SHAHRZAD MOJAB • MARKSİZM VE FEMİNİZM

Hazırlayan:

Shahrzad Mojab

Marksizm ve Feminizm

İngilizceden Çeviren: Funda Hülagü



Yordam Kitap

Shahrzad Mojab

Profesör Shahrzad Mojab, Toronto Üniversitesi'nde Liderlik, Yüksek Öğrenim ve Yetişkin Eğitimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Aynı üniversitenin Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Enstitüsü'nün eski direktörü olan Mojab; eğitim politikaları, toplumsal cinsiyet, devlet, diaspora ve ulus aşırılık, kadınlar, savaş, militarizasyon ve şiddet, feminizm ve ırkçılık karşıtlığı konularının yanı sıra sömürgecilik, emperyalizm ve Marksizm, feminizm ve devrimle ilgili çalışmalar yürütmekte ve dersler vermektedir.

Eserin Orijinal Adı

Marxism and Feminism
(Zed Books, Londra, 2015)



Marksizm ve Feminizm

Hazırlayan:
Shahrzad Mojab

İngilizceden Çeviren:
Funda Hülagü

Yordam Kitap: 321 • **Marksizm ve Feminizm** • Shahrzad Mojab
ISBN 978-605-172-270-2 • *Çeviri:* Funda Hülagü
Redaksiyon: Sakine Erdoğan-Gülden Kurt Gevinç
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni:* Gönül Göner
Birinci Basım: Mayıs 2018
© Zed Books, 2015 © Yordam Kitap, 2015

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: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic. Ltd. Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No: 38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
Tel: 0212 565 01 22

Marksizm ve Feminizm

İçindekiler

Önsöz 9

Giriş: Marksizm ve Feminizm *Shahrzad Mojab* 11

Birinci kısım
Marksizm ve feminizmde sınıf ve ırk 47

Toplumsal Cinsiyet İlişkileri *Frigga Haug* 49

Feminizmdeki Marx *Frigga Haug* 100

Marx'tan Yeniden Doğmak: "Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler *Himani Bannerji* 131

İkinci kısım
Marksist-feminist anahtar kelimeler 157

Demokrasi *Sara Carpenter* 159

Finansallaşma *Jamie-Lynn Magnusson* 179

İdeoloji *Himani Bannerji* 205

Emperyalizm ve İlkel Birikim *Judith Whitehead* 227

Kesişimsellik *Delia D. Aguilar* 255

Emek Gücü *Helen Colley* 278

Ulus ve Ulusçuluk *Amir Hassanpour* 301

Ataerki/Ataerkleri *Kumkum Sangari* 325

Yeniden Üretim *Michelle Murphy* 361

Devrim *Maryam Jazayeri* 384

Bakış Açısı Kuramı *Cynthia Cockburn* 415

Son Söz: Sınıfın Aynasında
Toplumsal Cinsiyet *Teresa L. Ebert* 435
Okuma Önerileri 462
Yazarlar Hakkında 469
Dizin 473

Önsöz



Bu derleme; aylar, yıllar, hatta on yıllar boyunca katkı sunanlarla bazen birebir bazen kolektif olarak yürütülmüş görüşmelerin ürünüdür. Marksizmi feminist bir kavrayışla anlamama ve sınıfı feminizmin merkezine Marksist bir tavırla yerleştirebilmeme katkı sunanlara teşekkürü borç bilirim. Bu kitapta yer alan kavramlar/anahtar kelimeler üzerinden tartışmalar yürüttüğümüz "radikal" ya da "Marksist" okuma grupları düzenlemeye devam etmem konusunda beni cesaretlendiren yüksek lisans ve doktora öğrencilerim de teşekkürü hak ediyor. Geçtiğimiz on yıllar boyunca yaz aylarında Avrupa'da bir araya gelen Marksist teori grubumuz, bir okuma ve tartışma alanı olarak çok kıymetliydi. Bu grupta diyalektiği ve tarihsel materyalizmi; bir bilim, felsefe, yöntem ve en önemlisi de Marx'ı ve feminizmi anlama ve yorumlama biçimi olarak okumayı öğrendim. Bu okuma grubunun tüm katılımcılarına, saatler süren tartışmalardaki dirayetleri ve insanlık ve devrime olan açık bağlılıkları nedeniyle müteşekkirim.

Bu çalışmadaki kusursuz editörlüğü, entelektüel cömertliği, kitaplara olan tutkusu ve her zaman okumam gereken bir kitapla yanıma geldiği için Stephan Dobson'a çok teşekkür ederim. Shirin Haghgou'nun bu metnin ortaya çıkmasında gösterdiği özenli çalışma olmasa yapamazdım, kendisine müteşekkirim. Frigga Haug bölümleri için Philip Taucher'ın asistanlığı büyük takdiri hak ediyor. Kendisine "Marxism and feminism: research, teaching, and praxis"* adlı web sitesine sunduğu yaratıcı katkılar dolayısıyla da teşekkür etmek istiyorum. Özel bir teşekkür de Frigga Haug'a ait

* "Marksizm ve Feminizm: Araştırma, Öğretim ve Praksis". www.oise.utoronto.ca/marxfem/index.html

3. bölümün başındaki şiirin çevirisi için Karen Ruoff Kramer'e gidiyor. Zed Books'un heyecanlı ve destekleyici editörü Kim Walker'a da en özel şükranlarımı sunarım.

Kitap önerisine anonim hakemler tarafından getirilen yapıcı eleştiriler şüphesiz ki kitabın içeriğinin gelişmesine katkı sundu. Bunun için minnettarım. Aynı zamanda Himani Bannerji'nin "Marx'tan Yeniden Doğmak: 'Irk', Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler" makalesini [aynı adla 2016 yılında Yordam Kitap tarafından yayınlandı –*çev.*] yeniden yayımlama izni verdikleri için Palgrave Macmillan'a teşekkür ederim. Materyalist feminizmin kuramsallaştırılmasına sunduğu ilerletici katkı nedeniyle Teresa L. Ebert'e ve kendisinin "Sınıfın Aynasında Toplumsal Cinsiyet" adlı makalesini son söz olarak burada yeniden yayımlamamıza izin veren Paradigm Publishers'a şükran borçluyum. "Toplumsal Cinsiyet İlişkileri" ve "Feminizmdeki Marx" adlı iki önemli makalesini yayımlamamıza izin veren değerli Frigga Haug'a teşekkür ederim. Bu derlemeyi hazırlarken aldığım tüm destek ve yardımlara karşın, muhtemel hatalar tarafıma aittir.

1

Giriş: Marksizm ve Feminizm



Shahrzad Mojab

Tarihler, teoriler ve olanaklar

Bu kitap, kapitalist devletlerin dünyanın dört bir yanında korkunç bir can ve mal kaybına sebep olduğu "Büyük Savaş"ın yüzüncü yılında baskıya giriyor. Birinci Dünya Savaşı, bir neslin ömrü kadar bir süre içinde çok daha büyük ölçekte bir yıkımla kendini yineledi ve Balkanlar'dan Ortadoğu'ya ve Afrika'ya kadar genişleyerek bugüne dek devam etti. Dünyanın diğer kısımlarını da tehdit etmeye devam ediyor. Her ne kadar devletlerin, medyanın, akademinin ve devlet dışı kuruluşların Birinci Dünya Savaşı'nı anmak konusunda kendi sebepleri olsa da, bir sosyalist ve feminist olan Mary White Ovington'un (1865-1951) henüz toplu kırım başlamadan dört ay önce dile getirdiklerini hatırlamak belli ki bir hayli zor:

> Sosyalizm ve feminizm günümüzün en önemli iki hareketidir. Biri yoksulluğu ortadan kaldırmayı hedefler, diğeri kadınların esaretini. Her ikisi de küresel hareketlerdir. Ziyaret ettiğiniz coğrafya ne derece geri kalmış olursa olsun, orada mutlaka yoksulluğun kader olmadığını söyleyen ve özel sermayeyi yok edecek ve insanlığın ortak refahını yaratacak bir büyük örgütün işlemekte olduğunu muştulayan devrimcilerle karşılaşırsınız. Ayrıca bütün

> Batı uygarlığında ve hatta Doğu'nun kalbinde, kadınların kendi kurtuluşları için mutluluk ve adalet kavramlarının eril yorumlarının değil kendi öz kavrayışlarının peşinden giden, kendi fikirleri doğrultusunda yaşama hakkını kazanabilmeleri için sarf edilecek çabaları kendi tutsak kız kardeşlerine anlatan kadın devrimcilerle karşılaşırsınız. Fikirler yerkürede süratle yayılıyor ve bizler her geçen gün ailelerimize ya da uluslarımıza ya da ırksal kökenlerimize olan aidiyetlerimiz üzerinden değil ortak çıkarlarımız ve acılarımız üzerinden düşünmeyi öğreniyoruz (Ovington, 1914: 143).

Ovington, "feminizmin sosyalizm ile olan bağının birçok kadın sosyalist için derin bir öneme sahip" olduğunu vurgulamıştı. Çok haklıydı. Bu sözler sarf edilmeden üç sene önce, sosyalist kadınlar 8 Mart'ı Uluslararası Emekçi Kadınlar Günü olarak ilan etmişler, üç sene sonra dünyada ilk sosyalist devletin temelleri atılırken kadınlar çok faal bir rol üstlenmişlerdi. Teorik düzlemde, Ovington'dan 20 sene önce, Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı eserini yayımlamıştı. Bu önemli kilometre taşının ardından, August Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm*'i (1879) yayımlanmıştı. Amacım feminizmle sosyalizm ya da Marksizm arasındaki ilişkilerin tarihini yazmak değil. Bu ilişkinin hem çatışmalı hem de yapıcı bir ilişki olduğu her birimizin malumu. Ancak açık ki bugün bu ikilinin yolları ayrı düştü. Floyd Dell, feminizm karşıtları tarafından eleştirilen Ovington'u savunurken şöyle yazmıştır: "Eğer feminizmle sosyalizm arasında zorunlu bir bağ yoksa bile bunun kurulmasını önermemiz gerekir" (Dell, 1914: 353).

Sosyalizm ve feminizm, Ovington'dan bu yana radikal bir biçimde değişti. Ancak onun fikirleri, bütün yalınlık ve önemiyle hem "yoksulluğu" hem de "esareti" sonlandırmak isteyenlerin gündeminde olmaya devam ediyor. Rusya'daki 1917 Ekim Devrimi birçokları için bu rüyanın gerçekleşmesi demekti. Bu devrim Marksizmi, sosyalizmin teori ve pratiğindeki egemen yaklaşım hâline getirdi ve dünyayı kapitalist ve sosyalist kamp-

lara ayırdı. Kadının özgürleşmesi yönünde atılan büyük adımlara karşın, önce Sovyetler Birliği'nde (1956) ve yirmi yıl kadar sonra Çin'de (1976) kapitalizmin restore edilmesiyle, geçen yüzyılın sosyalizm deneyimleri son buldu.* Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'nın 1980'ler ve 90'lı yılların başındaki çöküşü, burjuvazi tarafından "tarihin sonu" olarak taçlandırıldı. Buna göre sosyalizm -ki popüler dilde ve medyada her daim komünizmle aynı anlama gelir şekilde kullanılmıştır- mezara gömülürken kapitalizm bu süreçten zaferle çıkmıştı. Geçtiğimiz yüzyıl boyunca, sosyalizmin her başarısında birçok kişi özgürlük davasına daha fazla yaklaşırken, her gerileyiş de birçok sosyalizm yanlısını uzaklaştırdı.** Son dönemlerinde birçok Marksist tarafından "devlet kapitalisti" ya da "sosyal emperyalist" olmakla itham edilen Sovyetler Birliği'nin çözülüşünün ardından, sosyalizm teorisi ve pratiği ve yanı sıra Marksizm; birçoklarının yanı sıra feministler için de yeni

* Sosyalizmin inşası ve kapitalizmin restorasyonu birçok cephede sürecek müdahaleler anlamına gelmektedir ve gerçekleşme tarihleri olarak kesin bir zaman verilemez. Bununla birlikte, SSCB bağlamında, 1956'da yapılan ve bir dönemeç niteliğindeki XX. Komünist Parti Kongresi'nin ardı sıra Kruşçev'in "gizli bir rapor"la başlattığı teorik ve ideolojik sapma, Çin Komünist Partisi tarafından kapitalizmin restorasyonu olarak nitelendirilmiştir. Bu kayma üzerinden yürütülen çatışma, 1963-64 yılları itibarıyla 1917 sonrası uluslararası komünist hareket tarihindeki ilk ana yarılmaya dönüşmüştür. Çin'deki parti, SSCB'de başa gelen türden bir kapitalist restorasyona karşı önlem olarak Büyük Proleter Kültür Devrimi'ni -1966-68 yılları arasında başlamış ve resmî olarak 1976'ya kadar sürmüştür- başlatmıştır. Hem 1956 hem de 1976'da restorasyonun mimarları, sosyalizm savunucularına karşı şiddete başvurmuştur. 1956 öncesinde eleştirmenler, bürokratikleşmeyi (devlet kapitalizmi); Stalin karakteri ya da psikolojisini (diktatörlük) ve üretici güçlerin gecikmiş gelişimini (iktisatçılık) Sovyet sosyalizminin sınırları olarak saymışlardır. Mao, sosyalizmin sınıflı bir toplum olduğunu, kapitalizm ve komünizm arasındaki bir geçiş dönemini içerdiğini ve özellikle parti içindeki sınıf savaşımının önemini vurgulayarak ve kapitalizmden sosyalizme geçişte üstyapının belirleyici niteliğine işaret ederek konuya farklı bir açıklama getirmiştir. Çin'deki restorasyon, "sosyalist yolcular"la "kapitalist yolcular" arasında SSCB'dekine nazaran çok daha şiddetli siyasi ve ideolojik mücadelelerin ertesinde meydana gelmiştir. Bkz. Foreign Languages Press (1973), Gao (2008) ve Hinton (1990).

** Örneğin Çin Halk Cumhuriyeti'nin Ekim 1949'daki kuruluşundan altı yıl kadar sonra, Simone de Beauvoir bu ülkeyi ziyaret etmiş ve Çin halkının ve özellikle ülkedeki kadınların hayatlarında meydana gelen ilerlemeyi detaylı şekilde resmetmiştir (De Beauvoir, 2001). Bir başka örnek vermek gerekirse, Julia Kristeva "Kültür Devrimi"nin hemen ardından Çin'i ziyaret etmiş ve Çin Devrimi'ni bir "kadın devrimi" olarak nitelemiştir (Kristeva, 1991). Ayrıca 12 no'lu dipnot'a bakınız.

bir eleştiri ve inkâr dalgasının konusu oldu.* Günümüzde pek çok düzen taraftarı, içinde yaşadığımız sosyoekonomik sistemin refah üretme biçiminin yoksulluk, açlık ve çevre felaketine de yol açmasına kılıflar yaratmaya uğraşmaktadır.

Feminizmin serüveni, bu derece çalkantılı olmamakla birlikte çok da farklı değildir. Feminizm, devlet gücü ile birkaç ülkede birkaç on yıl boyunca sosyalizm inşasına rehberlik eden Marksizmin aksine, eşit hak talebiyle yola çıkan kadın hareketleri üzerinden ataerkinin kapitalist devlet sınırları içinde reforme edilmesine görünür şekilde katkıda bulunmuştur. Marksizm, kapitalist akademinin çeperinde tereddütlü bir şekilde hoş görülürken; feminizm henüz 1970'lerin başından itibaren teorisyenlerin şahsi alanlarından ve sokak politikalarının kamusallığından diploma programlarına terfi etmiş ve kimi engellere karşın elle tutulur bir uluslararası bilgi sahası hâline gelmiştir. Feminizm çalışmaları kendinden önceki tüm bilme biçimlerinin taşıdığı ataerkil özellikleri büyük bir ciddiyetle sorgulamıştır. Marksizmin seyrine şaşırtıcı derecede aksi bir istikamette, bugün feminizm yeni feminist araştırmacı ve entelektüel nesiller yetiştirecek yüzlerce kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları programına, yüzlerce akademik dergiye ve güçlü bir yayın sektörüne sahiptir. Ancak eğer Marksizm "kendi sönümlenmesini" planlaması gereken bir "sosyalist" devlet tarafından rayından çıkarıldıysa, bazı feministlere göre feminizm de akademik bir statüye evrilerek sistem içi bir unsur hâline getirilerek rayından çıkarılmıştır (Eisenstein, 2009). Batılı ülkelerin yüksek öğrenim sistemlerindeki toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları programlarının bu artışına karşın, popüler kültürde ve kitle iletişim araçlarında hâlâ feminizm karşıtlığı hegemoniktir. Feminizm buralarda bazen bizzat kimi kendinden menkul feministler tarafından da dile getirildiği biçimiyle "aşırılıkçı" ya da "erkek düşmanı" olduğu gerekçeleriyle ıskartaya çıkartılmaktadır (Hammer, 2002). Başka örneklerde, mesela İran

* Bu kuramsal kayma hakkında bkz. Ebert (1996).

ve Türkiye'de, devletin ataerkil cinsiyet politikaları ve feminizm karşıtı gündemine yönelik bir mücadele platformu olarak feminist kuram ve kadın çalışmalarına hatırı sayılır bir ilgi gösterilmektedir. İran'da, İslamcı teokrasi Amerika Hristiyanlığının feminizm karşıtlığını kullanmaktadır (Mojab, 2014).

Marksizm ve feminizmin kuramsal tavırlarını birbirine eklemleme yönündeki –ve geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren hiç azalmayan– ilgiyi körükleyen şey, bu iki pozisyonun iki ana kurtuluş projesi olmasıdır. Ancak yine de bu siyasi yakınlık, çeşitli siyasi ve ideolojik özelliklerdeki kuramsal taahhütlerle zora sürülmüştür. Kuramsal düzlemde Marksizm ve feminizm hiçbir zaman bugün oldukları kadar ayrı düşmemişlerdi.

Toplumsal cinsiyet tahakkümünün ve sınıf sömürüsünün olmadığı bir toplum fikri hem feminizmi hem de Marksizmi öncelemektedir. Nitekim cinsiyet ve sınıf çatışmaları insanlık tarihinin tamamını birlikte dokumuştur. *Homo sapiens*'in uzun tarihi ölçeğine vurulduğunda (birkaç yüz binyıl), toplumsal cinsiyet ve sınıf çatışmaları, ki buna özel mülkiyet, aile, ticaret, savaş, ordular, devletler, yasalar ve her türden yazılı metin ve sözleşme de eklenir, kökleri sekiz ile on binyıl kadar geriye gidebilen yakın tarihli toplumsal ürünlerdir. Zamandaki bu yakınlık basit ama önemli bir sorunu önümüze koymaktadır: Gösterilen tüm direnç ve elde edilen tüm kuramsal ilerlemelere karşın nasıl oluyor da sınıf ve ataerkil cinsiyet ilişkileri hâlâ varlığını sürdürebiliyor?

Feminizm, Aydınlanma'nın ve onun burjuva demokratik devrimlerinin hem ürünü hem de üreticisidir. Marksizm ise burjuvazinin iktidarı elde ettiği ve işçi sınıfının yükseldiği bir tarihsel bağlamda ortaya çıkmıştır. Biri kapitalizmin mevcut yasal ve siyasi çerçevesi içinde kalan, diğeri burjuva ilişkilerinin değillenmesiyle kurtuluşu hedefleyen iki *sınıfsa*l pozisyon, bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Sosyalist devrimin ilk iki yıllık deneyimini özetleyen Lenin, "kapitalizmin ayırıcı özelliklerinden birinin" onun "biçimsel eşitlikle ekonomik ve toplumsal eşitsizliği birleştirebilmesinde" yattığını belirtmiştir (Lenin, 1982: 84). Kapitalist toplumlarda elde

edilen miktardaki biçimsel eşitlik dahi mücadele etmeden elde edilememiştir. Devletin kadına seçme ve seçilme hakkı vermesi kadınların yüz yıllık örgütlü mücadelesinin sonucunda gerçekleşmiştir. Her ne kadar sosyalist toplumlarda kadınlara geniş yasal eşitlikler verilmiş ve ekonomik ve toplumsal eşitliği sağlamak için birçok adım atılmışsa da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümü uzlaşma ve geri çekilmelerle bezelidir ve bu toplumlarda ataerki, kapitalizmin restorasyonuna kadar da varlığını sürdürmüştür.

Marksist teori, sınıfsal ilişkilerin ve ataerkinin ortadan kaldırılmasına içkin zorlukları kavramak konusunda ipuçları sağlamıştır. Toplum bir bütündür ve sınıfsal, cinsiyete dayalı, ırksal, dinsel ve diğer türden tüm toplumsal ilişki biçimleri, bağımsız birer olgu olmanın ötesinde bir sistemin, bir toplumsal oluşumun ya da bir üretim biçiminin belirlenmiş ve çatışmalı ilişkileri bağlamında var olur. Sistem ve parçaları ancak ve ancak kendilerini yeniden üretebildikleri sürece varlıklarını sürdürebilirler. Kapitalist üretim biçimi üzerine olan incelemesinde Marx şöyle demektedir: "Her toplumsal üretim süreci, birleşik bir bütünün parçası olarak ve hiç durmayan bir devinim içinde kavrandığı müddetçe... aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir" (Marx, 1983: 531). Buradan bakıldığında, ataerki de pekâlâ bir bütün, erkek egemenliğiyle belirlenmiş bir cinsiyet hiyerarşisini üreten ve yeniden üreten bir toplumsal süreç olarak görülebilir. Eril tahakküm, tıpkı sınıf egemenliğinde olduğu gibi hem rıza hem de zor ile tesis edilir. Rıza; aile, din, ideoloji, kültür, dil, edebiyat, sanat, folklor, eğitim ve tüm diğer kültürel kurumlarla üretilirken fiziksel şiddet; erkekler, polis, ordular, hukuk ve mahkemeler tarafından uygulanır. İkisi arasında net bir ayrım yoktur. Örneğin aile rıza üretirken şiddet uygular. Diyalektik, bu türden bir sistemin çelişkilerle, iki cinsin bağımlı ve çatışmalı toplumsal ilişkileriyle karşılaşacağını öngörmektedir. Sınıf, ırk ya da din, tıpkı diğer toplumsal biçimler gibi ancak ve ancak kendilerini yeniden üretebildikleri sürece var olurlar. Herhangi bir sistemin olmazsa olmazı olan bu tür üretim ve yeniden üretim dinamiklerinin

"sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ya da cinsellik ilişkileri birbirleriyle kesişmektedir" (Aguilar, 2012; Bannerji 2001) ifadesiyle yeterince açıklanamayacağı bellidir.

Geçtiğimiz yüzyıldaki sosyalizm deneyimi, kapitalist sistemin üretim ve yeniden üretim dinamiklerinin ortadan kaldırılmasının ve yerine komünist bir sistem kurulmasının zorluklarını açığa çıkardı. Marx'a göre sosyalizm, kapitalist ilişkilerin ve sınıfların, iradi olarak yaratılan komünist ilişkilerle çatışma içinde varlıklarını korudukları ve kapitalizmden komünizme geçiş aşamasını imleyen uzun evrenin adıydı. Sosyalizm, bu nedenle, bir toplumsal sistemi, karşıtını inşa ederek çözmeyi içeriyordu. Marx için bu geçiş, sınıf farklılıklarının ortadan kaldırılmasından, "sınıf ilişkilerinin dayandığı tüm üretim ilişkilerinin ilgasından", "bu üretim biçimine denk düşen tüm toplumsal ilişki biçimlerinin ortadan kaldırılışından" ve "bu toplumsal ilişkilerin doğurduğu tüm düşünsel yapıların devrimcileştirilmesinden" (Marx, 1969) daha mütevazı hedeflere sahip olamazdı. Toplumsal gerçeğe yapılacak böylesi bir müdahalenin bir tür teorik ihtilal gerektirdiği açıktır. Üretim ve yeniden üretim dinamiklerine yönelecek bu türden müdahalelerin hem ulusal hem de uluslararası düzlemde kapitalizmin devamlılığında çıkarı olanların siyasi düşmanlığını doğurması kaçınılmazdır. Verili güç ilişkilerini sarsan bu mücadelenin siyasi alandaki hissedilir yansımaları, şüphesiz ki felsefe ve ideoloji alanlarında da hissedilecektir. Bu mücadele, Marksist ders kitaplarında adına "felsefenin temel meselesi" denilen sürecin ta kendisidir. Yani, madde ve bilinç alanındaki diyalektik ilişkileri kapsadığı kadar gereklilik ve özgürlük, öz ve görüngü, evrensel ve tikel biçimlerindeki diyalektik ilişkileri de kapsayan bir mücadele süreci.* İdeolojik açıdan kapitalizmin alternatifleri meselesi sınıf pozisyonlarına sıkı sıkıya bağlıdır.

---

* Kadının kurtuluşu konusuna Marksizmin gösterdiği açık ilgi ortadadır. Örneğin Michèle Barrett (1983: 164), "Feminist düşünce haricinde, kadın üzerindeki baskı konusuna Marksist düşünürlerin yönelttikleri keskin dikkate erişebilen hiçbir gelenek bulunmamaktadır," der.

Feminist teori, bugün taşıdığı tüm çeşitlilikle beraber düşünüldüğünde, kapitalizmin reddi konusunda herhangi bir kararlılığa sahip değildir. Bazı teorisyenler, toplumsal cinsiyet ilişkilerini bir sistem (ataerki) olarak görmez. Diğerleri ise kadının özgürleşmesi veya kurtuluşu fikrini bir "büyük anlatı" olduğu gerekçesiyle reddeder. Bundan çok daha indirgemeci olan ise, feminizmin kapitalizmle toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki bağlantıları tamamen koparması ve toplumsal cinsiyet meselesini tamamen kültür meselelerine indirgemesidir. Bu, 20. yüzyıl kadın hareketlerinin dayandığı kavramsal çerçeveyi görmezden gelmekte konfor bulan bir feminizmdir. Köktendinciliğin ve piyasa köktenciliğinin dünya çapında "kadına karşı savaş" yürüttüğü bir dönemde; baskı, sömürü, itaat, boyun eğdirme, dayanışma ve enternasyonalizm gibi kavramların tamamen göz ardı edildiği bir feminizm. Bu gelişmelerin tek izahı düşünsel alanda olamaz. Bu yeni kuramsal pozisyonlar Kuhn'cu bir paradigma değişimi ya da feminist teori ve siyaset alanında yeni "dalgaların" yükselmesi anlamına gelmemektedir. Her ne kadar 1980'lerin kuramsal eğrilme ve dönüşlerinden bu yana feminizm toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamamıza önemli katkılarda bulunmuşsa da, kapitalizm ve ataerkini ayrıştırması, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki kuramsal kazanımlarını zayıflatan bir siyasi hamledir. Bu tür bir siyaset, feminizmin liberalizme ya da en iyi şartlarda demokrasi kuramlarına ve bunların piyasayla olan bağlarına mahkûm olması demektir.

Marksizm ve çok daha belirgin olarak komünist hareketler içindeki iktisadi belirlenimci eğilimin, toplumsal cinsiyet ilişkilerini sınıf ilişkilerine indirgediği oldukça iyi bilinmektedir. Marksizmin bu türden ve yöntemsel olarak sıklıkla diyalektiğe aykırı bir okuma yapmasının temelinde, toplumsal cinsiyetin sınıf kategorisinde eritilmesi ve siyasal olanın iktisat alanına indirgenmesi yatmaktadır. Her ne kadar toplumsal cinsiyet alanındaki mücadeleler sınıf içi ve sınıflar arası siyasi mücadeleler olsa da, bu okumalar sınıfla toplumsal cinsiyetin bir ve aynı şey olmadığı gerçeğini tanımak konusunda başarısızdır. Bu nedenle de ataerkil rejimin nasıl ve ne

derece dönüştürülebileceği konusunda farklı sınıf pozisyonlarının bulunması şaşırtıcı bir durum değildir. Ancak sınıf indirgemeci pozisyonun temelinde Marksistlerin feminizme aşina olmaması yatmamaktadır. Bu durum, daha ziyade Marksizm konusunda diyalektik olmayan bir kavrayışa sahip olmalarıyla ilintilidir. Bu nedenle, her ne kadar feminizm tarafından geliştirilmiş olan geniş bilgi birikimi Marksizmin ve komünist hareketin yenilenmesi açısından yaşamsal öneme sahipse de, Marksizmin kendisine diyalektik bir yaklaşım gösterilmediği sürece bu ikisi arasında yeni bir sentezin oluşturulması mümkün görünmemektedir.

Sınıf ve toplumsal cinsiyet üzerinden iki ana tarihsel kol olarak yürüyen mücadelelerin siyasi etkinlik dereceleri, bizzat anti-feminizm ve anti-komünizmin ortaya çıkışından ve yaygınlığından da çıkarılabilir. Bu tarihsel mücadele kollarının kıymeti her bir teorik yaklaşımdaki sonsuz iç tartışmalar ve Marksizm ve feminizm arasındaki çatışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Bir sekterlik sorunu olmanın ötesinde, teori temelli siyasetin kendisi bir ayrışmalar, kırılmalar, zikzaklar, ilerleme ve gerilemeler sürecidir. Bu, her zaman ileriye doğru giden doğrusal bir süreç değildir. Diyalektik açıdan konuşursak, bu durum kaçınılmaz olarak böyledir zira tek olan her zaman ikiye bölünür. Ben, günümüz feminist bilgi birikiminin çeşitlilik ve zenginliğinde muhafazakârlığın tohumlarını görebiliyorum. Bizzat kendi geçmiş elli senelik tecrübelerimi değerlendirdiğimde görüyorum ki, ataerkiyle mücadele ederken, bilincin en temel unsurları, yani kuram, her zaman "maddi gerçekliğin" yani materyal olanın peşinden geliyor ve hatta sıklıkla onunla zıtlaşıyor. Örneğin feminizmin toplumsal cinsiyet ilişkilerini kültürelleştirmesinin ve kadının özgürleşmesi projesini terk etmesinin, dünya çapında kadınlara karşı giderek artan kapitalist saldırganlıkla tezat oluşturduğunu düşünüyorum.

Marx'ın izinden gidecek olursak, bizler kendi tarihimizi yapıyoruz ama kendi seçtiğimiz koşullar altında değil. Bizler hâlihazırda hüküm süren, verili ve geçmişten gelen koşullarla sınırlıyız (Marx, 1979: 103). Bu diyalektik her defasında başka bir

şekilde tezahür ediyor. Hegel'e göre "özgürlük", "zorunluluğun" tanınması anlamına gelmektedir. Ancak zorunluluk; yani geçmiş ve güncel koşullarımız, yalnızca onları tanıyarak ya da yorumlayarak değiştirilemez. Güncel feminist kuram yorumlamakla ilgilenmektedir ancak, Marx'ın başka bir bağlamda dile getirdiği üzere, asıl mesele aynı zamanda mevcut olanın da değiştirilmesidir. Başka bir ifadeyle, dönüşüm ancak madde bilince, bilinç de maddeye dönüştüğü zaman meydana gelir. Feminist bilinç, kadınların yeni bir toplumsal ve siyasal güç olarak ortaya çıkmasının ve baskıcı ve adil olmayan maddi toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirmek konusunda sergiledikleri kararlılığın bir ürünüdür. Bu bilinç, dünyanın dört bir yanındaki kadın hareketlerinin eylemlilikleri sayesinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini "hak" mücadeleleri ekseninde dönüşüme uğratmış ama toplumsal cinsiyet ilişkileri hiyerarşisini ortadan kaldırmak konusunda başarısız olmuştur. İlerleyen satırlarda bu tarihi, kendi deneyimlerim üzerinden anlatarak söz konusu tespitlerimi derinleştirmek istiyorum.*

Emperyalizm ve köktencilik yıllarında yaşamak: 1953 CIA Darbesi ve 1979 Devrimi

Hayatım 1953 CIA Darbesi ve 1979 İran Devrimi ile örülmüştür diyebilirim. İranlı şair Esmail Khoi, 1979 yılındaki İran Devrimi deneyimimin ruhunu, şu güzel, anlam dolu ve metaforik satırlarında çok isabetli bir şekilde yakalamıştır:

> Bir yağmur damlasının düşerkenki şenliği
> Ve kederi bir bataklıkta son bulmasının

Bu şiir, benim otuz yıldan çok daha eski olan deneyimimi yansıtıyor. "Yağmur damlalarının [devrim] hayat öpücüğü olan düşüşlerini neşeyle seyretmek ve kahrederek ansızın bir uçurumun içine düşüşlerinin ayırdına varmak." İran'da iktidara İslam rejiminin gelişi...**

---

* Konu üzerinde daha fazla tartışma için bkz. Carpenter ve Mojab (2011).

** Ayrıca bkz. Mojab (2000, 2006).

1954 yılında İran, Şiraz'da doğdum. Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin düşmekte olan monarşisini ayağa kaldıran ve ülkede ABD egemenliğini tesis eden CIA güdümlü darbeden bir yıl sonra. Darbenin bir sonucu; toplumsal, siyasi ve iktisadi hayatın Amerikalılaşması üzerinden devlet yönetiminde bir tür modernleşme olmuştu. Annem orta sınıf mensubu bir aileden geliyordu. Babam eğitimli üst orta sınıf bir aileden... Annemin büyükbabası okur yazardı ve dört kız torununu da eğitim almak, iş hayatına girmek ve faal bir sosyal hayata sahip olmak konusunda cesaretlendirmişti. Onlara bağımsızlıklarını korumalarını ve kendilerini baskı altına hissettikleri anda kocalarından ayrılmalarını telkin etmişti. Annemin kendi müstakbel eşini seçme özgürlüğü olmuş. Babamla tanıştığında, babam kendisinin voleybol koçuymuş. Annem örtünmezdi. Hatta kendisi, 1936'da Rıza Şah döneminde annelerinin zorla açılmasına ve 1979'da İslamcı teokratik yönetimin tesisiyle kendi kızlarının zorla kapatılmasına şahit olan nesildendir. Tüm teyze ve halalarım, İran'da örgün eğitimden yararlanabilen ilk kadınlardandır.

Annemin büyükbabasının zihniyet yapısı; Asya, Afrika ve Latin Amerika coğrafyalarındaki ilk büyük demokratik devrimle, İran Anayasal Devrimi (1906-11) ile şekillenmiştir. Bazı din görevlilerinin kadının toplumsal hayata katılımına ve özellikle eğitilmesine karşı fetvalar yayımladıkları bu yıllarda, Tahran ve bazı büyük şehirlerdeki kadınlar eğitsel ve kültürel topluluklar inşa etmişlerdir. Devrim yanlısı basın, seçme ve seçilme dâhil olmak üzere kadın haklarını savunmuştur. Büyükbabam 12 yaşına geldiğinde, kır kökenli bir vekil yeni İran parlamentosunun ikinci oturumunda kadınların seçme hakkının tanınması başvurusunda bulunmuştur. Bu yıllarda dünyada yalnızca dört ülkede kadınların seçme ve seçilme hakkı tanınmıştı. Tahran'daki *London Times* muhabiri, 1911 yılında Britanyalı okurları şöyle bilgilendirmiş: "Britanya'daki kadının seçme ve seçilme hakkı yanlıları, Pers coğrafyasının göbeğinde yaşanan tüm girişimler ve sorunlar arasında dahi... Pers meclisinde kadın davasının bir şampiyonu

bulunduğunu öğrenmekten memnuniyet duyacaklardır" (aktaran Afary, 1996: 203).

İran'da devlet tarafından sağlanan ücretsiz kamusal eğitimden ilk yararlananlardan olan annem ve babam, modern kültürle tanışmış ve kendi evlatları için Amerikan tarzı bir hayat tasarlamışlardı. Kardeşlerim ve ben oldukça disiplinli ve planlı bir yaşam içinde müzik, sanat, şiir ve sporla tanıştırıldık. Bu yaşam, SSCB'nin güney sınırındaki bir ülkede, Soğuk Savaş'ın en yakıcı dönemlerindeki Amerika propagandasında ve ABD'li "Dördüncü Nokta" adlı programda idealize edilen yaşamdı. Amerikan filmleriyle büyüyorduk. 1960'larda *Peyton Place*, *Days of Our Lives* ve *Little House on the Prairie* gibi Amerikan dizileri Farsça seslendirmeli olarak ulusal televizyonda gösteriliyordu. Moda ve "ev işi" dergilerini de unutmamak gerekir. Bu ortamda "Amerikan tarzı" bir İranlı kadın olmam bekleniyordu. Tahran'da ünlü bir özel kız kolejinde öğrenciyken, bazılarımız moda Amerikan kot pantolonları ve göğüs kısmında Amerikan bayrağı işli sıkı beyaz tişörtler giyerdi. Bundan yaklaşık on beş sene sonra, İran öğrenci hareketi tarihi üzerine doktora tezimi hazırlarken, Tahran Üniversitesi'nde gerçekleşen Amerika karşıtı öğrenci ayaklanmalarından birinin kanlı bir şekilde bastırılmasına dair arşiv kayıtlarına denk geldim. Bir anda yıldırım çarpmışa döndüm. Yere oturdum. O günün kare kare görüntülerine bakabilmek için gözlerimi kıstım. Tahran Üniversitesi civarında babamla geçirdiğim bir gün geldi aklıma. Birden bir grup öğrenci tarafından giydiğim tişörte nispetle Amerika karşıtı sloganlar atılmıştı. O zamanlar bunu neden yaptıklarını anlayamamıştım. Bu olaydan yaklaşık on beş sene sonra, Illinois Üniversitesi'nin kütüphanesinde hayatımın kayıp bir parçası aydınlanmıştı.

CIA Darbesi, ülkede on iki yıl boyunca süren toplumsal hareketlere (1941-1953 yılları arasında) bir nokta koymuştu. Bazı İranlılar bu dönemi "Eksik Demokrasi" (Javid, 1356 [Miladi 1977]) olarak adlandırır. Bu dönem kadınların faal oldukları, kendi örgütlerini kurdukları ve kendi dergilerini çıkardıkları bir dönemdi.

Bu dönemde bir kez daha bir kısım solcu milletvekili tarafından kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınması konusunda başarısız bir girişim gerçekleşmiştir. 1950'li yılların başında, genel seçimle başa gelmiş olan Başbakan Dr. Musaddık'ın başı çektiği bir halk hareketi vardı. Hareketin amacı İngiliz hâkimiyetindeki petrol sanayisini millileştirmekti. Bu bir tarafta ABD, Büyük Britanya ve Şah, diğer tarafta İranlıların olduğu bir gerilime sebep olmuştu. Millileştirme mücadelesi, Ortadoğu'da benzer türden anti-emperyalist mücadeleleri cesaretlendirmişti. Amcalarımdan biri; işçilerin, kadınların, köylülerin ve azınlıkların haklarından yana Sovyet taraftarı bir örgütlenme olan Tudeh Partisi'nin (İran Halk Partisi) yerel örgütlerinden birinin başındaydı. 1953'te meydana gelen CIA güdümlü darbe, Musaddık'ı alaşağı etmiş ve bir baskı döneminin önünü açmıştı.

Kardeşlerim ve ben büyürken ne amcam ne de aileden herhangi biri bu yıllardan veya amcamın kendi mıntıkasındaki sol siyasette öne çıktığından bahsetti. Darbenin ardından gelen yıllarda, monarşi ve emperyalizm karşıtı tüm fikirler sıkı bir sansürle karşı karşıya kaldı. ABD, her türden muhalif faaliyetin izini sürecek CIA tipi bir gizli polis örgütü kurması için Şah'a yardım etti.

Annem ve babam, beni ve kardeşlerimi genç neslin monarşi ve emperyalizm karşıtı hareketliliğinden uzak tutmuşlardı. 1970'lerde üniversite eğitimime başladığımda, siyasi ortam fark edilir bir şekilde değişmişti. 1963 yılında Şah, Kennedy yönetiminin gözetimi altında "Beyaz Devrim" adı verilen bir dizi reformu hayata geçirmeye başlamıştı. Bu reformlar Şah yönetimini kuvvetlendirmeyi ve Küba, Vietnam ve Cezayir gibi yerlerde baş gösteren devrimci mücadeleleri engellemeyi hedefliyordu. Gerçekleştirilen toprak reformunun yanı sıra, kadınlar da sonunda seçme hakkını elde etmişti. Aynı zamanda kadınların, ordunun Okuma Yazma Seferberliği Gücü'ne girmelerine ve birkaç üst düzey yönetim pozisyonuna gelmelerine izin verilmişti. Şah, tıpkı babası gibi, kadınların kontrol altına alınması gereken yeni ve tehlikeli bir siyasi güç olduğunun ayırdına varmıştı. Tıpkı Amerikalı ortakları gibi, kadın hareket-

lerinin komünist aktivizmin beslendiği zemini oluşturduğunun farkındaydı.

Üniversitelerde karma eğitim uygulanıyordu ve hava siyaseten çok hareketliydi. Ben üniversitede okumaya başladığımda, öğrenci hareketi "Şah sadece yönetmeli, hâkimiyet kurmamalı" şeklindeki reformist siyasetten, monarşinin devrilmesini ve demokratik, bağımsız ve kimileri için sosyalist bir yönetimin kurulmasını hedefleyen kızıl devrimci siyasete geçiş yapmıştı. Tüm baskılara ve kampüslerdeki gizli polise rağmen, üniversiteler susturulamıyordu. "Özgürlüğün kaleleri" *-sangar-e azadi-* olarak anılıyorlardı. Her ne kadar her iki Pehlevi monarşisi de bağımsız kadın örgütlerini baskılamış olsalar da kadınlardan oluşan bütünüyle seküler bir entelijansiyanın ortaya çıkışının engellenemediği çok açıktı. Birçok öğrenci gibi ben de Forough Farokhzad (1935-67) tarafından yazılan şiirlerden etkilenmiştim. Farokhzad o güne kadar Pers edebiyatı ve sanatında henüz kendine yer bulamamış feminist bir bakış açısıyla hareket eden bir şair ve yönetmendi. Şah'ın ordusunun Okuma Yazma Seferberliği Gücü'nde kadınları istihdam ettiği günlerde, çoğu öğrenci olan birçok kadın, monarşiyi silahlı mücadele yoluyla alaşağı etmek isteyen biri Marksist diğeri İslamcı iki gerilla örgütüne katılmaya başlamıştı. Geleneksel dinî muhalefet hem toprak reformuna hem de kadınların seçme hakkına karşı çıkan Humeyni'nin liderliği altında toplanmıştı.

Bizlere ortaokulda, kendi komşularımız olan SSCB, Türkiye, Irak, Afganistan, Pakistan ve Körfez ülkelerinden ziyade ABD ve Avrupa öğretilmişti. Emperyalizmin varlığı kültür, eğitim, sanat, iktisat, yönetim, teknoloji ve bilim alanlarının hepsinde hem derinlere iniyor hem de yayıldıkça yayılıyordu. Marksist yayınlar yasaklanmıştı. Bunları bulundurmak hapis ya da işkenceyle sonuçlanabilirdi. Marx, Engels, Lenin ya da Mao'nun isimleri dahi sınıflarda dile getirilemezdi ve Farsçaya çevrilmiş Amerikan okul kitaplarında görüldükleri anda siliniyorlardı. Devlet güdümlü Batılılaşma ve Amerikalılaşma, burjuva kültürü ve toplumsal ilişkilerinin özenli bir şekilde topluma yerleştirilmesi anlamına ge-

liyordu. Bu yıllar, kadınların, gençliğin ve öğrencilerin Avrupa ve Birleşik Devletler'de isyan ettikleri 1960'lı yıllardı. Batı sanki demokratik devrimlerin, kadın hareketlerinin, Paris Komünü'nün, 1917 sosyalist devriminin ve faşizm karşıtı direniş hareketlerinin anayurdu olan Batı değildi. Yine de yaşadığımız dünyanın öbür kıyısında olanları görebiliyorduk. Küba Devrimi'nden, Latin Amerika'daki Che Guevara'dan Asya'daki Çin'e ve Vietnam'a ve Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketlerine kadar birçok şeyden haberimiz vardı. Her ne kadar feminist bilinçlenmenin İran'daki başlangıcı erken 20. yüzyıla (Afary, 1996) kadar götürülebilirse de Batı'da büyüyen feminist literatür Farsçaya çevrilmemişti.

Giderek önemli hâle gelen yüksek öğrenim politikaları alanında lisansüstü çalışmalarıma devam etmek için İran hükümetinden burs aldım. ABD, Urbana-Champaign'de yer alan Illinois Üniversitesi'ne gittim. O vakitler beş milyonluk bir metropol olan Tahran'dan gelen benim gibi insanlar için, milyonlarca hektar boyunca uzanan mısır tarlaları üzerine kurulu Champaign-Urbana adlı küçük ikiz şehir, ıssız ve depresifti. Fakat gerçekte mega şehir Tahran'dan çok daha büyük bir dünyaya ayak bastığımı anlamam uzun sürmedi. Kampüs birçok toplumsal harekete ev sahipliği yapıyordu. Bunlar arasında Dünya İranlı Öğrenciler Konfederasyonu (World Confederation of Iranian Students/WCIS) üyesi İranlı Öğrenciler Birliği'nin (Iranian Students' Association/ISA) en radikal birimlerinden biri de bulunuyordu. ISA hem ABD hem de Avrupa'daki en iyi örgütlenmiş ve en radikal öğrenci örgütlerinden biriydi. Birkaç Asya ülkesinde de temsilcilikleri bulunuyordu.

İran tarihi, ulusal kurtuluş hareketleri, komünist hareketler ve Marksist felsefe üzerine düzenlenen okuma gruplarına katılmaya başladım. Bu okuma gruplarından; diyalektik ve tarihsel çözümleme, sentezleme, diyalog kurma, tartışma ve sunuş yöntemlerini öğrendim. ISA'nın gündeminde yalnızca İran bulunmuyordu. Üyeleri arasında ABD'nin ve Şah'ın İran'daki modernleşme ve militarizasyon projelerinde teknokrat ya da bürokrat olmak üzere yetişmeleri için yurtdışına gönderilmiş binlerce İranlı öğrenci

bulunuyordu. Fakat 1960'ların devrimci ruhu içinde devinen ISA, ulusalcı bir hareketten enternasyonalist bir harekete dönüşmüştü. Savaş karşıtı hareket içinde emekçilerin, Afro-Amerikalıların ve yerli halkların mücadelelerinde ve özellikle Dofar (Umman) ve Filistin'in ulusal kurtuluş hareketlerinde oldukça faaldi. ISA radikalizminin ABD'li ve Avrupalı öğrenci hareketleri üzerindeki etkisine, aralarında Millett (1982) ve Matin-Asgari'nin (2001) de bulunduğu birçok aktivist ve araştırmacı tarafından işaret edilmiştir. Aslında benim, öğrenci hareketi dolayısıyla daha önce hiç farkında olmadığım bir dünya ve İran tarihi anlatısıyla tanışmam, Tahran'da değil Champaign-Urbana'da olmuştur. İran eğitim kurumlarında öğretilen hanedanlık tarihi, monarklar arasındaki toprak savaşlarından ve monarklarla esir alınmış "kullar" arasındaki mücadelelerden başka bir şey değildi. Öğrenci hareketi tarafından anlatılan tarih ise İran halkını kendi tarihinin yapıcısı olarak tasvir ediyordu. ABD'nin tarihine dair de halkçı bir bakış açısını öğrenme fırsatım olmuştu. Özellikle sansür nedeniyle İran'da böylesi bir bakış açısına erişim toptan olanaksız değilse de oldukça zordu.

1978 yılında İran'da gerçekleşen kitlesel protestolar, Şubat 1979'da Şah'ı deviren monarşi karşıtı ayaklanmaya evrilmişti. ISA bu mücadeleye faal olarak destek sunmakla kalmamış, bizzat kendi faaliyetleriyle, ABD kamuoyunun monarşinin devrilmesi ve İran'ın ABD'nin emperyalist egemenliğinden bağımsızlaşması lehine harekete geçirilmesini sağlayarak, bu mücadelenin bir öznesi hâline de gelmişti. Gösteriler, yürüyüşler, oturma eylemleri, bildiri dağıtımı, konuşmalar ve destek çağrılarıyla yol alıyorduk. Birçok öğrenci devrime katılmak için 1978 yılının güz döneminde İran'a döndü. Ana akım ABD ve Avrupa basını ve görsel medya, çoğunlukla da Şah yanlısı bir bakış açısı ile olaylara geniş yer veriyordu. Bizler olayların bizim bakış açımızdan da yansıtılmasını sağlamak için ISA üzerinden medya kuruluşlarıyla oldukça zorlu bir mücadele içine girmiştik. Dünyanın dört bir yanından gazeteciler ve aralarında Michel Foucault'nun da bulunduğu bazı entelektüeller

gerçeği kendi gözleriyle görmek üzere tarihte yeni bir sayfa açtığını düşündükleri bu coğrafyaya akın ettiler. Bu devrim, Batı medyasının ve hatta İranlı entelektüellerin tahmin ettiğinin çok ötesinde bir öneme sahip olacaktı. Bir yandan "İslamcı feminizm"i yaratmış, bir yandan da dünya çapında emperyalizmle hem çatışma hem de danışıklı dövüş hâlinde olan, teokratik iktidar yanlısı bir İslamcı köktenciliği cesaretlendirmişti.

11 Şubat 1979'da monarşinin yerine teokrasinin geçmesinden hemen sonra İran'a döndüm. Foucault'nun siyasal İslam'da sınıf mücadelesine ve sosyalist devrimlere bir alternatif keşfederek büyülendiği yerde ben, zorla kapatılan ve disiplin altına alınan bir kadın olarak "modernite yüzünden yozlaşmış" bir toplumun yeniden İslamlaşmasında teokratlar tarafından kullanılacak verimli bir "aygıt" olarak görüldüğüm için dehşete kapılmıştım.* Monarşi karşıtı devrimin yarattığı popülist hava, birçok gözlemcinin; kadınların, kampüslerin, basılı medyanın, birçok ulustan insanın (Araplar, Baluşlar, Kürtler ve Türkmenler), dinî ve etnik azınlıkların (Bahayiler, Hristiyanlar, Yahudiler, Zoroastrayanlar ve diğerleri) teokratik yönetime karşı çıktıklarını görmesine engel olmuştu. Monarşi karşıtı gösterilere katılan bu gruplardan bazıları İslamcı güruhlar tarafından saldırıya uğramışlardı. Her ne kadar önceki yıllarda elde edilen kazanımların ilerletilmesi şiarıyla olmasa da kadınlar devrime kitlesel düzeyde katılmıştı. Öncülüğünü ruhban sınıfının yaptığı erkek ağırlıklı "devrim"in sıra neferleriydiler (Moghissi, 1994). Yeni rejimin İran halkına karşı ilk saldırısı, şüphesiz, daha bir aydır iktidardayken kadınlar aleyhine çıkardığı yasalardı. Bu yasalarla, kadın hâkimler görevlerinden alınıyor (3 Mart 1979) ve Müslüman ya da gayrimüslim tüm kadınların başlarını örtecek *hijab*'ı giymeleri zorunlu kılınıyordu (6 Mart 1979). Yanıt gecikmedi. Kadınların hüküm veremeyeceği şeklindeki İslamcı tezin hakaret ettiği kadın hâkimler, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde greve gitti. Grev öylesine büyük bir protestoya dönüştü ki, beş günün sonunda hükümet güçleri-

* Bu benzetmeyi Hammed Shahidian'a borçluyum (2002: 1).

nin yürüyüş ve eylemcilere saldırması, yaralaması ve birçoğunu tutuklaması ile son buldu. Bu mücadeleye bir kısım Avrupalı ve Amerikalı feminist de katıldı. Humeyni dâhil olmak üzere yeni yönetime ziyaretler gerçekleştirdiler ve kadın hakları konusundaki endişelerini dile getirdiler.*

Birçok solcu grup, her ne kadar monarşinin düşüşünün ardından devrime yönelik asıl tehlikenin "Amerikan emperyalizmi" olduğunu düşünseler de, Foucault'nun aksine "İslam Devrimi"nden etkilenmemişti. Solcular ve özellikle komünistler, ruhban olsun olmasın teokratların iktidara gelişinin devrimin sonu anlamına geldiğini kavrayamadılar. Dönemin çetin Soğuk Savaş koşullarında ABD'nin ve Avrupalı emperyalist güçlerin, Şah'ın artık kurtulamayacağını anladıkları anda milli ya da sosyalist bir devrim yerine İslamcı bir rejimi tercih ettiklerinin ayırdına varamadılar. Her ne kadar solcular kadına yönelik baskıları kınasalar da kadınlara direnişi bırakmayı ve teokrasi yerine emperyalizmle mücadele etmeyi telkin ederek aslında onlara sırt dönmüş oldular (Moghissi, 1994; Shahidian, 2002). İlerleyen günlerde de görüldü ki solun aksine teokratlar kadınların ne denli önemli bir siyasi güç olduğunu kavramışlardı. Kadınların İslamcı devlete bağlılıklarını sağlamak için ellerinden geleni yapıyorlardı. Sol ise, kadınların sosyalizm davasına olan desteğinden emindi. Ayrıca savunduğu ekonomist Marksist kuram sınıfla toplumsal cinsiyet ilişkilerini ayırt etmiyor ve başarılı bir devrimle çözüleceği düşünülen "kadın meselesi" ikincil bir konuma iteleniyordu.

* Foucault'nun İran izlenimleri ve İran hakkındaki diğer yazıları üzerine bir çalışma ve belgeleme için bkz. Afary ve Anderson (2005). Yazarlar, Foucault'nun "İslam devrimi" için duyduğu şevkin kaynağında düşünürün modernite ve sekülarizme dair kabullerinin yattığını iddia etmektedirler. Söz konusu kitabın bir değerlendirmesini sunan Toscano (2006: 57), Foucault'nun devrim hakkındaki görüşleri ile teorik duruşunu ayrıştırır ve oldukça detaylı sayılabilecek İran yazılarını "endişe verici olsa da kısa sürmüş bir entelektüel hadise" olarak görmeyi tercih eder. Sanki İran'la ilgilendiği dönemde Foucault kendi teorik ve siyasi bağlılıklarını terk etmiş gibidir. Hatta bu evrede, başta İranlı feminist Atoussa H. ve Marksist İslam araştırmacısı Maxime Rodinson olmak üzere pek çok isim tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere cevap dahi vermeye çalışmıştır. Toscano, Foucault'nun İran'daki siyasi İslam hakkındaki görüşlerinin, düşünürün "1970'lerin sonundaki anti-Marksizmi" ile şekillendiği görüşündedir (a.g.e. 57).

Tahran'a ulaştıktan hemen sonra üniversitede bir dönem boyunca ders verdim. Öğrencilerin devrimci ve seküler siyasete olan yaygın bağlılıklarını gözlemledim. 20 Mart'ta, kadına karşı ilan edilen savaşın hemen ardından, İran Yeni Yılı'nın arifesinde yeni egemenler Kürt özerklik hareketine saldırmaya başladılar. Ağustos ayında Humeyni, hareketin bütün mensuplarının temizlenmesini emretti. Kasım ayında ilan edilen ateşkesin hemen ardından Kürdistan'a gittim. Bir sonraki yılın yazına kadar orada kaldım. 1980 ilkbaharının başında, hükümet üniversiteleri boyunduruk altına alabilmek ve öğrencileri uzaklaştırmak amacıyla silahlı yasa dışı grupları dağıtmıştı. Bir önceki rejimin uyguladığından çok daha yaygın bu yeni devlet şiddetine "İslami Kültür Devrimi" adı verildi. Bu şiddet üniversiteleri iki sene kadar kapalı tuttu (Mojab, 1991). Bu esnada, devrim sırasında bağımsızlaşan basına saldırılar başladı ve basın, hükümet kontrolü altına alındı. Kürdistan, teokratik denetim altındaki bölgelerden çok farklıydı. Kürtler Müslüman olsalar da teokrasiyi reddediyor ve bunun yerine federal demokratik bir devlet talebinde bulunuyorlardı. İslam Cumhuriyeti'nin inşasını meşrulaştırmak için düzenlenen referandumu boykot ettiler. Kırsal alandaki Kürt kadınları, tıpkı İran'ın geri kalan birçok kırsal ve kabile temelli yerleşim yerindeki kadınlar gibi, hiçbir zaman örtünmediler. Kürdistan'da komünist gruplar faaldi. Bunlardan biri olan Komele en popüler siyasi güçtü. Hükümetin Kürtlere karşı yürüttüğü savaş esnasında köylerde barınan silahlı devrimcilerin içinde kadınların olması genç köylü kadınlara ilham verdi. Birçoğu devrimcilere katıldı. 1980 yılının ilkbahar ve yaz aylarında bir grup arkadaşla birlikte devrimci bir Kürt kadın örgütü inşasına giriştim. Birçok genç ve yaşlı kadın ve erkek, başarısızlığa uğrayan devrimi sosyalist bir proje olarak sürdürme iradesi sergilemekteydi.

İslamcı rejim ülkenin dört bir yanında adım adım devrimci muhalefeti sindirme işine girişmişti. Binlerce aktivist yakalanmış ve birçoğu idam edilmişti. 1983 yılında sürgüne gitmek zorunda bırakıldım. Ancak bu süreç beni elden ayaktan düşürmedi, geçmi-

şe takılıp kalmadım. Şiirimi yazacak olan geçmiş değil gelecekti.* Devrimin ilk yıllarında, farklı siyasi geleneklerden İranlılar arasında İslamcı devletin kadın düşmanı ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı politika ve pratiklerine karşı direniş sergilenmesi gerektiği inancı yaygındı. Nitekim yavaş yavaş belirmekte olan akademik feminist nesil, rejimin cinsiyet politikalarını hedefe koydu (Tabari ve Yeganeh, 1982). Her ne kadar kadınlar açısından durum neredeyse hiç iyileşmiyorsa da, söz konusu feministlerin birçoğu 1990'ların başından itibaren teorik ve siyasi bir dönüşüm geçirdi. Eleştiri ve siyasi direniş; "anlayış", "tolerans", "farklılık", "tikellik", "sesini duyurma", "müzakere" ve "uyumlulaşma" gibi fikirler karşısında yok olup gitmişti. Bu dönüşüm bir yanıyla sosyal teori ve feminizmdeki temel değişimin ürünüydü. Bu değişimin kendisi de Sovyetler Birliği, Çin ve Doğu Avrupa'da yaşanan kısa ömürlü sosyalizm deneyimlerinin çökmesinin sonucunda ortaya çıkan dağınıklığa ve neoliberalizme verilen bir karşılıktan ibaretti. Dönüşüm bir yandan da, 1960'ların kadın, öğrenci, işçi hareketlerinin ve özellikle ABD'deki radikal siyah toplumsal hareketlerin ve Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki ulusal kurtuluş mücadelelerinin sönümlenmesinden ya da bastırılmasından kaynaklanıyordu.

1984 yılının Ocak ayında Illinois Üniversitesi kampüsüne dönüş yaptığımda soğuk bir akademik ortam vardı. Devrimci umutlarla ayrıldığım bu yere ürkütücü ve depresif bir dönüş yapmıştım. Öğrenci birlikleri binasının ikinci katında yer alan ISA ofisinin yerinde yeller esiyordu. Arkadaşlarım gitmişti. Kimileri İran'da idam edilmiş, kimleri hapisteydi. Suçluluk ve yenilgi duygusu kaçınılmazdı. Eğitim alanında doktora eğitimime başlamıştım ama ne doktora ne de aldığım herhangi bir ders aslında ilgimi çekiyordu. Ta ki "Üçüncü Dünyada Kadın ve Eğitim" adlı dersi alana kadar... Maria Mies'in kaleme aldığı ve henüz yayımlanmış *Patriarcy and Capital Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* [*Dünya Ölçeğinde Ataerki*

* Marx'ın Avrupa'daki 1848 devrimleri hakkındaki notlarına atıf yapıyorum: "19. yüzyılın toplumsal devrimi şiirini geçmişten değil ancak gelecekten alabilir" (1979: 106).

ve Sermaye Birikimi: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar, 2011, Dipnot Yayınları] adlı kitabı okumuş fakat kitaba yalnızca feminist kalkınma teorilerini ve Güney/Kuzey kadın mücadeleleriyle kapitalizme karşı dayanışmayı anlamamızı sağlayan bir metin olarak yaklaşmıştık. Hemen sonrasında görece yeni bir programla tanıştım: "Kadın Çalışmaları." İlgili ofise gittim, programın yürütücüsü olan Berenice Carroll'la konuştum ve kendisinden bir seminer almak istediğimi ve araştırma asistanlığımı bu programda yapmak istediğimi söyledim. Kendisi kadın çalışmalarındaki danışmanım oldu. Bu programda Ann Russo ve Lordes Torres ile tanışma olanağı buldum. Chandra Mohanty ile birlikte, *Third World Women and the Politics of Feminism* kitabının editörlüğünü yapmışlardı. Bunların yanı sıra bir grup radikal lezbiyen ve Afro-Amerikalı; doğal toplumsal, siyasi ve entelektüel çevrem hâline gelmişlerdi. Onlar sayesinde kendimi üniversite çalışmalarıyla daha fazla ilişkilendirebildim ve yine sayelerinde doktora öğrenciliği, annelik ve kadınlık rollerime uyum sağlayabildim. Bu çevre beni cesaretlendiriyor, kamuya açık konuşmalar ve konferans sunumları yapmaya hazırlıyordu.

1984'ten sonra doktora öğrencisi, 1993 itibarıyla da fakülte üyesi olarak içinde bulunduğum akademi çevresinde hem bilgi hem de yüksek öğrenim alanındaki güç ilişkileri olağanüstü değişimler geçiriyordu. Önemli bir devrimci yenilginin ardından Illinois'e dönünce teokratik yönetim altındaki kadınlar, öğrenciler ve uluslar hakkında yazmak ve konuşmak istedim. Medyada, popüler kültürde, insan hakları ve kadın hakları gruplarında ve elbette bu sürecin hemen sonrasında derslerde ve yayın endüstrisinde de İranlı kadınlar ilgi çekici bir konu hâline gelmişti. Devlet, ideoloji, ataerki, din, sınıf, etnisite, milliyetçilik ve feminizm hakkında konuşmak istiyordum. Ancak her defasında "kimliğim", "bedenim" ve "kültürüm" üzerine konuşmam telkin ediliyordu. "Müslüman" bir kadın olarak inşa ediliyordum ve geldiğim coğrafya da "Müslüman bir toplum" olarak resmediliyordu. 1979 öncesinde asla "Müslüman" bir kadın olarak görülmemiştim. 1979 sonra-

sında, eski ve yeni birtakım kuramsal tezler beni ait olmadığım ve kendimi onunla ifade etmeyeceğim bir kimliğe sıkıştırıyordu. Kültürelcilik, kimlik siyaseti, postyapısalcılık, postmodernizm ve dildeki ve kültürdeki diğer bütün dönemeç ve kaymalar, ufkumu "özgün olma", "din", "yerellik" ve "etnisite"yle sınırlamamı istiyordu. Bu kuramsal çevrede enternasyonalizme, feminizme, sosyalizme, komünizme, ateizme ya da sekülarizme olan siyasi bağlılık hoş karşılanmıyordu. Özellikle de "öteki" olarak görülenler için...

1990'ların başından itibaren dünyanın dört bir yanına yayılan ve neoliberalizmin siyasi muhafazakârlığıyla uyumlu bu kuramsal muhafazakârlığa karşı direndim. Bana göre her ne kadar bu yeni bakış açısı sermayenin ve dinin çıkarlarına hizmet etse de birçok kişi ve ezilen grup aidiyet ve kimlik dilini benimsemişti. Teorisyenler herkese; kadınlara, öğrencilere, bastırılmış yerli halklara, etnik ve ulusal gruplara özgürlük ve sınıf mücadelesi hakkındaki "büyük anlatılar"dan kaçınmak konusunda ilham vermişti. Kapitalizm sistematik şekilde tüm sınırları yıkıp yenilerini inşa ederken ve kadın hareketleri ve feminist bilinç giderek daha enternasyonal bir hâl alırken, kuramcılar bu küreselleşen dünyanın "mikro-politik" algılanması için bastırdılar. Görmezden gelinmesi imkânsız olan bu enternasyonalizm ise, ulusun sınırları içinde kalan bir kavram setiyle "ulus ötesi" olarak betimlendi (Grewal ve Kaplan, 1994).

Şimdi Marksist olmayan toplum kuramının muhafazakârlığını bir tarafa bırakıp, benim de bir parçası olduğum Marksist solun konformizmine geçeceğim; kuramsal tutumlara ve pratik toplumsal cinsiyet siyaseti konusundaki çelişkilere odaklanacağım. İran'daki komünist gruplar, her yerde olduğu gibi, kadın haklarının en ısrarlı takipçileriydiler. Ancak kendilerinin ataerkine yaklaşımları, toplumsal cinsiyet tahakkümünü sınıf sömürüsüne indirgiyordu. Tahakkümün çaresinin kapitalizmi ve onunla birlikte ataerkil tahakkümü ortadan kaldıracak sosyalist bir devrim olduğunu düşünüyorlardı. Toplumsal cinsiyetin sınıf olmadığını kavramak konusunda başarısızdılar. Oysa sömürü kavramı, sermayedarlarla işçiler arasındaki ilişkiyi tarif ediyordu. Sınıf ötesi bir siyasi ilişki

olan eril tahakküm ise, işçi sınıfı dâhil tüm sınıflardan erkeklerin kadınlara uyguladığı bir baskılama süreciydi. Kendileri bu sürecin diyalektiğini kavramakta da başarısız oldular: Toplumsal cinsiyet sınıfa indirgenemezdi ama toplumsal cinsiyet ilişkileri alanında sürdürülen mücadele, yani ataerkinin kaldırılması mücadelesi, kaçınılmaz bir şekilde siyasal ve dolayısıyla sınıf mücadelesini de inşa eden bir şeydi. Bu nedenle solun, emekçilerin yaşam koşullarını iyileştirme ve emperyalizm karşıtı mücadelelerini kadının kurtuluşu karşısında öncelikli hâle getirmesi, devrimsel değişimlerde kadının yaşamsal rolünü ihmal eden ve böyle yaparak eril cinsiyetin güç kullanımının yıkıcı doğasını görmezden gelen siyasi bir duruştu. Nitekim Şah'ın kadınları aşağılaması ve Humeyni'nin cinsiyet ilişkilerini İslamlaştırması; emekçileri, köylüleri, öğrencileri, azınlıkları, sanatçıları ve gazetecileri baskılamak kadar siyasi adımlardı. Sol, kapitalizm/emperyalizm tarafından tüm emekçilerin sömürüsü için gerekli koşulların yaratılması sürecinde kadın üzerindeki tahakkümün özel bir yeri olduğunu anlayamadı. Bunun, sol eğilimlerin çoğunluğunu belirleyen ekonomist/işçici bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum.

Emperyalizmin ulusalcı bir bakışla yorumlanmasına dayalı bu ekonomist kuram; solun, İslamlaştırma projesinin bir sınıf mücadelesi olduğunu anlamasını engelledi. Yani kadınlara yönelen saldırının aslında bütün işçi sınıfına, kadın ve erkeklere yönelik bir saldırı olduğu anlaşılamadı. Solun, rejimin ABD emperyalizmi karşıtı retoriğini çözümleme biçimi de yine aynı ekonomist/işçici yaklaşımın bir yansımasıydı. Din, ataerki ve kapitalizm arası içsel ilişkilerin diyalektiği, basit bir iç düşman-dış düşman ikiliği tarafından karanlıkta bırakılıyordu. Yine de, her ne kadar "kadın meselesi" ikincil bir statüye itilmiş de olsa, binlerce kadın direnişe katılmış, berrak bir siyasi ajanda olmaksızın teokratik rejime karşı savaşmış ve binlercesi 1980'lerde ya hapse atılmış ya da sürgüne gitmeye zorlanmıştı.*

* Bu direniş safhası ve uluslararası dayanışmanın detaylı bir dökümü için bkz. Matin ve Mohajer (2013).

Kadının kurtuluşunun anlatmakla bitmez hikâyesinin sonuna gelen ben, şu sonuca ulaştığımı söylemek isterim: Kapitalist ve ataerkil düzen bugün yalnızca kadın özgürleşmesinin değil tüm insanlığın kurtuluşunun önündeki asli engeldir. Ne bugünün Marksist kuramında ne de feminist teoride, Ovington'un bahsettiği türden, yoksulluğu yok ederek ve kadının esaretini sonlandırarak tarihi yeniden yapacak bir ışık görüyorum. Kapitalizmin giderek derinleşen ekonomik krizi dolayısıyla bugün Marksizme olan ilgi yeniden uyanıyor. Ancak Marksizmin bir yenilenmeye ihtiyacı var. Bu yenilenmenin, bir yanıyla da mutlaka Engels'in tarihteki ilk büyük yarılma olarak gördüğü, insan toplumlarının hiyerarşik ve ataerkil bir sistem üzerinden iki toplumsal cinsiyete bölünmesinin diyalektik kavrayışını içermesi gerekiyor.

Marksist-feminizmdeki tire işaretinin üstesinden gelmek

Yukarıda kısa ve parçalı bir şekilde anlattığım hayat hikâyesinin de gösterdiği üzere iki ana özgürleşme projesi olan Marksizm ve feminizmin ilişkilendirilmesi mücadelesi, yalnızca teorik denemelerden ibaret değil. Bu hikâye aynı zamanda örneğin İran gibi bir ülkede ataerkine karşı sergilenen direnişin dünyanın geri kalanından ayrılamayacağını da gösteriyor. Bu mücadele, on dokuzuncu yüzyıldan beri gelişen maddi ve entelektüel koşullarda ve dünya çapında sınıf ve cinsiyet tahakkümüne karşı yürütülen mücadelelerde köklendi. Bu hikâye, toplumsal cinsiyet temelli ve ırk ve etnisite ayrımlarına yaslanan baskının hem evrensel hem de özgün olduğunu da göstermiş oluyor. Bu baskının siyasi ve ideolojik karakterini, feminist bilginin ve kadının kurtuluş mücadelesinin uluslararasılaşma süreçlerini ortaya seriyor. Bu anlatı, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yerelcilik, ulusçuluk ya da dinselleşme üzerinden kimliğe indirgenişini sorguluyor. Kuram ve siyaset; kapitalizm-ataerki-ırkçılığın hüküm sürdüğü bir uluslararası işbölümünün ürünleridir.

Şimdiye kadar birbiriyle çelişen iki eğilime işaret ettim: Biri, feminizm ve Marksizmin sentezlenmesinden kaçınan teorik yaklaşım, diğeri ise artan toplumsal cinsiyet tahakkümünün ve sınıfsal sömürünün harmanlanmasını öne çıkaran siyasal yaklaşım. 1960'lardan bu yana bir tire ile ilişkilendirilen Marksizm ve feminizm; bir arada yaşadılar, tartıştılar, birbirlerini etkilediler ama kendi alanlarını da korudular. Aslında bu iki dünya görüşü, arada tire olsa da olmasa da on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren etkileşime girerek herhangi bir kuramsal yarılma olmadan birbirini şekillendirdi. Tarihe kısa bir bakış, Marksizmin feminizme nazaran yenileşme ve kapsayıcılık konusunda daha esnek olduğunu gösteriyor. Marksizm, doğduğu andan itibaren (sosyal) bilimsel alandaki birçok ilerlemeden faydalandı. Örneğin Marx ve Engels, Darwin'in evrim teorisini ya da Henry Lewis Morgan'ın antropolojik çalışmalarını kendi üretimlerine dâhil ettiler. Lenin, John Hobson'un emperyalizm çalışmasına sahip çıktı. Bu çalışma hem Marksist kapitalizm teorisinde hem de sosyalist devrim stratejisinde önemli bir değişime katkıda bulundu. Nitekim Marksizm ve Marksist olmayan bilgi ve sanat arasındaki bu türden bir ilişkinin önemi, Marksizmin örneğin sanatta realizmi ya da kuramda fiziği "kucaklayabileceğini ama bunların yerini alamayacağını" söyleyen Mao tarafından vurgulanmıştı (Mao, 1971: 281).

Birileri benzeri bir akıl yürütmeyle Marksizmin ataerki çözümlemesine yapılan feminist katkıları kucaklaması gerektiğini iddia edebilir. Feminizmler kendi dinamikleri, toplumsal temelleri, kuramları, metodolojileri, ideolojileri, epistemolojileri ve vizyonlarıyla belirlenmektedir. Marksizmin tahakküm ve sömürüye yaptığı vurgu bazı feministlere cazip gelebilir ancak birçok feministin epistemolojik ve metodolojik konumu Marksizmi diğer tüm toplum bilimlerinden ayıran diyalektikle çatışma içindedir. Bu nedenle feminist teoriler, Marksizmi içselleştirmekte zorlanmaktadır. Teorik ve epistemolojik uyumsuzluğun yanı sıra, Marksizmin siyasi yenilgisi de teorik alanda izlerini hissettirir. Çin'de kapitalizmin restore edildiği ve Sovyetler Birliği'nin dağıl-

dığı günlerin ertesinde, birçok sosyalist-feminist ya da Marksist-feminist, Marksizmi terk etmiştir.* Kapitalizm eleştirisi yapmaya devam edenler de kendilerini daha ziyade "materyalist feministler" olarak adlandırmaktadır. Bu bağlamdaki materyalizm genel olarak "kültür", "dil" ya da "söylem"in karşıtı olarak konumlandırılan "ekonomi politik" anlamına gelir. Ancak maddenin ve materyalizmin bu türden bir kavrayışı illaki Marksist değildir; zira Marksizm için madde "dışarıdaki gerçeğin" tümüdür. Bu gerçek, zihnimizin dışında kalan ne varsa, bilinçle bütünleşip çatışarak diyalektik bir ilişki kuran her şeyi içerir. Bu felsefi anlayışa göre; tüm kültürel, dilbilimsel ve "tinsel" olgular, tıpkı ekonomik ilişkiler gibi, maddenin ya da materyal ve dışsal gerçeğin bir parçasıdır.

Benim "Marksist-feminizm"deki tire işaretini kaldırma çabam bu ikisini ayırma arzusu olarak görülmemelidir. Aksine bu iki temel bilgi, mücadele alanı ve iki kurtuluş ufku arasında daha yapıcı ve sağlam bir ilişki kurmaya çabalamaktayım. Rus Marksist feminist Inessa Armand (1874-1920), birçok Marksistin başka bağlamlarda başka kelimelerle sürekli olarak ifade ettiği bir şeyi şöyle dile getirmiştir: "Eğer kadının kurtuluşu komünizm olmadan hayal bile edilemiyorsa, komünizm de kadının tam kurtuluşu gerçekleşmeden hayal dahi edilemez" (aktaran Clements, 1979: 155). Hiç değilse kuramsal düzlemde kurtuluşun çetrefil doğası hakkında herhangi bir yanılsama yok.

Armand ve Ovington, kuramsal düzlemde "kölelik" ve "yoksulluğun" burjuva haklar rejimi çerçevesinde sonlanmayacağının bilincindeydi. 1917 Devrimi'nin ardından Lenin'in, Sovyet hükümeti tarafından kadınlarla erkeklerin tam eşitliğinin hemen tanınmasının, bir gecede hukuk alanının dışında, yani toplumsal ve ekonomik alanlarda, eşitliği getirmeyeceği konusundaki ısrarlı vurgusu da eşit derecede önemlidir. Lenin'e göre bu hedefin ger-

* Siyasi tutsaklar hakkındaki literatür ve raporlara dair geniş arşiv kayıtlarına internet sitemden erişilebilir; "Siyasi Tutsaklar: Ortadoğu'da Direniş Sanatı" (womenpoliticalprisoners.com/).

çekleşmesi için "komünizmin eksiksiz zaferi" gereklidir (Lenin, 1982: 84-5). Bu görüşün temelinde; toplumsal cinsiyetler, sınıflar, ırklar ya da uluslar arasındaki eşitliği bir hukuk meselesi değil çok daha derin bir toplumsal ve ekonomik mesele olarak gören tarihsel materyalist sosyalist devrim anlayışı yatmaktadır. Marx'tan yola çıkan Lenin için sosyalizm, kapitalizm ve komünizm arasındaki uzun geçiş evresidir ve bu nedenle her iki sistemin de öğelerini bünyesinde barındırır. Sosyalizm bu anlayışa göre, sınıflı bir toplumdur ve bu toplumun yönetici sınıfı olan proletarya uzun sınıf mücadelelerinin sonucunda nihai olarak hem kendini hem de bütün sınıfları ortadan kaldıracaktır (Lenin, 1971: 295). SSCB'de 1956 yılında kapitalizmin restore edilmesi Mao'yu sosyalizmdeki sınıf mücadelesi dinamiklerini kuramsallaştırmaya yöneltmiştir. Mao'ya göre, sınıflı toplumun bir ürünü ve "yeni burjuvazinin" alanı olan Komünist Parti, kapitalizmin restorasyonundaki ana ideolojik ve siyasi kaynaktır. Bu kavramsallaştırmalarda, kapitalizmin yeniden üretimi karmaşık bir süreç olarak resmedilir ve bu üretim biçiminin kendiliğinden komünizme evrilmeyeceğinin altı çizilir. Bu görüşün tam zıddı olan yakın tarihli kuramsal tartışmalarda ise komünizm, hâlihazırda ve devrime gerek kalmaksızın az çok kendiliğinden ortaya çıkan ve yeni üretim ve emek süreçleri sayesinde, artık bir "imparatorluğa" dönüşmüş olan kapitalizmin kendi dinamikleri tarafından yönetilen yeni bir düzen olarak görülür.* Tüm bunlar, günümüz kapitalist dünya düzeninin hiç dinmeyen devinimi altında, an be an kuramsal ve siyasi mücadeleler yürüdüğüne işaret etmektedir. Günümüzde geçmişi değerlendirmek, bugünü yorumlamak ve geleceği tasavvur etmek hem Marksistler hem de feministler için ağır bir ödevdir.

---

* Örneğin Çin'deki Kültür Devrimi'nin peşi sıra ülkedeki ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkilerinin parçalanışına dair büyük bir heyecanla yazılar yazan Claudie Broyelle (1977), kapitalizmin restorasyonunu açıklamakta zorlanmış ve önceki tespitlerinden caymayı tercih etmiştir. Bkz. Broyelle vd. 1980.

** Bunlar Hardt ve Negri'ye ait fikirlerdir (2000, 2004). Bu fikirlerin bir eleştirisi için bkz. K.J.A. (2006). Komünizm üzerine yakın zamanlı felsefi bir değerlendirme için bkz. Douzinaz ve Žižek (2010).

Bu giriş yazısına, yüzyıl kadar önce Afrika, Asya ve Latin Amerika'da sömürgeciliğin ve paylaşımın yeni bir evresi başladığında patlak vermiş olan emperyalist savaşı hatırlatarak başladım. Filistin halkının zorla topraklarından edilmesi ve mülksüzleştirilmesiyle 1948 yılında varlık bulan yerleşim sömürgecisi ve Siyonist İsrail devletinin Gazze'de uyguladığı katliamları düşünün. Filistinliler, İsrail Devleti'nin doğduğu güne Nakba (Felaket) Günü adını verir. Yaşadığımız zamanların bütün dehşetini ve adaletsizlik, şiddet, savaş ve hukuksuzlukla örülü karmaşık ve kaotik dünyamızı düşününce, bu anarşide bir düzenin izlerini gözlemliyorum. Bu düzen(sizliğ)in kalbinde kadın bedenlerinin ve kadın cinselliğinin savaş alanını oluşturduğu ataerkil ırkçı kapitalizm/emperyalizm bulunmaktadır. Bu toplumsal anarşik düzensiz düzende, toplumsal ilişkilerin öznesi/nesnesi, mülk sahibi/mülksüzü, yancısı/muhalifi şeklindeki zıtlıkların merkezinde kadın vardır. Bu toplumsal düzen, kadının hem kurtuluşunun hem de ezilmişliğinin koşullarının yaratıcısıdır.

Bu sömürgeci düzene ve emperyalist güçler tarafından yıkılan imparatorlukların kalıntılarından oyulan devletlere üç kıtada birden beklemeksizin gösterilen direniş hâlâ devam etmektedir. 2010 yılının Aralık ayında Tunus'ta başlayan ve Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya yayılan direnişe kadınlar aktif bir biçimde ve kitlesel olarak katılım gösterdiler. Ayaklanmaları örgütlediler. Ayaklanmalara öncülük ettiler. Siber-aktivistlik yaptılar. Ancak çoğu, bu gösterilerde ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ilgasını talep eden örgütlü kadın hareketlerinin üyesi olarak yer almadı. Kadınlar, erkeklerle birlikte ve onlarla omuz omuza diktatörlerin gitmesini, parlamenter demokratik yönetime geçilmesini talep etti. Sosyoekonomik sistemi ve sınıf yapısını ihmal ettiler. Daha da kötüsü, bu ayaklanmaların bir merkez ve öncüden yoksun oluşunun, seküler gençlerden oluşan gruplar dâhil birçokları tarafından gururla savunulmasıydı. Yoksulluğun ayaklandırdığı çoğunluk hiçbir mevzi elde edemezken, kadınlar ellerindekini de kaybetti. Sokak ve meydanlarda eril şiddete maruz kaldılar.

Diktatörler, iki yıl gibi bir sürede Tunus, Mısır, Yemen ve Libya'da alaşağı edildi ve ardından teokrasi yanlısı yeni diktatörlükler talep eden örgütlü gruplar başa geçti. Çok geçmeden Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın ana siyasi güç merkezi olan Mısır'da, ordu, halkın parlamentarizm talebini hiçe saydı ve devletin başına askerî bir diktatör yerleştirdi. Suriye'de, Esad'ın diktatoryal rejimine karşı çıkan farklı gruplar, askerî ve siyasi güç için bölgesel ve emperyalist güçlere güvendi. Bir yıl içinde ülke; Esad rejiminin, İslamcı köktencilerin, Batı emperyalizminin ve bölgedeki Arap devletleriyle İslamcı devletlerin savaş alanı hâline geldi. Ayaklanmalar, devrimci bir siyasetin yokluğunda; kadınların, emekçi kitlelerin, etnik ve dinî azınlıkların, düşünce ve örgütlenme özgürlüğünün ciddi şekilde tehlikeye girdiği teokratik yönetimlerin önünü açtı. Öyle ki Arap halkları, sokaklarında âdeta 1979 İran Devrimi'ni yineler gibiydi. Hem İran Devrimi'ndeki hem de sözde "Arap Baharı"ndaki devrimci bilinç yokluğu, yani devrimci kuram, siyaset ve örgütlenme eksikliği, devrimci dönüşüm için yürüyen her mücadelenin emperyalizm ve İslamcı köktencilik tarafından baskılanmasına neden oldu. Bu satırların kaleme alındığı 2014 yazında, bu iki köhne gücün çatışması ve birlikteliği Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerini ve halklarını perişan etmekteydi. Dünyanın dört bir yanında olduğu gibi burada da, kadın ve erkekler bu dehşetli gerçeğin halkların çoğu için parlak bir geleceğe dönüştürülmesini umuyor. Ancak bilinç ya da özne, şiddeti olduğu kadar siyasi ve ekonomik gücü de tekeline alan bir azınlığa hizmet eden nesnel gerçekliğin çok gerisinde.

Bu kitap nasıl okunmalı?

> Olgunluk dönemimde yapmak istediğim çalışmanın, büyüyen bir kadın kültürünün varlığı ya da bir kadın hareketinin desteği olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olurdu. Hepimizin cesarete ihtiyacı var ve birbirimizin cesaretinden destek alıyoruz. Bununla birlikte hatırlamamızda fayda var ki bizi sarmalayan ilişki ağlarına, kültüre ve siyasete sahip olmayan kadınlar da var.

> Bu nedenle yapmak istediğimiz türden çalışmaları yapabilmek ve dünyanın elzem ihtiyacını karşılayacak ürünler verebilmemiz için bu; korumamız, geliştirmemiz, savunmamız gereken çok önemli bir ileri adımdır (Adrienne Rich'ten alıntılayan Langdell, 2004: 149).

Bu kitap, feminizm ve Marksizm çerçeveleri içinde, toplumsal kuram ve siyasette var olan bir dizi ana kavram seçkisinin incelemesinden oluşmaktadır. Katılımcılara, kendi bölümlerini yazmak için herhangi bir izlek sunulmamıştır. Ancak her birinin önceki çalışmalarından haberdardım. Bazı yazarlar Marksizm ve feminizm arasındaki ayrışmayı değerlendiriyor; diğerleriyse kendi seçtikleri kavram bağlamında bu ikisi arasındaki sentezin öneminden bahsediyor. Katkı sunanlar oldukça farklı geçmişlerden geliyor ve yazıları hem feminist hem de Marksist araştırmacılığın uluslararasılaşması ve bu ikisinin birbirinden beslenmesi gerektiği şeklindeki kanaati kuvvetlendiriyor. Farklı Marksist perspektiflerden yazıyorlar. İçlerinde Avrupa merkezci Marksist literatürün dışladığı ya da hor gördüğü Batılı olmayan Marksist perspektifler de bulunuyor. Kitaptaki bölümlerin çoğu özel olarak bu kitap için kaleme alındı. Aralarından bazıları; Haug'un "Toplumsal Cinsiyet İlişkileri" ve "Feminizm İçindeki Marx" adlı makaleleri, Bannerji'nin "Marx'dan Yola Çıkmak: 'Irk', Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler" makalesi ve Ebert tarafından kaleme alınan "Sınıfın Aynasında Toplumsal Cinsiyet" adlı son söz daha önce yayımlanmıştı.

Kitap, Marksizm ve feminizm arasındaki belirsiz ilişkiye merak duyan araştırmacılar, öğrenciler ve aktivistler için tasarlandı. Aynı zamanda, bir "adını koyma" projesiyle ilgilenenler, yani feminizmde neyin burjuva ve ırkçı ve Marksizmde neyin ataerkil ve ırkçı olduğunu netleştirmek isteyenler ve Marksist-feminizmdeki tire işaretini merak edenler, sınıfın feminist bir analizine ve her iki yaklaşımdaki ırk ve farklılık kavrayışlarının incelenmesine ilgi duyanlar da bu kitabın hitap ettiği kitle içindedir. Elbette kitap devrimci feminist bilgi ve praksisi ilerletmek isteyenlere de

yöneliktir. Kitap, kuramsal bir yeniden hatırlama işini hedefliyor. Yani düşüncelerimizin şekillenmesinde çalışmaları yaşamsal öneme sahip bizden önceki birçok feministin katkılarını anımsatmak istiyoruz. Adrienne Rich'in de çok etkileyici bir biçimde ifade ettiği gibi, bu, ancak bizler birbirimizin düşünceleriyle hemhâl olma cesaretini gösterirsek ve Marksizmi ve feminist teoriyi düşünmeye/yeniden düşünmeye, gözden geçirmeye ve bu ikilinin devrimci vaatlerini yeniden canlandırmaya hazırsak yapılması olanaklı bir iş hâline gelecektir.

Bu kitap aynı zamanda 1980'lerde, Lydia Sargent'in 1981 yılında yayımlanan *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği* adlı derleme kitabının da alt başlığına ilham veren çığır açıcı "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism" adlı Heidi Hartmann makalesinin yayımlanmasının ardından oldukça moda hâle gelen "evlilik" ve "boşanma" benzetmelerinden de kuramsal bir ayrışmayı temsil etmektedir. Hartmann, bu iki yaklaşımın toplumsal cinsiyet ve sınıf ilişkilerini açıklamak konusunda uyumsuz oldukları önermesini dile getirmişti. Bu önermeden ayrışmamın temelinde, feminizmin muhalif bir güç olarak kavranması ve deneyimlenmesinden yola çıkan devrimci bir feminist projeye ulaşma arzusu yatmaktadır. Ayrıca bu önermeyle yolumu ayırmamın bir sebebi de, kültürelcilik tarafından ürkekleştirilmeyen, ne siyaseti kültüre indirgeyen ne de siyaseti kültürden mahrum bırakan, ataerkinin ve ırkçı kapitalizmin evrenselliğini ve barındırdığı özgünlükleri kavrayabilen feminist bir bilme biçimi arzusudur.

Şimdiye kadar yaptığım tartışmanın da gösterdiği üzere, 1980'ler sonrası feminist kuram büyük oranda postyapısalcılığın ve postmodernizmin doğrultusunda ilerlemiştir. Bu meyanda ana akım Marksist kuram da, kapitalist sistemde ırkçı ataerkinin merkeziliğini ve ırkçı kapitalist sistemin iktidarını dönüştürmede kadının ve kadın mücadelesinin önemini görmezden gelmeye devam etmiştir. Bu sebeple, *Marksizm ve Feminizm,* Marksist ve feminist düşünce arasında yeni bir sentezin yalnızca olanaklı değil her türden baskı ve sömürü biçimine yönelik etkin bir kar-

şı çıkış için gerekli de olduğu iddiasını tartışmaya açmaktadır. Kısacası kitabın iki hedefi bulunuyor. Birincisi, devrimci toplumsal dönüşüm hakkındaki feminist fikirler etrafında dönen epistemolojik ve metodolojik tartışmaların özenle kayıt altına alınmasıdır. İkinci amaç, bu fikirlerin güncellenmiş Marksist-feminist bir analizinin sunulmasıdır. Sonuç olarak, kitap hem akademik araştırma hem de pratik mücadele için bir temel hizmeti görebilecek, diyalektik ve tarihsel materyalizm doğrultusunda bütünlüklü bir feminizm ve Marksizm analizi sunmayı hedeflemektedir.

Kitap iki ana kısımdan oluşuyor. "Marksizm ve Feminizmde Sınıf ve Irk" adlı birinci kısımda, bu kitapta ileri sürülen güncellenmiş ve tarihselleştirilmiş Marksist-feminist yaklaşımların kavranması için temel önemde olduğunu düşündüğüm üç bölüm yer almaktadır. Bunlardan ikisi, Alman Marksist-feminist araştırmacı Frigga Haug tarafından kaleme alınmıştır; bu çalışma kitaplaşana kadar söz konusu metinler İngilizce dilinde yaygın erişimi olan metinler değildi. Bu kısımdaki üçüncü bölüm, ırkçılık karşıtı feminist ve Marksist araştırmacı Himani Bannerji'ye aittir. Bannerji'nin makalesi toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk arasında bütünleşik bir anlayışın gerekliliğini öne sürmektedir ve Marksist-feminist ontoloji ve epistemolojinin diyalektik materyalist bir değerlendirmesini temsil etmektedir.

Kitabın ikinci ana kısmı olan "Marksist-Feminist Anahtar Kelimeler" on iki araştırmacının katkılarını içermektedir ve anahtar kelimelerinin alfabetik dizilimine göre düzenlenmiştir. Her bir yazar seçtiği kavram üzerine öz bir metin kaleme almıştır. Bu bölümler, devrimci sosyal dönüşüm çabası için önemli olan meselelerin kuramsallaştırılması amacıyla düzenlenmiş bir dizi konferans ve atölye çalışmasında yürütülmüş tartışmalardan türemiştir. Anahtar kelimeleri seçerken hedefimiz kapsayıcı bir kavramlar listesi oluşturmak değildi. Anahtar kelime seçkisi daha ziyade Marksizm ve feminizm içindeki henüz çözüme ulaş-

mamış ve merkezî önemdeki kavramsal tartışmaların küçük bir örneklemini temsil etmektedir. Bununla beraber kitapta tartışılan kavramların birbirlerinden *bağımsız olmadıklarını* ve birinin diğerine bağlı olduğunu; bu nedenle de en iyi kümeler hâlinde ve birbiriyle diyalog içinde anlaşılabilecekleri gerçeğini teslim etmemiz gerekir. Kısacası kitap sırtını, kendinden önceki kuramsal tartışmalara dayamakta ve Marksizm ve feminist düşünce arasındaki sinerjinin açık ve titiz bir savunmasını yaparak bu tartışmaların ötesine geçmektedir. Daha önce de dile getirildiği üzere, hedef bir tartışmayı sonlandırmak ya da sınırlandırmak değil açmaktır. Kitap, devrimci feminizm çalışmaları için merkezî önemdeki kavramları güncellenmiş bir Marksist-feminist çerçeveden inceliyor ve bu türden fikirlere ilgi göstermeye başlayan ve sayıları giderek artan küresel araştırmacı ve aktivist bir okur kitlesine hitap ediyor. Teresa L. Ebert tarafından kaleme alınan "Sınıfın Aynasında Toplumsal Cinsiyet" adlı son söz, kadın üzerindeki tahakkümü ve sömürüyü kuramsallaştırmak için diyalektik materyalizme başvuruyor ve feminizm içindeki güncel eğilimlerin bir eleştirisini sunuyor.

Kitap bölümlerinin ele aldıkları konular hakkındaki tüm literatürün geniş bir özetini içermediğini okurlarımıza hatırlatmak isterim. Bölümlerin amacı, Marksist ve feminist literatürün tamamı üzerinden gitmek değildir. Her bir bölüm, merkeze koyduğu kavram çerçevesinde Marksizm ve feminizm içindeki ve arasındaki tartışmaların en önemlilerine değinmek için oldukça net ve amaca yönelik hedeflerle yola çıkmıştır. Yazarlar bazı konuların *neden* Marksizm ve feminizmde bu denli önemli hâle geldiğini tartışmaktadır. Yazarlar kapitalizmle toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve cinsellik meseleleri arasındaki ilişkiler üzerine dile getirilen sorunlarla, seçtikleri anahtar kelimelerin Marksist teori tarafından nasıl ele alındığını incelemektedir. Her bölümde sergilenen ince teorik değerlendirmelerin Marksizm ve feminizm arasında süregelen diyaloglar olarak görülmesi önemlidir.

Okuyucunun kitabı okurken kendisini faal olarak okuma sürecine katabilmesi için şu soruların bir okuma rehberi vazifesi görmesini dilerim: Kapitalist ataerkini ırkçılık, sömürgecilik ve emperyalizmin tam bir analizi üzerinden nasıl yeniden kuramsallaştırabiliriz? Ne türden bir Marksist-feminist kavramsallaştırma, kapitalizmin yarattığı anarşi ve değişim güçleri üzerine devrimci bir feminist kavrayış geliştirmemize olanak verecektir? Yokluğunda görünmez olanı varlığıyla görünür kılan Marksist-feminizm ne menem bir şeydir? Ya da, Marksizm ve feminizmi yeniden kuramsallaştırmak için sergilediğimiz kolektif çaba sayesinde hangi ilişkiler kısmen değil de tüm yönleriyle görünür olacaklardır? Sizleri bu kitapta sergilenen diyalektik ve tarihsel materyalist analiz ve tartışma yöntemini izlemeye davet ediyorum. Makalelerden çıkan sonuçların kavranmasında bu yöntem anahtar niteliğindedir. Son bir söz: Bu çalışmanın yöntemsel ve felsefi yöneliminin test edilmesi için ele alınan meselelerin tartışılması, sunulan teorik çerçevenin sınırlarının zorlanması, pratikte sınanması ve daha da önemlisi hepimizin hak ettiği daha iyi bir dünyanın inşası için fayda sunup sunmadığının görülmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Afary, J. (1996) *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Colombia University Press.

Afary, J. ve K. Anderson (2005) *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Aguilar, D. (2012) "From triple jeopardy to intersectionality: the feminist perplex", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 32(2): 415-428.

Bannerji, H. (2001) *Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism*, London: Anthem.

Barrett, M. (1983) "Feminism", T. Bottomore, L. Harris, V. G. Kiernan ve R. Miliband (der.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 163-165.

Broyelle, C. (1977) *Women's Liberation in China*, çev. M. Cohen ve G. Herman, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Broyelle, C., J. Broyelle ve E. Tschirhart (1980) *China: A Second Look*, çev. S. Matthews, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Carpenter, S. ve S. Mojab (der.) (2011) *Educating from Marx: Race, Gender and Learning*, New York: Palgrave Macmillan.

Clements, B. (1979) *Bolshevik Feminist: The Life of Alexandra Kollontai*, Bloomington: University of Indiana Press.

De Beauvoir, S. (2001) *The Long March: An Account of Modern China*, çev. A. Wainhouse, London: Phoenix.

Dell, F. (1914) "Socialism and feminism", *New Review: A Weekly Review of International Socialism*, 2(6): 349-353.

Douzinas, C. ve S. Žižek (2010) *The Idea of Communism*, London: Verso.

Ebert, T. L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Eisenstein, H. (2009) *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, London: Paradigm Publishers.

Foreign Languages Press (1973) *Three Major Struggles on China's Philosophical Front (1949-64)*, Peking: Foreign Languages Press.

Gao, M. (2008) *The Battle for China's Past: Mao and the Cultural Revolution*, London: Pluto.

Grewal, I. ve C. Kaplan (der.) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hammer, R. (2002) *Anti-feminism and Family Terrorism: A Critical Perspective*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Hardt, M. ve A. Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (2004) *Multitude*, New York: Penguin.

Hinton, W. (1990) *The Great Reversal: The Privatization of China, 1978-1989*, New York: Monthly Review Press.

Javid, M. A. (1356 [Miladi 1977]) *"Demokrasi-ye Naqes": Barresi-ye Sal-ha-ye 1320-32*, Daftar-e 1. N.p.: Etehad-iye-ye Komonist-ha-ye Iran.

K. J. A. (2006) "On empire: revolutionary communism or 'communism' without revolution?" *A World to Win*, 32: 66-88.

Kristeva, J. (1991) *About Chinese Women*, New York: Marion Boyars.

Langdell, C. C. (2004) *Adrianne Rich: The Moment of Change*, Westport, CT: Praeger.

Lenin, V. I. (1971) "Economics and politics in the era of the dictatorship of the proletariat", *V. I. Lenin Selected Works in Three Volumes*, cilt 3, Moscow: Progress Publishers, s. 289-297.

— (1982) *On the Emancipation of Women*, Moscow: Progress.

Marx, K. (1969) "The class struggles in France, 1848 to 1850", *K. Marx and F. Engels Selected Works*, cilt 1, Moscow: Progress, s. 186-299.

— (1979) "The Eighteenth Brumaire of Napoleon Bonaparte", *K. Marx and F. Engels Collected Works*, cilt 11, Moscow: Progress, s. 99-197.

— (1983) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, Moscow: Progress.

Matin, M. ve N. Mojaher (2013) *Iranian Women's Uprising: March 8th 1979*, cilt 1: *Renaissance*, cilt 2: *International Solidarity*, Berkeley, CA: Noghteh.

Matin-Asgari, A. (2001) *Iranian Student Opposition to the Shah*, Costa Messa, CA: Mazda.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Capital Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, New York: Zed Books.

Millett, K. (1982) *Going to Iran*, New York: Coward, McCann & Geoghegan.

Moghissi, H. (1994) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-defined Revolutionary Movement*, New York: St Martin's Press.

Mohanty, C. T., A. Russo ve L. Torres (der.) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Mojab, S. (1991) "The state and university: the 'Islamic Cultural Revolution' in the institutions of higher education of Iran, 1980-87", Doktora tezi, Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign.

— (2000) "Civilizing the state: the university in the Middle East", S. Inayatullah ve J. Gidley (der.), *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University*, Westport, CT: Greenwood, s. 137-148.

— (2006) "Feminist studies in focus", *Atlantis: A Women's Studies Journal*, 31(1): 85-87.

— (2015) "The state and women's studies: the Islamization-indigenization of anti-feminism", *Iran Nameh*, 29(4).

Ovington, M. W. (1914) "Socialism and the feminist movement", *New Review: A Weekly Review of International Socialism*, 2(3): 143-147, www.marxists.org/history/usa/pubs/newreview/1914/v2n03-mar-1914.pdf.

Shahidian, H. (2002) *Women in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic*, Westport, CT: Greenwood.

Tabari, A. ve N. Yeganeh (der.) (1982) *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*, London: Zed Books.

Toscano, A. (2006) "Dossier for the prosecution", *Radical Philosophy*, 136: 54-57.

Tse Tung, M. (1971) "Talks at the Yenan Forum on Literature and Art", *Selected Readings from the Works of Mao Tse Tung*, Peking: Foreign Languages Press, s. 250-286.

BİRİNCİ KISIM

MARKSİZM VE FEMİNİZMDE SINIF VE IRK



2

Toplumsal Cinsiyet İlişkileri



Frigga Haug

Her ne kadar "toplumsal cinsiyet ilişkileri", birçok araştırma alanında yaygın olarak kullanılan bir ifade olsa da kavramın anlamı nadiren açıklığa kavuşturulmuştur. Bununla birlikte toplumsal cinsiyet ilişkilerinin farklı biçimleri ve bu ilişkilere dair mevcut farklı yaklaşımlar üzerinden bir tartışma da devam etmektedir. Bu nedenle "toplumsal cinsiyet" ilişkileri kavramının aydınlatılması işinin kendisi, bizzat yoğunlaşılması gereken bir uğraştır. Kavram, toplumsal cinsiyetlerin, toplumsal ilişkiler bütünü içinde oynadığı yapısal rolü eleştirel bir şekilde araştırmaya uygun hâle getirilmelidir. Toplumsal cinsiyet kavramı hâlihazırda araştırılması gereken ilişkilere dair bir varsayım üzerinden şekillendirilmiştir: erkekler ve kadınlar şeklinde tarihsel olarak tanınabilir olan "cinsiyetlerin" varlığı. Üreme sürecindeki tamamlayıcılık, tarihsel süreçte toplumsal olarak inşa edilenin "doğal" bir durummuş gibi algılanmasına neden olmuştur. Bu durum toplumsal cinsiyetlerin toplumsal süreçte eşitsiz olarak biçimlenmelerine yol açmaktadır. Bu eşitsizlik başka birçok dönüşüme temel teşkil etmiştir.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, tüm toplumsal oluşumlardaki temel düzenleyici ilişkilerdir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin nasıl şekillendiği ya da şekillendirildiği üzerine tamamlayıcı çalışmalar olmadan, hiçbir alanda isabetli çalışmalar yapılamaz. Bu ilişkiler görmezden gelindiklerinde (ki geleneksel olarak durum hep böyledir), tüm ilişkiler eril karakterdeymiş gibi örtük bir kanı

genel kabul görmeye başlar. Bu eğilime karşı gelmek ve "unutulan kadınları" araştırmak konusunda sosyal bilimler alanını zorlamak, 20. yüzyılın son otuz-otuz beş yıllık kısmındaki feminist hareketin büyük katkısıdır. Yine de bu bakış açısı, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin birer sonucu olan "kadınlar" ve "erkekler" kavramlarının fenomenolojik şekilde ele alınması nedeniyle belirli bir ölçekte de olsa sıklıkla karartılmaktadır.

Fenomenolojik bakış sanki bireyler kendi kendilerinin yaratıcıları olabilirmiş gibi, değerlendirmelerin odağına bireyler arası ilişkileri koyar. Almancada bu durum, toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramının "toplumsal cinsiyet ilişkisi" şeklinde tekil olarak ifade edilmesi nedeniyle özellikle dikkat çekicidir. Nitekim neredeyse tüm bilimsel çalışmalarda bu tekil ifade yer alır (1994-2000 yılları arasında konuyla ilgili olarak Almanca kaleme alınmış yüz kırk beş yayının sadece dördünde ifade çoğuldur). Toplumsal cinsiyet kavramının yalnızca tekil olarak kullanılabildiği İngilizcede, toplumsal cinsiyet ilişkileri terimi ise her zaman çoğuldur. Bunun tekil ifadesi, ancak kadın ve erkeklerin seçili alanlardaki oransal temsiliyle ilgili bir durumda uygun düşebilir. Eğer biri bu tekil ifadeyi daha genel bir anlamda kullanıyorsa, toplumsal cinsiyetlerin ne olduğuna dair bir netleşmeyi sağlamakta zorluk yaşıyor demektir. Nesnesinin hareket eden ve dönüşen yönlerini de kapsayacak şekilde tanımlamak için, kavramı çoğul ifade etmek çok daha uygundur. Geniş anlamda düşünüldüğünde toplumsal cinsiyet ilişkileri tıpkı üretim ilişkileri gibi karmaşık praksis ilişkilerdir. Bu türden ilişkiler üzerine yapılan her analiz hem üretim sürecini hem de toplumsal olanın yeniden üretimi sürecini göz önünde bulundurmalıdır.

Fransız Devrimi: Olympe de Gouges

Fransız Devrimi esnasında Olympe de Gouges "Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi" (1979) adlı bir manifesto yayımlamıştır. 1748 doğumlu olan de Gouges, kadın kulüpleri faaliyetleri ve şahsi protestoları sebep gösterilerek 1793 yılında infaz edilmiştir. "Toplumsal cinsiyet ilişkileri" türünden bir kavramın henüz kul-

lanımda olmadığı bu dönemde, de Gouges toplumsal yeniden üretimin toplumsal cinsiyet ilişkileri tarafından belirlendiğini berrak bir şekilde ifade etmiştir. "Toplumsal sefalet ve idarenin yozluğu," demiştir de Gouges, "kadınların haklarından mahrum bırakılmasının" bir sonucudur (a.g.e. 36). "Her iki cinsiyeti de ruhsal ve tinsel anlamda yükseltecek ve böylece gelecekte ikisinin ortak iyi için birlikte çalışacağı bir devrim doğuş yolundadır" (a.g.e. 35). Cinsiyetlerin toplumsal ve siyasal eşitliğinin olmadığı bir devrim ancak bir komedidir. De Gouges'a göre, egemenlik biçimlerine uygun düşen toplumsal cinsiyet ilişkileri yasa yoluyla dayatılmaktadır. Bu nedenle yasa, özgürleştirici toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tatbiki için bir araçtır. De Gouges, erkeğin kadın üzerindeki "doğal olmayan" egemenliğini psikolojik olarak temellendirir: Erkek, "ölçüsüzdür, düşüncesizdir... böbürlenmeyi sever ve yozdur, her türden entelektüel kapasitesi olan bir cinsiyeti despotik bir şekilde yönetmek ister" (a.g.e. 35). Toplumda köle muamelesi gören kadın, ne yazık ki erkekleri yöneten bir köle hâline gelmiştir. (Friedrich Nietzsche, ileride kadınların köle tipi isyanını anlattığında bu bakış açısını zıt bir yerden sürdürecektir). De Gouges bu iki taraflı evrimi genel yıkımın özü olarak değerlendirmektedir. Kendini gerçekleştirmesi ihmal edilen kadın cinsi, haklarını elde etmediği durumlarda hileli hâkimiyet biçimleri geliştirmiştir. Kadınlar böylece yararlı olmaktan daha çok zararlı hâle gelmişler, cazibelerini erkekler üzerinde yoz bir güç elde edebilmek uğruna "siyasi" bir araç olarak kullanmışlardır. Ancak silahları zehirlidir. Tüm eski siyasi sistemlerde kadınların; hükümette, elçiliklerde, silahlı kuvvetlerin yönetiminde, bakanlıklarda, başkanlıkta, piskoposlukta ve kutsal kardinal okullarında *de facto* bir egemenliği bulunmaktaydı ve "erkeklerin aptallıklarını tesis eden ne varsa, dişi cinsiyetin hırs ve doyumsuzluğuna tabiydi" (a.g.e. 41). De Gouges tam da bu sebeple mağdurun dilinden konuşmamaktadır. Düşünceleri, cinsiyetlerin kabiliyet açısından birbirleriyle temelden eşit olduğunu iddia ederek tahakküm ve baskı üzerine yapılan akıl yürütmelerin erken bir evresinde şekillenmiştir. Kendisinden sonraki feministlerden

çok daha ileri görüşlü olan de Gouges, toplumsal cinsiyete bakışın somut toplumsal durumun değerlendirmesini de içermesi gerektiğini dile getirmiştir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biçimi; ahlak, adalet ve özgürlük üzerinde belirleyicidir. İnsanlık dışı mahlûklar, biçimi bozulmuş ilişkilerin ürünleridir. Kadınların para ve güç elde etmek için kendi güzelliklerini bir kaldıraç gibi kullanmalarının altında, bunlara olan olağan erişim kanallarından dışlanmaları yatar. "Şunu da kendimize itiraf etmemiz gerekmez mi? Bir adamın, bir kadını, Afrika sahillerinden köle alır gibi satın aldığı bir toplumda, kadının başarı ve zenginliğe ulaşmasının başka bir yolu var mıdır" (a.g.e. 42)? Daha sonraları Brecht (1967: 474) de benzer bir yargıda bulunacaktır.

De Gouges, kadının boyunduruk altına alınmasını türün yeniden üretimindeki işleviyle ilintili bir şekilde düşünmüş ve her iki meseleyi de miras hukuku ve kadınların düşüncelerin hür ifadesi çerçevesindeki haklardan mahrum bırakılmalarıyla ilişkilendirmiştir. Esaretleri nedeniyle birçok kadın ve beraberindeki çocuklar (kadının, çocuğunun babasının kim olduğunu beyan etme hakkı bulunmuyordu) yoksulluğa mahkûm edilmişti. Bu durum babalığın ilanına karşı geliştirilmiş sofuca önyargılarla da desteklenmişti. "Zengin olana, çocuksuz Epikürcülerin yoksul komşusuna dadanmak ve ailesini genişletmek konusunda hiçbir sınırlama yoktur" (De Gouges, 1979: 44). Tüm ilişkilerin üstü sınıfsal sınırları korumak için örtülmüştür. Ancak De Gouges evliliğin de "güvenin ve aşkın mezarı" olduğunu dile getirmiştir (a.g.e., 43). Kadınların ulusal parlamentoya girmesini talep etmiştir (a.g.e. 36). Tüm kadınların yetenekleri doğrultusunda kamu görevlerine getirilmeleri ve maaşlı mesleklerde erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiğini de dile getirmiştir. Devlet harcamalarının kamuya açık olması gerekmektedir ve kadınların ihtiyaçları doğrultusunda bütçe kullanılması talep edilmelidir. Bireylerin duygusal tercihlerinde verdikleri özgür kararların ve ortak mülkler konusundaki hakların korunması ve aynı zamanda evlilik bağı dışındaki ilişkilerden meydana gelen çocukların tanınmasının sağlanması

için cinsiyetler arasında bir "toplumsal sözleşme" yapılmalıdır. Bu siyasi taleplere muhalif olanlar "riyakârlar, dar görüşlü ahlakçılar, din adamları ve onların cehennemlik takipçileridir" (a.g.e., 44).

De Gouges'dan toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını güçlendiren şu unsurları devşirmek mümkündür: Cinsiyetler bağlamındaki sezgisel eşitçilik verimlidir; cinslerden birinin bağımlı olduğu ilişki biçimi zorbalığa ve toplumsal yıkıma yol açar; toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki aktörleri ve bu ilişkilerin sonuçlarını özgün güç ilişkileri ve baskı yapıları (köle ahlakı) içinde değerlendirmek önemlidir; egemen ilişkilerin yeniden üretiminin bir biçimi olan hukuk, toplumsal cinsiyet ilişkileri düzeni içinde düşünülmelidir. İnsan türünün devamının toplumsal bir mesele olarak görülmemesi ve kadına ait özel bir mesele şeklinde kodlanması asli önem taşır.

Burjuva etnolojik çalışmalar

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin insanlığın gelişimindeki rolü üzerine yapılan etnolojik çalışmalar, 19. yüzyıl evrimciliği içinden doğdu. Bu çalışmalar çok geçmeden anaerkilliğe ve ataerkilliğe de atıfta bulundu. Bu dönemin en iyi bilinen temsilcileri Johann Jakob Bachofen ve Lewis Henry Morgan'dır. Antik dönem ve yerli Amerikalı topluluklardaki kadın hâkimiyetini öz yönetimli özerk köylerdeki özel toplumsal düzenleme biçimleri ve bir tür konsey sistemiyle ilintilendiren Cizvit Joseph-François Latifeau (1983) alanın öncüsü olarak kabul edilir. Kendisi; miras intikal sistemleri, ana soyluluk, kadınların siyasi hakları ve odağına annenin yerleştirildiği bir dizi farklı faaliyet arasındaki bağlantıyı sergilemiştir.

Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı çalışmasını hazırlarken Marx'ın Morgan ve diğerlerinden derlediği seçme metinlerin yanı sıra Bachofen'ı okumuştur. Marksizmin bu çalışma alanına ilgisinin fitilini Bachofen ateşlemiştir. Paul Lafargue, August Bebel, Franz Mehring, Max Horkheimer, Walter Benjamin ve Ernst Bloch kendisine atıfta bulunan isimler arasındadır. Bachofen, geç feminist tartışmalarda da belirleyici bir rol oynar.

Bachofen (1975), 1861'den itibaren işe klasik mitolojinin yeniden okumasıyla başlayarak materyalist çalışmalar ortaya koymuştur. Çalışmalarındaki ana fikir, annelik ilkesinin sevgi, barış, özgürlük, eşitlik, insanlık ve müştereklik ile ifade edildiği ve bu nedenle anaerkillik üzerinden işleyen kadın hâkimiyetinin insanlık tarihinin "medeni" kısmını temsil ettiğidir. Bachofen, gelişimi, şiddet içeren yıkıcı bir diyalektik süreç olarak tanımlar. Çalışmalarında monogami, kadınların küçük düşürücü cariyelik kurumuna karşı yürüttükleri uzun erimli bir mücadele sonucu kazanılan bir zafer olarak resmedilmektedir. Bu kazanılması zor bir zafer olmuştur zira ayrıcalıklı bir birliktelik biçimi olan evlilik ilahi yasayı zedeleyici bir kurum olarak görülmüştür. Cariyelik bu nedenle telafi edici bir kurum olarak evliliğe eşlik etmiştir.

Bachofen, Yunan mitolojisini evliliğin meşruiyetini güden güçlerle (Demeter) karşıtları (cariyelik kurumuna bağlı olanlar) arasındaki mücadelenin tarihi olarak okumaktadır. Annelerden kadınların hâkimiyetine giden zorlu yol, Bachofen'a göre, "kadın hayatının" tensel ve erotik boyutlarıyla çatışmaya girmiştir. "Bu sonuncusu kaçınılmaz şekilde Demeter'ci ahlakı her defasında biraz daha zedelemiş ve sonunda da anaerkil varoluşu doğanın kendiliğinden kurallarıyla biçimlendirilen Afroditvari cariyeliğe indirgemiştir" (a.g.e. 102). "Cinsler arası ilişkiler tarihinin dönüm noktasını, analık ile belirlenen insan düşüncesinden babalık ile belirlenen insan düşüncesine geçiş oluşturur" (a.g.e. 109); "babalığın zaferiyle birlikte tin, doğanın cilvelerinden özgürleşir ve maddi hayatın kurallarını aşan bir insan varoluşu mümkün olur" (a.g.e. 109). Anaerki üzerine yapılan sonraki tartışmalarda da Bachofen'ın belirlediği kriterler hep çerçeveleyici olmuştur: soyun aktarımında kadınlık kurumunun yeri, babanın belirlenmesini olanaksız hâle getiren toplu cinsel yaşam, toplumsal ve siyasal ortak katılım, buna eşlik eden müşterek mülk ve aynı zamanda bir tarafta ahlaki üstünlüğün temsilcisi diğer tarafta doğal olanın simgesi şeklindeki zıtlıkla belirlenmiş toplumsal cinsiyet kalıbı olarak kadınlık-annelik. Kadının doğal olanı temsil etmesi, ana-

erkilliğin toplumsal örgütlenmenin ilkel biçimi olarak şekillenmesine çok daha fazla hizmet etmiştir.

Bachofen, "toplumsal cinsiyet ilişkileri" kavramını tekil ve çoğul şekillerde kullanmıştır. Temel özellikleri açısından kadın ve erkek cinsinin değişmez olduğunu düşünmüş ve tarih okumasını temelde hukukî ve dinsel biçimlerin yorumlamalarıyla sınırlamıştır. Doğal bir kadınlık ve erkeklik formunun olduğu sabit düşüncesinden yola çıkan Bachofen, klasik mitolojide tam da ortak duyu olarak kabul edilmiş bu türden düşünce biçimlerini "keşfetmiştir": ussal olanla duygusal olanın, doğal olanla duyusal olanın, tinsel (*Geist*) olanla kültürün zıtlığı. Burada kadının coşkuyla yüceltilmesinin ve ona, mükâfatmışçasına bir kadın doğası atfedilmesinin pekâlâ kadınların ezilmesinin arka planı olarak işlediği görülebilir. Ernst Bloch (1968: 119), Bachofen'ın kalbinin anaerki için attığı ama aklına yatanın ataerki olduğu tespitinde bulunur. Öyle ki sonunda kendisi için bir nefret nesnesi olan komünizmin, annelik figürüne dönüş anlamına geldiğini teslim etmiştir. Bachofen, olması gerekenin tersine dünyevi yaşam biçimlerini göksel biçimlerden (mitler, din) türettiği için, yapılması gereken asıl iş, yani toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki egemenlik ve baskının şifrelerini çözme işi, kendinden sonrakilere kalmıştır.

Özellikle Antik Yunan ve Roma kaynaklarıyla birlikte Eski Akit okumalarını Asya, Afrika ve Kuzey ve Güney Amerika'daki kabileler (temel kaynağı Güney Dakota eyaletindeki Iroquois şehri) hakkındaki etnolojik çalışmalarla birleştiren Morgan (1987), iki tarihsel ilerleme hattı betimlemesi yapar: teknik-medeni ilerleme (keşif ve icatlar) ve kurumların toplu evlilikten tek eşli aileye ve devlete doğru gelişimi. İcatların içinde hayvancılık, tarım ve seramik, kısacası insan hayatının tamamı bulunmaktadır çünkü insanların yerkürenin dört bir yayına yayılmasının temelinde yaşamı sürdürme biçimlerindeki ilerlemeler bulunmaktadır. Morgan anaerkillikten değil ana soyluluktan söz eder. Kendisinin asli kriteri iktisattır: toprağın ortak sahiplenilmesi, ortak çalışma, komünist tipte bir bütçe. Morgan'a göre eşitlerden oluşmuş bir il-

kel topluluk bulunmaktadır. Özel mülkün gelişimi ortak yapıların dağılmasına neden olmuştur.

Morgan'ın çalışma alanlarından biri akrabalığın soy kökenleri ile aile biçimlerinin birbirlerinden ayrışma sürecidir. Morgan'a göre, soy aktarımı pasif bir süreçtir. Aile ise aktiftir. Akrabalık yapıları eski örgütlülük biçimlerinin fosilleri gibidir. Morgan'ın ilgisini soyun annelik tarafından aktarılması üzerine bina edilen biçimler çekmiştir çünkü bunlar mülkün ve birikimin ortaya çıkışını önceler. Toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair bir kuram, Morgan'dan, karşılıklı geçişkenlikleri içinde düşünülmesi gereken süreçler olarak üretici güçlerin gelişimi; geçim araçları ve üreme ve çocuk büyütmenin örgütlenme biçimleri hakkında önemli tespitler devşirebilir.

Karl Marx ve Friedrich Engels

Marx, ekonomi politiğin eleştirisinin ilk taslağı olan *1844 El Yazmaları*'nda, "her iki cinsten toplumsal ilişkileri içinde" bahseder (Marx, 1975: 243). Bu formülasyon toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine geliştirilecek bir kuramda kullanılabilir. Erken dönem yazılarında Engels, cinsiyetler arası ilişkiden bahseder ama aslen erkek ve kadın arasındaki ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Erken dönem yazılarından itibaren hem Marx hem de Engels, toplumsal özgürleşme projelerine sıkı sıkıya demirlemiş eşit kadın-erkek ilişkileri tahayyül etmektedir. Fourier'den alınan şu meşhur ifadeyle, "kadının özgürleşmesinin derecesinin", "toplumsal özgürleşmenin doğal ölçüsü" olduğunu iddia ederler (Marx ve Engels, 1975a: 195). Bu ifade insanlığının ilerlemesinin cinsiyetler arası ilişkilerin ilerlemesinde kendini göstereceği şeklindeki ilkeye kaynaklık etmektedir –"çünkü burada, yani kadının erkekle, zayıfın güçlüyle olan ilişkisinde insan doğasının zorbalık karşısındaki zaferi çok daha belirgindir" (a.g.e. 195). *1844 El Yazmaları*'na göre, "erkeğin kadınla olan ilişkisi", "erkeğin ihtiyacının ne derece insani bir ihtiyaç olduğunu, erkeğin bireysel varlığında aynı zamanda ne ölçüde toplumsal bir varlık hâline geldiğini" belirler (Marx, 1975: 294).

Alman İdeolojisi'nin planı cinsiyetler meselesini merkeze taşır. "Tarihin başından beri birbirinin peşi sıra beliren anların" içinde "maddi hayatlarını her gün yeniden üreten insanların, türün devamı uğruna başka insanları üretmesi bulunmaktadır... Bu, ailedir. Başlangıçta tek toplumsal ilişki olan aile, sonrasında artan ihtiyaçlar yeni toplumsal ilişkiler ve artan insan sayısı yeni ihtiyaçlar ürettikçe bağımlı ilişki biçimi hâline gelir" (Marx ve Engels, 1975b: 35). İfadenin başına dönecek olursak, Marx ve Engels şöyle der:

> Hem kişinin kendi emeğiyle hem de diğerlerinin üremeyle ürettikleri hayat, her zaman ve doğrudan, hem doğal hem de toplumsal olan ikili özellikte bir ilişki içindedir. Toplumsaldır zira bunu birçok insanın işbirliği olarak kabul ederiz. Bu bize herhangi bir üretim biçimi ya da endüstriyel evrenin, her zaman belirgin bir işbirliği biçimi ya da toplumsal evreyle ilişkili olduğunu gösterir. Bu nedenle, "insanlık tarihi" her zaman sanayinin ve değiş tokuşun tarihiyle ilişkili biçimde yazılmalı ve değerlendirilmelidir (a.g.e. 35).

Burada belirtilmeyen bir tamamlayıcı kural da geçerlidir: Siyasi-iktisadi tarih hiçbir zaman doğal-toplumsal ilişkilerden azade çalışılamaz. "Ailenin" "bağımlı bir ilişki" hâline geldiği şeklindeki tespit, bu bağımlı hâle gelme biçiminin bizzat araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. *Alman İdeolojisi*, bu alandaki gelişmelerin nasıl ilerlediğine dair bir dizi tespit içerir. "İlk haddesi, ilk sureti, kadın ve çocukların erkeğin kölesi oldukları ailede görülen eşitsiz ve niteliksel olduğu kadar niceliksel de olan işbölümü ve ürün... [yani] mülk dağılımı" (a.g.e. 35) temel önemde kabul edilmiştir. "Ailedeki örtük kölelik", "ilk mülkiyet biçimi" olarak görülmüştür ve yazarların vurguladığı üzere, bu ilk mülkiyet biçimi "modern iktisatçıların başkalarının emek gücüne el konulması biçimindeki kölelik tanımına müthiş derecede uygunluk gösterir" (a.g.e. 35). Bu işbölümü ortaya çıkan artık değer temelinde şekillenen ihtiyaçlar doğrultusunda gelişmiştir. Tıpkı yaşam araçlarının bağımsız üretiminin aynı zamanda "nüfus artışının" hem bir sonucu hem de bir nedeni olması gibi (a.g.e. 30).

İşbölümü, "keyif ve emeğin, üretim ve tüketimin" farklı kişiler tarafından eşit şekilde sahiplenilebilmesini daha da zora sokmuştur (a.g.e. 33). Bu nedenle işbölümü hem egemenliğin hem de gelişmenin bir ön şartı hâline gelmiştir. Tarihin akışını, birbiriyle örtüşen iki hâkimiyet biçimi belirlemiştir: bir azınlığın yaşam araçlarının üretiminde kullanılan çoğunluğa ait emek gücüne el koyabilme gücü ve erkeklerin (çoğunluğunun) kadının emek gücüne, üreme becerisine ve "aile" içindeki kadın bedeninin cinselliğine el koyma gücü. Bu ikisi arasındaki çelişkili iç içe geçme hâli, bir yandan toplumun gelişmesine bir yandan da toplumun toplumsal cinsiyet ilişkileriyle desteklenen ve taşınan temellerinin yıkılmasına sebep olmuştur. Tahakküm dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında aslında toplumsal olarak belirlenen her ne varsa doğanın gereği olarak görülmüş ve duyusal-bedensel özün doğanın gereklerine göre biçimlendiği varsayılmıştır.

Ekonomi politiğin eleştirisi üzerine araştırmalarında Marx ve Engels, temelinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bulunduğu sorunlara sıklıkla denk gelmişlerdir. Her ikisi de yeni fabrika çalışanlarının bileşiminin cinsiyet oranına özellikle dikkat etmiştir. Marx'ta şu ifadelere rastlanmaktadır: "İngiltere'deki iplik eğirme fabrikalarında 196.818 kadın ve yalnızca 158.818 erkek istihdam edilmektedir... Leeds'teki İngiliz keteni fabrikalarında, her 100 erkek işçiye karşılık 147 kadın işçi bulunmaktadır. Dundee ve Scotland'ın doğu yakasında bu sayı 280'e kadar çıkmaktadır... 1833'te, Kuzey Amerika pamuk fabrikalarında 18.593 erkekle birlikte en az 38.927 kadın istihdam edilmiştir" (Marx, 1975: 244).

Engels, bir dizi istatistiki analizin ardından, 1839 yılında İngiltere fabrika sisteminde çalışanların en az üçte ikisinin kadın olduğu sonucunda varmıştır. Engels, bunu "erkek işçilerin işlerinden olması"na, ailenin çözülmesine ve çocuk ihmaline yol açacak bir "toplumsal düzen altüst oluşu" olarak görmüştür. Engels cinsiyete dayalı işbölümünü henüz bu aşamada dikkate almadığı için, emek gücünü eril kabul etmiştir (Engels, 1975: 434). Bir süre sonra, ev içi ve dışındaki emeğin toplumsal işbölümünde, cinsi-

yetlerden bağımsız olarak, evdeki öznenin ev dışındaki özne tarafından tahakküm altına alındığını keşfetmiştir. Bu türden bir keşif, cinsiyete dayalı tahakküm ilişkilerinin temel bir unsurunun bilince çıkarılması anlamına gelmiştir. Bununla birlikte, Engels fabrika işçilerinin maruz kaldıkları cinsel saldırıların dökümünü çıkarırken temelde ahlaki kategorilerle (ahlaki çöküş) hareket etmiştir. Bu bakış, onun söz konusu başlıktaki ilişkileri kapitalist sömürü koşullarına özgü toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir tezahürü olarak görmesini engellemiştir.

Sonraları Engels "başından itibaren cinsiyetlerin birbirlerine karşı yanlış konumlandırıldıklarını" fark eder. Engel's göre "Fabrika sistemi nedeniyle, kadının kocası üzerinde kaçınılmaz olarak oluşan saltanatı insanlık dışıysa, erkeğin karısı üzerindeki başlangıçtaki hâkimiyeti de insanlık dışı olmalıdır" (a.g.e. 438). Sorunun kaynağını, eşitsiz katılımla oluşan mal ortaklığında görür. Engels'e göre özel mülkiyet cinsiyetler arasındaki ilişkiyi zedeler; buna karşılık proleter aile, mülksüz olması nedeniyle tahakküm ilişkilerinden de muaftır. "Bir kadınla aşka bağlı cinsellik, ancak ezilen sınıflar arasında gerçek bir kural olabilir ve oluyor da... Bugün bu sınıf proletaryadır... Ortada mülkiyet bulunmadığı için, mülkiyet durumunu koruyup sürdürmeye yönelik bir tek eşlilik ve erkek egemenliği de oluşmamıştır (Engels, 1990: 180).

Bu fikir işçi hareketlerinde etik bir ideal işlevi görmüştür. Gerçek bir "şimdi ve burada" açıklaması olarak ise olgularla her zaman ters düşmüştür. Kuramsal açıdan, ev ve fabrika arasındaki işbölümünün işlevini ve bu nedenle kapitalist toplumun yeniden üretilmesinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin rolünü gözden kaçırmıştır. Engels sonraları da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tüm insani pratikleri nasıl aştığının araştırılmasıyla değil, bilhassa kadın-erkek ilişkileriyle ilgilenmiştir. Engels, komünist toplumdan, "cinsiyetler arasındaki ilişkiyi, toplumun müdahalesine imkân bırakmayacak bir özel alan meselesi hâline getirmesini" bekler. Engels'e göre komünist toplumda bu mümkündür çünkü "orada özel mülkiyet ortadan kalkacak, çocuklar komün düzeni içinde

eğitilecek ve böylelikle geleneksel evlilik bağının iki temeli de ortadan kalkacaktır. Geleneksel evlilik, kökleri özel mülkte olan, kadının erkeğe ve çocukların ailelerine tabi olduğu bir bağımlılık biçimidir" (Engels, 1976: 332).

Kapital'in ilk cildinde Marx, sermayenin yeniden üretiminin koşulu olarak, işçi sınıfının bakımının ve yeniden üretilmesinin, "emekçinin öz bakım ve üreme güdülerine" (1996: 572) bırakıldığını dile getirir. "Yoksulluk yardımı" ya da "sosyal refah" uygulamaları dışında durum gerçekten de budur. Fakat böyle bakarak yeniden üretim sürecini özel alana ait kabul edip araştırma odağının dışında bırakmak ve doğanın bahşettiği bir olanak olarak kabul edip kuramı yanlış yönlendirmek yine de risklidir. Erkeklerin ailedeki kadınlar üzerindeki hâkimiyetinin sonucu, kadınların emeğinin erkeklerin emeğinden daha az değerli kabul edilmesidir. Bu durum, kadın emeğinin kapitalist sömürü için bir ucuz emek biçimi hâline gelmesine neden olmuştur.

Marx işçilerin ilk aşamada cinsiyetlerinden bağımsız ele alındıkları resmî raporlar üzerinde çalışmıştır. Bu raporlarda kadın ya da çocuklara açık bir şekilde atıf yapılan her durumda, varlıkları "sıra dışı" ya da "özel durum" olarak tarif edilmiştir. Böylelikle düşünceye içkin bir erillik kendisini sergilerken Marx erkek işçilerin yerini kadın ve çocuk işçilerin aldığı kaydını düşmektedir. Bu pratiğin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki bugün de var olan sonucu, işçi sınıfının doğal temellerinin yıkıma uğraması olmuştur.

Metinlerde proletaryanın eril karakteri verili kabul edildiği için, ücretli emek biçiminin aslında erkek ücretli işçiyi varsaydığı açıkça belirtilmemiştir. Bu tam da gündelik hayatın yeniden üretimini (bu yeniden üretim meta üretimi biçimini aldığı müddetçe) sağlayan emek süreçlerinin; içinde yaşandığı toplumsal cinsiyet ilişkilerinin özel tahakküm biçimleri üzerinden tezahür eden toplumsal bir mesele olmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan işçilerin yeniden üretimi (a.g.e. 182), tek tek ailelere ait bir görev hâline getirilmiştir ve bu nedenle toplumsal bir mesele olarak görülmemektedir. Kapitalist sömürü ve işbölümünün geleneksel

toplumsal cinsiyet ilişkilerine nüfuz etmesi, kapitalist üretimin diğer tüm unsurların yanı sıra kadınların ezilmesi ve sömürülmesi üzerine bina edildiğini de göstermektedir. Kapitalizmin tahliline odaklanan Marx'ın şu tespiti zihin açıcıdır: "Ancak öyle görünüyor ki yerlerine yenilerinin gelmesi için dahi yeniden üretilmeleri gerekmektedir ve bu nedenle de kapitalist üretim biçimi, kendi gelişim aşamasının dışında kalan üretim biçimleriyle belirlenmektedir" (Marx, 1997: 108). (Bu fikir Rosa Luxemburg tarafından *Sermaye Birikimi*'nde yeniden tartışılmıştır).

Marx, *1844 El Yazmaları*'nda, kadınların artık "ekonomik açıdan çok daha bağımsız olduklarına" çünkü "emeğin örgütlenmesinde yapılan değişiklikler" sayesinde önlerinde "istihdam olanaklarının bulunduğu geniş bir alan açıldığına" ve bunun sonucunda "her iki cinsin de içinde eyledikleri ve belirlendikleri toplumsal ilişkiler bağlamında yakınsadıklarına" dikkat çekmiştir (Marx, 1975: 243). *Kapital*'in ilk cildinde dikkatini "her iki cinsiyetten bireylerin oluşturduğu işçi nüfusunun özel bileşimine" yönlendirir (Marx, 1996: 424). Son olarak Marx (a.g.e., 489), kadınların "daha gelişmiş bir aile yapısı ve cinsiyetler arası ilişki için yeni bir iktisadi temel" olan "ev dışı toplumsallaşmış üretim süreçlerine" katılımlarına atıfta bulunmuştur. Burada cinsiyetler arası ilişki (tekil hâlde), işyerindeki ilişkilerden çıkarak tüm alanlara sirayet eden cinsiyetlerin birbirlerine dönük tavır ya da davranışlarını ifade etmektedir. Her iki cinsin günler ve geceler boyunca birbirlerinden bir kol uzaklığı mesafede ortaklaşa ürettikleri emek, Marx'a göre mevcut üretim biçimi ilişkileri içinde, "kölelik ve yozlaşmanın vebalı kaynağıdır" (a.g.e. 489; Engels, 1975: 438). Ancak umut da oradadır ve "üretim süreci işçi lehine döndüğünde" bu durum "insani gelişmenin bir kaynağı" hâline gelecektir (Marx, 1996: 489). Bu kuramsal yaklaşım, devlet sosyalizminin hüküm sürdüğü topraklarda kadının profesyonel yaşama katılım pratiğine indirgenmiştir. Yeniden üretim ve onun ahlaki, hukuki, siyasi (kısacası ideolojik), cinsel ve benzeri alanlarda kuvvetlendirilmesi için sarf edilen emek, analiz içinde

bir bütün olarak kendine yer bulmadığından, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin direngenliği ve karmaşıklığı sosyalist pratikte yanlış yorumlamıştır. Tespitlerdeki düşünsel kestirmecilik, işçi sınıfı hareketini özgürlük mücadeleleri arasında bir öncelik sıralaması olduğu fikrini sahiplenmeye yöneltmiştir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin aynı zamanda ve daima üretim ilişkileri olduğu göz ardı edilmiş ve dolayısıyla mevcut ilişki biçimlerinin yeniden üretilmesi için sarf edilen çaba ve uygulanan kuvvet kendi bütünlükleri içinde kavranmamıştır.

Marx, ömrünün son üç senesinde (1880-82); Morgan, John Budd Phaer, Henry Sumner Maine ve John Lubbock'tan etnoloji üzerine uzun alıntılar yapmıştır. Lawrence Krader, bu etnolojiyi "hem devrimci hem de evrimci ampirik etnoloji" (Marx, 1972: 12) olarak nitelendirir. Marx'ın bu çalışmalardan çıkardığı öz şudur: "Eşitlerden oluşan ilksel topluluk, insanlığın yaşamakta olduğu tarihsel dönüşümün sonlanmasının ve esaret, kölelik ve kapitalizm biçimindeki sömürü sistemlerinin aşılmasının ardından yeni bir içeriğe kavuşacak olan devrimci toplum biçimidir" (a.g.e. 14-15). Marx, etnolojik çalışmalarda kooperatif kurumların ve komünal, topluluk yönelimli emek ilişkilerinin olanaklı olduğunun kanıtlarını bulduğunu düşünmüştür.

Morgan'dan yaptığı alıntılar, Marx'ın çalışmasının asli parçasını oluşturur. "Aile" ve akrabalık meselelerine yaptıkları vurgularla bu alıntılar, toplumsal cinsiyet ilişkileri çözümlemesi için verimli bir zemin sunar. Marx çoğunlukla Morgan'ın görüşlerini takip etmiştir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet ilişkilerine yer verildiğinde de verilmediğinde de yaşadığımız hayret her iki yazar için de geçerlidir. Metinlerde insanlığın ilkel bir komünist eşitlikten özel mülkün ortaya çıkışıyla tahakküm ve baskıya geçtiği; ilerlemeye eşlik eden bu sürecin barbarlık aşamalarından geçerek sivil topluma ulaştığı düşüncesi hâkimdir. İcatlar ve keşifler, yalnızca hayatın idamesini değil aynı zamanda artık değeri ve dolayısıyla tarihsel olarak özel mülk biçimini alacak zenginliğin temellerini de olanaklı hâle getirmiştir.

Marx, Morgan'ın işaret ettiği akrabalık bağlarını aynen alıntılar: kan bağı ile oluşan aileden *punaluan* ve *syndyasmian* ya da iki başlı aileye; ataerkil aileye (ki Morgan gibi o da bunu bir istisna kabul eder) ve monogamiye. Marx'ın Morgan'da ilginç bulduğu şey daha sonraları Bloch tarafından daha da geliştirilecek olan güncel dışılık düşüncesidir. "Sistem içinden doğduğu gerekliliklerden fazla yaşamıştır ve aynı gereksinimler sanki hâlâ güncelmiş gibi varlığını sürdürmeye çalışmaktadır; oysa güncel koşullar için bu türden bir sistem aslında uygunsuzdur" (a.g.e. 135). Hangi kadın ve erkeklerin birbirleriyle grup evliliği yapacağı konusu önemliydi zira kabilenin soy aktarımına bu şekilde karar verilmekteydi. Her yerde ana soyluluk vardı ve çocuklar ya kadınlarla ya da annenin soyundan kişilerle kalıyordu. Baba başka bir soydan geliyordu. İnsanlığın gelişiminin başında, icatların amacı geçim araçlarına erişimdi. Bu nedenle her iki cins tarafından da kolayca hayal edilebiliyordu. "Ortak miras ve ortak tarım, komünal barınma ve hane bakımına olanak sağlıyordu... Kadının, ortak erzak ve meskenler üzerinde soyunun sayısal üstünlüğe sahip olması sayesinde, bu tür mallara erişimi kolaydı ve bu da onlara önemli bir güvence sağlıyordu" (a.g.e. 344). Kadınların durumu, "komünal haneyi ortadan kaldıran, anneyi ve kadını putperest bir toplumun merkezinde yer alan tek aileli haneye yerleştiren ve kadını kendi soydaşlarından ayıran tek eşli ailenin ortaya çıkışıyla" (a.g.e. 344) kötüleşmiştir. Düzenli askerî mücadeleler daha iyi silahların ve askerî liderlerin ortaya çıkmasına yol açmış; ok ve yay, demirden kılıç (barbarlık) ve ateşli silahlar (uygarlık) önemli icatlar olarak belirmiştir.

Liderlik pozisyonları, konsey ve siyasi meclis üyelikleri söz konusu olduğunda ise (seçilme kriteri bireysel beceri, bilgi birikimi ve etkili konuşma olarak tarif edilmektedir) (a.g.e. 199), kadınların temsil edilme biçimi anlaşılmayacak ölçüde gizemlidir. Amerikalı yerli topluluklarında, "kadınların arzu ve fikirlerini yine kendilerinin seçtikleri bir sözcü aracılığıyla dile getirmelerine izin veriliyordu. Kabile heyeti bu yönde bir karar almıştı" (a.g.e. 227). Evlilik biçimlerinin ardından, Marx'ın Morgan'dan

yaptığı alıntılar; tahıl tarımının gelişimine, hayvanların evcilleştirilmesine, silahlı mücadelelere, mülkiyetin ve son olarak da siyasi toplumun gelişimine odaklanmaktadır. Siyasi toplumu önceleyen toplumlardaki kadın faaliyetleri çarpıcıdır. Mesela Morgan'ın Moqui Pueblo adlı Amerikalı yerli halkları anlattığı tek not (yorum eklenmeden) şu şekilde aktarılmıştır: "Tahıl ambarlarının kontrolü genel olarak kadınlardaydı ve bu kadınlar İspanyol komşularına oranla çok daha tedbirliydi. Bir yıl sonunda biriken erzakın kendi ellerinin altında olması için çaba göstermek olağan bir faaliyetti" (Morgan'dan aktarılan, a.g.e. 179).

Tüm bunlardan dolaylı olarak çocukların sorumluluğunun –ve insanların üreme hızlarının artmasıyla artan doğumların, ki bu bile artan tüketim araçlarının bir ifadesidir (a.g.e. 172)– kadınları savaş yollarından geri koyduğu çıkarımına varılabilir. Savaşlar, başarılı işgalleri de beraberlerinde getirdiklerinde, refah birikimi ortaya çıkmıştır. "Bunun sonucunda toprak düzenli bir şekilde ekilip biçilmeye başlanmış, bu, ailenin toprakla özdeşleşmesi anlamına gelmiş ve aile mülk inşa eden bir örgüt hâlini almıştır" (a.g.e. 184). Bu durum eril mülkiyetin "doğallığının" kaynaklarına; soyun baba tarafından aktarımına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan monogamiye ışık tutmaktadır. Sonuç olarak ailenin reisi (erkek) "birikimin doğal merkezi" (a.g.e. 184) hâline gelmiştir.

Marx'ta erkeklerin tarihine gösterilen dikkat daha örtüktür ve kendisini daha ziyade düşünmeden yapılan kelime seçimlerinde ortaya çıkarmaktadır. Marx şöyle der: "İnsanlığın daha yüksek özellikleri insanlığın daha erken evreleri üzerinde gelişmeye başlamıştır: Kişilik onuru, dinî duygular, açıklık, erkeklik ve cesaret şimdi ortak karakter özellikleri hâline gelmiştir fakat bunlara aynı zamanda zalimlik, kalleşlik ve fanatiklik eşlik etmektedir" (a.g.e. 176). Marx erkek egemenliğinin farkında değil gibidir. Özel mülk olmadığı müddetçe soy anne tarafından aktarılmış ve toplumsal erkin sahibinin kadın olması çok önemli görülmemiştir. Marx daha fazla açıklama yapmadan devam eder: "Ne zaman ki daha fazla mülk birikmiştir... bunun çok büyük kısmı özel mülkiyet

olarak birikir, kadın temelli soy aktarımının (miras intikali nedeniyle) ortadan kaldırılması için koşullar olgunlaşmıştır" (a.g.e. 342). Artık köken baba üzerinden tanımlanmaktadır (baba soylu). Bunun nedenleri arasında aynı zamanda yavaş yavaş oluşmakta olan "siyasi" iktidar pozisyonlarının (şeflikler, konsey üyelikleri, yargıçlık) erkekler tarafından doldurulması da bulunmaktadır.

Marx, Morgan'ın Fourier üzerine yaptığı okumadan, yazarın önceki aile tanımlamalarında ve ailenin tüm toplumla olan ilişkilerinde bir genişleme olduğunu fark eder:

> Fourier uygarlık tarihinin ayırıcı özelliğinin tek eşlilik ve toprak üzerindeki özel mülkiyet olduğunu düşünmektedir. Modern ailenin özünde yalnızca kulluk (kölelik) değil aynı zamanda serflik de vardır, çünkü modern aile başından itibaren tarıma yönelik bir hizmet ilişkisini içermektedir. Daha sonraları toplum ve devletin bağrında kapsamlı bir şekilde serpilecek zıtlıkların bir minyatürünü kendi bünyesinde barındırmaktadır (a.g.e. 53).

Morgan ve Marx'ın çalışmalarından savaşın ve özel mülkiyetin ilkel toplumu zedeleyici bir şekilde toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürdüğü ve böylelikle ilerlemeyi eşitsizlik temelinde desteklediği sonucuna varılabilir. Bununla birlikte Marx'ın kimle kimin evlendirildiği, soyun kadın tarafından aktarımıyla yerlilerin komünal hayatı arasındaki ilişki dışında kadınların hayatlarını ve faaliyetlerini dikkate alan bir etnolojik çalışma tarzı konusunda oldukça sessiz kaldığı görülmektedir. Bu sessizliği, geç dönem Marksist ve feminist ekolojinin, etnolojik çalışmaların yeniden okunması giderecektir. Claude Meillassoux, Marx'ı (ve Engels'i) "kana dayalı hısımlığın ideolojik tuzağına" düştüklerini söyleyerek eleştirmekte ve kendi yöntemlerini –yani "hayatın yeniden üretimi"ni ve üretim ilişkilerini "toplumsal yeniden üretim ilişkileri olarak inceleme metodunu– bu başlıkta uygulamak konusunda başarısız olduklarını dile getirmektedir (Meillassoux, 1994: 318). Toplumsal cinsiyet ilişkilerini ele alış biçimleri bağlamında klasik metinlerin tamamına bu eleştiri yöneltilebilir. Toplam toplumsal emek içinde kadın emeğinin yeri ve kadınların siyaset ve

yönetime katılımları bir dedektif edasıyla araştırılmadığından toplumsal cinsiyet ilişkilerinin insanlık tarihi boyunca gelişimi üzerine gelişkin bir anlatım, tarih yazımında neredeyse yoktur.

Karl Marx'ın *Etnoloji Defterleri* ilk olarak 1972'de Lawrence Krader tarafından yayımlanmıştır. Engels ise Marx'ın Morgan'dan yaptığı alıntılar ve kendisinin Bachofen okumalarından çıkardığı notları 1884'te *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı çalışmasında bir araya getirmiş ve burada kadınlar üzerindeki tahakkümün nasıl ve hangi maddi temelde kavramsallaştırdığını sergilemiştir. Bu çalışmasında Engels, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir anlamıyla üretim ilişkilerinin dışında ve bu ilişkilere bir ek olarak kavranabileceği şeklindeki okumayı kuvvetlendirmiştir. Monogami üzerine yazdığı ünlü yazıda (*Alman İdeolojisi*'nin verdiği görüyle) Engels, kadın-erkek ilişkilerine sınıf kavramını uygulayarak kişiler arası bir ilişkiyi toplumsal bir ilişki olarak yeniden ele almıştır: "İlk sınıf savaşımı... tek eşli evliliklerde erkekle kadın arasındaki çatışmanın ortaya çıkışıyla ve sınıf tahakkümünün ilk ânı kadın cinsinin erkek cinsi tarafından baskı altına alınmasıyla örtüşmektedir" (Engels, 1990: 175). Tek eşli evlilikle başlayan dönemde her ileri adım aynı zamanda geriye yönelik bir adımdır. Bu evrede bir grubun refah ve gelişimi, diğerinin sefaleti ve ezilmesiyle mümkün olmaktadır. Tek eşli evlilik, bünyesinde tam anlamıyla gelişen zıtlık ve çelişkilerin yapısını hâlihazırda inceleyebildiğimiz uygar toplumun hücre şeklindeki bir biçimidir (a.g.e. 175).

Marx ise tesadüfen aksine işaret ederek, "nasıl ki aile (tek eşli bile olsa) günümüzde burjuva toplumda siyasi sistemin birliğini sağlayamazsa, ilkel toplumun tabii zeminini de oluşturamaz" (1972: 285) demiştir. Engels'in edebi anlatımı, tek eşle evlilik türünün herhangi özel bir emek ilişkisine işaret etmediği gerçeğinin üzerini örtmektedir. Uyumsuzluk, sınıf, refah ve sefalet kavramları, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin her iki cinsin faaliyetleri olarak değil de yalnızca –sanki bir savaş sonunda ortaya çıkan– doğal bir ilişki gibi görülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkileri araştırmaları, üretim ilişkileriyle olan bağın anlaşılması-

nı sağlamamış; aksine *yaşamın* üretimi ile yaşam *araçlarının* üretimi zeminlerini birbirinden ayırmıştır. Bu aslında kapitalizmin gelişimiyle ilintilidir fakat yine de araştırmalar mevcut durumun genelleşen özelliklerinin, aslında üretim ilişkilerinin bir sonucu olduğunu fark edebilmenin önünde bir engel olmuştur.

Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'ne yazdığı önsözde Engels, "gündelik hayatın üretimi ve yeniden üretimi"nden neyin anlaşılması gerektiğini genel hatlarıyla şu şekilde tarif eder: "Bir tarafta, yaşam araçlarının üretimi, gıda, giyecek, barınma nesneleri ve üretim için gerekli aygıtlarla, öte tarafta insanların kendilerinin üretimi, türün devamı" (Engels, 1990: 135). Engels, her iki süreci de "üretim" olarak adlandırmış ve böylece toplumsal cinsiyet ilişkileri kuramının çıkış noktasını inşa etmiştir. Ancak bu türden bir kuramın daha fazla geliştirilmesi, her türden emek biçimi (beslenme, giyim ve ev işleri) ile aile kavramları ayrı yerlere yerleştirilerek engellenmiştir. Engels'te aile, özel emek ilişkileri üzerinden değil akrabalık ilişkileri üzerinden tarif edilir. Nitekim, Marx'ın alıntı defterlerinin izinden giderek, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde detaylı bir şekilde cinsel ilişki ve üremenin türlü örgütleme şekilleri anlatılmıştır ancak aile içinde sarf edilen emeğin, toplam toplumsal emek ve toplumun yeniden üretilmesiyle ne türden bir ilişki içinde olduğu meselesi açıkta bırakılmıştır. Bu nedenle Engels'in çalışması, toplumsal cinsiyet ilişkileri tarihini üretim ilişkilerinin bir boyutu olarak yazmak konusunda eksiktir. Bunun yerine Engels, cinsellik ve ahlak düzeylerini değerlendirmiştir. Burada Bloch'un da tespit ettiği üzere, Engels, tek eşliliği "düzensiz cinsel münasebetler"e karşı kadının bir zaferi olarak okuduğunda ve üzerinde fazla düşünmeden Bachofen'dan aldığı fikirler doğrultusunda erkeklerin "gizemli şekilde iktidara el koyduğu"nu iddia ettiğinde "püriten ilkelere" boyun eğmiştir (Bloch, 1961: 118). Engels kadınların aşağılandığını ortaya koymak için çok fazla materyal derlemiştir. Fakat bu noktada toplumsal cinsiyet ilişkilerinin toplumun *tamamını* belirlediğini ve yalnızca hane içine özgü ilişkiler olmadığını gözden kaçırır. Bu

bağlamdaki en bilinen cümlesi, kadınları yalnızca mağdur olarak resmetmektedir: "Anaerkinin alt edilişi *kadın cinsinin dünya-tarihsel yenilgisidir*" (Engels, 1990: 168).

Engels'in özgürleşmiş toplumsal cinsiyet ilişkileri bahsindeki bakış açısı kadınların sanayiye katılımından ibaretti. Bunun, bir eğilim olarak, üretimin kapitalist tarzda örgütlenişinin verili bir gerçeği olduğunu görüyordu, çünkü Engels'e göre modern endüstri "yalnızca kadın emeğinin geniş ölçekteki katılımı anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda bu, modern endüstri için bir ihtiyaçtır ve... bu nedenle de özel hane içi emeğin kamusal üretimde soğurulması için hep daha fazla uğraşır" (a.g.e. 261). Bu bakış açısı devletçi-sosyalist projeyi tanımladığı için bununla ilintili sorunlar somut ve tarihsel olarak çalışılabilir.

Eleştirel kavramsal özet Marx ve Engels'in çalışmalarının eleştirel bir değerlendirmesi, hem toplumsal cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkileri olarak kabul eden yaklaşımı hem de bu yaklaşımın terk edildiğini ortaya koyuyor. Bu noktadaki en büyük engel, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler olarak okunmasında yatıyor. Tarihteki farklı üretim biçimlerinin aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkileri olarak araştırılması açık ki bir kural hâline gelmelidir. Üretim ilişkilerinin toplamı bağlamında hayatın üretiminin nasıl düzenlendiği ve üretim ilişkilerinin yaşam araçlarının üretimiyle ne tür bir ilişki içinde olduğu, kısacası toplumun tamamının yeniden üretiminin nasıl sağlandığı soruları cevaplanmadan ne üretim ilişkileri ne de toplumsal cinsiyet ilişkileri anlaşılabilir. Bu, toplumsal cinsiyetlerin zıtlıklar üzerinden biçimlendirilmesini, özgün kadınlık ve erkeklik inşasını içerdiği kadar üretici güçlerin gelişimini, işbölümü ve ideolojik meşrulaştırma biçimlerini ve tahakkümü de içermektedir.

Marx'ın ardından enternasyonal Marksizm ve toplumsal cinsiyet ilişkileri

Marksizmin tarihinde toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik siyaset; kürtaj yasağına karşı mücadele, kadınların ücretli istihdam mücadelesi, eşit işe eşit ücret talebi ve daha iyi bir aile hayatı talepleri (özellikle Clara Zetkin), kadını ev hayatının daraltıcı kapalılığından kurtarma çabası (özellikle Lenin) ile kadın ruhunu aşk tuzağından özgürleştirebilme (Aleksandra Kollontay) üzerinden şekillenmiştir. Son olarak, 20. yüzyıl sonlarında, ailenin idamesi için gerekli iş yükü ile ücretli istihdamın birlikte yürütülmesini sağlayacak ön koşulların yaratılması talebi gündeme gelmiştir. Kısacası toplumsal cinsiyet ilişkileri, daima, "kadınların meselesi" olarak belirmiş ve bu meselenin üretim ilişkileriyle ilişkisi hesaba katılmamıştır.

Antonio Gramsci'nin Fordizm üzerine notları ise dikkate değer bir istisnadır. Gramsci'nin çıkış noktası; üretim bandındaki emeğin rasyonelleştirilmesi (Taylor'cılık), buna bağlı olarak işçiler arasında bir "yeni tip erkek" yaratılması ve yapısal koşulların siyasi planda düzenlenmesi olmuştur. Gramsci, *tarihsel blok* kavramını bu süreç için geliştirmiştir. Bu kavramla, egemen güç ilişkisi içindeki grupların bileşimi kastediliyor; yani kitlesel üretim, özel hayat biçimleri ve ahlak alanındaki devlet destekli (püriten/yasakçı) kampanyaların özel bir bileşimine işaret ediliyor. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, ilk etapta, ailenin geçinebilmesi ve dinlenme sürelerine karşılık, erkek işçilerin ezici ve yoğun "mekanik" çalışma koşullarında çalıştırılarak özel bir tahakküm altına alınmasıyla şekillenen Fordist emek yapısı üzerinde oluşmuştur. Erkeğin zahmetli çalışma koşulları; özel ahlak kodlarını ve yaşam biçimlerini, zaman kaybına ya da aşırılıklara yol açmayan bir cinsellik biçimi olarak tek eşliliği, sınırlı alkol tüketimini ve ailenin dirlik düzen içinde idamesine, sağlığına ve beslenmesine özen göstermeye açıkça teşvik edilen ev kadınlarının varlığını gerektirmiştir. Yani Fordist üretim, kendine uygun bir tüketim biçimini gerekli kılmıştır. Bu süreçte, cinsiyetlerin konum ve özelliklerinin inşasına

eşlik eden siyasi düzenlemeler fark edilmektedir. Bütün bu yapının üretim biçimindeki tek bir değişiklikle nasıl yeniden yapılandırıldığını görmek ve bu süreçte kapitalist toplumu esnek bir şekilde bir arada tutan tüm eklem yerlerinin ayırdına varmak mümkündür. Yüksek teknolojili üretim biçimine geçiş ile birlikte el emeğine dayalı üretim biçimine özgü ilişkilerden kafa emeğine bağlı üretim ilişkilerine geçişin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden nasıl okunabileceği konusunda Gramsci'nin sezgileri öğreticidir: Bu yeni üretim biçimi, emek gücüne diğerlerine nazaran çok daha az gereksinim duymakta ve bu nedenle hegemonya farklı şekilde tezahür etmektedir. Devlet müdahalesinde yeni bir biçime ihtiyaç duyulmakta, sivil toplum alanında ve benzer alanlarda başka etkiler söz konusu olmaktadır. Yeni emekçi özne tartışması, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasını da içermelidir zira bu konunun kendisi tam da toplumsal ilişkilerin bir anlamda "çepere itilmiş merkezi olan" (Haug, 1998) yaşam tarzı, kişisel bakım ve aile bakımı ve idamesi meseleleriyle yakından ilgilidir.

Liberal burjuvazi

John Stuart Mill'in karısı Harriet Taylor ve kızları Helen ile birlikte yazdığı, kadınların ezilmesini konu alan ve 1869 yılında yayımlanan kitap, büyük sansasyon yaratmış ve aynı yıl Almancaya çevrilmiştir. Seçme ve seçilme hakkı, çalışma hakkı ve kadınların eğitimi alanlarındaki mücadeleyi desteklemek üzere kaleme alınan kitabın amacı, kadınların siyasi ve hukuki eşitliğine zemin oluşturacak ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini inceleyen bir tür sosyal psikoloji çalışması yapmaktı. Mill ve Taylor, her ne kadar o dönemde kavramın bir Almanca karşılığı olmasa da (*Beziehungen zwischen den Geschlechtern*, "cinsler arası ilişkiler", Mill vd., 1997: 5) toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını kullanmışlardı. Mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tartışıldığı ilk alanlar arasında; alışkanlık ve duygular, erkek ve kadınların doğası hakkındaki kanılar ve bu kanılardan türeyen toplumsal roller bulunmaktaydı. Kitabın merkezinde, her şeyden çok, kadınların

yasal statüsü sorunu bulunuyordu. "Kadınların erkekler tarafından boyunduruk altına alınmaları", "evrensel bir durum" olduğundan, buna aykırı her durum "doğal değilmiş" gibi kabul ediliyordu (a.g.e. 24). Sonuç itibarıyla araştırmaları gündelik hayata ve hem gündelik hayatı hem de hukuku belirleyen ahlaka yönelikti. "Kadınsı" olanın doğal olduğu varsayımı eleştiriliyor ve bunun yerine kadınsılığın bağımlılık altındaki bir eğitim sürecinin ürünü olduğu, "bir eğilime göre uygulanan baskının ve diğer eğilime göre doğal olmayan bir uyaranın sonucunda oluştuğu" (a.g.e. 38) iddia ediliyordu. Çalışmalarının odağında kadınlara yönelik yasal düzenlemeler bulunuyordu. Örneğin açık şiddet dönemlerinden modern "kölelik" biçimine kadar tarihsel gelişimini anlattıkları evlilik akdinde göreli bir düzelme yaşandığı, kadınların büyük ölçüde herhangi bir yasal güvence ve mülke sahip olmaksızın kocalarına biat ederek "kronik bir karşılıklı 'tehdit ve rüşvet' ilişkisi içinde" (a.g.e. 22) var olma hâlinden aşamalı olarak sıyrılıp sonunda boşanma hakkı elde edebildikleri anlatılmıştır. Her ne kadar açık bir atıf bulunmasa da bu düşüncelerdeki Olympe de Gouges etkisi açıktır. "Evlilik," demiştir Mill ve Taylor, "hukuk sistemimizin hâlâ tanıdığı tek serflik biçimidir. Ev kadınlığı, varlığını hâlen sürdüren yegâne kölelik biçimidir" (a.g.e. 131). Eğer kadınların becerilerini geliştirme ve hayata geçirme olanakları olsaydı, insanlık bundan çok kazançlı çıkardı (a.g.e. 136-7). Maddi arka planını keyfî erkek şiddetinin oluşturduğu bu akıl yürütme, üretim ilişkileri ile cinsiyet ilişkileri arasında herhangi bir ilişki aramaz. Yazarların düşünsel ufkunu belirleyen burjuva kadının kaderi; kadın proletaryanın oluşum ve eğitimi meselesini de göz ardı etmelerine sebep olur. Ayrıca belirtmek gerekir ki 18. yüzyılın sonundan itibaren toplumsal cinsiyetin inşa edilen doğası ve özellikle kadın cinsi üzerine görüşler –önce de Gouges'da, ardından Mill ve Taylor'da– o dönemin sıradan bilgi birikiminin parçasıydı. Yaklaşık iki yüzyıl sonra bu görüşler sanki yepyeni fikirlermiş gibi, kendi tarihlerinden bîhaber, tekrar gündeme geldi.

Mill ve Taylor'dan yetmiş sene sonra Virginia Woolf, neredey-

se hiçbir değişikliğe uğramamış olan burjuva toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde kadınların erkeklerle aynı seviyeye taşınmasının ve erkekler tarafından sahiplenilen ve uygulanan mesleklerde kadınların da boy göstermesinin toplumsal bir kazanım olacağı şeklindeki umutlu bekleyişe veda etmiştir. Woolf, böyle bir durumun gerçekleşmesi hâlinde, kadınların da en az erkekler kadar "mülkiyetçi, güvensiz ve kavgacı" olacaklarını iddia etmişti (Woolf, 1938: 87). Woolf, burjuvazinin kendini yeniden ürettiği toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde, kapitalist üretim ve savaş biçimlerini ve burjuva ideolojisinin yeşerme olanaklarını fark etmiştir. Bu türden toplumsal cinsiyet ilişkileri, kişide; "sığlık, ezilmişlik, kötücüllük, tiranlık, ikiyüzlülük, taşkın bir ahlaksızlık" üretmektedir (a.g.e. 108). Woolf, toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsizlikler temelinde, kadınların özgürleşmelerinin başka bir toplumu gerektirdiği sonucuna ulaşmıştır. Her şey bir yana, bu yeni toplumda kişisel gelişim ve inşa "kapitalizm, piyasa, savaşlar" için değil "ruhun ve bedenin, yaşamın ve toplumun mükemmelleştirilmesi" için olacaktır (a.g.e. 108). Her ne kadar söz konusu olan yine burjuva sınıfı ise de, Woolf düşüncelerini cinsiyetlerin, üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesindeki yapısal görevleri üzerinden geliştirmiştir.

Bundan bir on yıl kadar sonra Simone de Beauvoir, kadınların ezilmesinin temelinde kadının "üreme becerisinin" yattığını söylemiştir. De Beauvoir, kadının ezilmişliğinin, toplumsal cinsiyetin her tarihsel dönemde o döneme özgü şekillerde inşa edilerek devamlı kılındığını söylemektedir. "Üretici ve yeniden üretici güçlerin dengesi, insanlık tarihinin farklı iktisadi evrelerinde farklı şekillerde kurulmuştur. Bu durum bir yandan da erkek ve kadınların hem çocukları hem de birbirleriyle olan ilişkilerinin temel koşullarını yaratmıştır" (de Beauvoir, 1952: 46). Beauvoir'ın kendinden sonraki kadın hareketlerine de ilham veren fikriyatında; kadının ekonomik açıdan erkekten bağımsızlığını elde etmek için çalışması, insan türünün devamlılığına yönelik teknik ilerlemelerin yapısal olarak üreme sürecine dâhil edilmesi ve dişiliğin ideolojik-psikolojik inşasının dönüşümü gözetilmiştir.

Marksist antropoloji

1960'lı yıllarda Fransa'da yürütülen Marksist antropoloji tartışmalarında, bir toplumsal cinsiyet ilişkileri kuramı için önemli kavramlar geliştirilmiştir. Bu çalışmalarda, üretim biçimlerinin gelişimindeki siyasi ve kültürel boyutların birbirleriyle olan bağlarını derinlemesine anlamak için, kapitalizm öncesi toplumların analiz edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Pek çok tartışma başlığından biri de "son kertede iktisadi olan"ın ne anlama geldiğidir. Maurice Godelier, üretim ilişkilerinin düzenlenmesinde akrabalık ilişkilerinin rolünü ortaya çıkarırken, akrabalığın bir tahakküm ilişkisi olduğunu söylemiştir. Bu ilişki, yalnızca soyun aktarımını ya da evlilik ilişkilerini değil "aynı zamanda üretim araçlarına ve mallara olan erişimi düzenleyen özel kuralları da belirleyen... ve insanların doğayla olduğu kadar birbirleriyle olan ilişkilerini de ifade eden bir kod, sembolik bir dil olarak" iş görmekte ve böylece diğer tüm toplumsal ilişkileri tek çatı altında toplamaktadır (Godelier, 1973: 49). Claude Meillassoux bu görüşü eleştirmiş ve Godelier'de akrabalığın "ilkel toplum açıklamalarının alfabesi hâlini aldığını, âdeta kendi kendini belirlediğini" söyleyerek "bunun sonucunda ekonomik olanın toplumsal gelişmeyle belirlendiği... ve tarihsel materyalizmin bilimsel temelinin tamamen yitirildiği"ni dile getirmiştir (Meillassoux, 1983: 63). Bu haksız bir eleştiridir zira Godelier'nin sosyal bilimlere sunduğu araştırma sorusu şudur: "Özel bir ilişki biçimi, hangi koşul ve etmenler altında, üretim ilişkilerinin işlevlerini görmekte ve bu ilişkilerin yeniden üretimini ve böylelikle de toplumsal ilişkilerin tamamının yeniden üretimini belirlemektedir?" (Godelier, 1973: 50). Godelier için bu soru, Marx'ın, toplumsal ve entelektüel yaşamın nihai olarak üretim biçimiyle belirlendiği şeklindeki tezinin belirginleştirilmesi anlamını içermektedir.

Yine de Meillassoux'nun bu tür bir bağıntı ile akrabalık ilişkilerine "hem temel hem de üstyapı olarak ikili bir konum" biçildiği şeklindeki tespitini ve hatta bu ilişkilere antropolojinin anahtarı olarak yaklaşıldığı eleştirisini büsbütün reddedemeyiz. Nitekim

akrabalık ilişkilerinin bir üretim ilişkisi olarak kavranmasıyla insanlık hâlinin ve tahakküm biçimlerinin tüm karmaşıklığı fazlasıyla basitleştirilmiş olmaktadır. Meillassoux, bunun önüne geçebilmek için çıkış noktasının *yeniden üretim ilişkileri* kavramı olması gerektiğini dile getirmiştir. Buna göre bir toplumun idamesi için "üretici olan ve olmayan bireylerin sayısı arasında tatmin edici bir denge... her iki cinsten yaşları denk bireyler" gerekmektedir (a.g.e. 56). Bu denge, küçük üretim birimlerinde kendiliğinden gerçekleşemeyeceğinden, geçmişteki çalışmaları sayesinde daha yüksek bir konuma yerleşmiş olan topluluğun en yaşlı üyeleri, bir tür kadın mübadelesi sistemi uygulamakta (a.g.e. 57-8); böylelikle iktidarlarının kaynağı, "yaşam araçlarının denetiminden kadınların denetimine ve gıdanın idaresinden bireyler üzerindeki siyasi otoriteye" kaymaktadır (a.g.e. 59). Tarımsal üretim biçimi öncesi (aynı zamanda avcılığın da temel olduğu) toplumlar, en yaşlının bu tür olanakları bulunmamaktaydı; kadınların kaçırılması söz konusuydu ve bu nedenle de korunmaları gerekiyordu. Bu da kadınların ava ve savaşa gitmelerini engelliyordu. Aynı süreçte savaş, erkek egemenliğinin temeli olma anlamı kazandı.

Meillassoux, Marx ve Engels'in "kadınların ilk sömürülen sınıf" (a.g.e. 95) olduğu şeklindeki görüşlerine katılmaktadır ancak buna, cinsel yaş olgunluklarına bağlı olarak kadınların farklı türden sömürü ve boyunduruk ilişkilerine maruz kaldıklarını ekler. "Kadın cinsinin tarihsel yenilgisi"nden bahseden Engels'e katılmakta ancak bunun özel mülkün ortaya çıkışı ile ilişkilendirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu yenilginin kökleri, daha ziyade, yürürlükteki üretim biçimine göre erkekler arasında da farklı türden bağımlılık ilişkilerinin gözlemlendiği yeniden üretim ilişkilerinde aranmalıdır. Buna göre evlilik, çiftçiliğin getirdiği bir zorunluluktur; kadın bir üreme aygıtı hâline gelmiştir.

Meillassoux, "yeniden üretim ilişkilerinin" nasıl "üretim ilişkileri" hâline geldiğini göstermek için tarımla geçinen bir hane örneği üzerinde durur. Buradaki "hısımlık ilişkileri, üretimde ortaya çıkan bağımlılığa ve otorite ilişkilerine denk düşer [ve düş-

mek zorundadır]" (a.g.e. 62). Bu örnekte yeniden üretim ilişkileri siyaseten şekillendirilse de, üretim alanındaki kısıtlamaların belirleyiciliğine tabidir. İlkel toplumlar üzerine yapılan çalışmalardaki (aile tipleri, soyun kadınlar üzerinden aktarımı, ataerkil soy aktarımıyla birlikte ana soylulukta yaşanan altüst oluş, yaşlıların otoritesi, doğurganlık kültleri, endogamiye zorlama, ensest tabusu gibi) ana temalarda, Meillassoux yeniden üretim örgütlenmesinin göreli özerkliğine dikkat çeker. "Hanenin toplumsal yeniden üretimi doğal bir süreç olmadığı gibi savaşların, soygunların ve el koymaların bir sonucu da değildir. Başlı başına siyasi bir meseledir" (a.g.e. 61). Meillassoux, tıpkı Marx gibi, üretim ilişkilerinin birincilliği fikrine bağlıdır. "Yeniden üretim ilişkilerinin toplumun örgütlenme ve idaresinde kapladığı yer," der Meillassoux, "akrabalık gibi kurumların sahip olduğu hukuki-ideolojik anlamı belirler" ve bu yeniden üretim ilişkilerinin "eşitsiz bir sınıflı toplumda 'temel' değerlermişçesine kabul edilmesini" sağlar (a.g.e. 62).

İlkel toplumların iktisadi merkezi olan haneye bağlı üretim biçimi, Meillassoux'ya göre, emperyal kapitalizmin geç evrelerine kadar devam etmiş ve kapitalist sınıflı toplumun yasaları tarafından hayatın ve emek gücü üretiminin cılız bir temeli olarak içselleştirilmiş, korunmuş, aynı zamanda da tahrip edilmiştir. Meillassoux, Marx'ın aksi yöndeki yorumunu (1997: 105-6) göz ardı eder ve onun, ilkel birikim sürecinin ardından kapitalizm öncesi toplumlardan gelişmiş kapitalizme doğrudan bir aktarım olmadığı şeklindeki görüşüne (1996: 565) karşı çıkar.

Meillassoux'nun ardından, (maddi üretim ile belirlenen) toplam yeniden üretimin düzenlenmesinde cinsiyetlerin oynadığı yapısal rollere ve siyasetin, ideolojinin, ahlakın etkisi ve bunların göreli özellikleri üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ancak Meillassoux da kendi geliştirdiği yaklaşıma, yani üretim ilişkilerinin yeniden üretim ilişkileri bağlamında düşünülmesi yöntemine sıkı sıkıya bağlı kalmamıştır; öyle ki, söz gelimi en yaşlının üretimle koşullanan gücünü eril güç olarak yorumlamıştır. Toplumsal cinsiyet ilişkileri de buna ilave edilecektir.

Feminist etnoloji

Feminist etnoloji, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin işleyişine odaklanır. Örneğin Olivia Harris ve Kate Young, kadın çalışmalarından yola çıkarak toplumsal cinsiyet araştırmalarına yönelmelerinin sebebini, farklı aktörler arasındaki ilişkilerin yalnızca üretim ilişkileri bağlamında anlaşılabildiği iddiasıyla açıklar (Harris ve Young, 1981: 111). Bir inceleme zemini olarak genel bir üretim biçimi tartışmasından, daha somut "tarihsel ve coğrafi üretim sistemlerinin yeniden üretilme koşulları" (a.g.e. 117) üzerine yapılacak çalışmalara yönelmeyi önermişlerdir.

Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabı, feminist etnologlar için rutin bir başlangıç ya da eleştirel bir çıkış noktası olagelmiştir. İlk feminist etnologlardan Eleanor Leacock, Engels'in kadının ezilmesini özel mülkiyetin doğuşuna bağlama düşüncesini takip ederek, 1950'lerde, kadının üretim, dağıtım ve tüketim ilişkileri içindeki yerini farklı bir açıdan kavrayabilmek amacıyla sınıf dışı toplumları araştırmaya yönelmiştir. Başlıca araştırma alanlarından biri devletin ortaya çıkışından önceki avcı-toplayıcı toplumlardır. Morgan, Wright, Latifeau ve daha geç dönemden Landes (1938) gibi yazarlardan yaptığı okumalar sonucunda, sosyoekonomik koşullardaki kendini dönüştürme durumunun bu çalışmalarda yeteri kadar ele alınmadığını söylemiş ve çalışmaları etno-merkezci olmakla eleştirmiştir (Leacock, 1989: 47). Eşitlik yerine cinslerin bağımsızlığından bahsetmiştir (a.g.e. 134). Leacock, sınıflı toplumlardaki özel-kamusal ayrımının genelleştirilmesini eleştirir, ailenin evrensel temsilinden şüphe eder ve avcı-toplayıcı toplumların önemli özelliklerinden olan lider, pazar ve özel toprak mülkiyeti yokluğunun altını çizer (a.g.e. 140). Cinsiyetler arası işbölümünün, çocuk yapabilme becerisi nedeniyle kadına büyük itibar kazandırdığını belirtir. Leacock'a göre kadınlar her türden toplumda iktisadi açıdan çok önemlidir ama statüleri, "çalıştıkları koşulları ve ürettikleri malların dağıtımını denetleyip denetlememelerine" (a.g.e. 152) bağlıdır. Leacock, hane

ekonomisinin bütün ekonomiyi belirlediği toplumlarda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hâkimiyet ilişkileriyle belirlenmediği ve "hane işleri yönetiminin" savaş ve barış kararlarını alan konsey toplantılarında belirleyici olduğu sonucuna varmıştır (a.g.e. 144).

Sonuç olarak, insanlık tarihini anaerki ve –kısa bir aranın ardından– ilerlemenin ön koşulu olduğu düşünülen ataerki şeklindeki ikilik üzerinden kurgulayan teze karşı, feminist etnolojide üç eğilim ortaya çıkar. İlk eğilimde, kadının mağduriyeti fikri olumlu olarak alımlanmış ya da çok az bir değişiklikle güncellenmiştir. Böylelikle Claude Lévi-Strauss'un (1971, 1980) her coğrafyada erkeğin kadına tıpkı kültürün doğaya davrandığı gibi davrandığı ve kadının kültür dışı ve yabani olanı temsil ettiği görüşü feministler tarafından heyecanla benimsenmiştir (örneğin Ortner, 1974; Rosaldo, 1974; Benard ve Schlaffer, 1984). Mesela Sherry B. Ortner hem Simone de Beauvoir hem de Lévi-Strauss'tan eşit derecede etkilenmiştir ve iddiası şudur: kadınlar üzerindeki evrensel tahakküm, "kadın bedeninin kadını hayatın yeniden üretimine hapsetmiş gibi görünmesinden, doğal üreme işlevlerine sahip olmayan erkeğin ise yaratıcılığını, teknoloji ve semboller aracılığıyla 'yapay olarak' ve kendi bedeni dışına çıkarak teyit etmesi ihtiyacından" kaynaklanır; erkek bu sayede "görece daha uzun ömürlü, sonsuz, aşkın nesneler üretirken kadın yalnızca ölümlü insan yaratabilir" (Ortner, 1974: 75).

İkinci eğilim, kadının tarihsel mağduriyeti söylemini, kadınların faaliyetlerinin farkında olmayan (ya da kadın kültürlerinin ayrılığı nedeniyle kadınların faaliyetlerini dahi algılayamayan) eril bir araştırma tarzının çıktısı olarak görmüştür. Carol P. MacCormack, bu modelin 18. yüzyıl ürünü bir kurgu olduğunu söyleyerek modeli eleştirmiş ve aynı zamanda bu düşünme tarzının yaygın tezahür biçimlerini ortaya koymuştur: "Eğer kadın 'doğaya ait' bir unsur olarak tarif edilirse, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne de şapka çıkarılır; hatta, tıpkı insanın doğal enerji kaynakları veya bireylerin kendi libidinal enerjileri üzerinde kurdukları hâkimiyette olduğu gibi, buna da ahlaki bir erdem atfedilir" (MacCormack, 1989: 75). Avrupalı olmayan kadına dair

algı ve bu kadınlara Batılı etnoloji tarafından sembolik şekilde el konulması da aynı şekilde karşılanmıştır. "'İlkel' kadının, bilerek ya da bilmeyerek, Batılı merkezlerdeki gündelik hayatta, sanatsal ve bilimsel çalışmalarda maruz bırakıldığı sembolik şeyleşme, kadının gerçek hayatta maruz bırakıldığı bağımlılığı meşrulaştırmış ve hatta bunu süreklileştiren faaliyetlere cesaret vermiştir" (Arbeitsgruppe Ethnologie Wien, 1989: 9).

Eleştirel feminist çalışmalardaki üçüncü eğilim, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlandığı bir toplum arayışına yönelir. Eşitlik burada eş değerlilik olarak anlaşılır çünkü işlev farklılıklarına mutlaka bir hiyerarşinin eşlik ettiğini söylemek mümkün değildir. "Toplumsal cinsiyet simetrisine dayalı toplumlar"dan söz eden Ilse Lenz (1995), Engels'in yeniden üretimin anaerkil evresi ve üretim tarafından belirlenen ataerkil evre şeklindeki ikili bölümleme üzerinden yaptığı tarih okumasını ve dolayısıyla kadının ancak ataerkil topluma katılım yoluyla kendini özgürleştirebileceği tezini eleştirmektedir (a.g.e. 38-9): "Toplumsal cinsiyet ve tahakküm ilişkisi yalnızca bu iki dönem üzerinden kavranmış ve ekonomi, toplum ve düşünce arasındaki kaçınılmaz arabuluculuk göz ardı edilmiştir" (a.g.e. 44). Oysa etnolojik araştırma, "kadın ve erkeğin bu türden sosyopolitik süreçlerde hangi biçimlerde faal olduğu ve bundan nasıl bir iktidar devşirdiği" (a.g.e. 45) sorunsalına odaklanmalıdır. Bu üçüncü eğilimde araştırma soruları; üretime, yeniden üretim ve cinselliğe, beden bilgisine, siyasi otoriteye ve sembolik düzene yöneltilmiştir. Lenz, genel (örneğin Max Weber'deki) kullanımı ile iktidar kavramını eril olduğu gerekçesiyle reddeder. Ona göre, bu bakış tek yanlı olarak birinin iradesini diğerleri üzerinde ve diğerlerine karşı uygulayabilme becerisine atıfta bulunur ve daha baştan kendini muktedir olanla sınırlandırır. Lenz, iktidarı, süreçler ve kaynaklar üzerindeki belirleme gücü olarak tanımlar. Ancak böyle bir bakış toplumsal cinsiyet ilişkilerinin çoğulluğunu anlayabilmeyi, örneğin ataerkil toplumlarda kadının iktidarının da resmî iktidarın "altında ve yanında" olduğunu keşfedebilmeyi

sağlar (a.g.e. 55). Böylece bir toplumsal cinsiyetin diğeri üzerindeki hâkimiyetini eksiksiz bir bütün gibi algılamak yerine bir "güç dengesi" olarak düşünmenin yolu açılmış olacaktır (a.g.e. 64).

Ute Luig (1995), "evlilik biçimlerinin, özellikle sınıfsız toplumlardaki toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında, üretim ilişkilerinin örgütlenmesine dair mükemmel bir kavrayış sunduğu" şeklindeki teze (Collier ve Rosaldo, 1981: 278) itiraz eder. Luig, merkeze yeniden cinsel olgunluk ve ekonomik, siyasi ve dinî kaynaklara erişim ritüellerini yerleştirir ve şöyle bir çıkarıma ulaşır: Toplumsal cinsiyet özelinde yapılan bir işbölümünün mutlaka hiyerarşi, bağımlılık ve sömürü ile sonuçlanması gerekmez. "Eşitlikçi ilişkiler hiçbir doğal, ilk duruma karşılık gelmez; bu ilişkiler ancak bilinçli, toplumsal stratejiler ve denetim mekanizmalarıyla sürdürülür ve devamlı olarak yeniden şekillendirilir" (a.g.e. 95). Luig, eşitliğin ön koşulları olarak, birikim yokluğunu –yani gıdanın anında tüketimini– ve kişinin kendi kendine yetmesi anlamında özerkliği sayar. Toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını genellikle tekil hâlde kullanır. Meselenin böyle formüle edilmesinin sonucu şudur: Cinsiyetlerin farklı pratikleri toplumun yeniden üretimiyle ilgili olarak görülmez; aksine, toplumsal üretim, avcılık ve toplayıcılık cinsiyetler arası etkileşimin belirlendiği an olarak düşünülür. Sanki önce toplumsal cinsiyetler var olmuş ve toplum, iki cinsin birbirleriyle olan özel (örneğin eşitlikçi) ilişkisi olarak sonradan meydan gelmiş gibidir.

Uzak kültürlerle bu kültürlerdeki toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine çalışmalar, zaman zaman, maddi verileri önemsiz gören girift bir hoşgörüye sebep olmuştur. Mesela Ina Rösing (1999), And dağlarında bir köyde yaptığı araştırmanın ardından bilinen iki toplumsal cinsiyet yerine on tane keşfettiğini iddia eder. Bunu; zaman, mekân, toprak, kamu görevleri gibi birçok şeyin çoklu ve değişken "toplumsal cinsiyet" dağılımı üzerinden yapar –buna göre, örneğin güneş sabah erilken akşam dişildir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine yürütülen araştırmalar, bu tür durumlarda söylem çokluğu içinde erimiştir. Bununla birlikte, bu çok motifli

toplumsal dokuda dahi bir ana örüntü bulunmaktadır: "Gündelik hayattaki sıradan ve temel işbölümü, aile hayatı ve cinsellik, toplumsal cinsiyet alanındaki sembolizmden etkilenmemektedir" (a.g.e. 56). Rösing bu çarpıcı toplumsal cinsiyet sembolizmini materyalist bir temelde, bölgedeki çetin yaşam koşullarının dayattığı doğurganlık arzusu anlamında cinselliğin yeniden anlamlandırması ile açıklamıştır.

Maxine Molyneux; Gouro'lar* üzerine Emmanuel Terray (1974) ile Georges Dupré ve Pierre Phillippe Rey (1978) tarafından yapılan çalışmaları değerlendirirken, kadının statüsünü dışarıda bırakmanın daha genel kavramsal ve epistemolojik problemlere yol açtığını göstermiştir. Üzerinde fikir birliğine varılamayan nokta, bu topluluğun sınıflı bir toplum olup olmadığı meselesiydi. Analizin odak noktasını ise topluluğun yaşça büyük olanlarının, kendilerini ikircikli bir sömürü ilişkisi içinde bulan genç erkeklerle ilişkisi oluşturuyordu. Molyneux, sınıflı toplum tezine taraftar veya karşı olanların saf bir eril toplum kabulüyle yola çıktıklarını sergilemiştir (Molyneux, 1989: 107). Fakat ona göre, herhangi bir üretim biçiminin analizinde asıl olan toplumsal cinsiyet temelli işbölümünün kavranmasıdır (a.g.e. 112). Gouro kadınlarının artık üretimine topluluğun yaşça büyük olanları el koyar; buna göre topluluğun yaşlıları, çıkış noktası mülkiyetten ziyade gözlemlenebilen sömürü olan Terray nazarında bir sınıfı temsil eder. Öte yandan, dikkat kadına yöneltildiğinde, Terray'in sınıf kavramı da değişikliğe uğramış olur: kadının topraktan ve kendi emeğinin sonucundan koparılması, "toprak üzerindeki kolektif mülkiyetin ortadan kalkışı ve özel mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkışı" (a.g.e. 121-2) ve dolayısıyla ilkel komünal toplumdan sınıflı topluma geçiş olarak görülebilirdi (a.g.e. 120). Molyneux, Engels'in aksine, kadının esaretini, kadınların üretimin toplumsallaşması sonucunda eski önemini yitirmelerine bağlamaz. Tersine, kadınların esaretinin kaynağında tam da "üretim için yaşamsal önemde" olmaları yatar (a.g.e. 128) çünkü kadın, refah yaratır. Bu nedenle

* Fildişi Sahilleri'ndeki Bandama Nehri vadisinde yaşayan bir topluluk –*çev.*

kadınlar ve kadın emeği, ortak mülkiyetin çözülüşünü anlamak için önemli ipuçları sunar. Molyneux toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını kullanır fakat bu, çevirmen tarafından "cinsiyetler arası ilişkiler" (*Beziehungen zwischen den Geschlechtern*) (a.g.e. 132) şeklinde ifade edilerek tanınmaz hâle getirilmiştir.

Feminist etnoloji çalışmaları, başka birçok şeyin yanında, şeylerin tarihsel materyalist kavrayışının toplumsal cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkileri olarak anlamak gerektiğini de göstermiştir. Bu kavrayış; toplumsal cinsiyetlerin farklı üretim biçimlerine katılımını, böylece farklı ve çok sayıdaki pratik ile bunların sembolik ifadelerini hâkim gelenek, görenek ve değer sistemleri içinde araştırmayı gerektirir. Toplumun yeniden üretimi meselesi gözden kaybolursa her tür inceleme nesnel zeminini kaybedecektir. Mevcut araştırmalara bakıldığında, kavramlardaki ve dildeki etno-merkezcilik ve/veya erkek egemenliği sebebiyle endişelerin yerinde olduğu, feminist araştırmaların da aynı kaderi paylaştığı görülmektedir.

Kapitalizm ve ataerki

Kapitalizmin ötesindeki başka bir egemenlik sisteminin, yani ataerkinin keşfi, kadın hareketinin ikinci dalga feminizmi için şu soruyu gündeme getirdi: Bu iki egemenlik türü nasıl bir etkileşim hâlindedir? Birincil ve ikincil çelişkiler üzerine yapılan ve Maoizmin etkisindeki tartışmalarla bir bütünlük elde edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu analiz türü de aynı kavramsal paradigma nedeniyle tıkanır. Tartışma, Marx'ın, sınıf ilişkilerinin merkezî konumu üzerinden okunmasına dayalı bir Marksizm anlayışı ile yürütülmüştür. Mesele, ev içi emeğinin tanınmasına yönelik 1970'lerde başlayan mücadelenin ardından, genel bir toplumsal ekonomi sorunsalına dönüştürülmüş, tartışma "ikili ekonomi" adı altında sürdürülmüştür.

Linda Phelps, kapitalizm ve ataerkini farklı üretim biçimleri olarak kavramsallaştıran ilk isimlerdendir:

> Eğer cinsiyetçilik erkeğin kadın üzerinde otorite sahibi olduğu bir toplumsal ilişki ise, *ataerki* de, tıpkı kapitalist sistemin sermayedar-işçi ilişkisi üzerine kurulu olması gibi, bu temel ilişkiden türeyen tüm bir ilişkiler sisteminin ifadesidir. Ataerkil ve kapitalist toplumsal ilişkiler, insanların birbirinden tamamen farklı şekillerde etkileşime girdiği toplumsal, siyasal ve iktisadi kurumlar inşa eden, birbirinden belirgin şekilde farklı iki yöntemdir (Phelps, 1975: 39).

Zillah Eisenstein birbirini destekleyen iki ayrı üretim biçiminden bahsetmeyi önermiştir (1979; 27); Sheila Rowbotham (1973) bu türden bir varoluşun kapitalizme özgü olduğunu dile getirmiştir; Ann Ferguson (1979) kadınların üretim süreçlerinde yoğun olarak istihdam edildikleri üretim biçimini tanımlamak için yeniden üretim ilişkilerinde "cinsel/duygusal üretim" kavramını türetmiştir. Bunlar arasında en bilineni, 1981 yılında Heidi Hartmann'nın –Marx ve Engels'in (1975b: 37) ataerkinin özünü kadının emek gücüne el koyma olarak tanımlayan tezleri ile ilintili olarak– materyalist bir toplumsal cinsiyet ilişkileri kuramı geliştirme girişimidir. Hartmann, Juliet Mitchell'in de savunduğu "iktisadi kapitalist üretim biçimi ve ideolojik ataerki alanı şeklinde birbirinden bağımsız iki bölge vardır" (Mitchell, 1974: 409) şeklindeki görüşe karşıdır. Roisin McDonough ve Rachel Harrison, ataerkinin anlaşılmasının tek koşulunun onun tarihsel ve somut olarak "insanın yeniden üretimi ilişkileri" ile üretim ilişkileri arasındaki etkileşimde tariflenmesinde yattığı konusunda ısrarcı olmuşlardır (McDonough ve Harrison, 1978: 26). Bunun anlamı, toplumsal cinsiyet ilişkileri analizine sınıf ilişkilerinin de dâhil edilmesidir. Gabriele Dietrich meta üretiminin birincilliği tezini sorgulamıştır çünkü "yaşamın üretimi sonraki her türden üretim biçimi için olmazsa olmaz bir koşuldur." Sosyalist bir duruş için "bu yalnızca özgür üreticiler birliğine nasıl ulaşacağımız sorusunu değil aynı zamanda 'yeniden üretim' olarak adlandırdığımız şeyi özgür toplumda nasıl şekillendireceğimiz" sorusunu da içermektedir (Dietrich, 1984: 38). Iris Maria Young, "farklı zaman ve

mekânlardaki toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki deneyim, yapı ve durum farklılıkları birleştiren ve anlayabilen" (Young, 1997: 105) tek bir kuram ile bu "ikili sistem" yaklaşımlarını aşmayı önermiştir. Michèle Barrett (1983) bir Marksist-feminizm inşa edebilmek için tüm tartışmaları özetlemiştir.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramı

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin analizi, bir cinsiyet kategorisi varsayar. İngilizcede biyolojik cinsiyet (*sex*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*) için iki farklı kelime bulunması, toplumsal olarak inşa edilen cinsiyet anlayışının yirmi yıl boyunca yerleştiği, hatta diğer dillerde de benimsenen bir konjonktüre temel teşkil etmiştir. Bununla birlikte, özellikle kadın hareketinin düşüşe geçmesiyle, toplumsal cinsiyet analizi kadın meselesindeki önceki tartışmaların görünür doğallığını ortadan kaldırmış, ev emeği tartışmalarında hâlâ temel kavram olan "üretim ilişkileri" mefhumuyla tüm bağları koparmıştır. Böylelikle tartışmalar toplumsal cinsiyet ilişkileri yerine toplumsal cinsiyet kavramı üzerine odaklanmaya başlamıştır.

Devlet sosyalizminin çözülüşü Marksist feministler için toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretim ilişkileriyle bağının yeniden ele alınmasını mutlak bir zorunluluk hâline getirmiştir. Bunun yegâne sebebi kadın haklarını açık bir şekilde tahrip ederek bu hakların kapitalizmde kadınlara bahşedilen haklar düzeyine gerilemesine sebep olan devlet sosyalizminin kadınları kapitalizm kadar ezdiği iddiası değildir. Çözülmüş olan devlet sosyalizmine ait üretim biçiminin rekabet etmek konusunda başarısız olduğu kapitalist üretim biçiminden tamamen farklı olduğu şeklindeki iddia da yeniden düşünmeyi gerekli kılmıştır. Sorunun ortaya konma biçimi toplumsal cinsiyet ilişkileriyle üretim biçiminin içsel bir bağı olmadığı varsayımına dayanmıştır. Öyle ki zaman artık toplumsal kuram zamanı değildi ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak kavranması geçmişe ait bir düşünce kalıntısı olarak kabul edilebilirdi.

Şu tez çetin bir tartışmayı tetiklemiştir:

> Hâkim mübadele ekonomisi, piyasa ilişkileri, kâr ve büyüme anlayışı sadece istihdam edilen emek gücünün değil kapitalist ekonomi içinde bilinen anlamda üretim yapmayan (üçüncü) dünyaların da derin sömürüsü üzerine bina edilmektedir. Bu ekonomide gündelik hayattaki bakım işleri görmezden gelinmekte, bu işleri şefkat ve bir tür "insanlık" duygusuyla yapanlara ve dolayısıyla aynı şekilde muamele görmemesi gerekenlere yönelik yükümlülükler yerine getirilmemektedir. Sembolik düzen, sanat ve bilim alanları ve tüm uygarlık modelinin hepsi eşit derecede, gerçek bir üretim ilişkisi olan bu türden toplumsal cinsiyet ilişkileriyle maluldür ve meşrulaştırılmaktadır. Bu durum, öznellik sahibi olan tüm bireyler için de aynı şekilde geçerlidir (Haug, 1996: 151).

Hildegard Hisse bu tezle üretim ilişkileri kavramının mutsuz zamanlara uygun bir şekilde yumuşatılarak ifade edildiğini düşündüğünü söylemiştir (Heise, 1993: 235). Ursula Beer ise, "Marksist kavramsal paradigmaların", "tanımlayıcı bir karaktere" büründürüldüğü tespitinde bulunmuştur (Beer, 1993: 231). Toplumsal cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkileri olarak gösteren bu türden yaklaşımların "Marksizmin en temel kavramlarından birinin anti-Marksist ya da Marksist olmayan bir biçimde kavranmasına" yol açacağı ve "Marksist açıdan kapitalist üretim ilişkilerinin zaruri dönüşümü olarak görülen şeyin", bir tür "üretimin eril karakteriyle üretilen ürünün kadınlar tarafından kullanılması arasındaki çatışma" olarak görülmesine sebep olacağı dile getirilmiştir (Rech, 1993: 258-9). Beer, toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramının tekil ya da çoğul kullanılmasına keyfî bir karar olarak yaklaşmış; "sermaye ilişkisine... toplumsal cinsiyet ilişkileri şeklinde... gereksiz bir ek" (Beer, 1993: 230) yapmanın önüne geçmek için, "cinsiyet eşitsizliği anlarının bütün sisteme dağıldığından... örneğin kadınların karar alma ve iktidar pozisyonlarından dışlandığından, aile ve işyerlerindeki toplumsal cinsiyet temelli işbölümünden; kültürel üretimin büyük ölçüde bir erkek işi ol-

masından" (a.g.e. 231) bahsetmiştir. Bu türden tanımlamalar, hem devlet sosyalizmi topraklarında kadınların iş yaşamına neredeyse eksiksiz bir şekilde dâhil edildikleri gerçeğini hem de kadın yazar çokluğunun kültürel üretimin aynı zamanda bir kadın işi de olduğuna dair bir gösterge olabileceğini görmezden gelmektedirler.

Bu tartışmalarda toplumsal cinsiyet ilişkileri yerine şu kavramlar önerilmiştir: "kadınların aleyhine olan toplumsal cinsiyet eşitsizliği" ve sınıf tahakkümünü andırır şekilde "cinsî tahakküm" (a.g.e. 231). Oysaki sınıflar ortadan kaldırılabilir, sınıf "doğal" bir olgu değildir; cinsiyetler ise (her ne kadar toplumsal olarak biçimlendirilmiş olsalar da) aynı zamanda "doğal"dırlar. Cinsiyetlerin varlığı, sınıfların sınıf tahakkümünün bir parçası olması gibi basitçe "cinsi tahakkümün" bir unsuru olarak görülemez. "Cinsiyet eşitsizliği" kavramı ise oldukça su götürür bir kavramdır zira "cinsiyet eşitliği" en iyi ihtimalle siyasi jargonun ifadelerinden biri olarak anlamlı olacaktır. Cinsiyetlerden bahsetmek cinsiyetler arası farklılıklardan bahsetmektir. Hatta bundan da fazlası: iki cinsiyetin üreme edimine olan doğal ve eşitsiz katkılarıyla koşullanmış tamamlayıcılığı düşünmek için farklılık kavramı az bile kalmaktadır. Kadınların ve erkeklerin yasalar önünde eşit haklara sahip olmaları onları cinsiyetten soyutlanmış hukuki özneler olarak aynı düzleme yerleştirir. Eşit hakların gerçek anlamda hayata geçmediği ve kota türünden telafi edici düzenlemelere başvurulan durumlarda, sınırlı bir saygınlığı olan ortalama bir eşit muameleye kavuşabilmek adına cinsiyetlere ait bireylere tekil vaka muamelesi yapılmakta, eşitsizlikten yola çıkılarak "eşitsiz" bir şekilde davranılmaktadır. "Asimetrik güç ilişkileri" (Bader, 1993: 228) ya da "eril üstünlük"ten (Becker-Schmidt, Beer içinde 1993: 230) bahsetmek oldukça zayıf kalmaktadır çünkü asimetrik olmayan güç ilişkisi olamaz; üstünlük ise değişken bir olgudur, oysa tahakküm yapısaldır. Sınıflar arası karşıtlıklar üzerinden formüle edilen "toplumsal cinsiyet karşıtlıkları" (Heise, 1993: 235) da benzer şekilde tam olarak kuramsallaştırılamamıştır. Cinsel tamamlayıcılık memelilerin doğal hâlidir ancak tamamlayıcı cinsiyetler arasında egemenlik

ilişkilerinin gelişmesi insan toplumunun tarihsel olarak değişken bir biçimidir. Heise toplumsal cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkisi olarak kavramanın "cinsiyetlerin sınıfları ikame etmesiyle" sonuçlanmasından endişelenmiştir (a.g.e. 235). Kendisinin genel kavramı "kombinasyonlu toplumsal cinsiyetler"dir. Ancak bu kavramın gerçek bir karşılığının olabilmesi için gerçeğin ve tüm toplumsal alanlarda kendi özel biçimlerini alan toplumsal cinsiyet ilişki biçimlerinin modellenebilmesi gerekir. Bütün bu biçimlerin "kombinasyonları" (bu ifade stratejik bir kodlama olarak kavranabilir) ile birlikte düşünülmesi ise, aslında toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını varsaymaktadır.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinsiyet kategorisi

Donna Haraway kadınlar üzerindeki baskının "biyolojik cins-toplumsal cinsiyet sistemi" ile açıklanmasının kökten bir eleştirisini daha 1987 yılında dile getirmiştir. Bu ayrımın üzerine oturtulduğu biyolojik özcülüğe yönelttiği eleştiri, toplumsal cinsiyet odaklı düşünceye olan teslimiyetin de yolunu açmıştır. Daha sonraları bu eğilim esas olarak Judith Butler tarafından geliştirilmiştir. Butler (1993: 116), "ırk, cinsellik, sınıf ya da jeopolitik konumlar/yerinden etmeleri örtecek şekilde özdeşleştirici bir siyasi hareketlenme alanı" olduğunu söyleyerek "toplumsal cinsiyet" kavramını reddetmektedir. Toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmesi meselesini, biyolojik olarak verili olduğu düşünülen kısım dâhil, çok daha radikal bir şekilde ele almış ve böylece savaş alanını kimlik oluşum sürecine taşımıştır. "Cinsiyet varsayımı olmadan önce, bu varsayımı önceleyen bir 'ben' yoktur... kişinin kendisini bir cinsle özdeşleştirmesi hayali ya da inandırıcı... bir tehditle ilişki içinde olmak demektir" (a.g.e. 99-100). Sembolik açıdan, "cinselleştirilmiş" özne dil tarafından normatif olarak inşa edilmektedir (a.g.e. 107). Toplumsal cinsiyetin belirlenmesi sürecindeki iktidar mücadelelerinin başka alanlara da sirayet etmesi, dışlamaların, yasaklamaların ve kalıcı kılma edimlerinin toplumsal cinsiyet ilişkilerinin unsurları olarak

ifşa edilmesine izin vermektedir. Irkın, sınıfın ve toplumsal cinsiyetin göreli öncelikleri hakkındaki tartışmalar, bunları merkezine koyan toplumsal hareketlerin birbirleriyle siyaset dışılaştırıcı bir uzlaşmazlığa düşmelerine sebep olmaktadır. Oysa bu tartışmalar pekâlâ birinin –aleyhine ya da lehine olacak şekillerde– bir başkasıyla olan ilişkilenme sorunsalı üzerinden üretken bir şekilde yürütülebilir (a.g.e. 116). Butler'ın bu yaklaşımı, eş biçimlilik anlamında değil, "evrensel"liğe dayalı bir solun inşası yolunda üretken çatışmalar yaratmak için çok daha kökten bir perspektif oluşturmayı amaçlamaktadır (Butler, 1998: 36-7). Bu, Butler müdahalesinin özgürleştirici yanını oluşturmaktadır. Kendisi (Gramsci'nin izinden giderek) toplumlaşma sürecini oluruna bırakıp yeni dışlamalar üretmeden bireylerin kendi üzerlerinde kendi kimliklerinin inşası için çalıştıkları bir demokratik bağdaşım tarzını savunmuştur. Feministlerin "kadınlar üzerinde evrensel ataerkil boyunduruk"un örneklerini bulmak adına "üçüncü dünyayı yağmalamaları"na karşı (Butler, 1993: 117), Butler "özdeşleşme ediminin her dışarıda kalan için devreye gireceği hemhâl olma biçimleri bulmayı ve... gelecekteki toplumun bir haritasını şimdiden çıkarmak adına yaratılan bu hemhâl olma biçimlerinin izini takip etmeyi" (a.g.e. 119) önermiştir. Kategorilerin katılıklarından arındırılmaları oldukça anlaşılır olmakla birlikte toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramının işlevselliğini tamamıyla göz ardı etmenin, konunun insanlığın yeniden üretimi meselesiyle olan bağını gözden kaçırmaya sebep olacağı söylenebilir. Butler tarafından özü açığa çıkarılan olguların sembolik dünyadaki, dildeki ve imgesel düzlemdeki şiddetinin kaynakları, türün devamının kaçınılmazlığı meselesinden aldıkları destekte, kolaylaştırıcılıkta ve eş zamanlı olarak bu meselenin düşüncenin sınırlarına itilmesinde yatmaktadır.

Nancy Fraser, Jürgen Habermas'ın modern toplum analizini bir erkek egemen toplum kuram paradigması olmakla eleştirmektedir. Habermas'ın kuramında kapitalist iktisadi sistem "sistem düzeyinde bütünleşik" bir yapı olarak kavranırken, çekirdek aile "toplum düzeyinde bütünleşik" bir yapı olarak görülmektedir (Habermas,

1981a: 457, 477-8, 1981b: 256, 266). Fraser, Habermas'ın farklı maddi ve sembolik yeniden üretim alanları modelinde kamusal ve özel alanların birbirlerine nüfuz etme ilişkileri içinde özgün ve yeni bir biçimde anlaşılmaları fırsatının nasıl kaçırıldığını sergilemiştir. Habermas'ın modeli, ailelerin "üretim, değiş tokuş, hesaplama, dağıtım ve sömürü alanları", kısacası ekonomik sistemler olarak anlaşılmasını olanaksız kılmıştır (Fraser, 1994: 183). Habermas çocuk bakımını sembolik düzlemde bir olgu olarak okurken ücretli emeği maddi düzleme koymuştur. Oysa bu her iki unsur her iki alana da aittir ve Habermas'ın bunu böyle okumaması aslında onun çocuk bakımının özel alana yerleştirilmesini sorunlu ve bir kadın boyunduruğu biçimi olarak çocukların özel alanda bakılmasını destekleyen bir sav olarak görmediği anlamına gelmektedir. Fraser bu kuramdaki temel sıkıntının tasvir edilen ilişkilerin ve düzenlemelerin "toplumsal cinsiyet alt metnini" (Smith, 1984) konulaştırma konusundaki beceriksizlik olduğunu düşünmüştür. Oysaki söz konusu düzenleme ve ilişkilerin tamamı toplumsal cinsiyet tarafından belirlenmektedir: "Erkeğe kendisine ekonomik açılardan bağımlı karısı ve çocuklarını geçindirmek üzere verilen ödemeler olarak görülen ücret, ihtilaflı bir konudur..." (Fraser, 1994: 190). Bununla birlikte Fraser, Carol Pateman (1985) ile birlikte kadınların ücretli mesleklerde namevcut olmadıklarını ancak farklı şekillerde var olduklarını dile getirmiştir: mesela dişiliğe, çoğunlukla cinselleştirilmiş hizmetlilere (sekreterler, ev hizmetlileri, satış hizmetlisi kadınlar, fahişeler, hostesler) indirgenmiş olarak; analık becerileriyle donanmış bakım hizmetleri çalışanları olarak (hemşire ve hastabakıcılar, toplumsal hizmet görevlileri, ilkokul öğretmenleri); cinsel ayrımları sömüren işyerlerinde az kalifiye işçiler olarak; karşılıksız ev emeği ve ücretli istihdamın çifte yükü altındaki yarı zamanlı çalışanlar olarak; ek işlerle gelir sağlayarak. Bu nedenle kayıtlı ekonominin aileyle olan bağını sağlayan tek araç ihtiyaçlarını karşılaması için gereken para değil, aynı zamanda "normal" ücretli işçinin erkek olmasıdır. Diğer taraftan "klasik kapitalizmde" tüketici "üreticinin refakatçisi ve yardımcısıdır" ve "reklamcılık tüketi-

ci-öznenin kadınlığı üzerinde koskocaman asılsız bir oburluk dünyası yaratmıştır" (Fraser, 1994: 191). Bu elbette ürünle yakından ilişkilidir ve endüstri alanındaki bu değişimler erkekleri de etkilemekte, Barbara Ehrenreich'in (1984) *Playboy* çalışmasında gösterildiği üzere yalnızca kadına atfedilen özelliklerle çalışmamaktadır. Fraser, Habermas'ın *dramatis personae*'sinde [Latince, oyundaki ana karakterler] çocuk yetiştirenlere yer verilmemesine karşın, ailenin işlevlerini tarif ederken onlara merkezî bir rol atfetmek durumunda kaldığı eleştirisini yöneltmektedir. Oysaki çocukları yetiştirenler üzerine düşünülmesi "kapitalizmin kurumsal yapısı" için toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yaşamsal bir anlamı olduğunu ortaya çıkarabilirdi (Fraser, 1994: 192). "Yurttaşın rolü", kamu ile özel arasındaki bu bağlantı konumunun rolü aşikâr bir biçimde erildir –eril yurttaş siyasi söylemin paydaşı ve doğaldır ki toplumun savunucusu ve kadın, çocuk ve yaşlıların koruyucusu olan askerdir. Habermas, koruma/emniyet yapısının bütün kurumları kestiğini ve sonuç olarak "eril ve dişil olarak tanımlanmış toplumsal cinsiyet inşalarının klasik kapitalizmdeki her rolün yerine getirilebilmesi için gerekli" (a.g.e. 195) olduğunu gözden kaçırmıştır.

Fraser toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramını oldukça sınırlı bir şekilde kullanmıştır. Almanca tercümesinde yalnızca "cinsiyet ilişkisi" (*das Geschlechterverhältnis*) (Fraser, 1994: 211) olarak ifade bulmuştur. Kendisinin ana kavramları cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyettir. Bu nedenle kendisi, bizzat talep ettiği "cinsiyet duyarlı kategorilerin" oluşturulması konusunda geriye düşmüştür (a.g.e. 196). Sonuç olarak, Fraser insanların kendi hayatlarının yeniden üretimi için içine girdikleri pratiklerin altını çizmiştir. "Üretici", "tüketici" ve "ücret" gibi kavramların cinsî-ekonomik ve "yurttaş"ın da cinsî-siyasi kavramlar olarak görülmelerini önermektedir. Ancak bu şekliyle yalnızca toplumsal üretim ilişkilerinin cinsiyete özgü sonuçlarına dikkat çekilebilmektedir. Fraser'in bu derinlemesine okumasıyla bize kazandırdığı açık uçlu sorular diğerlerine oranla daha az zararlı görünmektedir: Kadınların boyunduruk altına alınması üzerine kurulu olmayan bir gelecek top-

lumda (ve bu nedenle erillik ve dişilliğin inşasına yönelik hiçbir belirleme işlemine ihtiyaç duyulmayacak olan bu gelecek toplumda) her türden emek süreci ücretli emek olarak mı kodlanacaktır ya da toplumun siyasal kısmı (Habermas'ın yurttaşının rolü) çocukların yetiştirilmesi işini herkesin zorunlu bir görevi olarak görüleceği şekilde genişletmeli midir? Fraser'ın eleştirisi aynı zamanda kendisinin "kapitalizmle ataerki, sınıfla toplumsal cinsiyet arasında temel bir ayrım" olduğu varsayımına, "bu ikisinin tekrar bir araya nasıl getirileceği" meselesini belirsiz bırakan "ikili ekonomi tartışması"na yönelttiği bir yanıttır (a.g.e. 8).

Feminist sosyoloji

Toplum kuramının kavramlarıyla feminist araştırma yürütme uğraşları toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramıyla yürütülmektedir. Ursula Beer (1990) için, "cinsiyet ilişkisi" kavramı kendisini başka hiçbir şeye yer vermeyecek şekilde "hayatın üreme yoluyla idamesiyle" ya da "üremeye dayalı yeniden üretim"le sınırlandırmaktadır. Beer bu kavramın içine gerek duyduğu anlarda konuya uygun şekilde yenilediği Marksist toplum kuramını "yapısal bir unsur" (a.g.e. 77) olarak yerleştirmiştir. Marx'ın çalışmalarını merkezde "bütünlük" (a.g.e. 70-71) kavramının durduğu aslen bir yapı kuramı olarak okumuştur. "Hayatın üretimi"ni kavramsal olarak ampirik uygulamalara yeğlemiştir. Kendisi praksis ilişkileriyle de ilgilenmemektedir. Bununla birlikte kadının doğum yapma becerisinin yapısal bir toplum kuramındaki konumunu önemsemiştir. Bu yukarıdan bakış bireylere "kategorik" bir yerin ayrıldığı kuramsal bir düzen fikrinden gelmektedir. Bireylerin gerçekte hayatlarını direnerek ya da boyun eğerek şekillendirdikleri göz önüne alınmamaktadır. "Ampirik" amaçlara yönelik olarak önerilen *kavramlar* ancak insanların kendilerini fiilen içinde gerçekleştirdikleri çelişkileri kenara itmek pahasına sosyolojik araştırma yapılmasına izin vermektedir: "emek alanlarının ayrıştırılması" (a.g.e. 52) kavramı belirsizdir; "piyasa tarafından yönlendirilmeyen emek/üretim bi-

çimleri" (a.g.e. 73, 76-7) tartışması ev emeği tartışmasını yalnızca görüntüde çözmektedir zira bu emek biçimleri toplamı yalnızca hayatın yeniden üretilmesi faaliyetlerini değil ama aynı zamanda örneğin sol düşünceyi, bahçeciliği, bowling oynamayı ve her türden gönüllü çalışmayı da içermektedir.

Regina Becker-Schmidt ve Gudrun-Axeli Knapp (1995) toplumsal cinsiyet inşasının analizine takılı kalan feminist araştırmanın kısıtlarını eleştirel bir şekilde aşmak istemişlerdir. "Toplumsal cinsiyet ilişkisi"ni feminist sosyolojinin merkezine taşımanın amacı budur. Araştırma sorularını, erkek-kadın ilişkilerinin "özel tarihsel dönemlerde nasıl örgütlendiği" (a.g.e. 7), "cinsiyetlerin ilişkisini mevcut egemen bağlantı ve koşulların ne derecede etkilediği" (a.g.e. 8) ve tersi yönden, "cinsler arası ilişkilerin" toplum üzerindeki etkisinin ne olduğu teşkil etmektedir. Soruların şekillendirilme biçimi yapısal-kuramsaldır, neden ve sonuç ilişkisi doğrultusunda düzenlenmiştir. Bu durumda cinsiyetler sabit ve toplum da yalnızca insan ilişkilerinin yaşandığı bir mekân olarak tasavvur edilmiştir. Becker-Schmidt ve Knapp "toplumsal cinsiyetlerin düzenlenmesi"nden (Goffman'ı takip ederek, 1994), "toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kompozisyonu"ndan bahsetmiş ve bundan yaklaşık beş sene kadar sonra değişken terminolojinin yarattığı güçlükleri kenara atarak "cinsler arası ilişkiler"in yalnızca psikolojik yanlarının araştırılmasından doğan sorunları aşmak için "toplumsal cinsiyet ilişkileri" (*Gender-Relationen*) (Becker-Schmidt, 2000: 45) kavramını kullanmışlardır. Becker-Schmidt ve Knapp bu ilişkileri "kültürel, siyasi ve ekonomik" (Becker-Schmidt ve Knapp, 1995: 18) ilişkiler olarak okumuş ve "emek, performans ve ihtiyaçların giderilmesi" (a.g.e. 17-8) süreçlerindeki "değiş tokuş"la ya da "mekânlardan, faaliyet alanlarından, kaynak ve ritüellerden" "dışlanma" ile ilişkili olarak düşünmüşlerdir. Özgünlükleri, toplumsal cinsiyet ilişkilerini "cinsiyet gruplarının toplumsal pozisyonlarının kurumsal olarak sabitlediği ve sürdürüldüğü tahakküm ve iktidar bağlamları" (a.g.e. 18) olarak görmeleridir. Böylece toplumsal cinsiyet ilişkile-

rinin toplumsal yeniden üretimle olan ilişkisi âdeta yönetsel bir aygıtınki gibidir; üzerlerine ayrıca çalışılması gerekir ve ancak toplumsal üretimin tamamının değişmesiyle değişebilecek kendine özgü kurallar çerçevesinde işler gibi görünmektedir.

Becker-Schmidt ve Knapp'ın (2000) çalışmalarına yazdıkları önsözde, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki tekil-çoğul kullanım ayrımı şu şekilde tarif edilmektedir:

> Bizler eğer toplumsal cinsiyet gruplarının karşılıklı toplumsal bağlantılarını ifade etmek istiyorsak... epistemolojik olarak tek anlamlı kavram öbeği "toplumsal cinsiyet ilişkisi"dir. Eğer bir topluma ait tüm toplumsal aşamalarda ampirik açıdan eşitsizlik söz konusuysa, eğer tüm toplumsal düzenler aynı türden ilişki belirlenimlerine sahipse, tekil kullanım önerilmektedir... Çoğul kullanıma... uluslararası farklılaşmaları hesaba kattığımız durumlarda başvuruyoruz (a.g.e. 154, dipnot 38).

Toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramının uluslararası kullanımla olan bağı "etnografik çeşitlilik"le gerekçelendirilmektedir; "toplumsal cinsiyet ilişkisi" ile bir yapının (toplumsal doku, semboller) ifadesi olan kültürel bir düzen ifade edilmektedir. Bu hâliyle, her ne kadar "bağlantılar" (a.g.e. 40) kavramının aracılığıyla yapı ve irade birlikte düşünülmeye çalışılsa da toplumun pratik açıdan tahayyül edilmesi oldukça zordur. Beer'in (1990) izinden giderek, "üretim ilişkileri yapısının bir ifadesi" (a.g.e. 165) olarak farklı alanlardaki (bu durumda, aileler ve hizmet verenler ve hizmet hakları) belirleyici mekanizmaların denkliğini kavrama çabası bulunmaktadır. Beer'den farklı olarak, toplumsal cinsiyetin yapısal bir kategori olarak görülmesi hakkındaki tamamlayıcı düşünceyi desteklemek üzere ataerkil nüfus politikalarına, cinsiyete dayalı işbölümüne ve eril siyasete işaret edilmiştir. Ancak bu türden tanımlayıcı bir kuramla insan eylemliliklerinin, farklılıkların, çelişki ve hatta zıtlıklarının araştırılması sınırlandırılmaktadır. Sonuç olarak Becker-Schmidt ve Knapp iddialarını şöyle özetlemektedirler: "Feminist araştırmalar, toplumsal cinsiyet grupları arasındaki ilişkileri kesen tüm karmaşık nedensellik-

leri ve motivasyon bağlamlarının dökümünü yapabilecek bir toplumsal cinsiyet ilişkileri kuramı geliştirmek konusunda henüz başarılı olamamıştır" (Becker-Schmidt ve Knapp, 2000: 61). Ancak burada bağlı kalınan "bütün motivasyon ve nedenlerin dökümü" yaklaşımı, insan faaliyetlerinin hayatın örgütlenmesi ve yeniden üretimin mevcut ilişkileri bağlamında araştırılması yerine, bir teorik model kurulabileceği şeklinde gerçekleşmesi olanaksız bir fikrin tuzağına düşmüştür.

Erkeklik çalışmaları

Robert Connell toplumsal cinsiyet ilişkileri kavramına erkeklik çalışmaları alanında temel bir yer atfetmiştir. "Erkekliğin bilgisi ancak toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bilinmesiyle olanaklıdır" (Connell, 1995: 44). Connell'e göre, cinsiyetlerden bahsetmek "kayıtlı tüm toplumların ana yapılarından birinin üzerine bina edildiği" (a.g.e. 72) türün yeniden üretimi meselesinin tarihsel kökenlerini ele almadan anlamlı değildir. Connell, "erkeklik tanımlarının ekonomik yapılar ve kurumlar tarihiyle derin bir şekilde iç içe geçtiğini" (a.g.e. 48) iddia etmiş ve kapitalist üretim ilişkilerinde insanın yeniden üretiminin yaşam araçlarının (kavramın geniş anlamıyla) üretime bağlı olduğunu varsaymıştır.

Sonuç: üretim ilişkileri olarak toplumsal cinsiyet ilişkileri

"İnsanların yaşamlarını üretmek için içine girdikleri ilişkiler" olarak kavranan toplumsal cinsiyet ilişkileri, daima üretim ilişkileridir. Tıpkı tersinden üretim ilişkilerinin her zaman toplumsal cinsiyet ilişkileri olması gibi. Hayatın üretiminde (geniş anlamıyla, yetiştirme ve bakım dâhil) "üretimin" yinelenmesi ve yaşam araçlarının üretimi (yine kavramın geniş anlamıyla, üretim araçlarını üretecek şekilde), sonuncusunun ekonomik sistem içinde tarihsel olarak doğallaştırılmasının ve kapitalizm koşullarında hayatın üretimi üzerindeki hâkimiyetinin çıkış noktasını oluş-

turmaktadır. Devlet, ekonomik sistemin kendi temellerini yıkmamasını sağladığı ölçüde bu hâkimiyeti istikrara kavuşturmuştur. Üretim ilişkilerinin analizi için tüm toplumsal üst-belirlenimler, eklemlenme ve bağımlılık ilişkileri ile kodlanarak ele alınmalıdır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak analizi, toplum kuramı ve konu bilimsel[1] analizle karşılaştırmalı tarihsel çalışmaların farklı şekillerde bir araya getirilip düşünülmesini, geçiş dönemlerine özel bir dikkat sunulmasını gerektirmektedir. Konunun tüm bu veçhelerinde berrak olmak gerekiyor.

Ancak insan türünün yeniden üretimine müdahalede bulunan gen teknolojisinin gelişimi ve kapitalist kullanım şekli günümüzde hayatın ve malların üretimi arasındaki sınırları öylesine kaldırdı ki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak yeni bir biçimde düşünülmesi gerekiyor. Nasıl ki başlarda kapitalizm kendi yayılmasını kolaylaştırmak için aile temelli "hane tipi üretim biçimi"nin devamını desteklediyse ve hatta bizzat bu süreç sayesinde serpilip geliştiyse, günümüz kapitalist endüstrisi de sınırlarını çok daha ötelere, cinsel bedene ve onun gelişmesine taşımaktadır. Bunun öncülünü bedeni kullanılabilir organlar kaynağına çeviren ve suç için olduğu kadar piyasa için de yeni faaliyet alanları yaratan medikal organ nakilleri oluşturmaktadır. Üreme, tıbbi sınırları daha da ileriye çekti. Sperm, yumurtalar ve embriyolar meta hâline geldi; dölleme, ıslah ve aşılama alınır satılır hizmetler oldu. Doğum yapabilme becerisi emek gücü olarak düşünülebilir ya da bir bedenin cinsel haz için kullanılma hakkı olarak düşünülebilir. Doğumun sermaye biçimi üzerinden örgütlenmediği dönemlerde kadınların korunması ve kadın bedeninin denetimi üretim ilişkilerinin ikinci dereceden bir boyutu olarak görülmüştür. Oysa bugün kadın organları –tıpkı önceleri erkek spermi için olduğu gibi– bizzat bir hammadde hâlini almıştır. Cinsel bedenlerin birbirleriyle olan faaliyet ve ilişkiye girme biçimlerini belirleyen önceki bireysellik biçimlerine –ev kadınları, iş kadınları, ücretli emekçi ya da fahişe– yeni bir biçim katılmış, ki bu "taşıyıcı" anneliktir, kadın organları bir üreme biçiminin üretim araçlarına dönüşmüştür. Toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki bu

etki önümüzdeki çalışmaları ve özgürleşme siyasetini ilgilendiren bir gelişmenin başlangıcıdır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinde anne olabilme becerileri nedeniyle kadınların hayatına yapılan toplumsal müdahaleler ve bununla ilgili olarak gelişen koruyucu ve sınırlandırıcı stratejilerin genel olarak müzakeresi yapılmış ve etkisi azaltılmıştı. Sermaye biçimlerinin üreme alanına olan bu yeni nüfuzu bütün bu sınırları değişken hâle sokabilir.

Kadın hareketinin ikinci dalgasının başlarında üreme teknolojilerine özgürleşme konusunda büyük umutlar bağlanmıştı. Shulamith Firestone (1975) tüp bebeklere olmazsa olmaz bir devrim gözüyle bakmıştı çünkü kadınların üzerindeki baskının aslen biyolojik olarak belirlendiğini düşünüyordu. Donna Harraway şiddetli itirazlar içeren bir manifestoda, "bütün sınırların (örneğin insanla makine arasındakilerin) ortadan kalkmasından yararlanabilmek ve yeni sınırlar koyabilmek için", "gen teknolojisinin sosyalist-feminist ilkelerden geçirilmesini" (Harraway, 1995: 165) önermiştir. Harraway yaklaşan "bir enformatik-teknolojik tahakküm" olarak gördüğü, "dünyanın kodlanması meselesini, her şeyin araçsal bir denetim altına alınması için... evrensel bir anahtar peşinde olunmasına" (a.g.e. 167) bağlamıştır. Kadınlar önceki sınır müzakereleri esnasında kazandıklarından çok daha fazlasını kaybettiklerini görerek anneliğe, insanlık onuruna ve benzeri "safiyane" savunmacı konumlanışlara geri dönmemelidir. Bunun yerine bu "enformatik-teknolojik tahakküm" üzerinden yürütülen kapitalist komisyonculuğa karşı saldırıya geçmeli ve bunun içinde kadınlara yönelen şiddete kendi "biyo-teknoloji politikalarıyla" cevap vermelidirler (a.g.e. 169). Toplumsal cinsiyeti, ırkı, sınıfı ve aynı zamanda emeği, yoksulluğu, sağlığı ve ekonomik gücü gözeterek gen teknolojisinin sorunlarını açık bir şekilde tartışmaları gereklidir. Bu türden tartışmalar için feminist bilim kurgu romanlar (Joanna Russ, Ursula K. Le Guin, Marge Piercy) önemli araçlardır. Teknolojik ve iktisadi gelişme eliyle toplumsal cinsiyet ilişkilerinde yaşanabilecek bir değişimin, en iyi ve en kötü olasılıklar göz önüne alınarak, anneliğin kadın bedeniyle olan bağının

ortadan kalkması hâlinde; tüm doğal kusurların ortadan kalkmasına dair hülyalar değiş tokuş için üretilen mallar gibi "kusursuz çocuklar" üretecek kapitalizm tarafından tatmin edildiğinde ya da insan-beden sınırları geçişken hâle geldiğinde nasıl görünebileceği üzerine sosyolojik fanteziler geliştirilmiştir. Bu çalışmalarda, neoliberalizm ile hepten dünyanın sınırlarından taşan vahşi bir kapitalizmin elindeki tehditkâr yıkım çok önceden tahmin edilmiştir. Her şeyin kâr ilkesinin boyunduruğu altına alındığı bir dünya öz yıkımını büyütmeden ayakta duramaz.

Hazırlayanın Notu: "Konu-bilimsel analiz" (Almancada, *Subjektwissenschaftliche Analyse*), Eleştirel Alman psikolojisinin kurucusu Klaus Holzkamp'ın çalışmalarına atıfta bulunmaktadır. Holzkamp'ın amacı, öznenin bakış açısından yola çıkan bir eleştirel psikoloji yaratmaktı. Bkz. Schraube ve Osterkamp (2013).

Kaynakça

Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (1989) *Von fremden Frauen: Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.

Bachofen, J. J. (1975) "Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur", K. Meuli (der.), *Gesammelte Werke*, cilt 2(3), Frankfurt: n.p., s. 109-113.

Bader, V. M. (1993) "Benötigt der Kapitalismus das Patriarchat?" *Ethik und Sozialwissenschaften*, 4(3): 227-229.

Barrett, M. (1983) *Das unterstellte Geschlecht: Umrisse eines materialistischen Feminismus*, Berlin: Argument.

Becker-Schmidt, R. (2000) "Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverh ältnisforschung", R. Becker-Schmidt ve G. A. Knapp (der.), *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius, s. 14-62.

Becker-Schmidt, R. ve G. A. Knapp (der.) (1995) *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Campus.

— (der.) (2000) *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Beer, U. (1990) *Geschlecht, Struktur, Geschichte: Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Frankfurt: Campus.

— (1993) "Die kleinen Fallstricke von großen Entwürfen", *Ethik und Sozialwissenschaften*, 4(3): 230-232.

Benard, C. ve E. Schlaffer (1984) *Die Grenzen des Geschlechts: Anleitungen zum Sturz des Internationalen Patriarchats*, Reinbek: Rohwolt.

Bloch, E. (1961) "Bachofen, Gaia-Themis und Naturrecht", E. Bloch (der.), *Naturrecht und menschliche Würde,* cilt 6, Frankfurt: Suhrkamp, s. 115-129.

— (1968) "Astralmythos und babylonisch-ägyptischer Einschlag", E. Bloch (der.), *Atheismus im Christentum,* Frankfurt: Suhrkamp, s. 254-258.

Brecht, B. (1967) *Gesammelte Werke,* cilt 12, Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex,* New York: Routledge.

— (1998) "Merely cultural", *New Left Review,* 227(39): 33-44.

Collier, J. ve M. Rosaldo (1981) "Politics and gender in simple societies", S. H. Ortner ve H. Whitehead (der.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Cambridge: Cambridge University Press, s. 275-329.

Connell, R. (1995) *Masculinities,* Cambridge: Polity.

De Beauvoir, S. (1952) *The Second Sex,* New York: Vintage.

De Gouges, O. (1979) "Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin", H. Schröder (der.), *Die Frau ist frei geboren: Texte zur Frauenemanzipation,* cilt 1: 1789-1870, Munich: Beck, s. 32-49.

Dietrich, G. (1984) "Die unvollendete Aufgabe einer marxistischen Fassung der Frauenfrage", Projekt Sozialistischer Feminismus (der.), *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik,* West Berlin: Argument, s. 24-41.

Dupré, G. ve P. P. Rey (1978) "Reflections on the relevance of a theory of the history of exchange", D. Seddon (der.), *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology,* London: Frank Cass, s. 171-208.

Ehrenreich, B. (1984) *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment,* New York: Anchor.

Eisenstein, Z. (der.) (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* New York: Monthly Review Press.

Engels, F. (1975) "The condition of the working-class in England", *Marx-Engels Collected Works,* cilt 4, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 295-597.

— (1976) "The principles of communism", *Marx-Engels Collected Works,* cilt 6, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 341-357.

— (1990) "Origins of the family, private property, and the state", *Marx-Engels Collected Works,* cilt 26, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 129-276.

Ferguson, A. (1979) "Women as a new revolutionary class", P. Walker (der.), *Between Labor and Capital,* Boston, MA: South End, s. 279-309.

Firestone, S. (1975) *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution,* Frankfurt: Fischer.

Fraser, N. (1994) *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht,* Frankfurt: Suhrkamp.

Godelier, M. (1973) *Ökonomische Anthropologie: Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften,* Reinbek: Rohwolt.

Goffman, E. (1994) *Interaktion und Geschlecht,* Frankfurt: Campus.

Habermas, J. (1981a) *Theorie des kommunikativen Handelns,* cilt 1, Frankfurt: Suhrkamp.

— (1981b) *Theorie des kommunikativen Handelns,* cilt 2, Frankfurt: Suhrkamp.

Haraway, D. (1987) "Geschlecht, Gender, Genre. Sexualpolitik eines Wortes", K. Hauser (der.), *Viele Orte überall?* Berlin: Argument, s. 22-41.

— (1995) "Lieber Kyborg als Göttin!: Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie", *Monströse Versprechen*, Hamburg: Argument, s. 165-184.

Harris, O. ve K. Young (1981) "Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction", J. S. Kahn ve J. R. Llobera (der.), *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*, London: Macmillan, s. 109-147.

Hartmann, H. (1981) "The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union", L. Sargent (der.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, MA: South End, s. 1-41.

Haug, F. (1996) "Knabenspiele und Menschheitsarbeit", F. Haug (der.), *Frauen-Politiken*, Hamburg: Argument, s. 125-145.

— (1998) "Gramsci und die Produktion des Begehrens", *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 22(2/3): 75-92.

Heise, H. (1993) "Am Anfang steht die Unterwerfung (der Frauen)?" *Ethik und Sozialwissenschaften*, 4(3): 235-238.

Lafitau, J.-F. (1983) *Mœurs des Sauvages Américains: Comparées aux Mœurs des Premiers Temps*, Paris: Maspero.

Landes, R. (1938) *The Ojibwa Woman*, New York: Columbia University Press.

Leacock, E. (1981) *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press.

— (1989) "Der Status der Frauen in egalitären Gesellschaften: Implikationen für die soziale Evolution", Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (der.), *Von fremden Frauen: Frausein und Geschlechterbeziehungen in nicht industriellen Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, s. 29-67.

Lenz, I. (1995) "Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte", I. Lenz ve U. Luig (der.), *Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechterverhältnisse in nicht patriarchalen Gesellschaften*, Frankfurt: Fischer, s. 26-87.

Lévi-Strauss, C. (1971) *Strukturale Anthropologie*, 2 cilt, Frankfurt: Suhrkamp.

— (1980) *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt: Suhrkamp.

Luig, U. (1995) "Sind egalitäre Gesellschaften auch geschlechtsegalitär?" I. Lenz ve U. Luig (der.), *Frauenmacht ohne Herrschaft*, Frankfurt: Fischer, s. 88-169.

MacCormack, C. P. (1989) "Natur, Kultur und Geschlecht: Eine Kritik", Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (der.), *Von fremden Frauen: Frausein und Geschlechterbeziehungen in nicht industriellen Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, s. 68-99.

Marx, K. (1972) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, L. Krader (der.), Assen: Van Gorcum.

— (1975) "Economic and philosophic manuscripts of 1844", *Marx-Engels Collected Works*, cilt 3, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 229-348.

— (1996) "Capital: Volume 1", *Marx-Engels Collected Works*, cilt 35, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress.

— (1997) "Capital: Volume 2", *Marx-Engels Collected Works*, cilt 36, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress.

Marx, K. ve F. Engels (1975a) "The holy family or critique of critical criticism", *Marx-Engels Collected Works*, cilt 4, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 5-244.

— (1975b) "The German ideology", *Marx-Engels Collected Works*, cilt 5, çev. R. Dixon vd., Moscow: Progress, s. 19-584.

McDonough, R. ve R. Harrison (1978) "Patriarchy and relations of production", A. Kuhn ve A. Wolpe (der.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London: Routledge, s. 11-48.

Meillassoux, C. (1983) *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

— (1994) "Anthropologie", W. F. Haug, F. Haug, P. Jehle ve W. Kuettler (der.), *Historischkritisches Wörterbuch des Marxismus*, cilt 1, s. 309-320.

Mill, J. S., H. Taylor Mill ve H. Taylor (1997) *Die Hörigkeit der Frau*, Frankfurt: Suhrkamp.

Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, New York: Pelican.

Molyneux, M. (1989) "Androzentrismus in der marxistischen Anthropologie", Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (der.), *Von fremden Frauen: Frausein und Geschlechterbeziehungen in nicht industriellen Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, s. 100-136.

Morgan, L. H. (1987) *Die Urgesellschaft: Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildnis durch die Barbarei zur Zivilisation*, Fulda: n.p.

Ortner S. H. (1974) "Is female to male as nature is to culture?" M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (der.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 67-88.

Pateman, C. (1985) "Women and democratic citizenship: the personal and the political: can citizenship be democratic?" *Jefferson Memorial Lectures*, University of California, Berkeley, Şubat.

Phelps, L. (1975) "Patriarchy and capitalism", *Quest* 2(2): 35-48.

Rech, P. W. (1993) "Eine/Meine Paraphrase als 'das Ende vom Lied'", *Ethik und Sozialwissenschaften*, 4(3): 258-260.

Rosaldo, M. Z. (1974) "Woman, culture, and society", M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (der.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 17-42.

Rösing, I. (1999) *Geschlechtliche Zeit-Geschlechtlicher Raum*, Heidelberg: Kış.

Rowbotham, S. (1973) *Women's Consciousness, Men's World*, Harmondsworth: Penguin.

Schraube, E. ve U. Osterkamp (2015) *Psychology from the Standpoint of the Subject: Selected Writings of Klaus Holzkamp*, Critical Theory and Practice in Psychology and the Human Sciences, New York: Palgrave Macmillan.

Smith, D. (1984) *The Conceptual Practices of Power*, Toronto: University of Toronto Press.

Terray, E. (1974) *Zur politischen Ökonomie der "primitive" Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.

Woolf, V. (1938) *Die drei Guineen*, Munich: Frauenoffensive.

Young, I. M. (1997) "Socialist feminism and the limits of dual systems theory", R. Hennessy ve C. Ingraham (der.), *Materialist Feminism*, London: Routledge, s. 95-106.

3

Feminizmdeki Marx



Frigga Haug

Yazı masalarının Herkül'ü
Ne çok emek sarf etti insanlık için...
Ya bize gerçekleştirmek üzere bıraktıkları!
Birçok yanılgıyı öldürmek gerekecek,
Dünyayı bağlayan değerleri. Ah ne çok
Başkaldırdık bizler!
Ne zor seni ve beni bir araya getirmek.
İşte o zamandan beri başarılarımız tarihe bir kapı süsü oldu.
Ancak geriye düşmek yok artık,
Zafer için savaşmamak olmaz,
Ve onu yeninin başlangıcı olarak görmemek.

*Volker Braun, "Karl Marx"**

Marx'tan miras alabileceklerimizi ve nerelerde eleştirel olarak onun ötesine gitmemiz gerektiğini, kısacası feminist bir proje için Marx'ın hangi açılardan verimli olduğunu göstermek istiyorum. Bu nedenle Marksizm ve feminizm arasındaki eski tartışmayı yinelemek yerine, güncel pratik bir feminizm için Marx'tan üç verimli, olmazsa olmaz ders çıkarmak istiyorum: 1. "Gerçek hayatın" rolü, Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı tezlerin ana akım feminist eleştiri için de geçerli olduğu tartışma; 2. Marx'ın emek kavramının feminist tartışmaları nasıl şekillendirdiği, günümüz

* Almancadan İngilizceye Karen Ruoff Kramer tarafından tercüme edilmiştir.

"çalışma toplumunun krizi"nde* ne anlama geldiği ve hangi açılardan daha fazla ilgiyi hak ettiği; 3. Aile ve ev emeği bahsindeki yaygın körlüğü –ki bu körlük modern kapitalizm eleştirisini zayıflatmaktadır– aşmak için bu iki başlığın Marksçı bir kuramını geliştirmek. Henüz kadın hareketlerinin başlangıcında kendimi bir Marksist olarak nitelendirdiğim için bu makalenin aşağıda değineceğim otobiyografik bir yanı da bulunmaktadır.

Marx'ın Feuerbach eleştirisi

En kısa ve önemli çalışması *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Marx şöyle yazmaktadır:

> Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere şimdiye kadar var olan materyalizmin başlıca eksiği; şeyin, gerçekliğin, duyusallığın duyusal insan faaliyeti, pratiği olarak ya da öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da tefekkür olarak kavranmasıdır. Böylece *faallik* materyalizm yerine, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu –ama yalnızca soyut olarak çünkü idealizm bu biçimdeki gerçek duyusal eylemi elbette bilmez.
>
> Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı olan duyusal nesneler istemekte ancak insan faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak kavrayamamaktadır. Bu nedenle *Hristiyanlığın Özü*'nde teorik faaliyeti biricik gerçek insan faaliyeti olarak görürken pratik yalnızca puslu Yahudice görünüşü üzerinden kavranmakta ve tanımlanmaktadır. Dolayısıyla "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamamaktadır (Marx, 1969: 13).

Marksist düşüncenin işçi hareketi tarafından kavranmasında yukarıdaki materyalizm eleştirisinin ihmal edilebilir bir etkisi olsa da bu tez güncel feminist kuram ve pratik için açık bir yönerge olarak okunabilir. Bilimin insanların gerçek yaşam pratiklerinden kopması, tüm insan etkinliğinin en soyut kategorilerden türetilmesi ve duyusal insan faaliyetlerinin göz ardı edilişi, bilimsel alana feminist bilgi ile üretilen bilimin yönelttiği ana eleştiri-

* "Çalışan toplum krizi" kavramıyla, mikro-elektronik yoluyla üretici güçlerin devasa gelişimine ve bundan kaynaklanan yapısal işsizliğe atıfta bulunuyorum.

lerdir. Egemen toplum bilimlerinin kadınların deneyim ve pratiklerinin göz önünde bulundurulmadan çatılmış olması kadın hareketinin ilk eleştirilerinden biridir. Dolayısıyla her ne kadar kadınlar kendi eleştirileriyle Marx'ın Feuerbach eleştirisi arasında bir bağlantı kurmamış olsalar da mevcut düşünce biçimlerine devrimci bir müdahalede bulunulmuştur.

Takip eden paragraflarda benim kadın hareketi içindeki şahsi deneyimim veri alınmaktadır. Marx'ın Feuerbach tezlerini çok daha eskiden çalışmış ve yavaş yavaş güçlenen kadın hareketleri için kullanışlı olabileceklerini düşünmüştüm. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında Batılı kapitalist ülkelerin büyük şehirlerinde kitlesel kadın yürüyüşleri düzenli olarak gerçekleşirdi. Kadınlar erkekler tarafından maruz bırakıldıkları muameleleri âdeta yargılar gibi reddederek protestolarını dile getirirlerdi. Bu hararetli kadın kalabalıklarını öfkeye ve haksızlıklar karşısında kızgınlığa yönelten temalardan biri, kadınlara yönelik şiddetti. O vakitlerde bu türden eylemlerin yalnızca umutsuzluk ürettiğini ve ihtiyacımız olanın bu türden etkinlikler olmadığını düşündüğümden, "Kadınlar: mağdur mu özne mi?" adlı bir yazı kaleme aldım.* Marx'tan öğrendiklerimi uygulayarak kendisinin Feuerbach Üzerine Tezler'inden (üç ve altı numaralar) bugün hâlâ çok yaşamsal olduğunu düşündüğüm kimi sonuçlar çıkardım. Üç numaralı tezden:

> Koşulların ve eğitimin değişmesine ilişkin materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır.
>
> Koşulların değiştirilmesiyle insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnız devrimci pratik üzerinden kavranabilir ve akla uygun biçimde anlaşılabilir (Marx, 1969: 13).

* İlk olarak *Das Argument*'te (Haug, 1980) yayımlanan bu makale, Berlin'deki ilk halk üniversitesinde yaptığım bir konuşmayı temel alır. O günden bu yana yedi dile çevrildi ve yaklaşık 20 yayında kendisine yer buldu. Bunlar arasında en yakın tarihlisi, "*Women: Actors or Culprits?*" (Haug, 1992)'dir.

Ben bu tezden ilk olarak kişisel dönüşümün, baskıcı koşulların değiştirilmesinin asli bir unsuru ve gerekli bir dönemeci olduğunu ve ikinci olarak da toplum üzerindeki her türden müdahalenin (mesela her siyasi eylemin) kendi özgürleşmesi buna bağlı olan bireyler tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği sonuçlarını çıkarıyorum. Peter Weiss'ın ifadesiyle: "Özgürleşme bizlere bahşedilemez, bizlerin onu bizzat elde etmesi gerekir. Eğer onu elde edenler bizler olmayacaksak, özgürleşmenin bizim için hiçbir getirisi olmayacaktır" (2005: 199). Bu basit fikir, kadınların kendi tarihlerini kendi ellerine almalarının ne denli önemli olduğunun, kurtuluşu başkalarından örneğin emekçilerden beklememeleri gerektiğinin altını çizmektedir. Ayrıca bu fikir bireysel, öznel meselelerle siyasi değişimi zorlayan toplumsal müdahaleleri birbiriyle ilintilendirmektedir. Yani bizim kendimize ait mücadelelerimizle toplumu dönüştürme çabalarımız bizler için birbirinden ayrılabilir şeyler değildir. Ne birinden ne de diğerinden vazgeçilebilir.

Yadırgadığım bir şekilde, öz değişimi kendi devrimci pratiklerinin bir boyutu olarak kabul eden bu kadınların çifte hareketi birçok emek hareketi örgütünde beklenmedik şekilde şiddetli bir karşı tepkiye neden olmuştur. Bu süreci izleyen on yıllık dönemde, birçok dergi ve gazetede konuya muhalefetlerini hiddetle sergilemişlerdir. Hareketi önemsemek yerine kendi kimi çıkar ve ayrıcalıklarını önemseyenler tarafından başka birçok şeyin yanı sıra "burjuva sapma" yapmakla suçlandım. Beni suçlayanlar arasında zaman zaman bizzat kadın komitelerine dahi başkanlık eden erkek işçi hareketi liderleri bulunmaktaydı. Kadınların ayrı siyasi özneler olarak ilan edilmesi, erkek emek örgütlerinin herkesin özgürleşmesi için siyasi mücadele veren yegâne meşru temsilciler olduğu iddiası karşısında âdeta bir sapkınlık olarak görülüyordu. "Birinci düşman sermaye"ye karşı (o zamanlar böyle ifade edilirdi), ortak mücadele edilmesi gerekiyordu. Kadın meselesi, "ikincil bir çelişki" olarak daha sonra yeni toplumun gündeminde yerini alacaktı. Böylelikle emek hareketi eleştirisini, bizzat bir burjuva baş belası olarak gördüğü kadın hareketinin kendisinden ayrı dü-

şen varlığına yöneltmiş oluyordu. Bu durum kadın hareketinin devrimci karakterinin tanınmasını engelledi ve kapitalizmle kadınların ezilmesi arasındaki ilişki hiçbir şekilde kavranmadı.

Emek hareketi entelektüelleri tarafından kadın hareketine karşı sergilenen saldırılardaki yukarıdan tavır ve düşmanlık hızlı bir şekilde kadın hareketini içinden çıktığı sosyalist hareket karşısında muhalif bir tutuma doğru itti. Kriz bu sürecin hemen ertesinde öylesine keskin bir hâl aldı ki İngiltere, İtalya, Fransa ve Almanya'daki birçok kadın grubu emek örgütlerinden çekildi ve hatta bazıları İtalyan feministlerin "çifte militanlık" olarak nitelendirdikleri şekilde paralel topluluklar kurarak yeniden örgütlendiler. Bu gruplar, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün kapitalizmin yanı sıra ve kapitalizmle iç içe geçerek tarihsel ve siyasi olarak ne derece kuvvetli olduğunu hem teşhis hem teşhir ettiler. Aynı zamanda da kadının aslen daha gelişkin bir doğaya sahip olduğunu ve modern toplumdaki mağduriyetini sık sık açık bir şekilde ifade ettiler. Ancak kimi istisnalar dışında emek hareketine kadınlar tarafından yöneltilen eleştiriler ne Marx'ın eserlerinden faydalandı ne de bu eserlerin otoritesinden herhangi bir destek aldı. Marksizmden kopmayan az sayıda kadın grubunun çalışmaları ise verimli olmayacak şekilde "türevsel"di ve kadınların gündelik hayatlarındaki gerçeklerle açık bir ilişki içinde olmayan, soyut ve dolayısıyla etkisiz çalışmalardı.*

Feminizm ve Marksizmi birbirinden koparan bu çatışmalara cevaben, Marx'ın Feuerbach üzerine kaleme aldığı altıncı tezde bu ikili arasında verimli bir tartışma için temel teşkil edebileceğini düşündüğüm bir zemin buldum:

> Feuerbach insanın özünü dinsel öze indirgiyor. Ama insan özü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde bu toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek

* Kadın meselesini Marksizm ve ideoloji çalışmalarına yedirmeye çalışan ve dönemdaşlarının aksine Marx'ı ihmal etmeyen istisnai feminist çalışmalara örnek olarak, *Project Ideology-Theory – Theorien über Ideologie* (*Project Ideologie-Theorie, 1979*) ve emek ve otomasyon üzerine çalışmaların yayımlandığı *Project Automation and Qualification* (1974-87, 7 cilt) verilebilir.

> özün eleştirisine girmeyen Feuerbach bunun sonucunda, insanı tarihsel süreçten soyutlayarak ve dinsel duyguyu kendi başına bir şey olarak varsayarak soyut ve yalıtılmış bir birey olarak ele almak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla insan özü, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi doğal olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genelleme olarak anlaşılabilir (Marx, 1969: 14).

Bana kalırsa da insanlıktan bir tekillik hâlinde bahsetmekten vazgeçmek, bu türden bir insanlık kavrayışı kaçınılmaz olarak toplumsal cinsiyet ilişkilerini de arkasında gizlediğinden, toplumlarımızdaki kadın sorunsalını anlamaya ve ifade etmeye yönelik her türden çaba için temel önemde olmaya devam etmektedir. Kadınların kendi üzerlerindeki baskıya ortak olmalarını, toplumsal ilişkilere bağlanma biçimlerini ve öz değişime olan ihtiyaçlarını çalışmak benim bu satırlardan çıkardığım bir araştırma sorumluluğudur. Kısacası kadın meselesi, kadınların bizzat kendilerinin de içinde oldukları ve aktörü oldukları tarihsel bir üretimdir. Bu nedenle kadınların toplumdaki yeri kendilerinin etkinliği dikkate alınmadan anlaşılamaz. Farklı toplumsal pratiklerin kültürle beslenen toplumsal cinsiyet inşası ile olan bağını araştırmak, bilgi üretiminde kadının yer almamasının yarattığı boşlukları her zamankinden çok daha isabetli bir şekilde ifşa edebilecek gibi görünmektedir. Aynı zamanda bu yaklaşım kadınların toplumsallaşmaları üzerine elde edilen bilgiyi kadın özgürleşmesine bağlayacak ve böylece sosyal bilimsel araştırmalardaki hâkim geleneklere derin bir şekilde işlemiş olan soyut nesnelcilikte bir kırılma yaratacaktır. Feminist çalışmalar, kadınlar hakkında bilinen tarihi temel bir araştırma aracı ve hammadde olarak kullanarak, araştırma nesnelerini kendi toplumsallaşmalarının uzmanı olan özneler hâline getirebilir ve getirmelidir.

Tüm bu sebeplerle, kadınların toplumdaki konumunun ve üzerindeki baskının yeniden üretilmesine bizzat kadınların sundukları katkıyı yine kadınların kolektif olarak ortaya çıkarabilecekleri ve bunun için kadınları birer özne olarak konumlandıran araştırmaların önünü açacak ampirik bir metodoloji geliştirmeye

çabaladım. Bu sayede değişimin hangi alanlarda gerekli ve olanaklı olduğuna yine kadınların kendileri karar vereceklerdi. "Hafıza çalışması" olarak adlandırdığım bu metodolojiyle, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden yola çıkarak, kadınları pratik öznellikleri bağlamında değerlendirmeme problemini –yani kadınları âdeta böcek kabilinden araştırma nesnesi yapma eğilimini– aşmayı hedefleyen bir praksis geliştirdim. Bunun için kadınların içkin bilgilerinin öne çıkarılması ve topluma anlatılması önemliydi. Bu metodoloji, öz değişimle toplumsal dönüşüm arasındaki bağın izini sürerek o yıllarda yeşeren feminizmdeki özcülüğe (örneğin "kadınların yüksek doğası" teması gibi) aksi bir doğrultuda çalışıyordu. Feuerbach tezleri, gelişmekte olan feminizmin bugün dahi süren ve feminist araştırmalar için aciliyetini koruyan çetin sorunlarının tartışılması için bir alan sağladı. Bu konular üzerine somut araştırmalar henüz yeni başladığından bu soruların hâlâ tam olarak cevaplandıkları söylenemez. Öte yandan Marx'ı bizim yerimize düşünülmesi gereken ne varsa düşünmüş bir kuramcı olarak görmemek gerekir. Marx'ın geleneksel düşünceye müdahale biçimleri çok daha gelişkin bir bilgiye erişebilmemiz için bilgi öznesinin konumunu değiştirme sanatını bizlere öğretebilir.

Marx ve emek

Marx'a yöneltilen ve en sonunda Marksist düşüncenin reddiyle sonuçlanan ilk feminist hiddetin hedefinde Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'i (bildiğim kadarıyla bu metnin bilimsel bir feminizm için önemi başka herhangi bir yerde ele alınmamıştır) değil, Marx'ın emek kavramı ve kendisinin artık değer üretimi kuramı bulunuyordu.* Marx'ın emek kavramının kadınları dışladığı ve kadınların kendi üzerlerindeki baskının ayırdına varmasını engellediği yönündeki feminist kaygılar hakkında ne düşünmeliyiz? Feminist eleştirinin merkezinde başat olarak Marx'ın "emeğin çift

* Tartışmaları özetlerken mevcut tüm literatürü, özellikle ABD ve İngiltere'deki yığınla çalışmayı özete dâhil etmiyorum. Bu çalışmalar kolayca ana yayınlar arasında bulunabilir ve burada atıfta bulunmak gereksiz yere literatür listesini uzatacaktır.

yönlü karakteri" tezi bulunmaktadır. Emeğin hem kullanım değeri hem de değişim değeri yaratan bir güç olarak kavranması Marx'ın kapitalizm analizlerinin merkezinde yer almakta ve aynı zamanda kendisinin devrim teorisinin de dinamiğini oluşturmaktadır. Canlı emeği ölü emeğe dönüştürme arzusuyla işleyen (Marx'ın kendi imgelemini kullanacak olursak) ve sonrasında bu ölü emeği yaşayan üzerinde sermaye, makina ya da fabrikalar biçimini alan bir güçle donatan bir toplum, radikal önlemler alınmadığı sürece kendi felaketine yürüyecektir. Bu türden önlemlerin toplumsal düzenlemenin temel yapılarını, yani kârın itici gücünü ve bu güce bağlı olarak artık değerin işbölümü ve mülkiyet hakkı üzerinden canlı emek üzerinde kurduğu tahakkümü yıkması gerekecektir. Emeğin iki yönlü karakteri üzerine yaptığı incelemesinde Marx, ücretli emeği hayatı sakatlayan temel faaliyet biçimi olarak görür; burada değişime yönelik ilk adım üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ilgası olacaktır. Marx'ın çözümlemeleri dar bir açıdan ekmek parası kazanan aile babası olarak erkek işçinin tarihsel rolüne ve siyasi özne olarak işçi sınıfına odaklanma sonucunu doğurmuştur. Bu tür bir kuramsal kurgu karşısında kadınların geliştirdiği itirazlar haklı görünmektedir; zira bu kurgunun Marx'ın çözümlemelerinin bir varsayımı değil de kapitalist toplumun ürünü olduğunu varsaydığımız durumda dahi, Marx'ın terimleri kadın meselesinde sergiledikleri sessizlik ve tembellik nedeniyle göze batmaktadır.

1960'ların ev emeği tartışmalarıyla –Lisa Vogel'in "Domestic labour revisited" (2014) tartışmasıyla hâlâ gündemdedir– erkek işçinin merkeziliğini dile getiren şikâyetlerden bir bütün olarak Marx'ın değer kuramının sorgulanmasına doğru bir sıçrama yapılmıştır.* 1973'te Mariarosa Dalla Costa (1973) tarafından kaleme alınan bir makale ile birlikte, Marx'ın kuramı ev emeğini "üretici" güç olarak içerecek şekilde genişletilmiştir. Çünkü buradaki fikre göre ev emeği eril emek gücünün bir meta olarak yeniden üretil-

* Lisa Vogel (2014) ev emeği tartışmalarının henüz 1940'larda Mary Inman'ın kadınların ezilmişliğinin incelemesiyle birlikte ABD'de yapılmaya başlandığını iddia etmektedir.

mesini sağlayarak erkek işçiden elde edilen artık değer etkinleştirmektedir. Her ne kadar aile içinde kaldığından "görünmez" olsa da kadın emeği kendisinin yeniden üretimi için gerekli olandan daha fazlasını üretir, bu öyle bir fazlalıktır ki sermayedara kâr olarak geri dönmektedir. Marx bu süreci incelememiştir (ev emeği, ekonomi politiğin eleştirisinin "kör nokta"sı olarak görülmektedir). Ancak incelemeler göstermektedir ki aile toplumsal üretimin merkezindedir.

Kadınlara yönelik ücret ayrımcılığının, kadınlar erkeklerden daha az değer ürettikleri için haklılaştığı varsayılmaktadır; çünkü her ne kadar erkekleri yeniden üreten kadınlar da olsa, bu kabul kadınların yeniden üretiminin yine kadınların emek gücünü zayıflattığına atıfta bulunur. Bu açıdan işverenler için erkekler kelimenin tam manasıyla çok daha değerli olmaktadır zira erkeğin emek gücünü satın alırken kadınların emeğinden de artı bir fayda elde edilmektedir. Evde kadın tarafından yapılan işlerin göz ardı edilmesi sermayedar tarafından el koyulan artık değerin özsel bir bileşeninin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Eğer meta hâlindeki emek gücünün sırrı onun kendisinin yeniden üretimi için gerekli olandan çok daha fazlasını üretebilmesinde yatıyorsa bu, kadınların emek gücü için de geçerli olmalı. Bu nedenle yapılması gereken; kapitalist üretim biçiminde elde edilen metaya kadının emek gücünün nasıl katkı sunduğunu ortaya çıkarmaktır (Pohl, 1984).

Bu türden bir çözümlemenin pratik sonucu bir taraftan ev emeğinin ücretli emek olarak tazmin edilmesi talebiyken, diğer yandan da bu sayede karşılıksız kadın emeği meselesiyle basit bir şekilde başa çıkılabileceği olmuştur. 1985 yılında, Christel Neusüß (1985: 25) metalaşmış emek gücünün ev emeğiyle birlikte annelerin de emeğini (örneğin dünyaya çocuk getirerek) görünmez kıldığını ve bu nedenle işçiye ait olan metalaşmış emek gücünün, metanın üretimi ve değerine yönelik hiçbir hesapla hesaplanamayacağını dile getirdiğinde bu iddiaya yeni bir boyut eklemiştir (Neusüss'ün kitabında işçi hareketleri tarihinden derlenmiş bir fikirler mülahazası bulunmaktadır ve burada söz konusu fikirlerin hayatın

üretimi ve aynı zamanda ev emeği konularında müthiş bir cehalet içerdikleri gösterilmektedir). Her ne kadar bu türden iddiaların geçerliliğine karşı gelinemeyecek de olsa, yalnızca akademik bir şekilde ele alınmaları bana sorunlu görünmektedir. Buradaki başlıkta da tıpkı ev emeğinin değeri üzerinden örülmüş olan mücadeleye akıtılan enerji gibi, amacına denk düşen herhangi bir siyasi strateji önerilemediğinden sonuca ulaşmak konusundan başarısız olunmaktadır. Ev emeği tartışmalarında izlenen bir diğer hat, yani ev emeğinin üretici olduğu ve diğer her türden ücretli emek durumunda olduğu gibi tazmin edilerek toplumsal olarak tanınması gerektiği fikri, siyasi bir potansiyele sahip olduğunu tanıtlamıştır: Ev emeği karşılığında ücret ödenmesi Batı Almanya'nın en muhafazakâr partileri tarafından benimsenmiştir, çünkü bu onlara hem "aile değerlerini" hem de yükselen işsizlik karşısında oldukça popülerleşmiş kadının profesyonel hayata katılması karşıtı tavrı destekleme olanağını sunmuştur. Ev emeğini ücretli emeğe eşitleyerek ücretli hâle gelmesini talep eden düz mantıktan yola çıkan bu siyasetle birlikte kadın mücadelesinin hemen hemen diğer tüm başlıklarının da üstü kapatılmıştır: Aile biçiminin eleştirisi, toplumsal cinsiyet temelli işbölümü, ücretli emeğin yabancılaşmış biçimi ve kapitalizmin kendisi. Aslında ev emeğinin üretici güçlerin parçası olduğunu iddia etmek –hiç olmazsa kavramın sahip olduğu sihirli güçle bile– kadınlara ev kadını olarak kaldıkları sürece eve ekmek getiren bir erkek olmadan var olabilme olanağı tanımayan bu işbölümünün yarattığı utancı kaldırabilirdi.

Bu tartışma, sonrasında ağırlıklı olarak Birleşik Devletler'de devam etti. 1994'te, Fraad, Resnick ve Wolff, *Bringing it All Back Home: Class, Gender and Power in the Modern Household* adlı kitabı yayımladılar. Kitapta sınıf kavramını hane işlerine uyarlamaya çalıştılar ve bu türden bir yaklaşımın verimli olduğu sonucuna vardılar. Bu yazarlara göre günümüzde iki farklı dönemden türemiş iki farklı sınıfsal üretim biçimi bir arada işlemektedir: kapitalist biçim ve feodal biçim. Tartışmaya bu tür bir yerden girmek yazarlara, farklı pratiklerin kendi içlerinde barındırdıkları olası

çelişkileri ve mekânı ev olanlarla mekânı kamusal alan olanların talep yapılarının türdeş olmadığını tasvir etme olanağı sunmuştur. Yazarlar potansiyel bir karşı çıkışın buradan gelişebileceği umudunu taşımaktadır (Fraad vd., 1994). Her ne kadar Marx'ın yöntemine büsbütün aykırı olmasa da bu türden bir yaklaşım analitik ağırlığı, hâkim iktidar ve ekonomi biçiminin eleştirisinden farklı şekillerde örgütlenmiş iktidar ilişkilerinin bir aradalığı sorunsalına kaydırmaktadır. Fakat Marx aynı zamanda üretken bir emekçi olmanın kötü şans ve bahtsızlık olabileceğinden bahsetmiştir. Marx'ın eleştirisi bağlamında kapitalist toplumun yeniden üretiminde karşılıksız ev emeğinin işlevi hakkında başka bir yaklaşım önermeden önce, Marx'ın emek kuramıyla bağlantılı olarak ev emeği tartışmalarında ortaya çıkmış ilk tezler serisine dönmek istiyorum. Fikrimce bu tezler Marx'la, işçi hareketi Marksizmiyle olduğundan çok daha az bağ taşımaktadır. Marx'ın kendisi feministlerin emek meselesi tartışmalarında göz önünde bulundurmaları gereken kimi önemli noktalar ortaya koymasa bunun hiçbir önemi olmayabilirdi. Fakat durum tersidir ve bu da beni Marx'ı yeniden okumaya yöneltmiştir.

Marx hem felsefi gelenekten hem de ekonomi politikteki en son gelişmelerden (örneğin Smith ve Ricardo) beslenerek oldukça tartışmalı bir alanda bir emek kuramı türetmiştir. Emek, yoksulların faaliyetidir. Ağır çalışma koşulları insanların hayatlarını tüketir ama birçokları için bundan başka bir hayat da yoktur. Fakat, emek refahın ve tüm değerin de kaynağıdır:

> Yoksulların büyük çoğunluğunun avarelik etmemesi ve fakat kazandıklarını durmaksızın harcamaları tüm zengin milletlerin çıkarınadır. Hayatını gündelik emeğiyle kazananları hizmet altına girmeye iten şey kendi isteklerini tatmin etme beklentisi, hatta bu istekleri giderme çılgınlığıdır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere köleliğin olmadığı özgür bir ulusta zenginliğini en kesin şekilde yaratacak olan şey işçilik yapacak yoksulların çokluğunda yatmaktadır (Mandeville, aktaran Marx, 1977: 765).

Yoksullukla zenginlik arasındaki birleştirici bağ olan emek her ikisinin de çelişkili zeminidir. Marx, emek üzerinde değerlendirmelerde bulunurken işe bu kışkırtıcı çelişkiden başlamaktadır. Bunu tahakkümün bir boyutu olarak görmektedir: "Toplumun özgürleşmesi... kendisini emeğin siyasal olarak özgürleşmesi biçiminde ifade eder," çünkü "insanlığın esaretinin tamamının kökeninde işçinin üretimle olan ilişkisi yatmaktadır ve tüm esaret ilişkileri yalnızca bu ilişkinin sonucu ve farklı görüntüleridir" (Marx, 1992: 333).

Marx'ın erken dönem eserlerinde dönemin diline uygun bir şekilde çalışmayı bir tür yabancılaşma olarak gören bir dizi ifadeye denk geliriz: "İlk aşamada emek, yaşam faaliyeti, üretim insana ancak bir ihtiyacın giderilmesinin aracı olarak anlamlı gelir, insanın fiziksel varlığının korunmasının ihtiyacı. Ancak üretim aslında türün hayatının ta kendisidir" (a.g.e. 328); "günümüze değin tüm insan faaliyetlerinin temelinde yatan şey emektir, örneğin endüstri kendine yabancılaşmış bir faaliyettir" (a.g.e. 354).

Ancak çalışmanın bir tahakküm olduğu fikri henüz maddi boyutla iktisadi boyut arasında ayrım yapmamakta ve dolayısıyla çalışmanın kendisinin ortadan kaldırılması gerektiği mantıki sonuca ulaşmaktır:

> En büyük yanılgıların başında özgür, toplumsal, insani çalışma, özel mülkiyetin olmadığı çalışma fikri gelmektedir. "Çalışma" doğası gereği özgür değildir, insan dışıdır, toplum dışıdır, hem özel mülkiyet tarafından kontrol edilir hem de onu yaratır. Özel mülkiyetin ilgası bu nedenle kendisi ancak çalışmanın ilgası olarak görüldüğünde gerçek olacaktır (Marx, 1972: 25).

Özetle, üzerinden kabaca geçtiğimiz bu tarih okumasından diğer şu sonuçları elde ediyoruz: "Bugüne dek gerçekleşen tüm devrimlerden çalışma faaliyeti hep zarar görmeden çıkmıştır ve bu süreçlerdeki tek mesele çalışmanın nasıl dağıtılacağı, emeğin diğerlerine yeniden bölüştürülmesi olmuştur. Oysa komünist devrim bir önceki emek biçimine yönelir ve onu alt eder" (Marx

ve Engels, 1965: 87). Bu bağlamda, yabancılaşmış emeğe yönelik bir karşı kavram "evrensel üretim"dir, "güzel olanın kuralları uyarınca" şekillendirmek ve biçimlendirmek. Eğer emek sermayenin insanlar üzerindeki gücüyse, sermaye o zaman "kendini tamamen kaybetmiş insan"dır (Marx, 1992: 334-5).

Marx'ın gerçek anlamda insanın doğayla olan metabolik değiş tokuşu olarak emeğin ortadan kaldırılmasını ve sonsuz bir avareliği tasavvur ettiğini düşünmüyorum ya da türün sağ kalımıyla sanayinin ortadan kaldırılmasının uyumlu olduğunu düşündüğünü sanmıyorum. Ancak çalışmanın biçimsel kavramsal araçlarla kavranması bizleri Marx'ın emek kuramında deforme olan şeyi ve böylece özgürleştirilmesi gereken "özü" yeniden inşa etmeye zorlamaktadır. Emeğin yabancılaşmış biçimine bakarken Marx hayatın özgür ifadesini ve neşesini, insan topluluklarının özgür kendiliğinden faaliyetlerini, birinin diğerine olan sevgisinde ve bakışında kişinin kendisini olumlu şekilde tanıma imkânını, her bir bireyin tam bir kişi olabilecek şekilde gelişmesini, bu türden kişilerin birbirleriyle temasını (Marx ve Engels, 1965: 86-7) ve tür yaşamının özgür, bilinçli yaşam faaliyetlerini (Marx, 1992: 329) bulmuştur. Vurgu "özgür emek" ya da "öz emek" üzerinedir ve bu her zaman türün hayatında türe özgü bir nitelik olarak varlık bulmaktadır. Türsel varlıklar olan insanlar birbirleri için eyleyebilirler, bu onların birbirleriyle ve toplulukla olan ilişkisini ve aynı zamanda onların birer birey olarak gelişimini belirlemektedir. Bu özgür emek haz verir; hayatın kendisi keyifli, üretken bir emektir.

Bu önermeleri başlangıç noktamız olarak kabul edip, öz emeği "yaşamın birincil gereği" olarak nitelendirebiliriz; topluluğu üretken bir çerçeve olarak değerlendirebilir ve bireylerin gelişimini onların özgür faaliyetleri üzerinden konuşabiliriz. Ancak buradan asla çalışmanın toplum kuramının merkezinde yer almaması gerektiğine (Marx tarafından böyle yapıldığı iddia edilmektedir) ve yerini "iletişim" ya da "yaşam tarzı"nın (yaşamlar dünyasının) alması gerektiğine dair modern, defansif sosyolojik tepkiye varamayız. Marx'ın bugünlerde "yaşam tarzı" olarak adlandırılan şeyi dev-

rimcileştirme hedefiyle yaşamla "çalışma dünyası"nı birbirinden ayırmadığı oldukça berrak bir gerçektir. Marx yaşam tarzından kolektif emeği, bireylerin gönüllü bir şekilde bir topluluk altında bir araya gelmelerini anlamaktadır. Her ne kadar Marx "yaşam"dan üretken hayatı anlamış olsa da bu keyifli bir aradalık insanların bedensel temaslarını, aşkı ve yaşamın kendisini de içermektedir.

> Yaşam tarzımız, tüm insanlık tarihi boyunca olduğu üzere insanların kendi maddi hayatlarını üretebilmek için kullandıkları araçlarla, üretim ilişkileriyle tahrif edilmiştir. Bu daha en baştan öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki bazılarının özgür üretim yapabilmesi için diğerleri onun maddi varlığını üretir (Marx ve Engels, 1965: 84-5).
>
> Her ne kadar erken dönemlerde öz emek ve maddi hayatın üretimi birbirinden ayrı süreçler de olsa, bunun böyle olmasını mümkün kılan ayrı insanlar eliyle yürütülmüş olmasıdır. Hatta bu süreçte insanların dar görüşlülükleri nedeniyle, maddi hayatın üretimi öz emek sürecine tabi görülmüştür. Hatta insanlar bu süreçte öylesine ayrışırlar ki sonunda maddi hayat amaç ve bu maddi hayatı üreten şey olan emek (oysaki bugün yegâne öz emek olarak görünen şey, öz emeğin negatif bir biçimidir) araç olarak görülmeye başlanır (a.g.e. 67).

Bir özgürleşme perspektifi olarak öz emek maddi hayatın üretimi ile ilişkilidir ve bu ilişki tahakkümün olmadığı bir hayatı tasavvur etmek için elzemdir. Maddi hayatın üretimi bir dizi evre ve biçimden geçmektedir ve bunlardan biri çalışmadır: en dolayımsız sapma biçimi olan "negatif öz emek biçimi" (a.g.e. 67). Böylelikle hayat kendisine karşı bölünmüş olmaktadır. Bu negatif biçime içkin olan analitik kategorileri daha sonra Marx, *Kapital*'de kâğıda dökecektir (aşağıdaki alıntı *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'ndandır):

> Böylece *yabancılaşmış, kendine uzak düşmüş* emek üzerinden işçi, emeğe yabancı olan ve onun dışında kalan başka bir insanın bu emekle olan ilişkisini yaratmış olmaktadır. İşçinin emeğiyle olan ilişkisi sermayedarın ya da emekçinin efendisine ne ad

> verirse versin o kişinin emekle olan ilişkisini de yaratmaktadır. *Özel mülk* bu nedenle bir üründür, sonuçtur ve *yabancılaşmış emeğin*, işçinin doğayla ve kendisiyle olan dışsal ilişkisinin zorunlu çıktısıdır (Marx, 1992: 331-2).

Marx'ın, çalışmayı topyekûn mahkûm etmek yerine emeğin varlığının bir yandan farklı emek biçimlerinin belirleniminde kalan, öte yandan da bu biçimlerin gerekliliklerinin ürünü olan bir yapısı olduğu şeklindeki ayrımı koyduğu sonraki eserlerinde gözlemlenen linguistik kullanım tercihlerinin daha bu metinde belirmeye başladığını görebiliriz. Çalışma konusunda Marx, *Kapital*'de şöyle demektedir: "Kullanım değerlerinin yaratıcısı olarak emek tüm toplum biçimlerinden bağımsız olan insan varoluşunun da bir koşuludur; insanla doğa arasındaki metabolizmayı ve dolayısıyla insan hayatının kendisini belirleyen ezelî bir zorunluluktur" (Marx, 1977: 133).* Çalışmanın her zaman antropolojik bir boyutu olmuştur: çalışan birey kendi dışında kalan doğayı değişime uğratırken aynı zamanda kendi doğasını da değişime uğratmaktadır (bkz. a.g.e. 283). Yabancılaşmış emeğin ikili bir karakteri bulunmaktadır. Bir yandan kullanım değerlerinin üreticisidir, amaca yöneliktir ve bu sebeple de toplumsal formasyonlardan bağımsızdır. Öte yandan değişim değerleri üretir ve refahı yaratır fakat yalnızca belirli bazı toplumsal koşullar altında. Bu sürecin çıktısı olan çarpıklık ya da yabancılaşmalar *Kapital*'de derinlemesine incelenmektedir. Çalışmanın ikili karakteri metaların üretimine dayalı bir sistem olan kapitalizme içkindir. Ancak Marx'ta belirleyici olan, maddi varoluşun üretiminin bir özgür faaliyet biçimi olmasıdır. Tahakküm olmayan bir üretim düşüncesini ve dolayısıyla düzenleyici bir ilke olan özel mülkiyetin (değişim değerinin birikimi olan) ortadan kaldırılmasını ve aynı zamanda doğayla uyumlulaşmayı, ki bunun imkânı onun yasalarını anlamaktan geçmektedir, içermektedir. İnsanların kurtuluşu maddi varoluşun üretiminin, üretim güçlerinin komünal, kendinde bir amaca yönelik olarak gelişmesinde yatmaktadır. Bu tespit erken dönem eserlerle geç dönem eserler arasındaki bağdır.

* Bu görüşe çok benzer bir diğer referans için bkz. Marx (1971: 36).

Bir süreç olarak görülen özgür emek düşüncesindeki mesele, özgürlükle zorunluluk arasındaki bağda yatmaktadır. Maddi üretimin bir veçhesi olan zorunluluklar alanı özgürlükler alanı lehine mümkün olduğunca geriye itilmelidir. Zorunluluk alanının gerektirdiği emek bir dağıtım meselesidir, herkesin zorunlu emek konusunda eşit ölçüde bir katılım sergilemesi gerekmektedir. Özgürlük alanında ise faaliyetin niteliği farklıdır, burada emeğin geleneksel ayrışmalarının, her şeyin ötesinde kafa ve kol emeği arasındaki ayrımın artık herhangi bir geçerliliği yoktur. Bir alandan diğerine uzanan yol, maddi varoluşun üretimindeki zorunluluk tarafını ılımlılaştıracak olan üretici güçlerin gelişimiyle inşa olacaktır. Benzeri bir durum insan emeğindeki ayrımlar ve yabancılaşma için de geçerlidir zira yabancılaşmış emeğin üstesinden gelmek için insanın bizzat kendi yarattığı üretici güçlere kapsamlı bir şekilde el koyması gerekmektedir. Tüm üretim ilişkileri baş aşağı edilmelidir çünkü bu ilişkiler insan türünü öylesine tahrif etmiştir ki her türden kalkınma, tüm refah ve kültür ve mevcut çalışma koşulları emekçilerin karşısına birer somut gerçek engel olarak dikilmiş ve onlar üzerinden güç kazanmıştır. Bu türden bir çelişki ancak kopuşla çözümlenebilir.

Gotha Programı'nın Eleştirisi'nde Marx toplumun ortakçılık evresini (üretim araçlarının toplumsal sahipliği) kabaca tasvir eder. Bu toplum, tam da kapitalist toplumun içinden doğduğu için "her açıdan, ekonomik, ahlaki, entelektüel" olarak onun izlerini taşmaktadır. Marx emek tahriflerinin ortadan kaldırıldığı çok daha ileri bir "komünist toplum" betimlemesi yapar. İşte tam bu bağlamda çalışma edimine "yaşamın temel gereksinimi" olarak yaptığı atıfla karşılaşırız:

> Birey, işbölümünün esaret boyunduruğundan ve dolayısıyla kafa ve kol emeği çatışmasından kurtulduğunda; emek yalnızca bir hayatta kalma aracı olmadığında ve aksine yaşamın temel gereksinimi hâlini aldığında; bireylerin evrensel gelişimi aynı zamanda onların üretken güçlerini artırdığında ve ortak refahın pınarları çok daha doludizgin aktığında, işte ancak o zaman, toplum gerçek anlamda burjuva hukukunun dar ufkunu aşabilir

> ve bayrağına şunu yazabilir: Herkesten kabiliyetine göre, herkese ihtiyacına göre! (Marx, 1974: 347).

Bu ifadeler oldukça sık rastlanabilen yanlış anlamaların da kaynağında yatmaktadır. Marx'ın otoritesine yaslanan kimileri, insanları "utangaç emek" mantığı sergilemekle suçladı ve "hayatın birinci gereksinimi"nin çalışma olduğunu anlamaları için onları "yeniden eğitti." Daha da kötüsü, son ifade, "herkesin ihtiyacına göre" ifadesi hem umudu hem de korkuyu tetikledi. Marx bir tarafta hamuru kapitalizm tarafından yoğrulan, yüzeysel bir üretim tarafından belirlenen öte tarafta da yoksulluğun damgasını vurduğu bir toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi özlemini dile getiriyor olabilir miydi? Oysaki bağlam Marx'ın konuya yüklediği anlamı şüpheye yer bırakmayacak kadar berrak kılmaktadır. İnsanlar kendilerini maddi arzulardan ve tahakkümden özgürleştirebilirlerse, maddi hayatın üretimi üretici bir hazzın kaynağı hâline gelecek, insanlar için bu "en temel gereksinimi" deneyimleme şansı doğacak ve insan gerçek anlamda insan olabilecektir. Bu süreç bizlerin toplumsal formasyonlarının kurumsallaşmasına hizmet eden işbölümlerinin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir: kol emeği-kafa emeği, erkek emeği-kadın emeği, şehir emeği-kır emeği ve sonuç olarak toplumun çalışanlar ve çalışmayanlar arasında sınıflara bölünmesi şeklindeki egemen aldatıcı işbölümü. Bu değerlendirmelerin ışığında, önceki sorularıma dönmek istiyorum.

Çalışmadan bahsettiğimizde onun biçimsel özelliğini (sıklıkla görmezden gelinen) dikkate almamız gereklidir. Çalışma üzerine düşündüğümüz ya da konuştuğumuzda ayrım yapmak konusunda başarısız olmamız bu konudaki birçok yanlış anlamanın da kaynağında yatmaktadır. Bizler, "ücretli emek"ten bahsederken onu meselenin başı ve sonu olarak kavrıyor ve bu nedenle çalışmadan "hayatın birincil gereksinimi" olarak bahsedilmesine mesafeyle yaklaşıyoruz. Ancak aslında insanların çalışmayı birincil ihtiyaç olarak görecek şekilde eğitilmeleri anlamsızdır. Bu onları büyük ölçüde ücretli emeği farklı görünüşleriyle de olsa kabul etmeleri için eğitmek anlamına gelmektedir. Bu onlara sanayinin disipli-

nine boyun eğmeyi öğretmektir. Çalışmanın "özü"nden bahsettiğimizde, ki bu öz bizim toplumlarımızda işbölümü sistemi çerçevesindeki ücretli emek demektir, bizler gerçekten "maddi varlığın üretiminde öz etkinlik" şeklindeki hantal ifadeyi kullanmalıyız.

Feminist meseleler

1960'lardan beri süregelen ev emeği tartışmaları üzerine yürüttüğüm yeniden düşünme ve çalışma süreci beni Marx'ın çalışma hakkındaki iddialarını daha tutarlı bir şekilde geliştirmeye ve onlara feminist bir perspektiften bakmaya yöneltti. Sonuç olarak burada, söz konusu tartışmanın sıcağında unutulan ve aslında bizlerin üzerine daha fazla eğilmesi gereken Marx'a ait kimi düşüncelerin altını çizdim; kimilerine vurguda bulunmaya çalıştım. Marx'ı alelacele tarihin çöplüğüne terk etmek yerine, geriye dönmeli ve kadın hareketinin Marx'ın maddi varlığın üretimi sürecinde haz alınan özgür emek tanımını verimli bir şekilde kullanıp kullanamadığına bakmalıyız. Zira Marx aslında kadınların ezilmesi sorununu doğrudan bir şekilde yabancılaşmış emek bağlamına yerleştirmiştir: "Ailedeki bu örtük esaret, her ne kadar henüz oldukça kaba şekillerde olsa da mülkiyetin ilk biçimidir ancak yine de bu erken evrede dahi modern iktisatçıların başkalarının emek gücünden faydalanma gücü olarak betimledikleri süreçle mükemmel şekilde denk düşmektedir" (Marx ve Engels, 1965: 44).

Kadın hareketinin Marx'a yönelik suçlamalarına Marx'ın eserlerinde mahal veren herhangi bir temel bulmak konusunda zorluk çekiyorum. Kendisinin kadınların ücretsiz emeğini de çalışma tartışmasına eklemek yerine her türden çalışmadan kurtulmak istediği (erken dönem eserlerinde) doğrudur. Fakat Marx'ın, insana ait çalışma faaliyetlerinin kimilerinin ücretli emeğe tabi kılınarak şeyleşmesi ve yabancılaşmasının kapitalist toplum için temel önemde olduğunu ama bunun her toplumsal emek süreci için geçerli olmadığını düşündüğü şeklinde bir tespit yapmak mümkün değildir. Marx'ın insan toplumu ve onun içinde yaşayan bireyler için önerdiği

çerçeve "doğal" ve toplumsal kaynaklarıyla birlikte kadınların ezilmişliğinin olağanüstü bir dinamizm kazanmasına olanak verecek şekilde tasarlanmamış mıdır? Cinsel işbölümü, yaşamın üretimi ve yaşam araçlarının üretimi arasındaki şeytani ayrıma ve aynı zamanda çalışma ve özgür emek arasındaki ayrıma işlemiştir. Hakiki hayata ayrılan alan yaşam araçlarının toplumsal üretimi noktasından bakıldığında önemsizleştirilmiştir ve onunla birlikte bu hayatı süren insanlar, kadınlar da önemsizleşmişlerdir. Bununla birlikte toplumun merkezinde yer alan emek öylesine yabancılaştırılmıştır ki özgürleşmeye yönelik tüm umutlar toplumda önemsizleştirilen bu canlı faaliyet alanına kaymıştır. Ezilmeye devam eden kadınlardan, saçma bir şekilde toplumun daha iyi bir hayata, keyfe ve duyusal hazza yönelik umutlarının ağırlığını taşımaları beklenmektedir.

Marx'ta işçinin şu türden bir tarifine denk geliriz: "Çalışmadığı zamanlarda evde, evde olmadığı zamanlardaysa çalışıyor" (Marx, 1992: 326). Tamamen haksız olmayacak şekilde, feministler bu ifadeyi eleştiri oklarının hedefine yerleştirmişlerdir. Burada Marx erkek işçinin durduğu yerden konuşarak, evde çalışan ve dolayısıyla çalıştığında da evde olan insan türünün diğer yarısının durumunu göz ardı etmemekte midir?* Fakat bu eleştiri Marx'ın ipuçlarını verdiği kimi meseleleri, özellikle duyusal haz ve hayatın anlamıyla çalışma ve yanı sıra ücretli emek –yani (görüntü itibarıyla) hiçe sayılan emek– arasında oluşan çifte yarığı göz ardı etmektedir. Bu "çalıştığı zamanlarda evinde olmayan" işçi metaforuna içkindir. Bu bozunmuş süreçte kadınların yeri ev olmuştur. Bu ev aynı zamanda bir sığınak ve umudun bozunmuş mekânı hâline de gelmiştir. Kadınların ezilerek yüceltilme süreci ücretli erkek emekçinin sağ kalması için yaşamsal önemdedir –iki cinsin aile içindeki işbirliğiyle güçlendirilen bir yüceltilme hâli. Yeni bir düzen kurabilmek için bu sisteme bir tür düzensizlik dayatmak devrimci bir edim olmaz mıydı? Eğer hayatın önemsizleştirilmiş alanlarının kurtuluşunu diliyorsak, bu alanlar evrenselleştirilmeli ve dolayısıyla yeniden değerli hâle getirilmelidir. Aynı zamanda toplumsal

* Bkz. Ivekovic (1984: 103-112).

emeğin ayrıcalıklı alanı artık kadınlar tarafından işgal edilmeli ve otoritesi zayıflatılmalıdır. Farklı faaliyet alanlarının her iki cins tarafından paylaşılmasının bizzat kendisi şimdiye dek eski yıkıcı düzeni olumlayan bir tahakküm unsuruna darbe indirecektir. Kanımca bu sevginin yeniden emeğin alanına getirilebilmesinin, toplumun yeniden insanlaşmasının –ki bunun için kadın hareketleri yaşamsal önemdedir– bir ön koşuludur.

Her ne kadar ev emeği tartışması yerleşik Marksizmi önemli sayıda sağlıklı isyankâr mefhumla tanıştırdıysa da bu isyanın kendisi kapitalist toplumun yeniden üretilmesinde kadınlar üzerindeki tahakkümün yeri ve işlevini yeniden düşünmek için kullanılmalıdır. Marx'ın hem emek hakkındaki erken dönem umutlarının hem de onun ücretli emek biçimi üzerine yürüttüğü keskin incelemenin (ücretli emeğin kârın ve dolayısıyla kapitalist ilerlemenin ana kaynağı oluşu) günümüz modern kapitalizminde gerçek bir karşılığı bulunmaktadır. Kadınların durumunun ev emeğini ücretli emeği düzenleyen kanunlara tabi kılarak ve dolayısıyla Marx'ın çözümlemelerinde evdeki kadın emeğinin karşılıksızlığı sorununun dikkate alınmadığını iddia ederek iyileşebileceğini sanmıyorum. Bunun yerine eleştirimizi ters yönden kurmalıyız. Ev işlerine ve bunların kapitalizmin farklı evrelerindeki rolüne dair bir kavrayış geliştirerek başlamalıyız. Bu Marx'taki bir başka sorunlu meseleyi gün yüzüne çıkaracaktır.

Aile/ev işleri ve ev emeği

1973 yılında Dalla Costa'nın ev ve fabrikadaki emek süreçlerinin ayrıştırılmasının kadınların ezilmişliği için anlamı üzerine yaptığı müdahaleyle başlayan "feminist Marx" tartışması, sonuç olarak Marx'ın ücretli emek analiziyle ayrı düştü ve Marx'ın ve Engels'in ev işleri hususundaki tavırlarıyla hiçbir ilişki kurulmadı (benim burada kapatmayı umduğum önemli bir açık). Marx ve Engels ev işlerini ilk başta evde icra edilen ücretli emek olarak tarif ettiler. Adı "aile işleri" olarak konulan bu işlere 20. yüzyılda genel olarak ev işleri adı verilmiştir. (Aralarındaki farklılıkları

gözden yitirmemek adına kavramın her iki hâlini de anlamlarını bilerek kullanmamız gerekiyor: aile işi/ev işleri). Bu türden bir çalışma içinde tartışmanın bağlamını ve eleştiriyi yalnızca Marx üzerinden kurmak anlamlı değil. Feminizm içinde Engels'in fikirlerinin devam eden okunma biçimi ortadayken kendisinin de tartışmaya dâhil edilmesinin gerektiği aşikâr.

Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni adlı kitabının ilk baskısına yazdığı önsözde Engels, "gündelik hayatın üretimi ve yeniden üretimi" (1986: 35) olarak adlandırdığı şeyi kabaca tarif etmektedir: Bir tarafta var oluş araçlarının, gıdanın, giyim ve barınmanın ve bunların üretimi için gerekli aygıtların üretimi; öte tarafta, insanların kendilerinin üretimi, türün devamı" (a.g.e. 36). Her iki durum tarifinde de "üretim" kavramını kullanarak Engels, kadınların ezilmişliği kuramı için bir başlangıç noktası sağlamıştır. Ancak kendisi bu iki üretim biçimini "bir yanda emek ve diğer yanda aile" (a.g.e. 36) şeklinde formüle ederek bu başlangıcın serpilmesini engellemiştir. Gıda, giyim, barınma ve diğerlerinin üretimindeki emekle ailenin ayrıştırılması hem Engels hem de kendisinin geliştirmiş olabileceği her türden kadınların ezilmişliği kuramı için aileyi biyolojik süreçler ve bunların hukuka ve devlete eklemlenmesi meselesine indirgemiştir. Aile için sarf edilen emek mevzu edilmemiştir. Sonuç olarak Engels üretimin örgütlenmesini incelemektedir fakat aile içinde gerçekleştirilen çalışmanın toplam emekle olan ilişkisi ve bunun toplumun yeniden üretilmesindeki yeri meselesini atlamıştır.

Başka bir bağlamda, Engels aile içinde de emek süreçlerinin işletimde olduğunun farkında olduğunu açıkça göstermektedir. *Anti-Dühring*'de tarihsel bir bakış açısı geliştirmektedir:

> İnsan toplumunun hayvansal vahşilik haricindeki gelişiminin tamamının başlangıcında aile emeğinin ailenin sürdürülmesi için gerekenden çok daha fazla ürün üretmesi, emeğin bir kısmının yalnızca hayatın sürdürülmesi için gerekli araçların üretilmesinden üretim araçlarının üretimine kaydırılması yatmaktadır (Engels, 1935: 198).

Engels, bu kaymanın "hayatı sürdürmek için gerekli en temel araçların üretimi" olarak adlandırdığı geride kalan kısımdaki etkileriyle değil ancak emek tarafından üretilen artığın emeğin sürdürülmesinin maliyeti üzerindeki toplumsal etkilerinin neler olabileceğiyle ilgilenmekteydi. Engels için bu tüm "sürmekte olan toplumsal, siyasi ve entelektüel ilerlemenin" (a.g.e. 198) temeliydi.

Marx'ın durumu farklıdır. *Kapital*'in ilk cildinde geçerken de olsa aile işlerini tanımakta ve sıradan bir imalat sürecinde çalışmanın nasıl örgütlendiğinden bahsetmektedir. Küçük aile güdümlü atölyelerde sürdürülen bu "aile çalışması" tarımsal emekten bugün hâlâ farklılaşmaktadır. Bu süreç ailenin tüm fertlerinin ve hatta çocukların dahi "hayat zamanları"nı "çalışma zamanı"na dönüştürmektedir. Fabrika yönetmeliği kazanımına bağlı olarak, Marx "adına 'ev emeği' denilen sürecin düzenlenmesi *patria potestas*'a ya da modern zamanlarda, ebeveyn otoritesine doğrudan bir saldırıdır" demekte, bu adımı "yufka yürekli İngiliz parlamentosunun atmaya uzun süredir çekindiğini" belirtmektedir: "Fakat gerçekler öylesine güçlüdür ki, parlamento nihayetinde geniş ölçekli endüstrinin eski aile sisteminin iktisadi temellerini ve bu sistemdeki aile emeğini sarsarken eski aile ilişkilerini de ortadan kaldırdığını tanımak zorunda kalmıştır" (Marx, 1977: 620). Marx bu bağlamda "çocuk hakları"ndan (a.g.e. 620) da söz etmektedir. Amacı ailenin meta üretimi yoluyla çözülüşünü ve bu süreçle birlikte iki farklı üretim biçimi ve hayat tarzının –serbest mülk sahibini temel alan piyasa mantığı ile kadın ve çocukların haklarından göreli olarak mahrum oldukları aile işi– ihtilafını anlatmaktır: "Önceleri bir emekçi biçimsel olarak bakıldığında özgür bir özne olarak sahip olduğu emek gücünü satışa sunardı. Şimdi karısı ve çocuklarınınkini de satmaktadır. Âdeta bir köle taciri hâline gelmiştir" (a.g.e. 519). Aynı sayfadaki bir dipnotta Marx, "çocuk ticaretiyle ilintili olarak işçi sınıfı ailelerinin tıpkı köle tacirliğini andıran tiksindirici özelliği"nden (a.g.e. 519, 40 no'lu dipnot) bahsetmektedir. Marx özellikle çocukları konu alan birtakım fabrika raporlarından alıntı yapmaktadır. Tüm bu raporlar "zanaat atölyelerinin ve yerli sa-

nayinin oldukça kısa sayılabilecek bir süre içinde nasıl da sefalet çarkları hâline geldiklerini" (a.g.e. 621) göstermektedir. Bunların ardından Marx'ın oldukça tanıdık şu cümlelerine sıra gelmektedir:

> Eski aile bağlarının kapitalizm içindeki çözülüşü ne derece korkunç ve mide bulandırıcı görünürse görünsün, geniş ölçekli endüstri ev ekonomisinin dışına çıkardığı kadınlara, gençlere ve her iki cinsten çocuklara toplumsal olarak örgütlenmiş üretim süreçlerine önemli bir rol atfederek, yine de daha yüksek bir aile ve cinsiyetler arası ilişki biçimleri için yeni bir iktisadi temel yaratmaktadır (a.g.e. 620-21).

Marx'ın bakışı burada üretimin toplumsal örgütlenişine ve eski müdahaleci biçimlerin kaçınılmaz çözülüşüne odaklanmaktadır. Marx, ne aile içinde malların üretimi dışında kalan emek sürecine ne de insan türü ve doğa için sarf edilen bu bakım emeğinin toplumsallaşma sürecine katkısına dikkat göstermiştir. Hane içindeki ücretli emeği "hane içi ticaret" olarak adlandırmakta ve bu bağlamda "ev endüstrisi"nden de söz etmektedir. Bu kavramla "haricî fabrika ofisleri, zanaat atölyeleri ya da ambarlar" kastedilmektedir (a.g.e. 591; s. 645'e de bakınız. Bu sayfada Marx ev işine kısmi bir ilgi gösterir ve onu sermayeye doğrudan tabi olmayan ama "tefeci" ya da "tüccarlar"ın basıncına açık "melez bir biçim" olarak nitelendirir). Sonuç olarak evin dışındaki ücretli emekten ayrı ve onunla çatışma içinde bir biçim olarak aile işine iki dipnotta atıfta bulunulmaktadır. Amerikan İç Savaşı esnasında patlak veren bir pamuk krizi üzerine bir rapor yazan Marx şöyle demektedir:

> Fabrika çevresinden işçilerin sürülmesi meselesini bir yana bırakacak olursak, Dr. Edward Smith sıhhati öne çıkan bir bakış açısıyla bakarak krizin bir dizi olumlu getirisinin olduğunu beyan etmiştir. Kadınların artık çocuklarını emzirmek için yeteri kadar boş zamanı olacak ve böylece bebeklerini bir afyon olan "Godfrey's Cordial" ile zehirlemek zorunda kalmayacaklardır. Kadınların aynı zamanda yemek pişirmeyi öğrenmek için de zamanları olacaktır. Ancak bu türden bir becerinin kazanılması

> pişirecek neredeyse hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda olanaklı hâle gelmiştir. Buradan baktığımızda sermayenin, kendi öz değerlenmesi lehine, tüketim için gerekli aile emeğini gasp ettiğini görmekteyiz (a.g.e. 518, 38 no'lu dipnot).

"Tüketim için gerekli olan aile emeği" şeklindeki kavramsal önerme aile emeğinin ücretli emekten ayrı bir kategori olarak kavranmasını olanaklı hâle getirmektedir fakat Marx bu husus üzerine ya da bebekleri emzirmek için gerekli olan ve olmadığı durumlarda bebeklerin beslenmek yerine "zehirlendiği" "boş vakit" üzerine daha fazla değerlendirme yapmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, kapitalist bir ekonomide hüküm süren zamandan tasarruf etmeye yönelik önlemlerin hayata dair ne türden nitelikleri yerle bir ettiği meselesinin peşine düşülmemektedir. Marx emzirme meselesini yalnızca ücretler ya da kârlılık bakımlarından ele almaktadır:

> Yeni doğan bakımı ve emzirme gibi kimi ailesel işlevler tamamıyla baskılanamayacağından, sermaye tarafından alıkonulan anneler kimi ikameler bulmak durumundadır. Dikiş ve onarım türünden ev işleri hazır yapılmış kimi ürünlerin satın alınması yoluyla ikame edilmektedir. Bu nedenle evde sarf edilen emek gücündeki düşüşe dışarıda artan harcamalar eşlik etmektedir (a.g.e. 518, 39 no'lu dipnot).

Burada Marx'a göre önemli husus kadınların kapitalist üretim sürecine katılımının aileye ek bir kazanç sağlamadığından, sonucun maliyete değmediğidir. Bunu rağmen, "ikame" kavramının sıklıkla dile getirilmesi çözümlemenin geliştirilebilmesi için bir alan da açmaktadır.

Marx'ın işbölümü incelemesinde bir aile işi kuramının ilk sinyallerini görebiliriz:

> Müşterek bir emek örneği için, mesela doğrudan ortaklaşa emek, tüm uygar halkların tarihinin başlangıç noktasında bulunan kendiliğinden gelişmiş emek biçimlerine geri dönmemize gerek yok. Ekin eken, hayvancılık yapan, pamuk iplik eğirip kumaş dokuyan ve kendi kullanımı için giysi üreten köylü ailesinin ataerkil kırsal

> endüstride çok daha yakın dönem bir örneğe denk gelmekteyiz. Tüm bu şeyler ailenin karşısına onun kolektif emeğinin ürünü olarak çıkarken birbirlerinin karşısına metalar olarak çıkmazlar. Söz konusu ürünleri üreten toprağın sürülmesi, hayvanların bakımı, ipliğin eğirilmesi, dokunması ve giysi yapımı gibi bu farklı türden emek biçimleri mevcut doğal hâlleriyle toplumsal işlerdir; bu türden aile işlerinde tıpkı meta üretimine dayalı bir toplumda olduğu gibi kendine has kendiliğinden gelişmiş bir işbölümü bulunmaktadır. Ailede iş yükünün paylaşımı ve aile bireyleri tarafından sarf edilen emek zamanı cinsiyet ve yaş farklılıklarının yanı sıra iş yükünün doğal koşullarındaki mevsimsel farklılaşmalar tarafından da belirlenmektedir. Bu süreçlerde bireysel olarak sarf edilen emek gücünün ölçüsünün işin yapılma süresi olması doğası gereği emeğin toplumsal özelliğindendir çünkü bireysel emek güçleri, kendi doğaları gereği, ancak ailenin bileşik emek gücünün araçları olarak var olmaktadır (a.g.e. 171).

Farklı ürünlere bu ürünlerin üretilmesi için harcanan emek zamanı üzerinden daha az ya da daha çok değer biçilmemesi ya da atfedilmemesi şeklindeki bu bulgu üzerinde, hele de bu bulgunun, cinsel işbölümü için taşıdığı kaçınılmaz sonuçlar bir yana bizzat kapitalist uygarlık modeli için taşıdığı önem de düşünüldüğünde, Marx tarafından daha fazla inceleme yapılmamış olması şaşırtıcıdır. Zaten harcanan zaman hesabı yapılması bazı ürünler için değer olgusunu aynı zamanda bir lanet hâline dönüştürmekte ve bu sebeple ürünlerin korunması gerekmektedir. Sonuç olarak, kapitalizmin toplumsal sınavını geçebilen ürünler mümkün olan en az emek süresini talep eden ürünlerdir. Bu durum bu modeli hem bir ilerleme hem de bir yoksunlaşma hâline getirmektedir. Ayrıca ailenin önemine yapılan süreğen çağrılar ve ailenin devamının garanti altına alınması için süregiden ısrarların altında yatan nedenler hakkında burada bir ipucu bulunmaktadır: aile üretimin yalnızca emek maliyetleri üzerinden hesaplanmadığı yegâne alandır.

Marx'ın, ücretli emek yapısına tabi olmayan bu türden faaliyetlerin maliyet/fayda hesap mantığına indirgenmesi sorununu hem insan ihtiyaçları hem de bizzat insanlığın gelişimi açısından

(mesela toplumsal olarak anlamlı görülen ve anlamı teslim edilen şeyler açısından) bir problem olarak gördüğüne dair herhangi bir işarete rastlanmamaktadır. Kapsamlı ekonomileştirme ihtirası sonucunda, Marx temelde işi ve her işin değerini, "yaşamsal talep"lerin tatmin edilmesi için gerekli olduğunu düşündüğü rasyonalizasyon sürecine tabi kılmaktadır:

> Emeğin üretkenliği ne kadar artarsa, çalışma günü o denli kısalacak, emek yoğunluğu o denli artacaktır. Toplumsal fayda üzerinden bakılacak olursa, emeğin üretkenliği aynı zamanda ekonomiler onun kullanımı için düzenlendiğinde artmaktadır. Bu yalnızca üretim araçlarının ekonomileştirilmesi değil aynı zamanda tüm kullanışsız emeğin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir (a.g.e. 667).

Bu ifade belli bir gelecek toplumunda zamanın servetle ölçülmeyeceği şeklindeki inançla (Marx'ın *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde yer almıştır) çelişmektedir.

İşbölümünün cinsiyete dayalı belirlenimi, Marx'ın kapitalizmdeki emek süreçleri çözümlemesinin yalnızca çeperlerinde kendini göstermektedir. Marx, işbölümünün "doğal" olarak belirdiğini ve "fizyolojik temellerden" kaynaklandığını ve değiş tokuş üzerinden karşılıklı bağımlı iki ayrı dal hâlinde geliştiğini belirtmektedir (a.g.e. 471). Ancak Marx kapitalist uygarlık modeli için oldukça önemli olan bu farklı alanların nasıl şekillendiğinin peşine düşmemektedir. Aynı şekilde Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde ifade ettikleri cinsiyete özel işbölümü şeklindeki hükmedici kavramı geliştirmek konusunda başarısız olmaları oldukça tuhaftır: "Ailedeki bu örtük esaret, her ne kadar henüz oldukça kaba şekillerde olsa da mülkiyetin ilk biçimidir ancak yine de bu erken evrede dahi modern iktisatçıların başkalarının iş gücünden faydalanma gücü olarak betimledikleri süreçle mükemmel şekilde denk düşmektedir" (Marx ve Engels, 1965: 46). Az ya da çok kârlı olduğu kanıtlanan ürünlerin üretildiği bir toplumsal formasyon bu temel üzerinde gelişmiş ve bu zaman mantığına yerleştirilemeyen emek türleri –ve dolayısıyla rasyonalize edilemeyecek, otomatikleştirile-

meyecek ya da hızlandırılamayacak, örneğin insanlara şefkat göstermek ve besleyip bakmak gibi faaliyetler– ya ihmal edilmiş ya da kadınların (karşılıksız) emeğine bırakılmıştır. Üretici güçlerin dizginsiz (ve artık kontrolden çıkmış) gelişimi ve doğanın geri dönülemez tükenişine bağlı gelişen günümüz krizlerinin kaynağında kadınların ezilmişliğine yol açan aynı kâr mantığının yattığını tahmin edebiliriz. Marx'ın tek taraflı ücretli emek analizi –toplumsal olarak gerekli olan emekle onun tabiiyeti ve tabi kıldıkları arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemek yerine– kapitalist toplumun yeniden üretiminin (ve dolayısıyla kapitalizmin dayanıklılığın ve onu destekleyen güçlerin) yetersiz bir çözümlemesine neden olduğundan Marx'a yönelik eleştirileri değerlendirmeye almalıyız. Bu noktada feminist bir bakış açısıyla yeniden çalışmak ve gerekli yenilikleri yapmak zorundayız.

Aile emeğiyle ücretli emek arasındaki ilişki üzerine Marksistler tarafından yapılmış başka bir çalışma yoktur. Aile içindeki "kadın emeği" üzerine yapılan çalışmalar Claude Meillassoux (1983) gibi etnologlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu bahiste Rosa Luxemburg büyük ölçüde Marx'ı takip etmiştir. Aileyi, bünyesinden proleter kadının çekip alınarak "el konulan" bir şey olarak görmüştür: "Onu ailesinden koparan ve toplumsal üretim süreçlerine tabi kılan, yabancı topraklara, atölyelere, yapım şantiyelerine, ofislere, sanayiye ve depolara sürükleyen şey kapitalizmdi" (Luxemburg, 1973: 410).* Lenin ise aileyi kadının içinden çekip çıkarılması gereken bir ahmaklık alanı olarak görüyordu. Proleter kadınlar hareketinin ana görevinin "kadını toplumsal üretime katmak ve 'evdeki esaretten' kurtarmak" olduğunu düşünüyordu (Lenin, 1961: 401). Kadın çalışmalarının ortaya çıkışı ve aile emeğinin genel toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınması 1970'lerin sonunu bulmuştur. Bu dönemde, aralarında Maria Mies, Veronica Bennholdt-Thomsen ve Claudia von Werlhof'un (Werlhof vd., 1983) bulunduğu isimler, meta üretiminden kaynaklanan ve Üçüncü Dünya ülkelerinin sömürüsüne kadar genişleyen küresel

* Luxemburg'un *Die Proletarian* (1973) adlı kitabının tamamı bu tartışmayla alakalıdır.

soruna bir çözüm olarak geçimlik üretim uygulamasının genelleştirilmesini önerdiler.

Çağımızdan bakacak olursak, insan türünün gelişiminin piyasa sınavından geçebilen –ve bu nedenle üretimlerine zaman ayırmanın değdiği düşünülen– ürün ve faaliyetlerle sürdürülmesi neticesinde geniş vakitler isteyen ürün ve faaliyetlerin söz konusu mantık uyarınca hiçbir tatmin edici getirisi olmadığı düşünülmektedir. Çoğu tarımsal ve doğa dostu faaliyet, çocuk yetiştirme işini belirtmeye dahi gerek yok, süreğen bir şekilde azalan emek sürelerinin mantığına aykırı bulunmaktadır. (Tarımsal üretimin sanayileştirilmesi, Brecht'in öngörürken uyardığı dehşetengiz ürünlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur: "Tadına bakarak meyveleri anlamanız mümkün olmayacak" (Brecht, 1967: 162). Her ne kadar bu türden ürünlerin çoğu insan türünün kısa vadeli sağ kalımı için vazgeçilmez de olsa, gelişim süreçleri insan türünün piyasa sınavını geçebilen üyeleriyle, yaşamını bugün sanayileşmiş dünyanın sıradan bir üyesinden çok daha düşük bir gelir seviyesinde sürdüren "kısmi insanlar" arasındaki uçurumu genişletmiştir. Burada karşımıza, süreğen yoksullaşmaları neoliberal küreselleşme sürecinde daha da derinleşen Üçüncü Dünya ülkeleri çıkmaktadır. Öte taraftan Birinci Dünya farklı ve görünen o ki oldukça karmaşık kimi gelişmelerin sınavından geçmektedir. Bu ülkelerdeki kadınlar ekonomik açıdan hâlâ, bir yüzyıldan fazla bir zaman kadar önce Marx ve Engels'in sözünü ettikleri ekmek parası kazanan erkeğe –bu erkeğin varlığı son bulmuş olsa da– bağımlıdır. Birçok kadın, eğer istihdam edilirlerse, düşük ücretli "kadın" işlerinde çalışmakta ve kadınların yapmadığı koşullarda basitçe yapılmadan kalacak olan zahmetli işleri yapmaktadır.

Bu açıdan, insan türü ilerlememiştir. Aksine sanayileşme ile birlikte üretici güçler gelişmiş, kapitalist Batı'da yeni insan ihtiyaçları yaratılmış ve insan türü canavarlaştırılmıştır. Suç, uyuşturucu madde bağımlılığı, alkolizm ve çocuklara kötü muamele (çocuk fuhuşu da dâhil olmak üzere), insani gelişmenin rasyonalizasyona, piyasa güçlerine, yeniden tasarlanmış ihtiyaçlara ve kâr etme amacıyla üretilen ihtiyaç ürünlerine tamamıyla tabi hâle geldiği bir

uygarlık modelinin görünen taraflarıdır. Gelişmiş üretici güçler sayesinde gerçekleştirilen maddi ilerleme, değil insanların kendilerini insan bireyleri olarak yaşayabilmek için özgürleştirmelerini sağlamak, insanlığın gelişmesini endüstriyel gelişmenin ve kadınlar tarafından yapılan işlerin bir yan ürünü hâline getirmiştir. Bu bağlamda Gorbaçov'un giderek ahlaksızlaşan bir gençliğe doğru gidişin kadınları tekrar aileye doğru yönlendirerek engellenebileceğini ummuş olması büsbütün mantık dışı değildi. Bu açıdan, günümüzde dile getirilen insan özgürleşmesinin kadınların özgürleşmesiyle ölçülebileceği iddiası tamamıyla gerçekçidir. Zira kadınların özgürleşmesi her düzeyden insani etkileşimi etkilemektedir; duyusallığa, doğaya, kol ve kafa işlerine bağlı birer insan olarak kadınların bizzat kendilerine ait insani ihtiyaçları da buna dâhildir.

Sonuç

"Feminizmdeki Marx". Makalenin başlığının iki amacı bulunmaktaydı: Marx'ın fikirlerinin nerelerde çoktan feminizmin bir parçası olduğunu ya da hangi açılardan feminist bakış açısının eleştirilerine konu olduğunu ve hangi noktalarda Marx'ın fikirlerinden ilham alabileceğimizi, gerektiğinde reddetmek gerektiğinde de ilerletmek için. Marx'ın metafizikten yöntemsel ve kuramsal kopuşu, her şeyin ötesinde bu kopuş olmadan feminist çalışmalar için verimli bir zemin olmayacağından çok önemlidir. Bizler feminizmden kadınların deneyimlerinden yola çıkan bir yaklaşım olarak bahsediyoruz –Marksist terimlerle konuşacak olursak bu "gerçek hayatın dili"dir, Marx'ın araştırmanın konusu hâline getirdiği hayatın. Bu nedenle Feuerbach tezleri üretken bir feminizm için temel önemdedir. Aynı zamanda devlet güdümlü sosyalist ülkelerdeki siyasete ve işçi hareketlerine neden son derece az şekilde içerildikleri de açıktır. Kadınların siyaseti onlar için anlamsızdı.

Marksizm ve feminizm arasındaki ilişkiyle ilgilenen hiç kimse Marksist emek kavramının ve artık değer teori tartışmasının üzerinden atlayamaz. Bu kurama yöneltilen eleştirilerin, feminist

eleştirinin kapsamlı bir kapitalizm eleştirisiyle de yolları ayırmasına sebep olması oldukça ironiktir. Marx'ın emek kavramı üzerine yapılan taze bir okuma, bu okumanın her boyutuyla feminist düşünce için yararlı olduğunu göstermekte, tüm şikâyetlerin ötesine gitmekte ve tüm çalışmanın ücretli emek altında toplanmasını memnuniyetle karşılama tuzağına hiçbir zaman düşmemektedir ("ev işi için ücret" şeklindeki feminist talepte olduğu üzere). Bu okumalardan hâlâ güncel feminizm adına kazanacağımız çok şey bulunmaktadır.

Aile işi/ev işi tartışmalarında durum oldukça farklıdır, ki feminizm tarafından şimdiye kadar bu konulara hiç değinilmemiştir. Buralarda baştan aşağı ataerkil bir Marx'ın, ücretli emeğe tabi kılınan ev emeğinin kaderini hızlandırmak üzere, bu emeğin niteliksel kısmını, gerçek insan etkinliklerini, gerçek hayatın dilini göz ardı ettiğini görüyoruz. Bunun ekonomi politik eleştirmenleri için kimi sonuçları bulunmaktadır. Yani kapitalizmin analizi için. Çünkü burada Marx hayatın üretimini bağımlı kılmanın kapitalizmin ana süreçlerinden biri olduğunu; yaşamı üretmek için çalışmanın kâr üretimi için yıkıcı bir unsur olduğunu ve bu nedenle önemsizleştirildiğini, anlamamaktadır. Ancak her iki üretim arasındaki ilişkinin, yani yaşamın kendisinin üretimiyle yaşam araçlarının üretimi arasındaki ilişkinin çözümlenmesi üzerine bina edilen sağlam bir kapitalist üretim biçimi eleştirisinde, feminist meseleler daha iyi kavranmakta ve hayati önemde olmaktadır.

Kaynakça

Albers, D., E. Altvater ve V. Braun (1983) *Aktualisierung Marx*, Hamburg: Argument.

Brecht, B. (1967) "Der Dreigroschenprozess", E. Hauptmann ve W. Hecht (der.), *Schriften zur Literatur und Kunst, Gesammelte Werke*, cilt 18, Frankfurt: Suhrkamp, s. 139-209.

Dalla Costa, M. R. (1973) "Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft", S. James (der.), *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlin: Merve, s. 22-66.

Engels, F. (1935) *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, Chicago, IL: Charles H. Kerr.

— (1986) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Harmondsworth: Penguin.

Fraad, H., S. Resnick ve R. Wolff (1994) *Bringing it All Back Home: Class, Gender and Power in the Modern Household*, London: Pluto.

Haug, F. (1992) *Beyond Female Masochism*, London: Verso.

Haug, W. F. (der.) (1980) *Das Argument*, 22(123) http://www.amazon.de/ Argument-Emanzipation-Problematik-Sexualit%C3%A4t-Herrschaft/dp/B00I60C1J4.

Inman, I. M. (1940) "In woman's defense", Los Angeles, CA: Committee to Organize the Advancement of Women.

Ivekovic, R. (1984) "Nocheinmal zum Marxismus und Feminismus", Projekt Sozialistischer Feminismus (der.), *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*, Argumentsonderband 110, Berlin: Argument.

Lenin, V. I. (1961) *Gesammelte Werke*, cilt 30, Berlin: Dietz.

Luxemburg, R. (1973) "Die Proletarierin", *Gesammelte Werke*, cilt 3, Berlin: Dietz.

Marx, K. (1969) "Theses on Feuerbach", çev. W. Lough, *K. Marx and F. Engels Selected Works*, cilt 1, Moscow: Progress, s. 13-15.

— (1971) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, London: Lawrence and Wishart.

— (1972) Über F. Lists Buch *Das nationale System der Politischen Ökonomie'*, K. Marx *ve* F. Engels, *Kritik der bürgerlichen Ökonomie:* Neues Manuskript von Marx und Rede von Engels über F. List, Berlin: VSA, s. 7-43.

— (1974) "Critique of the Gotha programme", çev. J. de Bres, D. Fernbach (der.), *The First International and After, Political Writings*, cilt 3, Harmondsworth: Penguin.

— (1977) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, New York: Vintage.

— (1992) "Economic and philosophical manuscripts (1844)", K. Marx, *Early Writings*, çev. R. Livingstone ve G. Benton, Harmondsworth: Penguin, s. 279-400.

Marx, K. ve F. Engels (1965) *The German Ideology*, New York: Lawrence & Wishart.

Meillassoux, C. (1983) *Die wilden Früchte der Frau: Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Neusüß, C. (1985) *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung: oder die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander*, Hamburg: Rasch und Röhring.

Pohl, S. (1984) *Entwicklung und Ursachen der Frauenlohndiskriminierung: Ein feministisch-marxistischer Erklärungsansatz*, Frankfurt: M. P. Lang.

Projekt Ideologie-Theorie (1979) *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument.

Vogel, L. (2014) "Domestic labour revisited", D. McNally ve S. Ferguson (der.), *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Chicago, IL: Haymarket, s. 183-198.

Weiss, P. (2005) *The Aesthetics of Resistance*, çev. J. Neugroschel, Durham, NC: Duke University Press.

Werlhof, C., M. Mies ve V. Bennholdt-Thomsen (der.) (1983) *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek: Rohwolt.

Young, I., C. Wolkowitz ve R. McCullagh (der.) (1981) *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, London: CSE.

4

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



Himani Bannerji

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

---

* "Building from Marx: Reflections on 'Race', Gender and Class", *Social Justice,* cilt 32, no. 4: 144-160 (2006).
Bu makale, Bannerji'nin Yordam Kitap tarafından aynı adla yayımlanan kitabında yer alan bir bölümdür ve söz konusu kitaptan alınmıştır. Bkz. Bannerji, H. (2016) *Marx'tan Yeniden Doğmak "Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler*, çev. Senem Özdemir, İstanbul: Yordam Kitap.

Günümüzde, akademik ve politik çevrelerde "ırk" kavramı ile toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarından aynı anda bahsetmek sıradan bir hâle gelmiştir. "Irk" kavramının diğer toplumsal güç ilişkileri ile birleştirilebildiği; birbirlerini dolayımlayabildiği ve aynı zamanda birbirlerini pekiştirebildiği az çok bilinir.* "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.** 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.*** 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

* Bu denemenin çıkış noktasını oluşturan "ırk", toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarının kuramsallaştırılmasının başlangıcı için bkz. Davis (1983), Bannerji (1993, 1995), Barbara Smith (1982) ve Silvera (1983).

** Kesişimsellik kavramı, hukuksal teoriler ile birlikte eleştirel ırk teorilerinde en yaygın olarak kullanılan kavramdır. Buna örnek olarak bkz. Crenshaw (1989), Hill (1998).

*** Bkz. Terkel (1992), ayrıca "In the matter of X" (Bannerji 1995: 121-158).

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 zeminler-

den kaynaklanan bir sınıf gerçeği çerçevesinde hayata geçirmek zorundadır.*

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.** Bu koalisyoncu eylemcilik sadece taktiğe dayalı bir mesele değildir, toplumu kavrayışta, 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.*** 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 çok kültürcülük ve etnik köken sorunu olur ve sonuçta, ırk ayrımcılığının toplumsal ilişki yönü çok kültürcülükte gizlenmiş olduğundan, bir kültürel talebe dönüştürülür. Egemen/kültürel sağduyuyu sınıf ve devletle birleştiren "ırk" çalışmalarında, son zamanlarda hızlı bir düşüş olması şaşırtıcı değildir.**** 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, günü-

* Sınıf, emek ya da sınıf politikalarını kuramlarken "ırk" kavramının değişik biçimlerde bunların içerisine nasıl dâhil 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 ve 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.

** Örnek olarak Metro Network for Social Justice.

*** Bu formülasyonun klasik bir örneği için bkz. Laclau ve Mouffe (2001).

**** Bununla *The Empire Strikes Back* (Birmingham 1982) gibi antolojileri kastediyorum.

müzde 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 sosyoekonomik 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.* 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 hat-

---

* Benim "özgül" kelimesini nasıl kullandığımı anlamak için bkz. Bannerji (1995) "Introducing racism" (41-54).

ta 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 sosyoekonomik ve kültürel bir oluşum olarak algılıyorum. Bu toplum, yaşayan ve bilinçli aktörleri ve Marx'ın deyişiyle, "duyumsal, pratik insan faaliyetini" kapsar.* Burada, kültür ve toplum, ekonomik altyapı ve kültürel üstyapının mekanik ilişkisi içinde değildir. Toplumun tüm faaliyetleri ve de toplumdaki tüm faaliyetler ilişkiseldir, birbirlerini dolayımlarlar ve bilincin

---

* 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 bkz. Bannerji (1995) "But who speaks for us?".

dışavurumcu ve bütünleşmiş biçimleri ile ifade edilirler. Burada anlamlı ve iletişimsel pratikler, toplumsal varlığın kendinden koparılamaz uğraklarıdır. Toplumu bu şekilde formüle ederek, burada, "ırk"ın 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 olan"ın ikincil, görüntüsel ya da sanal olduğu, "ekonomi"nin bir işlevi olarak algılanan "sınıf"ın 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 hâle dönüştürülerek, düşünsel bir nesne olur. Epistemolojiler, Marx'ın Feuerbach hakkındaki birinci tezde sözünü ettiği ve tabii ki yeni olmayan bir dışlayıcılık düzeyine ulaşırlar.* 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,

* İlk tezinde Marx şunları söyler: "Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği,... şeyin, gerçekliğin, duyumsanabilirliğin, *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, vurgu orijinal metinden).

genellikle "ırk" konularını, söylem siyaseti ya da etnik/kültürel kimlik olarak gördüklerinden bunları umursamamaktadır. Diğer taraftan, "ırk" aktivistleri de sınıf ya da antiemperyalist politikaları "Beyaz"ların politikaları olarak gördükleri için bunlarla ilgilenmeyebilirler. Toplumsal cinsiyet ya da ataerki 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.* 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 "ırk"ın 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.**

Özellikle 19. yüzyılda İngiliz entelektüelleri arasında yaygın olan pozitivist düşünce kültürünün ve ölçme bilimciliğine 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

* Bu dışlayıcı yöntemin iki ilginç formüllemesi günümüzde artık klasikleşmiş olan şu metinlerde bulunabilir, Spelman (1988) ve B. Smith (1982).

** 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)

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.* "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, 18. 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

* Bkz. Althusser ve Balibar (1973), özellikle Althusser'in bilim ve teori konusundaki değerlendirmeleri için 1. bölümde "From Capital to Marx's philosophy", 48-70.

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/ataerki 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.*

"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. "Irk"ın fiziksel bir varlık olarak mevcut olmadığına, örneğin Stephen J. Gould (1981) gibi eleştirel Darwinciler dikkat çekmiştir. Bu terimi çift tırnak işareti içinde kullanmam, onun mevcut bir doğa

* Gramsci (1971). Çeşitli denemelerimde, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi ele alış biçimine özellikle değiniyorum.

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 artık 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 dâhil çeşitli mülkiyet ilişkileri, üreten ve yeniden üreten emek, normatif kurumsal ve ortak-duyusal kültür, böylece birbirlerini karşılıklı olarak

yansıtan ve oluşturan bir ilişki içindedir.* 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 ataerki 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: 106-107)

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*

---

* "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 bkz. 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.

Sorunu). Bunlar gibi, her ne kadar Marx tarafından kısmen dile getirilse de, Marksistler tarafından geliştirilen "dolayımlama", "şeyleştirme" ve "fetişizm" kavramlarını da kullanabiliriz. 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. Vurgu eklenmiştir).

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 yaşa-

dıkları zamanda ve mekânda canlı özneler tarafından yaratılmış, hem başka toplumsal oluşumlarla ilişkisini, 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 sosyo-tarihsel oluşumda, içine "ırk" katılmadan kullanılamaz. Bu sebepten, "ırk"ın, ataerkil, sömürgeci ve emperyalist kapitalizmin, hem ideolojik söylemi, hem de kültürel sağduyusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarz varoluşsal tarihsel bir zeminde, "ırk"ı "sınıf"tan 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* 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 fikirleri-

* "Sivil toplum"un daha geniş bir tartışması için bkz. 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 dâhil 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.

ni 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 kesintisiz 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 ahlaki 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 19. 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"* 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.**

Eğer toplumun bu kurucu bütünlüğü ya da "birliği" parçalanırsa, (*Grundrisse*'den Marx'ın başka bir cümlesini kullanırsak)

---

* "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, vurgu orijinal metinden)

** 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.

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 hâline 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, her-

hangi 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.* 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.** 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 ataerkini/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

---

* Örneğin Hegel'in "sivil toplum" görüşü için C. J. Arthur'un *Alman İdeolojisi* için yazdığı girişe bakınız (Marx-Engels, 1970: 5).

** Dolayım kavramının önemi hakkında Marx'a bakınız (1973: 331-333).

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 değerlendirmez, 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 sınıfınkilere 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] ifadesin-

den, 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 üretim koşullarına veya üreticilerine aldırmaksızın 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 hâl 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.* 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)

* Marx'ın bahsettiği bu ideolojik sürece farklı şekillerde değinilmiştir, örnek olarak Harding (1993) ya da Dua ve Robertson'a (1999) bakınız.

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.*

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 sınıf dışı ya da sınıf karşıtı bir konuymuş gibi damgalayarak, mülki-

* Bu konuya sömürge sonrası feminist yazılarda da değinilmiştir. Bkz. Midgeley (1998), Vron Ware (1993) ve McClintock (1995).

yetten 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 arda kalan ne varsa, bunlar temsil niteliğinden yoksun ve yetersiz toplumsal ya da anti-kapitalist 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 "ırk"ın rastgele karışımına ya da bir araya gelmesine dayanan politikalar olmuştur. Ayrıca, toplumsallaşmış bir sınıf ya da anti-kapitalist hareketler yaratmadaki beceriksizlik, *resmî* çok kültürcülüğün 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 hâle 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* adlı 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 resmî çok kültürcülüğü 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 feminist 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, "ırk"a ilişkin savunmacı tutumları ya da "hoşgörülü" liberalizmleri ile "kimlik" politikalarını destekleyerek, sınıf mücadelesinin altını kendi elleriyle oyduklarına dikkat etmeleri gerekir. Anti-kapitalist ya da sınıf mücadelesi için önemsiz görerek sosyal adaletsizliğe karşı halkın öfkesini dikkate almama 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 içinde 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, 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.

Kaynakça

Althusser, L. ve É. Balibar (1973) *Reading Capital*, çev. B. Brewster, London: Verso.

Arthur, C. J. (1970) "Editor's introduction", *K. Marx ve F. Engels The German Ideology*, C. J. Arthur (der.), New York: International, s. 4-34.

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.

— (1995) *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism, and Anti-racism*, Toronto: Women's Press.

CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) (1982) *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Birmingham: Hutchinson.

Collins, P. H. (1998) *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Crenshaw, K. (1989) "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of anti discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*, 139: 139-167.

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

Dua, E. ve A. Robertson (der.) (1999) *Scratching the Surface: Canadian Anti-racist Feminist Thought*, Toronto: Women's Press.

Engels, F. (1969) *Socialism: Utopian and Scientific*, çev. E. Aveling, New York: International.

— (1984) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Harmondsworth: Penguin.

Gates, H. L. (der.) (1985) *"Race", Writing, and Difference*, Chicago, IL: Chicago University Press.

Gould, S. J. (1981) *The Mismeasure of Man*, New York: Norton.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, çev. Q. Hoare, London: Lawrence & Wishart.

Harding, S. (der.) (1993) *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Bloomington: Indiana University Press.

Jordan, J. (1989) *Moving Towards Home: Political Essays*, London: Virago.

Laclau, E. ve C. Mouffe (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Li, P. S. ve B. Singh Bolaria (1988) *Racial Oppression in Canada*, Toronto: Garamond.

Lukács, G. (1980) *The Ontology of Social Being*, çev. D. Fernbach, London: Merlin.

Marx, K. (1963) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International.

— (1972) *On the Jewish Question* (seçilmiş bölümler), R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader*, New York: Norton, s. 24-51.

— (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, çev. M. Nicolaus, London: Penguin.

— (1976) "Theses on Feuerbach", *K. Marx ve F. Engels The German Ideology*, 3. basım, Moscow: Progress, s. 615-617.

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

— (1976) *The German Ideology*, 3. basım, Moscow: Progress.

— (1985) *The Communist Manifesto*, çev. S. Moore, Harmondsworth: Penguin.

McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, London: Routledge.

Midgley, C. (der.) (1998) *Gender and Imperialism*, Manchester: Manchester University Press.

Razack, S. (2002) *Race, Space, and the Law: Unmapping a White Settler Society*, Toronto: Between the Lines.

Roediger, D. R. (1992) *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London: Verso.

Silvera, M. (1983) *Silenced: Caribbean Domestic Workers Talk with Makeda Silvera*, Toronto: Williams-Wallace.

Smith, B., G. T. Hull ve P. Bell-Scott (1982) *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave*, New York: Feminist Press.

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

— (1999) *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations*, Toronto: University of Toronto Press.

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

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.

Ware, V. (1993) *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, London: Verso.

İKİNCİ KISIM

MARKSİST-FEMİNİST ANAHTAR KELİMELER



5

Demokrasi



Sara Carpenter

Demokrasi kavramı, toplumsal dünyamızın "şiddetli soyutlama" olarak tanımladığı şeye neden olan birçok, Marx'ın ifadesiyle, "burjuva düşünce tarzı hatası"na tabidir (Sayer, 1987). Demokrasi kavramı genel olarak tarihselleştirilmeden, sanki Antik Yunan'daki doğrudan demokrasiyle Iowa'daki yerel meclis toplantıları arasında görünen bir hat varmış gibi değerlendirilmektedir. Sözcüğün en yoğun anlamıyla, sıklıkla fetişleştirilmekte; bir kavram olarak demokrasiye halk iradesi ve iktidarı atfedilmekte, kendisi âdeta dünyada kendi başına nefes alıp veren canlı bir birey gibi tasvir edilmektedir. Bu genel siyasi kavrayış tarzı hesaba katıldığında, birçok endişeli kaynak için demokrasinin aşağı yukarı yarım yüzyıldan bu yana "kriz" hâlinde olmasında şaşılacak pek bir şey yoktur. Bu tür bir "kriz" tanımı genellikle, inatçı bir istikrarsızlık duygusunun belirlediği tüm maddi, siyasi, toplumsal ve kültürel alanları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Vietnam Savaşı'nın ve 1960'ların küresel toplumsal olaylarının ardından, Üçlü Komisyon [*The Trilateral Commission*] demokrasinin "krizde" olduğunu çünkü ortada bir demokrasi fazlalığı bulunduğunu beyan etmişti (Crozier vd., 1975). Aşağıdan çok fazla talep dile getirilmekteydi, sokaklarda çok fazla mobilizasyon vardı ve yönetimde istikrarsızlık hüküm sürdürüyordu. 1960'larda sosyal reformların bastırılmasının ardından, Reagan ve Thatcher hükümetleri dönemindeki kaba neoliberal saldırganlık nedeniyle demokrasi bir defa daha "kriz"deydi" zira neoliberalizm amacı-

na ulaşmıştı: Yoksullar açlık sınırında sokaklarda yaşamaktaydı, ayrıcalıklılar ise toplumsal hayattan tamamen kopmayı becermişlerdi (Bellah vd., 1985; Putnam, 1995). İleri kapitalizmin demokrasileri rekabetçi, bireyci ve parçalıydı. Ayrıca bu tip demokrasiler kamusal alanda giderek daha fazla etkisizleşiyordu; bu durum, seçim sistemi meşruiyetinin düşük seçmen katılımı ve şirketlerden akan dolara bağlı yolsuzluklar nedeniyle tehdit altında olduğuna işaret ediyordu (Nace, 2005). Demokrasinin yukarıdaki satırlarda bahsedilen krizlerinden ayrılmaz bir şekilde demokrasi bu sefer de farklı türden bir "kriz" içindeydi (Mojab ve Carpenter, 2011).

11 Eylül olayları demokrasinin krizine yeni bir yorum katmıştır. Bush yönetimi ve ortaklarına göre, Ortadoğu'daki demokrasi açığı köktenci bir ideolojinin kontrolsüz olarak yeşermesine izin vermişti. Öyle ki bu köktenci ideoloji, kapitalist demokrasinin uğraşlar sonucunda kazandığı "özgürlükleri" ezmeyi hedeflemekteydi. Bu durum demokratik olmayan rejimlerle özgür ve demokratik devletleri karşı karşıya getiriyordu (Huntington, 1996). Hem Avrupa hem de Kuzey Amerika'daki merkez kapitalist ülkelerin dışındaki bölgelerde bu karşı karşıya geliş, "demokrasiyi yerleştirmek" amacıyla başlatılan savaş ve işgaller silsilesinin en yenisidir; bu emperyalist "demokrasi" projesi sayesinde, sermaye, pazar ve emek alanlarında azalan kazançlar telafi edilmektedir (Bricmont, 2007; Wood, 2006). Yaygın bir şekilde dillendirildiği üzere, bu türden bir emperyalizme duyulan ihtiyacın özellikle kadın hak ve özgürlükleri üzerinden temellendirilmeye çalışılması hem aydınlatıcı olmuştur hem de oldukça ironiktir (Mohanty, 2006; Mojab, 2009; Riley vd., 2008; Stabile ve Kumar, 2005; Zangana, 2007). Bu emperyalizmin tırmandırdığı "demokrasi krizi" yüzünü kapitalist ataerki ve kriz gerçeğinden çevirmekte, aslen şunu yapmaktadır:

> Ötekileştirilmiş özne ve kolektifler için yönetim krizi hiçbir zaman bir istisna değildir. Farklı elit grupları, her seferinde değişen "özgürleşme" kavramından yararlanarak baskı ve tahakkümün üzerini başarılı bir şekilde kararturken bile, dünyanın dört

> bir yanında en az beş yüzyıldır krizler insan türünün çoğunluğu için bir istisna değil kuraldır (Brunner vd., 2013: 268).

Kapitalist emperyalist demokrasi ideolojisinin çatlakları bir kez daha kadınlar sayesinde ortaya serilmektedir. Burjuva demokrasisinin sorunları karşısındaki en radikal feminist tavırlara emperyalizme karşı yöneltilen feminist eleştiride rastlanmaktadır. Örneğin hükümet dışı kuruluşlar üzerine bugün de devam eden tartışma, bu eleştirinin ortaya çıkışı açısından simgesel bir öneme sahiptir (Funk, 2006; Jad, 2004; Mojab, 2007). Ayrı bir yere sahip olmakla birlikte emperyalizm ve sömürgeciliğin feminist eleştirisi, emperyalizm eleştirisiyle kesişmektedir (Amor ve Parmar, 1984; Mohanty, 1988). Geçtiğimiz on beş yıllık süreçte, feminist araştırmacılar, işgal, mülksüzleştirme, şiddet ve emperyalizmle demokrasi ideolojisi arasındaki ilişkiler bağlamındaki tavırlarını yeniden gözden geçirmişlerdir (Butler, 2006; Cockburn, 2007; Smith, 2005, 2006).

Emperyalist sürekli savaş doktrini, feministler için önemli bir meşgale olan demokrasinin krizleri sorununu çok daha yakıcı hâle getirmiştir: Dipsiz bir yoksulluk, köktenci ataerkleri, kadın ve çocuklara küfür içeren aşağılayıcı muamele, yerkürenin tahribatı, insafsız şiddet erotizmi, işgal ve mülksüzleştirme –liste daha uzatılabilir. Yerkürede yaşayan milyarların deneyimlediği krizin gerçek doğası, bu tür şiddet biçimlerinin ortaya çıkışındaki sorumluluğu hiçbir zaman konu edilmeyen demokrasinin etrafında dönen tartışmalarla maskelenmektedir. Bir siyasi ideal olarak demokrasi, monarşinin barbarlığından ya da despotik tavrından çok daha insancıl bir şeyler sunmak anlamına gelmektedir. Fakat demokrasi âdeta bozulmaya hiç uğramamış bir demirbaş, bütün zorluklara karşın kendisinde niyetlerin en iyisini barındıran bir ideal gibi görülmektedir. Demokrasi konusundaki tahayyülümüz, Žižek'in "düşünme yasağı" (2002, 167) olarak atıfta bulunduğu bu gerçek tarafından her daim sakatlanabilmektedir. Düşünün ki ısrarla bir dikeni parmağınıza batırıyor ve bu durumu açıklamak için sivriliğin dikenin doğasında olduğunu ama aslında böyle olmasını arzu etmediğini söylüyorsunuz.

İlerleyen satırlarda, Marx'ın burjuva demokrasisi hakkındaki klasik ve önemli eleştirisine dayanarak bu "yasağı" kırmaya özellikle feminist kuram çerçevesinde katkıda bulunmak istiyorum. Marx'ın özgürlük, eşitlik ve haklar üzerine yürüttüğü tartışma, burjuva demokrasisinin, nam-ı diğer kapitalist demokrasinin, kapitalizmle karmaşık bir içsel ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bunun kaynağında, tarihte ortaya çıkan demokrasi biçiminin 17. yüzyıldan itibaren rastlantısal olarak kapitalizmle birlikte gelişmesi yatmaktadır. Her ne kadar bazıları demokrasinin antik bir kavram olduğunu iddia etse de (Antik Yunan'da *dēmokratia*, Latincede *dēmocratia* ve Ortaçağ Fransızcasında *democratie*), bu düşünce biçimleri kendi tarihsel dönemlerine ve imparatorluk biçimlerine özgüdür (Wood, 2003). Bizim burada en fazla ilgilendiğimiz demokrasi biçimi, Avrupa'da feodalizmin sona ermesinin ve burjuva devletinin yüzyıllara yayılan devrimlerle inşasının ardından beliren ve liberal demokrasi olarak anılagelen demokrasi biçimidir. Marx'ın eleştirisinin ana öğelerini sunduktan sonra, bu demokratik biçimin sınırlarını devrimci bir feminist projeye yönelik olarak daha için kavramak için, burjuva devlete karşı ve onun içinde yürütülmüş kimi feminist mücadelelerin üzerinde duracağım. Tartışmayı feminist praksis üzerine kimi önerilerde bulunarak sonlandıracağım.

Marx'ın burjuva demokrasisi eleştirisi

Marx'ın burjuva demokrasisi eleştirisini açmak için, onun temel kavramlarına odaklanmalıyız: özgürlük, eşitlik ve haklar. Bu kavramlar birbirleriyle bağlantılı olarak geliştirilmişlerdir. Marx'ın burjuva demokrasisi eleştirisinin kendi başına ayrı bir çaba olmadığını hatırlamakta fayda vardır. Bu tartışma, kendisinin nihai amacı olan kapitalizmdeki toplumsal ilişkiler bütününü kavrama çabası içinde şekillenmiştir. "Demokrasi" ve "devlet" kavramları üzerinden düşündüğümüz siyasal alan, bu bütünün kavranmasında en az diğer tüm toplumsal ilişkiler kadar –değer ve emek ilişkisinin işleyişi ya da üretim ve yeniden üretim arasındaki

ilişki gibi– önemlidir. Bu nedenle Marx'ın demokrasi eleştirisi, kapitalizm eleştirisinden ve burjuva toplumsal ilişkilerin tamamından ayrı bir şekilde anlamlandırılamaz. Yine bu nedenle burada yapılacak tartışma, Marx'ın bilinç biçimlerini mevcut maddi toplumsal ilişkilerle ilişkili olarak düşünme yöntemine ve demokrasi ve kapitalizm arasındaki çözümlenemez çelişkilere yaptığı vurguya değinmeden önce, Marx'ın demokrasi düşüncesine ait kategorileri, düşünme yöntemi üzerinde bir miktar durmayı önermektedir.

Marx'ın demokrasi problemini ele alma biçimi, "burjuva düşünce kategorileri" olarak adlandırdığı kategorilerin doğası, ön kabulleri ve kullanım biçimleri üzerine yaptığı geniş değerlendirmede ortaya çıkmaktadır. Bu kategorilerin çoğu, onun feodalizmden kapitalizme geçiş bağlamında ortaya çıktığını tespit ettiği kategorilerdir ve yeni demokrasi biçimleri ve seküler devlet oluşumuyla ilişki içindedir. Bu kategoriler arasında, feminist siyaset teorisinin de kurucu kategorileri olan demokrasi ve yurttaşlığın kuramsallaştırmasında birincil önemde olan özgürlük, eşitlik, bağımsızlık nosyonları bulunmaktadır (Barrett, 1987). Marx bu kavramların birbirleriyle diyalektik olarak ilişkili olduğunu görmüş ve onları eleştiri süreci üzerinden anlamayı gözetmiştir. Kendisinin bu başlıktaki çözümlemeleri, genel olarak politika önerilerinin eleştirisi biçimini de ya da tarih okumalarında ve kendisinin Avrupa sosyalizmi alanında süren tartışmalara müdahil olma süreçlerinde belirmektedir. Demokrasi bağlamında Marx'ın yaklaşımını sergileyen en önemli iki çalışma, 1843'te kaleme aldığı *Yahudi Sorunu Üzerine* (1978) ve 1875'te yazdığı *Gotha Programı'nın Eleştirisi* (1970) adlı metinlerdir. Marx'ın demokrasi sorununa yönelttiği dikkat devrimci bir demokrasinin inşası mücadelesine olan bağlılığı üzerinden şekillenmiştir. Onun yöntemi bu kategorilere dair yaygın kanıları, mesela herkesin yasalar önünde eşit olduğu şeklindeki genel kabul gibi, sivil toplumun bağrında işleyen maddi ilişkilerle gerilimli bir kıyaslama içine sokarak değerlendirmeyi içermektedir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde tarihsel materyalist yöntemi şu şekilde tarif ederler:

> Kanlı canlı erkeğe [metinde böyle] ulaşabilmek için ne erkeklerin söyledikleri, hayal kurdukları, kavradıklarından ne de erkeklerin anlatılma, düşünülme, tahayyül edilme, kavranma biçimlerinden yola çıkıyoruz. Gerçek, etkin erkekten yola çıkıyor ve onların gerçek hayat süreçleri temelinde, ideolojik reflekslerin ve bu hayat sürecinin yankılarının nasıl geliştiğini sergiliyoruz.

Marx bu yöntem sayesinde, bu kategorilerin gündelik hayatta meydana gelen şeyleri neden açıklayamadığını ve hatta açıklamak bir tarafa toplumsal koşul ve ilişkiler hakkındaki gerçekleri kavrayışımızı nasıl engellediğini ortaya çıkarabiliyordu. Bu nedenle Marx'ın çalışmalarında "eşitsizlik" türünden bir kategori kendisinin zıddıyla, "eşitlik"le ve "özgürlük" ve "zorunluluk" gibi diğer kategorilerle olan ilişkisi üzerinden belirmektedir. Politik alanla maddi alan arasındaki bu zıtlıklar ağı, Marx'ın eleştirisinin kavramsal çerçevesini teşkil eder.

Yola kapitalizm koşullarında insanların *gerçekten tecrübe* ettikleri hayatla başlamalıyız. Marx, bu gerçekliğe işaret etmek amacıyla "sivil toplum" kavramını kullanmaktadır (a.g.e.).* Sivil toplumda insanlar birbirleriyle üretici, tüketici ve üretim süreçlerindeki toplumsal işbölümü ve artık değer sömürüsünün örgütlediği mülk sahipleri olarak ilişkiye girerler. Birbirleriyle örgütlenmiş üretim ve yeniden üretim ilişkileri içindedirler. Bu ilişkiler eşit toplumsal, siyasi ve maddi değere sahip değildir. Üretim ve yeniden üretim ilişkileri toplumsal ilişkiler, ırk, liyakat, din vb. türde toplumsal biçimler üzerinden örgütlenmektedir. Bunun sonucunda beliren toplumsal formasyon derin bir şekilde parçalanmıştır; yoğun bir şekilde şiddete dayalıdır ve her bir bireyin hayatta kalma ve yaşama konusundaki bireysel becerilerine karmaşık şekillerde bağlıdır. Burjuva demokratik devletin güvenceleri, işte bu ilişkileri "serbest" kılar.

Böyle bir sivil toplum mefhumu yalnızca siyasi bir oluşum değil, günümüz söylemlerinin aksine aynı zamanda üretim ve ye-

---

* Marx'ın sivil toplum kavramı *Yahudi Sorunu Üzerine* (1978) adlı metinde daha da geliştirilmiştir.

niden üretim ilişkilerine dayanan maddi bir oluşumdur. Marx'ın sivil toplum kavramının önemi, bizler henüz demokrasi kategorilerini kılıflarından soymaya başlamadan önce bile, bir dizi insan ilişkisinin sadece eşitsiz olmadığını, eşitsizlik üzerine *kurulu* olduğunu hatırlatmasında yatmaktadır. Kapitalizm içinde kendi maddi ihtiyaçlarımızı karşılamak ve ayakta kalmak amacıyla kullandığımız yol ve yöntemler eşit olmayan süreçlerdir çünkü kapitalizm eşitsizlik üretmek ve bu eşitsizliği *özelleştirmek* üzerinden *örgütlenmiştir*. Aslında kapitalizm bizzat eşitsizlik üzerinden, ilk başta özel mülkiyet biçimini alarak doğmuştur ve ayrıca kapitalizmin, eski ve yeni ataerki biçimlerini, ırkçılığı ve şiddetle boyunduruk altına alma yöntemlerini kullanarak meydana gelmiş bir tarihsel formasyon olduğunu önerecek kadar çok sayıda tarihsel kanıt bulunmaktadır (Federici, 2004; Mies 1986; Linebaugh ve Rediker, 2000). Bu yöntemler sayesinde varlığını sürdürmekte ve adaletsizliklerini katmerleyerek büyümektedir. Bizler hayatlarımıza, tarihsel olarak ve nesnel gerçekliğimiz göz önüne alındığında bir eşitsizlik pozisyonundan başlamıyoruz. Bu nedenle demokrasi üzerine yürütülecek her türden tartışma, *siyasal* ya da *ekonomi dışı* eşitlik üzerine geliştirilen her kuram, kapitalizmin sivil toplumuyla, insanlar arası farklılığın her olası çehresinde eşitsizlik üreten bu yaşam tarzıyla tekzip edilmelidir.

Eşitsizliğin burjuva kavranışı, "özgürlük", "bireysellik" ve "hak" nosyonlarına dayanmaktadır. Demokratik düşüncenin klasik öğretilerinde, bizim "özgürlüklerimiz" bizleri eşit kılar zira bu özgürlükler bizlerin "insan" olarak adlandırdıklarının doğal haklarıdır. Özgürlüğün çok sayıda tanımı bulunmaktadır. Bir yandan bunlar, genellikle burjuva demokrasisine atfettiğimiz tarzda ve "haklar rejimi" olarak tarif edilebilecek özgürlüklerdir. Bunlar biçimsel özgürlüklerdir; devlet tarafından verilmekte, garanti altına alınmakta ve adli aygıtlar tarafından uygulanmaya konulmaktadır. Kaleme alındığı dönemde devrimci bir belge olan ABD anayasasında ilk değişiklik, bu özgürlüklerden en fazla öne çıkarılanları yüceltmektedir: ifade, düşünce, örgütlenme, inanç, iletişim (basın),

seçme ve seçilme. *Habeas corpus* ilkesi ya da kişilik hakkı, kişileri devletin keyfî ve zorba uygulamalarından korumaktadır. Birey bu hakların hem öznesi hem nesnesidir ve "toplumsal" olan dikkate alınsa bile, bireylerin bir toplamı olarak "örgütlenme özgürlüğü" başlığında olduğu üzere düşünülmektedir. Ezilenlerin burjuva demokrasisi içindeki ve ona karşı gelişen mücadelelerinin büyük kısmı, yalnızca bireyin özerkliğini kutsayan bu hakların bir tür sosyal refahı güvence altına alacak şekilde genişletilmesine yönelik olmuştur (Marshall, 1950). Bu sosyal hakların büyük kısmı ancak 20. yüzyılda tarih sahnesine çıkabildi ve kapitalizmin kendi sömürü ve tahakküm mekanizmalarını gizlemesinde önemli bir rol oynadı.

Marx (1967) sivil toplumda başka türden özgürlük biçimlerinin var olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan biri emek özgürlüğü, toprağa ya da şahsa bağlı olmadan çalışma özgürlüğüdür. Bu türden bir özgürlükte, emek bir metadır ve piyasa sayesinde teorik olarak keyfince dolaşabilmektedir. Böylesi bir özgürlük, kapitalizmde emek için bir ön koşuldur ve ilkel birikim süreçleriyle beraber feodalizmin tarihsel yıkımı esnasında ortaya çıkmıştır. Feodal rejim koşulları altında köylü, birey olarak özgürlüğünden mahrumdur, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edemez ve hareket özgürlüğü yoktur –ağanın topraklarını terk edemez (Wood, 2012). Bu düzende köylüler sadakat ve emir düzenekleri altında ağalarının topraklarını işlemek, gıda ve kimi mübadele ürünleri üretmek zorundadırlar. Bunun karşılığında, kendi yiyecek, barınma ve refah ihtiyaçları için çok kısıtlı miktarda erzak alırlar. Emeğin böyle bir "bağımlılık" hâlinden serbestlik –dolaşım ve emekçilerin diledikleri yerde çalışma özgürlüğüne sahip olmaları– pozisyonuna geçiş süreci, Marx'ın "ilkel birikim" olarak adlandırdığı geçim araçlarının şiddet yoluyla müsaderesi sürecidir (Marx, 1967). Bu süreç engelsiz bir özgürlük döneminin başlangıcı olarak görülmemelidir. İlkel birikim, aksine, insanların topraktan, topluluktan ve herhangi bir ücretli emek ilişkisine girmeden kendi hayatlarını idame ettirebilme olanağından alıkonulduğu yinelenen bir tarihsel süreçtir (Harvey, 2010). Başka türden bir özgürlük biçiminin şiddet yoluyla

tesisidir: özel mülkiyet hakkı. Diğer bir ifadeyle, emeğin "özgür" olması onun aynı zamanda üretim araçları sahipliğinden ve kendi kendine yetme becerisinden alıkonulması anlamına gelmektedir. Bu ikinci özgürlük tipi, ki "özgür insana" içten bir şekilde bağlıdır, aynı zamanda bir "özgür olmama" biçimidir. Çalışma özgürlüğüne sahip olabilirsiniz ama yaşama özgürlüğünüz elinizden alınmıştır. Bu tabiiyet durumuna Marx, "zorunluluk" adını vermektedir.

Burada önemli bir çelişki belirmektedir: bizler, kapitalist üretim için gerekli olan özgürlük üzerinden gündelik hayatta her an "eşitsiz" kılınırken, demokrasi ancak "yurttaş"lık durumumuz yani devlet karşısındaki siyasi statümüz sayesinde eşit kılınacağımızın güvencesini verir. Buradaki çelişki ne ifade etmektedir? Bu çelişkiyle aynı anda iki kişi birden mi oluyoruz? Ücretli emek dünyasında tabi ancak farklı şiddet ve sömürü biçimleri arasında seçim tercihi yapmakta özgür? "Özel" olanın, mülkün ve metaların ve paranın alanı tabiiyet alanıyken, demokrasinin "kamusal" alanında her birimiz diğeriyle resmen eşit miyiz? Aynı anda iki kişi olmamızın açık ki bir anlamı yoktur, özellikle kapitalizmde "tabi" olanın "özgür" olarak nitelendirildiğini göz önüne alırsak; seçme özgürlüğü, dolaşım özgürlüğü, paranın izin verdiği ölçüde hareket özgürlüğü.

İnsan varlığının, bütünlüğünün ve toplumsal dünyanın bu şekilde parçalanması ancak ideolojiyle mümkündür (Bannerji, 1995 ve kendisinin bu kitapta yer alan makalesi). Marx siyasal özgürlüğün sağladığı "eşitliğin" maddi hayatın sonucu olan eşitsizlikleri gideremeyeceğini birçok defa dile getirmiştir. Siyasal olarak ne kadar özgür olunursa olunsun, bu özgürlük siyasal özgürlükle maddi tabiiyet arasındaki temel karşıtlığı çözemez. Siyasal özgürlük, sermayedar olmayı isteme özgürlüğüdür. Marx, bu çelişkiyi köklü bir şekilde yeniden yapılandırdığında, siyasi özgürlükler alanındaki eşitliğin maddi eşitsizlikler üzerine *kurulu* olduğunu ve bunların *devamını* sağladığını göstermeyi amaçlamıştır. Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*'de şöyle der:

> Devlet *doğum, toplumsal sınıf, eğitim ve meslek* gibi özelliklerin siyaset dışı ayrımlar olduğunu ilan ettiğinde; bu ayrımları

> gözetmeksizin toplumun her bir üyesinin toplumsal egemenliğin *eşit* bir ortağı olduğunu duyurduğunda ve bir ulusun gerçek yaşantısını oluşturan tüm unsurları devlet bakış açısıyla değerlendirdiğinde; doğum, toplumsal sınıf, eğitim ve meslekle inşa edilmiş ayrımları kendi tarzıyla ortadan kaldırmış olur. Fakat devlet, özel mülkiyete, eğitime ve mesleklere yine özel mülkiyet, eğitim ve meslekler olarak yani *kendi* tarzlarında *hareket* etmeleri şartıyla ve kendi *özel* doğalarını sergilemek üzere izin verir. Bu *gerçek* farklılıkları ortadan kaldırmak bir yana, devlet ancak bu farklılıklar verili kabul edildiği sürece varlığını sürdürebilir (1978: 33, vurgu orijinal metinden).

Burada dile getirilen iddianın iki bileşeni bulunmaktadır: Burjuva demokrasisi eşitlik üretmez *ve* eşitliği sağlayacak koşulları yaratamaz. "Yasa önünde eşit" şeklindeki biçimsel eşitliği yaratma sürecinde, sivil toplumdaki eşitsizlikler yeniden tesis edilir ve toplumsal hayatın "doğal" bileşeni, rekabet yasalarının sözde zorunun görünmez unsuru olarak sabitlenirler. Bu yalnızca üretim alanındaki maddi ilişkilere uzanmaz, aynı zamanda ırk ve toplumsal cinsiyet süreçlerini içeren *toplumsal* ilişkilere de uzanır (Lowe, 1996). Bu nedenle feministlerin dillendirdiği eşitlik talepleri yanıtsız kalmaktadır. Burjuva demokrasisinin, sermayenin en yaşamsal ve temel süreçleri olan, ırk ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dolayımı suretiyle emeğe değer biçme, özelleştirme ve birikim süreçlerini eşitliği sağlayacak şekilde düzenleyebilmesi olanaklı değildir. Başka türlü ifade edecek olursak, burjuva demokrasisinin yaratabileceği yegâne eşitlik türü, kapitalist toplumsal ilişkiler bağlamındaki soyut biçimsel ilişkiler alanıdır.

Bu soyut resmî eşitliğin hayata geçirilmesinin ana aracı "haklar" kavramıdır. Burjuva demokrasisiyle özdeşleştirilen haklar rejimi, hem pozitif (bir şeye hakkı olmak) hem de negatif haklar (olmama, yapmama hakkına sahip olmak) olarak adlandırdıklarımız, Marx tarafından *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde (1970) "eşitsizlik hakları" olarak nitelendirilir. *Yahudi Sorunu Üzerine*'de (1978), Marx burjuva yurttaşlığı tanımlayan hakların

hangi "haklar" olduğu sorusunu gündemine almaktadır. Marx, dokunulmaz ve doğal "kişi hakları" olarak adlandırılan hakların aslında sivil toplumda bencil bir birey olarak var olabilme hakkı anlamına geldiğini söyler. Bu haklar, bizim klasik anlamda liberalizme atfettiğimiz "negatif" haklardır: eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet hakları. Bir yurttaşı, diğer yurttaşların ve devletin müdahalelerinden korurlar. Marx için bunlar kapitalist üretim biçimine ait toplumsal ilişkilerin yasal ifadeleridir. Örneğin kendi topluluğundaki diğerlerinden ayrı olma hakkı (işbölümü), mülk edinme ve sahipliği hakkı (özel mülkiyet) ve kendi çıkarını kollama hakkı. Žižek, hukuki siyasi ilişkilerin uluslararası alandaki ifadesi başlığında şu kışkırtıcı ifadelere başvurur:

> Post-politik keyfî-liberal toplumumuzun da gösterdiği üzere, nihai olarak insan hakları, özleri itibarıyla basitçe 10 Emir'i çiğneme haklarıdır: "Mahremiyet hakkı" -kimse beni görmediğinde ya da kimsenin benim hayatımı irdeleme hakkı olmadığı durumlarda gizlilik içinde zina yapma hakkı. "Mutluluğu arama ve özel mülk edinme hakkı" -hırsızlık yapma (diğerlerini sömürme) hakkı. "Basın yayın özgürlüğü ve ifade hürriyeti" -yalan söyleme özgürlüğü. "Özgür yurttaşların silahlanma hakkı" -öldürme hakkı. Ve son olarak, "din ve vicdan özgürlüğü hakkı" -sahte tanrılara tapınma hakkı (2001: 110).

Bu hakların sivil toplumdaki eşitsizliği onarmak üzere belirmesi, Marx'ın ifadesiyle aslında sivil toplumdaki eşitsizlik ve sınıf çatışmasının teyit edilmesidir. Ayrıca *ortak* siyasi topluluk hakları olarak ifade edilmelerine rağmen paradoksal olarak buna zıt şekilde, bireylerin toplumdan koparılması üzerinde bina edilmişlerdir. Marx burjuva haklar bağlamında, "İnsan bir türsel varlık olarak değerlendirilmekten çok uzaktır, aksine tür hayatı -toplum- bireyin dışında onun otantik özerkliğini kısıtlayan bir sistem olarak belirmektedir. İnsanlar arasındaki yegâne bağ doğal zorunluluk bağıdır yani ihtiyaç ve özel çıkar" (1978: 43) demektedir. Bu hâliyle burjuva yurttaşlık ve haklar mefhumu, insan topluluğunu, tek amacı bireyin birikim yapabilme hakkının ko-

runabilmesi ve kapitalist toplum ilişkilerinin yeniden üretilebilmesi olan bir siyasi topluluğa indirgenmektedir. Ancak tekrarlamak gerekirse, bu yurttaşlık ve haklar mefhumu sivil toplumdaki mevcut ilişkiler üzerine kurulmuştur. Yurttaş bireyin bu "doğal hakları" aslen "hayatın içeriğini şekillendiren kültürel ve maddi unsurların hezeyanlı hareketinin tanınmasıdır" (a.g.e. 45).

Marx bu eşitlik biçimini *siyasi özgürleşme* olarak adlandırmaktadır. Bu özgürlük insanların hayatının önemli bir gerçeği olmakla birlikte *insanın özgürleşmesi* ya da zorunluluğa olan tabiiyetten kurtuluşla karıştırılmamalıdır. Bu fark çok önemlidir. Marx'ın kapitalist üretim biçimi analiziyle birlikte düşündüğümüzde, siyasi özgürleşmenin kapitalizm koşullarında nasıl da özgürlüğün sınırı hâline geldiğini görebiliriz. Sivil toplumun her bir bireyi, özel mülkiyet, işbölümü ve sermaye birikimiyle yaratılan eşitsiz ilişkiler içinde üretilir. Devlet bu eşitsizlikleri yurttaşlık kurumu vasıtasıyla ortadan kaldıramaz çünkü devletin varlığının bizzat temelinde bu eşitsiz ilişkilerin korunması bulunmaktadır. Devlet, Hegel'in iddia ettiğinin aksine sivil toplumdaki çelişkilerden doğar (Callinicos, 1999). Burjuva demokrasisi bir taraftan özel mülk edinme hakkını, birikim hakkını savunurken nasıl olup da yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama haklarını güvence altına alabilir? Alamaz çünkü bu koşullarda yaşama hakkının kendisi özelleştirilmektedir. Bazıları emeğin maddi koşullarına sahip olabiliyor iken diğerleri yalnızca kendi emeklerine sahiptir. Bu nedenle demokrasi eşitsizliği ancak teorik ve soyut olarak, biçimsel düzlemde ortadan kaldırabilir. İnsanın özgürlüğünü ve zorunluluğu ortadan kaldıran bir özgürlük biçimini gerçekleştirmeyi hedefleyen devrimci bir demokrasi olmadan, burjuva demokrasisi üretim ve toplum hayatımızın etrafında örgütlediğimiz ilişkilere kazılı eşitsizliği ortadan kaldıramaz. Dolayısıyla kapitalist toplumda siyasi özgürleşmenin, burjuva demokrasisinin çelişkileri nedeniyle özgürlüğün asli engeli olarak geliştiğini görmekteyiz. Yine tam da bu sebeple kuşaklar boyunca Marksistler, burjuva demokrasisini "burjuvazinin diktatörlüğü" olarak adlandırmışlardır.

Burjuva demokrasisi içi ve karşıtı feminist mücadeleler

Feministler, burjuva demokratik ilişkiler çerçevesinde durmaksızın kadınların siyasi kurtuluşunu kazanma mücadelesi vermişler ve fakat bunu yaparken burjuva demokrasisinin bu türden bir eleştirisine girişmemişlerdir. Burjuva demokrasisi içi ve karşıtı bu mücadeleler çok çeşitli, karmaşık, şiddetli ve uzun soluklu mücadelelerdir. Birçok örnekte elde edilen yerel seçme ve seçilme hakkı kazanımlarına rağmen, görünen o ki kadınlar demokrasi içinde "sonuçsuz" kalan birçok mücadele sürdürmüşlerdir: ücret mücadelesi, üreme başlığındaki mücadeleler, şiddet karşıtı mücadeleler. Söz konusu başlıklarda yasalar düzenlense bile, tehlike sona ermemiştir. (Birleşik Devletler'deki Kadınlara Yönelik Şiddet Yasası *Violence Against Women* Act, VAWA örneğinde olduğu gibi). Dünyanın dört bir yanında kürtaj ve üreme hakları önündeki engeller, kadınların önünde dikilmeye devam etmektedir. Kadın bedeni, demokrasinin bekleme odalarında hâlâ ciddi ideolojik tartışmaların konusu olabilmekte; sivil toplumda şiddet mekânı hâline gelebilmektedir. Tüm bu gerçeklere karşın, ana akım feminist kuram bu başlıkları oldukça sınırı zorlamış, şiddet onunla sona erebilecekmiş gibi burjuva demokrasisine yatırımda bulunmuştur. Feminizm ve demokrasi kuramı arasındaki kimi ana tartışma başlıklarına kısa bir bakış bu sınırları ortaya çıkarmaktadır.

Modern feminizmin temel siyasi mücadelesini, burjuva demokratik devlet tarafından kadınların kanun önünde erkeklerle aynı hak ve yetkilere sahip olarak tanınması mücadelesi oluşturmuştur. Ancak tarihsel feminist araştırmalar göstermektedir ki kadınlar, burjuva toplumsal ilişkilerin yerleşikleşmesine ve dışlayıcı demokratik biçimlerde ifade bulmalarına kararlılıkla karşı çıkmışlardır (Federici, 2004). "Yurttaşlık" statüsü, zamanla ayrımcı ve yetersiz bir temel üzerine inşa edilmiş, kadınlar arasında ve içinde ırksal ayrımcılığa dayalı ilişkilerin ve sınıfsal ayrımların kuvvetlendirilmesine hizmet etmiştir. Bu temel mücadele, radikal, reformist ve baskıcı biçimler arasındaki geniş bir ölçekte salınan Aydınlanma dönemi kadın düşüncesi bağlamında 18 ve 19. yüzyıl-

larda Avrupa'da ve İngiliz milletler topluluğuna bağlı sömürgelerde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Aydınlanma ile birlikte kadınların statüsü ve olası eşitliği hakkındaki tartışma genişlemiş ve kadınların eğitimi, seçme ve seçilme hakkı ve kamu hayatına katılım gibi başlıklarda yoğunlaşmışsa da (Israel, 2001), bu ırksal ve sınıfsal ayrımlara dayalı kadınların kurtuluşu tartışması, bu tartışmaların tarihsel bağlamını oluşturan toplumsal birikim süreçlerinden yani Avrupa'nın kırsal alanlarındaki mülksüzleştirmeden; Amerika kıtası, Afrika ve Asya'daki yerli halklara uygulanan soykırım ve taşıma kölelik biçimlerinden ve Avrupa'da "cadı avları" olarak bilinen kitlesel kadın kıyımından ayrı olarak ele alınmamalıdır (Federici, 2004). Uygar toplum elit kadınların "güçlendirilmesi"ni tartışırken, dünyanın geri kalan yerlerinde kadınları terörize etmiş, alıkoymuş, kıyıma uğratmış, kadınlara tecavüz etmiş ve onları köleleştirmiştir (Linebaugh ve Rediker, 2000).

Devlet tarafından güvence altına alınan "haklar rejimine" erişim kazanma mücadelesi olarak özetlenebilecek bu siyasi mücadele, demokrasi bağlamında yürütülen feminist mücadelenin ana bir bileşenidir. Kadınların oy hakkı başlığı bu mücadelenin önemlice bir dönemini belirlemiş olsa da mücadele yalnızca oy hakkına indirgenemez. Mülkiyet hakları, kadınlara oy hakkı verilmesini bazı durumlarda öncelemiştir (Lebsock, 1977) ve bugün de sürmekte olan önemli bir lobicilik faaliyeti alanıdır. Kadınlar eşit yasal koruma hakkı başlıklarında da –işyerinde taciz ve ayrımcılık, mahremiyet, ücretler, şiddet ve eşit tüketici hakları (örneğin sağlık alanında)– fazlasıyla mücadele etmişlerdir. Haklar bağlamındaki özgürlük mücadelesi tamamen siyasi bir nitelik sergilemektedir. Bu mücadele, kadınlığın maddi ve kültürel taraflarını siyasi olmayan ayrımlar olarak kabul eder, dolayısıyla cinsiyetçiliği, yalnızca bilinçte yer etmiş ve zihinden defedilmesi gereken bir yanılgı olarak tanımlar. Bu, liberal feminizmin klasik projesidir (MacKinnon, 1983).

Bu siyasi tanınma mücadeleleriyle koşut şekilde, kadınlar aynı zamanda burjuva siyasi ve iktisadi iktidar alanlarına erişim elde etmek için de mücadele etmişlerdir. Her ne kadar bu çabalar birbi-

rine karışmış olsa da sermaye birikim sürecine iştirak edebilmesi için kadının devletten koruma güvencesi almasına duyulan ihtiyaç dolayısıyla, demokrasi kuramları bağlamındaki feminist müdahalelerin çoğunluğu nüfuz alanlarına erişim konusuna odaklanmıştır. Feminist kuram, demokrasinin örgütlendiği ve yönetildiği süreç ve prosedürlerin tahliline önemli katkılar sunmuş; kadınların siyasi mevkilere erişiminden, kadının lider olarak kamusal alandaki temsiline ve tartışma ve müzakerelerde kadının sözünü, bakış açısını ve deneyimi önemsizleştirmeye hizmet eden söylemsel etkileşimlerin en ince detayına kadar her alanda ataerkinin etkisini detaylı bir şekilde ortaya çıkarmıştır (Phillips, 1998). Özel ve kamusal alanlar üzerine olan tartışmalar (Landes, 1998), karşı kamuoyu tartışmaları (Fraser, 1990), katılım ve kapsama çerçevelerinin geliştirilmesi (Young, 1989, 2000), feminist bir refah devleti önerisi (Sarvasy, 1992), "katılım" düşüncesinin sınırlarının genişletilmesi (Sparks, 1997) –tüm bu feminist düşünce hatları, mevcut demokratik devlet yapıları içinde kadınların iktidar ve erişiminin olmasına vermiş; bunu yaparken ataerkil devlet olumsuzlaması yapmış ama devletin kendisine/varlığına yönelik bir eleştiriye girişmemiştir. Bu örneklerde kadınlar ya siyasi ve kültürel bir güç olarak cinsiyetçiliği ortadan kaldırmak ya da farklılığın altını çizerek dönüşüm stratejileri önermek yoluyla, herkesi kapsayan, katılımcı, adil ve paylaşımcı, demokratik toplum ideallerini gerçekleştiren bir özgürlük vizyonu için emek sarf ettiler. Bu bakış, tam eşitliğin olanaklı olduğu fikrine ve demokrasinin kurumlarının böylesi bir toplumsal varoluşu kurabileceğine olan inanca dayanan bir özgürlük vizyonudur. Burjuva demokrasisiyle böylesi bir hemhâl olma hâli, kadınların "çıkar grubu"na indirgenmesi tehlikesini doğurmaktadır (MacKinnon, 1983: 642).

Kadınlar aynı zamanda devlet ve üreme arasındaki ilişki bahsinde de ciddi mücadeleler yürütmüşlerdir. Bu mücadeleler burjuva demokrasisine yönelik feminist bağlanmanın en radikal alanlarını teşkil eder. Birbirleriyle yakından bağlı olan ve sonuçları itibarıyla geniş bir etki alanına sahip bu mücadeleler birtakım ana başlıklar

altına toplanır. İlki, tecavüz, şiddet, mahremiyet, seks işçiliği ve eşcinsellik bağlamındaki cinselliğin denetimi üzerine sürmekte olan mücadeledir (Cooper, 1995; MacKinnon, 1982). İkincisi emek gücünün yeniden üretilmesi bahsinde süren "kültür savaşları"dır. Bunlar korunma, kürtaj, sağlık hizmetleri, kısırlaştırma ve benzeri başlıklar üzerinde feministler tarafından yükseltilen mücadele başlıklarıdır (Martin, 2001; O'Brien, 1981). Üçüncüsü yeniden üretim emeğinin değeri şeklindeki oldukça karmaşık meseledir. Bu alandaki tartışmalar ücretli ve karşılıksız emek, ev emeği ücreti, seks işçiliği, üreme başlığındaki toplumsal haklar ve yeniden dağıtım ve ekonomik adalet başlıklarında yürütülmüştür (Dalla Costa ve James, 1975; Fortunati, 1995; Mies vd. 1988). Her bir başlığın ayrı ayrı biçimlendirilmesinin getirdiği faydalara karşın, söz konusu mücadeleler birbirleriyle oldukça sıkı bağlar taşır: Kadınların cinselliği, iş gücünün yeniden üretimindeki rolleri ve yeniden üretimin sermaye birikimine olan katkısı; bunlar birbirinden ayrılamaz toplumsal ilişkilerdir ve kadınların beden ve bilinçleri üzerindeki şiddetli tahribe ve devlet kontrolüne işaret ederler. Yeniden üretimin denetimi tartışması, burjuva demokrasisinin kadınların özgürlüğü açısından ne derece sınırlı olduğunu en açık şekilde sergileyen tartışmadır. "Kazanılamaz" feminist mücadelelerinin en fazla yoğunlaştığı alan da budur.

Devrimci feminist demokratik praksis önerileri

> Yeni bir yaşam biçimi yaratılmalı. "Irk sorunu" olarak adlandırılan sorun, çözüme kavuşturulabilecek bir sorun değil. Hatta aslında bir sorun bile değil. Eğer özgür bir ulus olarak yaşamak istiyorsak, sürdürdüğümüz bu zalim hayat biçiminin yerini yeni bir hayat biçiminin alması gerekiyor. Bu türden yeni bir hayatsa bir gelecek öngörüsünü, insan deneyiminin anlamına dair yeni bir kavrayışı gerekli kılıyor (Lillian Smith, 1949 [1994: 173]).

Lillian Smith devrimci bir feminist değildi. Kendisi Georgia'lı orta sınıf beyaz bir ailenin eşcinsel kız evladıydı. Genç kadınla-

rın, içinde yaşadıkları ataerkil, ırkçı ve militarist kapitalist rejimden başka bir dünya tahayyül edebilmeleri için dağın tepesinde bir mekân yaratmaya çalıştı. Hem siyah hem de beyaz kadınlara ait beden ve zihinlerin, hangi yollarla Jim Crow olarak bilinen şiddet sisteminin içsel ilişkilerinin bir parçası hâline geldiğini, kendi dönemdaşlarının birçoğundan çok daha iyi bir şekilde anladı. Demokrasinin, ya da nasıl adlandırılıyorsa, kendisinin karşısında savaş verdiği ırkçı, ataerkil şiddetle bir araya gelemeyeceğinin farkındaydı –ve bu nedenle bir demokraside yaşamadığının. Devrimci feminist bir demokrasi hayali kurmak isteyenler için, yapılması gereken yalnızca Marx'ın eleştirel kuramının izinde ilerlemek kadar basit bir mesele değildir. Smith'in cevabındaki gibi insan deneyiminin anlamı üzerine yeni bir kavrayışı gerektirmektedir.

Bu nedenle yazıyı sonlandırmadan önce, özgürlük uğruna "kazanılamaz" birtakım mücadeleler yürütenler kervanına katılmak yerine, bizleri ileri taşıyabilmesi için feminist kuram tarafından ele alınması gereken bir dizi anahtar önemdeki kuramsal soruyu dile getirmek istiyorum. İlki, feminist bir tarihsel materyalizme doğru ontolojik bir kayma. Hâlihazırda burjuva demokrasisini parçalara ayırmak isteyen feminist siyaset kuramının sıkıntısı, mevcut demokrasinin kavram ve kategorileriyle düşünmeye devam ederek doğallaştırılmasıdır. Bu yalnızca feministlerin sorunu değildir. Genel anlamıyla tüm siyasal solu belirlemektedir. İçinden geçtiğimiz dönemin ifade ettiği sorunlara karşın, özgürlük ve eşitlik gibi nosyonların ideolojik gücüne ve temsilî demokrasi tarafından yapılan meşruiyet ilamına derin bir şekilde kapılmış durumdayız. Žižek tam da bu nedenle sorunu "demokratik oydaşmaya sadakat" sorunu olarak tanımlamaktadır (2002, 167). İkincisi "zorunluluğu" feminist bir bakış açısı ile kuramsallaştırmak ve bunu ataerkil kapitalizm koşullarında zorunluluğun olumsuzlanmasının (ya da özgürlüğün) nasıl bir şey olabileceği tartışmasıyla birleştirmek. Bu oldukça zorlu bir kuramsal problemdir ancak elimizde on yıllara uzanan bir Marksist ve sosyalist feminist tartışma birikimi bulunmaktadır. Feminist kuram bu tartışmadan uzaklaşmıştır.

Feminizmi "yeniden maddecileştirme" girişimleri ise yolun daha çok başında. Üçüncü ve sonuncu olarak, demokrasi sorununa ilgi duyan feministler reform ve devrim tartışmasıyla yakından ilgilenmelidir. Burjuva demokrasisine yönelik feminist katkılar genel olarak süreçlerin ve politikaların reformuna yönelik olmuştur. Bu katkı, birçok kadını siyasi kurtuluş hedefiyle harekete geçirmiş de olsa, insan özgürleşmesine dair bir gelecek görüşüne sahip olmadığı oranda yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla demokrasinin sınırları içinden ve bu sınırların ötesine giderek çaba göstermek gerekiyor.

Kaynakça

Amos, V. ve P. Parmar (1984) "Challenging imperial feminism", *Feminist Review*, (17): 3-19.

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

Barrett, M. (1987) "Marxist-feminism and the work of Karl Marx", A. Phillips (der.), *Feminism and Equality*, New York: New York University Press, s. 44-61.

Bellah, R. N., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler ve S. M. Tipton (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Bricmont, J. (2007) *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War*, New York: Monthly Review Press.

Brunner, C., L. Burcar ve M. Freudenschub (2013) "Critical reflections on 'democracy in crisis': between activism and academia", *International Feminist Journal of Politics*, 15(2): 267-276.

Butler, J. (2006) *Precarious Life: ThePowers of Mourning and Violence*, London: Verso.

Callinicos, A. (1999) *Social Theory: A Historical Introduction*, New York: New York University Press.

Cockburn, C. (2007) *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*, London: Zed Books.

Cooper, D. (1995) *Power in Struggle: Feminism, Sexuality and the State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Crozier, M., S. P. Huntington ve J. Watanuki (1975) *The Crisis of Democracy*, New York: Trilateral Commission.

Dalla Costa, M. ve S. James (1975) *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: FallingWall.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch*, New York: Autonomedia.

Fortunati, L. (1995) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, New York: Autonomedia.

Fraser, N. (1990) "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy", *Social Text*, 25/26: 56-80.

Funk, N. (2006) "Women's NGOs in central and eastern Europe and the former Soviet Union: the imperialist Criticism", J. Lukic, J. Regulska ve D. Zarvisek (der.), *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*, Hampshire: Ashgate, s. 265-286.

Harvey, D. (2010) *A Companion to Marx's Capital*, 2 cilt, London: Verso.

Huntington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Penguin.

Israel, J. I. (2001) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.

Jad, I. (2004) "The NGOisation of Arab women's movements", *IDS Bulletin*, 35(4): 34-42.

Landes, J. B. (der.) (1998) *Feminism, the Public and the Private*, Oxford Readings in Feminism, Oxford: Oxford University Press.

Lebsock, S. D. (1977) "Radical reconstruction and the property rights of Southern women", *Journal of Southern History*, 43(2): 195-216.

Linebaugh, P. ve M. Rediker (2000) *The Many-headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, MA: Beacon Press.

Lowe, L. (1996) *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Durham, NC: Duke University Press.

MacKinnon, C. A. (1982) "Feminism, Marxism, method, and the state: an agenda for theory", *Signs*, 7(3): 515-544.

— (1983) "Feminism, Marxism, method, and the state: toward feminist jurisprudence", *Signs*, 8(4): 635-658.

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

Martin, E. (2001) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, MA: Beacon Press.

Marx, K. (1967) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, New York: International.

— (1970) "Critique of the Gotha Programme", *Marx-Engels Selected Works*, cilt 3, Moscow: Progress, s. 13-30.

— (1978) "On the Jewish question", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader*, New York: W. W. Norton, s. 26-52.

Marx, K. ve F. Engels (1968) *The German Ideology*, Moscow: Progress.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, New York: Palgrave Macmillan.

Mies, M., V. Bennholdt-Thomsen ve C. von Werlhof (1988) *Women: The Last Colony*, London: Zed Books.

Mohanty, C. T. (1988) "Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses", *Feminist Review*, 30: 61-88.

— (2006) "US empire and the project of women's studies: stories of citizenship, complicity and dissent", *Gender, Place and Culture*, 13(1): 7-20.

Mojab, S. (2007) "Women NGOs under conditions of occupation and war", Solidarity, www.solidarity-us.org/node/576.

— (2009) "Post-war reconstruction, imperialism and Kurdish women's NGOs", N. S. Ali-Ali ve N. Pratt (der.), *Women and War in the Middle East: Transnational Perspectives*, London: Zed Books, s. 99-128.

Mojab, S. ve C. Carpenter (2011) "Learning by dispossession: democracy promotion and civic engagement in Iraq and the United States", *International Journal of Lifelong Education*, 30(4): 549-563.

Nace, T. (2005) *Gangs of America: The Rise of Corporate Power and the Disabling of Democracy*, San Francisco, CA: Berrett-Koehler.

O'Brien, M. (1981) *The Politics of Reproduction*, New York: Routledge.

Phillips, A. (der.) (1998) *Feminism and Politics*, Oxford: Oxford University Press.

Putnam, R. D. (1995) "Bowling alone: America's declining social capital", *Journal of Democracy*, 6(1): 65-78.

Riley, R. L., C. T. Mohanty ve M. B. Pratt (2008) *Feminism and War: Confronting US Imperialism*, London: Zed Books.

Sarvasy, W. (1992) "Beyond the difference versus equality policy debate: postsuffrage feminism, citizenship, and the quest for a feminist welfare state", *Signs*, 17(2): 329-362.

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, London: Blackwell.

Smith, A. (2005) *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, MA: South End.

— (2006) "Heteropatriarchy and the three pillars of white supremacy", A. Smith, B. E. Richie ve J. Sudbury (der.), *The Color of Violence: INCITE! Anthology*, Cambridge, MA: South End.

Smith, L. E. (1994) *Killers of the Dream*, New York: W. W. Norton.

Sparks, H. (1997) "Dissident citizenship: democratic theory, political courage, and activist women", *Hypatia*, 12(4): 74-110.

Stabile, C. A. ve D. Kumar (2005) "Unveiling imperialism: media, gender and the war on Afghanistan", *Media, Culture and Society*, 27(5): 765-782.

Wood, E. M. (2003) *Empire of Capital*, London: Verso.

— (2006) "Democracy as ideology of empire", C. Mooers (der.), *The New Imperialists: Ideologies of Empire*, Oxford: One World, s. 9-23.

— (2012) *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to Enlightenment*, London: Verso.

Young, I. M. (1989) "Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship", *Ethics*, 99(2): 250-274.

— (2000) *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

Zangana, H. (2007) *City of Widows: An Iraqi Woman's Account of War and Resistance*, New York: Seven Stories.

Žižek, S. (2001) *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.

— (2002) "Afterword: Lenin's choice", S. Žižek (der.), *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*, London: Verso, s. 165-334.

6

FİNANSALLAŞMA*



Jamie-Lynn Magnusson

Finansallaşma konusunu gündemine alan feminist tartışmalar yeni yeni ortaya çıkmaktadır. Bu oldukça genç literatüre genel olarak rengini veren 2007-2008 küresel finansal krizinin cinsiyet ve ırk ayrımcılığı üzerindeki etkisini araştıran ampirik toplumsal tabakalaşma çalışmalarıdır.** Bu eksikliğin temelinde, her ne kadar Marksizm için eski bir başlık olsa da finansallaşmanın küresel birikim sürecinde daha yeni yeni bu denli önemli bir rol oynamaya başlaması bulunmaktadır. Öyle ki günümüz tarihsel formasyonunu, kapitalizmin son aşaması, "tekelci finans kapitalizmi" olarak adlandırabiliriz. Marksist literatürde emperyalizm, tekelci finansın temel tarihsel tezahürü olarak kavranmaktadır ve bir tarafta

* Bu makaleye, Toronto'da yer alan All Saints Community Center'da yürütülen, koordinatörlüğünü Jolene Heida'nın yaptığı gençlik ve ulusal seks ticareti konulu araştırma projesine olan dahlim ilham verdi. Bu projeye dâhil olan gençlerin ve kadınların tümüne ve aynı zamanda çalışma haftamın en keyifli kısmını oluşturan *The Friday Drop-in for Sex Workers*'ı gerçekleştiren kadınlara da teşekkürü borç bilirim. Shahrzad Mojab tarafından yürütülen ve düzenlenen Marksist Feminist Okuma Grubu'daki tartışmalar ve okumalar olmadan bu makalenin kaleme alınması mümkün olmazdı. Mojab'ın editoryal geri bildirimleri de yazım sürecinin önemli bir kısmını oluşturdu. Aynı zamanda okuma grubuna yaptığı katkılarla gelişimimi destekleyen Amir Hassanpour'a da teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Yıllara yayılmış ırkçılık karşıtı feminist aktivizm ve sömürgeci şiddet ve devlet şiddeti araştırmalarından gelen bilgeliklerini cömertçe paylaşan Beverly Pain ve Punam Kholsa'yla bu süreçte bolca fikir tartışması yaptım.

** Bkz. *Feminist Economics* özel sayısı, "Financial and economic crises" (cilt 19, sayı 3). Bu sayıda yer alan çalışmalar, 2008 krizinin kadınlar üzerindeki eşitsiz etkisini ve dolayısıyla kadınlar arasında ırk, etnisite, evlilik durumu vb. temelli tabakalaşmaların artışını sergileyen önemli ampirik veriler barındırmaktadır.

küreselleşmeyi, eşitsiz "gelişimi", diğer tarafta da askerî coğrafi mücadelelerin kurucu zorunluluğunu anlamak için önemli bir kavramdır. Çok daha yakın tarihli çalışmalar, özellikle finansallaşma, emperyalizm ve ilkel birikimin, finansal birikimin içsel mantığı dâhilinde birbiriyle ne türden bağlarla bağlı olduğunu göstermekle önemli bir iş yapmışlardır (örneğin Moyo vd., 2012).

Bu makalede finansallaşma başlığı, emperyalizm ve ilkel birikim meselelerinin Marksist-feminist bir inceleme için kritik önemde olduğunu savlayan güncel bir bakış açısıyla yeniden ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirmek için tartışmayı seks ticareti bağlamında yürüteceğim. Seks ticaretinin bir inceleme alanı olarak seçilmesinde, bir yanıyla benim ticareti yapılan kadın ve gençler üzerine gerçekleştirdiğim çalışmalarımın düşündürdükleri bulunurken bir yanıyla da aslen bu başlık üzerine hâkim literatürde ele alınmayan güncel finansallaşma ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin birçok boyutunu aydınlattığı gerçeği bulunmaktadır. Bhattacharyya'nın (2005) dile getirdiği üzere, denetimli finansal hizmetler sektörüyle iç içe geçmiş ve giderek büyümekte olan denetimsiz bir gölge finansal hizmetler alanı üreten finansallaşma, yasa dışı sermayenin yasal ekonomi alanına sayesinde giriş sağladığı kara para aklama sürecini büyük oranda kolaylaştırmıştır. Buradan bakıldığında, yasal olan ve olmayan para arasındaki ayrım sermayenin finansal biçimi gereği giderek azaldığından, acımasız ilkel birikim biçimlerinin şekillendirdiği yasa dışı ekonominin çıktıları, finansal ticaret vasıtasıyla yasal birikimin önemli bir kaynağı hâline gelebilir. Çok büyük oranda genç kadınlar ve kız çocuklarını hedefine koyan seks ticareti, yasal zenginlik elde etmek ve siyasi güç devşirmek için kullanılan yasa dışı ilkel birikimin bir biçimi olarak çok daha yaygın hâle gelmektedir.

Yaşadığım bölgede, örneğin, rakamsal açıdan bakıldığında *bir* mağduru günlük hizmete zorlayan *bir* tacirin potansiyel kârı yıllık yaklaşık olarak 168.000 Kanada Doları ile 336.000 Kanada Doları arasında değişmektedir (HTNCC, 2013). Tacirlerin elinde birden fazla mağdur olduğunu düşündüğümüzde, seks ticaretinin

kârlı bir iş alanı olduğunu görebiliriz. Ayrıca fuhuş ticareti (yasa dışı) bir iş olarak örgütlendiğinde, tahminî gelir milyonları bulmaktadır. Cinselliğin ticari sömürüsünden elde edilen küresel kâr iyimser bir tahmine göre yaklaşık 34 milyar ABD doları ve fuhuş trafiğinden elde edilen küresel kârı ise 28 milyar ABD dolarına yakındır (Belser, 2005). Diğer veri kaynakları bu rakamların çok daha yüksek olduğunu göstermektedir. Örneğin bir çalışmada, Tayland'daki yeraltı çalışma dünyasının en büyüğü olan fuhuş sektörünün 22 milyar ile 27 milyar ABD doları arasında bir gelir yarattığı tahmin edilmiştir. Bu söz konusu ülkenin gayrisafi milli hasılasının yaklaşık yüzde 10-14'üne denk gelmektedir (Lim, 1998). İlk başta seks ticaretinden elde edilen gelirin sonrasında finans sektörüne ya da diğer sektörlere yatırılarak elde edilen kâr miktarı üzerine bir tahmin yürütmemizi sağlayacak sayısal bir veri bulunmamaktadır. Bu servetleri uyuşturucu, silah kaçakçılığı ve diğer örgütlü suç ticaretlerinden elde edilen birikimle birlikte düşündüğümüzde, buradan türeyen sermaye miktarının ne denli fazla olacağını tahmin edebiliriz. Böylece yasal olan ve olmayan birikimin birlikte nasıl işlediğine, birinin diğerine nasıl bağımlı olduğuna dair bir fikir de oluşturabiliriz.

Bhattacharrya (2005) bu süreci açıklarken piyasa (neo)liberalizminin, küreselleşmenin ve kapitalizmin finansallaşmasının, yasa dışı ekonomiye daha önce görülmemiş düzeylerde hızlı para elde etme olanakları sunduğunun altını çizer. Bu durum aynı zamanda örgütlü suçun büyümesinin ve ulus aşırı ağlar kurmasının koşullarını da yaratmaktadır. Uyuşturucu, silah ticareti, örgütlü suç ve insan ticareti eğilimlerinin izini süren Bhattacharrya, yasal olan ve olmayan ekonominin birbirinin içine geçmekle kalmadığını, karşılıklı olarak birbirlerini var ettiklerini göstermektedir. Eski Doğu Bloku örneğini kullanan Bhattacharrya, ekonomik geçiş dönemlerinin ve neoliberal yeniden yapılandırmanın erken evrelerinde "eski kamu varlıklarını satın almak konusundaki telaşa rüşvetçi, suçlu ve yabancılar dışında ayak uydurabilen çok az kişi olmuştur" (a.g.e. 89) der. Âdeta bir istila gibi vuku bulduğu

söylenebilecek ilkel birikim sürecinden büyük servetler yaratanlar şu anda siyasi iktidarın da sahibi oldular.

İktidar ilişkileri başlığında, Kempadoo (2002-2003), Tayland'daki seks endüstrisi patlamasının, asker, iş dünyası ve örgütlü suç unsurlarından oluşan elitin çıkar ortaklığı kurmasını sağlayan karmaşık ağlardan doğduğunu söylemektedir. Kempadoo ayrıca Dünya Bankası'nın "açık ekonomi ve ithalata yönelik kalkınma stratejisi" için sunduğu desteğin "turizmin finansal açıdan desteklenmesine yol açtığına" dikkat çekmektedir (a.g.e. 144). "Tayvan Ekonomik Mucizesi" olarak anılan multi-milyar dolarlık turizm endüstrisi seks turizmi etrafında örgütlenmiştir. Küba ve Dominik Cumhuriyeti'yle ilgili olarak da Kempadoo şöyle yazmaktadır:

> Küba ve Dominik Cumhuriyeti'nde, seks turizminin gölgesi ekonominin üzerine düşmeye başladı. Fuhuş çürütücü ve yıkıcı bir faaliyet olarak mahkûm edilse de, genç melez kadınların seks işçiliği ulusal ekonomiler açısından oldukça önemli hâle geldi. Küba örneğinde, fuhuş karşı devrimci bir faaliyet olarak görülüyor. Bununla birlikte, bu tür bir turizm biçimine devletin destek sunduğu ya da tolerans gösterdiği açık. İktisadi sağ kalımı giderek daha fazla küresel şirket kapitalizminin çıkarlarına bağımlı hâle gelen ülkelerin hazinelerini seks işçiliği doldurmaktadır (a.g.e. 144).

Her ne kadar seks ticaretinden ve cinselliğin ticari sömürüsünden elde edilen kârlar bazı bağlamlarda, örneğin yukarıda belirtildiği üzere gelişmekte olan ekonomilerde ya da geçiş ekonomilerinde önemli bir paya sahip olabilse de bugün de en yüksek küresel kâr oranlarına asıl olarak Küresel Kuzey'in endüstrileşmiş ekonomileri sahiptir, bunu Asya ve Pasifik bölgeleri takip etmektedir (Belser, 2005). Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suçla Mücadele Ofisi (UNODC), en yaygın insan ticareti biçiminin cinsel sömürü olduğunu bildirmektedir. Tüm vakalara oranı yüzde 79 civarında olan bu ticaret ağırlıklı olarak kadın ve çocukları içermektedir. Küresel açıdan insan ticareti kurbanlarının yüzde 20'si çocuklardan oluşmaktadır ancak bazı bölgelerde, örne-

ğin Batı Afrika'nın bazı kısımlarında, bu oran yüzde 100'e kadar çıkabilmektedir. UNODC'nin (2009) raporundaki verilere göre, insan kaçakçılığının asli yörüngesini kıtalar arası dolaşımdan ziyade yerel ya da bölgeler arası dolaşım oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar bilimsel merakın çoğu uluslararası seks ticaretine yönelmiş olsa da bu ticaret aslen yerelde dönmektedir.

Bu istatistikler göz önüne alındığında ve hele yerli seks ticareti nedeniyle birçok coğrafyada rahatsız edici bir gerçek hâline gelen kadın kaçakçılığı ve/veya katliamı salgınına polisin ve devletin gösterdiği ilgisizlik düşünüldüğünde, kıtalar arası ticarete gösterilen ilginin orantısızlığı tuhaf görünmektedir. Arjantin, Brezilya ve Paraguay sınırlarının kesiştiği bölgede, kimi turistik gezi planlarına "çocuklarla seks" dâhil edilmektedir. Buradaki mağdurların çoğu, uzun süredir kayıp olarak bildirilen yerli kökenden ergenlik çağındaki gençlerdir. Benzeri şekilde, Kanada'da kayıp ya da öldürülen Aborjin kadınlar konusunda polisin ve hükümetin sergilediği ilgisizlik insanları ayağa kaldırmış, sokaklara dökmüştür. Kanada'nın özellikle kimi bölgelerinde, sokakta çalışan seks işçilerinin yaklaşık yüzde 50'si Aborjin kadın ve gençlerden oluşmaktadır (Shannon vd., 2009).

Seks ticareti ve örgütlü suç üzerinden milyon dolarların kazanıldığı günümüzde, dünyanın dört bir yanında cezalandırıcı [*carceral*] ve militerleştirilmiş devlet altyapısının giderek yükseldiğini görmekteyiz. Bu türden devlet pratiklerine bazen ulusal sınırları aşan dolaşımın düzenlenmesinde bazen de askerî "insani" yardımı faaliyetlerinin örgütlenmesinde, "yeni savaşlar"ın içinde denk gelmekteyiz (bkz. Bhattacharyya, 2005; Meiners ve Quinn, 2011; Sudbury, 2005; Wood, 2003). Birleşik Devletler, hem coğrafi kontrole dayalı "dışa dönük" bir militarist devlet olarak hem de askerî teçhizat parçaları üretme işi dâhil olmak üzere çeşitli iş kollarında ucuz emek gücü kaynağı hâline gelen özel hapishanelerin sayısının giderek hızla çoğaldığı "içe dönük" militer bir polis devleti olarak bu tabloyu en iyi resmedenlerden biridir. Bu her iki türden yayılmacılık, dışa dönük emperyalist düzenlemelerde

"teröre karşı savaş" ideolojisiyle haklılaştırılmaktayken, içe dönük emperyalist düzenlemelerde "suçla savaş" ideolojisiyle meşrulaştırılmaktadır. Bu dışa ve içe dönük emperyalist düzenlemeler toplamı, tekelleşmiş finans kapital için değer rejimleri inşa etmek ve bu rejimleri desteklemek amacıyla tam boy bir tahakküm stratejisi üretmektedir (bkz. Wood, 2003).

Diyelim ki kendimizi ideolojik meşrulaştırma mekanizmalarına teslim ettik; fakat bu durumda dahi daha önce eşi benzeri görülmemiş bu emperyalist düzenlemelerden daha az "yeni savaş" ve örgütlü suç ürediğine şahitlik etmemiz gerekirdi. Kadınlar ve çocukların daha fazla emniyet, güvenlik ve koruma sahibi olması gerekirdi. Ancak bunun tam zıddının yaşanıyor olması, militerleşmiş finans kapitali belirleyen bir temel çelişkinin varlığına işaret etmektedir. Günümüzde özelleştirme, metalaştırma ve spekülatif yatırımlar uğruna zincirleme şekilde "emniyetli topluluklar"ın çitlerle korunduğu bir döneme şahitlik etmekteyiz. Bu durum, kadın ve çocukların yerlerinden edilerek, kârlı bir ilkel birikim kaynağı olan seks ticareti durumunda da gözlemlendiği üzere, ödünç işçilik ve köleliğin de dâhil olduğu emek sömürüsü biçimleri karşısında savunmasız ve yoksullaştırılmış kılındıkları bir "gecekondu gezegeni" [*planet of slums*] (bkz. Davis, 2006) yaratmaktadır. Bu duvarlar bizleri "suçlular"dan korumamakta, aksine kadınları –özellikle ırk ayrımcılığına uğramış ve yerli kadınları– kriminalize edilerek kârlı özel hapishane hücrelerine kapatmaktadır (Sudbury, 2005); sınır polisi, seks ticaretini engellemek şöyle dursun, kadınların kendi topluluklarından edilmesinin neden olduğu cinsiyete dayalı göçleri düzenlemektedir; "terörizm"in zapturapt altına alınması yerine askerî yöntemlerle zapturapt altına alınan uluslararası toplumsal krizler, borsanın ve finansallaşmış ticaretin spekülatif yörüngesine girmektedir.

Seks ticaretinin bu sınırlı fotoğrafı dahi, Marksist-feminist bir bakış açısıyla finansallaşma başlığında ve özellikle emperyalizm ve ilkel birikim bağlamında daha fazla sayıda araştırma yapılmasına, yazılı ürün verilmesine ve mücadele edilmesine

duyulan ihtiyacı göstermektedir. Bu bölümdeki tartışmanın ana fikrini şöyle özetleyebiliriz: Geç kapitalizmde tekelci finansın hâkimiyeti, ekonomik durgunluğu derinleştirirken yeni yatırım pazarları yaratmıştır (Magdoff ve Bellamy Foster, 2014). Bu yeni pazarlar, seks ticareti (ve diğer örgütlü suçlar) üzerinden gerçekleşen ilkel birikimi, filizlenen gölge para piyasalarına yatırım yapabilmek için oldukça kârlı bir sermaye kaynağı hâline getirmektedir (Bhattacharrya, 2005). Bu korkunç ilkel birikim döngüsünün neredeyse en baş kurbanları genç kadınlar ve kız çocuklarıdır. Bu gelişmeler değerlendirilirken, topluluk inşasını, toplumsal ve kültürel güvenliği olanaklı kılan toplumsal altyapıyı tahrip eden neoliberal politikalar ve kemer sıkma politikalarıyla birlikte cezalandırıcı kârlı devlet pratiklerinin belirlediği arka plan göz önünde bulundurulmalıdır. Birleşik Devletler'de hızla büyüyen militerleşmenin arkasında yatan silah-dolarları birikimi mantığıyla, kâra yönelik cezalandırıcı devlet pratiklerinin arkasındaki mantık genel anlamda aynıdır. Terörün aynasında kurulan milli güvenlik anlayışı, uluslararası krizlerin askerî yöntemlerle yönetilmesi ve yeni savaşlar, spekülatif yatırım (örneğin Enron meselesi) ve kaynaklara erişimin coğrafi denetimi (Nijerya örneğinde olduğu üzere) için çok fazla fırsat sunmaktadır. Kadınların ve kız çocuklarının bedenleri bu emperyalist birikim projelerinin merkezinde yer almaktadır. Bu durumun en önemli göstergelerinden biri şehirlere ve şehirlerdeki gecekondu bölgelerine yönelen göçün giderek daha fazla cinsiyete özel bir göç olması; diğer iki göstergeyse ilkel birikimin yasa dışı seks ticareti sektöründe işletime giren bir birikim stratejisi hâline gelmesi ve kadınların hapsedilme oranlarındaki küresel sıçramadır (bkz. Sudbury, 2005).

Bir sonraki bölümde geleneksel Marksizmin finansallaşmaya tarihsel bakışı ele alınmaktadır. Bunu, seks ticareti bağlamında kadınların bedeni üzerinden büyüyen para sermayesinin (örneğin finansallaşmış sermayenin) izini süren Marksist-feminist bir müdahale izlemektedir. Yazının sonuç kısmında, bu başlıkta neler yapılabileceği konusunda birtakım önerilere yer verilmektedir.

Çağımız finansallaşması üzerine geleneksele yakın bir Marksist açıklama

Bu bölümde "geç kapitalizmin finansallaşması" olarak adlandırılan dinamiklerin Marksist bakış açısından kısa bir dökümü yapılmaya çalışılacaktır. "Finans kapital", kapitalizm öncesinde faiz temelli sermaye biçiminde var olmuştur. Kapitalizm öncesi "ticari sermaye" ise "düşükten al yükseğe sat" şeklindeki değiş tokuş formu içinde varlık bulmuştur. Hem finans sermayesi hem de ticari sermaye kapitalizmde varlığını sürdürmektedir. Ancak kapitalizmin hâkim ve belirleyici üretim tarzı olarak belirmesiyle, finans ve ticaret sermayeleri, kapitalizmde piyasanın oynadığı ayrıcalıklı role teslim olmuştur. Örneğin sanayi kapitalistinin fabrikalar inşa edebilmesi ve iş gücü istihdam edebilmesi için borç para almaya ihtiyacı vardır. Ürünlerin ya da malların alıcıların görüşüne çıkması gerekmektedir. Kapitalist üretimi kapitalizm öncesi üretim biçimlerinden ayıran piyasa bağımlılığı, tüm bu üretim sürecini, finans ve ticaret sermayesi bağlamındaki toplumsal ilişkileri de içerecek şekilde en doğru ifadesiyle kâr maksimizasyonu, genişleme ve birikim yönündeki tazyik olarak tanımlanabilecek "hareket yasaları"na tabi kılmaktadır (Wood, 1998). Marx ve Engels'in belirttiği üzere: "Kendi ürünlerini satmak isteyen burjuvazinin artarak büyüyen pazar ihtiyacı, yerkürenin her köşesinde onun peşi sıra gider. Dolayısıyla burjuvazinin kendisini her coğrafyada yerleşik kılması, evinde hissetmesi ve bağlantılar kurması gerekir" (Marx ve Engels, 1945: 12). Marx, üretim süreci boyunca sermayenin geçirdiği dönüşümü şöyle anlatır:

> Dolaşım evrelerinde sermayenin değerinin aldığı iki biçimi para sermayesi ve meta sermayesi oluşturmaktadır; üretim evresine ait olan biçim üretken sermayedir. Toplam akış sürecinde sermaye bu farklı biçimleri alırken, her bir aşamada aldığı biçimi yok sayar ve her birinde kendi temel işlevini yerine getirir, yani endüstriyel sermayeye dönüşür –sermayeye endüstriyel niteliğini veren, kapitalist temelde yürütülen her üretim branşının kapsanmasıdır (Marx, 1992: 133).

Marx şöyle devam eder:

> Dolayısıyla para sermayesi, meta sermayesi ve üretken sermaye, biri ötekinden farklı ve birbirinden bağımsız iş alanlarının özünü işlevleriyle belirleyen bir sermayenin farklı çeşitleri değildir. Bu biçimler temelde endüstriyel sermayenin özel işlevsel biçimleridir ve endüstriyel sermaye bu biçimlerin her birini sırasıyla almaktadır (a.g.e. 133).

Dolayısıyla, finans kapital, basitçe endüstriyel sermayenin işlevsel bir biçimi olan para sermayesidir. Finansallaşma, sermayenin para sermayesi biçiminde küresel ekonomide ve hatta küresel siyasi sistemde egemen biçim olmaya başladığı tarihsel sürecin adı olarak okunabilir. Günümüz finansallaşmasında, sermaye birikimi Marx'ın "üretim döngüsü" yerine "para döngüsü" olarak adlandırdığı süreç tarafından belirlenmektedir. Pratikte bunun anlamı örneğin yüzde 1'lik bir faiz oranından borç para almak ve bu parayla fabrikalar inşa etmek yerine, parayı yüzde 20 oranında faiz veren kredi piyasasına yatırmaktır. Buradaki zorluk herkesin bu türden bir yatırıma yönelmesi durumunda, özünde emek gücünü kapitaliste satan emekçiden artık değer elde etmek üzerine kurulu olduğu için tüm sistemin çökecek olmasıdır (Patnaik, 2010).

Üretim döngüsü üç çevrimden oluşmaktadır, bunlar sırasıyla şöyledir:

- Para döngüsü: para sermayesinden borç para almak (not: bu döngüye dâhil olan faaliyetlere "finans sektörü" adı verilmektedir ve para sermayedarlarına "finans sınıfı" denilmektedir).
- Üretici döngü: para sermayesini fabrikalar inşa etmek ve iş gücü satın almak için kullanmak. Bu süreçte para sermayesi üretken sermayeye dönüşmektedir (not: bu döngüdeki faaliyetlere "üretici sektör" faaliyetleri adı verilmektedir).
- Meta döngüsü: Malları, üretime yatırılmış olan üretken sermayeden daha yüksek fiyata satarak, üretken sermayeyi meta sermayesine çevirir (not: bu döngüye ait faaliyetlere "ticaret sektörü" adı verilmektedir).

Görüldüğü ve Marx'ın işaret ettiği üzere, döngüye niteliğini kazandıran şey birbirinden ayrı ve özerk alanlar değil sermayenin "dönüşümleri"dir.

Üretim döngüsü, endüstriyel kapitalizm mantığına içkin kimi çelişkilerle maluldür. Bu çelişkiler bu bölümde ele alınamayacak kadar kapsamlıdır. Bununla beraber, çelişkilerin tüm sistemin piyasaya tam boy bağımlılığı neticesinde ortaya çıkan "hareket yasaları"nda ortaya çıktığı ve tüm sistemi istikrarsızlaştırıp krizlere yol açtığı not edilmelidir. Örneğin bir kapitalist üretim döngüsünü diğer kapitalistlerden daha hızlı ve ucuza tamamlamanın yolunu bulduğunda ne olmaktadır? Ya da bir üründen o ürünü talep eden herkesin bir tane almasının sonucunda ne olacaktır? Kâr oranları düşer, ki bu kaçınılmazdır, finans sınıfı kâr beklentilerini kaybeder ve hatta başlangıç sermayesinin de bir kısmını ya da belki tamamını kaybeder ve bu nedenle ödünç para veremez hâle gelir; dolayısıyla üretici sınıf daha fazla borç para alamaz hâle gelir ve sonuç olarak fabrikalar kapanır; işçiler işten çıkarılır ve satın alım güçleri sıfırlanır ve işçiler işten çıkarıldıkları için satın alım güçleri sıfırlandığında, ticaret sınıfı ürünlerini kârlı bir şekilde elden çıkaramaz (aşırı birikim) ve zararına satmaya başlar. Kısacası kapitalizmin piyasa bağımlılığından kaynaklanan çelişkileri, bir bütün olarak sistemi istikrarsızlaştırmakta ve krizlere gebe hâle getirmektedir.

Endüstriyel kapitalizmin kısa tarihinin uzunca bir kısmında, tıpkı fabrika montaj hatları, bilimsel işletme, yatay hiyerarşik denetim hatları, sabit üretim ve geniş bir ulusal pazarın şekillendirdiği ikonik ulusal ekonomi örneği Fordizmde olduğu gibi, üretken sermaye merkezî bir rol oynamıştır. Fordizmi anlamak için iki arabalık garajlarıyla banliyö evlerini gözünüzün önüne getirin! Bu resmî savaş için üretilen arazi taşıtlarının montajıyla ve kâr amacı gütmeyen büyük kuruluş, kamuda Dünya Bankası ve Birleşik Devletler'in milli güvenlik sektörüyle olan bağlantıları ile tanınan Ford Vakfı'yla tamamlayın! İşte böylelikle Bretton Woods sonrasındaki yıllarda yeşeren endüstriyel kapitalizmin tam bir

resmini çizmiş oluyoruz: küresel yayılmacı, Fordist-Keynesçi bir militarist birikim rejimi. Endüstriyel kompleksle iç içe geçmiş bir "militarizm" hem üretim döngüsü üzerinden birikim elde etmeyi kolaylaştırmış, hem de birikimin şiddet edimi ya da şiddet tehdidiyle gerçekleşmesine olanak sağlamıştır. Bu süreci açıklamak için Marx tarafından kullanılan piyasa zoru/ekonomi dışı zor ayrımına başvurmak istiyorum. Söz konusu kavramların yaratıcı bir yorumuna Wood'da (2003) rastlanmaktadır.

Kapitalizm öncesi formasyonlarda ekonomi dışı zor, "ilkel birikim" sürecinde çiftçi ailelerin emek artığına el koymak isteyen toprak ağaları ya da "askerî, adli ya da siyasi iktidara ayrıcalıklı erişim" (Wood, 1998) olanakları sunabilen devlet aygıtı eliyle uygulanmaktaydı. Kapitalist formasyonlarda, insanların üretim araçlarına, örneğin gıda ve giysi malzemelerine erişimi yoktur. Bu nedenle hayatlarını idame ettirebilmek/kendilerini yeniden üretebilmek için ihtiyaç duydukları şeyleri satın alabilmek uğruna emek güçlerini sermayedara satarlar. Buradaki ilginçlik, kapitalizmde askerî, adli ve siyasi iktidara ayrıcalıklı bir erişime neden gereksinim duyulduğudur. Kapitalist sistemler, endüstriyel kapitalizm örneğini kullanacak olursak, kendilerine yeten sistemler değillerdir ve dolayısıyla piyasa zoru da sistemin idamesi için yeterli olamamaktadır. Daha önce bahsedilen iç çelişkiler nedeniyle, kapitalizm her zaman bir dışarıya, bir çepere ihtiyaç duymaktadır. Çeperin sömürüsü, ekonomi dışı zoru gerektiren bir ilkel birikim biçimidir (bkz. Luxemburg, 2003). Emperyalizm ve sömürgecilik el ele ilerleyen süreçlerdir. Emperyalizm ve yeni sömürgecilik için de aynısı geçerlidir. Toprak işgali doğal kaynaklara erişim için önemli bir örnektir. İki emperyalist ülke, Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği arasındaki rekabet düşünüldüğünde, emperyalizm doğal kaynaklar, ticaret yolları ve benzeri kaynaklar için yürütülen şiddetli toprak mücadelesine içkindir. Dolayısıyla kapitalizm her zaman emperyalist ilişkiler üzerinden örgütlenmiştir ve tarihsel olarak bakıldığında kapitalizm her zaman çeperlere sahip olmuştur. Bu bölümün geri kalan kısmında, kapitalizmin yeni çeperlerinin

ve toplumsal cinsiyet/ırk ilişkilerinin, günümüzde de devam eden ilkel birikim sürecini nasıl biçimlendirdiğini anlamak için emperyalizm meselesini finansallaşma bağlamında ele alacağım.

Yukarıda betimlendiği üzere, Keynesçi askerî endüstriyel kapitalizm örneğinin göreli istikrarı çok uzun süre devam edemezdi ve kâr oranlarının düşmesi, aşırı birikim/düşük tüketim ve benzeri süreçlerle burun buruna geldiğinde, sistem dönüşmek zorunda kaldı. 1970'lerde kâr oranlarındaki çöküş, militer Keynesçiliğin belirlediği Küresel Kuzey'in siyasi coğrafyasının tamamında hissedilir hâle gelmişti. Fakat bu durum, uluslararası iktisadın merkez üssü hâline gelen ve farklı birçok sebep nedeniyle, örneğin Vietnam Savaşı'nın maliyetleri sonucunda açık veren Birleşik Devletler için özellikle yakıcı bir hâl arz ediyordu. Bu krize küresel ekonominin yanıtı tarihsel anlamda "finansallaşma" olmuştur. Bu mesele üzerine kaleme alınan sayısız kitap bulunuyor. Bu nedenle buradaki tartışma oldukça özet bir tartışma ve yalnızca konunun kimi başlıklarına değinebilecek.

İlk olarak uluslararası finans kurumlarının neoliberal politikalar sonucunda uyguladıkları yapısal uyum programlarından bahsedilebilir. Bu programlar; Küresel Güney'deki borçluluğu katlayarak artırmış, yerel ekonomileri yıkıma uğratmış, kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmiş ve Küresel Kuzey'in sömürüsüne açık hâle getirmiştir. Bu "çevre" ekonomilerinin çoğu kolonyalizm sonrası dönemde iktisadi bağımsızlıklarını kazanmaya çalışıyordu. Uluslararası finans kurumları eliyle yürütülen yapısal uyum programları bu süreci zora sokmuştur. İkinci olarak, yerel ve uluslararası ölçeklerde yürütülen neoliberal politikaların üretimin yeniden örgütlenmesini olanaklı kıldığından bahsedilebilir. Bu durum, üretime ait kimi alt süreçlerin ucuz emek coğrafyalarına kaymasına neden olmuştur. Bu her iki süreç de sermayenin küreselleşmesinin neoliberal politikalar aracılığıyla hızlandırılmasında etkili olmuştur. Ekonomi dışı zor özellikle IMF eliyle yürütülen yapısal uyum programlarının uygulanması esnasında ve sonrasında hayata geçirilen neoliberal ekonomi po-

litikalarıyla en şiddetli hâlini almıştır. Üretimin Küresel Güney'e kayması sonucunda, Küresel Kuzey'in görece daha zengin proletaryasının yoksullaşmasıyla yükselen sınıf mücadelesinin kontrol altına alınmasında militarizm de kullanılagelmiştir. Bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere, emperyalist ilişkiler bu süreç sonucunda yoğunluğunu artırmış ve benzeri şekilde emperyalizmin ırk ayrımcılığına dayalı toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden düzenlenmesi de çok daha belirgin bir hâl almıştır.

Üçüncü olarak ABD dolarını fiilen altın standardına bağlayan Bretton Woods sistemi Nixon tarafından ortadan kaldırılmıştır –bu adımı McNally (2011: 88) "dünya finansının geri dönüşsüz şekilde dönüştüğü gün" olarak nitelendirmiştir. 1971 yılından bu yana küresel finans alanında döviz kur değerlerini bağlayan hiçbir standart bulunmamaktadır. Bu durum döviz değerlerinde dalgalanmaya yol açmış ve bir döviz ticareti çılgınlığı başlatmıştır zira yatırımcıların değerlerdeki süreğen değişiklikleri yakalamak için durmaksızın çaba göstermesi gerekmektedir. Değişken değerler riskle birlikte değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum "kumarhane ekonomisi" [*casino economy*] kavramına ilham vermiştir. Yatırım yapmak âdeta bahis oynamaya benzemiştir. "Risk yönetimi" sunan finansal ürünler bu nedenle yoğun bir yenilik ve başlı başına bir yatırım alanına dönüşmüştür. Finansal türevlerin yeni biçimleri, kredi borcu takas işlemleri ve koruma fonları –ücret karşılığı risk yönetimi yapan tüm finansal ürünler– yoğun spekülatif ilginin merkezi hâline gelmiştir. Bu noktada, para döngüsünün faiz yüklenen borçlar, kredi ya da borçlanmayla şekillendiğini hatırlamakta fayda var. ABD dolarının altına dönüştürülebilirliğinin ortadan kaldırılması sonucunda ortaya çıkan spekülasyon çılgınlığı neticesinde, teminatlı borç senetleri durumunda olduğu üzere kredinin/borçlanmanın rolüne odaklanan yeni finansal ürünler yaratılmasına yönelik girişimler artmıştır. Teminatlı borç senetleri farklı türden riskler taşıyan birçok borç yükümlülüğü türünü –örneğin ipotekli ev kredileri– kapsayan portföylerdir. Teminatlı borç senetlerinin bir yatırım fırsatı olarak elde edilebilme kolay-

lığı, özellikle ipotekli ev kredileri [*mortgage*] ve değişken yüksek faizli ev kredileri (yani tıpkı yukarıda sözü edilen "döviz kuru" dalgalanmalarının durumunda olduğu üzere kredilerin faiz oranlarının "piyasa"ya göre dalgalanma göstermesi durumu) üzerinden ABD'deki gayrimenkul sektöründe spekülatif bir balon yaratmıştır. Hem konut müşterileri hem de gayrimenkul müteahhitleri, tıpkı bankalar ve devletler (örneğin İzlanda) gibi her daim genişleyen ve karmaşıklaşan kredi hizmetlerinden doğan spekülasyon balonunun tuzağına düşmüşlerdir. Ancak gölge finansal hizmetler alanının kütlesel genişlemesi –yani yatırım bankacılığı kurumlarını kısıtlayan düzenlemeler ya da diğer düzenlenmiş finansal hizmetler dışında kalan finans hizmetleri– yasal olmayan sermayenin yasal ekonomiye nasıl giriş yaptığı sorusunun önemli bir yanıtını oluşturmaktadır. Yukarıda sözü geçen tüm finansal yeniliklerin yatırım sektörünün gölgesinde ortaya çıktığını dile getirmek bile meseleyi anlatmak açısından yeterlidir. Yatırım bankacılığı ve gölge yatırım sektörleri birbirlerine paralel değillerdir; aksine birbirlerinin içine geçmişlerdir. Bu süreçte başı çeken Londra'daki yatırım bankacılığı sektörü olmuştur.

Bu durumda sorulması gereken soru şudur: "Neden üretici sektör yerine finans sektöründe yatırım yapılmaktadır?" 1970'lerde "Fordist dönem"in (ya da Patnaik'in "talep yönetimi" adını koyduğu dönemin) yüzünü duvara çarptığından bahsetmiştik. Üretimden önemli ölçüde zenginlik elde eden sermayedarlar için üretimi büyüterek yeniden yatırım yapmak yalnızca düşük kazanç anlamına gelmiştir. Diğer yandan üretim sürecini, bu sürecin kimi alt bölümlerini çok daha düşük ücretler karşılığında, uzun saatler boyunca ve erimiş tazminat haklarına sahip olarak –o da varsa eğer– çalışan işçi coğrafyalarına taşımak suretiyle yeniden örgütlemek, kapitalistlere düşen kâr oranlarını telafi etme olanağı tanımıştır. Üretimin bu şekilde yeniden yapılandırılması, Fordist coğrafyalardaki emekçiler için işsizlik ve barınma güvencesizliği anlamına gelmiştir; buralarda yaşayan emekçiler daha uzun saatler boyunca çalışmak, birçok yarı zamanlı işe girmek,

sosyal haklarından vazgeçmek ve giderek artan ölçüde kayıt dışı sektörlerde –ya da bazılarının adlandırdığı üzere gölge ekonomi alanında– çalışmak zorunda kalmıştır. Kredi endüstrisi tüketimi canlı tutabilmek amacıyla katlanarak büyümüştür. Çok kısa bir zaman zarfında herkesin en az bir adet kredi kartı olmuş ve buna ek olarak, herkese hemen hemen her büyük perakende satış firması tarafından tedarik edilen kredi kartlarından da bir tane verilmiştir. Ayrıca, devlet kamu yatırımlarından ve toplumsal altyapı yatırımlarından elini çekmiş, özelleştirme yoluyla yatırımcılara vurgun olarak adlandırılabilecek türden yatırım olanakları sunmuştur. Yüksek öğrenim maliyetleri müşterilere devredildiğinden, yüksek öğrenim yapmak isteyenlere kamuya açık kâr amaçlı krediler sunulmuştur. Bu krediler, banka kurumları üzerindeki düzenleyici kısıtların birçoğundan muaftır. Bütün bu gelişmelerin de gösterdiği üzere, cazip yatırım imkânları nihai olarak ve büyük oranda finans sektöründe toplanmıştır. Bu sektör, düzenlenmeyen, kısıtlanmayan kredi temelli finansal ürünler ve yatırım hizmetleri tümörünü yaratmıştır. Düzenlenmeyen finansal hizmetler ve düzenlemelere tabi olan yatırım sektörü bu süreç vasıtasıyla birbirine nüfuz etmektedir.

Bu kısa özetin son kısmında finansallaşmış birikimin giderek çok daha az sayıda elde toplanması eğiliminden bahsetmek faydalı olacaktır. Lenin, bu eğilimi kapitalizmin ilk evresi bağlamında haritalandırmıştır (hem ampirik hem de teorik olarak). Lenin tekelci finansın, uluslararasılaşmış sermaye birikiminin yapısal bir unsuru olan emperyalizmin (mesela militarizm) maddi temeli olduğunu iddia etmiştir. Günümüz kapitalizminde tekelleşme yönündeki eğilim, kökenlerini ulusal düzlemde örgütlenen talep yönetimi politikalarından alan (bu politikaların başlıca örneklerinden biri yukarıda açıklanan Keynesçi militarist Fordizmdir) uluslararası bir finans oligarşisinin inşasına yol açmıştır. Patnaik (2010), emperyalizm kavramının günümüz neoliberalizm ve finansallaşma evreleri için çok daha yerinde bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Kendisinin emperyalizm tartışması, Lenin'in tekelci sermaye

ve emperyalizm savlarından esinlenmektedir; fakat Patnaik, bu savların eleştirel bir yeniden okumasını yaparak emperyalizmin güncel finansallaşma hareketleriyle ve çeper ülkelerde nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kendisinin açıkladığı üzere finans sermayesi yalnızca finans olarak hareket etmemekte aynı zamanda üretim sermayesi de finans olarak davranmaktadır. Bununla birlikte finans sermayesi üretimi görmezden gelmektedir. Finansallaşmaya dair yaptığı bu hatırlatmalardan sonra, Patnaik günümüz finans kapital imparatorluğunun, Lenin döneminin devlet müdahalesi odaklı kapitalizminden ayrıldığı temel başlıkları saymaktadır. Patnaik'in bu başlıktaki açıklamalarından kimi uzunca alıntılar yapacağım zira seks ticareti bahsindeki tartışmalarımda, Patnaik'in toprak ve çeperleştirilmiş nüfus kavramsallaştırmasından çokça faydalanıyorum:

> Lenin'in döneminde finans kapitalin temeli tek tek ülkeler içinde karılıyordu ve finans kapitalin uluslararası operasyonları, ulusal "ekonomik coğrafi bölge"yle bağlantılıydı. Fakat günümüzde finans kapital, her ne kadar kaynaklarını tek tek ülkelerden de alsa, mutlak anlamda ulusal çıkarlarla bağlantılı değildir. Küresel olarak hareket etmektedir ve hedefleri, kaynakları bir başka ülkede bulunan finans kapitalinkilerden farklı değildir. Ulusal finans sermayeleri arasındaki ayrımlar bu nedenle yanıltıcıdır ve yine bu nedenle kaynakları nerede olursa olsun özellikleri itibarıyla hiçbir ulusal çıkarla bağlantılı olmayan, yerküreyi kendi operasyonlarının oyun sahnesi hâline getiren ve sanayi gibi hiçbir özel faaliyet alanıyla bağlantılı olmayan uluslararası bir finans sermayesinden bahsetmek mümkündür (a.g.e. 2010).

Patnaik şöyle devam ediyor:

> Emperyalizmin güncel evresinde, finans kapital uluslararasılaşmıştır. Oysa bu süreçte devlet ulus-devlet olarak kalmaya devam etmektedir. Ulus-devlet bu nedenle istese de istemese de finansın taleplerine boyun eğmek durumundadır, zira boyun eğmediği koşullarda finans (temelleri ister bu ülke içinde olsun ister ülkeye dışarıdan gelmiş olsun) söz konusu ülkeyi terk edecek ve başka bir

> yere doğru hareket edecektir. Bu durum, ülkenin likidite azlığına sürüklenmesi ve ekonomisinin bozulması demektir. Finansın küreselleşmesi süreci bu nedenle ulus-devletin özerkliğini ortadan kaldırmıştır. Devlet arzu ettiği tarzda politikalar geliştiremez ya da seçimle başa gelen bir hükümet her istediğini yapamaz; aksine finansın taleplerini yerine getirmek zorundadır (a.g.e.).

Bu açıklamadan da görüleceği üzere hem emperyalizm hem de ilkel birikim tekelci finans kapitalin işletim mantığına içseldir. Ancak finansallaşmanın geleneksel bir Marksist bakışla ele alınması, bize birikim mantığına kadınların yapısal olarak nasıl yerleştirildikleri sorusunun cevabını vermemektedir. Bir sonraki bölümde bu soruyu tartışacağım.

Marksist-feminist müdahaleler

Günümüz finansallaşmasını, ilkel birikim ve emperyalizm tarafından şekillendirilen toplumsal cinsiyete ve ırk ayrımcılığına dayalı ulus aşırı ilişkiler bağlamında değerlendirebilmek için Marksist feministlerin önerdiği güçlü bir analitik anahtar bulunmaktadır. Marx'a göre ilkel birikim, şiddet araçları yoluyla –sonrasında kapitalist üretim ilişkileri tarafından yeniden üretilecek olan– mülk sahipleri ve mülk sahibi olmayanlar şeklindeki en temel kapitalizm öncesi sınıf ayrımını üretir. Ancak Maria Mies (1998), Sylvia Federici (2004), Nacy Harstock (2008) ve Mariarosa Dalla Costa (1995) gibi Marksist feministler, cinsiyet temelli şiddet ve emperyalizmin, bir ilkel birikim ve mülksüzleştirme yoluyla birikim aracı olarak kapitalizmin bugün de cinsiyet ayrımcılığına dayalı yapısal bir özelliği olmaya devam ettiğini iddia etmektedirler. Günümüz cinsiyete bağlı kölelik, ödünç işçilik, organ ticareti ve küresel seks ticareti örneklerinde olduğu üzere bu tespit birçok farklı yoldan teyit edilebilir.

Mies, kapitalizm bağlamında fuhuş ve seks ticaretinin açıklanması için ilkel birikim ve emperyalizm kavramlarının hâlen önemli analitik araçlar olduklarını dile getirmektedir. Kendisi

"emperyalist sanayi sermayesinin askerî emperyalizmin yolundan gittiğini ancak her ikisinin birden seks ticaretini güçlendirdiğini" (Mies, 1998: 139) iddia etmektedir. İlkel birikim konusunda "kadınların sömürü ve aşırı sömürüsü için işe koşulan yapısal ya da doğrudan şiddet ve zor kullanımı" (a.g.e. 145) konusuna odaklanan çözümlemeler yapılması gerektiğinin altını çizmektedir. Federici ise ilkel birikimin yalnızca emekçilerin temerküzüyle değil aynı zamanda "toplumsal cinsiyete dayalı olduğu kadar 'ırk' ve yaşa bağlı hiyerarşilerin sınıf hâkimiyetinin ve modern proletaryanın kurucu öğeleri olduğu, işçi sınıfın içindeki bölünme ve farklılıkların" (Federici, 2004: 63) toplamı üzerinden de kavranması gerektiğine işaret etmektedir. Federici'nin bu iddiasının temelinde, kadınların ilkel birikim yoluyla itibarsızlaştırılması şeklinde tezahür eden sürecin, günümüz cinsiyet ve ırk ayrımcılığına dayalı ilkel birikim biçimlerinin –seks ticareti örneğinde olduğu üzere– ve kadın emeğinin üretken olmadığı gerekçesiyle değersizleştirilmesi ve ücretlendirilmemesinin tarihsel bağlamını teşkil ettiği şeklindeki görüş yatmaktadır. Bu iki yazardan yola çıkacak olursak, kadınların itibarsızlaştırılması süreciyle birlikte düşündüğümüzde ücretli istihdam alanında kadınların güçsüzleştirilmesi, genellikle bir sağ kalım yolu olarak fuhuşun kitlesel leşmesine yol açmaktadır.

Selma James, ekonomik zor nedeniyle fuhuş yapan kadınların suçlu görüldüğünü, çünkü seksten elde edilen paranın, iş gücünün toplumsal örgütlenişini ve aşırı sömürüyü tehdit eden özerk bir gelir olarak görülebildiğine işaret etmektedir. James, seks işçiliğini yasallaştırma motivasyonunun, "pezevenkliği" devlete (polis devlete) aktararak ve dolayısıyla fuhuşa dâhil kadınlar için yeni bir dizi sorun yaratarak kadınların "özerkliğini" denetleme arzusuyla harekete geçtiğini söylemektedir. James'in kadınlar ve seks işçiliği bağlamındaki siyasi çalışmaları, yasalaştırma ve buna bağlı olarak "pezevenkliğin" suçlulaştırılmasını savunmak yerine kadınların suçlulaştırması edimlerinin geriye çevrilmesini önermektedir. Kendisinin de dile getirdiği üzere, "kadınlar yasalar yoluyla bölünmezlerse, fuhuş

yapan kadınlar her türden pezevenkliğe (toprak ağaları, taksi şoförleri vb. ve aynı zamanda tek tek erkekler) karşı saldırıya geçebilmek için çok daha korunaklı olacaklardır" (James, 2012: 114).

Finansallaşmanın güncel kölelik biçimleri ürettiğine işaret eden Della Costa (1995) küresel nüfusun çoğunluğunun finansal kurumlar aracılığıyla maruz bırakıldığı yoksulluğun, "aileleri toplu bir şekilde" borç "zincirine vurduğunu" iddia etmektedir. Costa'ya göre, kapitalizmde kadınların pozisyonu şiddet yoluyla tesis edilmiştir ve kapitalizmin güncel finansal formasyonunda her zaman olduğundan daha da fazla şiddete başvurulmaktadır. Kadına yönelik şiddetin, küresel düzlemde bir bütün olarak artmasına neden olan şeyin paranın dolaşımı ve paranın metalaşmış biçimde dolaşımı olduğu iddia edilebilir.* Federici, finansallaşma altında üreyen şiddet biçimlerini şu şekilde tarif etmektedir:

> "Kemer sıkma" programlarının ve toprağa el koymanın yetersiz kaldığı yerde, savaş görevini tamamlamış ve petrol drenajı ve elmas ya da koltan [bir maden] hasatı için yeni alanlar açmıştır. Bu temizleme operasyonlarının hedefindekilere gelince, onlar yeni diaspora özneleri hâline gelmişlerdir. Milyonlarca insan kırlardan, giderek daha çok kamp yerlerini andıran şehirlere akmıştır. Mike Davis bu durumu betimlemek için "gecekondu gezegeni" tümcesini kullanır. Öte yandan daha isabetli ve gerçekçi bir betimleme, gettolar cehennemi ve küresel apartheid rejimi olacaktır (Federici, 2012: 103).

Bu alıntı tekelci finans kapital döneminde, sermayenin para biçiminin seks ticareti üzerinden kadınların bedenleriyle nasıl dolaşıma girdiğinin izini sürmek açısından önemlidir. Örgütlü suç, militer devlet ve tekelci finans kapital üçgenini birbirine bağlayan güç ilişkileri üzerinden tesis edilen apartheid emperyalizmi ve ilkel birikiminin içinde işlediği cinsiyet ayrımcılığına dayalı ilişkilerin yeni analizlerine ihtiyaç bulunmaktadır.

---

* Editoryal geri bildirimde bulunurken, kadınlara yönelik küresel şiddetle sermayenin para biçimi arasındaki bu bağlantının tam bir özetini sağlayan Shahrzad Mojab'a teşekkür ederim.

Getto emperyalizmi ve seks ticareti: ilkel birikim ve gölge ekonomiler

Günümüz finansallaşma döneminde şehirlerin tabi kaldıkları dönüşüm çok hızlı yol almaktadır ve bu dönüşüme rengini veren, barınma sıkıntılarının ve işsizliğin giderek daha da perçinlediği varoş koşullarıdır. Göçün dişil karakterinin baskınlığı bugün genel olarak tanınan bir gerçektir. Göç hareketinin coğrafi yönünden bağımsız bir şekilde, ister kırdan kente ister bölgeler arası ya da ister kıtalararası olsun (ki genelde Güney'den Kuzey'e doğrudur), kentler ve özellikle mega kentler ana istikamet noktasını oluşturmaktadır. Yoksullar, daha önce olmadığı kadar çok genişleyen şehir merkezlerinin kıyısında ya da içinde yaşamaktadırlar. 2000 yılında dünyadaki insan nüfusunun yarısından fazlası şehirlerde yaşamaktaydı (Lotta, 2013). Ayrıca Güney'deki varoşların sayısındaki artış kentleşme süreçlerinin çok ötesine geçmektedir (Davis, 2006). Kırsal bölgelerden kentlere doğru hareketi tetikleyen basıncın kadınlar üzerindeki etkisi çok daha derindir. Bir kez şehre geldikten sonra kadınlar göreli olarak çok daha zor koşullarda hayatlarını sürdürmektedirler. Zira güvencesiz istihdam (ücretli işçilik) ve çocuk bakımı (ücretsiz emek) arasında seçim yapmak zorunda kalırlar. Üretim durgunluğu finansallaşmanın olağan bir özelliği hâline gelmiştir ve iş güvencesizliği de olağanlaşmış, küresel olarak ücretlerin düşmesine yol açmıştır (Magdoff ve Bellamy-Foster, 2014). En kolay erişilebilen iş olanakları, özellikle kadınlar için giderek daha çok kayıt dışı ve/veya yasa dışı sektörlerde bulunmaktadır. Yoksullaşmanın ve apartheid gettolarının artması, romantik milyoner imalatı bir yana dursun, Küresel Güney'de çok şiddetli bir şekilde hissedilmektedir; bununla birlikte, yoksullaşma ve apartheid gettolarının artışı küreseldir (Khosla, 2005).

Bu koşullar dâhilinde Birleşik Devletler başta olmak üzere devletler, tecrit altındaki nüfustan artık değer elde etmek üzere kâr amaçlı hapis sistemlerinin sayısını artırmaktadırlar. Flounders (2013), Birleşik Devletler'de yarı özel bir kâr amaçlı şirket olan ve

Bureau of Prisons tarafından işletilen Unicor'un toprak, deniz ve hava iletişimine yönelik elektronik araçlar ürettiğini rapor etmektedir. *Unicor*, Birleşik Devletler hükümetinin ana bir taşeronudur ve 79 federal cezaevine yayılmış 110 fabrikası bulunmaktadır:

> Unicor'un ürün ve hizmetlerinin çoğu Savunma Bakanlığının siparişleri üzerine yapılan sözleşme temelli üretimlerdir. Dev çok uluslu şirketler, dünyada emek ücretlerinin en düşük olduğu yerlerden imalat parçaları satın almakta ve tamamlanmış silah aksamlarını yüksek kâr oranlarıyla satışa sunmaktadırlar. Örneğin Lockheed Martin and Raytheon adlı Şirket, parçaların üretimini alt taşeronlara vermekte ve sonrasında bu parçaları gelişmiş silahlar olarak bir araya getirerek Pentagon'a satmaktadır (a.g.e.).

Flaunders, finansallaşmış silah-dolarla rejimine ek olarak, ırk ayrımcılığına maruz kalmış, köleleştirilmiş mahpusların aynı zamanda Motorola, Compaq, Honeywell, Microsoft, Boeing Revlon, Chevron, TWA, Victoria's Secret ve Eddie Bauer için de çalıştıklarını da bildirmektedir. Ayrıca IBM, Texas Instruments ve Dell, Teksaslı mahpuslar tarafından üretilmiş devreleri satın almaktadır. Özel kâr amaçlı hapishaneler kütlesel bir artış göstermiştir ve bu tesislerde tutulan nüfus sayısı 1987 ile 2007 arasında üçe katlanmıştır.

Askerî endüstriyel kompleksin ve askerî hapishane kompleksinin bir arada çalıştığı bir düzenleme söz konusudur. Askerî emperyalist güç aslen coğrafi gücü garanti altına alarak "yeni savaşlar" yoluyla birikim sağlamaya odaklanırken, hapishaneler esasen hem özel teşebbüs hem de piyasa merkezli askerî coğrafi güç tedarikini desteklemek amacıyla nüfusun zapturaptı altına alınması işine odaklanmaktadır. Açık ki ikisi birlikte yol almaktadır ve yasal güç birliklerinin ve işveren sendikalarının, işlemekte olan ilkel birikim süreçlerini kurdukları ortaklıklarla desteklediği finansallaşmış emperyalist bir düzen tesis edilmektedir. Merrill Lynch, Shearson Lehman, American Express ve Allstate gibi sermaye piyasası yatırımcıları, hapishane tahvillerinden elde edilen bol kazançlı gelirlerden istifade etmektedirler.

Sudbury (2005) bu insanlık dışı sömürünün cinsiyet ayrımcılığı üzerinden nasıl örgütlendiğini tartışırken, ırk ayrımcılığına maruz kalmış erkeklerin hapishane nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaya devam ettiğinin ve ırksal ayrımcılığa maruz kalmış yerli kadınların hapsedilme oranlarının da erkeklerin çok ötesine geçtiği olgusunun altını çizmektedir. En yoksul getto yoksullarını hapse kapatmak [*incarceration*] yoksul dünyaya karşı küresel ölçekte başlatılmış "yeni bir savaş"tır. Bu savaşın yakın tarihli bir örneği Trinidad Laventville'de yaşanmış, burada uygulanan sıkıyönetim ve sokağa çıkma yasaklarıyla adı geçen getto bölgesinde "temizlik" yapılarak örgütlü suça bulaşanların hapse kapatılması yoluyla şiddetin kontrol altına alınması hedeflenmiştir. Bu türden "temizlik" operasyonlarının, Sassen'in de (2014) tartıştığı gibi sermayenin ağzını sulandıran mekânlardan yoksulların "kovulması" amacıyla gerçekleştirildiğini de bilmekteyiz.

Uyuşturucu ticaretinin dinamikleri, maddi açıdan seks ticaretinin ve ırksal ayrımcılığa maruz kalmış kadınların suçlulaştırılmaları sürecinin şeklini belirleyebilmektedir. Örneğin uyuşturucu kartelleri giderek daha örgütlü ve küresel ölçekte bölgeler arası işleyen karteller hâline gelmektedir. Yasal ya da yasa dışı güç birlikleriyle, ki bazı siyasi coğrafyalarda buna devlet düzeyinden de katılım olmaktadır, gayriresmî ortaklıklar kurmaktadırlar. İlkel artık değer birikim süreci evrildikçe ve zalimane verimliliğini artırdıkça uyuşturucu ticareti daha sofistike hâle gelmekte ve tekelleşmekte, sokak satıcılığı da o derece kârsız bir iş olmaya başlamaktadır. Tekelleşmiş uyuşturucu alım satım işlerinde sokak satışlarının çoğu yukarı doğru akıyorsa, bir kartelin hesabına çalışan birinin sokak satışından para kazanmasının olanağı ya da kendi işini başlatmasının çok fazla anlamı yoktur. Dahası finansallaşmış zorba devletin hızla büyümesi uyuşturucuya karşı sözde savaşlar yürütmektedir ve bu savaşın hedefindekiler, ırk ayrımcılığına uğramış genç erkeklerdir. Ticarette bir paya sahip olabilmek ve bölgesel hâkimiyeti pekiştirmeye yönelik ortaklıklar kurabilmek için uyuşturucu işi yapma şeklindeki çete kültürü de-

vam etmektedir. Bununla birlikte sokak satıcılarının uyuşturucudan para kazanması çok zordur ve hapis cezası riskinin çok yüksek olması bu düşük kazanç karşılığında çok yüksek bir bedeldir. Seks ticaretindeki kayıtlara yansıtılmayan artış –bu artış özellikle göç nedeniyle yerlerinden edilmiş, mahallelerin böldüğü büyük şehirlerde yaşayan, ırk ayrımcılığına uğramış yoksul genç kadınları etkilemektedir– yasa dışı olduğu kadar yasal da olan emperyalist ilişkiler içinde üretilmektedir. Çeteler ve bireyler yüzlerini seks ticaretine çevirmektedir. Bu yolla cezalandırılma riski de kadınlara "yüklenmekte"dir. Bu durum esasen erkeklerin kontrolünde yürüyen bir ilkel birikim girişimi ve kadın düşmanlığı iliklerine işlemiş bir çetecilik kültürü içinde boy atmaktadır. Seks ticareti aynı zamanda oldukça örgütlüdür ve bu ticarette milyar dolarlık rakamlar söz konusudur. Bununla birlikte bu kazançlı ticarete atılmak isteyen tekil bireyler için az da olsa hâlâ bir kısım alan bulunmaktadır.

Daha önce dile getirildiği üzere her ne kadar seks ticaretinin büyük kısmı bölgesel de (kadınların bölgeler arasında ya da bir devlet içinde şehirlerden şehirlere taşınması) ya da yerel de olsa, ticaretin dizginlenmesi bahsindeki çabaların çoğunluğu kıtalar arası ticarete yönelmektedir. Kıtalararası akışı kontrol etmek, bölgesel hâkimiyet kurmak ve küresel olarak örgütlenmiş finans oligarşisini giderek daha fazla güçlendiren ücretli ya da ücretsiz kadın emek gücünü denetlemek için ideal görünmektedir. Ayrıca giderek artan ve kadınları koruma görüntüsü veren sınır kontrolleri sonucunda sadece birkaç kişi tutuklanmakta ama aslında hiçbir kadın "kurtarılmamaktadır." Bununla birlikte kadınların suçlulaştırılması giderek yükselen bir pratik hâline gelmiştir. Bu seks ticaretine alanındaki ekonomik teşebbüs birliktelikleri, yoksul dünyaya karşı yürütülen yeni savaşın ekonomi politiğindeki güç birlikleriyle iç içedir. Finansallaşma döneminde emperyalizm ve ilkel birikimin, daha önce hiç olmadığı kadar önemli olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bulunmamaktadır.

Değişim için harekete geçmek

Kitabın bu bölümü, kadınlara yönelik şiddetin bir birikim stratejisi olarak sermayenin para biçimi üzerinden küresel dolaşıma girerek uluslararası bir özellik arz ettiğini göstermeyi hedeflemiştir. Kayıt dışı finans sektörünün hızlı gelişimi ve yasal finansal sektörlerle küresel çapta bütünleşmesi kadın düşmanı zalimane ilkel birikimden doğan yasa dışı sermayenin yasallaşmasını büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bu süreçler, emperyalist finans kapitalin ve yasa dışı ilkel birikim stratejilerinin hangi koşullarda bir araya geldiği konusunun etraflıca araştırılmasına duyulan ihtiyacı da gözler önüne sermektedir. Bu bir araya geliş süreci "gecekondu gezegeni ve küresel apartheid rejimi"nin örgütlenme mantığının bir parçasıdır. Finansallaşmış kapitalizm döneminde, özellikle yasa dışı ekonomilere ve bu ekonomilerle tarihsel materyalist analizlerin tipik konusu olan resmî ekonomiler arasındaki diyalektik/ karşılıklı inşacı ilişkiye daha fazla odaklanılmalıdır. Marksist-feminist müdahalelerin gücü, resmî ekonomileri değerlendirmek üzere oluşturulmuş matematiksel analizlerin çok ötesine geçmelidir. Bu müdahalelerin amacı, yasal ve yasal olmayan gölge ekonomileri örgütleyen maddi ilişkiler tarafından hayatları düzenlenen, ücretsiz emek mekânlarının sakini kadınların küçümsenemeyecek devrimci potansiyelini kurama katmaktır.

Böylesi bir yaklaşımdan doğan devrimci feminist proje yine aynı nedenlerle enternasyonal bir ölçeğe sahiptir ve askerî kapitalizmin ırkçılık karşıtı bir feminist eylemlilik tarafından alaşağı edileceği ataerki karşıtı mücadeleye odaklanmaktadır. Finansallaşmanın seks ticareti üzerinden kavranması küresel ölçekte kadınlara karşı şiddetin, birikim süreçleri için ne denli vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. Bu sebeple gerçek bir devrimci proje, cinsiyet ayrımcılığına yaslanan şiddet mekânları boyunca yani genelevler, cezaevleri, kamplar ve varoşlar üzerinden uluslararasılaşmış dayanışma stratejileri üretmelidir.

Kaynakça

Belser, P. (2005) "Forced labour and human trafficking: estimating the profits", *Working paper, Geneva: International Labour Office*, digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1016&context=forcedlabor.

Bhattacharyya, G. (2005) *Traffick: The Illicit Movement of People and Things*, London: Pluto.

Davis, M. (2006) *Planet of Slums*, London: Verso.

Dalla Costa, M. (1995) "Capitalism and reproduction", W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway ve K. Psychopedis (der.), *Open Marxism, Cilt 3 Emancipating Marx*, London: Pluto.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia.

— (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

Flounders, S. (2013) "The Pentagon and slave labour in U.S. prisons", Montreal: Global Research, www.globalresearch.ca/the-pentagon-andslave-labor-in-u-s-prisons/25376.

Harstock, N. (2008) "Globalization and primitive accumulation: the contributions of David Harvey's dialectical marxism", M. Castree ve D. Gregory (der.), *David Harvey: A Critical Reader*, New York: Blackwell, s. 167-190.

HTNCC (Human Trafficking National Coordination Centre) (2013) "Project Safekeeping-domestic human trafficking for sexual exploitation in Canada", *Ottawa: Royal Canadian Mounted Police*, Ekim, publications.gc.ca/collections/collection_2014/grc-rcmp/PS64-114-2014-eng.pdf.

James, S. (2012) *Sex, Race, and Class: The Perspective of Winning, a Selection ofWritings from 1952-2011*, Oakland, CA: PM.

Kempadoo, K. (2002/03) "Globalizing sex workers' rights", *Canadian Women's Studies*, 22(3/4): 143-150.

Khosla, P. (2005) "Privatization, segregation and dispassion in Western urban space: an anti-racist, Marxist feminist reading of David Harvey", yayımlanmamış makale.

Lim, L. L. (1998) *The Sex Sector: The Economic and Social Basis of Prostitution in Southeast Asia*, Geneva: International Labour Office.

Lotta, R. (2013) "On the driving force of anarchy and the dynamics of change, a sharp debate and an urgent polemic: the struggle for a radically different world and the struggle for ascientific approach to reality", *Revolution Newspaper*, 4 Kasım.

Luxemburg, R. (2003) *The Accumulation of Capital*, çev. A. Schwarzschild, London: Routledge.

Magdoff, F. ve J. Bellamy-Foster (2014) "Stagnation and financialization: the nature of the contradiction", *Monthly Review*, 66(1): 1-24.

Marx, K. (1992) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 2, çev. D. Fernbach, London: Penguin.

Marx, K. ve F. Engels (1945) *The Communist Manifesto*, New York: International.

McNally, D. (2011) *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, Oakland, CA: PM.

Meiners, E. R. ve T. Quinn (2011) "Militarism and education normal", *Monthly Review*, 63(3), monthlyreview.org/2011/07/01/militarismand-education-normal

Mies, M. (1998) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books.

Moyo, S., P. Yeros ve P. Jha (2012) "Imperialism and primitive accumulation: notes on the new scramble for Africa", *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 1:181-203.

Patnaik, P. (2010) "Notes on contemporary imperialism", *Monthly Review*, 66(2), mrzine.monthlyreview.org/2010/patnaik201210.html

Sassen, S. (2014) *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge: Belknap Press.

Shannon, K., T. Kerr, S. K. Strathdee, J. Shoveller, J. S. Montaner ve M. W. Tyndall (2009) "Prevalence and structural correlates of gender based violence among prospective cohort of female sex workers", *BMJ*, 339(b2939), www.bmj.com/content/339/bmj.b2939.

Sudbury, J. (2005) *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-industrial Complex*, New York: Routledge.

UNODC (United Nation Office on Drugs and Crime) (2009) *A Global Report on Trafficking in Persons*, www.unodc.org/documents/Global_Report_on_TIP.pdf.

Wood, E. (1998) "The agrarian origins ofcapitalism", *Monthly Review*, 50(3), monthlyreview.org/1998/07/01/theagrarian-origins-of-capitalism.

— (2003) *Empire of Capital*, London & New York: Verso.

7

İDEOLOJİ

Himani Bannerji

Akademik disiplinlerin çoğunda, medyada, siyaset söylevlerinde, hatta gündelik dilde ideoloji kelimesine bolca rastlanmaktadır. Yaygın kullanılıyor olması ideoloji kelimesinin önemine işaret etse de kavramın anlamı çoğu kez muğlak kalmaktadır. Dolayısıyla ideoloji kavramının, bu muğlak ve çok çeşitli biçimlerdeki kullanımları özenli bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

İdeoloji çoğunlukla iktidar ve siyaset bağlamındaki düşünce ve inançlarla birlikte anılmaktadır. İdeolojinin kullanımı, iktidar ilişkilerinin yaratılması ya da hayata geçirilmesinde kültür ve bilinç biçimlerine merkezî bir rol atfetmektedir. İdeoloji aynı zamanda yaygın olarak bilinçli ya da ortak duyuya dayalı yorum çerçevelerine, John Berger'in (1972) "görme biçimleri" dediği şeye atıfta bulunmaktadır. Bu kullanım biçimleri, toplumsal öznelerin dünya görüşlerinin yaratılma, içselleşme süreçlerini ve öznelliklerinin doğasını sergiler. Antonio Gramsci'nin "ortak duyu" ve "hegemonya" kavramlarını anıştırır.* Kitabın bu bölümü, ideoloji mefhumunun özellikle toplumsal dönüşüm, sosyalist siyaset ve devrim bağlamındaki Marksist-feminist kullanımlarına odaklanmaktadır. Yola çıkarken, ideoloji kavramının genel bir giriş yapma ihtiyacı var. Bu şekilde kavramın epistemolojik yönlerini gözler önüne serebiliriz. Aynı zamanda ideolojinin üretim mekanizmasını, bu sürecin ürettiği düşünce nesnelerinin özellik ve içeriklerini ve sosyopolitik etkilerini inceleme altına alacağız.

* Bkz. Gramsci (1971).

İdeoloji kavramının, Marx ve Marksizm öncesi bir tarihi bulunmaktadır. Farklı kullanımlar tutarlı bir şekilde daha başından itibaren, ideoloji kavramını siyaset ve iktidar bağlamındaki bilinç biçimleriyle ilişkilendirmiş, kavramın her yeni kullanımına toplumsal bağlamı da eşlik etmiş ve her seferinde kavramın içeriği geliştirilmiştir. İdeoloji bağlamındaki her çalışma düşüncenin ve inancın doğasını inceler, bunların anlam sistemleri çevresinde örülmesini anlamaya çalışır ve böylece bir tür fikir "ilmi" yaratır. "İdeoloji" kavramı ilk olarak 18. yüzyıl Fransası'nda Destutt de Tracey tarafından kullanılmış (Williams, 1977: 56) ve fikirlerin seküler bir kökeni olduğunu ima etmiştir (Hegel ve Genç Hegelciler'in yazılarında bu kaymaya dikkat çekilir).* İdeoloji, "Aydınlanma"dan doğan seküler kavrayış ile oluşmuş bir felsefe dalı olarak görülebilir. Kavram, toplumsal bir soruşturma görevi görerek Fransız Devrimi esnasında ve sonrasında önemli bir rol edinmiş, bilinçli dönüşüm siyasetini harekete geçirmiştir. Fikirlerin toplumsal kökenlerinin olduğu, toplumsal ve siyasi amaçlar doğrultusunda çalışılabilecekleri, sistemik hâle getirilebilecekleri ve yönlendirilebilecekleri, oldukça yeni bir düşünce. "Fikir ilmi", monarşi güçleriyle feodal güçler ve Kilise'nin mutlakiyetçi rolü ortadan kalktığında gelişti. Bu dönemde bir sosyopolitik fikir sisteminin kendisinin başlı başına bir toplumsal güç olduğu iddia ediliyordu. Marx ve Engels konunun önemini tam da bu bağlam içinde kavramış ve eleştirilerini sunmuşlardır.

Marx ve ideoloji

Marx'ın ideoloji eleştirisi ve özellikle *Alman İdeolojisi*'ndeki eleştiri tarihsel materyalizmin ve Marx'ın toplumsal araştırma ve tarih yazımı yönteminin ana bileşenlerinden biridir. Geçmişe, bir hatırat ya da bir dizi vakanın ya da olayın mahalli olarak değil de "tarih" olarak yaklaşmak, tarih yazımı ve yapımı arasındaki ilişkiyi göstermek, ideoloji eleştirisinde temellenmektedir. Marx'ın bu konuya olan ilgisi kendisinin bilince ve bilincin sosyo-tarihsel ve siya-

* Bkz. Arthur'un Marx ve Engels (1970) için yazdığı önsöz.

si rolüne verdiği büyük önemi göstermektedir. Öte yandan kendisinin bilinç ve epistemolojiye atfettiği büyük rol, tıpkı Marx'ın iktisat üzerine yaptığı vurgunun Marx'ı bir iktisadi belirlenimci yapmadığı gibi, bir idealist/kültürel belirlenimci de yapmaz. Marx'ın bilincin farklı biçimleri bahsindeki kavrayışını, fikirlerin maddi olarak sosyo-tarihsel süreçlerde temellenmesi üzerinden okumak gerekir. Marx için fikirlerin üretimi tıpkı diğer her tür emek biçiminde olduğu gibi "gerçek duyusal faaliyet"tir (Marx ve Engels, 1970: 121).

Raymond Williams, Marx'ın ideoloji kavramı üzerine hâlihazırdaki geleneksel görüşlerin bir özetini sunar. Bu görüşlerde ideoloji şu biçimleri almaktadır: "1) bir sınıfa ya da gruba özgü fikirler sistemi; 2) doğru ya da bilimsel bilincin karşısındaki yanılsamalı fikirler sistemi –yanlış fikirler ya da yanlış bilinç; 3) anlamın ve düşüncenin genel üretim süreci" (Williams, 1977: 55; ayrıca bkz. s. 75-82). Ancak Williams'ın işaret ettiği üzere, Marx'ın ideoloji eleştirisini derinlemesine anlamak için bu tip basitleştirmelerin ötesine geçmek gerekir. Derin bir değerlendirmeye kılavuzluk edecek olan da Marx'ın Feuerbach üzerine kaleme aldığı 11. Tez'dir: "Bugüne değin düşünürler dünyayı yalnızca *anlamaya* çalıştılar oysa mesele onu *değiştirmektir*" (Marx ve Engels, 1976: 617, italikler orijinaldir). Belirtmek gerektiği üzere Marx dünyayı "anlamak"la "değiştirmek" arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmamaktadır. Aksine burada "yalnızca" kelimesine dikkat etmek gerekir. Marx'ta anlamak/yorumlamak, sosyalist/komünist devrimi başlatabilecek türden bir toplumsal değişimi yönetmeye muktedir bir bilgi sağlamalıdır. Bunun yolu, tarihin gerçek temellerini anlamamızı sağlayacak bilimsel beceriyi sunacak olan eleştirel yöntemden geçmektedir. Marx yalnızca insanları tahakküm altında tutan "egemen" fikirleri eleştirmez, aynı zamanda kendi eleştirel yöntemi sayesinde bu fikirlerin üretim sürecini ya da söz konusu fikirsel üretimin gramerini ortaya çıkarır.

Topluma dair "hakiki" bir bilme biçimine ya da araştırmaya ya da toplum "bilimi"ne götüren yol, işe canlı, bilinçli toplumsal tarihsel öznelerin yaşamından başlar, kendilerini hem üreten hem

de yeniden üreten öznelerin yaşamından. Bunun dışına düşen her bilimsel başlangıç noktası özü itibarıyla ideolojiktir. Kuram bu sebeple insanların hayatlarının somut gerçekliğinde ve bu insanların maddi emek biçimleri üzerinden yarattıkları toplumda temellenmelidir. Marx'ın ifade ettiği şekliyle, tarihi bilinç ya da düşünce yapamaz, tarihi ancak yaşayan etkin insanlar yapar –toplumsal dönüşümün nesnesi olan şeyler belirli bir mekânda/yerde ve zamanda hayatlarını sürdüren *insanların* tarihidir, onların toplumu ve düşünceleridir. Hatta düşüncenin "özerk" olduğunu iddia eden ideolojik duruşun varlık sebebi dahi bizzat toplumsal ve entelektüel koşulların kol emeğiyle kafa emeği arasında bir ayrıma sebep olmasında yatar. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels, ideolojik üretimin bilincin tüm faaliyetlerini tüketmediğini dile getirirler. Şunu aklımızda tutmalıyız ki her ideoloji bir düşünce biçimidir ama her düşünce biçimi ideolojik değildir. Dolayısıyla, ideolojik üretim özel bir amaca yönelik oldukça özgün bir zihinsel faaliyet biçimidir.

Marx'a göre pratik ve ideolojik olmak üzere bilincin iki biçimi bulunmaktadır. Bu her iki biçim de emeğin aşırı uzmanlaşmasına ve bölünmesine tabidir. Kafa emeğiyle kol emeği arasındaki niteliksel farkı ve kopukluk görüntüsünü ve aynı zamanda kavramların/düşüncenin maddeden bağımsız olduğu ve ona hükmettiği kanısını yaratan, bu yüksek dozdaki uzmanlaşmadır. Marx'ın ideoloji eleştirisi, insan varlığının hiçbir zaman bilinçsiz olmadığı şeklindeki aksiyom üzerine bina edilir. Başından itibaren insan bilinçle var olur. Bu hep üretmeye devam ettiğimiz "pratik bilinç"tir (Marx ve Engels, 1970: 51). Dilin evrimiyle kavram ve kategorilerin inşasıyla geçirdiği evrimden başlayarak, diğerleriyle iletişim kurmak ve yetenek paylaşımında bulunmak için ilişkiler kurarken ve aynı zamanda doğayı dönüştürürken, bilinç bu süreçlerin hepsine hem insanları şekillendirerek hem de onlar tarafından biçimlendirilerek dâhil olur. Ontoloji ancak bu dâhil olma hâli sayesinde *toplumsallaşır.* Dolayısıyla insan bilinci, bölünmez şekilde hem fiziksel hem de zihinsel bir kapasitedir. Marx, düşünceye atfedilen yüceltilmiş bir kendinden menkullük (*sui generis*)

iddiasını çürütür ve düşünceyi kümülatif toplumsal-tarihsel formasyonların ve bilinç ürünlerinin içine yerleştirir.

İdeolojik üretim, fikir üretimi teknolojisinde çalışacak uzmanlar gerektirir. Bu meslek sahiplerine "filozof" adı verilmiştir. Marx "metafizikçi" adını koyar. Toplumsal örgütlenmede ve kapitalist birikim ve hâkimiyet ilişkilerinin meşrulaştırmasında önemli bir rol oynarlar. Entelektüel uzmanlaşma ya da "disiplinler" bu uzmanların alanlarıdır. Tıpkı metalar alanında olduğu gibi fikirler için de istilacı bir piyasa peyda olur ve ideoloji toplumun üst ve alt katmanlarına sirayet eder. Ancak böylesi koşullarda ideolojinin ya da bir dönemin egemen fikirlerinin o dönemin hâkim sınıflarının fikirleri olduğunu söylemek mümkündür.* Bilginin özerkliğine olan inanç, ona aşkın ya da nesnel bir statü atfederek toplumsal örgütlenmenin ve ilişkilerin gerçekliğini ve burada yeşeren bilginin doğasını gizleyen bir ideoloji hâlini alır. Marx epistemolojinin toplumsal bir ontolojisini sunmaktadır. Marx'a göre, "bilinç, başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de öyle olmaya devam edecektir" (Marx ve Engels, 1970: 51). Dil örneğini veren Marx, birçok bilinç biçimini pratik bilinç olarak sınıflandırmıştır. Dil, der Marx, insan bilinci kadar eskidir ve "diğer insanlar da dile sahip oldukları için ve yalnızca bu sebeple bile bizzat benim şahsım için de var olmaktadır." Doğası gereği toplumsaldır: "Tıpkı bilinç gibi dil de yalnızca diğer insanlarla iletişim kurma ihtiyacından, zorunluluğundan doğmaktadır" (a.g.e. 51).

Fakat ideoloji yaratımının tarihsel bağlamı ve buna eşlik eden ideolojik içeriğin toplumsal doğası düşünüldüğünde, karşı karşıya kaldığımız soru şudur: İdeoloji nasıl üretilmektedir? Marx'ın ifadesiyle ideolojinin epistemolojik gramerini oluşturan nedir?

* Marx ve Engels şöyle yazıyor: "Yönetici sınıfın fikirleri her çağda yöneten fikirlerdir; yani toplumun ana *maddi* gücü, aynı zamanda ana *entelektüel* gücüdür. Maddi üretim olanaklarını elinde bulunduran sınıf, aynı anda zihinsel üretim olanaklarının kontrolüne de sahiptir. Bu nedenle de, genel olarak zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri onlara bağlıdır. Yönetici fikirler egemen maddi ilişkilerin düşünsel ifadelerinden başka bir şey değildir, fikirler olarak kavranan egemen maddi ilişkiler, yani bir sınıfı yönetici sınıf yapan ilişkiler, dolayısıyla onun egemen fikirleri" (Marx ve Engels, 1970, 64, vurgu orijinal metinden).

Alman İdeolojisi'nde Marx bize ideolojik üretim sürecinin "sırrı"nı, ne türden bir akıl yürütmeyle çalıştığını sunmaktadır. İdeoloji üretiminin "üç hile"sinden bahsetmektedir (a.g.e. 65). İdeoloji üretimi, düşüncenin maddi/toplumsal koşulların üzerinde ya da onlara kıyasla önceliği olduğuna ve tarihe aşkın olduğuna inanarak, bir düşünce, bir kuram ya da "söylem"le yola çıkar. Marx, ideoloji üretiminin ilk işinin fikirleri üreticilerinden ayırmak yani fikirlerin toplumsal ve kişi kaynaklarından koparılması olduğunu göstermektedir. Böylelikle "egemen fikirler" (toplumdaki hâkim fikirler), "hâkim ilişkiler"e mazeret üreten "hâkim bireylerden" (burjuva entelektüeller ya da burjuvazinin hizmetindeki entelektüeller) koparılmış olmaktadır. Epistemolojik bağlam dışılaştırma edimi, fikirleri kaynaklarından koparark onların toplumsal-tarihsel içeriklerini ya da somut maddeselliklerini görünmez kılmaktadır. "Eğer şimdi bizler tarihin akışını değerlendirirken hâkim sınıfların fikirlerini hâkim sınıfın kendisinden koparır ve onlara bağımsız bir varlık atfedersek" (a.g.e. 65), bu fikirler genel önermelere dönüşeceklerdir. Marx aynı zamanda, "eğer şu ya da bu fikirlerin tarihin belli bir döneminde hâkim fikirler olduğunu söyleyip bu fikirlerin üretim koşulları ve üreticilerine hiçbir önem atfetmezsek, eğer fikirlerin kaynağındaki kişileri ve dünya-tarihsel koşulları görmezden gelirsek" (a.g.e. 65), ideolojiyi bilgi kılıfında üretmek dışında bir şey yapmamış oluruz, demektedir. Bu süreç feodal dönemdeki "şeref" ve "sadakat" gibi kavramlarla ve kapitalist zamanlardaki "özgürlük", "eşitlik" ve "birey" gibi kavramlarla örneklendirilebilir. Maddi bağlamından tümden ayrıştırılmış olduğu hâllerde, düşünsel üretim süreci ciddi ölçekte anlam kayması, anlam değişikliği ve soyut formülleştirmeye bağımlı olur.

Bir kez gerçeğin tahliyesi vuku bulmayagörsün, bu kopuk ampirik gerçekler arasındaki ilişkiyi anlatmak için ikame edici, "mitsel" bir ilişki öğesi icat edilmelidir. İdeoloji üretiminin bu ikinci "püf noktası" metafizik içi boş evrenselcilik yaparak ya da "öz", "doğa", "insan doğası", "homojenlik" vb. türden ussal soyutlamalara başvurarak gerçekleştirilir. Fikirlere kurgulanmış bir özerk-

lik ve insanımsı bir öznelik atfedilmesi, bir "dönem" ya da bir "asır"ın insanlar eliyle değil de düşünce tarafından inşa edildiğini varsayar. Bu durum birbirinden oldukça farklı ve birbiriyle çatışan birçok fikir ve eylemi homojenleştirerek tek tip ve basmakalıp düşünceler üretmektedir. "Modernite" ve "gelenek"in âdeta birer paradigma olarak kullanılması bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir. Yine ırkçı ve cinsiyetçi klişeler de bu türden örnekler olarak görülebilir. Farklı fikir ve eylemleri tarihsizleştirerek türdeş kılma eğilimi, gerçek bir toplumsal formasyonun ve karmaşık kültürelliklerin çelişkili ilişkilerini görünmez hâle getirmektedir. Kimi fikir kümeleri bu sayede hâkim fikirler olarak konumlandırılmaktadır (örneğin ırk). Bu şekilde konumlandırılan fikir kümeleri, gerçekleri çarpıtan açıklama ve tasvirler sunmakla görevlidir. Marx, tarihselleştirme ve toplumsallaştırma yollarıyla fikir kümelerini ya da düşünsel kodları bileşenlerine ayırır. Böylelikle ideolojik kavramlara, tarihin *içinde* ya da tarihin *kendisi* olarak atfedilen özne olma konumunu reddetmiş olmaktadır.

Marx'ın ideolojinin üretimi formülasyonundaki üçüncü "püf noktası", ideolojik nosyon ya da kullanımların gerçeğin kendisini temsil etme iddiasının, bu nosyonların köklerinin "metafizik" alanda yatıyor oluşunun üzerini örtmesi, belirgin bir şekilde idealar alanına ait olan bir görüngüyü seküler bilgi kılıfına sokmasıdır. Örneğin "modern" zamanlara daha uygun bir örnek Tanrı'dan "İnsan"a yapılan geçiştir (Feuerbach). Daha başka ideolojik el çabuklukları da bulunmaktadır: bir kavramdan bir kişi yaratmak, yani birçok fikri bir *İdea* bağlamında kişileştirerek, onu tarihin ana yürütücüsü olarak atamak.* Ortak isim ya da sı-

* Bkz. Marx ve Engels: "Egemen fikirler, bir kere, egemen bireylerden ve özellikle üretim tarzının belli bir evresinden ileri gelen ilişkilerden ayrıldılar mı, artık tarihin hep fikirlerin egemenliğinde aktığı sonucuna varılır; bu çeşitli fikirlerden "*düşünce*"yi, yani kavramı vb. tarihin yürütücü gücü olarak soyutlamak ve onun aracılığıyla bütün bu fikirleri ve kavramları tarih boyunca gelişen kavramın "kendi kendini belirlemesi" gibi kavramak çok kolay olur. Dolayısıyla, bunun sonucunda bütün insan ilişkilerini, insan kavramından, tasarımlanmış insandan, insanın özünden, kısacası *İnsan*dan türettirmek doğal bir şeydir" (Marx ve Engels, 1970: 66-7, vurgu orijinal metinden).

fatlar da aynı şekilde değerlendirilebilir. "Beyazlık" ya da "siyahlık" fikirlerinin ırksal ayrımcılık söylemlerinde kullanılması bu duruma bir örnektir. Böylece kavramlar âdeta tarihi yapan gerçek kişiler olarak tasavvur edilmekte, gerçek kişiler yani kanlı canlı insanlarsa onların basit temsilcileri olarak görülmektedir.

Feminizm ve ideoloji

Marx'ın ideoloji eleştirisi feminist analizlerin ve siyasi projelerin vazgeçilmez bir parçası olmalıdır. Ancak bu sayede ataerki ve toplumsal cinsiyet kavramları, kimi kullanımlarında ideolojik kategoriler olarak ve gerektiğinde de özel kimi toplumsal formasyonlara göndermede bulunan toplumsal kategoriler olarak ele alınabilecektir. Kadınları doğayla bir tutma yönündeki kadim yaklaşım, toplumsal cinsiyetin doğallaştırılması ve cinsiyete dayalı işbölümü ya da ailenin kurumsallaşması, ideoloji örnekleridir. Bu bağlamda tekil ve sabitlenmiş bir içerikte "kadın" kategorisinin inşasının kendisi, ki bu inşa kadınların gerçek tarihsel ve toplumsal deneyimlerine yaslanmamaktadır, bizzat ideolojik bir pratiktir. Marx'ın eleştirisi aynı zamanda örneğin erkek ve dişi şeklindeki kavramların dayandığı putlaştırılmış paradigmatik ikiliklerin yıkılması için de yardımcı olmaktadır. Nitekim bu türden kullanımlar kadın ve erkeği şeyleştirdiği gibi aynı zamanda şeyleştirici kavramsal araçlar olarak, biyolojik farklılıklarla ancak tesadüfi ya da yüzeysel bir şekilde bağlantılıdırlar. Benzeri bir şekilde doğa karşısında toplum ya da uygarlık; duygu ya da imgelem karşısında akıl ya da ussallık; hane hayatı ya da özel alan karşısında dış dünya ya da kamusal alan türündeki tüm ikilikler tanımlayıcı bir işlevin ötesine geçtikleri takdirde ideolojik formülasyonlar olarak görülmelidir. Bu kavramlar ve işaret ettikleri mekânsallıklar, çok sayıda hâkimiyet ilişkisini içeren özel mülkiyet temelli, ataerkil, ideolojik toplumsal örgütlenmeye denk gelmektedir. Tarihsel materyalist yöntemle değerlendirildiğinde, zıtlık içeren erkek-kadın kategorilerinin kaynaklarının tarih boyunca gelişen toplumsal

ve cinsiyete dayalı işbölümünde yattığı görülecektir. Devletin ve toplumun ahlaki inşası, idaresi ve ekonomik ve adli boyutları, bu statik kategorilerde donmaya bırakılmıştır. Marx'ın ideoloji karşıtı yöntemi erkeklere ve kadınlara dışlayıcı toplumsal ontolojiler ve "doğal" *habitat*lar atfetme alışkanlığına çomak sokmaktadır.

Görüldüğü üzere, ataerkinin tarihsel açıdan somut toplumsal oluşumların bir ürünü olarak etkili ve toplumsal olarak harekete geçirici bir kavram olarak düşünülmesinin koşulu, ideoloji karşıtı tarihsel materyalizmdir. Eğer feminizmin toplumsal değişimin harekete geçirici bir gücü olması arzulanıyorsa bu gerçeğin teslim edilmesi gerekmektedir. Neden böyle bir görünün sürekli olarak eksik kaldığı sorusu, en yaygın yorumu liberal yaklaşımlardan türeyen farklı feminist kuramsallaştırma tiplerini belirleyen epistemolojik duruşların incelenmesini gerekli kılmaktadır. Liberalizm refleksif ve tarihsel açıdan temellendirilmiş bir epistemolojik duruş değildir. Kendisine ve diğer toplumsal düşünce akımlarına ilham veren toplumsal ilişkilerin ve fikirlerin hesabını sunamaz. Liberal düşünce ampiristtir ve bu nedenle toplumsal bütününün inşasına dair herhangi bir kavramsal kavrayışa sahip değildir. Toplumsal olanın bütünselliği, liberal düşünürler açısından ancak farklı mesele ya da alanların farklı amaçlar bağlamında üst üste konulması aracılığıyla kavranmaktadır. Toplumsal formasyona ve dönüşüme dair liberal yaklaşımlar, kendilerine bel bağlayan feministleri toplumsal sorunları ancak ilişkisel ya da entelektüel işlev bozuklukları olarak kavramaya yönlendirmektedir ki, bu da feministler için ancak toplumsal reform talebi anlamına gelmektedir. Toplumsal cinsiyet ya da ataerkinin bu şekilde değerlendirilmesi, ataerkinin tek boyutlu ele alınmasına ve toplumsal örgütlenmenin genelinin ve onu oluşturan ilişkilerin görünmez kılınmasına, sorunsallaştırılmamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla, ataerki ve toplumsal cinsiyet ideolojisiyle ataerki ve toplumsal cinsiyet gerçeği arasında herhangi bir ayrım gözetilmemektedir. "Irk" ve "sınıf" da benzeri şekilde kavranmakta, bu da bizleri söz konusu kavramların tarihsel ve toplumsal formasyonlarını bir kenara bırakarak "farklılık", "ke-

sişimsellik" ya da "karşılıklı inşa" türünden kavramları maniple ederek kullanmaya sevk etmektedir.*

Bizleri, sınıf, "ırk" ya da toplumsal cinsiyet arasında anlamlı ve şekillendirici bir ilişki kurmaya yönelten iç huzursuzluğunun kaynağında, yine bizleri toplumsalı somut bir formasyon olarak görmekten alıkoyan ideolojik düşünme biçiminin yattığı iddia edilebilir.** Bu somutluk aslında toplumun en küçük parçası için dahi geçerlidir. Toplumun farklı tarafları durağan değillerdir. Her biri eş anlı olarak iradi, pratik ve evrilmekte olan süreçlerdir. Bunlar Marx'ın, "duyumsal pratik insan bireyi etkinliği" olarak adlandırdığı şeye tekabül etmektedir. Farklı türden belirlenimlerin bir sonucu olan toplumsalın üretimine ve yeniden üretimine dâhil olan şekillendirici anların kavranması zorunluluğu, bizleri her bir anın adını koymaya ve onun kategorik işlevlerini tespit etmeye zorlamaktadır. Bu bağlamda başka bir yerde şöyle demiştim:

> "Somut", toplumsal olarak, görüldüğü üzere Marx için ikili bir özelliğe sahiptir. Bir taraftan zihinsel ve kavramsal bir kategoriyken diğer taraftan yaşayan özel bir toplumsal formasyondur. Böylece hem bir "çıkış noktası" (toplumsal gibi) hem de "bir varış noktası"dır (kuram gibi). "Somut" olan gözle görülür bir "nesne", bir masa ya da sandalye gibi değildir ama yine de onun "somutluğu" toplumsal var olma hâlinin belirgin bir biçimidir. Somut olan, belirleme gücü olan, dışa vurumsal ve aynı zamanda yeniden üretici düşünce ve pratik biçimlerine sahip özel toplumsal ilişkiler tarafından somut-

* Bu bağlamda toplumsalın "diyalektik bir bütünlük" olarak kavramsallaştırıldığı ilginç bir çalışına olarak bkz. Abigail Bakan (2008). Bakan'ın bu çalışması "farklılık siyaseti" kavramının yeniden kavramsallaştırılmasına yaslanmaktadır ve temel farklılık biçimlerinin "Marx'ın çalışmalarında teşhis edilen insan sefaleti" (a.g.e. 239) üzerinden sınıflandırıldığını iddia etmektedir. İnsan sefaletinin ana biçimleri sömürü, yabancılaşma ve ezilmişliktir. "Irk", toplumsal cinsiyet ve sınıf, farklılık "kategorileri" olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Bakan farklılık kavramını kategorilerle ilişkilendirmek dışında ideoloji eleştirisini daha ileriye taşıyamamaktadır.

** Marx (1993: 101), *Grundrisse*'de şöyle der: "Somut somuttur çünkü o birçok belirlenimin yoğunlaşması, yani farklı olanın birliğidir. Bu nedenle her ne kadar gerçeğin ve dolayısıyla gözlemin ve algının başlangıç noktası olsa da, düşünce sürecinde bir başlangıç noktası olarak değil bir yoğunlaşma süreci, bir sonuç olarak belirir."

> lanmaktadır. Aslında bu "somut" toplumsal biçim, bir olgu ya da bir "nesne"nin tam zıddı olarak görülmelidir zira o şeyleştirilmemiş/sabitlenmemiş, yoktan var edilmemiştir. O yaşayan özneler tarafından gerçek ve canlı bir zaman diliminde ve bir mekânda hayat verilen akışkan, dinamik, anlamlı formasyondur fakat onu hem diğer toplumsal formasyonlara bağlı kılan ve hem de özgün kılan özel ayrıksı özelliklere sahiptir. (Bannerji, 2011: 48-9).

Günümüzde ve Küresel Kuzey'de bunlara verilen isimler "sınıf", "toplumsal cinsiyet" ve "ırk"tır –ama bu kategorik isimler kendinden menkul "şeyler" değildir. Bunlar, tarihsel toplumsal ilişkilerin elbette yine kendi toplumsal formasyonları bağlamında bilinçli toplumsal özne ve faillerle bir araya gelerek kaynaşmasını ifade eder. İdeolojik tavır, bu isim ya da kategorileri özsel "şeyler", birbirleriyle sonradan "karşılıklı inşa" ya da "kesişimsellik" ilişkisine giren ayrı gerçekler olarak ele almak yönünde olmuştur. Görüngüleri ya da görüngüsel biçimleri durağan toplumsal ontolojiler olarak dayatan bu ideolojik pratik içinde, söz konusu isimler her daim oluş içinde olan somut toplumsal gerçeklerin yerine geçerler. Bu durumda gerçeğin kendisi ikinci dereceden bir gerçeklik kazanmakta, bu "şeyler" kategorisinin bir örneğine dönüşmektedir. Bu durum Marx'ın kendi eserlerinde farklı şekillerde eleştirdiği baş aşağı durma hâlidir. İdeoloji karşıtı eleştiri, fikirleri/kategorileri toplumsal tarihsel, pratik ve entelektüel bir formasyonun isimleri ya da kategorileri olarak gören bu ideolojik pratiği tersine çevirmektedir. Eğer bizler örneğin sınıfı, toplumsal cinsiyeti ve "ırk"ı belirleyen gerçekler yerine yalnızca belirlenmiş toplumsal formasyonlar olarak görürsek, o zaman onları kimi şekillendirici ilişkilere verilmiş isimler olarak kullanmış oluruz.

Marksist-feminizm genel olarak Marx'ın ideoloji eleştirisini, bilhassa ideolojik üretim sürecine yönelttiği eleştiriyi daha ziyade gelişigüzel bir şekilde ve Marx'ın bilinç meselesine gösterdiği ilgiyi alışıldığı üzere geri plana atarak kullanmaktadır. Marx'ın bilinç meselesine gösterdiği alakanın yeteri kadar önemsenmemesi, ideolojinin renksiz bir fikirler organizasyonu gibi değerlendirilmesi-

ne yol açmaktadır. Böylelikle tıpkı Marksist olmayanların yaptığı gibi Marksist feministler de ideoloji kavramını siyasi düşüncenin eşanlamlısı ya da aracı olarak kullanagelmektedir.* Marx'ın eleştirel toplumsal analizlerinin ilk kullanımını feminist siyasi iktisatçılar gerçekleştirmiştir. Bu kullanımlarda, Marx'ın kapitalist üretim biçimi analizi tüm çok katmanlı yapısı sayesinde, sermayenin oluşumu, toplumsal üretim biçimleri ve emek değer kuramının ve daha bir dizi meselenin kavranması için verimli bir zemin teşkil eder. Feminist siyasal iktisatçılar, Marx'ın analiz yönteminin kullanım alanının genişletilmesine katkıda bulunmuşlar; Marx'ın toplumsal cinsiyet konusundaki bilinçsizliğini ve kuramının toplumsal yeniden üretim bahsindeki yetersizliğini eleştirerek, bizzat Marx'ın gözlerine inen ideolojik sis perdelerine işaret etmişlerdir. Fakat feminist tarihçi sosyologlar toplumsal cinsiyet ve ataerkini, ahlaki düzeni, ataerkil "egemen fikirler" olan cinsiyetçi klişeleri detaylı bir şekilde anlamak için sınıf kategorisini kullanırken, ideolojinin nasıl üretildiği ve daha da önemlisi nasıl yaygın hâle geldiği üzerinde fazla durmamışlardır. Bu bahisteki en dikkate değer istisna feminist Marksist sosyolog Dorothy E. Smith'in sosyolojik yazılarıdır. Smith'de, Marx'ın ideoloji karşıtı epistemolojisi önemli bir role sahiptir. Smith'in "bilginin toplumsal örgütlenişi" ve "kurumsal etnografya"dan oluşan sosyolojik araştırma yöntemlerinde Marx'ın ideoloji eleştirisi merkezî bir önem taşımaktadır.

Ana akım epistemolojinin feminist eleştirisine, bugüne dek genellikle Catherine MacKinnon (1982), Sandra Harding, Lorrain

* Örnek olarak bkz. Michèle Barrett (1988). Barrett'a göre ideolojinin önemi içeriktedir yani bağlantılı fikirler, söylemler, steryotipler bütünü olarak ideolojidedir. Survivingbaenglish adlı blog'da yer alan bir metin parçasında belirtildiği üzere, "Barrett, metinsel temsiliyetin ideolojiyi yeniden üreten dört ana mekanizması olarak seçtiği unsurlar hakkında detaylı bir tartışma yürütür: steryotipleştirme; dışlılığe atfedilen sözde ahlaki değer söylemiyle tazmin etme; çarpıtma, örneğin rızanın manipülasyonu ve kendine mal etme –hâkim cinsiyet ideolojisine yöneltilen eleştirilerin olumsuzlanması" (Survivingbaenglish, 2014). Her ne kadar tüm bu mekanizmalar, bir ideolojik içerik olarak ataerkinin yeniden üretilmesinin araştırılması için değerli olsa da, Barrett çalışmasında Marx'ın son derece önemli bulduğu ideolojinin üretimi sürecinden bahsetmemektedir.

Code ve Nancy Fraser gibi Marksist olmayan kuramcıların çalışmalarında yer verilmiştir. Kadınların hayatlarını, deneyimlerini, ürettikleri bilginin değersizleştirilmesini ve aynı zamanda ataerkil ihmal ve buyruklar neticesinde görünmez hâle gelmesini ele almışlardır. Ancak Maria Mies ya da Sylvia Federici dâhil olmak üzere anti-kapitalist materyalist Marksistler dahi ideoloji kavramına kuramsallaştırma sürecinin önemli bir unsuru olarak dikkat göstermemişlerdir. Federici'ye göre çok daha belirgin şekilde Marksist bir düşünür olan ve küresel düzlemdeki ataerkil kapitalist birikim konusuna eğilen Mies, Marx'ın toplumsal işbölümü kavramına ve kadın emeğinin değersizleştirilmesine verimli bir şekilde odaklanmıştır. Mies, kadınların tabiiyetinin üretiminde ve yeniden üretiminde ideolojik bilinç biçimlerinin önemini vurgulamıştır. Mies'in geleneksel kadın-doğa denkliğine yönelttiği eleştiri, materyalist bakış açısından geliştirilmiş ideoloji karşıtı eleştiriye bir örnektir. Bu eleştiride Mies, kadınları toplumsal mülkiyet gibi kodlayan mülkiyet ilişkileriyle ataerkinin bağını derinlemesine bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Mies'in feminist "kalkınma" eleştirisi hem siyasal iktisat hem de eleştirel epistemoloji düzlemlerinde iş görmektedir.

Smith, toplumda hüküm süren ataerkil fikirleri kapitalist egemenlik ilişkilerini dolayımlayan ve bu ilişkilere doku kazandıran "egemen fikirler" olarak değerlendirmektedir. Kendisinin Marx'ın epistemolojik ideoloji eleştirisini özgün kullanım şekli, yalnızca kadın çalışmaları için değil aynı zamanda toplumsal bir araştırma alanı olan sosyoloji için de öncü bir işlev görmektedir. Marx'ın yöntemini uygulayan Smith, bilginin "toplumsal örgütlenişi"ni ve burjuva kurumların ya da yönetici aygıtların gelişiminde ideolojik bilginin sahip olduğu kurucu rolü ortaya çıkarmaktadır. Smith'in eleştirel sosyolojisi, ki buna kendisinin yaratıcı "kurumsal etnografya" yöntemi de dâhildir, hem Marksist hem de feminist düşünceye ırkçılık karşıtı feminist bir genişleme imkânı sağlamaktadır. Smith'in eleştirel sosyolojiye yaptığı geniş kapsamlı katkı, kendisinin erken dönem "kadınlar için sosyoloji" (1987) yazısından, daha geç dönem "insanlar" için sosyoloji (2005) yazılarına kadar uzanmaktadır.

Toplumsal ilişkilere linguistik ya da söylemsel yaklaşım, ataerkil ideolojinin yarattığı sıkıntıları yalnızca farkındalık alanına sıkıştırarak feminizm projesini bizzat tehlikeye atmaktadır. Yaklaşımın kendisi, ideolojik bir üretime dönüşmekte ve bilince kendini de toplumu da yeniden üretme gücü atfetmektedir. Dolayısıyla, gündelik hayatın somut gerçekleri, deneyimler, faaliyetler ve toplumsal karşılıklı ilişkiler linguistik/söylemsel açıdan üst-belirlenmektedir. Feminizm projesi söylemsel düzlemde kurulduğunda, gerçek dünyayı değiştirmeden bilinç değişikliği yapmaya yeltenen bir pedagojik denemeye dönmektedir. Bu tür bir çerçeve içinde kurulan feminist siyaset, özellikle "haklar" eğitimi yoluyla kadınlar için "eğitsel" güçlendirme teşvikinde bulunan birbirine zıt söylemselliklerle başlamakta ve bitmektedir.* Bu genel olarak ulusal ve uluslararası hükümet dışı kadın örgütlerinin ve savunma kampanyaları temelli toplumsal hareketlerin üzerine bina edildikleri ataerki anlayışını temsil etmektedir. "Kalkınma" ajanslarının kadınlar bahsindeki ajandasını "meseleler" oluşturmaktadır. Söz konusu meselelere yol açan toplumsal örgütlenme biçimi ise bu ajandada boy göstermez. Tüm bu nedenlerle feminizm, ataerkil tüzel kuruluşlara ve devlet bürokrasisine içerilmekte ve bunun sonucunda, diğer kadınlar üzerinde iktidar sahibi olan bir uzman kadınlar sınıfı türemektedir. Teknik/idari politika yapıcılığı ya da hizmet tedarikçiliği görevleriyle birlikte bu kadınlar, "kurtuluşu"nu arzuladıkları kadınların tahakküm altına alınmasına olanak sağlayan egemen aygıtların inşasına bizzat yardımcı olurlar. İstemsiz bir şekilde dahi olsa feministler, bu

* Marx'ı okumuş ve kendisinin materyalist eleştirisinin kimi unsurlarını anlamış olan Catherine MacKinnon (1982), Marksizm ve feminizm arasındaki farkı en ilginç şekilde anlatan liberal feminist olarak görünmektedir. İlginç olmakla beraber hem Marksizm hem de feminizm hakkında oldukça ikilikçi bir bakış sahibi olan MacKinnon'un bu çalışmasında liberal feminist kuramın hem kullanışlı hem de yanıltıcı tarafları sergilenmektedir. "Marksist yöntem diyalektik bir materyalizmken, feminist kuramın yöntemi farkındalık yaratmaktır.." (a.g.e. 543). MacKinnon, feminizmi kadınların kolektif öznelliğinin özü olarak görmektedir. Kendisine göre Marksizm ise "düşüncenin dışında kalan, nesnel –yani hiçbir şekilde toplumsal olarak göreceli olmayan– bir içeriğe sahip olduğunu düşündüğü bir gerçeğe atıfta bulunmaktadır" (a.g.e. 543). Bu makalede Marksizm ve feminizmin tam da bu versiyonunu eleştiriyorum.

yolla ataerkil kapitalizmin yeniden üretiminin ve kapitalizmin meşruiyetini sağlayacak türden ideolojik bir feminizmin inşasının ideologları hâline gelebilmektedir. Bu türden bir feminizm, ataerkil toplumsal ilişkiler ve toplumsal bilinç içindeki rakip ideoloji hâline gelmektedir. Feminist siyasi mücadeleler, iki zıt ideoloji arasındaki mücadelelere indirgenmektedir.

İdeoloji, feminist kuram ve kadınların bakış açısı

Liberal feminizm, toplumsal ve materyal olarak temellendirilmeyen bir bilincin ilkselliğine yaptığı vurguyla özneci bir indirgemecilik ise, zıddı olan bakış açısı, temelde yapısalcı bir bakış açısıyla, nesneci bir materyalizmdir. Bir bilme biçiminin, ne türden bir bilme biçimi olursa olsun, bilen öznenin deneyim ve faaliyetlerinden, toplumdaki yerinden ve topluma katılımından ya da kendisinin bu unsurları öznel kavrayışından bağımsız olduğunu söylemek saçmadır. Nasıl ki insan yapımı olmayan bir toplumsal ya da iktisadi "yapı"dan, kendi "yasaları"yla insanları kökten bir şekilde etkileyen bir sistemden bahsetmek bariz şekilde gerçekçi değilse dünyayı kendi keyfince yaratan bir mutlak öznelcilik yaklaşımı da aynı şekilde gerçekçi değildir. Deneyim, toplumsal konum, ilişkiler ve tarih dünyanın maddeci kavrayışı için bilgiye erişim sağlayacak bir bakış açısı görevi görür. Bu nedenle "dışarıdan" üretilmiş nesnel bir bilgi ideolojisinin karşısına, "içeriden" toplumsal katılımcıların ürettiği bilgi koyulmalıdır. Bu durum bilgiye erişim sağlayacak bakışın konumu meselesinin farklı feminist düşünce okulları tarafından farklı değerlendirilmesi meselesine ışık tutmaktadır. Bilgiye erişim sağlayacak "bakış konumu" [*standpoint*/duruş] meselesine eğilmek, bizleri Marksist olmayan yaklaşımlarla Marksist-feminist yaklaşımları karşılaştırmaya yöneltmektedir. Marksist olmayan feminist duruş teorisyenleri, kadınların deneyiminden devşirilen bilginin doğrudan doğasının altını çizmekte, böylelikle epistemolojik dolayımın oynadığı aracılık rolünü ortadan kaldırmaktadır. Burada, genel toplumsal

belirleyici olarak ataerkinin tecrübe edilmesi esnasında tek bir bakış konumu ekseninin ürediği varsayılmaktadır. Kadın öznenin konumunun, toplumsal gerçeğin bilinmesinde en net görüş açısını sağladığı iddia edilmektedir. İktidarın "merkezi"nden en uzak mesafede konumlandığı düşünülen kadın özne dolayısıyla en ideal bilen hâline gelmektedir. Duruş kuramının bu versiyonu, bizleri bir ikileme sokar çünkü hiçbir dolayıma uğramayan varoluşsal deneyimi hem anlaşılması gereken sorunun kendisi hem de hakikat arayışının nihai noktası olarak ortaya koyar. Bizler doğrudan deneyimden doğan dolayımsız hakikat hakkındaki bu varsayımı sorgularsak, bu sefer de bu çerçeveye ait çok sayıda göreli hakikat iddiasıyla baş başa kalırız. Bu türden bir epistemolojik duruş herhangi bir toplumsal dönüşüm projesi için sağlam bir zemin sağlayamaz. Toplum genelindeki kadınların, kendi farklı tecrübelerinden doğan farklı konumları, farklı ilişkileri toplum örgütlenmesinin genel karakterinin bilgisini sunmayacaktır.

Bununla birlikte, duruş kuramının feminist Marksist versiyonu en iyi epistemolojik tercih olabilir çünkü kendisi yalnızca doğrudan, herhangi bir dolayıma uğramamış deneyimi değil ama aynı zamanda bilgi üretim sürecinde devreye giren toplumsal ilişkileri ve dolayım biçimlerini de dikkate almaktadır. Dorothy E. Smith'in *A Feminist Sociology*'si (Smith, 1987) böylesi bir yaklaşım sergilemektedir. Marx'ın gündelik hayattan ve kadınların (insanların) deneyimlerinden yola çıkarak toplumsal araştırmaya başlamak şeklindeki ideoloji karşıtı/materyalist yöntemini kullanan Smith, dönüştürücü bilginin inşasında kadınların deneyimlerine merkezî bir rol atfetmektedir. Fakat bu deneyimler "şahsi" deneyimler olarak bırakılmaz; toplumsallaştırılır ve dolayısıyla, toplumsal örgütlenmenin sınırlı biçim ve ilişkileri tüm çeşitlilikleri ve çelişkileriyle birlikte deneyiminin unsurları olarak bir araya getirilir. Smith, kadınların ataerkinin asli bir örgütleme unsuru olduğu toplumsal örgütlenmenin içinde var olduklarını gösterirken kadınların deneyimlerinin özgünlüğünün nasıl oluştuğunu aydınlatmaktadır. Kadınların deneyimledikleri somut ve

ideolojik çelişkilerin ve yarılmaların kaynağında bu karmaşık ve çelişkili toplumsal örgütlenme bulunmaktadır. Kadınların kendilerini çevreleyen şeylerle kendi aralarında bir uyuşmazlık hissetmelerinin kaynağında birbiriyle hem karşılıklı inşa hem de zıtlık ilişkisi içinde olan toplumsal ilişkiler ve fikirler bulunmaktadır. Kadınların yaşadıklarıyla kadınlara söylenenler arasındaki zıtlıktan doğan pratik bilinç, Smith'in kadınların (insanların) bilinci için gerekli olduğunu söylediği bir "çatlak" yaratmaktadır. Bu "çatlak" ya da "uyuşmazlık hattı" (Smith, 1987), ezilen ya da marjinalleştirilen tüm toplumsal gruplarda daha açık şekilde belirgindir ama diğer gruplarda da vardır. Mevcut toplumsal ilişkilerle, pratik bilinç ve ideoloji arasında gündelik bazda deneyimlenen bir çifte mesaj vardır. Durum bir grup için "dışarıdan" olanın, diğerlerinin "içeriden"i olabilmesi nedeniyle çok daha karmaşıktır. Bu bağlamda beliren çetrefil soru, yaşamlarımızda neyin ideolojik neyin gerçek olduğu sorusudur. Hâlihazırdaki örgütlenme ilişkilerinin ve fikirlerin üzerini örten ve bunlar yerine hayatlarımız hakkında kesintisiz bir hikâye anlatan şeyin ne olduğunun nasıl ayırdına varacağız? Liberal duruş kuramında bu sorulara yer verilmemektedir; fakat ideoloji karşıtı Marksist bir feminizm için bu sorular vazgeçilmez sorulardır çünkü gerçek ve somut toplumsal ilişkiler bu yaklaşıma göre hem çelişkili hem de yakınsaktır.

Genel olarak konuşacak olursak, kadınlar ve ataerki, toplumsal ve biyolojik yeniden üretim konuları Marksist kurama görece geç intikal etmiştir. Erken dönem sosyalistler/komünistler ataerkini devrimci gündemin altında yer alan bir konu olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle toplumsal ve bireysel özgürleşme sorgusuz sualsiz bir şekilde erkeklere ait bir imtiyaz ve dolayısıyla devrimci projenin daha temel bir meselesi olarak görülmüştür. Bu başlıkta kimi Marksizm versiyonları ideolojik bir tıkaç görevi görmektedir çünkü üretime dair ideolojik algı, üretimi yeniden üretim meselesinden koparmaktadır. Bu ayrımın doğallaştırılması, üretimle yeniden üretim, farklı emek biçimleri ve aynı zamanda kamusal ve özel alanlar arasındaki karşılıklı inşa ilişkilerini gizlemeyi sür-

dürür. Her ne kadar pratik hayatta bir bütün hâlinde deneyimlenseler de kuramsal düzlemde bütünlükleri seçilmez hâle gelir. Sınıf ve sınıf mücadelesinin toplumsal biçimleri sonuç olarak birbirinden koparılmış ve hatta toplumsalın dinamik inşacı bir kavrayışa dayalı devrimci bir projeyle uyumsuzluğa düşmüşlerdir. İdeolojik olmadan düşünmek, kapitalizmin ataerkinden kapitalizm öncesi cinsiyete dayalı toplumsal işbölümünü devraldığının ayırdına varmak demektir. Kapitalizm kadınları ve üretimi yeniden "özel" alanda konumlandırarak ve emeği ücretli emek olarak tanımlayarak gündelik hayatta ideolojinin içselleştirmesine olanak sunmuş, yani ortak duyu hâlini almıştır. Bununla birlikte, Marx'ın refleksif ve eleştirel bir okuması ataerkine aynı zamanda temel bir toplumsal sorunsal olarak yaklaşma olanağını da sunmuştur. Bu yöntemin kendi üzerine düşünme becerisi [*self-reflexivity*] ve burjuva kavramsal aksiyomların ötesine geçme arayışı taze epistemolojik eleştiri ve analizlere olanak sağlamıştır. Üretim biçimi, toplumsal formasyon gibi kimi kapsamlı kavramlar ve onlara eşlik eden bilinç biçimlerinde temellenen toplumsal çözümlemelerin tümü tarihsel materyalist bir anlayış sergilemiştir. Ataerkinin yalnızca kendi üzerinden, bir bütün olarak toplumsal oluşuma yerleştirilmeden anlaşılamayacağı açıktır. Benzer şekilde toplumsal pratik ya da fikirler ve değerler, "cinsiyet"i eril ve dişil özelliklerle yükleyen toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü olmadan anlaşılamaz. Feminist siyasal iktisat, cinsiyete dayalı ataerkil işbölümünün artık değer üretiminde ne derece vazgeçilmez olduğunu göstermiştir.

Feminist siyasal iktisadın, ekonomi politiğin yapısal unsurlarıyla feminist kuramdaki "kadın" kavramının öznel ve fail bazlı boyutlarını bir araya getirmek konusunda bir sıkışma yaşadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Heidi Hartmann (1981) tarafından feminizmle Marksizmin "mutsuz evliliği" olarak ifade edilen bu sıkışmanın ta kendisidir. Başka yerlerde de ifade ettiğim üzere, "eğer bizler Marksist/sosyalist feminizmi faillik ya da temsiliyet açısında değerlendirirsek, her ikisine de gerçek bir ilgi gösterilmediğini fark ederiz. Açık ki farklı zeminlere sahip iki toplumsal

proje arasındaki çözümsüz bir ilişkinin ortasında sıkışıveririz" (Bannerji, 1995: 75). Yakın zamanlara kadar, Marksist-feminist sınıf analizi kullanımları iktisadiyatçı, yapı temelli olmuştur ve eril bir işçi sınıfı kabulüne yaslanmıştır. Ancak feminist yeniden doğumlarında, Marksist feministler kadınların deneyim ve tepkilerine öncelik vererek, kadınların öznelliklerini ve faillikleri merkezi kuramsal odağa yerleştirmişlerdir. Özne dışılık ve ideolojinin toplumsal yapıların içine yerleştirilmesi ya da bu yapılar tarafından soğurulması düşüncesine en önemli etki Louis Althusser'in çalışmalarından gelmiştir.* Mesele özne ve yapı arasındaki ikiliğin ötesine geçebilmektir ki bu da "feminizmin Marksizmin altına yerleştirilmesiyle ya da toplumsal bütünlüğü farklı niteliklerdeki epistemolojik duruşları bir araya getirerek inşa etmeye çalışan aritmetik bir egzersizle" (Bannerji, 1995: 79) mümkün olmayacaktır. Yaklaşımdaki bu ikiliğin üstesinden gelebilmek için deneyimin somut toplumsal varlığa ve bilme edimine bağlandığı bir bilinç kuramına ihtiyacımız bulunmaktadır. Gündelik hayattaki deneyim ya da öznel tecrübeler, yola başlangıç noktamız olmalıdır fakat varış noktamız olamazlar. Öznenin deneyimi, yönelimi ve konumu üzerine olan kavrayışımızı, toplumsal ve tarihsel düzlemler ekseninde genişletmeliyiz. Böylelikle tikel ve dolayımsız deneyimlerin, çok daha genel ve kapsamlı bir toplumsal örgütlenmeyle toplumsal ilişkilerin özel biçimleri olduğu açık hâle gelecektir. Kişisel deneyimimi bu tarihsel ve toplumsal koşullar bağlamında okuduğum durumda bilgiye erişim için kullandığım bakış konumu da çok daha derin bir toplumsal kavrayışa izin verecektir. Yaygın toplumsal örgütlenme ve bilinç biçimlerinin hayatlarımızı nasıl sarmaladığı ve şekillendirdiğine dair bu çok daha ilerici aydınlanma yöntemiyle, nesnel ve öznel

* Bkz. Althusser (1971). Althusser'in ve Marx'ın ideoloji anlayışlarına yakından bakıldığında bu ikisinin aynı olmadığı görülmektedir. Marx'ta ideoloji bilinç biçimlerinin yalnızca bir yönünü oluştururken, Althusser'de ideoloji kavramı zihinsel mekânın tamamını kaplamakta, dolayısıyla sosyalist/komünist devrimi yapmayı ve düşünmeyi sağlayacak niteliksel olarak farklı eleştiri ve kavram setleri geliştirmeye olanak tanımamaktadır.

olan bir araya gelebilecektir. Bizim kendi yerel deneyimlerimiz ancak bu çerçeve sayesinde gerçek anlamda anlaşılır hâle gelmektedir. Bu sayede kendi kendimize referans vermenin ötesine geçebilir ve zaman ve mekânda diğerleriyle bir araya gelebiliriz.

Marx'ın ideoloji eleştirisi yönteminden hem feminist hem de Marksistlerin ciddi şekilde faydalanabileceği açık olmalı zira "kadın" ya da "sınıf" türünden kategorileri hem eleştirel, açıklayıcı olarak hem de ideolojik ve gerçeğin üzerini örtücü şekillerde kullanmak oldukça mümkün. İdeolojiden sakınarak, "kadınlar" hakkındaki birçok yanlış algıdan kurtulabilir ve "kadın sorunu"nu toplumsallaştırabiliriz. Marx'ın ideoloji eleştirisi toplumsal olanı kavramak başlığındaki en zengin yöntemi sunabilir. Piyasa ekonomisine indirgenmiş bir toplumsalın, toplumun iktisadi kısmını diğer tüm kısımlardan nasıl kopardığını bu sayede görebiliriz. Düşünceyi toplumsal bağlamlarından ve içeriğinden ayırmak ideolojinin özüdür. Toplumsalın bir parçasıyla bütünün ikame edilmesi ya da inşacı parçaların özgünlüklerini inkâr eden tarih dışı bir bütün; bunların her ikisi de ideolojik işlerdir. Toplumsal bütünün, temel ("ekonomik" altyapı) ve üstyapı (toplumsal kültürel biçimler) şeklinde formülleştirilmesi ya da toplumla kültür arasında "tekabüliyet" ya da "yansıtma" ilişkisi kurulması; kaynağını bu türden bir epistemolojiden almaktadır. Sınıf ve toplumsal cinsiyetin hiyerarşik tasnifi toplumsal formasyonun doğasını doğru şekilde yansıtmaz. Bu ikilik sorunu, "kadın meselesi" "sınıf meselesi"ne eklemlenerek çözümlenemez. İnşacı ilişkilere yer vermeden toplumsalı parçalara ayıran ya da homojenleştiren ya da toplumsal gerçekliği özselleştiren ideolojik görüş hem toplumsal analizi hem de devrimci toplumsal dönüşümü tasavvur edilemez kılmaktadır. Hem Marksist olmayan feministlerin hem de ekonomist Marksistlerin bu ideolojik ikilikten muzdarip olduğunu fark etmek ilginç.

İdeoloji gelişimi süreci, kafa ve kol emeği ayrımının en ileri olduğu seviyede temellenir. Düşünce ürünleri –kafa emeğinin ürettiği entelektüel nesneler– birbiriyle "şeyler" olarak ilişki kurar. Dolaşımları meta dolaşımına benzeri bir statü yakalar.

Kendilerinin hem ölü emek hem de canlı emek boyutları bulunur ve kendine hizmet eden kavramsal ürünlerin giderek hep daha fazla büyüyen mabedini inşa ederler. Düşünce ürünlerinin, özellikle yabancılaşmış ve entelektüel biçimler aldıklarında indirgenmiş gerçekliklere dönüşmesi bu nedenle hiç şaşırtıcı değildir. Bunu aklımızda tutmak, bizleri kategorileri araştırmacı bir yöntemle kullanarak toplumsal formasyonların somut doğalarını keşfetmeye sevk edebilir.

Bu elbette yapılması kolay bir iş değildir. Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinin ikinci Almanca baskısının "Son Söz"ünde belirttiği gibi, sunum biçiminin üretim biçimini karartma tehlikesi bulunmaktadır.* "Sermaye" kategorisi ya da kavramı bu nedenle bir incelemeye tabi tutulmalıdır; öyle ki kendisinin biçimsel karmaşıklıkları sermayeyi özel bir toplumsal ilişki ya da bu ilişkiden doğan bir oluşum olarak görmek yerine "şey" olarak gören ideolojik bakış düzelsin. Aynısı "meta", "para", "ücretli emek" ya da benzeri şeyler için de söylenebilir.** Kavramlar, "şeyler" ya da en temel seviyeden gerçekler değil, bir şey hakkında konuşmanın yollarıdır. Bizler ırksallaştırılmış bir ataerkil sınıfsal oluşum hakkında tartışırken tam da bu "bir şey"i ele almalıyız. İdeoloji eleştirisinin aynı zamanda fikirlere de ihtiyacı var ancak bu fikirler bizleri kategorik olanın dışı-

* Marx'ın kendi kelimeleriyle ifade edecek olursak: "Elbette sergileme yöntemi biçimsel açıdan araştırma yönteminden ayrışmalı. Bu sonuncusu maddenin farklı gelişme hâllerini incelemek, aralarındaki içsel bağlantıların izini sürmek amacıyla maddeyi detaylı bir şekilde sahiplenir. Yalnızca bu türden bir çalışma yapıldıktan sonra, gerçek hareketin tam bir tasviri mümkün olacaktır. Eğer bu başarılı şekilde yapılırsa, eğer konu nesnesinin yaşamı tıpkı bir aynada olduğu gibi düşüncede yansıtılırsa, işte o zaman madde karşımızda âdeta *a priori* bir yapı gibi belirebilir" (Marx, 1971: 28; ayrıca bkz. s. 26-9).

** Fikirlerin şeyleştirilmesi hakkındaki bu süreci ve fikirlerin karşılıklı mübadele yoluyla dolaşımı hakkında *Kapital*'in ilk cildindeki, Bölüm 1, 4. Kısım, "Meta fetişizmi ve Bunun sırrı"nı okumak faydalı olacaktır. İdeolojinin üretiminde, tıpkı metaların üretiminde olduğu gibi, "insanların üretimlerinin toplumsal niteliği, bu üretimden doğan ürünlere damgalanmış nesnel bir nitelik olarak görünür onlara; çünkü üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlara kendi aralarında bir ilişki olarak değil de emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak tanıtılır" (Marx, 1971: 77). Benzeri ideoloji bağlamında da söylenebilir çünkü şeyleştirilmiş fikirler arasındaki ilişkiler de birbirinden bağımsız şeyler arası ilişkiler olarak tasarlanmaktadır.

na canlı, toplumsal tarihsel dünyaya atmalı. Kendilerine gömülmek yerine dışarıya işaret etmeli –nihayetinde fikirler gerçeğin ağırlığı altında kalmış onu taşımakla mükellef isimlerdir.

Kaynakça

Althusser, L. (1971) "Ideology and ideological state apparatus (notes towards an investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. B. Brewster, New York: Monthly Review Press, s. 127-186.

Bakan, A. B. (2008) "Marxism and antiracism: rethinking the politics of difference", *Rethinking Marxism*, 20(2): 238-256.

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

— (2011) "Building from Marx: reflections on "race, gender and class", S. Carpenter ve S. Mojab (der.), *Educating from Marx: Race, Gender and Learning*, New York: Palgrave Macmillan, s. 41-60.

Barrett, M. (1988) "Ideology and the cultural production of gender", *Women's Oppression Today: The Marxist Feminist Encounter*, New York: Methuen, s. 65-85.

Berger, J. (1972) *Ways of Seeing*, London: BBC.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Q. Hoare ve G. Smith (der.), New York: International.

Hartmann, H. (1981) "The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union", L. Sargent (der.), *Women and Revolution*, Montreal: Black Rose, s. 313-338.

MacKinnon, C. (1982) "Feminism, Marxism, method, and the state: an agenda for theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(3): 516-544.

Marx, K. (1971) *Capital*, cilt 1, Moscow: Progress.

— (1993) *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin.

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

— (1976) "Theses on Feuerbach", *K. Marx ve F. Engels The German Ideology*, Moscow: Progress, s. 615-617.

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

— (1990) Coneptual Practices of Power: *A Feminist Sociology of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press.

— (2005) *Institutional Ethnography: A Sociology for People*, New York: Rowman & Littlefield.

Survivingbaenglish (2014) "Michèle Barrett [sic]: ideology and the cultural production of gender', Blog, survivingbaenglish.wordpress.com/michele-barret-ideology-and-thecultural-production-of-gender/

Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

8

Emperyalizm ve İlkel Birikim



Judith Whitehead

Geçtiğimiz on beş sene içinde, Marksist ve Marksist-feminist araştırmacıların ilkel birikim sürecine verdiği önem giderek artmıştır (De Angelis, 2001; Perelman, 2000; Harvey, 2003, 2005; Hartsock 2006; Federici 2004, 2012; Glassman, 2006; P. Patnaik, 2005, 2008, 2012; U. Patnaik, 2008). Birçok araştırmacı geçtiğimiz otuz yılın hâkim küresel iktisadi ve sosyal politikası olan neoliberalizm ile, kamu kaynaklarının geniş çapta ve hızla özelleştirilmesi yolunda yeni bir aşamaya geçildiği gerçeğinin altını çizmiştir. Bu süreç özellikle dünya ekonomisinin kenar ve alt emperyalist bölgelerinde belirgin bir hâl alsa da kimi merkez bölgelerde de belli oranlarda yeniden ortaya çıkmıştır (Glassman, 2006). Ayrıca merkez bölgelerde sosyal haklara yaygın bir saldırı konusu olmuştur. Bu süreçte sosyal yardım, emeklilik ücretleri ve işsizlik parasında ciddi düşüşler ve kreş tedariki, eğitim ve sağlık sistemleri vb. alanlarda önemli bir gerileme meydana gelmiştir (Harvey, 2005). Hem kamu kaynaklarının özelleştirilmesi hem de toplumsal ücretlere yönelik saldırılar mülksüzleştirilmenin basitçe feodalizmden kapitalizme geçişteki tarihsel bir aşama olmadığına ışık tutmuştur. Aksine söz konusu süreç kapitalizm tarihi boyunca ortaya çıkan gerilim ve çelişkilerin üstesinden gelebilmenin bir aracı olarak, örneğin, sermayenin kâr oranlarındaki düşüş karşısında ya da işçi sınıfı hareketlerinin ve feminist örgütlenmelerin tarihsel olarak devleti ve sermayeyi toplumsal yeniden üretimin

maliyetlerini paylaşmaya zorlayacak kadar güçlü olduğu dönemlerde yinelenmektedir. Bu her iki duruma da özellikle 1970'ler ve 1980'ler dönemindeki Atlantik Fordizminde rastlanmaktaydı. Küreselleşmiş neoliberal kapitalizm hem sosyal haklara hem de diğer küresel ortak kaynaklara yönelik saldırısıyla birçok analist tarafından bu kârlılık krizine sermayenin bir cevabı olarak görülmüştür. Örneğin David Harvey (2003), neoliberalizmin birikim krizi koşullarında sınıfsal hegemonyanın yeniden tesisini temsil ettiği iddiasını ileri sürmektedir.

Bu bölümde yakın geçmişte yeniden canlanan mülksüzleştirme ve ilkel birikim tartışmalarına yapılan başlıca katkılar gözden geçirilecektir. Yapacağım değerlendirme, günümüzde ilkel birikim sürecinin hangi açılardan toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf ilişkileriyle biçimlendirildiğini ve biçimlendiğini anlamak için belirgin bir hedef çerçevesinde söz konusu literatürün eleştirel bir yaklaşımla yeniden ele alınmasıdır. Böylesi bir tartışma sadece çağdaş Marksist ve Marksist-feminist ilkel birikim analizleriyle bir yakınlaşmayı değil aynı zamanda emperyalizm üzerine yürütülen güncel tartışmalarla hemhâl olmayı da gerektirmektedir. Zira emperyalizm, askerî ve ticari sömürgecilik üzerinden ırksal ve etnik ayrımcılığa dayalı küresel işbölümünü yaratan ilk güçtür. Bugün de hem ataerkini hem sınıf ilişkilerini etkilemeye devam etmektedir.

Benim ilkel birikim meselesine olan şahsi ilgimin kaynağında geçtiğimiz on yılda Hindistan'da yürütülmüş olan iki araştırma projesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki aslen kendini geçindirme derdindeki Adivasi (yerli) halklarının Batı Hindistan'da yer alan büyük bir barajın istimlak edilmesi yoluyla mülksüzleştirilmesi üzerinedir (Whitehead, 2010). İkincisi, Mumbay'daki soylulaştırma süreçlerinin eski tekstil işçilerini ve aileleri hangi yollarla kendi fiilî yaşam alanlarından ettiğini anlamaya yöneliktir (Whitehead ve More, 2007; Whitehead, 2014). Her iki çalışma da yükselmekte olan bir ekonomide insan gruplarının nasıl mülksüzleştirildikleri hakkındadır. Bu iki topluluk da birçok bakım-

dan ötekileştirilmiştir, bunlara toplumsal cinsiyet, "aşiret" ayrımları ve kast ayrımları dâhildir. Bu nedenle mülksüzleştirilme araştırması toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik/ırksal ayrımcılık bahislerinde kesişimsel bir kavrayışı gerektirmiştir.

Güncel mülksüzleştirme tartışmaları

Mülksüzleştirme ve ilkel birikim üzerine yapılmış en güncel analitik çalışmalar, ilkel birikimi kapitalizmin feodal icar ve geçimlik üretimin sınırlarını kırıp attığı geçici bir dönem olarak kabul eden Sovyet Marksizminin ortodoks tarihsel evreler yorumuna yöneltilmiş önemli itirazlar içerir. Ortodoks değerlendirme, tüm toplumların dört aşamadan (ilkel komünal toplum, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm) geçtiklerini ve ilkel birikimin genel itibarıyla kapitalizmin doğuşuna olanak veren tarihsel dölyatağı olduğunu savunmaktadır. Oysaki çoğu çağdaş yazar, ilkel birikimin kapitalizmin devamlı bir unsuru olduğuna inanmakta ve kapitalist ilişkilerin yeniden üretilmesinin tarihsel bir aşama olmanın ötesinde mantıksal bir önkoşulu olduğunu dile getirmektedir (De Angelis, 2001; Harvey, 2003; Patnaik, 2005). De Angelis'in de belirttiği üzere, Marx ilkel birikimi üreticilerin üretim araçlarından ayrıştıkları süreç olarak tanımlamıştır. Bu süreç bir yanda yalnızca kendi iş gücünü satışa çıkarabilecek bir insanlar sınıfı yaratırken diğer yanda üretim araçlarının sahibi olan ve iş gücünü ücret sözleşmeleri aracılığıyla satın alabilen bir sınıf yaratmıştır. Bir defa çoğunluğun geçim araçlarından ayrışması sağlandığında, ekonomik zorun dayatmaları mülksüzleştirilenleri ücretli iş aramaya yöneltmiştir. Marx'ın bu bahiste verdiği "klasik" örnek, 1500-1800 yılları arasında İngiltere'de müşterek arazilerin özelleştirilmesi ve kiracı çiftçilerin topraklarının çitlenmesidir. Bu metalaştırma, çitleme ve özelleştirme süreci kırsal üreticilerin yaygın bir şekilde mülksüzleştirilmelerini içermiştir. Ek olarak, Marx Atlantik köle ticaretine ve Amerika kıtasındaki altın ve gümüş maden yağmalarına ilkel birikim örnekleri olarak atıfta bulunmuştur. Kendisi aynı zamanda vergilendirme

politikası ve kredi kullanımını, 1700-1900 yılları arasında sömürgelerdeki mülksüzleştirme süreçlerinin kaldıraçları olarak betimlemektedir. Hindistan'ın sömürgeleşmesi buna önemli bir örnektir. Marx'ın kavramı bu temelde ticari ve askerî özelliklere sahip süreçlere doğru genişletmesi belki de hem Atlantik köle ticareti hem de sömürgelerden getirilerek Avrupa'da dolaşıma sokulan külçe ve paraların, İngiltere'deki sermaye birikiminin ana kanalları hâline gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Williams'ın da belgelediği üzere köle, şeker kamışı ve rom ticaretinden elde edilen denizaşırı ticari kârlar, İngiltere'nin Sanayi Devrimi'ni finanse etmiş ve Liverpool ve Bristol'ü dünyanın ana ticari limanları hâline getirmiştir (Williams, 1945).

De Angelis, ilkel birikimin ve onunla bağlantılı olan "ekonomi dışı zorun" potansiyel olarak tüm sermaye/emek ilişkilerinde var olduğunu ve sınıf mücadelesinin hangi aşama ve düzeyde olduğu ile üretimin teknik yoğunlaşmasının derecesi ve benzeri unsurlar tarafından yapılandırıldığını iddia etmektedir (De Angelis, 2001: 8). De Angelis'e göre, sınıf mücadelesi ilkel birikimin farklılaşan coğrafyalar ve tarihsel dönemlerdeki kapitalist stratejilerin görünen yüzünde mi arka cephesinde mi olacağını belirlemektedir. Bu nokta, Brass'ın Hindistan ve Latin Amerika'daki güncel kapitalist tarımda yükselmekte olan "zorla çalıştırma" uygulaması araştırmasında ayrıntılı olarak açıklanmaktadır (Brass, 1999). Ayrıca De Angelis (2001:10) ilkel birikimin, bir defa "piyasa fetişizminin sıradan ekonomik zoru" gücü ele geçirince sona eren tarihsel bir dönem olarak değil, kapitalizmin gerçekleşmesi için mantıki olarak onu öncelemesi gereken bir süreç olarak kavranması gerektiğini iddia etmektedir. Sermayenin kendisi, çelişkili meta biçiminin yayılma mantığını temsil ettiğinden, "birikim" ve "genişletilmiş yeniden üretim" de sermaye sahipleriyle emek gücü sahipleri arasındaki özgün ayrılığın mantıksal bir genişlemesinin sonucudur (a.g.e. 13).

Mülksüzleştirme yoluyla birikim

David Harvey'nin çalışmaları, Marksist ilkel birikim düşüncesinde yapılan güncellemelerin muhtemelen en fazla bilinenidir. Kendisi hem sosyal haklara yönelik saldırıları hem de kamu mülklerinin özelleştirilmesi meselelerini tek bir mülksüzleştirme söylemi evrenine sokan "mülksüzleştirme yoluyla birikim" kavramını geliştirmiştir. Harvey için üretim araçlarına el konması süreci kapitalist birikim sürecinin yalnızca başlangıcını oluşturmamakta aynı zamanda ona tarih boyunca eşlik etmektedir. Her ne kadar gelişigüzel ya da rastlantısal da olsa, günümüzde mülksüzleştirme yoluyla birikim, neoliberal küreselleşmenin en başat özelliğidir. Bu süreçler arasında, Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki kırsal nüfusun mülksüzleştirilmesi, suyun ve toprağın özelleştirilmesi ve metalaştırılması, biyolojik araştırmalar, yapılandırılmış varlık amortismanları, mili sanayinin özelleştirilmesi, kredi ve borsa manipülasyonları, saadet zincirleri, küresel çevresel ortak kaynakların tüketilmesi, topluluk kültürünün, bilgisinin ve kaynaklarının fikrî mülkiyet hakları çerçevesinde özelleştirilmesi, kamu varlıklarının özelleştirilmesi, düzenleyici çerçevelerin geriye çekilmesi, zorla çalıştırmanın geri gelişi ve ücretlerin ve sosyal hakların ve yardımların erozyonu bulunmaktadır. Bu süreç aynı zamanda eski SSCB ülkelerinin ve Çin'deki sosyalist ekonominin kapitalist doğrultuda dönüşümünü de içermektedir. Temelde mülksüzleştirme yoluyla birikim, bugüne kadar kapitalist kâr mantığı ile işlemeyen sektörlerin ya da üretim unsurlarının bu mantığa tabi hâle getirilmesi sürecidir. Bu süreç üretim araçlarının önceki sahiplerinin elinden alınması anlamına gelmektedir. Harvey, bu çeşitli mülksüzleştirme süreçlerini günümüz sermayesinin aşırı birikim krizini aşma yöntemi olarak okumakta ve tüm bu süreçlerin kaynakların, refahın ve hakların küresel işçi sınıfından ve orta sınıflardan dar bir kapitalist elite aktarımı anlamına geldiğini iddia etmektedir (Harvey, 2005: 145-50).

Harvey'nin aşırı birikim kuramı, kârlı yatırımlar yaratmaya yönelik fırsat eksikliklerini sermayenin temel sorunu olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle kapitalist olmayan sektörlerin ya da bölgelerin yalnızca ticarete değil aynı zamanda sermayenin ucuz iş gücü, hammadde, düşük maliyetli toprak vb. şeyleri kullanarak kârlı teşebbüslerde bulunmasına izin vermek için sermayeye açılması, bu sorunu aşmak için zorunlu hâle gelmişti. Finans kapital, büyük sanayi şirketleri ve tekelleri de finansallaştırma misyonunu yerine getirinceye kadar, bu sürecin yürütücüsü pozisyonundadır (Harvey, 2003; Patnaik, 2005). Luxemburg'un, kapitalizmin kendi değer yaratımı sorunlarını aşabilmek için bir "dışarıya" ihtiyacı olduğu tezini yeniden ele aldığı, ama aynı zamanda bu tezi revize ettiği çalışmalarında Harvey, kapitalizmin "dışarısı" olarak nitelendirilen şeyin kapsamını yalnızca henüz kapitalistleşmemiş bölgeleri ekleyerek değil; aynı zamanda kapitalist ekonomilerdeki kapitalist olmayan sektörleri ya da kapitalist olmayan alanları içerecek şekilde de genişletmiştir. Bu noktada, Harvey'nin kapitalist ilişkiler içinde kapitalist olmayan sektörlere yaptığı vurgunun, güncel küreselleşmiş kapitalizmde ev emeğinin ve cinsiyete dayalı işbölümünün, ki bunlar ileri kapitalizmin tam "kalbinde" yer alan tipik bir "dışarı" olarak görülmektedir, rolüne dair yeni bir tartışma yürütmek için bir alan açtığını söyleyebiliriz.

Hartsock, Harvey'nin mülksüzleştirme yoluyla birikim analizini, küresel birikim süreçlerini toplumsal cinsiyet ayrımlarının merkezine yerleştirerek geliştirmeye çalışır. Kendisinin çıkış noktasını "küresel birikimin, ilkel birikimin yeni bir momenti olduğu ve ilkel birikimin ciddi ölçülerde toplumsal cinsiyet tarafından belirlendiği" (Hartsock, 2006: 180) tespiti oluşturmaktadır. Hartsock, küreselleşmenin erken evrelerindeki serbest üretim bölgeleri üzerine var olan Marksist-feminist literatürden, özellikle de Mies (1986) ve Ong'un (1987) çalışmalarından geniş ölçüde faydalanmaktadır. Bu erken evrede, özellikle Güneydoğu Asya ve Meksika'da, genç kadınlar iş gücünün çoğunluğunu oluşturmuştur. Bu çalışmalardan yaptığı çıkarımlar üzerine Hartsock (2006: 179) şu notu düşmek-

tedir: "Kadınlar esnek üretim tarafından talep edilen ekseriyetle dişilleştirilmiş sanal çalışma için 'model' hâline gelmiştir, öyle ki ilkel birikim aynı zamanda emek gücünün dişilleştirilme aşaması olarak ortaya çıkar." Hartsock'un kadınların hayatlarının bazı yönleriyle sermayenin dışında kaldığı ve tam da bu nedenle süregelen bir ilkel birikim mecrası oluşturdukları şeklindeki iddiasının temelinde de Mies'in kadınların, doğanın ve sömürgelerin "ötekileştirilmesi" tartışması yatmaktadır. Luxemburg'u anımsatacak şekilde, Hartsock kapitalizmin kapitalist olmayan sektörlerle bir değiş tokuş ilişkisine ihtiyaç duyduğunu ve hem kadınların hem de sömürgelerin kapitalizme onunla değiş tokuş ilişkisi içinde süreğen bir dışsallık ihtiyacını giderdiğini ve bu sayede kapitalizmin aşırı birikim ve eksik tüketim sorunlarını çözebildiğini dile getirmektedir. Emek yoğun işlerin mekânsal anlamda eski sömürgelere kayması ve ihracata yönelik üretimde kadınların düşük ücretli emeğinin kullanılması, Batılı olmayan kadınların küresel yeniden yapılanma için ideal emek gücünü oluşturduğunu gösteriyor çünkü bu kadınlar aslen ev kadınları olarak tanımlanmakta, bu onların emeğinin değerini ucuzlatmakta ve işçi sınıfının genel siyasi mücadelesini zayıflatmaktadır (a.g.e.; bkz. Mies, 1986). Hartsock için esnek emek gücünün küresel olarak genelleşmesi, cinsiyete dayalı ve uluslararası işbölümünün giderek birbiriyle daha fazla örtüşmesine dayanmaktadır. Bu süreçte (kadın) üreticilerin mekânı Küresel Güney iken, tüketiciler Küresel Kuzey'de ikamet etmektedir.

Mülksüzleştirme yoluyla birikim eleştirileri

Mülksüzleştirme yoluyla birikim kuramının önceki eleştirileri dönüşerek kavramın genişliğine ve kapsadığı unsurların niteliksel olarak birbirinden farklı toplumsal ve sınıfsal süreçlere bağlı olmasına yönelmiştir. Örneğin Brenner kavramın kendisini yok edecek düzeyde genişlediğini iddia etmektedir. Şirket birleşmelerinin ya da satın alımlarının aslen sermayenin merkezileşmesine

tekabül ettiğini dile getiren Brenner'e göre, sosyal güvenlik ya da emekli aylıklarının kısıtlanması, sermayenin genişletilmiş yeniden üretimi sürecine dâhil süreçler olarak görülmelidir. Hiçbiri mutlak olarak kapitalist olmayan sektörlerin birikim mantığına tabi kılınmasını içermemektedir (Brenner, 2004: 10). Hem McNally (2009) hem de Glassman (2006)'a göre ilkel birikimin Marx tarafından altı çizilen en çarpıcı özelliği –üreticilerin kendi üretim araçlarından ayrılmasının yeni sınıf ilişkileri biçimleri inşa etmesi– Harvey tarafından dile getirilen mülksüzleştirme yoluyla birikimin birçok boyutu için geçerli değildir. Fine (2004), Harvey'nin güncel sermaye birikiminde mülksüzleştirme yoluyla birikimin asli unsur olduğu şeklindeki inancının ve bunu da birikim sorunlarına "mekânsal düzenlemeler" ile çözüm bulunduğunu savunması nedeniyle, nedenle sonucu birbirine karıştırdığına dikkat çekmektedir. Üretici sektörlerdeki dinamizm eksikliğinin kaynağında finans kapitalin hâkimiyeti bulunmaktadır ve bunun aksi söz konusu değildir. Harvey'nin mülksüzleştirme yoluyla birikim bağlamında bir araya getirdiği süreçlerin birçoğu bu dinamizm eksikliğinin sonuçlarıdır.

Genelleştirmenin düzeyi ile ilgili benzeri eleştiriler Hartsock (2006)'a da yöneltilebilir. İlk olarak kadınların ihracata yönelik ya da yerel endüstrilerde istihdam edilmesini ilkel birikim biçimi olarak görmek oldukça olağan dışı. İstihdam şekilleri Marksistler tarafından, daha ziyade genişletilmiş yeniden üretim koşullarında sermayenin teknik bileşimine bağlı olarak, şeklen ya da gerçekte emeğin sermayeye içerilmesi olarak nitelendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, ilkel birikim süreci tarihsel anlamda olmasa da mantıksal olarak emeğin şeklen ya da gerçekte içerilmesini öncelemektedir. İkincisi, ihracat sektörlerindeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü üzerine son yirmi yılda yapılan çalışmalarda, erkek işçi alımlarında artış gözlemlenmektedir. Hatta cinsiyete dayalı işbölümünde, en azından Asya'da, ihracata yönelik üretim sektörlerinde artık neredeyse bir eşitlenme söz konusudur (Ghosh, 2009). Üçüncüsü, Hartsock'un sömürgelerle sömürge

sonrası yerleşimler analizinde metaforik bir eşitlenme söz konusudur. Her ikisi de "bazı açılardan sermayenin dışarısı" olarak görülmektedir ve bu da Hartsock'un, Luxemburg'un kapitalizmin kapitalist olmayan sektörlere olan bağımlılığı iddiasını hatırlatmasına olanak vermektedir. Ancak çoğu analiz Çin, Güney Kore, Tayvan, Endonezya, Türkiye ya da Hindistan'ı sömürge dönemleri de dâhil olmak üzere kapitalizmin "dışına" yerleştirmemektedir. Hatta birçok neo-Marksist analizde bu toprakların emperyalizm kalkanının altında küresel işbölümüne sömürgeler olarak eşitsiz bir şekilde dâhil edildiği gözler önüne serilmektedir (Bagchi, 1982, 2007; Lenin, 1999; Patnaik, 1972, 1997, 2010). Ayrıca yeni dünya iktisat tarihleri Asya ekonomilerini hemen sömürgecilik öncesi dönemde gelişmekte olan ticari kapitalizmin göbeğine yerleştirmektedir (Arrighi, 2009; Frank, 1998; Bagchi, 2007). Son olarak, Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki az sayıda kadının güncel olarak ihracat sektörlerinde ya da serbest ticaret bölgelerinde istihdam edilmesi dolayısıyla, bu işçilerin deneyimlerinin yükselmekte olan ekonomilerdeki tüm kadın emekçilerin deneyimlerini açıklayacak şekilde genelleştirilmeleri, farklı ilkel birikim biçimlerinin toplumsal cinsiyet ilişkilerini etkileme biçimlerindeki çeşitlilikleri görünmez kılmaktadır. Hartsock, yeni uluslararası işbölümünde kadınların emeğinin yeri üzerine yaptığı incelemesini büyük oranda Mies'in klasikleşmiş çalışması *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*'e (1986) dayandırmaktadır. Bu çalışmasında Mies de yükselmekte olan ekonomilerdeki kadın emeğinin aslen dünya piyasasına yönelik üretim yapan fabrikalarda ya da serbest üretim bölgelerinde yoğunlaştığı şeklindeki genellemeye varmaktadır. Fakat çoğu yükselmekte olan ekonomide yalnızca çok az sayıda kadın bu türden fabrikalarda istihdam edilmektedir ve Hindistan'da birlikte çalıştığım kadınların hiçbiri için bu durum geçerli değildir. Mülksüzleştirmenin, merkez ve merkez olmayan kapitalist bölgelerde toplumsal cinsiyet üzerindeki etkisi farklılaşmaktadır. Bu farklılıkların hakkını verebilmek ve günümüz ilkel birikiminin toplumsal cinsiyet ve

ırkla nasıl iç içe geçtiği konusunda daha temellendirilmiş bir okuma yapabilmek için, emperyalizmin ilkel birikimi ve uluslararası işbölümünü şekillendirmedeki rolü üzerine olan güncel literatürü gözden geçirmek gerekli görünüyor. Çağdaş emperyalizm teorilerini mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramıyla yan yana getirerek, mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramına içkin farklı süreçlerin farklı coğrafyalardan ve sınıfsal konumlardan kadınların ve erkeklerin mülksüzleşmeyi deneyimleme biçimleri arasındaki önemli farklılıklara nasıl yol açtığını göstermeyi umut ediyorum.

Mülksüzleştirme yoluyla birikim, ilkel birikim ve emperyalizm

Genişletilmiş yeniden üretim krizlerine bağlı mülksüzleştirme yoluyla birikimin çeşitli boyutlarına –örneğin toplumsal gelirdeki düşüş, kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi, şirket birleşimleri ve satın almalar, saadet zincirleri– ve toprağın, suyun, fikri topluluk mülkiyetinin özelleştirilmesi, biyolojik çalışmalar ve toprak gaspı gibi tüm diğer ilkel birikimle doğrudan bağlı süreçlere üstünkörü bir bakış bu iki sürecin de mekânsal anlamda farklılaştığını göstermektedir. Kimi ilkel birikim biçimleri, gelişigüzel bir şekilde merkez kapitalist ülkelerdeki tarım sektöründe ortaya çıkarken (Glassman, 2006), ekonomi dışı zor da dâhil olmak üzere ilkel birikim örneklerinin çoğu, eski sömürge bölgelerinde hayata geçirilmektedir. Buna karşın genişletilmiş yeniden üretim alanıyla ilintili olan mülksüzleştirme yoluyla birikim biçimleri –toplumsal gelirdeki düşüş, saadet zincirleri, kamu sektöründe özelleştirme– eski merkez kapitalist bölgelerde çok daha belirgin biçimler almaktadır. (Hatta beni ilk olarak mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramının kapsamını sorgulamaya iten şey yine bizzat maruz kaldığım mülksüzleştirilme biçimiyle –2008 ve 2011 yılları arasında emeklilik sepetimdeki düşüş– daha önceleri haklarında araştırma yürüttüğüm toplumların –Güney Asya Adivasi'lerinin geniş altyapı projeleri yoluyla topraklarından ve sularından edilmeleri– de-

neyimlediği, mülksüzleştirme biçimleri arasındaki fark olmuştur.) Toprak gasplarını ve toprağa, suya, ormanlara ve diğer kaynaklara el konulmasını da içeren ilkel birikim süreçlerinin en zalimane ve korkutucu olanlarının genel anlamda dünyanın tropik ya da yarı tropik bölgelerinde meydana geldiğini ve her zaman olmasa da çoğunlukla "yerli" olarak adlandırılan halkları hedeflediğini söylemenin yanlış olmayacağını düşünüyorum. Örneğin Barajlar Dünya Komisyonu'nun 2002 yılında belirttiği üzere, 1970'lerden bu yana baraj inşaatları nedeniyle yerinden edilen nüfusun üçte ikisini Birleşmiş Milletler'in tanımladığı şekliyle "yerli" halklar oluşturmaktadır. Geniş arazilerin özel yatırımcılara ya da devlet aktörlerine satılmasıyla meydana gelen çağdaş toprak gasplarının, genel olarak Afrika, Latin Amerika ve Güneydoğu Asya'nın bazı bölgelerindeki tarım arazilerini içermektedir. Yerleşimci devletlerle hâlen bir sömürge ilişkisi içinde yaşayan Kuzey Amerika'nın yerli halkları da bugün ilkel birikimi deneyimlemektedir zira kurucu antlaşmalardan doğan hakları ulus aşırı ticaret anlaşmaları üzerinden ya da hükümetlerin askerî ve altyapısal yatırımları bahane ederek arazilerine el koyması sonucunda tırpanlanmaktadır.

Dolayısıyla, her ne kadar mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramı, zenginlik ve sermayenin günümüz dünyasında hangi yollarla biriktiğine yönelik kavrayışımızı genişletse de meydana gelen süreçlerde kayda değer kavramsal, toplumsal ve hukuki farklılıklar söz konusudur. Bunlardan en önemlisi genişletilmiş yeniden üretim alanındaki mülksüzleştirmeyle, çitleme ya da toprağın, suyun ve kaynakların özelleştirilmesi yoluyla meydana gelen ilkel birikim arasındaki sistemik farklılıktır. Bu her iki mülksüzleştirme yoluyla birikim biçimi arasında süren mekânsal farklılaşmalar, emperyalizmin günümüz dünyasında hâlen bir güç olmaya devam ettiğini göstermektedir. Üreticilerin üretim araçlarından ayrılması anlamına gelen ilkel birikim eski çevre ülkelerde ve hatta Hindistan, Çin ve Brezilya gibi yükselmekte olan bölgelerde çok daha yoğun ve süreğen bir özellik sergilemektedir. Ayrıca çevre ya da yükselmekte olan bölgeler talep basıncını ve

deflasyonu deneyimlemeye devam etmektedir, öyle ki bu bölgelere ait tarımsal ürünler, değerlerinin çok altında bir fiyatla dünya pazarına (ve günümüz sermayesine) sunulmaktadır (Patnaik, 2010).

Harvey, genel olarak emperyalizmin birikim süreçlerindeki gerilimleri mekânsal düzenleme yoluyla azaltmaya çabaladığını düşünmektedir. Irak Savaşı bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Harvey, emperyalizmin karasal bir mantık etrafında ilerlediğini kapitalizmin ise iktisadi bir mantığı takip ettiğini iddia etmektedir. Harvey'e göre iktisadi ve karasal mantık arasındaki bu ayrım, güncel emperyalizm biçimlerinde finans kapitalin oynadığı rolü anlamanın önüne geçmektedir. Oysaki bu rol Lenin, Hilferding ve Luxemburg tarafından yürütülen klasik tartışmaların merkezinde olmuştur. Bu meyanda kimi çağdaş yazarlar günümüzde emperyalizmin gerçekten varlığını sürdürüp sürdürmediğini sorgulamaktadır. Örneğin Hardt ve Negri (2000) herhangi bir coğrafi ya da sınıfsal mekânı olmayan, her şeyin üzerinde yüzer gezer bulutsu bir imparatorluktan bahsetmişlerdir. Bununla birlikte araştırma alanlarımın çoğunda emperyalizm kavramının gerçek anlamda gelişkin bir kuramsallığa yaslanmadan kullanılmaya devam edilmesi nedeniyle, kendimi daha fazla araştırma yapmak ve aynı zamanda mülksüzleştirmenin neden bazı toplumsal ve coğrafi bölgelerde çok daha sert bir şekilde hayata geçtiğini anlamak yükümlülüğü altında hissediyorum.

Güney Asyalı bir iktisatçı olan Prabhat Patnaik, finans kapital ve finansallaşmanın geçtiğimiz otuz yıl içinde sermayenin bileşenleri hâline geldiğini ve aynı zamanda finans kapitalin neoliberal küreselleşmenin yürütücü gücü olduğunu iddia etmektedir. Daha önceki tarihsel dönemlerde olduğu gibi finans kapital emperyalizmle yakından ilişkilidir. Ancak emperyalizm Lenin'in döneminden bu yana biçim değiştirmiştir. Emperyalizm artık finans ve sanayi kaynaşmasından oluşmamaktadır. Nitekim finans kapital yalnızca günümüzün temel sermaye biçimi olmayıp; aynı zamanda üretici sermayenin ihtiyaçlarından da ciddi anlamda kopmuştur. Finans kapital aynı zamanda çok daha sınırsızdır –yani, her ne ka-

dar Londra ve New York ana operasyon merkezleri olmaya devam etse de herhangi bir yere bağlı değildir. Söz konusu sermaye, bünyesine yükselmekte olan siyasi coğrafyaların finansçılarını da katarak kendinden menkul ulus aşırı bir sınıf fraksiyonuna evrilmiştir. Patnaik günümüz emperyalizminin, finansın ulusal kalkınma hedeflerinin ya da ulusların güvenlik ve refahının üzerinde ve ötesinde yatan özel çıkarlarını kollamak amacıyla gerçekleştirilen ulusal politika denetimlerinden oluştuğunu düşünmektedir. Finansal emperyalizmin ulusal hükümetler üzerindeki denetimi 20. yüzyılın başından bu yana artmıştır: finansın herhangi bir ülkeye "güveni" kalmadığında, bu ülke nakit kriziyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle finansın keyfî uygulamalarına riayet etmek, bu uygulamalar ne derece baskıcı olursa olsun, ekonomik olarak ayakta kalmanın ön koşulu hâline gelmiştir (Patnaik, 2010).

Patnaik, emperyalizmin neoliberal küreselleşme bağlamında yeni biçimler aldığını düşünmektedir. Patnaik'e göre emperyalizm nihai olarak para ilişkisinde, mali sistemde ve dünyanın çevre ve merkez bölgeleri arasındaki eşitsiz karşılıklı bağımlılıkta temellenmektedir. Eşitsiz karşılıklı bağımlılık, ekonomi dışı zorun, yerli tarımsal üreticilerle imalat sanayii merkezleri arasındaki küresel işbölümünü kurumsallaştırmak amacıyla kullanıldığı emperyalizmin özel safhası, sömürgecilik döneminde kurumsallaşmıştır. Sömürgeleştirilmiş bölgeler aynı zamanda en kalabalık işçi rezervlerine sahip bölgeler olarak, geçmişte olduğu gibi bugün de küresel sistemin geneline istikrar sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle emperyalizm her daim kapitalizme eşlik etmiştir; sömürgecilik ise bunun ancak bir evresidir –bir defa inşa edildikten sonra kendisini otomatik olarak yeniden üretebilen bu eşitsiz karşılıklı bağımlılığı kurumsallaştırmak için gerekli olan cebir dönemi (Patnaik, 1997). Bastırılmış kırsal üretici talepleri, Britanya Doğu Hindistan Şirketi'nin (anonim bir ticaret teşebbüsü tekeli), 1757 yılında Bengal'i işgal etmesinin ardından meydana gelen çarpıcı kıtlık vakaları örneğinde olduğu gibi, bugün de yaşanmaya devam etmektedir. (Bagchi, 2007). Hindistan'ın ve Afrika'nın kırsal

kesimlerinde süregelen ilkel birikim dönemleri nedeniyle süreklilik kazanan bastırılmış talep, dünya kapitalizm tarihinin şaşırtıcı düzeyde istikrarlı bir özelliğidir. Bu durum kapitalizmin yükselişi esnasında kurulan eşitsiz karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin yeniden üretimiyle açıklanabilir; belki de Marx, kendi ilkel birikim tartışmasının henüz başında bu olaylara değinme ihtiyacını tam da bu sebeple hissetmiştir.

Patnaik, geçmişte olduğu gibi günümüzde de eski sömürge bölgelerindeki kırsal üreticilerin finans kapitalin küresel ölçekteki genel istikrarı için önemini koruduğunu iddia etmektedir (Patnaik, 2014). Para ilişkisinin yeni ve karmaşık biçimleri olarak görülebilecek mali menkul kıymetleştirme ve türevler üzerinden ortaya çıkan ağır finansallaşma yükü nedeniyle, yapının tamamı dengesiz ve farklı şoklara açık durumdadır (Bryan ve Rafferty, 2006). Nitekim petrol gibi kimi ana maddelerin ve aynı zamanda tropik ya da yarı tropik kara parçalarındaki kaynakların değeri sabit olmalıdır ki finans kapitalin türev mali değerleri güvence altına alınabilsin. Tropik ve alt tropik kara kütlesinin sınırları belli olduğundan, üretilen mallar da kimi sabit özelliklere sahiptir. Fiyatlarında artış olması bir yana, göreli avantaj kuramının da bizlere hatırlatacağı üzere, geçtiğimiz otuz yılda fiyatlar ya hiç artmamış ya da düşüş göstermiştir. Finans kapitalin güvenliği için kimi ana maddelerin değerinin sabit kalması gerektiğinden, yerli üretici maliyetlerinin kısıtlanması yönündeki baskı devam etmektedir. Özellikle Patnaik (1997) çevrede örgütsüz bir işçi kitlesinin bulunmasının merkezdeki kapitalizmin yakın zamanlara kadar göreli bir ücret ve fiyat istikrarından faydalanmasına olanak sunduğunu göstermektedir. Çevre bölgelerdeki gelir deflasyonu politikaları, küçük mal üreticilerine ve küçük ve orta ölçekli kırsal üreticilere sunulan desteğin de geri çekilmesiyle yeni ilkel birikim dönemlerinin önünü açmıştır: çok uluslu perakende zincirleri küçük tüccarları işlerinden etmiş; tarımsal işletmeler küçük mal üreticilerine baskı kurmuş ve böylece topraklarını satın almış; arazi gaspına dayalı finans küçük çiftlikleri öldürmüş ve

küçük mal üreticileri girdi fiyatlarının artışı ve son ürünlerin fiyatlarındaki düşüş nedeniyle tuzağa düşürülmüşlerdir (Patnaik, 2010). Bazı durumlarda örneğin Güney Asya'nın kimi bölgelerinde borçluluk, "çiftçi intiharları"na yol açmıştır. Bu durum ilkel birikimin, bazen yaşamın kendisinden olmak şeklinde tezahür ettiğini bile göstermektedir (Leech, 2012). Patnaik'in analizi, başka birçok meselenin yanı sıra, Hindistan'da neoliberal küreselleşmeden bir hayli faydalanan ve yakınlarda gayrisafi yurtiçi hasıladaki büyümenin simgesi hâline gelen orta sınıflarla büyük ölçüde kırsal kesimdeki örgütsüz iş kollarında çalışanların kesintisiz yoksulluğu arasındaki giderek büyüyen açıyı da açıklamaktadır.

Patnaik'in ulus aşırı finans kapitalin, günümüz emperyalizminin koordinatörü olarak görev yaptığı iddiası aynı zamanda Hindistan ve diğer tropik eski sömürgelerdeki ilkel birikimin ayırıcı bir özelliğini anlamaya da yardımcı olmaktadır. Marx'ın İngiltere'sinde, ilkel birikim ya tam proleterleşme anlamına gelmiş ya da "artık nüfusun" yerli haklardan "temizlenen" topraklara göçüne yol açmıştır. Ancak Hindistan, Afrika ve Latin Amerika'nın kırsal bölgelerinde yaşanmakta olan yakın tarihli ilkel birikim dönemlerinde eksik bir proleterleşme süreci gözlemlenmiştir. Bunun nedeni, çevre ülkelerdeki sanayileşme seviye ve ölçeğinin, ihracata dayalı yönelimlerine karşın, tarımdan "salıverilen" bütün insanları soğurmaya yeterli olmamasıdır (Sanyal, 2007; Chatterjee, 2008; Smith, 2011; Whitehead, 2013). Yoksullaştırma yaşanırken tam bir proleterleşme söz konusu olmamıştır; birçok yazara göre, bu durum değişken ve çeşitli politika çıktılarına gebe, tıkanmış bir geçiş döneminin yaşandığını göstermektedir (Sanyal, 2007; Smith, 2011). Bu nedenle birçok eski sömürge ülkede yarı proleterleşme, kapitalizme geçişin uzun erimli bir özelliği olacaktır. Ayrıca beklenti yönetimi, süregiden bu çelişkilerin siyaseten çözümlenmesinde merkezî önemde olacaktır. Bulunacak siyasi çözümler arasında yarı proleterleşmiş kitleleri hedefe koyan refah devleti uygula-

maları olabilir ya da karşımıza etnik çoğunluğa dayalı dışlayıcı otoriter siyasi projelerle neoliberalizmi harmanlayan otoriter kalkınmacı devletler çıkabilir (bkz. Bannerji, 2011).

Emperyalizm ve alt-emperyalizm

Bir dizi yazar, BRIC ülkelerinin* yükselişiyle birlikte mülksüzleştirme yoluyla birikim ve ilkel birikim arasındaki mekânsal farklılaşmaları açıklamak için alt-emperyalizm teorisine yönelmiştir. Moyo ve Yeros (2011: 4) bir bütün olarak birikim sürecindeki merkez-çevre çelişkilerini görmezden gelen Harvey'nin, finans emperyalizmin hâkimiyetinden kaynaklanan iktisadi eğilimleri incelemek konusunda başarısız olduğunu iddia ederler. Harvey'nin teorisinin aynı zamanda geçtiğimiz dört yüzyıl boyunca küresel mekânsal eşitsizlikler yaratan sömürgeciliğin tarihsel boyutuna –yani az gelişmişliğin gelişimine ve eski sömürgelerin Avrupa ve Kuzey Amerika'ya ucuz hammadde aktarımında bulunduğu küresel işbölümüne (Amin, 1977)– ilgisiz kaldığına işaret ederler.

Çeşitli yazarlar, yoksullaşmadan, bir göreli artık nüfus inşasından ve hatta proleterleşme sürecinin geriye dönüşünden bahsederken (Brass, 1999; Moyo ve Yeros, 2011; Bannerji, 2011; Smith, 2011), Moyo ve Yeros (2011), Afrika'daki ilkel birikimin nihai noktasını tıpkı Asya ve Latin Amerika'nın büyük kısmında olduğu üzere yarı proleterleşme olarak tespit etmişlerdir. Neoliberalizm araştırmacıları Asya, Afrika ve Latin Amerika'da artmakta olan bir "enformel sektör"den bahsetmektedir. Çalışan nüfusun büyük çoğunluğuna ev sahipliği yapan enformel iş kollarıyla önemli bir alt emperyalist olan Hindistan'da, kırsal kesimdeki egemen üretim biçimini son yirmi yıllık süreçte marjinal tarımla birlikte geçimlik mikro ölçekli ev bazlı girişimler oluşturmaktadır. Saryal (2007), bugün Hindistan'daki yarı proleterleşme süreci-

* Brezilya, Rusya, Hindistan ve Çin'den oluşan, ekonomisi hızlı büyüyen bu ülkeleri tanımlamak için kullanılan bir kısaltma.

nin, çevre ve alt emperyal bölgelerde kapitalizmin izleyeceği yolun Avrupa'dakinden belirgin bir şekilde farklılaşacağını gösterdiğini dile getirmektedir. Farklı yazarlar, yarı proleterleştirilmiş kitlenin yedek iş gücü ordusu mu yoksa göreli bir artık nüfus mu oluşturduğunu tartışmaktadır. Ancak hepsi birçok bölgeye hâkim olan sürecin tam proleterleşmenin eşlik etmediği bir ilkel birikim süreci olduğu konusunda hemfikirdir. Bu sürecin ana sonuçlarından biri kırdan kente geniş ölçekli göçtür. Bu göç, çevre ve yarı emperyal bölgelerin şehirlerinde "gecekondu gezegen"leri yaratmıştır (Davis, 2006).

Moyo ve Yeros'a (2011) göre, yükselmekte olan ana güçler, Brezilya, Rusya, Hindistan ve Çin'in oluşturduğu BRIC bölgeleri bazı özellikler bakımında çevre ülkelere benzerken, aynı zamanda yazarların alt emperyalist devletler olarak nitelendirdikleri olgunun da yaratıcısıdırlar. Alt-emperyalizm, verimlilikle ücret artışı arasında pozitif ve bağımsız bir ilişkinin olduğu ulusal bir sınıf uzlaşmasına yaslanmamakta; aksine Patnaik'in daha önce belirttiği üzere talep baskılaması yoluyla iş gücünün aşırı sömürüsüne dayanan ihracat temelli üretime yaslanmaktadır (Marini, 1965). Alt-emperyalizm aynı zamanda finans emperyalizmiyle genel bir uyum içinde olan bölgesel bir ekonomik hâkimiyetle de belirlenmektedir. Alt emperyalist ülkelerde ücret baskılamasının yarattığı talep sıkışıklıkları, ihracat sanayisinin büyümenin temel motoru olmasına ve sermaye ihracatının (mekânsal sabitler) gelecekteki büyümenin önemli bir özelliği olmasına yol açmaktadır. Her ne kadar alt-emperyalizmin, emperyalizmi zorlayacak birçok kutuplu dünyaya mı yol açacağını yoksa emperyalizmin hiyerarşilerinde yeni mütevazı hizalanmaların oluşmasına mı olanak sağlayacağını ya da yeni birikim merkezlerinin oluşmasına izin verip vermeyeceğini kestirmek henüz zor olsa da kavram bir zamanlar çevre ve yarı çevre bölgeler olarak adlandırılan coğrafyalarda ilkel birikimin çok daha sert süreçler izleyeceğine işaret etmektedir (bkz. Wallerstein, 1974). Emeğin aşırı sömürüsü ve talep baskılamaları hem alt emperyalist hem de çevre bölgelerde, özelleştirme ham-

lelerinin hayata geçirilmesi, ortak mülklere el konması, suyun metalaştırılması, biyolojik korsanlık, varoşların temizlenmesi ve "yeniden kalkındırılması", tarımın kapitalistleştirilmesi, tarımsal arazilere sanayi adına zorla el konması ve diğer neoliberal cin fikirlilikler esnasında uygulanan gündelik ekonomi dışı zor deneyimlerine tercüme edilmektedir. Bu esnada Orta Afrika gibi çevre bölgelerde, toprak ve kaynak gaspları biçimindeki ilkel birikim, kimi zaman soykırım gibi oranlara ulaşmıştır. Bu süreçlerin hayata geçirilmesinde başı metropoliten finans ve alt emperyalist sermaye çekmiştir (Moyo ve Yeros, 2011).

Ücret baskılamaları ve bastırılmış talep, alt emperyalist ve çevre bölgelerdeki mülksüzleştirmenin şiddetini açıklarken, hem Patnaik (2005) hem de Moyo ve Yeros (2011) finans kapitalin, ulusal hükümetlerin finans dostu politikalara boyun eğdirilmesinin arkasındaki asli güç olduğunu iddia eder. Patnaik'le Moyo ve Yeros arasındaki fark, son iki yazarın yükselmekte olan ve hâlen çevre olarak kalan bölgeler arasında ayrıma gitmesidir. Hem Patnaik hem de Moyo ve Yeros'un mülksüzleştirme yoluyla birikim süreçleriyle ilkel birikim süreçleri arasındaki mekânsal farklılaşmanın altında yatan sebepleri açıklama yöntemleri üzerinden, emperyalizmin (ve alt-emperyalizmin) özgünlüklerini ve onun ırk ayrımcılığına ve etnik ayrımcılığa dayalı ikiz ideolojilerini yok saymadan, küresel ölçekte ilkel birikim süreçlerinde toplumsal cinsiyetin oynadığı rolün daha incelikli bir çözümlemesini yapmak mümkün görünmektedir. Hatta bu süreci "ayrımsal ilkel birikim" [*differential primitive accumulation*] olarak nitelendirmek, sürecin cinsiyet ve ırk ayrımcılığına dayalı özelliklerini anlamak konusunda faydalı olabilir: toprak gaspları, kamulaştırma ve hatta etnik kırım. Leech (2012)'in gösterdiği üzere, mevcut emperyalist merkez dışında kalan marjinalize edilmiş nüfusların payına bunlar düşerken, daha eski kapitalist ülkelere damgasını vuran şey ise daha ziyade toplumsal refahtaki gerilemedir.

Federici, toplumsal cinsiyet ve ayrımsal ilkel birikim

Toplumsal cinsiyet ve ayrımsal ilkel birikimi anlamaya yönelik önemli bir katkı Sylvia Federici (2012) tarafında gerçekleştirilmiştir. Fortunati (1995) ve Mies (1986) gibi, Federici (2004) de ilk çalışmalarında sermayenin Avrupa'daki değerlenme ihtiyaçlarına uygun düşecek şekilde kadınların cinsel gücüne ve üreme güçlerine el koyma süreçlerini incelemiştir. Federici, aynı zamanda Avrupa'nın kapitalizme geçiş döneminde nüfus oranlarını ve emeğin yeniden üretimini kontrol altına almak isteyen devletin elinde bir araç rolünü gören 17 ve 18. yüzyıl cadı avı terörünü de inceler. Yazara göre bu süreç ilkel birikimin cinsiyet ayrımcılığına dayalı özel bir biçimidir. Kendisi, tıpkı Mariarosa Dalla Costa (2004) ve Maria Mies gibi, işe Avrupa'daki "ev emeği için ücret" tartışmasından, karşılıksız ev emeğinin emeğin yeniden üretiminin toplam maliyetini düşürerek sermayenin sömürü oranlarını arttırdığı şeklindeki tespitten başlamıştır. Bu tartışma, Engels'in özel alanla kamusal alan arasındaki değişen ilişkiyi konu alan klasik formülasyonuna dayanmaktadır –yani, özel mülkiyetin ve devletin doğuşu sonucunda ortaya çıkan üretim ve yeniden üretim ilişkileri arasındaki bağlara. Engels'in belirttiği üzere, emek gücünün yeniden üretimi, ki buna geçim, eğitim ve sağlık da dâhildir, hem biyolojik hem toplumsal özellikler taşır. Yeniden üretimin toplumsal boyutunu, kadınları temel olarak karşılıksız ev emeği alanına yerleştiren, erkekleri de emeğin toplumsal verimini ücret sözleşmeleriyle belirleyen kamusal işlerde istihdam eden ataerkil işbölümü oluşturmaktadır. Ücretsiz ev emeği üreticisi kadınların bedenleri, kararları ve hayatları üzerindeki doğrudan ataerkil denetim, Mies ve Dalla Costa'ya göre şüpheye yer vermeyecek şekilde ilkel birikimin cinsiyet ayrımcılığına dayalı özel bir biçimidir. (Mies, 1986; Dalla Costa, 2004).

Ücretsiz geçim ve yeniden üretim emeğini odak noktası olarak belirleyen Federici (2013), Avrupa'daki cinsiyet ayrımcılığına dayalı süreç analizini günümüz uluslararası işbölümüne doğru

genişletmiştir. Ancak bu defa çalışmasının odağında, uzun yıllar boyunca yaşadığı ve çalıştığı Afrika'daki kadınların karşılıksız emeğinin işlevini anlama çabası vardır. Bir çevre bölgesinde yaşayan kadınların karşılıksız emeğinden doğan özne konumlarını, önsel bir özne konumu olarak belirleyen Federici, kendisini dolaylı olarak feminist duruş kuramına ve çoğunlukla kesişimsel düşünce (Hooks, 2012; Bannerji, 1995; Khosla, 2005; ve bu kitaptaki ilgili bölümler) olarak anılan eleştirel feminist ırk kuramına bitiştirmiştir. Kesişimsel yaklaşım kadınların türlü biçimlerde cinsiyet, ırk ve sınıf tarafından şekillendirilen yaşamlarından yola çıkan feminist çözümleme yöntemini önermektedir çünkü amaç bu her üç ilişki dizisinin kadınların hayatlarını farklı şekillerde nasıl belirlediğini gösterebilmektir (Davis, 1983; Bannerji, 1995). Bu arada tıpkı Bannerji ve Davis'in analizleri gibi, Federici'nin analizi de yapısökümcü akımı takip eden çoğu eleştirel feminist ırk kuramının aksine linguistik özcülüğün tuzağına düşmez: Federici'nin analizi maddecidir ve üretici ve yeniden üretici emeğin arasındaki değişken ve değişen ilişkilere odaklanmaktadır. Kesişimsel bir yaklaşım, ayrımsal mülksüzleştirmenin farklı biçimleriyle ırk ayrımcılığı ve ataerki dizilimlerini birini diğerine indirgemeden bir araya getirebilir. Marx'ın belirttiği üzere, somut somuttur çünkü o çoklu ilişkilerin yoğuşmasından oluşmaktadır ve kesişimsel feminizmin ortaya çıkarmak istediği çokluk tam da bu çokluktur.

Federici'nin karşılıksız geçim temelli çalışmayla –ev emeği, geçimlik tarım ya da ev dışındaki bakım işleri olabilir– uluslararası işbölümü arasındaki ilişki üzerine yürüttüğü tartışmalar, onun henüz feminist analizlerde yaygın bir şekilde tartışılmamış bir dizi şaşırtıcı bağlantıya ulaşmasını (ve eleştirilerde bulunmasını) olanaklı kılmıştır. Örneğin Federici, ev emeği için ücret kampanyası, sermayenin 1970'li yıllarda merkez ülkelerde ev işlerine mali destek sunamaması ve yetmişli yılların sonu ve seksenlerin başında toplumsal refaha yönelen neoliberal saldırılar arasında doğrudan zamansal bir bağlantı kurmaktadır. Federici'nin analizi, neden dünyanın çeşitli bölgelerinde ataerkil kültürel biçim ve değerlerin

yeniden gün yüzüne çıktığını açıklamaya yardımcı olmaktadır. Kendisinin ücretsiz emek çalışması, Federici'ye aynı zamanda çevre bölgelerdeki geçimlik tarımla henüz metalaştırılamamış üretimin yapısal uyum programlarının yardımıyla yok edilişi ve bunun sonucunda Küresel Kuzey'e doğru yaşanan göç dalgaları arasında ilişkiler kurma olanağı da sunmuştur. Federici, ilkel birikim ve emek göçünün harekete geçirdiği küresel işçi dövizlerinin ulusal ekonomiler için oynadıkları rolü de incelemiştir. Afrika'dan yönelen ilk uluslararası göçler genel itibarıyla erkek işçilerden oluşsa da kırsal kesimlerdeki kadınların emeği geçimlik üretimle yeniden üretimi birleştirdiğinden, söz konusu göç dalgaları 1990'larda geniş katılımlı kadın göçüne de sahne olmuştur. Federici, yapısal uyum programları ve metalaştırılmış ev işleri sektöründe ya da varlıklı bölge ya da ülkelerdeki düşük ücretli hizmet sektöründe çalıştırılan göçmen kadınlar üzerinden küresel yeniden üretim çevrimlerinin yeniden yapılandırılması arasında da bağlar kurmaktadır.

Federici, çevre bölgelerdeki ilkel birikim süreçlerini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini küresel işbölümüne bağlayan çok sayıdaki bağlantıyı da mercek altına almıştır. Geçimlik tarımın ortadan kaldırılması sürecine eşlik eden ekonomi dışı zor biçimleri, uluslararası seks ticaretinin kitleselleşmesi ve Afrika'da 1980'ler ve 1990'larda uygulamaya konulan neoliberal politikaların yol açtığı kaynak ve toprak talanı nedeniyle yapılan savaş ve kırımlar arasındaki bağlara da dikkat çekmektedir. Federici, finans kapitalin henüz meta üretimine açılmamış alanları bulup çıkarmak ve küresel birikime açmak için kullandığı yapısal uyum ve kemer sıkma politikalarına eşlik eden ekonomi dışı zoru da inceler:

> Sona ermeyen savaşlar, katliamlar, kendi topraklarından edilen ve sığınmacı hâline gelen büyük nüfus, kıtlıklar: bunlar yalnızca etnik, siyasi ve dinî çatışmaları daha da derinleştiren hızlı yoksullaşmanın sonuçları değildir... Bunlar toprak ilişkilerindeki özelleştirmelerin ve kâr mantığına tabi olmayan hiçbir şeyin kalmadığı bir dünya yaratma çabasının zorunlu eşlikçileridir... (Federici, 2013: 77)

Her ne kadar çoğu kez kabataslak bir şekilde sergilenmiş de olsalar, Federici neoliberalizm, toplumsal cinsiyet ve feminist yazında sıklıkla ihmal edilen küresel birikim arasında onlarca bağlantı kurmaktadır. Hem yapısal uyum hem de kemer sıkma programlarının herhangi bir alternatif ücretli iş olanağı dahi bırakmadan büyük nüfus kesimlerini üretim araçlarından koparark, Afrika'daki üretici ve yeniden üretici emek üzerinde yarattıkları olumsuz etkilere dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, tıpkı Moyo ve Yeros (2011), Sanyal (2007), Patnaik (2005) ve Smith (2011) tarafından da iddia edildiği üzere, Afrika'daki nüfus ya yarı proleterleştirilmiş ya da artık nüfus hâline gelmiştir. Bu sürecin toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamındaki çıktıları arasında, karşılıksız ev emeğinin ya da yaşam idamesi için gerekli olan geçimlik emeğin daha da pekişmesi bulunmaktadır. Federici, küresel feminist sivil toplum kuruluşlarını eleştirmekte; bu kuruluşların, Afrika'daki temel yaşam ve üreme hakları bağlamındaki feminist talepleri disipline ettiklerini ve sınırladıklarını dile getirmekte ve bu talepleri, büyük ölçüde kadınların karşılıksız emeğini verili alan "gelir getirici projelere" yönlendirdiklerini ifade etmektedir. Federici'nin merkez-çevre ilişkileri bağlamında yer verdiği bir diğer meseleyi, alt emperyalist ya da çevre bölgelerden kadınların, zengin bölgelerin çocuksuz kadınlarına ihraç etmek üzere sayıları giderek artan "küresel evlatlık fabrikalarında" bebekler üretmeleri oluşturur. Bu örnek kadınların bedenleri ve üreme kapasiteleri bağlamında yeni bir ilkel birikim hamlesidir. Ayrıca Federici büyümekte olan uluslararası seks ticaretinin çevre ve alt emperyalist bölgelerden kadınların bedenlerini, çoğunlukla köleliğe yakın koşullarda gasp ettiğinden bahseder. Federici, serbest üretim bölgelerindeki düşük ücretli işlerde çalışan kadın işçilerin rollerini de tartışır. Ancak Federici bu durumu neoliberal küreselleşmenin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki biricik ya da temel etkisi olarak görmemektedir.

Finans güdümlü kapitalizm, ilkel birikim ve toplumsal cinsiyet arasında çizdiği bağlantılara ek olarak Federici, kadınların

maddi koşullarında değişikliklere sebep olan küresel ekonomik yeniden yapılanma süreçlerini dikkate almayan Avrupalı ve Kuzey Amerikalı feminist hareketlere eleştiriler yöneltmektedir. Federici'ye göre bunun temelinde, söz konusu hareketlerin cinsiyet ayrımcılığını eleştiren reformist bir tavır benimserken kapitalist ilişkilerin hegemonyasına ilişmemeleri yatmaktadır. Federici, anti-kapitalist mücadelelerden geri çekilen feminizmin, mevcut küresel düzeni mantığa bürüme aracına indirgendiğini iddia etmektedir. Neoliberal politikaların küresel bir "apartheid" sistemi yarattığını söyleyen Federici, bu sürecin çevre ve alt emperyalist bölgeleri muazzam büyüklükteki ucuz iş gücü depolarına çevirdiği sonucuna varır. Federici'ye göre bu bölgelerin metropoliten ekonomiler için oynadığı rol, Güney Afrika'daki beyaz alanlar için "anavatanlar"ın oynadığı role benzemektedir. Günümüz kapitalizminde ilkel birikimin oynadığı rolü ayırt eden yeni bir feminizmin ortaya çıkması gerektiğini söyleyen Federici, söz konusu feminizmin özellikle küresel tekelci sermaye için yüksek kâr oranlarının tutturulmasını olanaklı hâle getiren karşılıksız üretici ve yeniden üretici emeğin önemini dikkate alması gerektiğini ifade eder: "Eğer bizlerin geçim araçları kapitalist ilişkilerin idamesi için vazgeçilmezse, o zaman bu alan bizlerin mücadele alanı olmalıdır" (Federici, 2013: 137).

Federici'nin çalışmaları, ilkel birikimin farklılaşmış biçimleri, merkez, alt emperyalist ve çevre bölgeler arasındaki süreğen çelişkiler ve ilkel birikimin hem üretim hem de yeniden üretim alanları üzerindeki çeşitli etkileri arasında yeni bağlantılar kurarak analiz ve eleştiri için de yeni olanaklar yaratmaktadır. Her ne kadar bazı fikirleri henüz taslak hâlindeyse de Federici'nin çalışmaları sermayenin maliyetlerini önemli ölçüde düşürmek hedefiyle hem üretici hem de yeniden üretici emeğin küresel ekonomide nasıl yeniden şekillendirildiğini gösteren ve gelecekteki çalışmaların kendilerine kılavuz etmeleri gereken bir harita sunmaktadır.

Federici'nin çalışmasının sonuç kısmında "ortak malların" geri talep edilmesi ve giderek sıklaşan ilkel birikim dönemleri esna-

sında derinleşen günümüz ekolojik, ekonomik ve toplumsal krizlerine çözüm olarak maddi üretim ve yeniden üretim araçlarının müşterekleştirilmesi önerilmektedir. "Maddeci bir feminist" olan Federici, toplumsal bir üretimi olanaklı kılabilecek bir sürecin temeli olan üretim araçlarına büyük önem vermektedir. Federici, "ortak malların" korunması, savunması ya da geri talep edilmesi bağlamında kimi örnekler verir: Afrika'daki kredi birlikleri, Amerika ve Avrupa'daki kent çiftlikleri, Batı ve Orta Afrika'daki kadınların neoliberal planlamaya karşı savundukları geçimlik tarım. Bunlara aynı zamanda, Birleşik Devletler'deki yaşlı nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan bakım toplulukları; Brezilya'daki Topraksız İşçiler Hareketi'nin ev emeğinin örgütlenmesine komünal katılımda ısrarcı olan kadın birlikleri ve hem Paraguay hem de Bangladeş'te kadınların geçimlik tarım faaliyetlerini yaygınlaştıran topraksız kadınların birlikleri de dâhildir.

Her ne kadar bu türden örnekler ilkel birikimin derinleşmesi karşısındaki yerel direniş biçimlerine işaret etseler de söz konusu sürece sistem temelinde ya da genel bir direniş biçimi sağlamazlar. Federici tarafından verilen örneklerin çoğu yerel bazlıdır ve tekil hareketlere dayanmaktadır. "Dünyanın müşterekleştirilmesinin, iğne deliğinden iplik geçirmek kadar zor bir iş olduğunu kabul eden" Federici (a.g.e. 144), çocuk bakımı, yaşlı bakımı, arazi kullanımı, tarımsal üretim, su tedariki ve ev işleri gibi yeniden üretim alanlarının metalaştırılmasının geriye döndürülmesi bağlamında çok daha geniş çaplı toplumsal hareketlerin oynayabileceği rolleri hesaba katmamaktadır. Nitekim ilkel birikime karşı en başarılı hareketlerden biri olan Brezilya'daki Topraksız İşçiler Hareketi, başarısını önce direniş gösterdiği kalkınmacı bir devletle sonrasında ortaklık kurmasına borçludur. Bir diğer iyi bilinen örnek olan Bolivya, Cochabamba'daki su özelleştirilmesine karşı gösterilen direniş hareketinin başarısı, hareket kendi tabanını kırsal kakao üreticilerini kapsayacak şekilde genişlettiğinde elde edilmiştir. Hareket sonrasında neoliberal özelleştirmelere ve ilkel birikime karşı ulusal çapta bir protesto hareketine dönüşmüştür. İlkel bi-

rikim biçimleri çeşitlilik gösterdiği ve coğrafi olarak farklılaşmış olduğu için (burada bir su özelleştirmesi, başka yerde soylulaştırma, bir baraj ya da başka yerleşimlerde bir toprak gaspı), yalnızca yerele yaslanan direniş biçimleri yalıtılma, marjinalize edilme ya da kolayca bastırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır (Whitehead, 2013). Farklı ilkel birikim mekânlarını bir araya getiren ulusal ve uluslararası işbirliği şemsiyeleri, her birindeki ortak öğenin mülksüzleştirme olması nedeniyle, bu ayrı mekânsal süreçlerin aynı sürecin farklı aşamaları olduğunu göstererek; ilkel birikimin genel anlamda birikimle olan ilişkisine dair ortak bir kavrayış sağlayarak, mekânsal ve zamansal ayrılıkların üstesinden gelebilirler.

Sonuç

Yarı proleterleştirilmiş üretici ve yeniden üretici emeğin yeni ekonomisiyle sermayenin bu türden karşılıksız emeğe olan bitmek bilmez bağımlılığı arasındaki bağlantıları tespit eden çalışmalar Marksist-feminist araştırmacılık ve aktivizm için önümüzdeki önemli görevlerdir. *Feminist Economics*'in yakın tarihli bir cildinde yayımlanan, geniş ölçekli toprak edinimlerinin (ya da toprak gasplarının) cinsiyetçi yönleri analizi, mülksüzleşme ve toplumsal cinsiyet, sınıf ve kökleşmiş ezilmişlik hâllerinin farklı tarafları arasındaki ilişkileri sergilemek açısından önemli bir katkıdır (Doss vd., 2014). Kesişimsel kuram, güncel ilkel birikim süreçlerini fazlasıyla belirleyen küresel birikim sürecini bir dizi tahakküm ilişkisiyle birlikte düşünmemizi sağlayacak çerçeveyi sunabilir. Brenner ve Holmstrom (2013; 283), küreselleşme karşıtı harekete dair sundukları analizlerinde şunu belirtirler: "Kuramsal olarak aşılması gereken zorluk "kesişimsellik" kavramını Marksist feminist bir çerçeveyle ilişkilendirmektir; stratejik zorluk ise yalnızca kesişimsel olmayan ama aynı zamanda kapitalizm eleştirisine ve bir alternatifin gerekliliğine yönelen siyasi bir söylem ve örgütleyici bir pratiği gerçekleştirebilmektir." Güncel Marksizm-feminizm, tüm ayrımcılık biçimlerine sırtını dönerken

finans kapitalin yarattığı dünyayı da reddetmelidir. Emperyalizm kuramları tam da bu noktada Marksist feministlere, "kesişimsellik mefhumunu, Marksist-feminist bir çerçeveyle ilişkilendirme" (a.g.e. 285) konusunda yardımcı olabilir. Önceki feminist araştırmacılığa ve hareketlere bulaşan özcülük ve reformizm şeklindeki çifte sorunun aşılabilmesinin tek yolu; kapitalizm, emperyalizm ve ataerkinin hepsini aynı anda karşısına almakta yatmaktadır.

Kaynakça

Amin, S. (1977) *Imperialism and Unequal Development*, New York: Monthly Review Press.

Arrighi, G. (2009) *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-first Century*, London: Verso.

Bagchi, A. (1982) *The Political Economy of Underdevelopment*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2007) *Perilous Passage: Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, London: Rowman & Littlefield.

Bannerji, H. (1995) *Thinking Through: Feminism, Marxism, Anti-racism*, Toronto: Women's Press.

— (2011) *Demography and Democracy*, Toronto: Canadian Scholars' Press.

Brass, T. (1999) *Towards a Comparative Political Economy of Unfree Labour: Case Studies and Debates*, London: Frank Cass.

Brenner, J. ve N. Holmstrom (2013) "Socialist-feminist strategy today", *Socialist Register*, 49: 266-287.

Brenner, R. (2004) "What is and what is not imperialism?", *Historical Materialism*, 14(4): 3-67.

Bryan, D. ve M. Rafferty (2006) *Capitalism with Derivatives*, New York: Palgrave Macmillan.

Chatterjee, P. (2008) "Democracy and economic transformation in India", *Economic and Political Weekly*, 19 Nisan, s. 53-60.

Dalla Costa, M. (2004) "Capitalism and reproduction", *The Commoner*, 8, Güz/Kış, www.thecommoner.org

Davis, A. (1983) *Women, Race and Class*, Toronto: Random House.

Davis, M. (2006) *Planet of Slums*, London: Verso.

De Angelis, M. (2001) "Marx and primitive accumulation: the continuous character of capital's 'enclosures'", *The Commoner*, 2 Eylül, www.thecommoner.org

Doss, C., G. Summerfield ve D. Tsikata (2014) "Land, gender, and food security", *Feminist Economics*, 20(1): 1-23.

Emmanuel, A. (1972) *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, New York: Monthly Review Press.

Engels, F. (2004) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Chippendale, Australia: Resistance Books.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia.

— (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

Fine, B. (2004) "Debating the 'New Imperialism'", *Historical Materialism*, 14(4): 241-278.

Fortunati, L. (1995) *Arcane of Reproduction: Housework, Labour, Prostitution, and Capital*, New York: Autonomedia.

Frank, A. G. (1998) *Reorient: Global Economy in an Asian Age*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Ghosh, J. (2009) "Informalization and women's work force participation: an examination of recent trends in Asia", S. Razavi (der.), *The Gendered Impacts of Liberalization: Towards "Embedded Liberalism?"*, New York: Routledge, s. 163-190.

Glassman, J. (2006) "Primitive accumulation, accumulation by dispossession, accumulation by 'extra-economic' means", *Progress in Human Geography*, 30(5): 608-625.

Harding, S. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hardt, M. ve A. Negri (2000) *Empire*, Boston, MA: Harvard University Press.

Hartsock, N. (2006) "Globalization and primitive accumulation: the contribution of David Harvey's dialectical Marxism", N. Castree ve D. Gregory (der.), *David Harvey: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, s. 167-190.

Harvey, D. (2003) *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.

— (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

Hooks, B. (2012) *Writing beyond Race*, New York: Routledge.

Khosla, P. (2005) "Privatization, segregation, and dispossession in Western, urban space: an anti-racist, Marxist-feminist reading of David Harvey", Yüksek Lisans Tezi, The Faculty of Environmental Studies, York University.

Leech, G. (2012) *Capitalism: A Structural Genocide*, London: Zed Books.

Lenin, V. I. (1999) *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, Sydney: Resistance Books.

Marini, R. M. (1965) "Brazilian sub imperialism", *Monthly Review*, 23(9):14–24.

Marx, K. (1967) *Capital*, cilt 1, New York: International Publishers.

McNally, D. (2009) *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, London: Merlin.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books.

Moyo, S. ve P. Yeros (2011) "Rethinking the theory of primitive accumulation: imperialism and the new scramble for land and natural resources", *II. International Initiative for Promoting Political Economy Conference tebliği*, İstanbul, 20-22 Mayıs.

Ong, A. (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factor Women in Malaysia*, Binghampton: State University of New York Press.

Patnaik, P. (1972) "On the political economy of development", *Economic and Political Weekly*, Şubat, s. 197-212.

— (1976) "Lenin and imperialism: an introduction", P. Patnaik (der.), *Lenin and Imperialism: An Appraisal of Theories and Contemporary Reality*, London: Sangam.

— (1997) *Accumulation and Stability under Capitalism*, Oxford: Clarendon Press.

—(2005) "The accumulation process in the period of globalization", www.networkideas.org/feathm/may2008/ft28_Globalization.htm

— (2008) *The Value of Money*, New Delhi: Tulika.

— (2010) "Notes on contemporary imperialism", mrzine.monthlyreview.org/2010/patnaik201210.html

— (2012) "For the value of money", Panel sunumu, "Is imperialism a useful concept in the age of financial globalization?", *Monthly Review*, mrzine.monthlyreview.org/2012/patnaik281212.html

— (2014) "For the value of money", mrzine.monthlyreview.org/2012/patnaik281212.html

Patnaik, U. (2008) *The Long Transition*, New Delhi: Tulika.

Perelman, M. (2000) *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, NC: DukeUniversity Press.

Rodney, W. (1972) *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, DC: Howard University Press.

Sanyal, K. (2007) *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-colonial Capitalism*, New York: Routledge.

Smith, G. (2011) "Selective hegemony and beyond, populations with 'noproductive function': a framework for enquiry", *Identities*, 18(1): 2-38.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System*, New York: Academic.

Whitehead, J. (2010) *Development and Dispossession in the Narmada Valley*, New Delhi: Pearson.

— (2013) "Accumulation through growth and accumulation by dispossession", M. Ekers, G. Hart, A. Loftus ve S. Kipfer (der.), *Gramsci: Space, Nature and Politics*, London: Routledge, s. 279-300.

— (2014) "Flexible work, flexible housing: the transformation of Mumbai into a global city and the fate of its working class", S. Kashmir ve G. Carbonella (der.), *The New Anthropology of Labour*, Oxford: Berghahn, s. 123-166.

Whitehead, J. ve N. More (2007) "Revanchism in Mumbai? Political economy of rent gaps and urban restructuring in a global city", *Economic and Political Weekly*, 42(25): 2428-2434.

Williams, E. (1945) *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

9

KESİŞİMSELLİK

Delia D. Aguilar

Günümüz feminist çalışmalarında kesişimsellik anahtar bir kavram ya da ilke olarak oldukça yerleşik hâle gelmiştir. Aslen; önce birer sistem, sonrasında da kimlikler çokluğu olarak kavranan toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf üçlüsüne atıfta bulunmak için kullanılan kavram sloganlaşmıştır. Kullanışlı bir kavram olması, kavramın herkesçe benimsenmiş ortak bir tanımı olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak durum böyle olmanın çok gerisindedir. Kavram ilk defa, eleştirel ırk çalışmaları alanında ürünler veren Kimberlé Crenshaw tarafından kullanılmıştır. Bundan yirmi beş yıl kadar sonra, kavramın keşfine yönelik tartışma ve değerlendirmeler, hızlarını kaybetmeden hem Avrupa hem de ABD'deki konferans ve dergilerde kendilerine yer bulmaya devam etmektedir.* Kesin anlamının saptanmasına yönelik çabalar da sonuçsuz kalmaktadır. Akademik enerjinin büyük kısmı kavramın gözden geçirilmesi, değerlendirilmesi ya da sorgulanmasına akıtılırken, kavramın statüsü ise belirsizliğini korumaktadır. Kesişimsellik bir kuram mıdır? Bulgulara dayalı bir icat mıdır? Bir metodoloji midir?

Taşıdığı muğlaklıklara ve dağınık kullanımlarına karşın kesişimselliğin, çağımızın muhafazakârlığıyla bir suç ortaklığı içinde olduğunun sinyallerini veren birkaç görece değişmez özelliği

* Kesişimselliğin 20. yıldönümü olan 2009 yılında, Goethe Üniversitesi'nde Kimberlé Crenshaw'un katılımıyla bir konferans düzenlendi. Üç yüz katılımcının yer aldığı konferansın ardından seçili metinlerden oluşan bir kitap derlendi, bkz. Lutz vd. (2011b).

bulunmaktadır. Kitabın bu bölümü bu meselenin tartışılmasına ayrılmıştır. Bu doğrultuda, makalede kesişimsellik kavramının kavramsal bir araç olarak kökenleri ve evrimi sergilenecektir. Makale, söz konusu kavramın gelişimine –kavramın anlamı ve kavramı oluşturan unsurlarda, kavramın amaç ya da tatbikinde yaşanan farklılaşmalar– eşlik eden akış hâlindeki sosyopolitik bağlamı anlamanın, kavramın akademik kullanıcıları tarafından uğratıldığı mutasyonu anlamaya olanak sağlayacağı kabulüyle yola çıkmaktadır. Kesişimselliğin kadın çalışmaları alanındaki merkeziliği düşünüldüğünde, makaleye eşlik eden bir diğer kabulü, siyasi iklim kaymalarını göz önünde bulundurmanın aynı zamanda feminizmin yörüngesini aydınlatmaya ve 1960'ların sonlarında yola koyulmasından bu yana günümüz feminizminin geçirdiği ılımlılaşma sürecini resmetmeye hizmet edeceği fikri oluşturmaktadır. Daha sivri bir dille ifade edecek olursak, günümüzde feministlerin kesişimselliği yeniden tanımlama çabaları, aslında yalnızca akademinin şirketleşmesinin ve giderek artan şekillerde küresel neoliberal rejime itaat ettiğinin bir göstergesidir.

Kadınların kurtuluşu hareketi ve "üçlü tehlike"

Her ne kadar "kesişimsellik" kavramının 1989 yılında Crenshaw tarafından kullanıma sokulduğu iddia edilse de kavramın kökenleri, Üçüncü Dünya aktivistleri tarafından kadınların kurtuluşu hareketi kendi doruk noktasına ulaştığında ortaya atılan "üçlü tehlike" sloganına kadar götürülebilir. Dönem uzmanları Birleşik Devletler tarihindeki bu dönemeci, hiçbir kurumun kutsallık kisvesi altına saklanamadığı, her şeyin sorgulandığı, sistemin alt edilmesinin veya en azından köklü bir değişime uğratılmasının mümkün görüldüğü, coşku ve iyimserlik açısından eşi benzeri görülmemiş bir dönem olarak nitelendirirler.* Medeni

* 1960'lı yılların ortalarından 1977'ye kadar kadınların kurtuluşu mücadelesiyle ilgili belgeleri bir araya getiren ve detaylı giriş yazısı ve belgeler için düşülen bilgi notlarıyla kıymetli bir çalışma için bkz. Baxandall ve Gordon (2000). Ayrıca bkz. Evans (1979); Rosen (2006).

Haklar Hareketi'nde ve Vietnam Savaşı karşıtı hareketlerde pişen kadın özgürleşmesi aktivistleri, sosyalist Yeni Sol politikalarından ve "Üçüncü Dünya"da sayıları giderek artan ulusal kurtuluş ve bağımsızlık hareketlerinden hem düşünsel olarak etkilenmiş hem de ilham almışlardır.* Harekete katılan insanlar arasında o yıllarda Birleşik Devletler'in bu mücadelelere yönelik örtük müdahaleleri ve açık askerî baskılama yöntemleri hakkındaki bilgiler hızla yayılmaktaydı. Feministlerin özellikle Vietnam'daki ABD politikaları ve ardından Asya'da Kamboçya'nın işgalinden, Orta ve Latin Amerika'daki açık ya da örtük ABD müdahalelerinden yaptıkları çıkarımlar, bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin insaniliğinin kolektif olarak sorgulanmasına yol açmıştır. Kadınların ezilmişliği konusundaki taze farkındalık ve ardından doğan öfke bu nedenlerle çok daha genel bir kapitalizm bağlamına yerleşmiş; bu durum özel ve kamusal alanlardaki gündelik toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden düşünülmesini sağlamıştır.

Orta sınıf beyaz kadınlar yaşantılarından duydukları tatminsizliğin kendilerinden kaynaklanmadığını, cinsiyet eşitsizliğinde yattığını fark ettiklerinde, farkındalık yaratma seanslarında yaptıkları keşfin coşkusuyla kendi kadın ezilmişliği deneyimlerini evrensel deneyimler olarak yansıtmışlardır. Bu varsayım, taşıdığı örtük ırkçılık nedeniyle çeperlerdeki kadınlar tarafından bir direnç ile karşılanmıştır. Üçüncü Dünyalı kadınlar (Siyah kadınların bir iç sömürgenin varlığına dikkat çekmek için kullandıkları ifade), Vietnamlı kadın özgürlük savaşçılarından aldıkları ilhamla kendi ezilmişlik deneyimlerinin yalnızca cinsiyetten oluşmadığını, "üçlü tehlike"den kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Bu terim üç ayrı baskı sistemine atıfta bulunmaktadır: cinsiyetçilik, ırkçılık ve kapitalizm ya da emperyalizm. Bu tavrı benimseyen gruplar arasında, Porto Rico'lu kadınlarla birleşerek 1970 yılında, 70'ler aktivizminin ana oyuncusu hâline gelecek Üçüncü Dünyalı

* Martha Gimenez (2005: 12) ikinci dalga feministlerin, "gerçek Marx'la değil... 'Marx'ın karikatürüyle' diyalog"a girdiklerini yazmıştır. Judith Orr (2010) bu hissi paylaşır.

Kadınlar Birliğini (Third World Women's Alliance, TWWA) kuran New York'taki Siyah Kadınlar Birliği bulunmaktaydı. Bu birlik, görüşlerini *Triple Jeopardy* [Üçlü Tehlike] adındaki bir haber bülteniyle dile getirirdi. Alt başlığında "ırkçılık, emperyalizm ve cinsiyetçilik" (bu sıralamayla) yazan bültenin künyesinde, üzerinde yumruk ve silah deseninin yer aldığı Venüs sembolü bulunuyordu (Women of Color Resource Center, 2013). Haber bülteninde; sosyal refah uygulamaları, ABD'deki sınıf yapısı ve Çin, Gine Bissau, Şili ve benzeri yerlerdeki kadın mücadeleleri de dâhil olmak üzere geniş bir sorun yelpazesi ele alınmaktaydı.

Tehlike motifi, kavramı Marksist bir çizgide geliştirmek isteyenler tarafından sırayla ele alınmıştır. Bu denemelerden ilki, 1969 yılında çifte tehlike kavramını detaylandıran bir makale kaleme alan Beal'e (1970) aittir. Kendisi tartışmasına "kapitalist sistemin... ve onun doğuşunun ardından ırkçılığın", "tüm insanların, özellikle de 'Siyahların' insanlığını" (a.g.e. 340) yıkıma uğrattığı iddiasıyla başlamaktadır. Beal, siyah kadınları toplumsal üretim ilişkilerinin en dibine yerleştirmektedir. Siyah erkeklerin zalimleşmesinin bizzat kendilerinin düşünce biçimlerini çarpıttığını söyleyen Beal'e göre, bu çarpıklık öyle bir radde almaktadır ki, siyah erkekler kuvvetten düşmelerinin bir sebebinin siyah kadınlar olduğuna inanmaya başlarlar. Siyah güç hareketinde erkeklerin yükselişe geçişini alkışlayan Beal, kadınları tüm siyahi topluluklarla birlikte mücadeleye katılım konusunda yüreklendirmektedir. Bu yalnızca kadınların başından "çifte tehlike"yi defetmeyecek, aynı zamanda devrimci siyahi mücadeleyi de yaratacaktır.

Combahee River Collective (Combahee Nehri Kolektifi, baş yazar Barbara Smith'dir) tarafından, Beal'in polemiğinden yola çıkarak 1977 senesinde yazılan *A Black feminist statement* [Siyah feminist bir Bildiri], kadınların kurtuluş mücadelesi tarihinin temel bir belgesidir. Belge geniş bir dağıtıma girmiş, hem solcu kadın mücadelesi çevrelerinde hem de Siyah kadın gruplarında tartışılmış, Beal'in döneme damga vuran yazısı gibi "kişisel olan politiktir"

şeklindeki radikal feminist düstura ırk ve sınıfın mutlak anlamda dâhil edilerek yeniden düzenlenmesini talep etmiştir. Siyah kadınların "eş anlı ve iç içe geçmiş olarak" maruz kaldıkları "çoklu baskıyı" sergileyerek tehlike temasını daha ileriye taşımıştır. Kolektifin üyeleri kendilerini, "tüm insanların kurtuluşu" için "kapitalizm ve emperyalist politik-ekonomik sistemlerin ve aynı zamanda ataerkinin yıkılışını" gerekli gören sosyalistler olarak tarif ederler (a.g.e. 213). Kolektif, birçok alanda çığır açıcı olmuştur. Kimlik siyasetini ilk telaffuz edenler olarak, bir yandan beyaz-lezbiyen ayrılıkçılığını reddederken bir yandan lezbiyenliği meşru kılmışlar ve kavram "burjuva" tınılara sahip olumsuz bir etiket olarak görüldüğü hâlde kendilerini feminist olarak adlandırmışlardır.

Kapitalizmin zafer gösterisi

Eğer Marksizmin hem aktivistler hem de akademisyenler arasında karşılık bulduğu 1960'lı ve 1970'li yıllar kesişimselliğin öncülerini muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde belirlediyse, bu yılların hemen peşinden Marksizmin gözden düşmesi de kavramın takipçilerine aynı şekilde damgasını vurmuştur. Toplumsal hareketlerin zayıflaması ve 1980 yılında Reagan/Bush yönetimi önceliğinde yeni muhafazakârlığın istim alması, bir zamanların yaygın kanaati olan toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıftan oluşan kompozisyonun gerçeğe uygun şekilde çizilebilmesinin sistemin işleyişine dair bir kavrayış gerektirdiği şeklindeki fikri söküp atmıştır. Sanayisizleşmeye neden olan ekonomik yeniden yapılandırma, kentlerin çözülüşü, sendikaların baskılanması ve kamu harcamalarındaki kesintiler, bir zamanlar büyük toplum kesimlerini harekete geçiren ve özellikle gençliği değişim talebiyle kalabalıklar hâlinde sokaklara döken iyimserliği çökertmiştir. 1989 yılında Sovyetler Birliği'nin çökmesi, birçok ilericinin daha insancıl alternatif bir toplumsal düzene olan inancını kaybetmesine neden olmuştur.

Bu gelişmelerin elbette feminizm üzerinde de etkisi oldu. Bu etki, King'in (1988) "Multiple Jeopardy" [Çoklu Tehlike] adlı makalesinde

gayet açıktır. Bir zamanlar kapitalizme ortadan kaldırılması gereken bir sistem olarak yapılan atıfların hiçbirine yer verilmeyen yazıda, 1970'ler boyunca savaş karşıtı hareket içinde hâkim olan anti-emperyalizme yönelik de herhangi bir anıştırma bulunmamaktadır. Fakat giderek daha da muhafazakârlaşan *zeitgeist*'a [zamanın ruhu] ayak uydurma işinin en büyük hamlesi, kavramsal düzlemde yapılmıştır. King'in, Marksizmin dikkatle kaçınılması gereken "tekçi" bir kurtuluş ideolojisinden fazlası olmadığı şeklindeki iddiası bu durumun bir örneğidir. Kendisinin biley taşı hâline getirdiği tekçilik, birçok baskı kategorisinin içinden birine ayrıcalık tanınmasıdır: feministler için cinsiyet, Siyahlar için ırk ve Marksistler için sınıf, emek ya da ekonomi. Marksizmin her şeyi sınıfa ya da "ekonomi"ye indirgeyen bu türden basitleştirici bir kuram olarak yansıtılması, kısa bir süre içinde akademik ve kamusal tartışmalarda asla sorgulanmayacak bir ortak kanı hâlini alacaktı. Aniden ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf (ki artık statü anlamına gelmektedir) etki ve önem açısından birbirine denk olarak görülmeye başlanmış; açıklayıcılık güçleri açısından eşit oldukları iddia edilmiştir. King'in iddialarının yönelimi –ve zaafları– bu yönelimin takipçilerinin yönelim ve zaaflarına da fener tutmaktadır. Bu konu, sonraki bölümün konusu olacak.

Kendilerinin jenerik bir "kadınlar" etiketi altına yerleştirilerek görünmez kılınmasını reddeden King, Beal, Combahee Kolektifi ve diğer Siyah kadınlar, yaşantılarına hükmeden birbirinden bir hayli farklı durumların karşısına yerleştirilen beyaz feminizmin dar görüşlü, olaylara yalnızca kendi merkezinden bakan yalıtılmışlığına dikkat çekmişlerdir. Bir yazısında King, ezilmişliğin ırk kökenli ve cinsiyet kökenli deneyimlerinin arasındaki köklü farklılıkları vurgulayarak beyaz kadınlar tarafından başvurulan "ırkcins" karşılaştırmasının yapaylığını değerlendirmektedir. Haklı olarak bu türden bir analojinin, siyah kadının görünmez hâle gelmesine yol açtığını belirtmektedir. Crenshaw'un "kesişimsellik" metaforunun göndermede bulunduğu, tam da bu açmazın kendisidir. King, Beal'in "çifte tehlike" kavramının yerine çoklu tehlike kavramını önermektedir. King'e göre, Beal'in kavramı ba-

sitleştirici ve toptancı bir kavramdır zira "ırkçılık + cinsiyetçilik = siyah kadınların deneyimi" fikrini ileri sürmektedir. Beal'i, ("çifte tehlike" yalnızca toplumsal cinsiyet ve ırka atıfta bulunduğundan) sınıfı görmezden gelmekle itham eden King, bir yanlışa düşmektedir çünkü kapitalizmdeki üretim ilişkilerinin, ki bu Beal'in temel iddiasının bağlamıdır, sınıfın inşa edildiği temel zemin olduğunu kavrayamamaktadır. (King, sınıf ya da üretim ilişkilerini Weberci sosyolojik tabakalaşma kavramı –yani statü, gelir, yaşam tarzı vb.– ile ikame etmektedir.)

King'e göre, karşılıklı bağımlı "kontrol sistemleri"nin –ırkçılık, cinsiyetçilik ve "sınıf"çılık– içsel etkileşimlerini doğru bir şekilde karşılayabilecek yaklaşım, çok yönlü baskının büyüteç etkisini gözetmektir ve ancak bu şekilde siyah kadınların ulus, kadın ve sınıf temelli kurtuluş siyasetlerinin arasındaki gerilimlerde sıkışıp kalmamaları sağlanabilir. King, etkileşimli bir model olarak tarif edilen "çoklu tehlike" modelinde; toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıftan hangisinin görece daha ağır bastığının, bağlam ve konu edilen başlık bağlamında su yüzüne çıkarılabileceğine inanmaktadır. Kavramın etkililiğini örneklendirmek amacıyla King, siyah kadınların kölelik sisteminde maruz kaldıkları cinsel sömürüye işaret eder. Açıklamak gerekirse: siyah köle kadınlar, köle erkekler tarafından maruz kalınan ağır işçilik ve fiziksel cezalandırılma süreçlerine aynı şekilde maruz kalmakta ama bunlara ek olarak tecavüze uğramaktadır; yeniden üretici emekleri köle ekonomisinin gözlerini kamaştırmıştır. Dolayısıyla, beyaz adamların cinsel köleleri olan bu kadınların deneyimleri beyaz kadınlarınkinden farklıdır. Beal ya da Combahee Nehri Kolektifi, neden birebir aynı sonuca varamayacak olsunlar? Bu açık değil. Açık olan bir şey var ki, o da farklı üretim biçimlerinin (bu durumda kölelik sistemi) farklı toplumsal ilişkilere yol açabileceğini açıklayabilecek olmalarıdır. Kapitalizmin kâr mantığını şu türden bir ifade sarf etmeyecek kadar iyi kavramışlardır: "Siyah kadınların emeğinden en fazla faydalananların siyah kadınların kendileri değil; hâlâ işverenler olması kapitalizm koşullarında

köleliğin... mirasıdır" (King, 1988: 50). Ayrıca ezilen grupların mensuplarının neden "Amerikan Rüyasının imhası yerine küçük bir parçasını almayı" (a.g.e. 68) arzulayabildiklerini anlayabilecek kadar ideolojik hegemonyayı kavrayabilmiş olmalarıdır.

Yargısal bir müdahale olarak kesişimsellik

Hemen belirtmek gerekir ki Crenshaw 1991 yılında, Siyah kadınlara yönelik şiddeti işleyen, sonraları bir dönüm noktası hâline gelecek olan makalesini yazdığında, aklında oldukça özel kimi pratikler bulunmaktaydı. Kesişimselliği asla bir kuram; dahası bütüncül bir kuram olarak ele almamıştır. Hatta onu bir metodoloji olarak dahi düşünmemiş ve elbette sonradan yaratacağı ihtilaflar ya da disiplinler ve kıtalar arasında kat edeceği yolculuk hakkında hiçbir fikri bulunmamaktadır (Crenshaw, 1989).* 2009 senesinde kesişimselliğin 20 yıllık serüvenini kutlamak ve yaklaşımın akademik alanda yer almasıyla başlayan tartışmaları sürdürmek amacıyla Frankfurt'ta toplanan bir konferansta bunu bizzat ifade etmiştir (Crenshaw, 2011: 221-33). Konferansta sunulan metinlere yönelttiği yanıtında Crenshaw, soyutlama düzleminde kesişimselliğin etkililiğini ölçmek ya da değerlendirmek konusundaki eğilimlere direnmiş ve kendisinin bu başlıkta nasıl konumlandığını açıklamış; kuram yapmaktan ziyade kavramın pratik uygulamalarla olan bağının kendisini ilgilendirdiğini ifade etmiştir.

Crenshaw'ın kendisinin bağlı kaldığı projenin özüne değinmek geliştirici olabilir. Siyah kadınlar tarafından açılan dava dosyalarını inceleyen Crenshaw, mahkemelerin de "bileşik kimliklerle" başa çıkmaya çalışırken sıradan insanlarla aynı kör noktaya sahip olduğunu keşfetmiştir. 1977 yılındaki De Graffenreid-General Motors (GM) davasında, mahkeme GM'nin mevcut kıdem sisteminin, geçmişte siyah kadınlara yapılan ayrımcılıkları sürdürdüğü yolundaki beş siyah kadın tarafından isnat edilen suçlamayı kabul etmemiştir. 1970 yılından sonra işe alınmış olan tüm siyah kadınların kıdem

* Bu makalenin ardından Siyah kadınlara yönelik şiddet üzerine bir makale kaleme almıştır (1991).

eksikliği nedeniyle işlerini kaybettikleri ve fakat GM'nin 1964 tarihli Medeni Haklar Yasası'ndan önce hiçbir siyah kadın istihdam etmediği ve yalnızca beyaz kadınları istihdam ettiği ortaya çıkmıştır. Mahkemenin kararına göre GM'nin kıdem sistemi cinsiyet ayrımcılığını pekiştirmiş olamaz zira GM hiçbir siyah kadının istihdam edilmediği bu zaman zarfında kadınları işe almıştır (sadece siyah kadınları almamıştır). Cinsiyet ayrımcılığı davasının düşmesiyle birlikte mahkeme kadınların davasının yine GM'ye yönelik ırk ayrımcılığı atılı suçu ile güçlendirilebileceğini dile getirmiştir. Kadınlar kendi davalarının bir cinsiyet ya da ırk davası değil, cinsiyet *ve* ırk davası olduğunu ifade ettiklerinde, mahkeme kanunun hiçbir unsurunun "siyah kadınlar" şeklinde yeni bir sınıflandırma yaratma hedefine cevaz vermediği yanıtını vermiştir.

Her şey bir yana, mahkeme aldığı bu kararda, daha öncesinde kendilerinin ezilmiş bir grup olduğunu ispatlayabilmek amacıyla beyaz kadınlar tarafından benimsenen "siyah gibi kadın" [*woman as black*] analojisinden kesinlikle faydalanmıştır. Irk ya da toplumsal cinsiyet şeklindeki tek eksenli kategoriler, bu mahkeme kararından da görüleceği üzere, yalnızca siyah kadınların varlığını silmek için işlev görmektedir. Irk ayrımcılığının değerlendirmeye alındığı yerde, cins ve sınıf ayrıcalıklı siyah erkekler öne çıkmaktadır; toplumsal cinsiyet ayrımcılığının yapıldığı yerdeyse, ırk ve sınıf ayrıcalıklı beyaz kadınlar. (Gözlemlemek gerekir ki her iki durumda da sınıf ayrıcalığı verilidir). Siyah kadınların uğradığı zararın ayrı ayrı ya cinsiyet ayrımcılığından ya da ırk ayrımcılığından doğmuş olabileceği şeklindeki değerlendirmenin yarattığı açmaz Crenshaw'a, kesişimsellik metaforunu yaratmak konusunda ilham veren yol ayrımının kendisidir.

Siyah kadınların ikileminin, önerdiği kesişim metaforuyla karşılamaya çalıştığı bileşik kimliklerinde temellendiğini belirleyen Crenshaw; hem feminist hareketi hem de medeni haklar topluluklarını ayrıcalıkları ayakta tutan egemen paradigmayı kabullenmekle itham eder. Ayrıcalıkların üzeri örtülerek siyah kadın imgesinin kesişimselliğin simgesi olarak kullanılmasıyla

oluşan yeni ötekileştirme ediminden rahatsızlık duymaktadır. Kendi çalışmalarını eleştirel ırk kuramıyla işbirliğine dayalı bir girişimin ürünü olarak gören Crenshaw, çalışmaların kökenlerinin Medeni Haklar Hareketi'nin olanaklı hâle getirdiği eleştirel bir Afro-Amerikalı feminist hukuk araştırmacı kitlesinin oluşumuna çok şey borçlu olduğunu da sürecin hikâyesiyle birlikte anlatmaktadır. Eleştirel ırk kuramcılarının hukukun bir tahakküm söylemi olduğu konusunda hiçbir şüphe taşımadıklarını gözlemleyen Crenshaw, fakat yine de hukuku bir mücadele alanı olarak kavradıklarını dile getirmektedir. Hâl böyle olunca, eleştirel ırk konusundaki açılımlarını Crenshaw'un kavramlaştırması üzerine inşa edenlerin, kavramın içerdiği yasal ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak sınırlı parametreleri göz ardı ederek, kavrama kapasitesinin çok ilerisinde bir dönüştürücü potansiyel atfetmeleri oldukça ilginç bir durumdur.

Lutz, Herrera Vivar ve Supik, benzer amaçla üretilmiş birçok kavram araştırmacıların dikkatini çekmezken, Crenshaw'un kesişimselliğinin nasıl olup da bu ilgiyi çektiğini sorgulamışlardır (Lutz vd., 2011a: 4). Her şey bir yana, Crenshaw'un kullandığı kavram, doğası itibarıyla içerdiği hedeflerin sınırlılığı ile paralel olarak; oldukça sınırlı bir hukuki müdahaledir. Örneğin sınıfsal boyutu dışarıda bırakmaktadır zira sınıf dava edilebilir bir şey değildir –yargı sistemi dâhilinde sınıfsal konumun ıslah edilmesi ya da tam da bu sebeple kapitalizm içinde tazmin edilmesi mümkün değildir. Fakat belki de kavramın cazibesi tam da buradan kaynaklanmaktadır. King'in "çoklu tehlike" ya da Hill Collins'in "iç içe geçmiş baskı sistemleri" şeklindeki, her ikisi de Afro-Amerikalı topluluğa ve bu topluluğun açık şekilde yaftalanmasına göndermede bulunan kavramlarına nazaran çok daha kolay benimsenebilir ve üzerine inşa edilebilir bir kavramdır (Hill Collins, 1991).*

---

* Toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf temasını örneklendiren bir derleme kitap için bkz. Moraga ve Anzaldua (1981). Geç 1970'ler kapitalizmi bağlamına sıkıca yerleştirilerek yapılmış kusursuz bir niteliksel toplumsal cinsiyet ve ırk araştırması örneği için bkz. Joseph ve Lewis (1981).

Marksist-feminist eleştiri

Davis (2008: 72), "kesişimselliğin feminist teori ve analiz için yeni bir *raison d'être* [varlık sebebi] sunduğunu" ilan etmektedir. Bu arada şunu söylemekte de hiçbir abartı olmayacaktır sanırım: Siyah ve dışlanmış diğer kadınlar tarafından yapılan meydan okumayı düşününce, feminizmin bu türden bir kavramsal araca başvurmadan bocalama ihtimali yüksekti. "Kadınların" yapı sökümü uğratılması korkusu alanı gayrimeşrulaştırabilirdi, ancak sonuç tam aksi yönde olmuştur; kesişimsellik kadın çalışmalarının diğer disiplinlere yaptığı en önemli katkı olarak görülmüştür. Öyle görünüyor ki, Afro-Amerikalı kadınlar bir kez daha tarihsel izleği sıkıca takip eden bir rol oynamışlardır: kadınlara oy hakkı verilmesinin itici gücü olarak ayrıcalıkların ilgası ve ikinci dalga feminizmi tetikleyen medeni haklar dinamiği.

Crenshaw'un değerlendirmesi üzerinden ilerlemek isteyenlerin aslen kuram geliştirmeye ve akademik araştırmaya ilgi duyan akademisyenler olması kaçınılmazdı. Egemen siyasi iklimde, yalnızca azınlık sayılabilecek bir kesimin toplumsal adalet sorunlarını dert edinmesi şaşırtıcı değildir. Konu üzerine yazılanların niteliğini en iyi şekilde gösteren üç asli özellikten bahsedilebilir. Bunlardan ilki, kesişimsellik araştırmacılarının Crenshaw'un sunduğu entelektüel yapbozu parçalara ayırmanın ötesine geçememeleridir; yani, söz konusu araştırmacılar karmaşıklığın ve akışkanlığın birer kriter olarak iş gördüğü toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf kategorilerinin birbirleriyle etkileşime geçtikleri türlü yolların nasıl doğru bir şekilde kavramsallaştırılacağı sorusuna yanıt verememektedirler. İkincisi, söz konusu kategorilerin eşit önemde olduğuna dair güçlü ısrar ve üçüncüsü ve en az diğerleri kadar önemli olan, Marksizme işaret edebilecek en ufak şeyin görmezden gelinmesi olgusudur. Marksizm karşıtlığı büyük oranda verili kabul edilmektedir.

Kesişimsellik kuramının en iyi nasıl geliştirilebileceğine yönelik kimi örnek önerilere göz atalım. Hancock, "Oppression

Olympics" [Ezilmişlik Olimpiyatları] olarak adlandırdığı şeye şiddetli bir şekilde karşı çıkmaktadır. Kendisinin bakış açısına göre, tekçi yaklaşımda olduğu yalnızca bir tür ezilmişlik zorunluluk gereği başat gelmektedir ancak farklı ezilmişlikler göz önüne alındığında, bunların her birinin eşit şekilde değer görmesi gerekir (Hancock, 2007). Yuval-Davis, kesişimselliğin yalnızca toplumun dışlanmış kesimlerini değil bütün üyelerini kapsaması gerektiğini dile getirir zira ancak böylesi bir kapsama gücü, gerçek anlamda geliştirildiğinde sosyal bilimlerdeki tabakalaşma kuramını destekleyebilecektir (Yuval-Davis, 2011). Kendisi toplumsal cinsiyete, hayat döngüsündeki aşamalara, etnisiteye, sınıf ve diğer benzeri türden şeylere toplumsal bölünmeler olarak bakmakta ve tarihselliğin ve mekânın bu türden kesişimleri incelerken önemli olduğuna vurguda bulunmaktadır. Birçok diğer akademisyenin aksine, sosyalist düşüncenin gerilemesine yol açan toplumsal ve siyasi gelişmelere işaret etmektedir.

Kesişimsellik yaklaşımlarını gözden geçiren McCall, üç geniş sınıflandırmaya varmaktadır: kategorik; tıpkı Crenshaw'da olduğu gibi, burada odak özel grupların karmaşıklığı üzerinedir; kategori karşıtı, kimliğin birlik arz ettiğini reddeden postyapısalcı yaklaşımda olduğu gibi ve kategoriler arası, ki bu kendisinin de doğru bulduğu yaklaşımdır. McCall'a göre, bu sonuncusu hem kategoriler arasındaki eşitsizliklere hem de bu eşitsizleri yaratan daha büyük yapılara (bu yapılar belirtilmemektedir) alan tanımaktadır (McCall, 2005). Walby'ye gelince kendisi postmodernizmin parçalara ayırıcı etkilerinden endişe duymakta ama "geleneksel Marksizmin toptanlaştırıcı çerçevesi"ni reddetmektedir (Walby, 1992: 33)) o, Armstrong ve Strid'le beraber, eleştirel realizme ve karmaşıklık [*complexity*] kuramına bir dizi sorunu ele alma çağrısında bulunmaktadır, bu sorunlardan bazıları şunlardır: Akışkanlık ve durağanlık arasındaki denge; sınıfı meselenin dışına atmadan ya da gereğinden fazla bir önem atfetmeden nasıl değerlendirmek gerektiği ve güçlü olan ifşa edilirken ezilmişliğin nasıl ele alınması gerektiği (Walby vd., 2012: 33). Sonuç olarak, bu isimler "karşılık-

lı inşa" kavramının yerini "karşılıklı şekillendirme" kavramının alması gerektiğini, zira bu sonuncusunun toplumsal ilişkilerin birbirlerini şekillendirdiğini ve fakat bu etkileşim esnasında tam anlamıyla dönüşmediğini göstermek açısından daha isabetli olduğunu düşünmektedir (a.g.e.). Nadir bir katkı Carastathis'ten gelmektedir. Carastathis temsiliyetin, kimlik siyasetinin ya da farklılığın dönüştürme siyasetinin amacı olup olamayacağını sormakta ve feminist öznelliğin ancak dayanışmadan doğabileceğini iddia etmektedir, yani "muhalif bir siyasetle...faal bir şekilde yapısal güç ilişkilerini dönüştürmek" için somut siyasi pratiğe bağlanma (Carastathis, 2008: 29). Bu türden meşgalelerin getirdiği yükümlülük Lykke'nin önerisinde en saf hâlini bulmaktadır:

> Katı kuramsal çerçeveleri kırmak için kesişimsellik kavramının meta-teorik potansiyelini ciddiye almalıyız. Aynı zamanda kavramın bizlerden yapmamızı talep ettiği şekilde farklı toplumsal sınıflandırmaların arasında ve bu sınıflandırmalar ve bu sınıflandırmaların çapraz etkileşimlerinden doğan hiyerarşi dışı bağlantı hatlarını, kavramın olumlu anlamıyla köklerinden ucuna takip etmemiz gerekiyor... (Lykke, 2011: 212).

Kapitalizme bu tartışmalarda herhangi bir yer verilmemesi oldukça çarpıcı. Kesişen kimlikler (ve makro düzlemde birbirinin içine geçmiş baskı sistemleri) kendilerini yapılandıran maddi zeminden arınık bir şekilde resmedilmekte, bu da postmodernizmin/postyapısalcılığın ayırıcı özelliği olan saf söylemsel analize yol açmaktadır. Meiksins Wood'u hatırlatmak gerekirse, sanki böyle yapıldığında kapitalizmin tümleyici mantığı ortadan kalkıyormuş gibi buradaki strateji, tüm savları farklı kimlikler ve toplumsal ayrımların merkezinde odaklamaktır (Meiksins Wood, 1995: 246). Birçok tahakküm ve baskı biçiminin varlığı, ki bunların burada tekrarı konuyu fazla uzatabilir, bunlar bir sistem olarak kapitalizmden ayrı olarak görüldüğü müddetçe anlamlandırılamaz.

Toplumsal cinsiyet, ırk ve diğer kimlik göstergelerinin ezilmişlikler üretme nedenini anlamanın püf noktası kapitalist üretim biçimini ve ona hayat veren toplumsal ilişkileri anlamaktan

geçmektedir. Kimlik kategorileri, tam da sermayedarın üretim araçlarının mülkiyetinden muaf olanlardan artık değer elde ettiği kapitalist toplumsal ilişkiler bağlamında, bahsi geçen sömürüyü kolaylaştırmanın mekanizmaları olarak faal hâle gelmektedir. Meselenin özü bunca endişe yaratan sınıf kavramı etrafında dönmektedir. Meiksins Wood, sınıfın "yalnızca özel bir iktidar ilişkileri sistemi olmadığını ancak aynı zamanda ayırıcı bir toplumsal sürecin, birikim dinamiğinin ve sermayenin öz genişlemesinin kurucu ilişkisi olduğunu" da dile getirmektedir (a.g.e. 246). Postmodernistlerin inanmamızı istediklerinin aksine Marksizmde sınıf yalnızca eşitsizliğin bir diğer biçimi değildir ya da tabakalaşmayla -toplumsal bütünleşmeyi ima eden bu kavram karşısında sınıf, çatışma ya da çözümsüz karşıtlık anlamına gelmektedir- eş anlamlı da değildir. Burada dikkat edilmesi gereken, sınıfa olan ilginin bu kültürel boyuta indirgenmiş sınıf mefhumu bağlamında dahi kesişimsellik çalışmalarında sönümlenmiş olmasıdır. Odak yalnızca toplumsal cinsiyet ve ırka daralmıştır (Walby vd., 2012: 231).

Eşlenikliğe yapılan vurgunun ve sınıfın birincilliğine olan itirazın postmodernizme dayalı kesişimsellik tartışmalarının yürütücü güçlerini oluşturduğu anlaşılmış olmalı. Laclau ve Mouffe'un ve onların yeni toplumsal hareketler savunuculuğunun ağır etkisinde olan bu kuramcılar farklılık ya da kimliğin tutarlı ya da bileşik olmadığını ve Marx'ta anlaşıldığı şekliyle üretim biçimiyle herhangi özel bir bağı olmadığını iddia etmektedirler (Laclau ve Mouffe, 1985). Hall, postmodern özne ile aydınlanma öznesini bu şekilde karşılaştırmaktadır: Aydınlanma öznesinin bileşik ve sabit bir kimliği varken, postmodern özne "Parçalanmıştır... Kimlik 'hareketli bir şölen' hâline gelmiştir. Bizleri çevreleyen kültürel sistemlerde temsil edilen ya da karşılık bulan türlü biçimlerle ilişkili olarak oluşum ve süreğen bir değişim içindedir" (Hall, 1992: 275). Toplumsal olanın, bu bağlamda üretim ya da ekonomi gibi sabit ya da tek bir belirlenim noktası, tek bir temel çelişki kaynağı ya da işçi sınıfı gibi bir tarihsel dönüşüm aktörü bulunmamaktadır.

Bu belirsizliği doğrudan karşısına alan Meyerson, Marksistlere yöneltilen ekonomik indirgemecilik suçlamasını reddetmektedir (Meyerson, 2011). Meyerson, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf temelli ezilmişlikleri anlamanın yolunun sınıf analizinin *açıklayıcı* önceliğinden geçtiğinde ısrarcıdır. Meyerson'a göre, sınıf yalnızca birincil belirleyen değil aynı zamanda tek yapısal belirleyendir. Bu tartışmayı ABD bağlamında yeniden üreten Meyerson, toplumsal cinsiyete ve ırk ayrımcılığına dayalı işbölümüyle, Siyahların ve Siyah kadınların ezilmesini meşrulaştıran sırasıyla ırkçılık ve cinsiyetçilik ideolojileri arasında yanlışlanamaz bir ayrışmaya gitmektedir. Birinin anlamlı bir şekilde örneğin ırkçılığa sebep olanın ırk ya da cinsiyetçiliğe yol açan şeyin toplumsal cinsiyet olduğunu söylemesi gerçekten nasıl mümkün olabilir? Sınıfın yapısal bir belirleyen olduğu konusunda kuşkuya mahal bırakmayan Meiksins Wood, doğrudan doğruya şu soruyu yöneltmektedir: "Sınıf farklılıklarını düşünürken sömürü ve tahakkümün olmadığını düşünmek mümkün müdür?" (Meiksins Wood, 1995: 258). Ve Meyerson şu düz ve hiçbir muğlaklık barındırmayan beyanıyla mücadele kavramını kurama geri kazandırmaktadır: "Sınıfın önceliği, çok ırklı, çok cinsiyetli uluslararası bir işçi sınıfı örgütü inşa etmenin...her türden devrimci hareketin hedefi olması demektir: Sınıfın önceliği ırkçılık ve cinsiyetçilikle olan kavgayı merkeze koymaktadır. Ezilmişlikler çok çeşitlidir ve birbiriyle kesişmektedirler ancak sebepleri böyle değildir" (Meyerson, 2011: 2). Hill Collins'in "birbirine kenetli ezilmişlikler"ine yönelik ve kesişimsellik çalışmalarının bütünü için de geçerli olabilecek keskin Marksist eleştirisinde Gimenez, ezilmişliklerin düzleştirilmesinin ve herhangi bir çıpadan mahrum bırakılmasının, ezilmişliklerin olası nedenlerinin ne olduğu ya da neden bir türlü sonlanmadıkları sorularına herhangi bir yanıt üretmesinin mümkün olmadığını söylemektedir (Gimenez, 2001). Her ne kadar Collins iktidarın kurumsal temellerinin tespit edilmesi gerektiği hakkındaki gerçeği teslim etse de –günümüz söylem yönelimli teorilerinin neredeyse artık hiç taşımadıkları bir endişe– kendisi bunu yapamamakta-

dır. Bunun yerine kapsayıcı bir ideolojik çerçeve, bir "tahakküm matrisi" önermektedir. Söz konusu çerçeve, Bell Hooks'a referansla "tahakküme olan inanca... aşağılık ve üstünlük kavramlarına" atıfta bulunmaktadır (Hill Collins, 1991: 226). Bu bağlamda herhangi bir yapıya atıfta bulunulmadığından, Gimenez, kategorilerin değişmez olarak görülmesinin ve verili kabul edilmesinin, güç ilişkilerinin açıklanamamasına yol açtığı sonucuna varmaktadır. Aynı şekilde Collins'in bilginin kaynağı olarak deneyime başvurmasını da sorgulamaktadır. "Bizim toplumsal varlığımız," demektedir Gimenez, "kapitalist üretim biçimiyle ve bu biçimi üreten güçler ve ilişkilerle şekillenmektedir ki bunun bilgisine bireylerin sahip olması şart değildir." Gimenez'in burada anıştırdığı şey Marksist yabancılaşma kavramıdır. Bu kavrama göre kendi emekleri üzerinde hiçbir kontrol sahibi olmayan bireyler kendilerine yabancılaşmakta, özel mülkiyet ya da üretim araçlarının kontrolü yoluyla kendi emeklerinin ürünleri de onlara yabancılaşmaktadır. Yabancılaşmış emek "insanın kendi bedenine, doğaya ve kendi zihinsel yaşamına olan yabancılaşmasıdır..." (Petrović, 1983: 11). Bu nedenle, Gimenez'in eleştirilerine katılan Ebert (2005: 40) soruşturmayı en fazla olsa olsa statükonun yansımaları olarak iktidar etnografilerine ulaştırabilecek bir deneyim merkezlilik yerine kapitalist sistemde iktidarın soy kütüğünün incelenmesiyle ilerlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Yabancılaşmanın geriye çevrilmesi (ve dolayısıyla deneyimin güvenilirliği) ise aksine ancak özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ve ekonomik ve toplumsal hayatın üreticilerinin kendi öz patronları hâline gelecekleri şekilde derinlemesine bir yeniden örgütlenmeyle mümkün olacaktır.

Söz konusu eleştirilerin ışığında, şu soruları sorabiliriz: Kesişimsellik yanlıları niçin makro düzlem yaklaşımlardan kaçınmakta ve takıntılı bir şekilde mikro-siyasete ve heterojenliğe odaklanmaktadır? Neden bu isimlerin lügatinde sömürü kavramının yerini ezilmişlik kavramı almıştır? Eğer, Eagleton ve benzerlerinin inanmaya devam ettikleri gibi, Marksizm "bugü-

ne kadar... kapitalizme yönelik en araştırmacı, titiz ve kapsamlı eleştiri"yi (Eagleton, 2011: 2) sunuyorsa, Marksizme yönelik bu güçlü iştahsızlığı ne yaratmıştır? Kapitalizmin maddi koşullarında ne değişmiştir de sistemin görünmez ve dolayısıyla da ezelî ve ebedî kılındığı söylem yönelimli kesişimselliğin yolu açılmıştır?

Daha önce de ifade edildiği üzere, kapitalist ekonomideki önemli değişiklikler artık küresel ölçekte meydana gelmektedir. Kültürel indirgemeciliğe olan geçişi daha iyi kavrayabilmek için Eagleton'ın bu değişiklikleri nasıl tarif ettiğine bakalım:

> Geleneksel endüstriyel üretimden "post-endüstriyel" tüketim kültürüne, iletişime, enformasyon teknolojisine ve hizmet endüstrisine geçildi. Küçük ölçekli, adem-i merkeziyetçi, değişken ve hiyerarşik olmayan işletmeler günün kuralı hâline geldi. Piyasalar düzensizleştirildi ve işçi sınıfı hareketi vahşi bir hukuki ve siyasi saldırıya maruz bırakıldı. Geleneksel sınıf aidiyetleri zayıfladı ve yerel, cinsiyet temelli ve etnik kimlikler hızla büyüdüler (a.g.e. 3).

Eagleton, küreselleşmeyi mümkün kılanın üretimi Küresel Güney'deki ucuz emek gücüne yaptırmayı olanaklı hâle getiren yeni enformasyon teknolojileri olduğunu belirtmektedir. Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası gibi uluslararası finansal kuruluşları yapısal uyum programları ile donatan ABD kapitalizmi bu sayede girişimci sınıfın çıkarları doğrultusunda dünya ekonomisini yeniden yapılandırabilmiştir. Bunun sonucunda doğru düzgün gelişememiş, yoksullaşmış çevreden metropollere kitlesel göç başlamıştır. ABD'de Eisenstein bu ekonomik dönüşüm sürecinin "çok geniş ve derin bir siyasi ve iktisadi dönüşüm" olduğunu, eşi benzeri görülmemiş ölçekte bir kadın nüfusunun emek gücüne katıldığını, bunların büyük kısmının düşük ücretli hizmet sektöründe istihdam edildiğini ve çok küçük bir azınlığın üst düzey mesleklerde bulunduğunu dile getirmektedir (Eisenstein, 2009). Bu tür düzenlemeler çöküşe geçmiş bir ekonomiyi ayakta tutma girişimleri; İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan yükselişin iflasına yönelik bir reaksiyon olarak görülmelidir.

Küreselleşmedeki kimi çok belirgin değişiklikler, ilk başta kültür eleştirmenleri tarafından övgüyle karşılanmıştır çünkü bu değişiklerde özgürleştirici bir potansiyel, Batılı özneyi "merkezden alan" bir edim olduğu düşünülmüştür (Miyoshi, 1993). Fordist üretimin çözülüşü ve yerine finans kapitalin geçmesi benzeri şekilde işçi sınıfının gözden kaybolmasına işaret etmiş, bu da işçi ile sermaye arasındaki çatışmanın yerini bir dizi toplumsal çatışmadan kaynaklanan kimlik temelli kültürel hareketlerin aldığını varsayan kuramlara yol açmıştır. Laclau ve Mouffe, "kentsel, ekolojik, otoriterlik karşıtı, kurum karşıtı, feminist, ırkçılık karşıtı, etnik, dinsel ve cinsel azınlıklardan mürekkep bu oldukça çeşitli mücadeleler" içinde, sınıf savaşından "toplumsal çatışma hâlinin, günümüzdeki gelişmiş endüstriyel toplumları niteleyen çok daha fazla sayıdaki ilişkiselliğe hızla nüfuz ettiği" bir biçime doğru geçiş yapıldığı tespitinde bulunmuştur (Laclau ve Mouffe, 1985: 159). Dolayısıyla, her çeşit farklılığın eşit oranda göze çarptığı bir düzlemde sınıfsal sınırlar ortadan yok olmuştur. Bu tam olarak günümüz kesişimsellik çalışmalarının da sahip olduğu dünya görüşüdür.

Marksistlerin işaret ettiği üzere, her ne kadar kapitalizm biçimsel anlamda değişikliğe uğramış olsa da bu değişiklik özsel bir değişiklik değildir ve işçi sınıfının ortadan kalktığı falan yoktur. Birleşik Devletler pazarına akın eden tüketici ürünlerinin Çin ve sözde gelişmekte olan ülkelerdeki ter atölyelerinden [*sweatshops*] geldiğini bilmek için akademik araştırma yapmaya gerek yok. Eagleton, statükoya teslimiyetin (mesela kesişimsellik kavramsallaştırmalarında görüldüğü üzere) kapitalizmde yaşanan dönüşümlerden kaynaklanmadığı; teslimiyetin sebebinin alternatiflerin tükendiği bir dünyada entelektüellerin içine düştükleri umutsuzlukta yattığı kanaatindedir.* Bu oldukça talihsiz bir durumdur çünkü her çağımız ilericisinin (Marksist olsun ya da olmasın) teslim edeceği üzere, bir sistem olarak kapitalizm giderek hep daha zalim ve tüketici bir hâl almaktadır. Bu düzende, mağdur olanlar ekseriyetle

* Eagleton (2011: 6) bu durumu eski Marksistler arasında "bulaşıcı bir siyasi acizlik hissi" olarak tarif eder. Michael Lebowitz bu umut yitimini bir zamanlar var olan reel sosyalizmin yanlışlarıyla ilişkilendirir (Mingliang, 2013).

kadınlardır; Siyah kadınlar ya da Küresel Güney'den olanlar, bizzat kesişimselliğin yatırım yaptığı özneler. Hâl böyleyken kesişimsellik kuramının sergilediği kopukluk çarpıcı ve çok utanç verici.

Pek isabetli bir örnek

Bütün bunlara karşın, bir tek çalışma diğerlerinden ayrışmakta –kesişimsellik teorilerinin *aksine*– sınıf ilişkilerine, toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve dünya düzlemindeki ırksal/ulusal güç ilişkilerine güvenli bir şekilde demir atıldığında farklılıkların ve çoklu kimliklerin aslında nasıl da aydınlatılabileceği ve anlaşılır hâle getirilebileceğinin bir örneğidir. Bu çalışma, Anderson'ın 1990'ların ortasında altı Avrupa şehrindeki göçmen ev emekçisi farklı uluslardan Siyah kadınlar üzerine yaptığı araştırmadır. Kendisi de Birleşik Krallık ev emekçisi kadınlar örgütünün bir üyesi olan Anderson, kadınların işçi olarak deneyimlerini, kendi kadın işverenleriyle ve vatandaşı olmadıkları devletle olan ilişkilerini, yeniden üretim emeğinin doğasını ve bunun kapitalizmin üretimiyle olan bağını, örgütlenme işini ve benzeri meseleleri incelemektedir (Anderson, 2000).

Anderson'ın özgün katkısı (kaynağında maddeci yaklaşım bulunmaktadır), ücretli ev emekçiliğinin, özellikle bakım işlerini de içerdiğinde, yalnızca emek gücünü değil kişinin kendisinin, 'birey'lik hâlinin satışını da içerdiği yönündeki tespitidir.* Geleneksel olanla modern, özel olanla kamusal olan arasındaki sınırları belirsiz alana kapanıp kalmış olan göçmen ev emeği işçileri (kendi kişisel karakter özellikleri ya da hasletlerinden bağımsız olarak) tek tek bizzat kendi kadın işverenlerine tabidirler ve bu

* Bu kitabın yayımlanmasından çok kısa bir süre sonra, Arlie Hochschild giderek büyümekte olan bu olguyu tarif etmek için bugün evrensel olarak kabul gören "küresel bakım zinciri" [*global care chain*] kavramını geliştirdi: göçmen emekçilerin çocuklarını kendi memleketlerindeki aile ya da yakınlarına emanet ederek büyük şehirlerde yaşayan hâli vakti yerinde ailelerin çocuklarının bakımını yapmaları (Hochschild, 2001). Ev işleri ve çocuk bakımının feminizm öncesi anlamlandırılma biçimi olan "sevgi emeği" anlayışına geri dönülerek, yeniden üretim emeğinin değerlenmesini talep eden aktivist ya da araştırmacılar tarafından elde edilen kazanımlar –mesela ev işleri için ücret kampanyasında ve ev emeği tartışmalarındaki gibi– tamamıyla ortadan silinmektedir. Bu hakikatin uygunsuzluğundan kaçma hâli –kim kendine bu denli yakın ve kişisel bir alanda sınıf çatışması ister– bir yerlerde bir bilinçaltı ırkçılık dersi barındırıyor olmalı.

durum resmî yasalarla pekiştirilmektedir. Bu noktada Anderson, ABD'nin güneyindeki köleliğin tarihini, söz konusu tarihin günümüz ev emekçilerini Küresel Güney'den temin etme pratiğiyle olan bağlantılarını vurgulamak amacıyla tanıklık etmeye çağırmaktadır. Geleneksel olarak kadına atfedilen yeniden üretim işini üzerine alan ev emekçileri, kendi işverenlerine kamusal alandaki yüksek kazançlı işlere katılabilme olanağı vermekte; ev işlerindeki cinsiyete bağlı işbölümünden doğan gerilimleri hafifletmekte ve zayıflayan refah devletinin görevlerini üzerine almaktadır. Bunlar kadar görünür olmayan ise bu emekçilerin yeniden ürettikleri şeyin, diğer her şeyin üzerinde ve bu şeylerin yanı sıra, ücretlerini ödeyen kadınların toplumsal statüsü olmasıdır. Anderson'ın ifadesiyle, aksi koşulda idamesi mümkün olmayan hayat biçimlerine hizmet etmektedirler. Bu süreçte, ırksal ayrımcılık, göçmen ev emekçisi kadınların maruz bırakıldıkları esaretin özsel bir bileşenidir.

Yukarıda sunulan kavramsal çerçeve sayesinde Anderson, kadınların gömülü oldukları güç ilişkilerini (sınıfsal, ırksal/ulusal) ve gündelik bazda yürüttükleri müzakereleri hem çarpıcı hem de dokunaklı kılacak şekilde, kadınların anlatılarına nüfuz etme becerisine sahiptir. Kadın göçmen işçilerle bir dizi çalışma yapılmış olmasına karşın, bu çalışmaların büyük çoğunluğunun kılavuzluğunu kesişimsellik kuramcılarının reçete ettikleri kültürelcilik yapmaktadır. Hatta öyle ki bu çalışmalarda kadınların somut çalışma yaşantılarının soruşturulmasından oldukça uzak durulmaktadır zira bu tür bir incelemenin, ışıkları kadınların "mağduriyetine" tutmasından endişe edilmekte ve bunun yerine kadınlar, sözde etkin ve seçme gücüne sahip özneler olarak yansıtıldıkları varsayımsal bir varlık âlemine teslim edilmektedir. Örneğin Güney Kore'de bulunan ABD askerî üslerindeki Filipinli kadın hoş zaman eşlikçileri (yani hayat kadınları) üzerine yakın zamanda yayımlanan bir kitapta şöyle denmektedir:

> Emek göçleri esnasında, Filipinli kadın hoş zaman eşlikçileri, kendi benliklerinin anlamını romantik, arzulayan ve seksüel özneler olarak romantik aşk dili yoluyla keşfetmek üzere yola koyulmaktadırlar... Benliğin gerçekleştirilmesi, rasyonel hesap-

> lamalar ve maddi çıkarlarla engellenmemiş duygusal bir ilişkide vuku bulur... Aşkın tutkulu yolu... yapısallık karşıtıdır, özellikle bir göç bölgesinde geçerli hâle gelen normatif değerlerin kısmi terkini zorunlu kılar. Bu incelemede aşk...özerk benin otantikleştirilmesidir (Cheng, 2010: 135).

Sonuç

Fakat bu muhafazakâr gidişatta bir kopuşun işaretleri görülmeye başlandı. ABD emperyalizminin sonu gelmeyen savaşları ve Birleşik Devletler'deki protesto hareketleri (örneğin *Occupy,* İşgal Et Hareketi) bir yana, 2008'deki ekonomik kriz, hiçbir şeyin artık eskisi gibi yoluna devam edemeyeceğine dair tehlike sinyalleri gönderdi. Hem ekolojiyi hem de insan hayatlarını zalimce tahrip eden kapitalist küreselleşmenin içine düştüğü felaket, Marksizme yönelik yeni bir ilgi de doğurdu. Marksist feminist müdahaleler ise, her ne kadar sayıca az da olsalar, hiçbir zaman tamamen ortadan kaybolmadı. Örneğin Gimenez'in, Marksizm ve feminizmin "mutsuz evliliği" olarak görülen şeyi yeniden kuramsallaştırması, kapitalizm ve ataerki ilişkisi üzerine kesintiye uğramış tartışmaları, bu defa yeni bir düzlemde ele almak konusunda ihtiyaç duyulan bir çabadır (Gimenez, 2005). Hegemonik feminizmin temel prensiplerine küresel elitler tarafından nasıl başarılı bir şekilde el koyulduğunu detaylı şekilde ele alan örnek çalışmasında Eisenstein, feminizmin düzene "kapitalist bir hizmetli" olarak itaatinin sona ermesini talep etmektedir (Eisenstein, 2009: 199-229). Feministleri kapitalizmin nasıl işlediği konusunda bilgi sahibi olmaya davet etmekte, sınıfın öneminin tanınması konusunda ısrarcı olmakta ve sosyalizmin feminist ajandaya geri getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Küresel Güney'in aktivist kadınlarının öncü rolünü takip eden Eisenstein, kendisinin dünya kapitalist sistemindeki konumunun tam olarak farkında olan ve hiçbir koşulda ırkçılık ve emperyalizm karşıtı olmamak gibi bir seçeneği olmayan bir feminizm için çağrıda bulunmaktadır. Kesişimsellik araştırmacıları, bu çağrıyı kendi duruşlarının çok uzağında tutmaya devam edemezler.

Kaynakça

Anderson, B. (2000) *Doing the Dirty Work: The Global Politics of Domestic Labour*, London: Zed Books.

Baxandall, R. ve L. Gordon (der.) (2000) *Dear Sisters: Dispatches from the Women's Liberation Movement*, New York: Basic Books.

Beal, F. (1970) "Double jeopardy: to be Black and female", R. Morgan (der.), *Sisterhood is Powerful*, New York: Vintage, s. 340-353.

Carastathis, A. (2008) "The invisibility of privilege: a critique of intersectional models of identity", *A Multidisciplinary Journal on the Normative Challenges of Public Policies and Social Practices*, 3(2): 23-38.

Cheng, S. (2010) *On the Move for Love*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Combahee River Collective (1981) "A Black feminist statement", C. Moraga ve G. Anzaldua (der.), *This Bridge Called My Back*, Watertown, MA: Persephone, s. 210-218.

Crenshaw, K. (1989) "Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of anti discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*, 139: 139-167.

— (1991) "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color", *Stanford Law Review*, 43(6): 141-199.

— (2011) "Postscript", H. Lutz, M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (der.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*, Surrey: Ashgate, s. 221-233.

Davis, K. (2008) "Intersectionality as a buzzword: a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful", *Feminist Theory*, 9(1): 67-80.

Eagleton, T. (2011) *Why Marx was Right*, New Haven, CT: Yale University Press.

Ebert, T. (2005) "Rematerializing feminism", *Science & Society*, 69(1): 33-55.

Eisenstein, H. (2009) *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, Boulder, CO: Paradigm.

Evans, S. (1979) *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York: Vintage.

Gimenez, M. (2001) "Marxism and class, gender and race: rethinking the trilogy", *Race, Gender & Class*, 8(2):23-33.

— (2005) "Capitalism and the oppression of women: Marx revisited", *Science & Society*, 69(1): 11-32.

Hall, S. (1992) "The question of cultural identity", S. Hall, D. Held ve T. McGrew (der.), *Modernity and Its Future*, Cambridge: Polity, s. 273-325.

Hancock, A. (2007) "When multiplication doesn't equal quick addition", *Perspectives on Politics*, 5(1): 63-79.

Hill Collins, P. (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.

Hochschild, A. (2001) "The nanny chain", *American Prospect*, 19 Aralık, prospect.org/article/nanny-chain

Joseph, G. ve J. Lewis (1981) *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, New York: Anchor.

King, D. (1988) "Multiple jeopardy, multiple consciousness: the context of a Black feminist ideology", *Signs*, 14(1): 42-72.

Laclau, E. ve C. Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Lutz, H., M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (2011a) "Framing intersectionality: an introduction", H. Lutz, M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (der.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multifaceted Concept in Gender Studies*, Surrey: Ashgate, s. 1-22.

— (der.) (2011b) *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*, Surrey: Ashgate.

Lykke, N. (2011) "Intersectional analysis: black box or useful critical feminist thinking technology?", H. Lutz, M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (der.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*, Surrey: Ashgate, s. 207-220.

McCall, L. (2005) "The complexity of intersectionality", *Signs*, 3(3):1771-1800.

Meiksins Wood, E. (1995) *Democracy against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Meyerson, G. (2011) "Rethinking Black Marxism: reflections on Cedric Robinson and others", *Cultural Logic*, 3(2), clogic.eserver.org/3-1&2/meyerson.html

Mingliang, Z. (2013) "The relevance of Marxism today: an interview with Michael A. Lebowitz", 29 Nisan, mrzine.monthlyreview.org/2013/lebowitz210313.html

Miyoshi, M. (1993) "A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state", *Critical Inquiry*, 12(4): 726-751.

Moraga, C. ve G. Anzaldua (der.) (1981) *This Bridge Called My Back*, Watertown, MA: Persephone.

Orr, J. (2010) "Marxism and feminism today", *International Socialism*, 27-29 Nisan, www.isj.org.uk/index.php4?id=656.

Petrović, G. (1983) "Alienation", T. Bottomore, L. Harris, V. G. Kiernan ve R. Miliband (der.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 9-15.

Rosen, R. (2006) *The World Split Open: How the Women's Movement Changed America*, New York: Penguin.

Walby, S. (1992) "Post post-modernism? Theorizing social complexity", M. Barrett ve A. Phillips (der.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 31-52.

Walby, S., J. Armstrong ve S. Strid (der.) (2012) "Intersectionality: multiple inequalitiesin social theory", *Sociology*, 46(2): 224-239.

Women of Color Resource Center (2013) "Triple jeopardy-Third World Women's Alliance", 29 Nisan, www.flickr.com/photos/27628370@N08/sets/72157605547626040.

Yuval-Davis, N. (2011) "Beyond the recognition and re-distribution dichotomy: intersectionality and stratification", H. Lutz, M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (der.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*, Surrey: Ashgate, s. 155-169.

10

Emek Gücü



Helen Colley

Kitabın bu bölümündeki anahtar kelime "emek gücü", kavramın kapitalist sistemdeki rolü ve emeğin üretim ve yeniden üretim süreçleri bağlamında tartışılacaktır. Emek gücü kavramıyla Marx bizlerin yaratıcı, üretici ve yeniden üretici becerilerine atıfta bulunur. Bu bölümün ilk kısmında Marx'ın emek gücünü bizleri diğer türlerden farklı kılan ayırıcı bir insani özellik olarak kavrayışı üzerinde durulacaktır. Marx'ın kapitalizmdeki emek gücünü nasıl kavradığı ve kapitalizmin yaratıcı artık değerini besleyen emek gücünün nasıl sömürüldüğü sorularının kısa bir tartışmasıyla devam edecektir. Bölümün takip eden kısımlarında Marksist feministlerin kavramı, Marx'ın kavrama atfettiği zihinsel ve el becerileri haricinde duygusal beceriler ekleyerek nasıl genişlettikleri sorusu tartışılacak ve emek gücünün kadınlar tarafından yeniden üretilmesi meselesi ele alınacaktır. Kapitalizmin feodalizm içinden tarihsel doğuş evresine; bu evrede emek gücündeki kütlesel artış ihtiyacına ve kadınların üreme becerileri üzerinde devlet denetimi sağlayarak bu artışı yüzyıllar boyunca güvence altına alan kitlesel cadı avlarına göz atılacaktır. Ardından Marksizm ve feminizm arasında ve içindeki emek gücünün toplumsal yeniden üretimi ve kadınların ezilmişliğinin doğası tartışmaları gözden geçirilecektir: Ezilmişliğin kaynağında ne yatmaktadır: Sınıf mı? Cinsiyet mi? Yoksa her ikisi birden mi? Normal şartlar altında

epey kapsamlı ve karmaşık olan bu çözümlemelere burada kaçınılmaz olarak oldukça özet şekilde değinilecektir. Umudumuz okuyucuyu bu bölümde ele alınan orijinal çalışmalara başvurmak konusunda yüreklendirmektir.

Bizi biz yapan emek gücüdür

1844 El Yazmaları'nda Marx (1959: 31) kendisinin insan doğasına bakışını "türsel varlık" kavramı üzerinden açıklamaktadır. Marx, insan doğasına dair tarih aşırı olan (diğer bir ifadeyle, üretim biçimi ya da yaşadığımız toplum tipi ne olursa olsun asırlar boyunca aynı kalan) tek bir temel ve özsel özellik olduğunu iddia etmektedir. Diğer hayvanlar kendi sağ kalımları için duydukları acil ihtiyaçları –yiyeceğe ulaşmak ve barınak yapmak gibi– sağlayabilmek için emek sarf etme becerisine sahipken insanlar bunu bilerek, amaca yönelik bir şekilde ve özgürce yapabilen tek canlı türüdür. Bizlerin emeği yalnızca güdüsel değildir ve hatta yalnızca bizlerin en temel sağ kalım ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı da değildir. İnsan bireyinin aynı zamanda ruhani, toplumsal, entelektüel ve estetik amaçlar uğruna, bir gelecek görüsüyle ve kendisini kuşatan dünyayı yalnızca kendisine ulaştığı biçimiyle kullanarak değil *dönüştürerek* emek sarf etme becerisi de bulunmaktadır –ve bu süreçte kendisini de dönüştürür. Marx'ın "emek gücü" olarak adlandırdığı ayırıcı ve özsel insan becerisi böyle bir şeydir ve bu beceri Marx'ın, herkesin becerilerinin özgür ve güvenli bir şekilde gelişmesini tam anlamıyla sağlayacak o gelecek toplumu yaratma potansiyeline olan onulmaz inancına ilham olmaktadır. *Kapital*'in 6. Bölümü'nde Marx, emek gücünün alınıp satılması bahsinde şöyle bir tarif yapmaktadır: "Emek gücü ya da emek kapasitesi kavramından, hangi içerikte olursa olsun bir kullanım değeri ürettiğinde kişinin uygulamaya soktuğu bir insanda var olan zihinsel ve fiziksel becerilerin tamamı anlaşılmalıdır" (Marx, 1999). Bu tanıma, feministlerin Marx'ın düşüncesini hangi yönde genişlettikleri tartışmasında geri döneceğiz. Fakat şu anda bizi temelde ilgilen-

diren şey Marx'ın, insan doğasının tarih aşırı özününün kişinin içinde yaşadığı özgün tarihsel ve maddi koşullar tarafından şekillendirildiği; diğer bir ifadeyle, her bir özgün toplumsal dönemdeki egemen üretim biçimi tarafından belirlendiği şeklindeki önermesidir. Bunun kapitalizmde vuku buluş biçimi elbette oldukça derin ve karmaşık bir tartışmanın konusudur; bu tartışma her bir boyutuyla *Kapital*'de sergilenmiştir ama aynı zamanda şimdi atıfta bulunacağım kimi çalışmalara referansla daha erişilebilir olmaktadır: Marx'ın işçiler için kaleme aldığı kitapçıklar *Wages, Price and Profit / Ücret, Fiyat ve Kâr* (1975) ve *Wage-labor and Capital / Ücretli Emek ve Sermaye* (1902); Allman (1999, 2007, 2010), Harvey (2010) ve Rikowski (2002) gibi. Feminist düşüncenin nasıl geliştiği ve Marx'ın emek gücü kavramını nasıl genişlettiği konusuna geçmeden hemen önce Marx'ın önermesinin ancak kimi bazı anahtar unsurlarını gözden geçirebileceğiz.

Marx'ın emek gücü kavramı ve kapitalizm

1844 El Yazmaları'nda, *Kapital*'de ve başka yayınlarda da Marx emek gücünü kapitalizmin kalbindeki motor, onun "sönmeyen ateşinin benzini" (Rikowski, 2002) olarak görmektedir. Kâr amaçlı meta değiş tokuşunun sürücü koltuğunda oturduğu bu toplumda, emek gücünün bizzat kendisi metalaşmaktadır:

> Emek gücü... en özel metadır, kapitalizmi mümkün kılan meta... 15 ve 18. yüzyıllar arasında köylü nüfusunun kendi geçimlerini sağladığı toprak giderek özelleştirilmiştir. İnsanların ellerinde satarak geçimlerini sağlayabilecekleri tek bir meta kalmıştır. Bu meta emek gücüdür. 21. yüzyılda da insan türünün geniş çoğunluğunun aynı amaçla kullandığı meta budur (Allman, 2007: 12).

Kapitalizm tüm üretim araçlarını denetler hâle geldiğinde, emekçilerin kendi hayatlarını idame etmek için kendi emek güçlerinden başka satacak bir şeyleri kalmamıştı. Esaretten ve feodal ilişkilerden "özgür" kılınmışlardı ama "özgürlük" sadece emekçilerin kendi yaratıcı, üretken kapasitelerini emek pazarında sa-

tabilme özgürlüğü anlamına geliyordu. İnsanın emek gücü bir ücret karşılığında satıldığında ve kapitalist toplumda işe koşulduğunda, hammaddeleri meta hâline dönüştüren bu emek ürünlere ikili bir boyut katmakta, *hem* kullanım değeri (işe yararlık) *hem de* değişim değeri (piyasada satıldığında ettiği değer) yaratmaktadır. Bu sonuncusu metanın –ve dolayısıyla metada dondurulmuş hâlde bulunan emek gücünün– sahibi olan sermayedara "değer"i gerçekleştirme olanağı sunar. Bu değer, "sermayenin toplumsal evreninin özü" (Rikowski, 2002: 181), kapitalizmin damarlarındaki hayat kanıdır. Kapitalizmde metaya dair böylesi bir kavrayış, onu farklı üretim biçimlerinin egemen olduğu önceki toplumlardaki mallardan ayırmakta ve Marx'ın kapitalizm açıklamasının "ruşeym hâlindeki tohumu" kılmaktadır. Peki metaların dönüşümü ve bu dönüşümü takip eden, emek gücü yoluyla değer yaratımı süreci nasıl işlemektedir?

Tipik bir işçi kendi *emeğini* –yaptığı işi– işverene sattığını düşünmekte ve bu nedenle çalıştığı saat ya da gün süresiyle, çalışması karşılığında aldığı ücret ya da maaş arasında doğrudan bir bağ olduğunu zannetmektedir. Bu durum, işverenin ilk başta yaptığı yatırım ve üretim harcamalarını hesaba kattıktan sonra üretilen malların satışından elde edilen gelirde işverenle çalışan arasında oranlı bir bölüşüm yapıldığını ya da yapılabileceğini varsayan "adil bir çalışma günü karşılığında adil bir ücret" türünden mefhumlara yol açmaktadır. Emekle ücret arasında doğrudan ve potansiyel olarak adil ve haklı bir değişim olabileceği türünden varsayımlar iş sözleşmeleri yoluyla perçinlenmektedir.

Fakat bu türden bir algı aslında işveren-çalışan arasındaki ilişkinin *ideolojik* bir algı ile kavrandığını ortaya koymaktadır –diğer bir ifadeyle, altta yatan gerçeği çarpıtan ve karartan bir kavrayıştır bu (Allman, 1999). Marx bu nedenle emek süreci hakkında oldukça farklı bir şekilde düşünmemiz gerektiğini dillendirir. Öncelikle kapitalizmin emeğin kendisinden ziyade *emek gücünü* –bizlerin üretken bir şekilde çalışma becerisini– satın aldığını görmeliyiz. Bu demek oluyor ki işverenin üretkenliği artırmak konusunda her

zaman bir çıkarı olacaktır –yani işçileri her bir mesai saati içinde hep daha fazla üretmeye sevk etmek isteyecektir. Emek gücü emekçilerden ayrılmakta ve üretilen metada donmaktadır. Fakat artık onun sahibi sermayedardır. Bu meta pazarda satıldığında, sermayedar emek gücüne ayrılan ücretten çok daha fazla olan değişim değeri semeresinin tamamına konmaktadır. Satış sonucunda elde edilen miktarın yalnızca bir kısmı metayı üreten emekçilere ödenmektedir. Bu miktar asla ürünün piyasa değerine oranla hesaplanmamaktadır. Aksine ücretin belirlenmesine temel teşkil eden şey, emekçilerin kendilerini toplumsal olarak yeniden üretebilmeleri ve emek gücünü temin etmeye devam edebilmeleri için gerekli olan harcamalardır. (Burada amaç emekçilerin kendilerini fiziksel ve zihinsel olarak diri tutmaları, bir aile kurabilmeleri vesairedir –bunlarla ilintili olan harcamalar hayat standartlarına özgü beklentilerle yakından bağlantılıdır ve bu nedenle dünyanın farklı yerlerinde ve farklı tarihsel dönemlerde çeşitlilik gösterebilir).

Bir metanın değişim değerinin tamamını yaratan şey onun üretimi esnasında harcanan emek zamanı olsaydı, bu durum harcanan emek zamanla ücret arasındaki ilişkiye dair oldukça farklı bir bakışın doğmasına neden olurdu. Ücret, üretimde geçirilen mesai zamanının yalnızca bir kısmında (genellikle oldukça küçük bir kısmında) üretilen değişim değerine denk düşmektedir. Günün geri kalan kısmı için (ya da haftanın, ayın, yılın), emekçiler karşılıksız olarak çalışmaktadırlar ve işverenler emek gücünün bu kısmının tüm meyvelerini kendileri için toplamaktadır. Böylesi bir bağlamda emekçi için "adilce" müzakere edilebilecek bir bölüşüm ihtimali yoktur. Bu karşılıksız emek gücünden elde edilen değer Marx'ın "artık değer" ya da kâr olarak adlandırdığı şeydir. Bu kapitalizmin *raison d'être*'idir ve insana ait emek gücü bunu yaratabilecek tek güçtür. (Her ne kadar yeni teknoloji üretkenliği artırabilecek olsa da insanların aksine teknolojinin kendini görece daha ucuza yeniden üretme imkânı bulunmamaktadır: Teknolojiyi geliştirmenin, sürdürmenin ve yenisiyle değiştirmenin sermaye maliyetleri onun artık değer üretmek bir yana

tükettiğini göstermektedir. Bu nedenle kapitalizmin, örneğin imalat süreçlerine insan yerine robotları yerleştirmesinin sınırları bulunmaktadır). Bu nedenle kapitalizm sürekli olarak emek gücünden daha fazla artık değer elde etmenin yollarını arar ve bunun iki yolu bulunmaktadır: birincisi iş gününün uzatılması ve ikincisi üretkenliğin artırılması –yani sarf edilen emek gücü yoğunluğunun artırılması.

Emek gücünün bu sömürüsünün emekçiler üzerinde oldukça güçlü olumsuz etkileri vardır çünkü bu süreç emekçileri kendi emeklerine yabancılaştırmaktadır. *1844 El Yazmaları*'nda Marx, bu sürecin dört farklı tipte yabancılaşma yarattığını tartışır: insanın kendi ürettiklerine yabancılaşması, emek sürecine yabancılaşması, kendine yabancılaşması ve diğer emekçilere yabancılaşması. Bu nedenle birçok emekçi için yabancılaşma ciddi zihinsel ve fiziksel sağlık sorunlarına yol açabilmektedir (Marx, 1959). Hatta bu süreç işyerlerinin ötesine taşmakta ve çok daha geniş çaplı toplumsal sorunlara yol açmaktadır. Rikowski'nin (2002) iddia ettiği üzere, değer yalnızca işyerinde üretilmemektedir, kapitalizm koşullarında bizim "toplumsal evren"imizin kendisi hâline gelmiştir. Bununla birlikte yabancılaşma kapitalizm için de iki tarafı sarp bir uçurumdur çünkü işçilerin emek süreçlerine dair eleştirel bir bilinç geliştirme, sermaye ile bütünleştirilmeye direniş gösterme ve çok daha kökten ve dönüştürücü bir eylemliliğe yönelme ihtimali yabancılaşmaya içkindir (Allman, 1999; Brook, 2009a, 2009b).

Duygusal emek: Marx'ın emek gücü kavramını genişletmek

Yukarıda da gördüğümüz üzere, Marx (1999) emek gücünü insanların kullanım değeri yaratabilmek için işe koştukları zihinsel ve bedensel beceriler olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tanım duygu alanını yok saymaktadır ve 1970'lerden itibaren kadın hareketinin ikinci dalgası boyunca Marksist feministler

emek gücünün bu bakış açısıyla kavranması için kavramın kapsamını önemli ölçüde genişletmişlerdir. Agnes Heller, *A Theory of Feelings* (1979) adlı kitabında duyguların ne doğal ve doğuştan *ne de* farklı toplumsal cinsiyet ve sınıfların farklı erişim ve karşılama gücüne sahip olduğu sabit kaynaklar olduğunu iddia etmiştir. Her ne kadar duygular bizlere evrensel, kaçınılmaz ve karşı koyulmaz olarak görünseler de Heller aslında farklı sınıf bileşenleri ve cinsiyetlerin erişimine açık olan oldukça farklı duygu repertuvarları olduğunu iddia etmektedir. Bunlar verili bir toplumdaki üretim biçimine, bunun içindeki çok sayıdaki işbölümüne ve üretim araçlarıyla olan farklı ilişkilere bağlıdırlar.

Bu öngörülerden hareket eden Arlie Russell Hochschild (1983), "duygusal emek" kavramını geliştirerek Marx'ın emek gücü kavramında radikal bir yenilenmeye gitmiştir. Hochschild, "Bakım ve diğer insanlara yönelik hizmet mesleklerinde –eğitim, sağlık bakımı, müşteri hizmetleri ve diğerleri– kişinin kendisinin ve karşısındakinin duygularının yönetilmesi işi, ne işe eşlik eden özel bir durumdur ne de bakımın bir alt kategorisidir," demektedir. Duyguların yönetilmesi, çalışma sürecinin anahtar bir bileşenidir, bir ücretli emek biçimidir ve bu nedenle duygusal beceriler emek gücünün bir boyutudur. Duygusal emek "kişinin karşısındakinde uygun bir zihinsel durum yaratacak kişisel ifadenin sağlanması için yine kişinin kendi duygularını ortaya çıkarmasını ya da baskılamasını gerektirmektedir" (a.g.e. 7), öyle ki bir hizmetin tedarikindeki "duygusal stil" bu hizmetin kullanım değeri için merkezî önemdedir. Fakat bu duygusal beceri emek gücü piyasasında satın alındığından ve dolayısıyla işverenler tarafından kullanım şekli denetim altına alındığından ya da şekillendirildiğinden, kişinin kendine ya da diğerlerine yönelik oldukça ciddi bir yabancılaşma içine girmesi çok olasıdır. İnsanlığımızın en mahrem özelliklerinin bazıları metalaştırılmakta ve karşılıklı fayda (kullanım değeri) için kullanılmak yerine kâr (değişim değeri) amacıyla sömürülmektedir. Birkaç örnek verelim: rahatlatma ve keyif verme (hatta zaman zaman cinsel çekicilik) havayol-

larının kabin ekipleri tarafından sağlanacağı söylenilen duygulardır (a.g.e.); sevgi, çocuk bakımı tedarikçileri tarafından açıkça pazarlanan paketin parçası olarak sunulmaktadır (Colley, 2011a) ve hastalar için duygusal ve hatta fiziksel bakım kadın doktor ve hemşirelerden beklenmektedir (James, 1989; Smith 1992, 2012). Bunlar, hizmet sektörüne ve tüketim çılgınlığına gitgide daha fazla yaslanan geç kapitalizmin emek gücü sömürüsünü yoğunlaştırma biçiminin özgün örnekleri olarak görülebilir. Hizmet sağlanmalı ama aynı zamanda buna bir "gülücük" ya da "iyi günler" dileği eşlik etmelidir. Artık değer üretimine yalnızca zihinlerimiz ve ellerimiz değil aynı zamanda kalplerimiz de eşlik etmektedir.

Bakım hizmetleri özel kurumlar tarafından değil kamu kurumları tarafından yerine getirilseler dahi, hayatımızın her alanında olduğu gibi, bu alanda da bu süreçler kapitalist toplumsal ilişkilerle kaplanmaktadır (Rikowski, 2002). Günümüz ekonomik ikliminde özelleştirme derin biçimlerde gerçekleştirildiği ve sürdürüldüğünden kapitalist toplumsal ilişkiler her geçen gün daha da pekişmektedir. Her ne kadar "insanlara" yönelik bir çalışma gibi kavransa da, insana yönelik hizmet işlerinin metalaşması söz konusu çalışmayı "müşteriler" için bir çalışma olarak yeniden yapılandırmaktadır (Goffman, 1969; Stacey, 1984). Bu hizmetlerdeki uygulayıcıların emeği böylelikle "toplumsal kapitalist üretim ilişkilerinin altında eritilmekte... yapılan çalışma her defasında daha fazla denetime tabi olmakta, gözlem altında tutulmakta ya da yönetilmektedir ve çoğunlukla konu olan iş başlığı için gerekli beceriler kenara atılmakta ... çalışmanın entelektüel içeriği boşaltılmaktadır" (Allman, 2010: 55). Bütün toplumumuzun kapitalist değerlerce kuşatıldığı düşünüldüğünde, duygusal emek kamu hizmetleri alanındaki ücretli emekten gönüllü çalışma alanlarına kadar genişletilebilir. Kuzey Amerika'daki *Big Brothers Big Sisters/ Ağabeyler Ablalar* gibi gençlik danışmanlığı projelerine milyonlarca gönüllü yetişkin (ki bunların yüzde 80 kadarı kadındır) katılmıştır ve bu projeler genellikle "taahhütlü danışmanlık"tır (Colley, 2003a, 2003b). Bu tür bir yaklaşım, yukarıdan aşağıya politika ya-

pıcılar tarafından belirlenmiştir ve dezavantajlı gençlere yönelik "sosyal yardımdan istihdama" beklentileriyle yakından ilintilidir ve aynı zamanda akıl hocalığı yapanların aktarabilecekleri beceri miktarını artırmayı hedefler. Bu sebeple akıl hocalığı yapacakların danışanlarıyla ne türden ilişkiler içine girecekleri oldukça detaylı bir şekilde tarif edilmiştir. Öyle ki bir yetişkinle bir genç arasındaki karşılıklı güven ve özen gösterme ilişkileri, "istihdam"a uygun ideal bir davranış, değer, tutum ve inanç seti yaratmak için her ikisinin de karakterlerini yeniden yapılandırmanın aracı olarak görülmüştür. Akıl hocalığı böylelikle üzerinde çalışılacak hammaddenin bizzat sürece eşlik edenlerin kişiliklerinin olduğu özel bir duygusal emek biçimidir: her iki tarafa da zarar verebilecek oldukça yabancılaştırıcı bir süreç (Colley, 2011b).

Bu nedenle yabancılaşmanın geleneksel anlamda yalnızca meta üretimi alanına ait olmadığını, aynı zamanda toplumsal yeniden üretim de dâhil olmak üzere duygusal emek isteyen iş alanlarına uzandığını idrak etmek yaşamsal önemdedir. Her ne kadar Marx genel olarak kapitalizme özgü toplumsal ilişkileri örneklendirmek amacıyla endüstriyel alandan örneklere başvurmuş olsa da kendisinin bu ilişkilere dair çok daha kapsayıcı ve bu ilişkilerin hem toplumsal hayatın diğer alanlarına sızdığı hem de bu alanlardan doğru nefes aldığı şeklinde akışkan bir kavrayışı bulunmaktadır. Allman'ın belirttiği üzere, duygusal emek söz konusu olduğunda, kapitalizm;

> Bizlerin toplumsal varlığının her köşesine uzanmakta, kimi zaman hayatlarımızın türlü boyutları üzerinde izler bırakmakta, onları etkilemektedir. Kimi başka zamanlarda ise etkisi aksi yönde işlemektedir. *Üretim sürecinin haricinde kaldığı düşünülen unsurları kendisine doğru çekmekte ya da kendisine eklemlemektedir -onları kapitalizmin "özü" içine kapatmaktadır* (Allman, 2010: 63, vurgu eklenmiştir).

Kapitalist ataerkil toplumda gücün ve otoritenin eşitsiz dağılımı bağlamında, Hochschild (1983) duygusal emek tarafından üretilen yabancılaşmanın toplumsal cinsiyete bağlı olarak ve

toplumsal sınıflar tarafından farklı şekillerde deneyimlendiğini ve kurumsal mekanizmalar duyguların yönetimini düzenlemek ve kuvvetlendirmek istedikçe bu yabancılaşmanın daha da artış gösterdiğini iddia etmektedir. Birey kendisinin gerçekte ne hissettiğiyle aslında ne hissetmesi "gerektiği" arasında bir çatışma sezmeye başladıkça bu durum çok daha kolay fark edilir hâle gelir. Bu tür durumlarda, eğer bir kadın emekçi yaptığı işe "kalbini ve ruhunu" katmaya çalışmaya devam ediyorsa, kendisinin stres ve tükenmişlikle baş başa kalma riski artmaktadır. Eğer kendisinin "gerçek" benliğini iş kimliğinden ayrı tutarak ve kendisine verilen "rolü oynamaya" çalışarak korumaya çalışırsa, kendi duygularından kopma ve samimiyetsizliği nedeniyle öz saygısını yitirme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Eğer kendisini suçlamaya koyulmadan "gerçek" benliğini ve "iş" kimliğini ayrı tutmaya çalışıyorsa, kinizm ve vicdan azabı riskiyle karşı karşıya kalacaktır.

Elbette erkek işçiler de bu türden bir duygusal emek talebini deneyimleyebilir. Ancak Hochschild, kapitalizmdeki ataerkil toplumsal ilişkilerin özellikle kadınları sistemin baskılarına daha açık kıldığını iddia etmektedir. Birincisi, kadınlar duygu değiş tokuşunu bir hüner ya da lütuf olarak gerçekleştirmeyi öğrenmişlerdir çünkü çoğunlukla maddi kaynaklardan yoksundurlar. İkincisi kadınların cinsiyet ayrımcılığına dayalı işbölümünün yalnızca bir yüzünde özelleşmeleri beklenmektedir: bakım. Üçüncüsü kadının bir toplumsal cinsiyet olarak bağımlı statüsü kadın bireylerin diğerlerinin duygu değişikliklerine çok daha açık olmasına sebep olmaktadır. Son olarak erkekler ve kadınlar arasındaki güç farkı, "kadın işlerinin" çok daha görünmez olabilmesi anlamına gelmektedir. Duygusal emek sadece tanınmamakla kalmamakta; duygusal emeğin kalitesi onun görünmez kılınabilmesiyle ölçülmektedir. Öyle ki kadınlar gösterdikleri çabalara ve bu çabaların maliyetlerine dair biraz fazla kanıt sunduklarında, hemen "zayıf" ya da "histerik" kişiler olarak damgalanmaktadır.

Hochschild'in tezi, "duygu yönetimi" hakkında depolitize fikirler sunan, en tanınanı Goleman (1996) tarafından dile getirilen

"duygusal zekâ" kavramıdır, liberal ve postyapısalcı feministler tarafından eleştirilmiştir (örneğin Bolton, 2005; Price; 2001). Bu eleştirilerde, kapitalist işyerlerinde duygunun metalaştırılmasının, duygusal emek kavramı aracılığıyla gerçekte olduğundan daha fazla gösterildiği; işyerlerindeki duygu sömürüsünün bireye ait ahlaki ya da psikolojik terimlerle açıklanabileceği; işçilerin çalışma esnasında duygularını nasıl kullanacakları konusunda seçimde bulunurken önemli bir faillik gücü barındırdıkları ve hatta bunu yaparken güçlendikleri dile getirilmektedir. Bununla birlikte, bu eleştiriler ancak ve ancak Marx'ın da kendi çalışmalarında derinlemesine tahlil ettiği kapitalist toplumsal ilişkiler ve sömürüye bağlı emek süreçleri görmezden gelindiği sürece kabul görebilirler.

Bütün bunları bir tarafa bırakacak olursak, Hochschild'in çalışmalarında Marksist-feminizm içindeki çok daha keskin karşıtlıklara işaret eden bir başka unsur bulunmaktadır. Hochschild, "duygusal emek"le, kendisinin "duygu işi" olarak adlandırdığı şey arasında anahtar nitelikte bir ayrım olduğunu iddia etmektedir. "Duygu işi", kadınların ev ve ailede üstlendikleri çocuk bakım ve yetiştirme işine atıfta bulunmaktadır: "Duygusal emek bir ücret karşılığında satılmaktadır ve bu nedenle bir *değişim değerine* sahiptir... eş anlamlı olarak kullanılan duygu işi ya da duygu yönetimi terimleri ise aynı faaliyetler özel bağlamda yalnızca kullanım değeri üzerinden gerçekleştirildiğinde kullanılmaktadır..." (Hochschild, 1983:7, vurgu orijinal metinden). Hochschild'in buradaki sorgulanmaya açık varsayımına göre aile içindeki toplumsal ilişkiler ve aynı zamanda bu ilişkilerle ilintili olan emek bir şekilde kapitalist toplumsal ilişkilerin dışında kalmaktadır. Bu tespit, Marksizm ve feminizm içinde ve arasında sert tartışmalara neden olan toplumsal yeniden üretim işi ve özellikle aile içindeki karşılıksız emek hakkında yeni meseleleri açmaktadır. Bunlardan ilerleyen satırlarda bahsedeceğiz. Ancak şimdi emek gücünün yeniden üretimi meselesine yeniden dönelim. Bu kapitalizm için ne derecede önemli bir gerekliliktir? Yeniden üretim neden ataerkini kapitalizm için hâlâ vazgeçilmez kılmaktadır?

Emek gücünün yeniden üretimini sağlamak: Kapitalizmin doğuşunun bir koşulu

Kapitalizmin hâkim üretim biçimi olarak kuruluşunu tasdikleyen Sanayi Devriminde, ailenin bir üretim birimi olarak üstlendiği rol –hem tarım hem de diğer metaların üretimindeki emek yoğun üretim– sona ermiştir. Aile, kadınların karşılıksız emeğine dayalı, emek gücünün toplumsal yeniden üretimine adanmış bir özel alan hâline dönüşmüştür. Marx'ın kendi çalışmaları ağırlıklı olarak daha ziyade kapitalizmin kamusal alanına, işyerindeki emek gücünün doğrudan sömürüsü yoluyla artık değer üretiminin olanaklı hâle getirilmesine ve endüstriyel üretime odaklandığı için, ana akım Marksizm "üretken" emek (doğrudan artık değer üreten) ve "üretken olmayan" emek (artık değer üretmeyen emek) arasında eril ve aslında gerçeği kavramaya yardımcı olmayan hiyerarşik bir ayrımla çalışma eğiliminde olmuştur. Buradaki "üretken olmayan" emek mefhumu, kapitalizmin kadınların emeğinin değersizleştirme edimiyle ideolojik olarak örtüşmektedir (Mies, 1998). Bu durum sonucunda sınıf tahakkümü mücadelenin ana başlığı hâline gelmiştir ve cinsiyet meselesi (ırkçılık ve diğer ezilmişlik biçimleri de dâhil olmak üzere) en iyi ihtimalle ikincil bir mesele, en kötü durumdaysa sınıf mücadelesine yönelik dikkati dağıtan bir bölücülük olarak görülmüştür. Bu konu etrafındaki tüm tartışmaları, ki bu kitapta etraflıca ele alınmaktadırlar, burada tartışmanın olanağı yok. Fakat emek gücünün yeniden üretimi, kapitalizm ve ataerki arasındaki ilişkileri, dolayısıyla sınıfla toplumsal cinsiyet arasındaki bağları anlamak için önemli bir inceleme odağı sunmaktadır. Bu elbette kapitalizmin doğuşuna ve özellikle feodal üretim biçiminin içindeki gelişimine ve onu aşabilmesine olanak sağlayan ilkel birikim sürecine dair tarihsel maddeci bir açıklamayı gerektirmektedir.

Her ne kadar ilkel sermaye birikimini sağlayan asli zalimane süreç Amerika kıtası, Afrika ve Asya'nın işgali ve sömürgeleştirilmesi olsa da, Avrupa Ortaçağı'nda cadılık ve bebek katli ile suçlanan yüz

binlerce kadının asırlar boyu işkenceye maruz bırakılması ve infazı bu süreçte merkezî bir yer kaplamaktadır (a.g.e.; Federici, 2004). Feodalizmde kadınların karşı karşıya kaldıkları toplumsal ve hukuki eşitsizliklere karşın, zanaatkâr ve tüccar kadınları, şifacıları ve ebe kadınları kapsamına alan geniş bir kadın katmanı özerklik ve statü sahibiydi. Şifacılar ve ebeler, kadınların kendi doğurganlıklarını ve üreme fonksiyonlarını kontrol etmesine olanak sağlıyordu. Ancak 15 ve 16. yüzyıllarda kapitalizmin doğuşu ile birlikte eski feodal yapı yıkılmaya başladığında, aşırı yoksulluk birçok kadını fuhuş ve serseriliğe itti. Tarımın modernleşmesi insan kütlelerini kendi müşterek topraklarından etti, mülksüzleştirdi; savaşlar, hastalıklar ve açlık nüfusun kırılmasına yol açtı; fakat kapitalist üretimin doğuşu, ücretli emek kurumunu ayakta tutabilecek çoklukta emekçiyi sağlayacak araçlara ihtiyaç duymaktaydı. Yükselmekte olan sermaye sınıfının, sermaye birikimini işe koşarak artık değer elde etmek ve kendi hâkimiyetini daha fazla tesis edebilmek için geniş bir emek gücü ordusuna ihtiyacı vardı. Bu bağlamda Ortaçağ'daki cadı avları, "doğmakta olan burjuva iktisadi düzenine bir tehdit oluşturan ekonomik ve cinsel anlamda bağımsızlığına sahip köylü ve zanaatkâr kadınları denetim ve boyunduruk altına almanın mekanizmalarından biri" (Mies, 1998: 81) olarak görülebilir. Cadılık suçlamalarıyla doğum kontrolü ve kürtaj uygulamaları yakından ilintiliydi ve bu da "Avrupa'daki cadı avının kadınların kapitalist ilişkilerin yayılışına gösterdikleri direnişe ve kadınların cinsellikleri, üreme üzerindeki kontrolleri ve sağaltım becerileri nedeniyle sahip oldukları güce karşı bir saldırıydı" (Federici, 2004: 170).

Kapitalizm için kadınların boyunduruk altına alınması, kapitalist genişleme ve hep daha fazla büyüyecek bir emek gücü –bu emek gücü sadece kadın bedeninin yeniden üretebileceği özel bir meta sınıfını oluşturmaktadır– tedarikini güvence altına alabilmek yaşamsal önem taşıyordu. Bu nedenle, kapitalizmde ataerkil toplumsal ilişkilerin varlığı basitçe önceki üretim biçimlerinden aktarılmış örtük bir kalıntı olarak değerlendirilemez; aksine bu ilişkiler "kapitalizmin sönmeyen ateşinin benzini"ni (Rikowski, 2002) yeniden üretmek

için mutlak surette gereklidir. Federici (2004; 170, vurgu eklenmiştir) şöyle demektedir: "Cadı avı... kadınların bedenlerinin, emeklerinin ve cinsel ve yeniden üretim becerilerinin devletin denetimi altına yerleştirildiği ve ekonomik kaynaklara dönüştürüldüğü *yeni bir ataerkil düzen* oluşturulması için araçsal olmuştur." Kadınların yeniden üretici emeği Michelle Murphy'nin bu kitap için kaleme aldığı bölüm yazısında daha kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Fakat burada da tıpkı Murphy'nin göstermeye çalıştığı üzere bir noktanın altını çizmeliyiz: Kapitalist devlet ve onun aygıtları, Siyah kadınların üreme becerilerini hem ana kıtada hem de yeni sömürge dünyada denetlemek üzere müdahalelerde bulunmaktadır ve fakat bu müdahale yalnızca bu kesimlerle sınırlı değildir. Küresel Kuzey'de kadınların, ihtiyaç duydukları her an ya da öyle karar vermeleri durumunda ücretsiz doğum kontrolü ve kürtaja erişebilme mücadeleleri hiçbir zaman kesin anlamda kazanılamamış ve sürekli olarak sağcı güçlerin saldırısı altında kalmıştır –siyasi, hukuki olarak ve hatta fiziksel şiddet yoluyla. Bu nedenle, kadınların kendi bedenleri üzerinde üremeye ya da üretmemeye yönelik her türlü zordan arınık bir şekilde kendi kararlarını verebilme mücadelesi kapitalizmin ataerkil kalbinde patlak vermektedir. Bu meselede sınıf ve toplumsal cinsiyet, ırkla birlikte birbirinden ayrılmaz durumdadır.

Emek gücünün toplumsal yeniden üretimi: bir toplumsal cinsiyet *ve* sınıf meselesi

Emek gücü ihtiyacının karşılanmasını güvence altına almak için kadınların cinselliğini ve üreme becerilerini denetim altına almanın önemi kapitalizmin, kadınların evde ve ailedeki toplumsal yeniden üretim işlerine olan "zaruri bağımlılığını" (Fortunati, 1995) göstermektedir. Kapitalist sistemin, direniş ve isyana yol verebilecek patlayıcı bir potansiyel taşıması nedeniyle mümkün olduğunca üzerini karartmaya çalıştığı bir bağımlılıktır bu. Fakat bu durum bizleri Hochschild'in (1983) işyerinde sömürülen "duygusal emek"le daha iyimser bir okumasını sunduğu kişisel iliş-

kilerdeki "duygu işi" arasında yaptığı sorgulanabilir ayrıma geri götürmektedir. Kadınların evde ve ailede emek gücünü yeniden üretmek için sarf ettikleri emeği (zihinsel, fiziksel ve duygusal) ve bu emeğin kadınların sömürüsü ve ezilmişliğiyle hangi açılardan ilişkilendiğini anlamak, Marksizm ve feminizm arasında ana bir ayrışma hattı olagelmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, hâkim eril Marx yorumlamaları, kadınların ezilmişliğine yönelik mücadeleyi dar bir sınıf mücadelesi bakışına bağlamıştır ya da kadınların kurtuluşuna yönelik her türden hareketi devrimci dönüşüme yönelik dikkat dağıtıcı ya da bölücü bir engel olarak kavramıştır (Mies, 1998; Arruzza, 2013). Bu tür perspektiflerde kadınların emek gücünü üretme emeği "üretken emek" olarak değerlendirilmemekte ve bu emeğin değişim değeri ya da artık değer yerine yalnızca kullanım değeri ürettiği varsayılmaktadır. Bu nedenle de kapitalist sistem ya da onun egemenliği için temel bir emek biçimi olarak görülmemektedir.

Bunun tam karşısında duran bir sav, ikinci dalga kadın hareketinin radikal feminist kolundan çıkmıştır. Radikal feministlere göre iktisadi üretim biçimi ne olursa olsun ataerki bin yıldır hâkim toplumsal biçimdir. Bu nedenle sınıf yerine toplumsal cinsiyet mücadelenin odağına oturtulmalı ve sermaye sınıfı yerine tahakkümün ve tüm toplum kesimlerini kesen sömürünün ana sorumlusu olarak erkekler görülmelidir:

> Ataerkil sistemde tüm kadınlar tüm erkekler tarafından tahakküm altına alınırlar, erkeklerin tamamı kadınların boyunduruk altına alınmasından ve diğer tüm sömürü biçimlerinden faydalanır. Hiyerarşi ve üstünlük yalnızca eril üstünlüğün ifadeleridir. Bu nedenle kapitalizmi, ırkçılığı ve sömürgeciliği önceleyen ataerki, kadınların asıl ortak düşmanıdır (Arruzza, 2013: 99).

Kate Millet (1970) ve Shulamith Firestone (1970) gibi öncü radikal feministler, erkeklerle kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkları kadınların ezilmişliğinin kaynakları olarak vurgularlar. Ayrılıkçı bakış açıları erkek egemenliğine karşı bir devrimi çağırmaktadır. Cinsellikle çocuk bakımı ve yetiştirmeyi birbirinden

ayıran ve heteroseksüellik ve çekirdek aile hakkındaki toplumsal değerleri altüst eden bir devrim. Radikal feministlere göre bu olmadan, toplumdaki diğer hiçbir adaletsizliğin çözümü mümkün olamayacaktır. Fakat toplumsal cinsiyete birincil mesele olarak yaklaşan bu bakış, kadınlar arasındaki ırk ve sınıf temelli ayrımları tamamen göz ardı etmektedir. Aynı zamanda kapitalist üretim biçiminin, kendi kâr amaçları uğruna ataerkini türlü biçimlerde mobilize etmesinin ve emek gücü sömürüsünün, artık değer üretiminde oynadığı belirleyici rolün hakkını verememektedir.

Mariarosa Dalla Costa ve Sela James (1972) ve tıpkı Federici ve Mies gibi İtalyan otonomist Marksizminden etkilenen Leopoldina Fortunati (1995) gibi Marksist feministler oldukça farklı bir bakış açısı geliştirilmişlerdir. Her ne kadar Marx'ın kendisi emek gücünün yeniden üretiminin kapitalizmin işleyişine ve özel olarak artık değer üretimine nasıl bağlandığını derinlemesine incelememiş de olsa, bu araştırmacılar, Marx'ın diyalektik tarihsel materyalist yönteminin bu başlıkta işe koşulmasının hem olanaklı hem de zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Federici (2004) ve Mies (1998), kapitalizmin emek gücünün yeniden üretilmesinde kadınların aile içindeki emeklerine olan mutlak bağımlılığının altını çizerler. Mies bunu çok berrak bir şekilde ifade eder: "Erkeklerin proleterleşmesi, kadınların ev kadını hâline getirilmesinde temellenmektedir" (Mies, 1998: 110).

Yeniden üretme işinin özsel doğası, bunun bir "iş olmadığı", "doğal" ya da "şahsi" bir süreç olduğu şeklindeki algı ile –toplumsal açıdan bir özel ilişki meselesi ve ekonomik açıdan yuvayı yapan dişi kuşla eve ekmek getiren erkek arasındaki bireysel tüketim ilişkisi olarak– derin bir şekilde karartılmaktadır. Her ne kadar bu süreçte kadının yeniden üretim emeğiyle erkeğin emeği karşılığında aldığı ücretin bir kısmı arasında bir değiş tokuş varmış gibi *görünse* de, bu bakış açısından yola çıkarsak aynı değiş tokuşun *aslında* üç taraf arasında olduğu da düşünülebilir: kadınlar, sermaye ve aracı olan erkek işçi. Kapitalizm, emek piyasası

için mevcut emek gücünü ve yenisini yeniden üretebilmek üzere kadınların emek gücünü sömürmek ve satın almak için erkek işçinin ücreti aracılığıyla bir "dolayımlı" ücret aktarmaktadır:

> [Kapitalizm] yalnızca iş gününün insani limitlerin en azami şekilde zorlanarak uzatılması yoluyla değil, aynı zamanda "doğal üretim" olarak adlandırılan ve bir ücret karşılığında *iki* emekçinin sömürülmesini olanaklı kılan ve yeniden üretimin tüm maliyetini emek gücüne yükleyen yeniden üretim yoluyla çok daha üretken kılınmıştır [önceki üretim biçimlerine nazaran] (Fortunati, 1995: 9).

Bu yanılsama kapitalizme, işyerinde sattığı emek gücü dışında bir şeyi kalmayana kadar emekçiyi insanlıktan çıkaran yabancılaşma sürecini kendi denetimi altında tutmak için bir başka olanak daha tanımaktadır. Ailedeki emek gücünün toplumsal olarak yeniden üretilmesi sürecini sevgi dolu bakım süreci olarak yeniden tanımlayan kapitalizm, bu sayede yeniden üretimi emekçileri yeniden insan kılan, onların biricikliğini ve kişiliğini yeniden kuran özel bir süreç (Marx, 1959) olarak kurarak, emekçilerin sömürüye karşı mücadele eğilimlerini etkisizleştirmektedir.

Fortunati (1995) duygusal emeği genel bir çerçeve içinde resmederken, Marjorie DeVault (1991, 1999) Dorothy Smith'in (2005) kurumsal etnografyasını kullanarak aile içindeki *emek olarak* duygusal emeğin belki de gerçeğe en yakın "kazı"sını sunar. *Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work* (1991) adlı çalışmasında, eşlerin ve annelerin üstlendikleri bir dizi görev üzerinden (bu görevler öylesine verili kabul edilmektedirler ki kadınların kendileri tarafından dahi ayırdına varılmamaktadır) yalnızca ailelerini yeniden üretmek için yenebilir yemekler hazırlamakla kalmadıkları, aynı zamanda kendi eş ve çocuklarına sofra vakitlerinde keyif ve değerli olma duygusu vererek ve yemek zamanları esnasında veya civarında aile bireylerinin birbirleriyle iletişim kurmasını ve birbirlerine olumlu şekilde bağlanmasını sağlayacak fırsatlar yaratarak, ailenin uyumlu bir toplumsal birim olmasını sağladıkları anlatılmaktadır.

Birçok feminist araştırmacı, bu faaliyetleri yalnızca standart Kuzey Amerikalı ailedeki beyaz, orta sınıf kadınlar, "SNAF" [Standart Kuzey Amerika Ailesi'nin İngilizce kısaltması] (Smith, 1993) bağlamında değerlendirir. Fakat toplumsal cinsiyet bağlamındaki tahakküme dikkati çekerken bu türden dışlayıcı bir odak, sınıf ve ırk, engellilik ve cinsellik türünden ayrımları görmezden gelmektedir. DeVault (1999: 56) bu ayrımları çok daha kapsamlı bir şekilde tarif ettiği duygu işi çerçevesinde ele almaktadır: "Kimi aile gruplarının diğerlerinden başka olarak daha farklı ya da daha fazla iş yapması beklenmektedir. Bu durumun yarattığı toplumsal adaletsizlik biçimleri, aile hayatı üzerine en sıradan egemen düşünme biçimleri aracılığıyla görünmez kılınmaktadır." DeVault, şu tür örnekler üzerinde çalışmaktadır: annelerin engelli çocuklarının okul yaşantılarında yeteri kadar ilgi görebilmeleri için beceriyle davranıp harekete geçirmeleri gereken aktif destek; ırksal ayrımcılığa uğrayan gruplardaki annelerin çocuklarının uğradığı baskıyla başa çıkabilmeleri için sarf etmeleri gereken hayatta kalma ve kimlik emeğinin annelerden özel duygusal taleplerde bulunması; toplumsal olarak kabul görür bir "SNAF" olmayı "başarma" emeği ya da bu değerlere direnç gösterme, ki bu özellikle *gay* ve lezbiyen ebeveynler ve aynı zamanda bekar anneler ve karma aileler için söz konusu olan bir mücadele başlığıdır. Duygu işi gerektiren bu oldukça geniş aralıktaki olgulara işaret eden çalışmalar, "daha önce ihmal edilen faaliyetleri kamuoyunun dikkatine sunmuş ve bu tür işlerin nasıl yapılması gerektiği ve bu işleri yapanların hangi çeşit destekler alması gerektiği türünden soruları bir tartışma başlığı hâline getirmiştir" (a.g.e. 61).

Bu çözümlemelerden kimilerinin "ev işi için ücret" hareketinin yükselişiyle ilintisi bulunmaktadır. Evde ve ailede kadınların yaptıklarını görünür kılan; bu işleri saran mistik perdeyi yırtıp işlerin sömürücü doğasına işaret eden; aynı zamanda eğer ücrete tabi bir şekilde yapılsalardı bu işlerin kapitalizme olan maliyetinin ne olabileceğinin hesabını yapan bu hareket, kadınların ezilmişliğinin bir bütün olarak sınıf mücadelesi açısından ne derece

birincil önemde bir mesele olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak bu bakış açısının da önemli eksiklikleri bulunmaktadır. Özellikle emek gücünün yeniden üretiminin kadının işi olarak kaldığı cinsiyete dayalı işbölümünü kabul eder görünmektedir ve kadınların genellikle dünyevi ve yalnızlaştırıcı işlere hapsolmalarına karşı çıkmak konusunda geri kalmaktadır. Meselenin sınıf mücadelesi için taşıdığı hayati önemi ve aynı zamanda cinsiyet tahakkümüne karşı mücadeledeki önemini göstermek amacıyla kadınların çocuk yetiştirme, evi ve aileyi çekip çevirme işlerinin "yeniden üretici" değil de "üretici" emek olarak görülmesi gerektiği tartışmasını açmaktadır.

Kathi Weeks'in *The Problem with Work* (2011) adlı kitabı, "ev işi için ücret" kampanyasının kabullerine, hayatlarımızı ve kimliklerimizi belirleyen birincil şeyin işimiz olduğu şeklindeki bakışı eleştirerek yanıt vermekte ve bunun için otonomcu analizde bir genişleme önermektedir. Weeks, ücretli emek biçimi altındaki emek gücünün sömürülmesine odaklanmaktansa çalışanların dâhil oldukları ve aile işlerindeki çok daha geniş çaptaki güç ilişkilerine odaklanmanın ve sınıfa odaklanmaktansa (Weeks sınıfı modası geçmiş bir kimlik meselesi olarak görmektedir) her türden işteki işbölümüne odaklanmanın çok daha iyi olacağını önermektedir. Bu bakış açısına göre, kapitalizmin normatif ve ahlakçı çalışma etiği bugüne dek liberal feminizm, "klasik" Marksizm ve Marksist-feminizm tarafından önerilen analizlerle perçinlenmiştir: "Feministler... yalnızca ya da basit bir şekilde daha fazla ya da daha iyi iş taleplerine değil, *aynı zamanda daha az iş talebine* de odaklanmalıdırlar; bizler yalnızca karşılıksız dişil emek biçimlerinin yeniden değerlileştirilmesine odaklanmamalı aynı zamanda bu çabalar nedeniyle ya da bu çabalar dolayımıyla bu türden emeğin kutsallaştırılmasına da karşı çıkmalıyız..." (a.g.e. 13, vurgu eklenmiştir). Bu duruş, tüm insanların kendi yaratıcı faaliyetleri üzerinde çok daha geniş bir seçme hakkının ve özgürlüğünün olacağı ve emeğin –işyerinde ya da evde– insanlığın çok daha az belirleyici ya da hâkim bir parçası olarak şekilleneceği ütopyacı

bir çalışma karşıtı ya da çalışma sonrası dünya fikrine götürmektedir. Bu görüşe eşlik eden iki acil siyasi talep bulunmaktadır: üretici emeğe olan katkılarından bağımsız olarak tüm insanların kendilerini toplumsal olarak yeniden üretebilmelerini sağlayacak temel bir yaşam geliri ve herhangi bir ücret kaybı olmadan haftalık çalışma süresinin otuz saate düşürülmesi ve bu sayede çalışanların diğer siyasi ve yaratıcı faaliyetlere katılabilmek için daha fazla zamana ve enerjiye sahip olmaları. Weeks, bu görece mütevazı reformlar için mücadele etmenin insanları kolektif eylemliliğe teşvik edebileceğini ve toplumsal dönüşüme olan ihtiyaç konusundaki farkındalığı artıracağını düşünmektedir. Bununla birlikte, Weeks'in yaklaşımının hem emek gücü sömürüsünü hem de üretici ve yeniden üretici emek gücünün kapitalist ataerki ve onun durmak bilmeyen kâr hırsı için taşıdığı önemi merkeze koyan yaklaşımları önemsizleştirmesi nedeniyle bu tür taktiklerin nasıl olup da daha devrimci bir stratejinin parçası olabileceğini görmek zor. Her ne kadar Marx'ın eril yorumlarını eleştiriyor da olsa, toptancı yaklaşımı nedeniyle bu süreçte Marksist-feminist yaklaşımı da gözden çıkarmaktadır. Eğer, kendisinin önerdiği üzere, mücadelenin ana konusu "bizlerin arzuları" ve çalışma konusundaki her türden ahlaki zorlamanın ortadan kaldırılması olmalıysa, bu tarz bir yaklaşımın hâlihazırda birçoklarının yapmayı arzulamadığı türden işleri yapmak zorunda kalan kadınlara ne türden bir fayda sağlayacağı konusunda soru işaretleri bulunmaktadır. Devrimci dönüşüme yönelik alternatif bir bakış açısını, tüm insanların vaktini; çalışma, toplumsal yeniden üretim, kişisel gelişim ve siyasi faaliyet zamanı olarak dört ana faaliyet çerçevesinde eşit şekilde bölmek gerektiğini öneren Frigga Haug (2010) geliştirmektedir. Böyle yapılarak, yeniden üretim işinin daha adil bir şekilde paylaşılması için mücadele etmenin yanı sıra kadınların bu mücadeleye katılabilmek için siyasi etkinlikler yoluyla kendilerini örgütlemeye duydukları ihtiyacın da altı çizilmiş olmaktadır.

Sonuç

Marx emek gücünden, bizleri diğer canlılardan ayırarak insan kılan yaratıcı kafa ve kol emeği yetilerini anlamaktadır. Bununla birlikte, kapitalizmde emekçilerin emek güçlerini bir ücret karşılığında satmak dışında herhangi bir şekilde kendi geçimlerini sağlama olanağı bulunmamaktadır. Sermayedar emek gücünün bütün canlılığına el koymakta, onu ölü metalarda dondurmakta, kâr karşılığında satmakta ve dolayısıyla artık değer elde etmek için emek gücünü sömürmektedir –bu süreç emekçi için derin bir yabancılaşma yaratmaktadır. Marksist-feminist araştırmacılar bu emek gücü kavramını kafa ve kol emeğinin yanı sıra duygusal emeği de içerecek şekilde genişletmişler ve emek gücü sömürüsünün, hizmet alanındaki işlerde duygusal emek taleplerinin de artmasıyla nasıl yoğunlaştırıldığını göstermişlerdir. Marksist-feminist araştırmacılar aynı zamanda doğmakta olan kapitalizmin sanayi tipi üretim için yeteri kadar emek gücü tedarikini güvence altına almak için kadınları ve bedenlerini boyunduruk altına almasında ataerkinin oynadığı can alıcı rolü sergilemişlerdir.

Marksizm ve feminizm arasındaki diğer tartışmalar, kadınların emek gücünü yeniden üretmek için evde ve ailede sarf ettikleri emeğin statüsünü belirlemek üzerinden ilerlemiştir. Eril Marx yorumlamaları, sınıf mücadelesi bağlamında bu başlığın ikincil hatta bölücü bir yeri olduğunu düşünmektedir. Oysaki radikal feministler, toplumsal cinsiyetin birincil mesele olduğunu ve sınıf ayrımlarının kadınların erkekler tarafından uğradıkları baskılar yanında ikincil olduğunu iddia etmişlerdir. Marksist feministler bu türden bir "sınıf ya da cinsiyet" ayrımını reddederler. Kimileri kadınların emek gücünün yeniden üretiminin karşılıksız olmadığını, erkek işçilere verilen ücretler dolayımıyla kapitalizm tarafından dolayımlı olarak karşılığı verilen ve sömürülen bir emek biçimi olduğunu iddia etmektedirler. Diğerleriyse, "ev işleri için ücret" hareketinin kadınları yalnızlığa ve toplumsal yeniden üretimin gündelik işlerine teslim etmesinden rahatsızdırlar. Bu

nedenle de hem istihdam alanında hem de yeniden üretim alanında insanların kendilerini geliştirmelerine ve siyasi faaliyetlere katılmalarına olanak sağlayacak daha adil bir paylaşımı önermektedirler. Hem emek gücünü hem de onun yeniden üretimini uyumlu bir şekilde incelemek zor bir ödev ancak bu kısa bölümün de gösterdiği üzere, bu tartışmalar kapitalist ataerkini ve onun yarattığı sınıf ve cinsiyet tahakkümünü anlamak için yaşamsaldır.

Kaynakça

Allman, P. (1999) *Revolutionary Social Transformation: Democratic Hopes, Political Possibilities and Critical Education*, Westport, CT: Bergin & Garvey.

— (2007) *On Marx: An Introduction to the Revolutionary Intellect of Karl Marx*, Rotterdam: Sense.

— (2010) *Critical Education against Global Capitalism: Karl Marx and Revolutionary Critical Education*, 2. basım, Rotterdam: Sense.

Arruzza, C. (2013) *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Pontypool: Merlin.

Bolton, S. C. (2005) *Emotion Management in the Workplace*, Basingstoke: Palgrave.

Brook, P. (2009a) "The alienated heart: Hochschild's 'emotional labour' thesis and the anticapitalist politics of alienation", *Capital and Class*, 98: 7-31.

— (2009b) "In critical defence of 'emotional labour': refuting Bolton's critique of Hochschild's concept", *Work, Employment and Society*, 23(3):531-548.

Colley, H. (2003a) *Mentoring for Social Inclusion: A Critical Approach to Nurturing Mentor Relationships*, London: Routledge Falmer.

— (2003b) "Engagement mentoring for 'disaffected' youth: a new model of mentoring for social inclusion", *British Educational Research Journal*, 29(4): 505-526.

— (2011a) "Learning to labour in the nursery", P. Jones (der.), *Marxism and Education: Renewing Dialogues, Cilt 3 Pedagogy and Culture*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2011b) "Mentoring young people: a saintly vocation or an alienating praxis?", S. Carpenter ve S. Mojab (der.), *Educating from Marx: Race, Gender, and Learning*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 87-112.

Dalla Costa, M. ve S. James (1972) *The Power of Women and the Subversion of Community*, London: Wages for Housework, radicaljournal.com/books/maria_dalla_costa_power.

DeVault, M. L. (1991) *Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

— (1999) "Comfort and struggle: emotion work in family life", *Annals of the American Academy for Political and Social Sciences*, 561: 52-63.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York: William Morrow.

Fortunati, L. (1995) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Goffman, E. (1969) *Asylums*, London: Penguin.

Goleman, D. (1996) *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More than IQ*, London: Bloomsbury.

Harvey, D. (2010) *A Companion to Marx's Capital*, London: Verso.

Haug, F. (2010) "A politics of working life", T. Seddon, L. Henriksson ve B. Niemeyer (der.), *Learning and Work and the Politics of Working Life*, London: Routledge, s. 217-225.

Heller, A. (1979) *A Theory of Feelings*, Assen: Van Gorcum.

Hochschild, A. R. (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

James, N. (1989) "Emotional labour, skills and work in the social relations of feeling", *Sociological Review*, 31(1):15-42.

Marx, K. (1902) *Wage-labor and Capital*, New York: New York Labor News, https://archive.org/details/cu31924002370181.

— (1959) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Moscow: Progress, www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf.

— (1975) *Wages, Price and Profit*, Peking: Foreign Languages Press, https://ia600304.us.archive.org/8/items/WagesPriceAndProfit/wpp.pdf

— (1999) *Capital*, www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch06.htm

Mies, M. (1998) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, 2. basım, London: Zed Books.

Millett, K. (1970) *Sexual Politics*, New York: Doubleday.

Price, H. (2001) "Emotional labour in the classroom: a psychoanalytic perspective", *Journal of Social Work Practice*,15(2): 161-180.

Rikowski, G. (2002) "Fuel for the living fire: labour-power!", A. C. Dinerstein ve M. Neary (der.), *The Labour Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*, Burlington: Ashgate, s. 179-202.

Smith, D. E. (1993) "The Standard North American Family: SNAF as an ideological code", *Journal of Family Issues*, 14: 50-65.

— (2005) *Institutional Ethnography: A Sociology for People*. Lanham, MD: Altamira.

Smith, P. (1992) *The Emotional Labour of Nursing*, Basingstoke: Macmillan.

— (2012) *The Emotional Labour of Nursing Revisited: Can Nurses Still Care?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Stacey, M. (1984) "The division of labour revisited", P. Abrams, R. Deem, J. Finch ve P. Rock (der.), *Development and Diversity: British Sociology,1950-1960*, London: George Allen & Unwin, s. 172-190.

Weeks, K. (2011) *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham, NC: Duke University Press.

11

Ulus ve Ulusçuluk

Amir Hassanpour

Marksizm, ulusların ve ulusçu düşüncenin sınıfsal doğalarına vurgu yaparken onları feodalizmden kapitalizme geçiş sürecindeki burjuva yükselişle ilişkilendirir.* Toplumsal cinsiyet bu kuramsal iddiada kendine yer bulamaz. Feminizm, ulusların cinsiyet ayrımcılığına dayalı doğasına işaret eder ve onları toplumun ataerkil örgütlenişinin bir biçimi olarak nitelendirir.** Bu kavramsallaştırmada da genel olarak sınıf dikkate alınmaz.

Marksizm, sınıfsız komünist toplumun yolunu açacak olan sosyalist devrim sürecinde ulusların ve ulusçuluğun ortadan kaldırılmasını hedefler. Feminizm, kapitalizmin ataerkil doğasına vurgu yaparken, ataerkinin ortadan kaldırılması ulusun ortadan kaldırılması gibi bir ön koşula bağlanmaz.

Marksist kuramsallaştırma

Marksizmin ulusu ve ulusçuluğu kavramsallaştırma konusuna gösterdiği ilginin kaynağında, dünyayı köklü dönüşüme uğratma ve farklı uluslara ayrışmış sınıflı toplumun yerine, ulusçuluk ve ulusal sınırlar tarafından parçalanmamış sınıfsız insan toplumu

* Bu bölümün odağında klasik Marksizmde ve temel olarak Marx, Engels ve Lenin'in çalışmalarında ulus ve ulusçuluk kuramsallaştırması bulunmaktadır.

** Feminizmden, Marksist ön eki ile anılmadığı her koşulda, her türlü Marksist olmayan feminizm yorumunu anlıyorum. Bu metinde "liberal" ve "postyapısalcı" olanlara atıfta bulunulmaktadır.

olan komünizmi getirme projesi yatmaktadır. Ulusa ya da etnisiteye olan bağlılıklar, bunlara din, kavim, toprak, dil ve cinsiyet de dâhil edilebilir, Marx'ın (1970: 22) "tarih öncesi" olarak adlandırdığı sınıflı toplumun açmazlarıdır. Bu bölünmelerde köklenen bilinçler, kimlikler ya da farklılıklar sınıf ilişkilerine bağlanmakta ve ait oldukları sosyoekonomik formasyonun (örneğin feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm) içindeki sınıf ilişkilerinin yeniden üretilmesine hizmet etmektedir. Uluslar tarihin kalıntılarıdır ve yeni bir toplumun yapıtaşı olamazlar.

Bu nedenle Marksistlerin hem ideolojik hem kuramsal düzlemde ulustan ve ulusçuluktan hiç hoşlanmamaları bir sürpriz değildir. Bununla birlikte, siyasi düzlemde ulusal hareketler ele alınırken iç içe geçmiş üç unsur dikkate alınmaktadır: a) Kapitalizm öncesi ilişkilerin, feodalizmin, kabileciliğin, köleliğin ya da benzeri diğerlerinin yıkılması hedefleniyor mu? b) Milliyetçi baskılara karşı mücadele ediliyor mu? c) Proletaryanın kapitalizmi devirme projesi destekleniyor mu? Yoksa engelleniyor mu? Daha 1848'de Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da şöyle yazarlar:

> Komünistlere ayrıca vatanı, milliyeti ortadan kaldırmak isteme suçu yüklendi. İşçilerin vatanı yoktur. Dolayısıyla, onlarda olmayan bir şeyi onlardan almamız da mümkün değildir. Proletaryanın, önce siyasal iktidarı ele geçirmesi, kendini ulusun öncü sınıfı düzeyine getirmesi, ulusu kendisinin kurması gerektiği için, kendisi de ulusaldır hâlâ, ama asla kelimenin burjuva anlamında değil (Marx ve Engels, 1976: 502-503).

Marx'ın yazdıklarını diyalektik dışı bir okuma ile değerlendiren birçok Marksizm yorumcusu, proletaryanın neden ulusal aidiyetlerden kurtulması ve aynı zamanda kendisini bir ulus gibi kurması gerektiğine anlam veremez. Yukarıdaki alıntıya atıfla Lenin (1972: 166-7), "işçilerin vatanı olmadığı" tümcesinin a) işçilerin iktisadi pozisyonlarının ulusal değil uluslararası özellikte olduğu b) sınıf düşmanlarının ve kendilerinin kurtuluşunun koşullarının uluslararası olduğunu ve c) işçilerin enternasyonal birliğinin yine

işçilerin ulusal birliğinden çok daha önemli olduğunu dile getirmiştir. Fakat işçi sınıfı, ulus-devlet sınırları içinde inşa edilmiştir ve siyaseten ona bağlıdır. Marx ve Engels'e göre: "İçerik açısından değilse de biçim açısından proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi ilk aşamada ulusal bir mücadeledir. Her ülkenin proletaryası elbette önce kendi burjuvazisiyle hesaplaşmak durumundadır" (Marx ve Engels: 495). Dolayısıyla ulusal sınırlarla bölünmüş işçi sınıfı doğrudan "kendi" burjuvazisinin iktisadi, siyasi ve askerî egemenliği altındadır ve mücadelesinin ilk ve en önce kendi sınıf düşmanına karşı olması gerekir. Bu nedenle ulusal olanla uluslararası olanın diyalektik kavranışı, tıpkı içinde kök saldıkları burjuvazi ve proletarya gibi "zıtlıkların birliğini ve mücadelesini" oluşturmaktadır –yani hem birbirlerine bağımlıdırlar hem de biri diğerini olumsuzlar.

Her ne kadar ulusların inşası farklı biçimler altında yürümüş de olsa, Marksist kuram ulusların belirişini kapitalizmin doğuşuyla ilintilendirmektedir. Uluslar, feodal toplumun iktisadi ve siyasi olarak çözüldüğü ve eşanlı olarak kapitalist işbölümüne dayalı tek pazarın inşa edildiği bir süreçte ortaya çıkmıştır. Bu süreç sermayenin ve emeğin serbestçe hareket edebildiği ortak bir ülkenin (anavatan; ulusal pazar) inşasını içermektedir. Kapitalist piyasa toprağa bağlı köylülüğü köklerinden koparmış, köylüleri ücret temelli gelir elde eden emekçilere (proletarya) dönüştürmüştür ve bu nedenle nüfus karışmış, bu süreç bölgesel diyalekt farklılıklarını aşan ve her ne kadar sınıfsal farklılıklara yaslansa da ortak bir kültürel yaşantıyı içeren ulusal bağları dayatan ulusal dil birliğinin inşasını gerektirmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, Rosa Luxemburg, Karl Radek, Otto Bauer, V.I. Lenin ve J.V. Stalin'in de dâhil olduğu Doğu Avrupa ve Rus sosyalistleri ulusal sorunu tartışmışlardı. Stalin, Marksist-Leninist tutumu şöyle özetlemişti: "*Ulus, tarihsel olarak inşa edilmiş; ortak bir dil, toprak, ekonomik yaşantı ve ortak kültürde ifadesini bulan psikolojik bir makyaj etrafında örülmüş durağan insan topluluğudur*" (Stalin, 1970: 68, vurgu orijinal metinden). Bir insan topluluğunun ulus olabilmesi için

bu dört özelliğin de mevcut olması gerekmektedir.* Her ne kadar ulusçular, devletlilik [*statehood*] için mücadele etseler de bir devlete sahip olmak ulusallığın bir gereği değildir. Lenin'e göre, "ulusal devlet, kapitalist dönemin *tipik* ve sıradan devletidir."**

Bu nedenlerle, Marksist ulus teorisi, demokratik kuramda el üstünde tutulan geleneksel "etnik" (kültürel) ve "medeni" (siyasi) ulus yaklaşımlarından farklıdır.*** Her ne kadar söz konusu literatürde dil ve kültür etnisitenin işareti olarak kabul edilse de Marksist kuramda her ikisi de ulusların içkin ya da otantik özellikleri olarak değil toplumsal tarihsel olgular olarak kabul edilir. Marksist kuram aynı zamanda ulusla "popüler demokrasi" (veya liberal ya da "burjuva demokrasisi") gibi siyasi-hukuki yapıları bir tutan ve bu nedenle ulusla devleti bir tutan "medeni ulus" kuramlarından da ayrışmaktadır (bu kuramların bir eleştirisi için örneğin bkz. Yack, 1999).

---

* Bu tavrı eleştirenler ulusun dört bileşeni arasındaki ilişkileri diyalektik olarak kavramak konusunda başarısızdırlar ve o nedenle bu tarifi Stalin'in "alışveriş listesi" olarak yaftalarlar (örneğin bkz. Yuval-Davis, 1997: 19). Söz konusu tanımın altında yatan teorik tezler şunlardır: a) Uluslar ne ezelî ve ebedî ne de primordiyal olgulardır. Uluslaın bir başlangıcı ve bir bitişi vardır; b) Uluslar kapitalizmin ("ortak iktisadi hayatın") ürünüdür; c) Uluslar ırksal ya da kavimsel oluşumlar değillerdir ancak birçok etnik ve ırksal arka plana yaslanırlar; d) uluslar, kapitalizm öncesi imparatorluklardaki gibi "gevşek ve rahat bağlarla bağlı grup bileşimleri" değil durağan insan topluluklarıdır; e) ortak bir dil olmadan durağan bir toplulukta yaşayan insanlar bir ulusu oluşturmaz, bununla birlikte farklı uluslar aynı dili paylaşabilirler, örneğin Yeni Zelenda, Avustralya ve ABD'deki İngilizce gibi; f) ortak bir dil tek başına bir ulusun inşasına yetmez, örneğin İngiltere'de ve ABD'de İngilizcenin durumu (Britanya ya da İspanya sömürgeleri dil topluluğuna karşın Britanya'dan ve İspanya'dan ayrılmışlardır); g) "süreğen ve sistematik" bir birlik için ortak ülke/toprak zorunludur zira bu birlik nesiller boyunca insanların bir arada yaşamasına bağlıdır; h) ortak ülke ve dil kendi başlarına bir ulus yaratmazlar; bir kralın altında yaşayan prensliklerin sıradan birliği bir ulus inşa etmez ve i) ortak bir dil aynı dili konuşan ulusların ayrıcı özelliğidir (Stalin, 1970: 66-69).

** Lenin şöyle der: "Her ulusal hareketin eğilimi, modern kapitalizmin gereksinmelerinin [örneğin sınıflar, piyasa ve mülk sahipleri ve alıcılarla satıcılar arası bağlantılar] en iyi karşılanabileceği *ulusal devletlerin* oluşumuna doğru bir eğilimdir. En derin iktisadi etkenler bizi bu amaca doğru sürükler ve bu nedenle, bütün Batı Avrupa için, hayır bütün uygar dünya için kapitalist dönemin *tipik*, olağan devleti, ulusal devlettir" (1971b: 40-1, vurgu orijinal metinden).

*** Sivil/etnik dikotominin Marksist olmayan bir eleştirisi için bkz. geniş bir literatür içinde örneğin Spencer ve Wollman (1998).

Kapitalizm ve kapitalizmin ulusları eşitsiz olarak gelişmekte ve dünyayı irili ufaklı, gelişmiş ve gelişmekte olan, sömürgeci ve sömürge, bağımsız ya da bağımlı, ezen ya da ezilen uluslar hiyerarşisi üzerinden bölmektedir. Eşitsiz gelişim koşulları altında, devletlerden çok daha fazla sayıda ulus bulunmaktadır. Bu devletlerin birçoğu çok uluslu birimlerdir. Ulusların ve onlara ait devletlerin inşası kapitalist dönemin başlarında ilerici bir süreç olmuştur zira ulusal devlet feodalizmin çözülüşüne katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda kapitalizm, özellikle geç evrelerinde, ulusal sınırları yıkmak zorunda kalmıştır, bu durum sosyalizme giden yolun taşlarını döşer:

> Kapitalizmin gelişimi boyunca ulusal sorunda iki tarihsel eğilim gözlemlenmektedir. İlki ulusal hayatın ve ulusal hareketlerin uyanışı, ulus üzerindeki bütün baskılara karşı mücadele ve ulus-devletlerin inşasıdır. İkincisi her çeşit uluslararası etkileşimin gelişimi ve artışı, ulusal sınırların yıkılışı ve sermayenin, genel anlamıyla iktisadi hayatın ve siyasetin, bilimin vs. uluslararası birliği.
>
> Her iki eğilim de kapitalizmin evrensel yasalarıdır. İlki kapitalizmin gelişiminin başında daha hâkim bir eğilimken, ikincisi sosyalist topluma dönüşmek üzere ilerleyen olgun kapitalizmi nitelendirmektedir. Marksistlerin ulusal programı, her iki eğilimi de dikkate alır ve önce ulusların ve dillerin eşitliğini ve bu başlıkta hiçbir *ayrıcalığın* olanaklı olmadığını (ve aynı zamanda halkların kendi kaderini tayin hakkını...); ardından, enternasyonalizm ilkesini ve en rafine çeşidiyle bile olsa proletaryanın burjuva milliyetçiliğiyle zehirlenmesine karşı ödünsüz bir mücadele yürütülmesini savunur (Lenin, 1971a: 15, vurgu orijinal metinden).

Marx, Engels ve onların birçok takipçisi ulusları, ulusçuluğu ve ulusçu akımları bu akımların devrime olan katkıları ya da uzaklıkları bağlamında değerlendirirler. Marksistler, ulusu ve ulusçuluğu kapitalizmin bir bileşeni olarak görürler. Tarihsel olarak bakıldığında her ikisinin de süresi dolmuştur. Lenin'e göre, "Burjuva ulusçuluğu ve proletarya enternasyonalizmi –bu ikisi birbiriyle

asla barışamayacak iki slogandır ve her biri kapitalist dünyadaki bir büyük sınıf toplamına denk düşmekte, ulusal sorun konusunda *iki* farklı siyaseti, yani iki farklı dünya görüşünü ifade etmektedir" (a.g.e. 14). Marksistler aynı zamanda ulusal tahakküme ahlaki sebeplerle değil siyasi hayatın demokratikleşmesini engellediği ve sosyalizm mücadelesini gerilettiği için karşı çıkarlar. Marx'a göre, "hangi ulus bir diğerini eziyorsa, o ulus kendi zincirlerini sıkılaştırıyor"dur (Marx, 1971: 163). Lenin aynı zamanda şunu da vurgulamıştır: "Her kim ulusların ve dillerin eşitliğini tanımıyor ve yükseltmiyor ve her türden ulusal baskıya ya da eşitsizliğe karşı çıkmıyorsa, o bir Marksist değildir; o hatta bir demokrat bile değildir" (Lenin, 1971a: 16). Ezilen ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını destekleyen Bolşevik politikayı savunan Lenin şöyle der:

> *Eğer* ezilen ulusun burjuvazisi, ezen burjuvaziye karşı savaşırsa biz, her zaman ve her durumda, herkesten daha fazla bu savaştan *yanayız*; çünkü biz, zulmün en amansız ve en tutarlı düşmanlarıyız. Ama ezilen ulusun burjuvazisi, kendi öz burjuva milliyetçiliğinin çıkarlarını savunuyorsa, biz ona karşıyız. Ezen ulusun ayrıcalıklarına ve cebrine karşı savaşırız, ama ezilen ulusun kendisi için ayrıcalıklar sağlama yolunda çabalarına asla destek olmayız. (Lenin, 1971b: 55, vurgu orijinal metinden).

Ulusal tahakküm, özellikle işçi sınıfını ulusal aidiyetler temelinde böldüğü ve onu "kendi" burjuvazisinin "yedek ordusu" hâline getirdiği için sosyalist devrimin önünde engel oluşturur. Her ne kadar milliyetçiler, ulusal tahakküme karşı çıksalar da "anavatanı", "ulusu" ya da "ulusal şerefi" korumak adına sınıf işbirliğini kolaylaştırdığından ondan faydalanırlar. Bunun alternatifi enternasyonalizmdir:

> Marksizm milliyetçilikle uzlaştırılamaz; milliyetçiliğin "en adil", "en saf" ve en rafine ve uygar cinsiyle dahi. Marksizm, her türden milliyetçilik yerine enternasyonalizmi, bütün ulusların daha yüksek bir birlik içinde kaynaşmasını önerir. Bu birlik; inşa edilen her demiryolu hattıyla, her uluslararası tröstle ve işçilerin kurduğu hem iktisadi faaliyetler hem de fikirler ve hedefler bağ-

> lamında enternasyonal olan her yeni örgütle gözlerimizin önünde büyümekte olan bir birliktir (Lenin 1971a: 22).

Enternasyonalizmi olanaklı kılan koşullar hakkındaki bu ifade birçok Marksizm eleştirmeninin kafasını karıştırır; bu eleştirmenlerin çoğu Marx'ın ulusların geleceği hakkındaki şu ifadesine atıfta bulunurlar: "Ulusal farklar ve halklar arasındaki çatışmalar burjuvazinin gelişimi, ticaret serbestisi, dünya pazarı, üretim biçimi birliği ve bunlara eşlik eden hayat koşullarındaki birlik sayesinde günden güne azalmaktadır" (Marx ve Engels, 1976: 503). Üretici güçlerdeki bu gelişmeler ulusal bağlılıkları, sınıfları, ülke bütünlüğünü ve egemenliğini zayıflatmaktadır. Aslında "iletişim ve ulaşım araçlarındaki" ilerlemeler henüz 19. yüzyılın ortalarından itibaren, yani Marx'ın *Grundrisse*'yi tasarladığı yıllarda, "mekânın zaman tarafından yerle bir edilmesi"ne (Marx, 1973: 524) olanak tanımıştır, öyle ki;

> Üretimdeki sürekli dönüşüm, tüm toplumsal koşulların aralıksız sarsıntıya uğratılması, dinmeyen güvensizlik ve hareket, burjuva dönemini tüm önceki dönemlerden ayrıştırır. Tüm yerleşmiş dondurulmuş ilişkiler, yarattıkları eski değer yargıları ve görüşlerle birlikte çözülüp dağılmakta, yeni oluşanlar ise daha kemikleşme fırsatı bulamadan antika hâline gelmektedir. Katı olan ne varsa buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa dünyevileştiriliyor... Burjuvazinin kendi ürünleri için sürekli artan pazar ihtiyacı onu yerkürenin dört bir yanında takip ediyor. Her yerde yerleşmesi, her yerde yerleşikleşmesi, her yerde bağlantılar kurması gerekiyor. (Marx ve Engels, 1976: 487)

Ancak sermayenin "genişle ya da öl" dinamiği ulusun ve ulus-devletlere yaslanan dünya düzeninin ortadan kalkmasına yol açmamıştır. Siyasi koşullar –yani kapitalist devletin varlığı ve onun ulusçu politikaları ve aynı zamanda milliyetçilik, milliyetçi şovenist ya da faşist ideolojilerin yaygınlığı– ulus-devletlerin kendiliğinden ya da barışçıl bir şekilde sönümlenmesine izin vermemiştir. Üstyapı iktisadi temeli korumaktadır ve burjuvazi kendini her tehdit altında hissettiği anda, herhangi bir birlikte yaşam, barış

ve enternasyonalizm düşüncesini kırıma uğratmak adına ulusa, milliyetçiliğe, anavatana, ülkeye, yurtseverliğe, faşizme, yabancı düşmanlığına, ırkçılığa, dinsel nefrete, savaşa ve soykırıma başvurmuştur. Marx'ın ulusların sönümlenmesi için gerekli olan maddi koşulların oluşması fikri diğer gelişmeler bir yana, başarıları ve zaafları da dâhil olmak üzere en fazla Avrupa Birliği'nin inşasında ifade bulmuştur. Avrupa Birliği'nin, kendi kıtalarını ve bir dizi başka devletle birlikte dünyanın geri kalanının büyük kısmını yok eden Avrupalı emperyalist güçlerin Avrupa merkezli iki savaşın kalıntıları üzerinde yükselmesi oldukça önemlidir. Bir diğer dikkate değer deneyim, Bolşevikler haricindeki tüm sosyalist partilerin Birinci Dünya Savaşı esnasında kendi burjuvazilerinin "yurtsever savaşı"na katılmasıyla İkinci Enternasyonal'in sönümlenmesidir. Dolayısıyla, milliyetçi ya da enternasyonalist politikaların hangisinin galebe çalacağını kapitalizmin iktisadı belirlememektedir. Aksine bu komünist partilerin ideolojik ve siyasi bakış açısına, yani üstyapıdaki mücadelelere bağlıdır. Diğer bir ifadeyle, bu süreçleri belirleyen; kapitalist gelişim düzeyinden ziyade üstyapıdaki mücadelelerdir ve bu mücadeleler, iki siyaset ve iki sınıf arasındaki zıtlıkların nasıl çözüleceğini belirler.

Birinci Dünya Savaşı esnasında "kendi" burjuvazilerine katılmamakta kararlı olan Bolşevikler, kendi coğrafyalarındaki kapitalist savaşı kapitalizme karşı bir devrime dönüştürebildiler, Çarlık rejimini yıktılar ve kıtlık, yıkım ve emperyalist askerî müdahale koşulları altında sosyalizmin temellerini attılar. Bu; dünyanın en geniş yüzölçümüne sahip ülkede, Lenin'in "halkların hapishanesi" olarak nitelendirdiği çok uluslu Rusya'da yapılmış bir devrimdir. "Zorunluluk"tan özgürleşme, Hegelci ve Engelsci diyalektikle tutarlı bir şekilde, zorunluluğun tanınmasını ve Mao'ya göre dönüşümünü de gerektirir (Mao Tse-Tung 2007b: 183). Bolşevik parti, Engels'in başka bir bağlamda dile getirdiği "zorunluluklar alanından özgürlükler alanına olan [çetin] sıçrayışı" (Engels, 1976: 367) gerçekleştirecek kuramsal hazırlığa sahipti. Devrimden önce, Lenin "kapitalizm koşullarında ulusal

tahakkümü ortadan kaldırmanın *olanaksız* olduğunu zira bunun sınıfların ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini yani sosyalizme girişi gerektirdiğini", yanı sıra sosyalizmin kendisinin sınıflı bir toplum olduğunu ve yalnızca "ulusal tahakkümü ...ortadan kaldıracak *olanakları* yaratabileceğini" (Lenin, 1971c: 116, vurgu orijinal metinden) vurgulamıştır. Diğer bir ifadeyle, "ulus"tan özgürleşme aslında kapitalizmden sosyalizme geçişin değil sosyalizmden komünizme geçişin meselesidir. Bu dönüşümü olanaklı kılmak için bir dizi adım atılmıştır. Hem kuramsal hem de pratik bir soru, sosyalizmin tek ülkede ya da Marx'ın önerdiği üzere, Avrupa'daki gelişmiş kapitalist ülkeler ölçeğinde inşa edilip edilemeyeceği sorusu olmuştur. Avrupa'da başarılı sosyalist devrimlerin bir türlü meydana getirilemeyişi nedeniyle, 19. yüzyıldan itibaren kapitalizmden emperyalizme olan dönüşümün yarattığı değişiklikleri göz önüne alarak "tek ülkede sosyalizm" projesine girişilmiştir. Dünyada etnik olmayan ve herhangi bir ulusun ismini taşımayan tek ülke olan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, Ermeni, Gürcü, Tacik, Türkmen gibi asli uluslar etrafında örülmüş ve aynı adlarda adlandırılmış cumhuriyetlere ayrılmıştı. Bu ulusların hepsi 1917'den birkaç on yıl kadar önce ulusal birliklerini inşa etme işine koyulmuşlardı. Ulusal tahakkümün ortadan kaldırılması projesi kapsamında, 1917 tarihinde Parti Finlandiya'nın bağımsızlığını tanımıştır. SSCB anayasası, birlik içindeki ulusların egemen ve eşit statüde uluslar olarak ayrılma hakkı da dâhil olmak üzere kendi kaderini tayin hakkını tanımıştır. Lenin'in kuramsal çalışmalarında, kendi kaderini tayinin "eşit işe eşit ücret" gibi kapitalist ilişkilerin eşitsizliklerini yeniden üreten bir "burjuva hak" olduğu açıktır. Başka bir örnek vermek gerekirse, kültür ve sanat alanlarında "biçimsel olarak ulusal, özsel anlamda sosyalist" siyaset teşvik edilmiştir. Her ne kadar ulusal düşmanlıklar epey dinmiş olsa da atılan bütün bu adımlar komünistlerle milliyetçiler arasındaki sınıf mücadelelerinin arenasına dönüşmüştür. Diyalektik bakış açısı için, komünistler ve milliyetçiler ya da proletarya ve burjuvazi birbirinden ayrı olmak

bir yana aynı bütünün parçasıdır ve birbiriyle mücadele içindedir.

Beklendiği üzere komünistler, kapitalist kuşatma siyasetinin dayatmaları, ikinci emperyalist savaş ya da soğuk savaş türünden "zorunlulukları" gerekçe göstererek meşrulaştırılan milliyetçi politikaları bizzat desteklemişlerdir. Mesela dünyadaki pek çok komünist partiden, bu partilerin kendi burjuvazilerine karşı sürdürdükleri mücadelenin aleyhine dahi olsa SSCB'yi, yani "proleter devrimin ana kalbini" desteklemesi beklendiğinde de milliyetçilik alttan alta varlığını hissettirmişti. Aynı derecede zararlı bir diğer süreç, İkinci Dünya Savaşı esnasında milliyetçiliğe yapılan çağrı ve hatta bu süreçte kimi ulusların Batı'nın savaş meydanından Orta Asya cumhuriyetlerine zorunlu nakilleri olmuştur. Çin'den Almanya'ya kadar uzanan "sosyalist kamp"ın inşasının üzerinden henüz bir on yıllık zaman geçmeden, 1957 yılında gerçekleştirdiği *coup d'état* [darbe] yoluyla Kruşçev kapitalist ilişkilerin yolunu açtı. Birkaç yıl sonra, Çin Komünist Partisi SSCB'deki bu süreci "kapitalizmin restorasyonu" olarak nitelendirdi ve SSCB'nin "sosyal emperyalist" bir ülkeye dönüştüğünü dile getirdi –yani, "lafta sosyalist, faaliyette emperyalist." Hem SSCB hem de Çin deneyimlerini özetleyen Mao, sosyalizmdeki sınıf mücadelesi esnasında egemen komünist partinin içinde "yeni bir burjuvazi" oluştuğunu ve bu yeni sınıfın siyasi ve ideolojik hattının kapitalizmin restorasyonuna yol açtığını belirtmiştir. Benzeri bir süreç, Çin'de 1976'da yapılan bir *coup d'état* ile hayata geçirildi. Bu süreç "kapitalist yolcuları" iktidara taşırken kapitalizmi ve kapitalizmin doğurduğu milliyetçiliği restore etmiştir.

Her ne kadar yukarıda özetlenen teorik-siyasi pozisyonlarda iki toplumsal cinsiyet arasındaki tarihsel çelişkiye herhangi bir atıfta bulunulmamış da olsa, Marksizm diyalektik bir genel toplum kuramı olduğundan, toplumun cinsiyet temelinde bölünmesi ile ilgili derin bir kavrayışın oluşmasına da olanak sunmuştur. 19. yüzyılda August Bebel (*Kadın ve Sosyalizm*, 1879) ve Engels (*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 1884 [1985]) gibi Marksistler ve Clara Zetkin, Inissa Armand ve Aleksandra Kollontay gibi erken 20. yüzyıl kadın hareketi ön-

cüleri toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamındaki feminist bilinci ve pratiği liberal ve sosyalist/komünist olmak üzere iki farklı sınıfsal alana ayıran kuramsal ve ampirik bir bilgi birikimi yaratmışlardır. Ulus ve ulusçuluk kuramları başlığında liberal feminizm, eşitliği kapitalist ulus ve onun siyasi ve hukuki yapısal çerçevesinde, yani burjuva demokrasisi içinde elde etmeyi hedefler. Buna karşın Marksizm cinsiyet eşitliğinin kapitalizm koşullarında gerçekleştirilemeyeceğini vurgular. Bunun başlıca nedeni kapitalizmin kadınlar ve erkeklerin yalnızca hukuki alanda eşit kılınmalarına izin vermesidir, ki bu eşitlik hâli toplumsal ve iktisadi eşitliğin yokluğunda ataerkil rejimin eşitsizliklerini kaçınılmaz olarak yeniden üretmektedir. Marx (1972: 16) işçilerin eşit haklara sahip olması meselesiyle ilgilenirken tekil işçilerin farklı ihtiyaçları olduğundan, eşit hak konusunun sosyalizmde bile "özünde her hak başlığında olduğu gibi, eşitsizlik hakkı" olarak kaldığını iddia eder.

Liberal feminizmin ulus merkezli siyasi gündeminin aksine, sosyalist kadınlar 1911 yılında 8 Mart'ı Dünya Emekçi Kadınlar Günü olarak ilan ettiklerinde ulus-devletin sınırlarını sembolik olarak yıkmışlardır. Ekim Devrimi'nden iki sene sonra, 8 Mart 1920'de Lenin, Sovyetler Birliği'ndeki toplumsal cinsiyet ilişkileri alanında hukuki eşitlik bağlamında eşi benzeri görülmemiş ve pürüzsüz bir ilerleme olduğunu vurgulayarak, bunun gerçek (hukuk alanı dışında) eşitlik yolunda gerekli ama yetersiz bir adım olduğu uyarısında bulunmuştur. Sosyalizmin bile cinsiyet tahakkümünü kökünden söküp atamayacağını vurgulamıştır (Lenin, 1982: 85). Ulus ve ataerkinin yıkılışı için gerekli koşulları yaratma işine devam etmek yerine, Sovyetler Birliği Komünist Partisi daha 1930'lu yılların başında, Marksist-Leninist teorinin öğretilerinin aksine sınıfların ve ataerkil ilişkilerin ortadan kalktığını ilan etmiştir.

Feminist kuramsallaştırma

Yalın anlamıyla toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadınların kurtuluşu hakkındaki bilgi ve bilinç olarak tanımlayabileceğimiz feminizm, Aydınlanma çağında ulusçuluk düşüncesi ve ilk ulus-devletlerle (örneğin Hollanda, Britanya, Fransa ve Birleşik Devletler) birlikte doğmuştur. Birinci nesil feministler, burjuva demokratik devletin erkeklere ve kadınlara ulusun eşit üyeleri olarak muamele etme niyetinin olmadığının ayırdına varmışlardır. Demokratik devrimlerin en fazla kutlanan kazanımı olan yurttaşlık olgusu ile, ulusa tam üyelik hakkı yalnızca mülk sahibi ya da vergi ödeyen erkeklere verilmiş; kadınların, erkek işçilerin ve dinî, etnik ve ırksal azınlıkların yurttaşlık hakları tanınmamıştır. Yalnızca burjuvazinin radikal kanadının temsilcisi olan Bay Robespierre değil, aynı zamanda entelektüel kadınlar da devrimcilerin "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" çağrılarının kuru bir vaat dışında gerçekliği olmadığını görmüşlerdir. Aristokrat bir kadın olan Olympe de Gouges'un (1748-93), Fransız Devrimi'nin alâmetifarikası olan "İnsan Hakları ve [Erkek] Yurttaş Bildirgesi"ni anında reddetmesi ve yerine "Kadın Hakları ve Kadın Yurttaş Bildirgesi"ni çıkarması kayda değerdir.

Feministler ve kadın aktivistler kadının statüsünü geliştirmek için taleplerini devlete yönelterek ve ulus çerçevesi içinde iş görerek mücadeleye devam etmişlerdir. Fakat ulus-devlet, ulusun hiyerarşik yapısında reform yapmak konusunda isteksiz olmuştur. Kadınların devletten seçme ve seçilme hakkını elde edebilmeleri için sufrajetlerin bir yüzyıl boyunca entelektüel ve siyasi mücadeleler yürütmesi gerekmiştir. Bununla birlikte ulus-devletin cinsiyet ayrımcılığına dayalı doğası, kadınların demokratik yönetimin ana organı olan parlamentoya katılımı konusundaki oldukça yaşamsal reforma rağmen, bu reformlarla bile bariz bir değişikliğe uğramamıştır. Ulus-devletin eril militarizmine ve şiddetine karşı çıkan Virginia Woolf (1882-1941) kadınlar ve ulus arasındaki çatışma hakkında İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde çeşitli yazılar kaleme almıştır. Bir kadın soruyor, demektedir Woolf,

> "Bana, bu yabancıya, 'bizim vatanımız' tümcesi ne anlam ifade ediyor?" Buna karar vermek için kendi örneğinden yola çıkarak vatanseverliğin anlamını inceleyecektir. Kendi cinsinin ve geçmişteki sınıfının konumu hakkında kendini bilgilendirecektir. Günümüzde kendi cinsinin ve sınıfının sahip olduğu zenginlik ve refah, toprak miktarı hakkında kendisini bilgilendirecektir – İngiltere'nin ne kadarı gerçekte ona aittir... "Bizim vatanımız" diyecektir, "tarihin çok uzun dönemleri boyunca bana bir köle gibi muamele etti; bana eğitimi ya da varlıklarının herhangi bir kısmını dahi yasakladı... aslında, bir kadın olarak benim bir vatanım yok. Bir kadın olarak herhangi bir vatan istemiyorum. Bir kadın olarak bütün dünya benim vatanımdır." Ve eğer, mantık sözü aldığında bile inatçı kimi duygular varlıklarını sürdürmeye devam ediyorlarsa, eğer karaağaçlarda gaklayan kargaların seslerinden, dalgaların kumsalı dövüş sesinden ya da ninniler söyleyen İngiliz dillerinden İngiltere aşkı düştüyse bir çocuğun kulaklarına, her ne kadar mantık dışı olursa olsun duygunun bu en saf damlasından, bu kadın ilkin tüm dünya için istediği barış ve özgürlüğü İngiltere'ye vermek için yararlanacaktır (West'te alıntılanmaktadır, 1997: xi).

Söz konusu çatışmayı su yüzüne çıkarmada De Gouges ve Woolf yalnız değillerdir. Woolf'tan bir altmış yıl kadar sonra örneğin bir başka feminist Kaplan, "Avrupa bağlamında feminizm ve ulusçuluk neredeyse hiçbir zaman bağdaşan ideolojiler olmamıştır" diye not düşer. Bu bağdaşmazlığın sonucunda Batı Avrupa feminizmi, "Sol partilerle işbirliğine gitmiştir" (Kaplan, 1997: 3). Amerikan "liberal feminizm"inin ya da Avrupa dışında kalan Batılı endüstriyel ülkelerdeki feminizmin aksine, Batı Avrupa feminizmi "çok daha radikaldir ve Marksizm, Leninizm, komünizm ve sosyalizmin... fikirlerinden ve dilinden çok daha fazla etkilenmiştir" (a.g.e. 22).

Bununla birlikte kadınlarla ulus ve ulusçuluk arasındaki çatışmayı feminizmle ulus ve ulusçuluk arasındaki çatışmayla karıştırmamakta fayda var. Feminizm, kadınların özgürleşme mücadelesinde kuramsal ve siyasal olarak formüle edilmiş bilinçtir; cinsiyet

ilişkilerinde ulus-devlet çerçevesinde reform yapmak isteyen liberal feminizmden, ataerkil ulusu alaşağı etmek isteyen Marksist-feminist platforma kadar farklı birçok tutumdan oluşmaktadır. Kadın hareketlerinin gündemini genellikle feminist bilinç belirlemektedir. Yakın geçmişte Batı'daki kimi feministler kadınlarla ulus arasındaki çatışmayı Gouges ya da Woolf'ta olduğundan çok daha teorik bir zeminde ifade ettiler. Örneğin Yuval-Davis kadınların ulusları yeniden üretmesinin biyolojik, kültürel ve sembolik olmak üzere üç farklı tarzı olduğunu tespit etmiştir. Fakat Yuval-Davis'in çalışmasında biyolojik yeniden üretim, bir üreme hakkı sorununa, yani "kadınların çocuk sahibi olup olmama ve aynı zamanda ne zaman ve ne kadar çocuk sahibi olacakları konularında karar özgürlüğü hakkına... indirgenmiştir" (1997: 22). Üretimin doğasının ikili bir karakter taşıdığı yolundaki Marksist görüşle karşılaştırıldığında*, bu yaklaşım hem kapsamı hem de açıklayıcı gücü açısından çok daha sınırlıdır. Kimi feministler söz konusu çatışmayı ulusçuluğu çok daha eşitlikçi kılarak çözmek amacıyla bir haklar rejimi önerirler. West, örneğin, "farklı toplumsal, ekonomik ve siyasi bağlamlarda aynı anda hem ulusçular hem de kadınlar için hak mücadelesi verecek toplumsal hareketler"den oluşan bir "Feminist Ulusçuluk Kuramı" (1997: xxx) tasarlamıştır.

Batı dışı bağlamlarda hem feministler hem de milliyetçiler söz konusu çatışmayı çözüme kavuşturmayı hedeflemişlerdir. Bütün ulus, sömürgeci ve dış güçlerin baskısı altında olduğu sürece ka-

---

* *Alman İdeolojisi* (1846) gibi erken dönem eserlerden, *Kapital*'e (1867, cilt 1) ve *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884 [1985]) gibi en son dönem ürünlere kadar Marx ve Engels, üretimin türümüzün en ayırıcı özelliği olduğunu ve iki asli bileşenden oluştuğunu düşündüler: "Materyalist kurama göre tarihteki belirleyen öğe son kertede üretim ve gündelik hayatın yeniden üretimidir. Bunun da yine iki asli bileşeni bulunur: bir tarafta gıda, giyim ve barınma gibi yaşam araçlarının üretimi ve bu üretim için gerekli aletlerin üretimi; diğer tarafta insan bireylerinin kendilerinin üretimi, türün devamı" (Engels, 1985: 71).

Her ne kadar bu kuramsal kıvılcım cinsiyetlendirilmiş kuramın temellerini atabilecek olsa da, Marx ve Engels'in kendileri bunu sonuna kadar götürmemişlerdir ve sonraki Marksist nesiller de önemini kavramak konusunda geri kalmışlar ve hatta bazıları buna itiraz etmişlerdir (Marksist kuramda bu teorik başlık etrafında örülen mücadelenin feminist olmayan bir haritası için bkz. Guhr [1988] ve ayrıca Sayer [1987: 77-82]).

dınların eşitlik ve toplumsal cinsiyet adaleti konusunda bastırmamaları gerektiğini her iki taraf da oldukça sık aralıklarla dile getirmiştir (geniş bir literatür içinden bkz. Jayawardena, 1986). Bu uzlaşı genellikle tam tersi yöndeki tutumun –yani ulusçu taleplerin kadınların taleplerinin önüne geçmemesi talebinin– "Beyaz", "ırkçı" ya da "Batılı" feminizmlere atfedilmesiyle rasyonelleştirilmektedir (örneğin bkz. Yuval-Davis, 1997: 117-18). Batı feminizmlerinde ırkçılığın varlığı oldukça açık bir veri olsa da ulusçulukla feminizm projelerinin uzlaştırılması hem Batı'da hem de Doğu'da yaşanan evrensel bir durumdur ve bir sınıf tavrıdır. Bu tavır, burjuvazinin tüm toplumsal, siyasi ve iktisadi çatışmaları ulus çerçevesi içinde tutma ve kadınların ulus-devlete olan bağlılığını güvence altına alma isteğinden doğar. Bu uzlaşıda, ulusçuluğun ve ulus-devletin eli daha güçlüdür.

Ulusal kurtuluş hareketlerindeki uzlaşıya benzer bir uzlaşının gerçekleşmediği koşullarda, 1960'larda Batı'daki toplumsal hareketler, özellikle kadın hareketleri ve feminist hareketler, haklar rejimini genişletme olanağını elde ettiler. 20. yüzyılın sonlarında birçok Batı devletinde, iki cinsiyet arasındaki hukuki eşitliğin önündeki bir dizi engeli ortadan kaldıracak bir reform silsilesi hayata geçirilmiştir. Kadın hareketleri ve feminist hareketler, mücadelenin ufkuna her zaman yeni haklar yerleştirirler ve günümüz devleti tarafından kadınlara sunulan haklar, birinci nesil feministlerin imgesinin çok ötesindedir. Bu açıdan bazı ulus-devletlerde anayasal ve hukuki eşitliğin elde edildiğini ve buralarda, iddia edilebileceği üzere, liberal feminizmin misyonunu tamamladığını göstermek zor değil. Her ne kadar yeni haklar elde edebilmek için devleti hep daha fazla zorlamak mümkün olsa da Marksistler hukuki eşitliğin hukuk alanı dışındaki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması bir yana gerçekte bunların yeniden üretimine katkıda bulunduğunu iddia ederler. Her ne kadar Marksist olmayan feminizm içindeki kimi akımlar, özellikle anarşist ve radikal feministler devletten uzak durmaya devam etseler de kapitalizmle ulus ve ulusçuluğa gösterdikleri alternatifler onları Marksistlerden ayrı

kılar. Marksist kuram, devleti ve devletin hukuki rejimini cinsiyetler arası zıtlıkların yeniden üretilmesinin bir kaynağı olarak görür. Aydınlanmanın ve geç 18. yüzyıl burjuva demokratik devrimlerinin bir ürünü olan haklar rejimi, kapitalizmin sunduğu alternatif olan burjuva demokratik siyasi sistemi inşa ederek feodal yasal sistemi ortadan kaldırabilmiştir. Böyle bir sistem, en arı ya da en radikal hâlinde bile günümüz kapitalizmini ve onun ataerkini ortadan kaldırabilecek bir sistem değildir (Lotta vd., 2009).

Marksist-feminist kuramsallaştırma: gereklilikler ve engeller

Geçtiğimiz yirmi yıl boyunca hem Marksist hem de Marksist olmayan feministler yaptıkları önemli katkılarla kapitalizmin yükselişi esnasındaki cinsiyet ilişkileriyle ilgili ufkumuzu epey genişlettiler. Örneğin Sylvia Federici'nin *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004) [*Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlkel Birikim*, Otonom Yayıncılık, 2014]adlı kitabı, ilkel birikimin yalnızca ücretli emekle ilişkisi olmadığını söyler ve kadınların üreme dâhil karşılıksız yeniden üretim emeğinin tamamına el konmasıyla ilkel birikim arasında ilişki kurar. Leopoldina Fortunati'nin *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital* (1995) adlı kitabında yeniden üretimin değer yarattığı ve dolayısıyla üretim olarak ele alınması gerektiği iddia edilmektedir. Mary Murray'ın *The Law of the Father: Patriarchy in the Transition from Feudalism to Capitalism (1995)* adlı çalışmasında geçiş döneminde İngiltere'deki devletin doğuşu esnasında ataerki, mülkiyet ve akrabalık arasındaki ilişkiler derinlemesine incelenmektedir. Fakat Marksizmin ilham verdiği bu çalışmalarda geçiş sürecinde ulusların doğuşuna hiçbir şekilde değinilmemektedir. Buna karşın, Dana Nelson'un Marksist olmayan çalışması *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men* (1998), toplumsal cinsiyet, ulus, ırk ve "beyaz er-

kekliğin" Bağımsızlık Savaşı'ndan 19. yüzyılın ortalarına kadar Amerikan ulusunu nasıl şekillendirdiğini inceler.

Kuramla beslenen bu ampirik çalışmalar, her ne kadar ulusun Marksist-feminist kavramsallaştırması için özel bir çaba göstermeseler de, kapitalizmde toplumsal ilişkilerin, ataerkinin ve ulus fikrinin iç içe geçişi konusunda derin bir kavrayış sunar. Marksist feminist bir ulus kuramı oluşturma çabası başlı başına ayrı bir kuramsal çalışma gerektirecektir. Fakat kuram, ampirik bulguların basit bir toplamının ya da bu bulgulardan yapılan bir genellemenin çok ötesinde bir olgudur. Kuram; siyasi, felsefi ve ideolojik mücadelelerin alanıdır. Marksizm ve aynı zamanda feminizm iki cephede –dışarıda düşmanlara karşı (ataerkil ve kapitalist yaklaşımlar) ve içeride kendi alanlarındaki çatışmalı tavırlara karşı– yürütülmüş bu türden mücadelelerin çıktılarıdır. Örneğin Marksizm; maddeci bakışı idealizmle çatışarak ve aynı zamanda mekanik maddeciliğe karşı çıkarak geliştirmiştir. Bununla birlikte, tıpkı toplumsal sınıflar gibi kuramsal ve hatta siyasi duruşlar arasında da dağlar yoktur; Marksist diyalektik çok az gelişkin olan diğer maddeci diyalektiklerden ziyade Hegelci idealizmin diyalektiği üzerinde şekillenmiştir. Buna rağmen ya da belki de yaklaşımlar arasındaki bu karşılıklı nüfuz sayesinde, Marksizm en iyisinden bir tür eklektizm yapmak yerine kendisini bir sınıfın, işçi sınıfının dünya görüşü olarak ayrıştırmaya çabalamıştır.

Marksist ataerki kuramı feminist bilginin bileşeni olmuşsa da, Marksizm ve feminizm, başından itibaren iki çatışan sınıf tavrı olarak ayrışmışlardır. Erken dönem Marksizmde (örneğin Engels'te) toplumsal cinsiyetin bir sınıf oluşumu olmadığı açıktır. Ancak ekonomist Marksizm, özellikle 1920'lerin sonlarından itibaren SSCB'deki yorumuyla toplumsal cinsiyeti sınıfa ve cinsiyet tahakkümünü de sınıf sömürüsüne indirger. 1930'lu yılların başında Komünist Parti SSCB'de sınıf mücadelesinin, kadınların ezilmişliğinin ve ulusal ezilmişliklerin sona erdiğini ilan etti. Bu iddia ülkeyi ve uluslararası komünist hareketin önemli bir kısmını, ciddi siyasi sonuçlara yol açacak sağcı ya da konformist bir yönelime itmiştir.

Her ne kadar Marksist kuramda toplumsal cinsiyetin sınıftan ayrı olduğu ve tahakküm ve sömürünün birbirinden farklı olduğu oldukça açık da olsa*, cinsiyet tahakkümünü ya da ulusal tahakkümü ortadan kaldırma projeleri siyasi projelerdir ve burada sınıf siyaseti boy gösterir.** Bu nedenle her ikisi aynı partiden de çıkmış olsalar, Lenin'in cinsiyet tahakkümünün ve ulusal tahakkümün kökten bir şekilde ortadan kaldırılmasının sosyalizmde olanaklı olmadığı şeklindeki görüşüyle Stalin'in 1930'lu yılların başlarında –henüz sosyalizm daha emeklerken– bu tahakküm biçimlerinin sona erdiğini ilan etmesi iki ayrı sınıf tavrı olarak görülebilir.

Siyasi mücadelelerin cinsiyet ilişkileri üzerindeki önemi göz önünde bulundurulduğunda, feminizmle Marksizm arasındaki "evlilik" projelerinin başarısızlıklarını anlamak hiç zor değil. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Marksizm, liberal feminizme önemli bir zorluk yaşatmış ve 1960'lı ve 1970'li yıllarda, feminist bilgiyi yeniden şekillendirmiştir.

Ancak 20. yüzyılın sonların itibaren feminizm bir "bilgi patlaması" (Kramarae ve Spender, 1992) yaşarken, özellikle Çin'de (1976) ve onun öncesinde SSCB'de (1957) kapitalizmin restorasyonunun ve Doğu Bloku'nun (1989-92) çöküşünün ardından, neoliberalizmin artan hegemonyası ve büyüyen akademik konformizm neticesinde Marksizmde gerilemeler yaşanmıştır (aşağıya bakınız). Güncel ekonomik kriz bağlamında Marksizm yeni bir canlanma evresine girmiş olsa da kuramsal alanda ve özellikle de toplumsal cinsiyet ilişkilerine olan yaklaşımında geniş kapsamlı bir yenilenmeye gitmediği sürece 20. yüzyılda edindiği itibarı geri kazanamayacaktır. Tıpkı Marx ve Engels'in hem coşkuyla hem de eleştirel tavırla Darwin'in evrim kuramını ve Henry Lewis

* İktisadiyatçı Marksizmin sınıf ve toplumsal cinsiyeti birbirine indirgemesinin bir eleştirisi için bkz. Mojab (yakında).

** Kadınlar ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkilerine karşı mücadelenin kaynağı ve motorudur; bununla birlikte, seçme ve seçilme hakkı talebinden kürtaj hakkı taleplerine bu zengin mücadele tarihinde, bazı kadınlar ataerkil rejime destek sunmuşlar; benzeri şekilde, bazı emekçiler de sosyalizme karşı gelmişlerdir. Bu, temelde bir bilinçlenme alanı olarak siyasetin konusudur ve siyasetin, kişinin sınıf, toplumsal cinsiyet ve ulus bağlamındaki konumuna nazaran taşıdığı özerklikle ilgilidir.

Morgan'ın sınıflı toplumlar öncesi döneme ait bulgu ve görülerini kucaklamaları gibi, Marksizm de bugün feministler tarafından üretilmiş geniş bilgi birikimini kendi bünyesine katabilir.

Marksizm ve feminizm, sınıflı toplum ve ataerki gerçeğini değiştirmeyi ve onun yerine alternatif toplumsal ilişki sistemleri koymayı hedefler. Bu siyasi hedef onları kurtuluş ya da özgürleşmeyi "büyük anlatılar" oldukları gerekçesiyle reddeden ve insan bilincini ve faaliyetini "şimdi" ve "burada"ya sıkıştıran postyapısalcılık gibi konformist kavramsallaştırmalardan ayrıştırmaktadır. Şüphesiz, Marksizmle "post'çuluk" arasındaki çatışmadan bir uzlaşı çıkamazken kimi feminist duruşlar hâlihazırda postyapısalcılıkla iç içe geçtiler bile.*

Feminizmin postyapısalcı sürümleri bir dizi epistemolojik tavır nedeniyle sıkışmıştır. Örneğin özcülük yapma endişesi, postyapısalcıları yeterli bir kuram geliştirmek için gerekli olan temel kurucu unsurlardan mahrum bırakmaktadır. Bunlara "ataerki" ve "kadın" gibi yaşamsal önemdeki kavramlar da dâhildir. Bu durum siyasi mücadelelere olan katılımlarını da sınırlandırmaktadır. Aktivizm üzerindeki etkileri öylesine sakatlayıcıdır ki kimi özcülük karşıtları, kuramsal hinliklere başvurmakta ve bazı özlerin olduğunu kabul edip özcülüğü reddetmek yerine özü reddetmekte ve özcülükle "geçici ve stratejik" ittifaklar kurmaktadır.** Direnişe ve dayanışma politikalarına katılımın yolunu açmak için, "stratejik özcülük"e, "stratejik evrenselciliğe" (Burden, 2012) ve hatta "stratejik göreliliğe" (Ryan, 1995: 582) sığınmaktadır.

* Günümüz feminist kuramlarının taşıdığı konformizmin bir eleştirisi için bkz. Ebert (1996) ve Eisenstein (2009).

** Yerli halkların hakları bahsinde aktivistlerin taşıdığı bir ikilem için örneğin bkz. "Uluslararası arenadaki yerli halklar siyasetinde, anlamlar evrenini stratejik olarak sınırlandıran söylemler ve uygulamalar yer alır ve bunlar yerlilerin geleneklerinin, tarihinin, kolektif hafızasının, dünya görüşünün, yaşama biçimlerinin ve gelecek beklentilerinin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Yerli düşünür ve aktivistlerin toplumsal adalet ve hak taleplerini meşrulaştırmak için yerliliği stratejik olarak özselleştirdiklerini iddia ediyorum; dolayısıyla, bu yerlilik tasviri basitçe eleştiriden muaf ve yoz bir özcülük olarak görülemez. Haklılığın (yeniden) inşası ulus-devletler tarafından kullanılan kavramların tartışılmasını ve aynı zamanda kültürel sınırların bilinçli olarak sürekli yeniden çizilmesini içerir" (Escárcega, 2010: 3).

Marksizm, özlerin varlığını kabul eder zira onlar olmadan toplumsal ve doğal olgular arasında ayrıma gitmek oldukça zordur. Bununla birlikte öz tarihseldir ve her türden olgu gibi değişime açıktır. Diyalektikte hareket mutlaktır, durağanlık ise göreli. Özlere inanmak, özlerin değişmez ya da ebedî olduklarına inanılmadığı müddetçe kimseyi özcü kılmaz. "Ulus", "ataerki" ya da her türlü toplumsal oluşumun Marksist kavramlaştırması; özgürlük-zorunluluk, zorunluluk-tesadüf, öz-görüngü, madde-bilinç, evrensel-tikel, hareket-durağanlık, görelilik-mutlaklık, olasılık-gerçeklik ve somut-soyut gibi felsefi kategorilerle kavrandığı müddetçe çok daha kapsayıcı ve yeterli kavramlar hâline gelir. Marksist olmayanlar bu zıtlıkları eğer olur da kullanırlarsa, her birini ikilikler, ikilemler ya da dışsal karşıtlıklar olarak okurlar. Marksist diyalektikte ise bu zıtlıklardaki her iki taraf da birbiriyle "birlik ve mücadele" ilişkisi içindedir – yani, varlıkları birbirlerine bağlıdır ve bazı koşullar altında birbirlerini olumsuzlayabilir ya da biri diğerine dönüşebilir. Marksist bir bakış açısıyla, örneğin "ulusların" ya da "ataerklerinin" çoklu hâlde var olması, bu süreçlerin tarihsel toplumsal doğası nedeniyle kaçınılmazdır. Her biri özel kimi koşullar altında biçimlenmiş ya da inşa edilmiştir. Bununla birlikte, dilin olanaklı hâle getirdiği insan düşüncesi tikellerin merkezindeki evrenseli kavrama yetisine sahiptir. Her ataerki kaçınılmaz olarak tikeldir zira bilinçte, kültürde, coğrafyada, sınıf yapısında, sosyoekonomik formasyonlarda, dilde, dinde, devletlilikte, ulusçulukta, etnisite ve benzeri her şeydeki çeşitlilikler nedeniyle özgün bir tarihsel bağlamda ortaya çıkar. Açık ki insan toplulukları toplumsal cinsiyet ilişkilerini herhangi bir evrensel sistemin izleğinde yaratmadı. Bununla birlikte ataerklerinin tikelliğinden bir evrensellik resmetmek de olanaklıdır. Fransız, Kri [Kanada'daki yerli halk], İspanyol ve İran ataerkleri farklıdır ancak mesela din, sınıf ya da akrabalık sistemleri olarak değil toplumsal cinsiyet ilişkileri rejimi olarak görülürler. Ayrıca tümeller/evrenseller ve tikeller diyalektik bir zıtlık içindedir ve sabit içkin özellikler ya da niteliklerin ötesinde, karşılıklı bağım-

lılık ve birbirine dönüşme ilişkileri bağlamında tarif edilebilirler. Bir şeyin evrensel ya da tikel olup olmadığı bağlama bağlıdır: "Şeylerin kapsamı geniş olduğu ve gelişimlerinin önünde herhangi bir sınır olmadığı için, bir bağlamda evrensel olan diğer bağlamda tikel hâle gelebilir. Aksi de doğrudur ve bir bağlamda özgün olan, bir başka bağlamda evrensel hâle gelebilir" (Mao Tse-Tung, 2007a: 85).

Bu nedenle ataerki (hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumsal cinsiyet ilişkilerinde eril iktidarın işleyiş rejimi), her ne kadar daima tecrübe edildiği koşullara özgü olsa da, sınıflı toplum öncesi yapılardan sınıf formasyonlarının başına değin tarihin uzun erimli bağlamında tikel bir olgu olarak da görülse, antik dönemden modern döneme sınıflı toplumlar bağlamında (bu toplumların her birinde bulunmaktadır) bir evrensel meydana getirmektedir.

Postyapısalcılık, diyalektik zıtlıkları ikiliklere indirger ve bunlar arasındaki zıtlığı, zıtlıklardan bir tarafı yani evrenseli görmezden gelerek ve kasıtsız ama sistematik olarak bir tarafı yani tikel olanı evrensel gibi göstererek çözüme ulaşır. Aşağıdaki satırlarda evrenselin tikel lehine görmezden gelindiği bir özcülük anlayışının örneğini bulacaksınız:

> Ataerkinin hiyerarşik toplumsal yapıları kuramsallaştırmadaki yaratıcı değerine karşın, feministler için kullanışlılığı, taşıdığı özcülük nedeniyle zayıflamaktadır. Buradaki özcülük, kadınlar üzerindeki eril tahakkümün doğal farklılıklara verilen kaçınılmaz bir yanıt olarak görülmesidir. Bu türden kabuller evrensel kategoriler olarak "kadın" ve "erkek" üzerine tarih dışı kavrayışlar üretmekte, ırk, sınıf ve diğer farklılıkları göz ardı etmektedir. Bu meseleler bağlamında ataerkinin teorik bir kavram olarak kullanışlılığı tartışmalıdır (Code, 2000: 379).

Burada feminist kuramın en önemli kavramlarından biri olan "ataerki" gözden çıkarılmaktadır çünkü kavram, aslında, çoktan geçersizleştirilmiş "doğal farklılıklar" savı bağlamında özcü bir şekilde kullanılmaktadır. Oysaki hem Marksist hem de Marksist olmayan birçok toplum kuramı biyolojik belirlenimciliği redde-

der. Böylesi çekinceler, postyapısalcı feminizmin ulusu ve ulusçuluğu yeterli bir şekilde kuramsallaştırmasına izin vermemektedir. Zira bu tür bir ödev peşinen "büyük anlatılar" ya da "özcülükler" olarak görülen "kurtuluş", "bağımsızlık", "egemenlik", "özgürlük", "kendi kaderini tayin hakkı", "emperyalizm" ya da "enternasyonalizm" vb. gibi bir dizi kavramın sahneye davet edilmesini gerektirecektir.

Küreselleşme ve süregelen teknolojik devrim koşullarında, Marksist olmayan literatür sınırların ortadan kalktığı ve ulusun (ulus-devletin) sönümlendiği yolunda fikirlere gark olmuştur. Fakat "ulus aşırılık", "kozmopolitanizm", "post-nasyonalizm" ya da "feminist nasyonalizm" kuramları, ulusların bizzat sönümlendikleri anda başta ulusal sınırları güçlendirerek ve başka bir dizi yöntemle kendilerini yeniden ürettiklerini açıklamak konusunda yetersiz kalmaktadır.

Bu bölümde kısaca ele alınan ulus ve ulusçuluk konularında Marksizm ve feminizmin çatışması, bu iki ana dünya görüşü arasında yapıcı bir etkileşime ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Ulusların sönümlenmesi için gereken maddi koşullar uzun bir süredir var olsa da uluslar hâkimiyetlerini sürdürmektedir. Bunun böyle olmasında, milyonlarca kadının kapitalist piyasaya katılmasına ve "kadınlara karşı savaş"ın giderek genişlemesine yol açan ataerkil güç kullanımının payı bulunmaktadır. Bu çatışmaları çözümlemek zamanımızın asli teorik ve siyasi ödevidir. Marksist kuram ulusların, uluslara ait tüm kurumların ve sınıflı toplumlardaki toplumsal ilişkilerin uzun sınıfsal mücadeleler üzerinden sönümlenmesini ister. Feminist kuramın temel derdi ise ulus bağlamında toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ortadan kaldırılmasıdır.

Kaynakça

Burden, B. (2012) "Strategic universalism: dead concept walking on the subalternity of critique today", eipcp.net/transversal/0607/buden/en/

Code, L. (2000) "Patriarchy", L. Code (der.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge, s. 378-379.

Ebert, T. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

— (2005) "Rematerializing feminism", *Science & Society*, 61(1): 33-55.

Eisenstein, H. (2009) *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labour and Ideas to Exploit the World*, Boulder, CO: Paradigm.

Engels, F. (1976) *Anti-Dühring (Herr Eugen Düring's Revolution in Science)*, Peking: Foreign Languages Press.

— (1985) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, E. Burke Leacock (der.), New York: International.

Escárcega, S. (2010) "Authenticating strategic essentialisms: the politics of indigenousness at the United Nations", *Cultural Dynamics*, 22(1): 3-28.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Fortunati, L. (1995) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Guhr, G. (1988) "Production of life", J. Herrmann ve J. Kohn (der.), *Familie, Staat und Gesellschafts formation*, Berlin: Akademie-Verlag, s. 51-61.

Jayawardena, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Books.

Kaplan, G. (1997) "Feminism and nationalism: the European case", L. West (der.), *Feminist Nationalism*, New York: Routledge, s. 3-40.

Kramarae, C. ve D. Spender (1992) *The Knowledge Explosion: Generations of Feminist Scholarship*, New York: Teachers College Press.

Lenin, V. I. (1971a) "Critical remarks on the national question", *Critical Remarks on the National Question [and] The Rights of Nationsto Self-determination*, Moscow: Progress, s. 7-38.

— (1971b) "The right of nations to selfdetermination", *Critical Remarks on the National Question [and] The Rights of Nations to Selfdetermination*, Moscow: Progress, s. 39-97.

— (1971c) "The discussion of self-determination summed up", *Critical Remarks on the National Question [and] The Rights of Nations to Self-determination*, Moscow: Progress, s. 112-150.

— (1972) "Letter to Inessa Armand, November 20, 1916", *On Proletarian Internationalism*, Moscow: Progress, s. 166-167.

— (1982) *On the Emancipation of Women*, Moscow: Progress.

Lotta, R., N. Duniya ve K.J.A. (2009) "Alain Badiou's 'politics of emancipation': a communism locked within the confines of the bourgeois world", *Demarcations: A Journal*

of Communist Theory and Polemic, 1, demarcations-journal.org/issue01/demarcations_badiou.html

Marx, K. (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, M. Dobb (der.), çev. S. W. Ryazanskaya, New York: International.

— (1971) "Confidential communication", 28 Mart 1870, *K. Marx and F. Engels Ireland and the Irish Question*, Moscow: Progress, s. 160-163.

— (1972) *Critique of the Gotha Programme*, Peking: Foreign Languages Press.

— (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. M. Nicolaus, New York: Random House.

Marx, K. ve F. Engels (1976) "The Manifesto of the Communist Party", *Collected Works*, cilt 6, New York: International, s. 477-506.

Mojab, S. (hazırlanıyor) "Tavahom-eqanunva tasavor tabaq-e".

Murray, M. (1995) *The Law of the Father: Patriarchy in the Transition from Feudalism to Capitalism*, London: Routledge.

Nelson, D. (1998) *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*, Durham, NC: Duke University Press.

Ryan, S. M. (1995) "Errand into Africa: colonization and nation building in Sarah J. Hale's Liberia", *New England Quarterly: A Historical Review of New England Life and Letters*, 68(4): 558-583.

Sargent, L. (der.) (1981) *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, London: Pluto.

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytical Foundations of Historical Materialism*, London: Basil Blackwell.

Spencer, P. ve H. Wollman (1998) "Good and bad nationalisms: a critique of dualism", *Journal of Political Ideologies*, 3(3): 255-274.

Stalin, J. V. (1970) "Marxism and the national question", *Selections from V. I. Lenin and J. V. Stalin on National Colonial Question*, Calcutta: Calcutta Book House, s. 65-107.

Tse-Tung, Mao (2007a) "On contradiction", Slavoj Žižek (der.), *On Practice and Contradiction*, London: Verso, s. 67-102.

— (2007b) "Talk on questions of philosophy", Slavoj Žižek (der.), *On Practice and Contradiction*, London: Verso, s. 169-185.

West, L. (1997) "Introduction: Feminism constructs nationalism", L. West (der.), *Feminist Nationalism*, New York: Routledge, s. xi-xxxvi.

Yack, B. (1999) "The myth of the civic nation", R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, Albany: New York State University Press, s. 103-118.

Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*, London: Sage.

12

Ataerki/Ataerkleri



Kumkum Sangari

Bir kavram olarak ataerki, emperyalist ve bağımlı ekonomilerdeki kadın hareketleri tarafından ve üzerinden farklı biçimlerde tanımlanır. Her bir tanım özel direniş biçimlerinin kodlarını taşır. Her ne kadar diğer yapı, kurum ya da pratiklerle olan eklemlenme ve bunların içinde yuvalanma biçimi her zaman önemli bir mesele olmuşsa da; Britanyalı, Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı feminizmlerde, kavrama anlamını kazandıran şey daha ziyade ataerkinin özerkliği ya da göreli özerkliği olmuştur. Bu açıdan ataerkinin/ataerklerinin diğer eşitsizlik sistemleri ya da biçimlerine olan bağımlılığı Hindistan'daki kadın hareketinin birçok kolunu meşgul etmiştir. Bu makale söz konusu yolculukları sergilemeyi hedeflemekte, Marksizmin sürgün edilmesinden yenilenmesine, kavramın ilginç bir şekilde geçtiği dağınık siyasi duraklardan geçmekte ve özellikle kapitalizmin himayesi altında bölgesel, sınıfsal, kast temelli, sömürgeci ataerklerinin karşılıklı inşasına yönelik yeni bir kavrayış önermektedir. Makalede kavramın çoğul hâlde kullanılmasının yararları ve bu çoğul kullanımın, analitik bir soyutlama olan ataerki kavramı üzerindeki yansımaları ve izdüşümleri anlatılmaktadır. Toplumsal yeniden üretim alanında yaşanan güncel krizin ve ataerkil pratiklerin ulus aşırı düzlemde farklılaşan yok oluş, dağılış ve yeniden bir araya geliş biçimlerinin en iyi şekilde aile, devlet ve piyasa güdümlü ataerkil rejimlerin somut özgüllüğü üzerinden tahlil edilebileceği ileri sürülmektedir.

Geriye dönüp bakacak olursak, ataerki kavramı bir dizi kırılmanın ve aynı zamanda köken arayışı ya da süreklilik açıklanması olarak yorumlanan derin bir tarihselliğin işaretlerini verir. Kadınların ezilmişliğinin kapitalizme özgü olmaması fakat onun içindeki varlığının tartışmasız olması, ataerkinin farklı üretim biçimlerine yayılmış kendine özgü bir tarihi olduğunu göstermiştir. Kavramın farklı yönlerde gelişmesinin –Avrupalı ve Amerikalı feminizmlerde farklı şekillerde kullanılmasının, her kullanışta farklı bir içerik kazanmasının ya da inkârının– bir nedeni de bu tarihsellikten doğan mutlak özerklik ya da göreli özerklik tartışmasıdır. Kavramdan bir düzeyde ya da belli bir derecede özerk olması beklenmiş ama bu durum onu aynı zamanda ele avuca sığmayan ve kullanışsız bir kavram hâline getirmiştir. Ataerki kavramını hem bir üretim biçimine bağlama *hem de* ondan ayrı kılma şeklindeki çifte baskı, ataerki ile üretim biçimi ilişkilendirmesinin nasıl yapılması gerektiği sorusunu her defasında yeniden gündeme getirmiştir. Ataerki; siyasi, toplumsal, kültürel ya da dinî diğer yapılar, kurumlar ve pratiklerle bağlantılı mıdır; yoksa ilişkili midir, yoksa onlardan bağımsız mıdır yahut onlara gömülü müdür? Ataerki paralel bir evren midir yoksa diğer eşitsizlik biçimlerine bağımlı mıdır? Bu son bağımlılık vurgusu, içinde şekillendiğim Hindistan'daki kadın hareketi tarafından, kavram eril tahakkümün ötesine, yapısal meselelere ve çözümlemelere taşınmıştır.*

Özerklik: Kuzey Amerika, Britanya ve Batı Avrupa akımları

Kelimenin düz anlamıyla babanın egemenliği anlamındaki ataerki, farklı siyasi eğilimlerden feministler tarafından siyasi, iktisadi, toplumsal ve söylemsel yapılar aracılığıyla kadınlar üstünde kurulan eril tahakküme ya da kadınların; tekil ya da kolektif olarak erkekler tarafından ezilmesine atıfta bulunmak için yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Kavramın genişletilmesi-

* Kavramın Arap ve Çin feminizmlerinde ve Sovyetler Birliği'nde de önemli bir yeri vardır; makaledeki kelime kısıtı nedeniyle bunları burada tartışamıyorum.

nin kaynakları Engels'e kadar götürülebilir. Kökenlere dair henüz olgunlaşmaya başlayan bir siyasi antropoloji olan *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde, ataerki hem kendinden önceki ana soylu ve "komünal hane yaşantılarına" (a.g.e. 120) dayalı "anne egemenliği"nden (1981 [1884]: 73) bir kopuş hem de kapitalizmin miras aldığı ve işe koştuğu kapitalizme önsel bir toplumsal biçim olarak kavranmaktadır. Engels'in tezi üretimin ve türün yeniden üretiminin hem karşılıklı olarak birbirine yaslanmasına hem de değişen özel mülkiyet ve evlilik/aile biçimlerine işaret etmektedir. Bu yaklaşım; ekonomizm eleştirisine, çözümlemenin tarihsel olarak yalnızca bir döneme ve coğrafyaya özgü olduğu ve taraflı kolonyal bir antropolojiye dayandığı şeklindeki eleştirilere maruz kalmıştır –bu tür bir antropolojinin, üretim araçlarının kontrolüne sahip olmalarına rağmen ezilen kadınlar başlığında ve mülksüzlük hakkında yetersiz bir kavrayışa sahip olduğu iddia edilmiştir (örneğin bkz. Karat, 2005: 253-254). Üretim ve toplumsal yeniden üretime dair çok daha ilişkisel kavramların ortaya çıkması hedefiyle Engels'in yaklaşımı üzerinde yeniden çalışılmıştır. Bununla birlikte, Engels'in etkili ifadelerinden süzülüp sahiplenilen "kadınların erkekler tarafından maruz bırakıldığı ev odaklı esaret" şeklindeki statik fikir evrenselleşerek ataerki kavramının temel desteği hâline gelmiştir.

Kavram, tarihsel köken arayışına yönelik araştırmalara ilham vermeye devam etmiştir. 1970'lerin etnografik ilkel ve kabileci formasyon anlatıları köken hikâyeleri olarak çerçevelenmiş ve psikanalizle uç uca eklenmiştir. Freud yorumlamalarına dayanan "The traffic in women" (2011) adlı Gayle Rubin çalışmasında ve *Psychoanalysis and Feminism* (1975) adlı Juliet Mitchell kitabında, bilinçaltı gibi psikanalitik kategoriler psişik kökenlerin hem tarih hem de ekonomi dışı kuramı olarak boy göstermekte ve cinsel kimliklerin biçimlenişini, ideolojiyi ve kadınların boyunduruk altına alınışını anlamanın özerk patikasına dönüşmektedir. Yine Rubin'in yöntemi, üzeri örtülü biçimde kabile topluluklarının tümüyle geçmişte bırakılamadığını savunur çünkü sanayileşmiş

toplumlarla antropologlar (özellikle kadınların erkekler arasındaki mübadelesi kuramı ile Claude Lévi-Strauss) tarafından incelenmiş olan devlet öncesi ya da Amazon Vadisi, Trobriand Adaları, Yeni Gine gibi görece korunaklı kabile formasyonları arasındaki tarihsel dönemlere çok az önem verilir. Bu durum talihsiz bir şekilde Rubin'in makalesine yarı evrimci, sömürgeci ve Avrupa merkezci bir eğilim katmaktadır (Rubin, 2011).*

1970'li yıllarda, kavrama yönelik rahatsızlıklar, Marksist ve diğer feministler, özellikle de ataerkini siyasi bir kurum olarak yorumlayan radikal feministler tarafından dile getirilmiştir. Kate Millett'in ataerkini babanın egemenliğinden erkeğin egemenliğine doğru genişleten *Sexual Politics* [1970] adlı çalışması bunun örneklerindendir. Radikal feministler için, kadınlar üzerindeki eril iktidar evrensel bir baskı içerir ve bu baskı en başta biyolojik cinsiyet ve cinsellik üzerinden sergilenir (Brownmiller'ın *Against Our Will* [1976] adlı çalışmasına bakılabilir). Radikal feminist tezde, eril tahakküm tarih aşırı bir ataerkine denk düşerken, kadınlar bir sınıf olarak tanımlanır ve erkek-kadın karşıtlığı asli toplumsal bölünme olarak görülür. Bu tez, biyolojizm yaptığı söylenerek ve çarpık sınıf anlayışı nedeniyle şiddetle eleştirilmiştir.

Cinsiyetin sınıftan ve ailenin devletten tartışmalı şekilde koparılması, ataerkini psiko-ailesel bir alana iten kuramsal ve siyasi bir ayrışma işlevi görmüş, bunun sonucunda bilinçli olarak ayrışan feministler sosyalist mücadeleden kopmuştur. Bu yalnızca radikal feministlere özgü bir durum değildir. Örneğin Rubin, ataerkine alternatif olarak "toplumsal cinsiyet sistemleri" hakkında "tarafsız" bir antropolojik zemin önerir. Rubin (2011: 589-93), cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini "bir toplumun biyolojik cinselliği insan faaliyetinin ürünlerine dönüştürdüğü bir düzenlemeler seti ve dönüşüme uğrayan cinsel gereksinimlerin bu dü-

* Rubin psikanaliz ve yapısal antropolojinin, "cinsiyetçiliğin sofistike ideolojileri" (2011: 951-4) olduğu için tehlikeli olabileceklerinin farkındadır ama yine de Freud ve Lévi-Strauss'un çalışmalarını faydalı bulur çünkü bu çalışmalar "bizlerin cinsellik ve cinsiyeti 'üretim biçiminden' ayırmamıza olanak verir ve cinsiyet tahakkümünü iktisadi güçlerin bir refleksi olarak açıklama eğilimine karşı durmayı sağlar" (a.g.e. 975-8).

zenlemeler seti içinde tatmin edilmesi" olarak tarif eder. Kendisi toplumsal hayatın bu alanını "maddi yaşantı"nın geri kalanından ayırır fakat bunu bir "üretim biçimi" ya da "ataerki" olarak adlandırmak istemez çünkü bu kavramların "cinsel" sistemleri indirgemeci bir şekilde "ekonomik" sistemlerden ayrıştırdığını buna karşın "üretim" ve "yeniden üretim"in bu her iki alanda da gerçekleştiğini iddia eder (a.g.e. 664-74).* Burada merak uyandıran ikili bir itki bulunmaktadır. Bir yandan Rubin cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini üretim biçiminden ayrı tutmak istemekte ve cinsel tahakkümü iktisadi güçlerin bir refleksi olarak gören Marksist açıklamaları reddetmektedir –yani kendisi usulca ataerki kavramının kullanımıyla iktisadi belirlenimciliği özdeşleştirmekte ve aynı zamanda feminizmin davasını işçi sınıfı hareketlerinin davasından ayrıştırmaktadır.** Öte taraftan ataerki kavramını yalnızca tek bir özel cinsiyet sistemine atıfta bulunduğu için reddetmekte ve sonuç olarak "cinsel sistemlerin ekonomi politik"ini istemektedir çünkü Rubin'e göre bunlar "bütüncül bir toplumsal sistem"in parçalarıdır ve "son kertede yalıtık şekillerde anlaşılamazlar." Aslına bakılırsa

* Rubin, kadınların ezilmişliğini açıklamak üzere işe koyulan Marksist ataerki uyarlamalarını tartışmaktadır: kapitalizm için yedek iş gücü olarak kadınlar; kapitalist tüketimciliğin taşıyıcısı olarak kadınlar ve ev işleri ile kadınları tam anlamıyla sermayenin artık değer sömürüsü alanına yerleştiren emeğin yeniden üretimi arasındaki ilişki (2011: 602-5). Fakat kapitalizm feodal Avrupa ve kapitalist olmayan kavim topluluklarında da görüldüğü üzere kadınların ezilmişliğinin kökenini teşkil etmediğinden (a.g.e. 630-5), Rubin her toplumun bir cinsellik/cinsiyet sistemi olduğu sonucuna varmaktadır –"insan cinselliğinin biyolojik hammaddesinin ve üremenin insani ve toplumsal müdahaleler yoluyla biçimlendirildiği ve geleneksel şekillerde tatmin edildiği bir düzenlemeler seti" (a.g.e. 658-61). Ayrıca Rubin, ataerkini, cinsel dünyaları düzenlemek konusundaki insani gereklilikle bu gerekliliğin ampirik olarak baskıcı biçimlerde yapılmasını birbirine karıştıran bir kavram olarak görür. Dolayısıyla, akrabalık sistemlerindeki cinsellik/cinsiyet sistemi daha "tarafsız" bir kavram olarak tercih edilir. Bu kavram, ataerkinden farklı olarak, baskıyı verili kabul etmez (a.g.e. 678-83). Aynı zamanda Rubin, Lévi-Strauss'un kadın mübadelesi kavramının sınırlarına işaret edebilecek bir cinsellik sisteminin ekonomi politiği için çağrı yapar (a.g.e. 772-81) ve her bir topluma ait cinsel sistemlerin mekanizmalarının tam olarak belirlenmesi için çalışmalar yapılması gerektiğini iddia eder.

** Rubin bütün ağırlığı cinsellik ve evliliğe vermek istemektedir; öyle ki kadın hareketi, işçi sınıfı hareketinden "farklı bir insani hoşnutsuzluk kaynağı"na işaret edebilsin (2011: 978-82).

Rubin, Engels'in çabasına bir geri dönüşü ve Engels'in analizinin yeniden ele alınmasını önermektedir (a.g.e. 775-80, 1022-6, 1048-52, 1057-8).* Ancak öne sürdüğü savlarda çözülemeyen bir tarihsel ilişki bulunmaktadır. Bu tarihsel ilişki, kavimsel toplulukların arkaik ve durağan heteronormatif itaat havuzu şeklindeki akrabalık sistemiyle (cinsiyet sisteminin aldığı bir biçim), akrabalığın diğer tüm örgütleme işlevlerinden arındığı ve cinsellik ve toplumsal cinsiyete indirgendiği gelişmiş toplumlardaki aile arasındaki ilişkidir.** Bir taraftan akrabalık, "cinsellik anlaşmalarının üretildiği ve sürdürüldüğü", "kadınların iktisadi ezilmişliklerinin türetilmiş ve ikincil olduğu" (a.g.e. 775-80) birincil örgütsel ve simgesel mevkidir. Diğer taraftan, herhangi bir maddi temeli *olmayan* ve gereğinden fazla güçlü bir kalıntı hâline gelen akrabalık Avrupa ve Amerika'da büyük ölçüde kadük olmuştur. Aynı on yıl içinde, ataerki kavramı siyasi bir güç kazanmıştır çünkü kadın hareketleri içinde ciddi ölçüde yeniden önemli hâle gelmiştir. Avrupalı ve Amerikan sosyalist ve Marksist anlatımlar; kavramı sınıflı sistemlerdeki cinsiyete bağlı işbölümüne doğru çekmişlerdir. Ayrıca Marksizm ve radikal feminizmin bir sentezinde kavram, kapitalizm ve ataerkinin hem birbirine kenetlendiği hem de birbirinden ayrı durduğu *ikili sistem* kuramına evrilmiştir. Bu yıllarda ataerki ve üretim biçimi arasındaki ilişki ve kadınların ezilmişliğinin temellerinin altyapıda mı yoksa üstyapıda mı aranması gerektiği sorusu, yaygın bir şekilde tartışılmıştır. Althusser'in, üstyapılara "göreli bir özerklik" ve "son kertede (ekonomik) üretim biçimiyle belirlenme" özelliği atfeden ve üstyapıların ekonomik temeli üst-

* Rubin aynı zamanda cinsellik-cinsiyet sistemlerinin paranın ve metaların evrimi çerçevesinde bir Marksist analizden geçirilmesi için çağrıda bulunur çünkü iktisat ve cinsellik-cinsiyet sistemleri siyaseti kadın mübadelesi kavramıyla karartılmıştır (2011: 991-6).

** Rubin "akrabalıkta devrim" çağrısı yapar çünkü bu mübadele ve cinsellik örgütleri "insan geçmişinin loşta kalmış kısmına" aittir ama aynı zamanda "cinsel hayatlarımıza hükmetmeye devam ederler." Bununla birlikte, artık "işlevsel bir yükleri" bulunmamaktadır zira akrabalık "sistematik olarak siyasi, ekonomik, eğitsel ve örgütsel işlevlerinden arındırılmıştır. *Cinsellik ve cinsiyet*, çıplak kalana kalan soyulmuştur ve "[insani cinsel hayatı] deforme eden arkaik ilişkilerin parçasıdır" (2011: 940-9).

belirlediği şeklindeki Marx ve Engels yorumu, bazı feministler için ataerkinin göreli özerkliği tanımını daha kolay yapılır hâle getirmiştir. Diğerleri ve özellikle Zillah Eisenstein, kapitalist ülkelerde sınıf ve cinsiyet hiyerarşileri arasında diyalektik olmasa da simbiyotik bir ilişki kurmayı hedeflemiştir (bkz. Eisenstein, 1981: 339-62 ve 1978). Christine Delphy, ataerkini esas itibarıyla kapitalizme uygunluk gösteren ayrı bir ekonomik sistem olarak kavramsallaştırmıştır: ka, "günümüz sanayi toplumlarında kadınların erkeklerin boyunduruğu altına girdikleri sistem" olmaya devam etmektedir ancak onun ekonomik temelini "ev temelli üretim biçimi" oluşturur (Delphy, 1988: 259-68; ayrıca bkz. 1984). Sonraki incelemelerde, kimi değişikliklerden geçirilerek Engels'in analizlerine geri dönülmüş, sınıflı toplumların inşasının ve örneğin ücretsiz ya da dolaylı olarak ücretlendirilen emeğin kapitalizmin temeli olduğu gerçeğinden hareketle ilkel birikimden ücretlendirilmemiş toplumsal yeniden üretime duyulan devamlı ihtiyaca kadar, kapitalist yolun tamamının cinsiyet ayrımcılığına dayalı olduğuna işaret edilmiştir (Mies, 1986; Federici, 2004).* Üretici ve yeniden üretici ev emeği ve geçimlik üretim, sermaye birikimini kolaylaştırmış ve güçlendirmiştir. Gerçekten de toplumsal yeniden üretimin sermayenin genişletilmiş yeniden üretimi için çok önemli olduğu anlaşılmış ve toplumsal yeniden üretim, toplumsal üretim, yani ücretlendirilmemiş değer üreten emek olarak yeniden tanımlandığında** ikili sistemler kuramının soyutlama düzleminde dahi kırılgan olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Ataerki kavramı bir dizi daralma ve genişlemeye maruz kalmıştır. Barrett ve McIntosh, "kamusal boyutta bir güç, sömürü veya

* Cinsiyete dayalı işbölümünün sürekli olarak yeniden inşasına işaret eden Mackintosh (1981: 3-17), kadınların boyunduruk altına alınması kapitalizmden hem bağımsız olduğu hem de onun bir ürünü olduğu için, bu ikisinin kesişiminin incelenmesi gerektiğini iddia etmektedir.

** Örneğin bkz. Fortunati (1995). Mitchell, Marston ve Katz üretim işini ve yeniden üretimi ayırmaya karşı gelirler çünkü bu ikisinin arasındaki özsel ayrımların üstü bulanıktır. Ev emeğini yeniden üretim sürecinin bir parçası olarak ve bütün üretim ve birikim sürecinin ayrılmaz bileşeni tarif ederler ve dolayısıyla altyapı ve üstyapı arasındaki ayrım da oldukça incedir (Mitchell vd., 2004).

statüyü kişisel hizmetkarlıkla" (Barrett ve McIntosh, 1985: 39) bir araya getiren toplumsal ilişkileri ataerkil ilişkiler olarak tanımlarken kavramın sıfat biçimini tercih ederler. Ancak *Theorizing Patriarchy* adlı kitabında Walby (1990: 3), "ataerki kavram ve kuramının, kadınların boyunduruk altına alınmalarının farklı veçheleri arasındaki bağı, bu yönlerin derinliğini ve yaygınlığını algılayabilmek için vazgeçilmez olduğunu ve zaman içinde, sınıfsal ve etnik gruplar bağlamındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin farklı biçimlerini kavrayabilmek amacıyla geliştirilebileceğini" ifade etmiştir. Kavram kullanışlıdır çünkü yapısal ve sistemiktir. Walby, kavramın altı farklı bileşeninin (ücretli istihdam, ev işleri, devlet, eril şiddet, kültür ve cinsellik) günümüz Britanya'sında ve genel olarak Batı toplumlarında karşılık bulabileceğini iddia eder.

Ataerkinin tarihsel olarak çeşitli biçimler aldığı düşüncesi genel olarak kabul görmüştür ve bu çeşitlilik; doğrudan, kendini yenilenmiş bir Marksizme demirlemek isteyen materyalist feminizmin odağında yer almıştır. Nitekim McDonough ve Harrison için ataerkil ilişkilere hâkim rengini veren şey egemen üretim biçimidir: Örneğin kapitalist üretim biçimi içinde ataerki, sınıf ilişkileri üzerinden işlemektedir. Feminizmin görevi tarihin belirgin dönemlerinde üretim biçimleriyle ataerkil yapılar arasındaki ilişkinin doğasını tam olarak ortaya çıkarmaktır. McDonough ve Harrison'ın kavramı kullanış biçimi aynı zamanda üretim biçimleriyle üreme ilişkilerini, doğum, doğurganlık ve cinsellik üzerindeki denetimi bir arada ele alır (McDonough ve Harrison, 1978).

İkili sistemler kuramında olduğu üzere buradaki sorunsal da kapitalizme geçiş ve ataerkinin sürekliliğidir; üretim biçimindeki değişiklikler ataerkinin biçimini değişikliğe uğratmakta ancak onu ortadan kaldırmamaktadır. Dönemselleştirme ya Eisenstein'in "kapitalist ataerki"nde olduğu gibi kavrama iliştirilir, ya da ataerkinin kendisi modernite öncesine atıfta bulunan bir gösterge olarak kullanılır. Ataerkinin modern biçimi ise kardeşlik [*fraternity*] olarak adlandırılmıştır. Bu kardeşlik, erkeklerin kavramsal düzlemde birbirine eşit kılındığı ancak kadınlar üzerinde

hâkimiyet kurma hakkını korudukları bir kardeşliktir (Pateman, 1988).* *Theorizing Patriarchy* adlı kitabında Walby'nin ataerkinin özel ve kamusal biçimlerine ilişkin tanımlaması, modern öncesinden modern olana geçişi sağlar ve kamusal biçimlere geçiş Avrupa'da aslen kadınlar için ailesel bağımlılıkları azaltan kütlesel refah devleti müdahalelerine (sosyal yardımlar, bakım yardımları) atıfta bulunmaktadır. Kamusal ve özel ataerkinin yerine ikame edilen kamusal ve özel "toplumsal cinsiyet rejimleri" kavramıyla, Walby'nin *Globalization and Inequalities* (2009) kitabı "tam modern"e olan geçişi, Weberci rasyonalizasyon, aile dışılaştırılmış bireyselleşme, serbest ücretli emek, eve dayalı üretim yerine piyasaya dönük üretim ve devlet ya da piyasa refahını içeren kamusal bir cinsiyet rejimi arasındaki bileşime oturtur (a.g.e. 282, 261).** Bu geçişe dair hiçbir açıklama denemesi, refah devletini fonlayan birikimin doğasını ve kaynağını ve kapitalizme içkin eşitsiz gelişimi yeterli düzeyde sorgulamamaktadır. Diğer bir deyişle, bu anlatılar kapitalizmin bünyesinde istikrara kavuşmak için "kendisinin dışında" kalana olan daimî bağımlılığının; "henüz kapitalistleşmemiş bir ortama dair kalan her ne varsa" (Luxemburg, 2003: 426) kendisinde barındıran bir pazara ya da henüz proleterleştirilmemiş sektörlere olan ihtiyacının hikâyesinin hakkını tam olarak verememektedir. David Harvey'nin faydalı analizi, kapitalizmin içi ile dışı arasındaki diyalektik ilişki bağlamında ve özellikle de Küresel Güney'de genişletilmiş yeniden üretimle, genellikle şiddet içeren mülksüzleştirme yoluyla birikim süreçleri arasında süreğen bir ilişki olduğunu oldukça göstermiştir (2003: 141).

Ataerki kuramsal olarak yetersiz bir kavram olarak görülür. Bunun nedeni oldukça soyut ve statik olmasının yanı sıra, hem

* Rubin (2011: 680-7) başlarda ataerkini atanın/babanın egemenliğine atıfla sınırlandırmış, kolektif bir erişkin bileşeni olarak erkeklerden bahsetmemiştir ve dolayısıyla ataerkini özel ve kısıtlı bir eril tahakküm biçimi olarak görmüştür.

** Walby (2009: 264) toplumsal cinsiyet rejimlerinin aynı zamanda diğer ülkelerdeki eşitsizlik rejimleriyle olan kesişimle şekillendiklerini kabul eder ama bu durum yalnızca "yükselmekte olan küresel kurumları, küresel hegemonları, ağları ve dalgaları" içeren bir tür uluslararası ve bölgesel "etkiler" sorunu olarak tarif edilir.

partneri olan kapitalizm kavramının içsel dinamizmine sahip olmaması (bkz. Gottfried, 1998) hem de yalnızca şimdi çok gerilerde kalmış bir Avrupa'ya ait aileye dair ve psiko-seksüel bir alan olarak kabul edilmesidir. Nitekim Slavoj Žižek için ataerkinin çöküşüne belirgin bir aile biçiminin ortadan kalkması eşlik eder. Žižek *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümünden yaptığı Marx ve Engels alıntısına atıfla –"Burjuvazi üstünlüğünü sağladığında tüm feodal, *ataerkil* ve taşra türü ilişkilere bir son vermiştir" (vurgu eklenmiştir)– ataerkil ideoloji eleştirisinin ve nitelendirmesinin yanlış konumlandırıldığını savunur çünkü ataerkil ilişkiler artık hegemonik değildir: Ataerki "piyasa bireyciliğini temel alan haklar tarafından ilerici bir şekilde yerinden edilmiştir" ve "ailenin ve ebeveynliğin kendisi *hukuki* olarak bağımsız bireyler arasındaki geçici ve her an feshedilebilir bir sözleşmeye indirgenmiştir" (Žižek, 2011: 49-50).

Kadın kategorisinin özcülük ve temelcilik karşıtı [*anti-foundationalist*] feminizmlerde sorgulanması ile ataerki kavramı da sorgulanır hâle gelmiştir zira bu kavramın da kadın kategorisini evrenselleştirme ve ontolojikleştirme eğilimi içerdiği söylenmiştir (bkz. Butler, 1990). Ayrıca ataerki kavramının sınıf ve ırk gibi diğer baskı sistemlerinden fazla ayrı düştüğü de dile getirilmiştir. Kavramın bu zeminde gözden düşürülmesi, Avrupa-Amerikan feminizmleriyle bir kopuşun, ataerki kavramının yerine toplumsal cinsiyet, farklılık, kesişimsellik, toplumsal cinsiyet sistemleri ya da rejimleri kavramlarının konulduğu bir kopuşun işaretini vermiştir. Bu kopuş veya kavramın yerine sunulan seçenekler, ya Marksizm ve Marksizmin toplumsal eşitsizliği tek bir sınıf ya da kapitalizm kategorisine indirgemesi yükünden kurtulma işine doğrudan dâhil olmuş veya Marksizmin çokça dile getirilen ekonomik determinizmine belirgin bir karşıtlık tutumunu benimsemiş ya da sınıfı birincil konumundan alaşağı etmeyi arzulamışlardır.

İronik bir şekilde ataerkini ilişkilendirme ve ayrıştırmaya yönelik çifte basıncın aynısı ataerkinin yerini alan kavramlar için de işlemeye devam etmiştir. En geniş kullanıma sahip olan toplumsal cinsiyet kavramı hızlıca farklılığın toplumsal inşasını ifa-

de etmenin ötesine taşınmış ve toplumsal kurumlar ve örgütler, ekonomi ve siyasa da dâhil olmak üzere toplumsal ilişkilenme biçimlerini inşa eden bir unsura ve aynı zamanda güç ilişkilerinin en temel referans kavramına dönüşmüştür (Scott, 1999: 42-5). Zaman içinde toplumsal cinsiyet kavramının analitik kullanımı, kesişimsellik (sınıf ve ırkla), ilişkisellik (sınıf ve ırkla)*, yapı (kaynakların ve gücün dağılımını, ev ve işyerindeki işbölümünü belirleyen örgütleyici bir ilke) ve temsiliyet pratikleri kavram ya da kuramlarıyla birlikte genişlemeye uğramıştır (bkz. Glenn, 1999). Bu nedenle toplumsal cinsiyet ve kesişimsellik kavramlarının aynı yönü işaret ettiği ve ataerki kavramı kadar iş görebileceği düşünülür olmuştur. Bununla birlikte, kanımca toplumsal cinsiyet normatiflikleri, kimlikleri, temsil ve söylemleri belirleyen farklılıkların üretimi; ataerkil sistem *içinde* işe koşulduğu için eşitsizlik üzerinde yükselen değişken ve çatışmalı bir süreci tanımlayabilecek bir yüklem olarak çok daha iyi iş görecektir. Toplumsal cinsiyet kavramının taşıyabileceğinden fazlasını yüklenmeden ya da anlamlılığını kaybetmeden bir ataerkil sistemi ve onun yapısal katmanlarının bütünlüğünü anlatabilmesinin imkânı yoktur.

Ataerki yerine farklı kavramları kullanan araştırmacılar, kavramın atıfta bulunduğu şeylerin ağırlığından kurtulmakta ya da eski ve dinmeyen bindirmeler meselesini görmezden gelmekte zorlanmaktadırlar. Kesişimsellik alttan alta toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve etnisiteye ayrı bir toplumsal ve söylemsel tarih, bir doğrultu ve ontolojik ağırlık vermeye çalışmakta fakat birbirine

* Drucilla Cornell toplumsal cinsiyetin farklılıkların inşasına ışık tutmak için kullanıldığını ama kavramın hızla tüm kadınlar için toplumsal bir kimlik hâlini aldığını ve feminist analizin ve eleştirinin nihai zemini olarak işlediğine dikkati çekmektedir. Bu türden bir kullanım Siyah kadınlar tarafından sorgulanmıştır. Kimberlé Williams Crenshaw ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı türlerinin tamamını siyah kadınların nasıl deneyimlediklerini ve bu üç baskı biçiminin kesişiminde nasıl ayrımcılığa maruz kaldıklarını anlatabilmek için kesişimsellik fikrini önermiştir. Hem kuramsal hem de felsefi bir mesele olarak kesişimsellik feministlerden toplumsal cinsiyet kavramının çözümleyici gücünü genişletmelerini talep eder; toplumsal cinsiyet artık bir toplumsal kimliği adlandırmak için kullanılmamalıdır. Toplumsal cinsiyet artık kendiliğinden bir çözümleme kategorisi değildir; diğer çözümleme kategorileriyle kesişim hâlinde değerlendirilmelidir (Cornell, 2004).

paralel ya da kesişen patikaların ötesine geçebilmeyi arzulamaktadır. Kimberlé Crenshaw, ırk ve toplumsal cinsiyeti farklı ama kesişen, birbirini değişime uğratan, birbirine kenetlenen ya da birbirini yakınsayan tahakküm sistemleri olarak algılamaktadır. Crenshaw, kesişimselliği içinde "ırksal, toplumsal cinsiyet temelli ve sınıfsal tahakküm sistemlerinin birbirine yakınsandığı" bir biçim olarak tanımlamakta ve onu yapısal, siyasi ve temsilî kesişimsellik olarak alt başlıklara ayırmaktadır (Crenshaw, 1991: 1245-6).* Bu tanım kesişimselliği, tıpkı toplumsal cinsiyet kavramında olduğu gibi ataerkinin kat ettiği kadar geniş bir zemini baştan başa geçmeye zorlamaktadır. Ancak her bir sisteme atfedilen biriciklik, aynı sistemik eşitsizlikleri şekillendiren ve çoğunlukla bu eşitsizliklerle karşılıklı olarak birbirini inşa eden bağlantılı tarihsel ya da güncel süreçleri değersizleştirmekte ya da önemini azaltmaktadır.

Diğer yandan, baskıların reddedilemez çeşitliliği ve eş zamanlılığı nasıl ve nereye bağlanacaktır? Walby'nin *Globalization and Inequalities* (2009) adlı çalışması, her bir toplumsal sistemin kendi temelinin bulunduğu ve diğer dış toplumsal sistemlerin de bu sistemin çevresini oluşturduğu görüşünden hareketle temeli çoğullaştırmayı ve aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimlerinin temelini *genişletmeyi* önermektedir. Nira Yuval-Davis üzerine yürüttüğü tartışmada Walby, her toplumsal eşitsizliği tek ve ayrı bir temelle ilişkilendirmenin sorunlu olduğunu söyler:

> Bu yaklaşım, söz konusu kategorilerden her birinin temelini ayrıştırmaktadır: Sınıf ekonomi zemininde temellenmektedir; toplumsal cinsiyet cinsel ve biyolojik farklılıklara dair söylemdir, etnisite ise dışlama ve içermeye dair söylemlerle ilişkilidir. Böylesi bir yaklaşım her bir toplumsal ilişki setinin nispeten basit bir altyapı-üstyapı ilişkisi olarak görülmesine yol açmaktadır (a.g.e. 62-3).

* "The Combahee River Collective Bildirgesi"nde (Combahee River Collective/Combahee Nehir Kolektifi, 1977) siyah feministler, "ırkı sınıf ve cinsel baskıdan ayırmak zor çünkü yaşantılarımızda hepsi çoğunlukla aynı anda deneyimleniyor" diyerek bu noktaya çok daha erken bir vakitte erişmişler ve ırksal, cinsel, heteroseksüel ve sınıfsal baskının "bütünleşik analizini" yapmayı önermişlerdir.

Walby, toplumsal cinsiyet kavramını bu kavram yalnızca aile kurumu üzerinden anlaşılabilirmiş gibi kuramsallaştırmaya gitmeyi de ayrımcı ve indirgemeci bulmaktadır. Bunun yerine birbiriyle ilişkiye geçen, kesişen, etkileşen, eklemlenen ya da hatta oldukça karmaşık biçimlerde biri diğeriyle "birlikte gelişen" ancak birbirine indirgenemeyecek ayrı sistemler olarak kavramsallaştırılan bir eşitsizlikler rejimini tarif etmektedir. Walby toplumsal cinsiyet rejiminin tabanını genişletmekte ve R. W. Connell'in birbirini içeren ama sistematik ya da mantıksal bir birlik içinde *var olmayan* toplumsal cinsiyet yapılarını tasnif etmektedir.* Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin farklı biçimlerini ekonomi alanı (piyasa ve hane, serbest ücretli emek ve ev emeği olarak alt bölümlere ayrılmaktadır), siyasalar alanı (buna devletler, ulus aşırı yapılar ve örgütlü dinler dâhildir), şiddet biçimleri (cinsiyet temelli, kişiler arası, ordular ya da milisler üzerinden örgütlü olanlar) ve sivil toplumdan (buna cinsellik, bilgi kurumları ve muhalif toplumsal hareketler dâhildir) oluşan temel kurumsal alanlarda gözlemleyen Walby'nin dört düzlemli modeli, toplumsal cinsiyet rejimlerinin farklı biçim ve çeşitlerini (ev temelli ve kamusal biçimler ve kamusal biçimlerin altında neoliberal ve sosyal demokrat biçimler) ifade etmektedir. Walby'e göre "bir toplumsal cinsiyet rejimi tüm bu [kurumsal] alanlarda inşa edilmektedir ve herhangi bir (mikro, mezo ve makro) soyutlama düzleminde tek bir temele indirgenemez (a.g.e. 259). Fakat burada hâlâ çözümlenememiş meseleler bulunmaktadır. Tek bir temele bağlı olmayan toplumsal cinsiyetin her yerdeliği ve hiçbir alanın tek başına belirleyici olmamasını sağlamak ve her bir alanın çoklu toplumsal ilişkiler içerdiği gerçeğini güvence altına almak içindir. Bu durumda analitik güç ancak, bir yandan "sistem"e toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gözden kaybolmasını engelleyecek bir uyumlulaştırma görevi verilirken, bir yandan da sosyolojik bir son-

* Monolitik eril tahakkümden uzaklaşan Connell (1987), toplumsal cinsiyet yapılarını inançlara, geleneklere, ideolojilere, yasalara, kurumlara ve toplumsal ev emeği ve ücretli emek pratiklerine, iktidara ve kadınların ve erkeklerin sivil toplum, ekonomi ve devlete katılımını yapılandıran kateksise bağlamaktadır. *Gender* (2003) adlı kitabında Connell'in kullandığı toplumsal cinsiyet düzeni kavramı üretim ilişkilerini, iktidarı, duygusal ilişkiler ve özellikle cinselliği ve sembolik ilişkileri içermektedir.

suz permütasyonlar tipolojisi kurularak kazanılabilecektir. Fakat Walby, "mutlak anlamda kendi alanını tümüyle kaplamakta ısrarcı olmayan, ...ekonomi alanında ve diğer alanlarda bir dizi toplumsal ilişkiden fazlasına alan açan ve bunu yaparken sınıf dışı tüm ilişkilerin kuramsal olarak sınıfa bağlandığı hiyerarşik bir yuvalanmada ısrarcı olmayan" bir sistem kavramını önermektedir. Bu hiyerarşik olmayan ve karşılıklı olarak birbirine uyum sağlayan sistemlerle hem altyapı-üstyapı modeli hem de Althusserci model aşılmak istenmiştir. Bu sistemler bir tür göreli özerklik anlayışına dayanmaktadır ve karmaşık eklemlenmeleri kuramsallaştırabilmek için analitik düzlemde ayrıştırılmışlardır. Peki, bu model farklı sistemik sınıfsal, sınıf kesen ve sınıf dışı baskı yapıları arasındaki gerilimleri ya da diyalektik ilişkiyi anlamaya izin vermekte midir?

Hetero-ataerki kavramı eril tahakkümü, lezbiyenlerin görünmez hâle getirilmesini de içerecek şekilde yeniden inceltmiştir ve nihayetinde feminist ve *queer* cinsellik çalışmaları arasında bir köprü görevi görmüştür. Sonraları post-feminist ve/veya post-Marksist dönüşümle birlikte, kavramın eskide kaldığı zira "Batı"da hâlihazırda ataerkinin aşıldığı, cinsel demokrasi ve toplumsal cinsiyet mücadelesinin hetero-ataerkine içkin cinsiyet/toplumsal cinsiyet şeklindeki ikiliği başarılı bir şekilde geçersiz kıldığı ve "kadın" kategorisinin artık birleştirici olmadığı iddia edilmiştir. "Kadın" kategorisi hakkındaki bu ifadenin –bürokratik, muhafazakâr, ırkçı ya da işbirlikçi feminizmdeki– diğer yüzünde ataerki kavramı yalnızca ötekini ifade edecek şekilde gözden düşürülmüştür: Artık yuvaya ait değildir, ancak "yabancı" coğrafyalarda (özellikle İslam ülkelerinde) karşılığı bulunmaktadır ve Avrupa ve Amerika'ya ancak göçmenler yoluyla taşınmaktadır. Uzaklarda bir yerlerde gelişip büyüyen yabancı bir hayat biçimi olduğundan müstakbel ya da mevcut göçmenlere cinsel demokrasi dersleri verilerek kökü kurutulmalıdır.* Burada ataerki kültürle eş anlamlı hâle gelmekte, daha

* Avrupa Birliği'ndeki göçmen karşıtı mutabakata kimi feministlerin katılımı hakkında bkz. Fekete (2006: 1-22). Potansiyel göçmenler için uygulanacak cinsel demokrasi "test"leri ve homofobik "ötekiler"in inşası bahsinde bkz. Fassin (2010: 507-29).

doğrusu kültür kavramı "uygarlıkları", gelenekleri, kan bağını, dinleri ve ataerklerini tek bir torbaya doldurmaktadır. Kültür, suçlamanın, ithamın ve açıklamanın alanı hâline gelmiştir ve denetleyici işlevler görmektedir. Bu yeniden yönlendirilmiş kültürelcilik (ki birçok sömürgeci selefi vardır ve kendisine ev sahipliği yapan birçok akademik mekân bulunmaktadır) üzerine yatırım yaptığı siyasetleri gizlemekte, gelenek/modernite çerçevesi içinde çalışmakta, ataerkil şiddetin gelenekte temellendiğini iddia etmekte* ve benim adlandırmamla "kör geleneksel özneyi" imal etmektedir. Hem yerleşik halklardan hem de göçmenlerden çıkarım ile gerçekleşen yalıtık "gelenek" imalatı, özneleri ekonomik ve siyasi bağlamlarından koparmaktadır: Kör geleneksel özne için ister namus cinayetleri ister zorla evlilik durumu söz konusu olsun, kültürel ve dinsel bir bağ ya da kan bağının sürdürülmesi yeterli görünmektedir.

Bu "aynı torbaya doldurma" yaklaşımının en az iki sonucu bulunmaktadır. Birincisi, "ötekiler" için analize koşulan akrabalık kavramı (örneğin "İslam ülkeleri" ya da ataerkinin babasoyluluk ve babayerliliğe dayandığı düşünülen Kuzey Hindistan) yapay ya da yanıltıcı hâle gelebilir zira akrabalık ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin alanına düşen her ne varsa –miras hakları, mülkiyet, mülkün aktarımı, dolaşım ve özerklik hakkı, evlilik yapma ya da boşanma bağlamındaki seçimler– aynı zamanda sınıfsal süreçlerin parçasıdır. İkincisi, kültürel ötekiliğe giderek artan ilgi, emperyalist ve bağımlı ekonomilerin, ulusal mekânların ve ataerklerinin karşılıklı inşa sürecinin geçmiş ve şimdide olana dair gösterdiklerinin aksine şimdiyi ve geçmişi karartmaktadır. Bu çeşit bir akıl yürütme, kapitalizmin sömürge himayeciliğine karşın sömürgeci ve Avrupalı ataerkil sistemleri önceden inşa edilmiş bağımsız birimler olarak niteleyen varsayımsal bir tavır ve ulusal mekânların neoliberal dönemde birbirinden "kültürel" anlamda yalıtık alanlar olabileceklerine dair bir yanılsama üretmektedir. Gerçekte ise kapitalizm, sınıf inşası ve bunlarla birlikte ataerkleri

* Mesela bkz. Coomaraswamy (2004: 33), alıntılanan 2000 tarihli BM Genel Kurulu Bildirgesi.

çok uzun zamandan bu yana ulusal sınırları boydan boya keserek işleyegelmektedir.*

Karşılıklı inşa: Hindistan'dan bir bakış

Sömürgecilik ve yeni sömürgecilik tarafından daha da sivriltilen kapitalizmin mekânsal ve zamansal eşitsiz gelişimi göz önüne alınmadıkça, kapitalizm öncesi ataerkleri, yerleşimcilik ve sömürgecilik süreçlerini, tarihsel olarak kapitalizme geçişin tek bir biçimi olduğu savı çerçevesinde okumanın zorlukları sürecektir. Birbirine benzemeyen geçiş süreçlerinin sonuçları; sektörleri, coğrafyaları ve emek güçlerini eşitsiz bir şekilde ayrıştırarak genişleyen sermayenin kendine has mantığı; kapitalizm öncesi kurumların çözülme ya da yeniden yapılandırılma süreçlerinde yaratılan çok çeşitli "ekonomiler" ya da "kültürler"; bütün bu süreçlerde farklılığın sistemik olarak örüntülenme, kesişme ve ayrışma hikâyeleri oldukça iyi bilindiği** hâlde çok nadir olarak günümüz ataerklerinin tahlilinde göz önüne alınır.

Avrupa ve Amerika'daki sosyalist ve Marksist feministler, kapitalist olmayan ya da o zamana kadar sömürge olan bölgelerdeki farklılıkların elbette ayırdındaydılar ama özellikle 1970'ler-

* Karmaşık kurumsal bir alanda ve sınıf/kast etkileşimi ya da işbirliği bağlamında Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin ailesel ataerkleri üzerindeki dönüştürücü ve yeni anlamlar yükleyici etkileri hakkında; sınıfların, sınıfsal sınırların ve işçi havuzlarının üretimi ve yeniden üretimine odaklanmış ataerklerinin seçici korunumu ve reformu hakkında ve sömürgedeki etkileşim alanlarında türetilen yeni oluşumlar ve bu oluşumların farklı biçimler altında sömürgeci ülkedeki toplumsal cinsiyet yapısı ve ideolojileri üzerindeki yansımaları hakkında bkz. Sangari (1999: xxxii-xxxiv, xliii-xlviii, 184-7, 300-7). Avrupa'daki cadı avlarıyla, Amerika'da yerel direnişi kırmak ve sömürgecilik ve köle ticaretini meşrulaştırmak için kullanılan ırkçı şeytan tapıcılığı suçlamaları arasındaki karşılıklı akımlar hakkında bkz. Federici (2004: 198-200, 233). Birleşik Krallık ve Birleşik Devletler'de anneliğin ve aile hayatının bir emperyal yapı olarak inşası için bkz. Stoler (1997) ve Levine (2000). "Eski" değerlerin Çin işçi sınıfı ataerki tarafından nasıl yeniden icat edildiği ve kullanıldığı ve bunların günümüz Birleşik Devletleri'ndeki ırk ve sınıf eşitsizlikleriyle nasıl ilişkilendiği ve ne tip müzakereler içinde olduğu hakkında bkz. Shi (2009: 31-60).

** Örneğin bkz. Luxemburg (2003: 368-418); Bloch (1994: 90-1); Bagchi (1991); Sangari (1999: xxvi-xxviii).

de kuramsal hatalar yaptılar. İlk olarak, emperyalist ve bağımlı ekonomiler arasındaki tarihsel ve güncel ilişkilerin rolü ataerkil yapıların anlaşılmasında çok nadir olarak incelenmiştir. Maria Mies, 1980'lerde Küresel Kuzey'de kapitalizm öncesi üretim biçimi olarak nitelendirilen ev emeğini, sermayenin ilkel birikimine yönelik türdeş kaynaklar ya da yedek iş gücü ordusu olarak şekillendirilen Küresel Güney'deki geçimlik tarıma bağlayarak kimi provokatif müdahaleler yapmıştır. Wallerstein'in dünya sistemleri teorisinin itkisiyle Mies, Avrupa'daki kadınların ev kadını olma sürecini sömürgeleşme ve kaynaklara el koyma süreçlerine bağlayarak, sömürge uygulamalarıyla işbölümlerindeki cinsiyet ve ırk ayrımcılığı ve emek piyasaları arasında bir iç içe geçme yaşandığını iddia etmiştir. Her ne kadar Küresel Kuzey ve Küresel Güney arasındaki ve içindeki asimetrileri basitleştirdiği şeklinde eleştirilse de Mies'in çalışması Üçüncü Dünya'daki geçimlik ve diğer karşılıksız emekle Birinci Dünya ülkelerinde tüketim ve kalkınma arasındaki bağa dikkat çekmiştir ve bütün bunların yanı sıra güncel uluslararası işbölümünü ön plana çıkarmıştır (Mies, 1982, 1986; Mies vd., 1988; Pearson vd., 1981; Elson ve Pearson, 1997).*

İkincisi, kapitalizmin kuramsallaştırılması her zaman Avrupa merkezci olmuştur. Örneğin kapitalizme tarihsel anlamda geç geçiş yapan; söz konusu geçişin parçalı olduğu ve uzun müddet farklı üretim biçimlerinin varlıklarını eş zamanlı olarak sürdürdüğü; tek bir feodalizmden geçiş paradigmasının tarihsel olarak veri alınamayacağı; kölelik ve zorunlu çalışma gibi emek rejimlerinin ücretli emeğin yanı sıra varlıklarını sürdürmeye devam ettiği; kast yapısının sınıf formasyonuna damgasını vurduğu; *farklı* eski dönemlerden kalmış, egemen ve yeni yeni belirmekte olan aile biçiminin birlikte var olduğu ve kast temelli işbölümlerinin,

* Sömürge dönemi İngiltere'sinde köleleştirilmiş işçilerle ücretli işçiler arasında bağlantılar hakkında bkz. Federici (2004: 104). Yarı proleter hane halklarının, zıt proleterleştirme ve ev kadınlığı süreçleri üzerinden diyalektik bir şekilde biçimlendirilmesi ve kapitalistlerin 16. yüzyıldan bu yana dünya sisteminde yarı proleter hane halklarından artık değer elde etme biçimleri ve maliyetleri hane halklarına dışsallaştırma mekanizmaları hakkında yakın tarihli bir inceleme için bkz. Dunaway (2012).

bölgesel ekonomi ve devlet oluşumu tarihlerinin, kabileye bağlı, ana soylu ve baba soylu sistemlerin, çok hukuklu ya da dinli yasal sistemlerin ve farklılaşan örfi hukuklar üzerinden kapitalizm öncesi ataerklerinin farklı şekillerde kristalize olduğu ve dolayısıyla hiçbir tekil orijin iddiasında bulunamayacağımız Hindistan'a aynı şekliyle uygulanamaz.

Üçüncüsü, ataerkini yapısal bir egemenlik olarak görmek yerine ikilileştirici bir erkek egemenliği ya da bir eril tahakküm kuramı olarak yineleyip duran Avrupalı-Amerikalı vurgu, kavramın çok daha geniş ölçekli olabilecek siyasi potansiyelini zayıflatmış ve erkekler arasındaki eşitsiz güç dağılımını; sınıf/kast temelli erkeklik ayrımlarının inşasını; kadınların işbirliği ya da rızalarını ya da ataerkil iktidara koşullu erişimlerini; bu iktidarı uygulamada gösterdikleri failliği açıklayamamaktadır. Kadınlar mevcut ayrımların her iki tarafında da ezilenlerin ya da ezenlerin, sömürenlerin ya da sömürülenlerin tarafında olabilirler.

Hâl böyle olunca, kavramsal açıdan yarı antropolojik toplumsal cinsiyet rejimleri kavramına konukluk yapmakla mı yetinmeliyiz, yoksa farklı sürümleri olan tek bir ataerki kavramı ya da çoklu ataerkleri ifadesi mi bize kavramsal ev sahipliği yapmalı? Ataerki farklı işleyiş biçimleri olan soyut bir birim midir? Yoksa, somut varyasyonları olan soyut bir birim midir? Ya da çoklu somut ve sistemik biçimlere sahip soyut bir birim midir? Eğer temel sorunsal, özgün toplumsal formasyonlar ve tarihsel yerleşkelerde ataerkil sistemlerin, bu sistemlerin farklı üretim biçimleriyle iç içe geçiş biçimlerinin ve sınıf süreçleriyle olan tam ilişkilerinin görülmesi ise bu durumda kategorimizin çoğullaştırılması gerekir. Soyut birim, asla geride bırakılamayan ancak her zaman aynı anda var olması gerekmeyen merkezî dağılımsal yapılara atıfta bulunabilir: cinsiyete dayalı işbölümü, cinselliğin ve üremenin düzenlenmesi, ekonomik ve toplumsal kaynaklara eşitsiz erişim, mülkiyet ve kamusal alan ve cinsiyet ayrımcılığına dayalı şiddet ve ideolojiler. Nerede bir dizi uyumlu ataerkil düzenleme sistemik bir repertuvar kursa, orada bir ataerkinin olduğundan bahsetmek mümkündür;

bu kimi varyasyonları kapsayabilir ve varyasyonların, yeniden biçimlendirmelerin ya da değişimlerin uyumla başka bir sistemik düzenlemeler dizisine evrildiği dönüm noktasını belirleyebilir. Kavramı çoğullaştırmak, onun kapsamını genişletecek ve onu etno-merkezci ve Avrupa merkezci olmayan bir kavram hâline getirecektir. Böylesi bir kavram ulusal mekânlar içinde ve ulusal mekânlar boyunca sınıfsal, kast temelli, bölgesel ve aile biçimlerindeki hem ideolojik hem de sistemik benzerliklere ve farklılıklara işaret edebilecektir. Çoklu ataerkleri kavramının, sermayenin eşitsiz doğası bağlamında hem Avrupa dışı ve hem de Avrupalı toplumların sömürge ilişkileri ile birbirini karşılıklı olarak inşa etme süreçlerine ve tarihsel özgünlüklerine erişim sağlama olanağı sunma üstünlüğü bulunmaktadır.

Sonuç olarak, ataerkini eril tahakküm; psiko-ailesel bileşim; ikili sistemler ya da Marksizmin sınıfı birincilleştirmesine düşünmeden gösterilen refleksif tepkiler üzerinden tanımlamaktansa, elbette indirgenemez bir biçimde; *ayrı* bir sistem olarak değil ama ulusal mekânlar içinde ve boyunca diğer sistemik eşitsizliklerle farklı seviyelerde *karşılıklı inşa* olan bir unsur olarak tanımlamak çok daha üretken olabilir. Karşılıklı inşa sınıf, kast, ırk ve bölge farklılıklarını somutlaştıran *farklı* biçimlere ve *yeni* oluşumlara hayat veren bir süreç olarak kavrandığında ve bu süreçte inşa olan ataerkil sistemler hem ayrı hem de eklemlenmiş olarak görüleceğinden, işte o zaman ataerki bir soyutlama olarak hem çoğullaşmanın *hem de* eklemlenmenin dinamiğini, gücünü ve varlığını taşıyabilecek bir kavram olacaktır.

Marksist kuramda analitik bir soyutlama tikellikleri, heterojenliği, tarihsel özgünlükleri ve değişken örnekleri kavramaya olanak sağlayan bir evrensellik taşır. Tekil bir ataerki kavramının kapitalizm öncesindeki ya da esnasındaki dinamik *süreçler,* yani kastlar, sahipler ve köleler ya da sömürgeciler ve sömürgeler arasındaki karşılıklı bağımlı ayrımların üretiminde olduğu üzere tarihsel karşılıklı bağlantılar, karşılıklı inşa, birbirini belirleme ya da ataerkil sistemlerin karşılıklı araçsallığı bağlamında benzeri

bir açıklayıcı gücü bulunmakta mıdır? Yine tekil bir ataerki kavramı, ataerklerinin farklı üretim biçimlerine bağımlı olarak fakat aynı tekrar aralığında, aynı değişim temposuyla işleyemeyen ya da tek bir üretim biçiminin hayatta kalma süresiyle tam olarak örtüşmeyen bin yıllık ama düzensiz zamansallıklarını damıtabilecek midir? Çoklu ataerkleri tek bir birimin varyasyonları, alt türleri ya da *klasik* bir biçimden sapma olarak görülemezler. Aksine her bir başlıkta, zaman ve mekân içinde tam olarak karşılaştırılamayan ya da karşılaştırılması gerekli olmayan ama taşıdıkları ortak özellikler gereği fark edilebilir olan değişik üretim biçimlerini çevreleyen geniş ve çeşitli pratikler alanı olarak görülmelidirler. Bir soyutlamanın etkililiği, o soyutlamanın somutu imbikten geçirme, açıklama ve tekrar somuta dönebilme gücünde yatar. Marksist soyutlamalar tarihsel olarak geniş ölçüde Avrupa somutunun üzerine kurulmuşlardır. Artık çaresiz Avrupa'dan ve onun antropolojik ötekilerinden yansıyanları değil somut dünyadan doğan karşılıklarını bulmalı, bölgesel sınırlarından kurtulmalı ve ataerkil sistemleri zorlayan yaygın direnişlere yanıt verebilmelidirler. Bir soyutlama olarak ataerkine, çoğullaşma ve eklemlenme süreçleri içkin kılınmadığı sürece, kavram somut olanla diyalektik bir ilişki kuramaz – yani karşılıklı olarak bağımlı ve karşılıklı olarak dönüştürücü bir ilişki kuramaz. Gerçekten de eğer Marksist-feminist bir soyutlamanın diyalektik bir soyutlama olması isteniyorsa, soyutlamanın özellikleri; değişen somut yapılar ve çözümlenmemiş etkileşimler ile değişikliğe uğrayabileceğinden, sürekli olarak gözden geçirilmelidir.

Hindistan'daki kadın hareketi; devlete, sivil topluma, ekonomiye, dinî ve kast temelli çatışmaların inşasına ve bir dizi sömürge mirasına karşı mücadele ettikçe ortaya çıkan özgünlükler dolayısıyla, ataerki kavramının eş zamanlı olarak özelleşmesi, yeniden anlam kazanması ve çoğullaşmasında dile getirilen bu savla temellendirilebilir. 1970'lerin sonlarında Hindistan'daki kadın hareketinin ikinci evresinin inşa dönemleri hiyerarşiden kaynaklanan yoksul ve alt kastlardan kadınlara tecavüz, gözetim altında

tecavüz, başlık parası ile ilgili ölümler ve dul kadınların kurban edilmesi gibi şiddet olgularına odaklanmıştı. Aile şiddeti özel bir mesele olarak görülmüyordu; ev içi ve cinsel şiddete yönelik kampanyalar kadın haklarına olduğu kadar devletin sorumluluklarına odaklanıyordu ve cinsiyet ayrımcılığına dayalı şiddet, kast ve sınıf eşitsizlikleri ve aynı zamanda ekonomik sorunlar ve refahın eşitsiz dağılımı ile bağlantılı olarak okunuyordu. Özellikle kadınların ekonomik bağımsızlığının, barınma, mülkiyet ve tarımsal arazi haklarının olmaması ve hane geliri ve toplumsal kaynaklara erişimdeki eşitsizliklerdi bunlar. Ataerkil iktidarın aile "dışındaki" biçimlerine dair bu ilk saptamalar –devletin elinde bulundurduğu düşünülen bu iktidarın sınıfsal bölünmelerin, taşra elitlerinin ve kast temelli "toplulukların" da doğasında olduğuna inanılıyordu– çok sayıda feminist analizi beslemeye devam etti (bir erken dönem örneği için bkz. PUDR, 1984). Emek ve geçim meseleleri geleneksel olarak ekonomi politiğin alanında görülürken, feminist analizler ve aktivizm genel olarak "aile" ya da "toplum" meseleleri olarak görülen başlık parası, bebeğin cinsiyetine bağlı kürtaj, doğum kontrolü gibi meselelerin de aynı doğrultuda görünmesini sağladı ve verili ve yeni yeni belirmekte olan ataerkil düzenlemelerin bir bütün olarak ekonomiyle olan bağlantılarını sergiledi. Bu dönemde başlık parası nedeniyle kadınların yakılması gibi ev içi şiddet biçimlerine yönelik itirazlar, toplumsal cinsiyet temelli kapitalizm eleştirilerine doğru genişlemiştir. Bu açıdan kadın hareketleri sol eğilimli analizlerin kuramsal ufkunu genişletmiştir.

Günümüzde toplumsal cinsiyet ve kesişimsellikle aynı kuramsal evreni paylaşan ataerki/ataerkleri kavramının Hindistan'daki kadın hareketlerinde sürdürülebilir bir yaşamı olmuştur çünkü kavramın kendisi hem bir yandan tabandan gelmiş hem de birbirinin peşi sıra yapılan tanımlamalarla yeniden anlamlandırılmış, kuramsal olarak genişletilmiş ve çok daha esnek hâle getirilmiştir. 1970'li yılların sonlarında ataerkiyle kapitalizm arasındaki ilişki sorunuyla meşgul olan örgütlü ve bağımsız sol hareketlerdeki kadınlar da kavramın kullanımında ısrarcı olmuşlardır çünkü

ataerki yalnızca eril tahakkümü değil sistemik bir baskıyı ifade etmiştir; çünkü yeniden üretim, üreme ve cinsellik üzerindeki yapısal denetime işaret etmiştir ve çünkü ataerki kavramının kuramsal olarak *hem* altyapı *hem de* üstyapı alanlarına doğru kaydırılmasıyla işbölümü, kaynak dağılımı ve aynı zamanda her tür ideolojik temsilin eleştirisini yapmaya olanak sağlanmıştır.

Ataerkini feodal bir kalıntı olarak gören ve mutlaka aşılacağını düşünen eski solcu kabul, eski ataerkil pratiklerin yeniden yapılandırıldığını ve yenilendiğini dile getiren Marksist feministler tarafından daha 1980'lerin başında sorgulanmıştır.* Bu, statik ve tekil bir formasyon olarak görülen ataerkinin ve aynı zamanda onun kast düzeni ve sınıfsal formasyonla olan bağlarının özlü bir şekilde yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Kavrama yeniden anlam kazandırma sürecinde, ataerkinin bitmeyen bir yeniden inşa sürecinin konusu olduğu ortaya çıkmıştır ve kavramın kendisi çoğullaştırılmıştır. Bu yeniden tanımlama işlemi, Hindistan'da görülen ancak benzer çıkış hikâyelerine sahip olmayan ataerkil pratiklerdeki bölgesel, sınıfsal, kast temelli, kabilesel farklılıkların (örneğin 1980'lerde gelinin ailesi tarafından verilen başlık parası uygulaması henüz damadın ailesi tarafından verilen başlık parasını yerinden etmemiştir) anlaşılmasına yönelik ampirik ihtiyaçtan, ataerkil pratiklerin sömürge döneminden bu yana hızlı ve tükenmeyen değişiminden ve tarihsel ve güncel geçişlerde devletin oynadığı rolden; aynı zamanda ataerklerinin kast ve sınıf oluşumlarına ve buralardaki değişimlere içkin olduğunun fark edilmesinden doğmuştur.** Bu içkinliğin

* Bu tür bir nitelendirme parlamenter solcu partiler tarafından sahiplenilen ve konuşmalarda, bildirilerde ve makalelerde ifade edilen genel tavırdır. Hindistan Komünist Partisi (Marksist) kadın kolu olan Tüm Hindistan Demokratik Kadınlar Birliği (All India Democratic Women's Association) ataerki hakkında detaylı ve yapısal tarifler yapmış ve bu tasvirlerde görünürde eskiye dayanan başlık parası ve kastçılık gibi pratiklerin "yeni hayat"ları tanımlanmıştır (bkz. Karat, 2005: 253-4).

** Bu temalar ilk olarak kavramın çoğul hâliyle birlikte Sangari ve Vaid (1989: 1-26) tarafından kullanılmıştır. Çoklu ve çakışan ataerkleri kavramı daha sonra Sangari (1995, 1999, 2007: 40-2, 57-60, 62) tarafından belirli aralıklarla tarihsel olarak ve aynı zamanda güncel açıklayıcılık açısından kuvvetlendirilmiştir.

görülmesiyle ataerkleri doğrudan sınıf oluşumunun bir *parçası* olarak (bir ek olarak değil) görülmeye başlanmış; ataerklerinin üretici ve geçimlik kaynakları yönettiği ve evdeki işbölümünü şekillendirdiği, ücretli emeğin ve emek piyasasına girişin koşullarını belirlediği şeklindeki savlara hızlı bir geçiş yapılmıştır. Bunun sonucunda sınıf hareketliliğinin ataerkil baskının azamileşme noktası olduğu görülebilmiş ve ataerkil uygulamaların okur yazar olmama, cehalet ya da yoksulluk hâllerinin bir ürünü olmanın çok çok ötesinde, sınıf/kast hiyerarşisinin oldukça farklı noktalarında meydana gelebildiği fark edilmiştir. Bu esnada ataerkil uygulamaların ve özellikle ideolojilerin kastlar, sınıflar ya da dinler arasında görünür bir geçişkenliğe sahip olması, ataerkil pratiklerin yayılışı ve homojenleşmesi başlığının yeni bir sorunsal olarak şekillendirilmesi anlamına gelmiştir (Sangari, 1993, 1995: 3289-90).

1980'ler boyunca ve sonrasında sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eşzamanlı olarak nasıl işlediği konusu üzerinde birçok tartışma yürütülmüştür. Sınıf mücadelesinin sol siyasal hareketlerin bünyesinde barınan ataerkil ideolojilerle mücadeleyi olanaklı kılıp kılmayacağı; tecavüzün bir sınıf silahından fazlası olup olmadığı ve aynı zamanda devletin doğasının gerçek anlamı, kapitalizme geçiş ve bir sınıf analizine yaslanan siyasi mobilizasyon biçimleri bu tartışmada gündeme getirilen konular olmuşlardır. Kitle hareketleri ve siyasi partiler bağlamındaki ve içindeki bir diğer rahatsızlık başlığını, kadın meselelerinin "bölücü" olarak görülmesi ve solun geniş yapısal değişiklik talebinin ayrılmaz bir parçası olarak kavranmak yerine kadınlardan oluşan ayrı hücre ya da kolların oluşturulmasıyla çözülebilecek meseleler olarak görülmesi oluşturmuştur. Bununla birlikte, her ne kadar bu rahatsızlıklar ara ara bilince çıkarılsa ya da teorik olarak ifade edilse de ataerki kavramı toplumsal eşitsizliğin anlaşılmasında önemli bir kavram olarak ve tüm toplumsal kurumların dönüştürülmesi isteğine eşlik ederek Hindistan'daki kadın hareketlerinin sembolik ufkunu teşkil etmiştir ve ge-

riye dönüp bakıldığında bu durum, söz konusu hareketlerin Marksizm altında toplanan dönüştürücü eylemlere ve öznelere neden çok daha yakın durduğunu açıklamaktadır.

Bu anlayışla yeniden şekillendirilmiş ve çoğullaştırılmış ataerki hem aynı ülke içinde hem de ulus aşırı düzlemde ataerkil yapıların anlaşılması için seküler ve maddeci bir kuram olarak iş görebilir ve dinî kimlik, kast hiyerarşileri, bölgesel farklılıklar ve farklı cinsellik inşaları gibi tartışmalı başlıklarda analitik bir tutamak noktası sağlayabilir.* Çoklu ve örtüşen ataerkleri, bir seçmeli yakınlık olarak [*elective affinity*]; kadınlar arasına paradoksal şekilde bir yanda kast ve sınıf ayrımlarını yerleştirirken öte yandan kadınların kapalı Hindu, Müslüman ya da Hristiyan topluluklarına ait ayrı ayrı ataerkleri tarafından yönetildiklerini gizleyen egemen eşitsizlik ağlarına gömülü toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yapılandırılmasının maddi tarihi olarak feminizmin somut zeminini teşkil edebilirler. Aslında çoklu ve çakışan ataerklerinin sistemik işleyiş örüntüleri duruma, öznenin tutumuna ya da toplumsal konumuna bağlı olarak kadınları hem aynı çatı altında bir araya getirmekte hem ayrıştırmaktadır. Ataerkil rejimlerin kast ve sınıf süreçleriyle ilişkisinin bir karşılıklı inşa ya da süreğen bir eklemlenme ilişkisi olarak kavranması, özellikle kadınların hâlihazırda toplumsal, kast temelli ve dinî sınırları yeniden üretmekle görevlendirildikleri heteronormatif bir bağlamda kadın kategorisini kimlik temelli ayrışmalar üzerinden ele alan, bir kimliği birincil kimlik olarak destekleyen ya da doğallaştıran yaklaşımların kar-

* Kastlara göre değişen sistemli ataerkil uygulamaların güncel biçimleri ve tarihsel ortaya çıkışları hakkında bkz. Ambedkar (1989); Chakravarti (1993, 2003); Anandhi vd. (2002); Rege (2006: 1-7). Çoklu ataerkleri üzerine kast ve dinsel farklılıkları ve aynı zamanda gelenekler alanını da dikkate alan bir tartışma için bkz. Sangari (1995, 1999: 231-47, 276-8). Farklı dinlere ait metinler arasında ideolojik benzerlikler bulunmaktadır ya da benzeri geleneksel uygulamaları desteklemek üzere farklı metinler kullanılabilmektedir. Ortak ataerkil, sınıfsal ve mülkiyet kodları ve temel düzenlemelerdeki ufak farklılaşmalar –başlık parası, namus, inziva, ailesel ödevler ve itaat– ataerkil sitemin temel bağlarının dinlerden ziyade bölge, sınıf ve şehirleşme olduğunu ve tekil hâlde Müslüman, Hindu ya da Hristiyan ataerki diye bir şey olmadığını ortaya çıkarmıştır.

şısına konabilir. Büyük bir hiyerarşik adaletsizliğin devamı olan kast, tüm kadınları bağlamaktadır ve yalnızca "farklı" ezilmişliklere maruz bırakılan "farklı" kadınlara dair bir mesele değildir; yani kast birleşik "kadın" kategorisini paradoksal bir şekilde hem dağıtır hem de yeniden inşa eder fakat bu yeniden inşa yapılandırılmış ataerkil eşitsizlik ilişkileri içinde gerçekleşir.

Ataerki kavramı söylemsel düzlemde bir kategori olarak "kadın kategorisini" düşündürmektedir ama gerçekte kadınlık olgusuyla yer değiştirerek kullanılabilecek bir kavram değildir ve aynı zamanda ontolojik bir kategori de değildir. Ataerkil sistemler, kadınları *ve* erkekleri, hükmedileni ve hükmedeni sistemin pratiği ile sarmalayan baskı uygulamaları üzerinde yükselirler. Toplumsal bölünmelerin diğer akslarına ve diğer eşitsizlik sistemlerine yapısal olarak bağlı ya da bağımlıdırlar; tek başlarına varlıklarını sürdüremezler ama sadece görüngüsel de değildirler. Toplumsal bölünmelerin izinin düştüğü her yerde işe koyulurlar, var olan bölünmeleri kullanır ve kuvvetlendirirler ve yeni toplumsal gerilimlerin oluşumunda etkili unsurlardır. Ataerkleri ilişkiseldir; farklı tarihsel bileşimlerde hayat bulur, değişen konjonktürlerde (toplumsal, siyasal, ekonomik, ulus aşırı) sürekli olarak yeniden tanımlanır ve elbette çeşitli direniş biçimleriyle değişikliğe uğrarlar –yani mekanik olarak yeniden üretilemezler. Sonuç olarak, kadınlar için yararlanılabilir bir tarihsel özcülük yoktur.

Ataerklerinin aynı anda hem görece özerk hem de birer uydu olduklarını düşünüyorum. Günümüze değin çoğunluk üretim biçimlerine eşlik etmiştir ve bu üretim biçimleri ataerklerine farklı ölçülerde bağımlı olagelmektedir. Göreli özerkliklerinin kaynağında kısmen yalnızca zamandaki süreklilikleri yatmaktadır – yani önceki maddi, ideolojik ve kurumsal ayrımcılıkların yeniden uyarlandığı, dönüştürüldüğü ya da yeniden dönüşüme sokulduğu ardıl üretim biçimleri içindeki sürerlik hâli. Ayrıca ataerklerinin tam değil de kısmen bağımlı olmalarının nedeni bir üretim biçimiyle tam anlamıyla senkronize olamamalarıdır –tarihsel olarak

"değişen üretim biçimleri, ataerkil yapılar ve sınıf tavırları arasındaki ilişki hem düzenli hem de düzensizdir" ve ataerklerinin "verili bir üretim biçimiyle birebir ilişkileri bulunmamakla birlikte örtüşme ya da yeniden şekillendirme yollarıyla değişikliğe uğrarlar" (Sangari ve Vaid, 1989: 5). Ataerklerinin birer uydu olmalarının kaynağında ise her bir ataerkil sistemin somut biçiminin bir üretim biçimiyle iç içe olması, ona bağımlı olması ve ondan ayrı ya da ayrıştırılabilir bir varlığının olamaması yatmaktadır.

Dağılımlar: aile-ataerkil, devlet-ataerkil ve piyasa-ataerkil rejimler

Siyasi açıdan ataerkleri kavramı önemli bir muhalefet kavramıdır çünkü yapısal eşitsizliği hedefine koyar. Ataerkleri ortadan yok olmadılar ve direniş ve mücadele olmaksızın da yok olacakları yok. Tarihsel hassasiyet ve kuramsal titizlikle değerlendirildiğinde çoklu ataerkleri kavramı ne benzerlik ne de farklılıkların altını çizmeye gerek duyarak soyut birimlerin, tarihsel özgünlüklerin ve uygulama farklılıklarının anlaşılmasını sağlayabilir ve hatta bu farklılıkları özgün örtüşme, karşılıklı bağımlı farklılaşma ve ayrışma ilişkilerinden oluşan diyalektik bir tarzda kavrayabilir. Çoğullaştırma, kavramın tarihsel geçerliğini kuvvetlendirmektedir ancak günümüz neoliberal çağındaki zamanmekân sıkışmasına gerçek bir yanıt olabilmekte midir? Ayrıca çoğullaşma ve eklemlenmenin en belirgin izlekleri neler olabilir?

Çoklu ataerkleri uzun dönemler boyunca şekillenmiş görece özerk ya da karşılıklı olarak inşa olmuş bölgesel varlıkları tanımlamada kullanılabilir. Krizle malûl ama yine de derinleşmeye devam eden neoliberal kapitalizmin alanındaki hızlı çöküş geçtiğimiz otuz yıllık sürede ataerkil pratiklerin ve ideolojilerin sınıflar, bölgeler ve uluslar boyunca ve içinde seri olarak çakışmasına ve yeniden şekillenmesine neden oldu. Ataerkleri farklı birçok karşılıklı kurucu etkileşimin hızına ve yoğunluğuna ayak uydurmak için fazla sarsılmaz, hantal ve dayanıklı görünmektedir. Belki de elinde siyasi bir güç bulunduran ve altyapı-üstyapı, üretim ve ye-

niden üretim, emek ve cinsiyet içindeki sistemik konumunu vurgulayan çoklu ataerkil rejimler terimi, neoliberal kapitalizmin bu fazındaki kaymalara işaret edebilecek ya da bu kaymaları dönemselleştirebilecek çok daha kıvrak bir terimdir. Walby (2009: 259) bir toplumsal cinsiyet rejimini tanımlarken onun diğer eşitsizlik rejimlerinden analitik olarak ayrıştığını. Ataerkil bir rejim ise tanım olarak diğer eşitsizlik biçimlerine ve özellikle toplumsal işbölümünde temellenmiş olanlara *dayanmakta* ya da onlarla eklemlenmektedir. Somut aile veya topluluk temelli, devlet güdümlü ve piyasa güdümlü ataerkil rejimlere dayanan bir analitik bakış, özgün bölgesel pratiklerdeki çok daha belirgin ve gözlemlenebilir gevşemenin; televizüel ve sosyal medyada imaj ve ideolojilerin küresel dolaşımının; Küresel Güney ve Küresel Kuzey'de ulus aşırı birikim ve mülksüzleştirme rejimlerinin çok daha dinamik olarak inşa edilmesinin ve sonuç olarak üretim, emek ve hizmetlerin ulus aşırı şekilde yeniden dağılımıyla birlikte bölgesel farklılıkların eş anlı olarak hem neredeyse kaybolması hem de sivrilmesinin ele alınmasında çok daha kullanışlı olabilir. Ailevi, devlet güdümlü ve piyasa güdümlü rejimler, her yerde tıpatıp aynı değildir ama her yerde ataerkil uygulamaların homojen ya da heterojen biçimlerde inşasının, olumlanmasının, kaybolup yeni şekillerde ortaya çıkmasının mekanizmaları olarak işlerler.

Üretimin post-Fordist parçalanması ve hizmetlerin taşeronlaştırılmasıyla birlikte hızlandırılmış üretim şekilleri ve emek organizasyonu değişiklikleri; cinsiyet ayrımcılığına dayalı eski emek biçimlerinin (ev temelli üretim örneği gibi) özel sektör tarafından uyarlanarak yoğunlaştırılmasına ve işçi dövizi ekonomileri* yoluyla ev emeğinin ve yeniden üretici emeğin ihracatına, bunların hepsi birlikte küresel kayıt dışılaşmış ekonominin düşük ücretli

* Sassen (1998: 41), şehirlere ve diğer ülkelere doğru yaşanan geniş ölçekli göçün ihracata dayalı üretim alanına yapılan dış yatırımın bir sonucu olduğunu çünkü bu tip üretimin dünyanın dört bir tarafındaki geçimlik tarımla uğraşan çiftçileri yerinden ettiğini ifade eder. Federici de (2012: 70, 73, 87) Güney'den Kuzey'e göçün dış borç ödemeleri üzerinden gerçekleşen sermaye aktarımını takip ettiğini söyler ve Avrupa'da refah devletinin çöküşüyle göçmenlerin ev emeği ve küresel bakım alanında istihdam edilmesi arasında doğrudan bir bağ kurar.

hizmet sektörlerinde çalışan yasal ya da yasa dışı göçmenlerden oluşan yeni ve çoğunlukla kadın proletaryaların ortaya çıkışına neden olmuştur. Aynı zamanda emek göçü, ev sahibi ülkelerde üretim ve hizmetler alanında görünür bir şekilde yeni tabakalaşmaların oluşması anlamına gelmiştir. Üretim, emek, nüfus ve aile alanlarında önceki oluşumların çözülüp yeni tabakalaşmaların oluşması süreçlerine, ülkeler boyunca dolaşıma giren ya da birbiriyle yeni bileşimler oluşturan bir tür tazmin edici aile kökenli, cinsiyetçi ve ırkçı ideolojiler eşlik etmektedir. Bu yeni proletaryanın sınıf ilişkileri tek başına toplumda kökenin yerine ya da emeğin konumuna yanıt vermemektedir. Bu ilişkiler okunurken ulusal mekândaki üretimle olan bağları hesaba katıldığı kadar, ulus aşırı sömürü için esnek bir kaynak olarak yeniden konumlandırılan bir dizi farklı kadın emeği biçimine ev sahipliği yapan küresel ekonomide yaşam idamesinin ve emeğin toplumsal cinsiyet temelinde yeniden nasıl örgütlendiği de dikkate alınmalıdır.

Güncel kapitalizm, piyasa bireyciliği ve emek göçü yararına aileyi istikrarsızlaştırabilir ama aynı zamanda da aileyle/haneyle kadınların ücretli emeği arasındaki bağı yeniden şekillendirebilir ve derinleştirebilir. Yakın zamanlara kadar evde yerine getirilen ev işlerinin çoğunun piyasa tarafından soğurulmasına karşın piyasa kadınların büyük çoğunluğunu hâlâ karşılıksız ev ve bakım emeği işinden azade kılmamıştır. Bu karşılıksız işler varlıklarını inatla sürdürmektedir ve müzakereye açık değillerdir. Giderek genişleyen kapitalist yayılmaya eşlik eden toplumsal yeniden üretim alanındaki dönüşüm ve kriz düşünüldüğünde sermayenin küresel birikimiyle toplumsal yeniden üretim için istikrarlı koşullar sağlanabilmesi arasında bir çelişki doğmaktadır (bkz. Bakker ve Gill, 2003: 20, 27).*

* Federici (2012: 66, 86, 70), Afrika, Asya ve Latin Amerika'da toplumsal yeniden üretim alanında yaşanan krizi dünya ekonomisinin küreselleşmesine (yapısal uyum, ticaret serbestileşmesi, toplumsal üretimin ve geçimlik tarımın maddi koşullarına saldırı) bağlar ve yeni uluslararası işbölümünün bu kriz üzerine bina edildiğini dile getirir –metropollerdeki iş gücünün yeniden üretimi için kadınların emeğini işe koşan ve kadınlar arasında yeni ayrımlar inşa eden bir kriz.

Neoliberalizm sosyal demokrat projelerin içini boşalttıkça; Kuzey Amerika ve Avrupa'da kısmen işçi mücadeleleri ve feminist mücadeleler sayesinde aileye olan bağımlılığı azaltmış olan refah devleti uygulamalarından kemer sıkma politikaları ve zoraki çalışma rejimine kayış, ya yeniden aileleştirme sayesinde ya da toplumsal yeniden üretimin kimi aşamalarının piyasaya aktarımıyla olanaklı hâle gelebilmektedir. Bu, bazı kadınların evlere ve ücretsiz emeğe geri dönmesi ve diğerlerinin ulus aşırı göçmen hizmet ve bakım işlerine yönelik iş piyasasının girdabına kapılması anlamına gelmektedir. Asgari bir refahın ötesini hiçbir zaman temin edememiş olan, devletin mandalaştırılmış bir deregülasyonun öznesi olmaya evrildiği bağımlı ekonomilerde ataerkleri, karmaşık ve kurucu aile içi, devlet güdümlü ve piyasa güdümlü ataerkil rejim bağlantıları içinde yeniden tanımlanmakta ve konumlandırılmaktadır. Toplumsal yeniden üretim emeği –ev işleri, hane halkının bakımı, geçimlik emek– akamete uğrayan bir kalkınmanın faturasını ödemekte ve toplumsal hizmet, eğitim, güvenlik, yeterli ücret ve istihdam açığından doğan boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Asgari refah devleti uygulamaları geri çekildiğinde yalnızca bir tampon görev görmemekte aynı zamanda ulusal ve ulus aşırı piyasanın kendini yaslayacağı "güvenilir" toplumsal ilişkilerin parçası olmaktadır. Güney'deki toplumsal yeniden üretim emeği Kuzey'deki tüketimi ikame etmektedir.* Ve toplumsal yeniden üretimin kendisi inşası hâlâ devam eden ulus aşırı bir alan hâline geldikçe, birçok ataerkil rejim yeni gruplaşmalar oluşturmak üzere çarpışmakta ya da çakışmaktadır. Ulus-devletlerin küresel sermaye için giriş ve yerli kaynaklara el koyma mekânları olarak bağımlı ekonomilerdeki çifte konumu hem emek ve hizmet

* Çok uluslu şirketlerin kâr maksimizasyonu için gerekli olan toplumsal yeniden üretimde yaşamsal bir rol oynayan yerli toplumsal yapıları korumak ya da bu yapıların gelişimlerini desteklemek konusunda sahip oldukları ortak çıkarlar için bkz. MacCormack (2000: 45-6). Rai'ye göre (2013: 28-81), ev işleri sektörü Güney'de Kuzey'de olduğu kadar geniş bir sektör ama Güney'de devlet katkısı çok daha az ve toplam ücretler çok daha düşük. Bu durum Güney'deki toplumsal yeniden üretim emeğinin aleyhine Kuzey'deki erkek ve kadınların faydasına olacak şekilde Kuzey'deki tüketimin desteklenmesini sağlıyor.

sektörlerinin yönetimini hem de tüketimin bireyselleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle neoliberalizme geçişi idare eden bir devlet de itaatkâr emekçi özneler üreten, iç kaynaklara erişimi denetleyen ve ücretsiz toplumsal yeniden üretimi varsayan rejimler olarak aileye dayalı ataerkil rejimlerden fayda ummaktadır.

Ataerkleri, diğer eşitsizlik biçimleriyle ve bir bütün olarak ekonomi politikle eklemlendiklerinden, bölgeler *arası* eşitsiz jeopolitik ve ekonomik ilişkiselliklerin bir parçasıdırlar ve öyle de olmaya devam etmektedirler. Ataerkleriyle daha geniş kapsamlı ideolojik bileşimlerin karşılıklı inşası, sömürgeleşme ve Küresel Kuzey'in Küresel Güney tarafından finanse edilmesiyle başlamıştır ve günümüzde ulus aşırı rejimlerin sağlamlaştırılmasında yeni koordinatlara sahiptir. Güncel sermaye rejiminde *kimi* kalkınmakta olan ülkeler bir birikim rejiminin* sürdürülebilir kılınmasında yaşamsal önem taşır; kendi halkları ve kaynakları pahasına Avrupalı-Amerikalı hayat tarzlarını fonlamakta (örneğin Hindistan ve Çin), kendi içlerinde sömürgeci ilişkileri yinelemekte, ekonomik ulusallığı (doğal kaynaklar, pazarlar, emek, çevre) terk etmekte ve ulusal mekânları ulus aşırı sermaye ve şirket sömürüsüne uygun hâle getiren simsar devletler hâline dönüşmektedirler. Bu durumda nereye kadar ataerklerinin *tamamen* bir ülke ya da bölgeye has ya da onunla sınırlı olduğunu düşünmeye devam edebiliriz? Ataerkleri, neoliberal kapitalizmin işleyişini kolaylaştıran, mevcut ve değişen toplumsal alanı oluşturduğuna göre bu durumda küreselleşmiş ekonomiden ayrı düşünülmeleri mümkün müdür? Neoliberal sermaye var olan emek koşullarını sömürmekte ve yenilerini icat etmektedir ve tıpkı düzenleyici mekanizmalar gibi ataerkleri verili emek koşullarının ayrılmaz parçasıdır ve yeni rejimlerin inşasında yeniden tanımlanmaktadır. Bir süredir apaçık olduğu üzere piyasalar toplumsal cinsiyet, etnik, ırk ayrımcılıklarına ve kastlara göre ayrılmış

* Bu görüyü C.P. Chandrasekhar's borçluyum. Sömürgelerden Britanya'ya olan öncül artık değer aktarımları ve güncel durum hakkında bkz. Patnaik (2006, 2012: 1-12).

emeği sektörel bazda sömürmektedir.* Küresel emek piyasası operasyonları (ev temelli çalışma, çok uluslu şirketler, hizmetlerin ve imalatın taşeronlaştırılması, serbest üretim bölgeleri, özel ekonomik bölgeler) aile içi protokollerle yönetilen bölgelere yaslanmaktadır; hatta bu operasyonlar ayrımcı ataerkil rejimleri ucuz iş gücünün garantörü olarak varsaymakta ve bu rejimlerin peşinden gitmektedir. Toplumsal savunmasızlıklardan faydalanmakta ve savunmasızlık üretebilmektedir. Özetle, piyasa, ailede ataerkil pratikleri gevşeten kararlı bir gelenek karşıtı güç değildir -onları devamlı kılabilir, değişikliğe uğratabilir ya da yeniden canlandırabilir; bir düzeyde aile kaynaklı ataerkil pratikleri çözerken, kendi paylarına yine cinsiyetlendirilmiş tahakküme bağlı kast, etnik ya da ırk kökenli hiyerarşileri destekleyebilir ya da yeniden başlatabilir.** Piyasanın ve piyasa güdümlü devletlerin aile temelli ataerkil rejimlerden bir çıkarı olması gerekmeyebilir ancak bazı kadınların piyasaya katılma özgürlüğünü elde etmeleri başka yerlerdeki ailesel rejimlerin *devamına* bağlı olabilir. Bu sebeple coğrafya meselesi az ya da çok ataerkil bölgelerden oluşan buyurgan bir dünya haritası meselesi değildir; bu mesele daha ziyade *farklı ve hareketli ataerkil dağılımlara* dair maddi bir sorundur. Bir taraftan Batı emek piyasası Küresel Güney'deki aileye dayalı ataerkil rejimlerden faydalanırken, öte taraftan aynı rejimler Avrupalı-Amerikalı devletler tarafından ya olağan milli güvenlik ya da neoliberal kemer sıkma önlemleri ile göçmen ve yerindeki emeği değersizleştirmek; refah mekanizmalarını göçmenler üzerinde işleyen ataerkil denetim mekanizmalarına çe-

* Emek piyasasındaki ayrımcılık ve mevcut ataerkil uygulamaların sömürülmesi oldukça iyi bilinen gerçeklerdir. Örneğin çok uluslu spor ayakkabısı firmalarının Kore'deki kadınların evlilik stratejilerinden sağladığı fayda hakkında bkz. Enloe (2004: 57-68). Birleşik Devletler'deki etnikleştirilmiş üretim ağları için bkz. Applebaum (1999: 297-316); Ong (2008: 104).

** Lourdes Beneria da piyasanın hem "özgürleştirici" hem de "cinsiyetçi" pratiklerin yayılımını hızlandırabileceğini belirtiyor. Ataerkil gelenekleri kırabileceği gibi ayrımcılıktan muzdarip olanlar ve piyasa sömürüsüne maruz kalanlar üzerinde olumsuz sonuçları da olacaktır ve aynı zamanda yeni kısıtlar yaratacak ve ataerkil pratikleri derinleştirecektir; tıpkı 1989 sonrası Rusya'sı gibi (Beneria, 1999: 73-4).

virmek ve siyasi ve/veya askerî müdahaleleri haklılaştırmak için kültürel bir damga işareti olarak kullanılmaktadır. Bu kültürel damgalamalar, "itaatkâr olmayan" ülkelere uygulanan ekonomik şartlılıklar (yaptırımlara insan hakları dilinde böyle denmektedir) için araçsallaştırılabilmektedir.

Kör geleneksel özneye sıkıştırılan her iki imaj da -bavulunda Avrupa'ya ataerkil pratikleri taşıyan ya da kendi ata topraklarında eski geleneklere gömülü olarak yaşayan- yanıltıcıdır. Eskide kaldığı düşünülen ataerkil pratikler bir yandan Avrupa ve Amerika'da yerli/göçmen halk etkileşimleriyle yüklü zeminde üretilmekte ve yenilenmekteyken, bağımlı ekonomilerde de farklı derecelerde yetkilere sahip vatandaşlık tiplerinin icadı ve yapısal şiddetin derinleştirilmesi yoluyla üretilmekte ve yenilenmektedir. Doğrudan toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı şiddet edimlerine tercümesi ulusal sınırlar içinde meydana gelse de yapısal şiddetin koşulları ulus aşırı olarak yaratılabilmektedir. Küresel sermaye birikiminin zemini olarak, aile, neoliberal devlet ve piyasa güdümlü ataerkil rejimler göçmen emekçiyle oturum sahibi emekçiyi birbirine bağlamaktadır ve sınıfsal ve bölgesel çelişkilerin ayrılmaz bir parçasıdır.

Ataerklerindeki inatçı süreğenlik ve cıva tarzı kaymalar düşünüldüğünde toplumsal alanın karmaşıklığını kavramayı ve onun içinde yeni yeni uç veren çelişkileri tespit etmeyi uman eleştirel aygıtlarımızın sürekli olarak gözden geçirilmesi gerekir. Çoklu ataerkil rejimler kavramının analitik üstünlüğü, kavramın karmaşık ve kurucu bağlantıları ve aynı zamanda aile, devlet ve ulusal ve ulus ötesi piyasa kaymaları, örtüşmeleri ve yeniden yapılanmaları; bölgeler, sınıflar ve topluluklar arasındaki farklılaşan karşılıklı inşa süreçlerini anlayacak şekilde kavrayabilmesinde yatıyor. Ataerklerinin maddi temeli devlet ya da piyasa müdahaleleriyle düzensiz bir şekilde çözüldükçe ya da yeniden oluşturuldukça, kadın emeği alanında eş zamanlı olarak mobilizasyon *ve* immobilizasyon yaşanmakta, eş anlı olarak ailenin hükmü geçersiz kılınmakta ve yeniden aileye dönülmekte ve aile rejimleriyle devlet rejimleri arasında karşılıklı olarak ve aynı zamanda aile re-

jimlerinden devlet ve piyasa rejimlerine iktidar/kontrol kaymaları yaşanmaktadır. Ailevi, devlet ve piyasa güdümlü ataerkil rejimler alanındaki yakınsamalar, birliktelikler, örtüşmeler, gerilimler, döngüler ve kopmalar Marksist feminist eleştirinin –görünürde ayrı olan toplumsal süreçleri ve iktidar yapılarını ilişkilendirme ve analiz etmeye yönelik bağlılığı düşünüldüğünde– maddi zeminini teşkil edebilir. Bu rejimler arası aşınmalar ve yükselmekte olan çelişkiler ise, direnişin alanı hâline gelebilir.

Kaynakça

Althusser, L. (1996) "Contradiction and overdetermination", *For Marx*, çev. B. Brewster, London: Verso.

Ambedkar, B. R. (1989) *Writings and Speeches*, V. Moon (der.), Bombay: Government of Maharashtra Education Department.

Anandhi, S., S. Jeyaranjan ve R. Krishnan (2002) "Work, caste and competing masculinities: notes from a Tamil village", *Economic and Political Weekly*, 37(43): 4397-4406.

Applebaum, R. P. (1999) "Multiculturalism and flexibility: some new directions in global capitalism", A. F. Gordon ve C. Newfield (der.), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 297-316.

Bagchi, A. K. (1991) "From a fractured compromise to a democratic consensus", *Economic and Political Weekly*, 26(11/12): 611-628.

Bakker, I. ve S. Gill (2003) "Ontology, method and hypothesis", I. Bakker ve S. Gill (der.), *Power, Production and Social Reproduction: Human In/Security in the Global Political Economy*, New York: Palgrave Macmillan, s. 17-41.

Barrett, M. ve M. McIntosh (1985) "Ethnocentrism and socialist-feminist theory", *Feminist Review*, 20: 23-47.

Beneria, L. (1999) "Globalization, gender and the Davos man", *Feminist Economics*, 5(3): 61-83.

Bloch, E. (1994) *Heritage of Our Times*, Oxford: Polity.

Brownmiller, S. (1976) *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Harmondsworth: Penguin.

Burton, A. (1994) *Burdens of History: British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1865-1915*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, NewYork: Routledge.

Chakravarti, U. (1993) "Conceptualising Brahminical patriarchy in early India: gender, caste, class and state", *Economic and Political Weekly*, 28(14):579-585.

— (2003) *Gendering Caste: Through a Feminist Lens*, Kolkata: Stree.

Combahee River Collective (1977) "The Combahee River Collective statement", www21.adrive.com/ file-manager/downloadfile/194738 94-Combahee1979/pdf

Connell, R. W. (1987) *Gender and Power*, Stanford, CA: Stanford University Press.

— (2003) *Gender*, Cambridge: Polity.

Coomaraswamy, R. (2004) "Identity within: cultural relativism, minority rights", A. Hussain (der.), *Race: Identity, Caste and Conflict in the South Asian Context*, Colombo: ICES.

Cornell, D. (2004) "From America: gender in America", R. Ben-Slama vd. (der.), *Keywords: Gender*, New York: Other Press, s. 33-54.

Crenshaw, K. W. (1991) "Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of colour", *Stanford Law Review*, 43: 1241-1299.

Delphy, C. (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, çev. D. Leonard, Amherst: University of Massachusetts Press.

— (1988) "Patriarchy, domestic mode of production, gender and class", C. Nelson ve L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, s. 259-268.

Dunaway, W. A. (2012) "The semi proletarian household over the *longue durée* of the modern world-system", R. E. Lee (der.), *The Longue Durée and World-Systems Analysis*, Fernand Braudel Center Studies in Historical Social Science, Albany: State University of New York Press, s. 97-136.

Eisenstein, Z. (1978) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press.

— (1981) "Reform and/or revolution: towards a unified women's movement", L. Sargent (der.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, MA: Southend, s. 339-362.

Elson, D. ve R. Pearson (1997) "The subordination of women and the internationalization of factory production", N. Visvanathan vd. (der.), *The Women, Gender and Development Reader*, London: Zed Books, s. 191-202.

Engels, F. (1981 [1884]) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Delhi: People's Publishing.

Enloe, C. (2004) *The Curious Feminist*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Fassin, É. (2010) "National identities and transnational intimacies: sexual democracy and the politics of immigration in EU", *Public Culture*, 22(3): 507-529.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

— (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

Fekete, L. (2006) "Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the right", *Race and Class*, 48(2): 507-529.

Fortunati, L. (1995) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, çev. H. Creek, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Glenn, E. N. (1999) "The social construction and institutionalization of gender and race: an integrative framework", M. Max-Ferree, J. Lorbder ve B. Hess (der.), *Revisioning Gender*, Delhi: Sage, s. 70-96.

Gottfried, H. (1998) "Beyond patriarchy? Theorizing gender and class", *Sociology*, 32(3): 451-468.

Harvey, D. (2003) *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.

Kaplan, A. (1998) "Manifest domesticity", *American Literature*, 70(3): 501-606.

Karat, B. (2005) *Survival and Emancipation: Notes from Indian Women's Struggles*, Delhi: Three Essays Collective.

Levine, P. (2000) "Orientalist sociology and the creation of colonial sexualities", *Feminist Review*, 65(1): 5-21.

Luxemburg, R. (2003) *The Accumulation of Capital*, çev. A. Schwarzchild, London: Routledge.

MacCormack, C. (2000) "Land, labour and gender", A. Lugo ve B. Maurer (der.), *Gender Matters: Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 37-53.

Mackintosh, M. (1981) "Gender and economics: the sexual division of labour and the subordination of patriarchy/patriarchies women", K. Young, C. Wolkowitz ve R. McCullagh (der.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally and Its Lessons*, London: Routledge, s. 1-15.

McDonough, R. ve R. Harrison (1978) "Patriarchy and relations of production", A. Kuhn ve A. M. Volpe (der.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London: Routledge, s. 42-67.

Mies, M. (1982) *The Lacemakers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, London: Zed Books.

— (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books.

Mies, M., V. Bernholdt-Thomsen ve C. von Werlhof (der.) (1988) *Women: The Last Colony*, London: Zed Books.

Millett, K. (1970) *Sexual Politics*, New York: Doubleday.

Mitchell, J. (1975) *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women*, New York: Vintage.

Mitchell, K., S. E. Marston ve C. Katz (2004) "Life's work: an introduction, review and critique", *Life's Work: Geographies of Social Reproduction*, Oxford: Blackwell, s. 1-26.

Ong, A. (2008) *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham, NC: Duke University Press.

Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Patnaik, U. (2006) "The free lunch: transfers from the tropical colonies and their role in capital formation in Britain during the Industrial Revolution", K. S. Jomo (der.), *The Long Twentieth Century: Globalization under Hegemony: The Changing World Economy*, Delhi: Oxford University Press, s. 30-70.

— (2012) "Capitalism and the production of poverty", *Social Scientist*, 40(1/2): 3-20.

Pearson, R., A. Whitehead ve K. Young. (1981) "Introduction: The continuing subordination of women in the development process", K. Young, C. Wolkowitz ve R. MacCullagh (der.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally and Its Lessons*, London: Routledge, s. ix-xix.

PUDR (People's Union for Democratic Rights) (1984) "Inside the family", Delhi: People's Union for Democratic Rights, Mart.

Rai, S. M. (2013) "Gender and (international) political economy", G. Waylen, K. Celis ve L. Weldon (der.), *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, Oxford: Oxford University Press, s. 263-288.

Rege, S. (2006) *Writing Caste, Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonies*, Delhi: Zubaan.

Rubin, G. (2011) "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", G. Rubin (der.), *Deviations: A Gayle Rubin Reader*, Durham, NC: Duke University Press, s. 33-65.

Sangari, K. (1993) "The 'amenities of domestic life': questions on labour", *Social Scientist*, Eylül-Kasım, s. 244-246.

— (1995) "Politics of diversity: religious communities and multiple patriarchies", *Economic and Political Weekly*, 30(51/52): 3381-3389.

— (1999) *Politics of the Possible: Essays on Gender, History, Narratives, Colonial English*, Delhi: Tulika.

— (2007) "Shaping pressures and symbolic horizons: the women's movement in India", N. de Mel ve S. Thiruchandran (der.), *At the Cutting Edge: Essays in Honour of Kumari Jayawardena*, Delhi: Women Unlimited, s. 36-67.

Sangari, K. ve S. Vaid (1989) "Introduction", K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi: Kali for Women, s. 1-26.

Sassen, S. (1998) *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*, New York: New Press.

Scott, J. W. (1999) *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press.

Shi, Y. (2009) "The formation of a Chinese immigrant working-class patriarchy: reinventing gendered expectations within the structural confines of U.S. society", *Meridians*, 9(1): 31-60.

Stoler, A. N. (1997) "Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th century colonial cultures", A. McClintock, A. Mufti ve E. Shohat (der.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nations and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 344-373.

Walby, S. (1990) *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell.

— (2009) *Globalization and Inequalities: Complexities and Contested Modernities*, London: Sage.

Žižek, S. (2011) *Living in the End Times*, London: Verso.

13

Yeniden Üretim



Michelle Murphy

Eski yaşam formlarının kendi bünyesinden yeni yaşam formlarını nasıl inşa edebiliyoruz? Bu görünürde basit fakat insanı köşeye sıkıştıran soru, "yeniden üretim" anahtar kelimesinin yeniden değerlendirilmesi gereğini ortaya çıkarıyor. *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ne göre, yeniden üretim en genel anlamıyla "yeniden var etme, yaratma, inşa etme süreci ya da faaliyeti" anlamına gelmektedir. Yeniden yaratmanın olanaklılığına işaret eden bu kavramın tarihi üretim dünyası ile yaşam döngüsü arasında bir o yana bir bu yana gidip gelmektedir. 1970'lerden bu yana yeniden üretim kavramı aile biçimlerinin, bakım emeğinin, heteroseksüel işbölümlerinin, ev emeğinin, karşılıksız emeğin ve hatta ataerkinin Marksist-feminist yöntemle kuramsallaştırılmasında hayati bir rol oynamıştır. Bu kuramsallaştırma hattında yeniden üretim sıklıkla doğum ve çocuk bakımıyla aynı anlamda kullanılmış ve dolayısıyla, yeniden üretimin kuramsallaştırılması, ataerki yoluyla yeni işbölümleri ve emek tabakalaşmaları yaratacak şekilde kapitalizm tarihinde cinsel farklılıkların harekete geçirilmesine odaklanmıştır. Bu değerlendirmeden farklı olarak bu bölümde şu sorular sorulmaktadır: Neden yeniden üretimin ne olduğunu bildiğimizi düşünüyoruz? Yeniden üretimin kapsamı nedir? Bedenlerin ya da heteroseksüelliğin ötesine nasıl geçilebilir? Yeniden üretimin yeniden kuramsallaştırılması gereklidir. Fakat amacının günümüz kapitalist formasyonlarında yaşayan varlıkların hangi yollarla yeniden üretildiğini anlamak olduğu akılda tutulmalıdır.

Birbiriyle bağlantılı olan üretim (yaratma edimi) ve yeniden üretim (yeniden yaratma edimi) terimleri endüstriyel kapitalizmin 18. yüzyıldaki yükselişi esnasında yeni anlamlar kazandı.* Üretim kavramı, ilk olarak François Quesnay ve Adam Smith'in çalışmalarıyla ekonomi alanında kullanılmaya başladı. Quesnay ve Smith, kavramı yeni yeni doğmakta olan sanayileşme sürecinde makinaların, hammaddenin ve emeğin yeni biçimlerde kullanılmasının sağladığı kazanımları tasvir etmek amacıyla kullandılar.** Aynı tarihsel dönemeçte Avrupalı doğa tarihi ve karşılaştırmalı anatomi araştırmacıları, yeniden üretim kavramını hayatın ve özellikle de türlerin yaşamlarının kendisini yeniden üretme yollarını adlandırmak için kullandılar. Özel olarak yeniden üretim kavramı bir türün nesiller boyunca kendi formunu korumasını adlandırmak için kullanılmaya başlandı.*** Yeniden üretim belirgin bir şekilde tüm canlı şeylerin insan emeği olmaksızın kendi canlılıkları üzerinden kendilerini yeniden türetebilme kapasitelerini ifade etti. Bu var olandan daha fazlasını türetme sürecini tarihçi Martina Schluender "1+1=3" denklemiyle tarif eder. Bu, yaşamın; iyeliği çoğaltacak ve sanayi yoluyla dönüşüme uğratılacak ya da kâr amacıyla satışa sunulacak hammaddeleri tedarik edecek şekilde bitkilerin ve hayvanların daha fazlasını yaratabilme becerisidir (Schluender, 2010).

Yalnızca insan neslinin üretiminin değil, her çeşit ekonomik faaliyet için hammadde sağlayan bir yaşamsal sürecin tanımlan-

* Yararlı bir 18. yüzyıl yeniden üretim jenealojisi için bkz. Jordanova (1995).

** Üretim teriminin, hammaddeden imalat yoluyla mamul yaratılması anlamına dayanan ilk kullanımları Avrupalı iktisat disiplinini ya da bilinen adıyla "politik ekonomi"yi 18. yüzyılda meydana getiren bir dizi kurucu metne kadar götürülebilir. *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ne göre İngilizcede, "üretim" kavramının en erken kullanımı, Adam Smith'in 1784 basımı *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* adlı kitabında görülür. Fransızcada, François Quesnay'in 1758 tarihli *Tableau Economique* adlı fizyokrat ekonomi politik geleneğini başlatan kitabı, kavramın bir diğer etkili erken kullanımına ev sahipliği yapar.

*** Yeniden üretim kavramının yaşamdaki çoğalma anlamındaki en erken kullanımına Fransız karşılaştırmalı anatomist Buffon'un (1749: 18) hayvanlar tarihi çalışmasında rastlanmıştır. Çoğalmadan yeniden üretime olan kayış için bkz. Roger (1997: 166-31).

masına yaslanan yeniden üretim kavramı, liberal kapitalist ekonominin içinde ve dışında kalan alanların sınırlarının nasıl belirlendiğini anlatan kapsamlı bir tarihçe sunmaktadır. Örneğin 18. yüzyıl Avrupası'nda, temelde erkeklerin mülkiyet ve emek gücü sahipliği haklarını belirleyen bir yeni yasal rejim döneminde, tüm yaşayanların cinsiyet ve ırklarına göre sınıflandırılmasının, kadın ve çocukların belirli ayrımcı ataerkil aile hukuku normları altında yaşayabilecekleri alanların biçimlendirilmesinin ve belirli ırklara mensup insanların ve onların çocuklarının başkaları tarafından edinilebilecek canlı mülkler olarak köleleştirilebilmesinin yolları belirlenmiştir. Bazı insanların kelimenin tam anlamıyla taşınabilir mal olarak kabul edildiği kölelik düzeninin, insanları ırk yoluyla metalaştıran inceltilmiş bir kapitalist sisteme dönüştüğü; sömürgeci anlayışların belirli ırkların ve ilkel yaşam biçimlerinin aşağı görülerek haklılaştırıldığı ve aile biçimleri içinde yeni ataerklerinin icat edildiği bir dönemde, yeniden üretim kavramı, ekonomik faaliyete öncü ve onun dışında kalan -fakat yine de kapitalizm tarafından el konulabilecek- doğal bir hammadde üretimi süreci olarak hayatın kendi kendine artık üretebilme becerisine atıfta bulunmuştur.*

19. yüzyılın evrimci epistemolojileri içinde "yeniden üretim" kapitalizm için yeni bir anlam ifade etmeye başladı. Hâlâ bir canlı varlık sürecine atıfta bulunuyordu ama bu defa yalnızca türün varlığını sürdürülebilir kılmakla kalmayan; aynı zamanda doğal seçilimin ortadan kaldırdığı ya da çoğalttığı farklılığı üreten evrimsel değişikliklere gebe geniş zaman dilimlerini de kapsıyordu. Dolayısıyla yeniden üretim aynı yaşam formlarından daha fazla üretmekle kalmıyor; az çok uyum yeteneği olan ilksel değerli formlardan oluşan çeşitlilik kümeleri türetiyordu. Yeniden üretim canlı bir dönüşüm motoru hâline gelmişti. Böylelikle evrim de çeşitliliğin canlı kaynağı olarak kapitalizmin cinsiyet ve ırka dayalı işbölümlerinin temellenebileceği yaşam pınarı olarak ni-

* Kapitalist sistemler olarak kölelik ve sömürgecilikte ırk ve cinselliğin yeri hakkında bkz. Baucom (2005) ve McClintock (1995).

telendiriliyordu (McClintock, 1995). Evrim kuramı hayatı doğal yoldan; ataerkil sömürgecilik, köleleştirme ve apartheid rejimleri üzerinden gerçekleşen sermaye birikimini meşrulaştıran farklılıklara böldü. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise evrim güçlerinin rasyonel insan müdahalesine açık olduğu düşünülmeye başlandı. Bu durum, dünyanın dört bir yanında gelişkin ve daha arı yaşam biçimleri elde etmek için yeniden üretim yoluyla ırkları verimlileştirmeyi canla başla hedefleyen üstün ırk projelerinin patlamasına yol açtı. Süreç; soykırım dehşetiyle, toplama kampları ve toplu kısırlaştırmalarla sonuçlandı.* Diğer bir ifadeyle, ekonomik anlamda üretim ve yaşamın yeniden üretimi arasındaki kavramsal ayrım, ırksal, cinsel ve kolonyal farklılıkların "doğal" farklılıklar olarak algılanmasını kolaylaştıran, şiddet ve baskı faaliyetlerini meşrulaştıran kuvvetli bir çeldirici hâlini aldı.

19. yüzyılın ortalarında bir imparatorluğun kalbinde yazan Marx, ekonomiyle yaşayan varlıkların kesişim noktasındaki yeniden üretim kavramını tekrar kuramsallaştırdı. *Kapital*'de yeniden üretim kavramı, birikimin kimi ürünlerinin, üretim araçlarının ve üretici güçlerin sürdürülebilirliğinin sağlanmasına yönelik olarak şekillendirilmesi sürecini ifade etti. Yeniden üretim olmadan, kapitalist toplumun kendisini uzun vadede sürdürülebilir kılma şansı olmazdı. Nitekim eskimiş makinaların yerlerine yenilerinin yerleştirildiği bir fabrika arazisinde de, maaşlarını kendi geçimlerini sağlamak ve yaşamlarını sürdürebilmek için harcayan işçilerin hayatlarında da yeniden üretim yaşanıyordu. Emekçilerin her gün kendilerini yeniden üretmeleri, yaşamak için de çalışmaları gerekir. Bu nedenle yeniden üretim Marx için aynı zamanda insan hayatının ve insanın emek gücünün yeniden türetildiği sürecin adıdır. Buradaki yeniden türetilme işlemi hem bireyin günlük olarak ayakta kalmasını sağlayacak şekilde beslenmesi ve bakımını, hem de hayatın bütününün, nesiller boyunca emekçilerin yaşamlarının yeniden üretilmesi anlamını taşımaktadır. Öz bir şekilde

* Bu başlıktaki örnek çalışmalara Briggs (1998); Mbembe (2003); Smith (2005); Stern (2005); Stoler (2003) dâhildir.

şöyle ifade edilmiştir: "Eğer üretim biçimi kapitalist olacaksa, yeniden üretim de öyle olacaktır" (Marx, 1977: 711). Yeniden üretim kavramı Marx tarafından kullanıldığında ekonomiden ayrı değil, tam tersine politik ekonomi süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüş ve kapitalizmin ihtiyaç duyduğu toplumsal ilişkilerin sürdürülmesi başlığına doğru genişletilmiştir. Makinaları, bedenleri ve doğayı bir araya getiren bir ilişkiler sistemi olarak kapitalizm, "yalnızca metaları değil yalnızca artık değer değil ama aynı zamanda sermaye ilişkisinin kendisini de, bir tarafta sermayedar ve diğer tarafta ücretli emekçi olacak şekilde hem üreten hem de yeniden üreten bir süreç olan yeniden üretim süreci" (a.g.e. 724) sayesinde bu ilişkileri sürekli olarak yeniden kurmaktadır. Marx kadınların ve çocukların faaliyetlerinin ailenin geçimine katkıda bulunan, kapitalizm için gerekli olan "emek gücünü" üreten bir "ek emek" biçimi olduğunu belirtmekte ama konuyu daha fazla açmamaktadır (a.g.e. 517-18). Marx'ta bu hâliyle yeniden üretim açık bir şekilde sermaye ilişkilerinin parçası olarak yeniden kuramsallaştırılmaktadır. Bununla birlikte, Marx'ın çalışmalarında hayvanların, bitkilerin ve canlı varlıkların üretken öz kapasitelerinin; kapitalizmin insan ilişkileri yoluyla hammadde olarak el koyduğu dışarıdaki doğanın bir parçası olduğu kabul edilmekte fakat bu durum yeniden üretim sürecinin bir bileşeni olarak açık bir şekilde kuramsallaştırılmamaktadır.

Marx yeniden üretimi Britanya sanayi kapitalizminden yola çıkarak kuramsallaştırmıştır. Ancak 20. yüzyıl boyunca kapitalizm, bundan oldukça farklı bir biçime doğru gelişmiş ve katmerlenmiştir. 20. yüzyılın ortalarında, bilimsel "makroekonomik" model –ulus-devlet kabı içindeki toplam ekonomi modeli– John Maynard Keynes gibi iktisatçılar tarafından icat edilmiştir. Devlet kurumları Gayrisafi Milli Hasıla (GSH) gibi yeni ölçülerle sayısal makroekonomik verileri derlemeye başlamışlardır (Murphy, 2013a; Bergeron, 2004; Mitchell, 2005; Waring, 1999). 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulus-devletin birincil ödevi "ekonomi"nin korunması ve gayrisafi yurtiçi hasılanın (GSYİH) artırılması ol-

muştur. Dekolonizasyon dönemiyle birlikte yerküre, her biri beslenmesi gereken bir GSYİH aracılığıyla kendi makroekonomisinin peşinden koşan ulus-devletlerden ve eşitsiz parçalardan oluşan düzensiz bir yamalı bohçaya dönüşmüştür. Bu "ekonomik" modelin küreselleşmesiyle birlikte her ne kadar pratikte ulusal ekonomi üzerindeki bu türden bir kontrol sanal ve aslen ulus aşırı değer yaratımı ve sermaye birikimi devrelerinin keyfine bağlı olsa da devletler; yeni bir tarzda, kapitalizm en iyi şekilde yeşereceği ortamları yaratma, manipüle etme ve yönetme işiyle yükümlü hâle geldiler. Makroekonomiyi fetişleştirmeye yönelik bu kayma, kapitalizmin tarihinde ulusçuluğu ve yeni sömürgeciliği hayatın ve toprağın yeniden düzenlenmesi projelerine (yapısal uyum projeleri örneğinde olduğu gibi) bağlayan ulus aşırı bir formasyon olarak ekonomik kalkınmacılığın yükselişinde kendini göstermiştir. Makroekonomi fetişine, "ekonomi"yi ilerletmek, canlandırmak ve serbest kılmak adına kapitalist faaliyetleri azamileştirmek için ulus-devleti yeniden düzenlemeyi hedefleyen neoliberal yönetişim anlayışının yükselişi de eşlik etmiştir. Bu ekonomileştirme süreci kapitalist üretici güçlerin güçlendirilmesi adına hayatın kütlesel biçimde yeniden düzenlenmesini ve yönetişimi gerekli kılmıştır.

GSYİH zalim bir küresel ölçüm aracı da olsa, yalnızca bazı faaliyet ve yaşam biçimlerini üretici sayması nedeniyle; bu yöntemle başka yaşam alanlarının değersizleştirildiğinin ayırdına varılmasına ve bunun siyasetin konusu hâline getirilmesine olanak sağlamıştır. Emek konusuna gelince, GSYİH yalnızca *ücretli* emeği hesaba katmış ve dolayısıyla çocuk bakımı için ya da geçinmek için sarf edilen emek, hegemonik bir şekilde üretken olmayan emek biçimleri olarak sınıflandırılmıştır. Daha geniş bir ölçekte hem 20. yüzyıl ortasının liberal ekonomi mantığı hem de çoğunluk Marksist kuram; ücretli (ekonomiye katkıda bulunduğu varsayılan) "üretici" emek ve gerçek anlamda iktisadi faaliyetler olarak görülmeyen, "üretici olmayan" karşılıksız işler, örneğin çoğunlukla kadınlar tarafından yapılan ev işleri ya da geçimlik faaliyetler arasındaki ayrıma yaslanır. Tam da ekonomileştirme-

nin bu tarihsel yükseliş döneminde, 1970'li yılların Marksist feministleri "yeniden üretim ilişkileri"ni cinsiyete dayalı işbölümü ve kapitalizmin hem yaslandığı hem de değersizleştirdiği ilişkiler olarak yeniden kuramsallaştırmışlardır. Başka birçoklarının yanı sıra Mariarosa Dalla Costa ve Selma James (1975), Selma James (1980), Maria Mies (1998), Claudia von Werlhof (2007), Leopoldina Fortunati (1989) ve Sylvia Federici (2012), dekolonizasyonun hem sömürgeciliğin ırkçılığını hem de kapitalizmin cinsiyete dayalı işbölümünü –bu işbölümü sonucunda çocuklara bakarak, aileleri besleyerek ve geçimlik tarımla ilgilenerek ücretsiz emek üzerinden insan hayatını sürdürülebilir kılan kadınlar yoksulluk içinde bir yaşantı sürmektedirler– aynı anda ele almak zorunda kaldığını iddia etmişlerdir. Bu yazarlara göre, kapitalizm bu emeği değersizleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda karşılıksız olarak emek gücünü yeniden üreten emek olarak bu emeğe yaslanmaktadır. Kapitalizmin ihtiyaç duyduğunda harekete geçirdiği ve istediğinde de gözden çıkarabildiği kadınlar hem bir yedek iş gücü ordusu hem de emekçileri yeniden üreten bir karşılıksız emek kaynağıdır. Kapitalizm müstakbel işçilerin yaratılması için bizzat kadınların bedenlerine, onların memelerine, rahimlerine ve duygularına, bizzat capcanlı bir hayat kaynağı olmalarına güvenmektedir. Marksist feminist Selma James (1980) "ücretsiz emek" kavramını yeniden üretici emeğin değersizleştirilmesini tanımlamak için kullanmıştır. Yeniden üretici emeği yeniden değerlendirmek ve öldürmeye, besleyip büyütmekten daha fazla değer veren ulus-devletin normlarını yeniden düzenlemek isteyen feministler, "Ev İşleri İçin Ücret" ya da "Kadınların Küresel Grevi" gibi kampanyalar düzenlemişlerdir (Trotz, 2007). Bu siyasi çalışmanın epistemolojik bir etkisi olarak Marksist feministler, "yeniden üretim" alanının siyasi bir alan olarak biçimlendirilmesine yardımcı olmuşlardır. Kapitalizm koşullarında ekonomik alanın gölgesinde yaşayan yeniden üretici emeğin aydınlığa çıkarılmaya ihtiyacı vardı.

1970'li yıllarda Marksist-feminizmin ortaya çıkarak "yeniden üretim ilişkilerini" kuramsallaştırmasının kaynağında, yeniden

üretimin kapitalizmden ayrı bir biçim olarak ele alınmasının ya da kapitalizmin gölgesinde kalmasının uzun tarihi yatmaktadır. Bu çalışmada yeniden üretim, kapitalizm tarafından tam olarak kapsanamayan, henüz tamamıyla metalaştırılamayan ve dolayısıyla farklı yaşam biçimlerinin türetilebilmesinin potansiyel mekânı; öldürmeye karşı yaşatmanın alanı olarak görülmektedir. Fakat Marksist-feminist kuramın bu önemli döneminin kimi temel sorunları bulunmaktadır. Birincisi heteroseksüelliği iktidar ilişkilerinin bir yansıması değil doğal bir öğe olarak kodlama eğilimdedir. İkincisi ve bununla ilintili olarak, "doğal" sayılanların aslında oldukça siyasi bir bakışla böyle göründüğünü düşünmek yerine "doğa"yı ekonomik ve toplumsal alanlara önsel ve onların dışında bir alan olarak görmektedir. Bu eğilimi en belirgin şekilde taşıyan akım, kapitalizm koşullarında Doğa'nın ve Kadın'ın aynı şekilde sömürüldüğünü iddia eden eko-feminist Marksist-feminizm yorumlarıdır (Mies ve Shiva, 1993). Üçüncüsü, yeniden üretici emek hakkındaki Marksist-feminist savlar yeniden üretimi doğum, çocuk bakımı ve aile içindeki emeğe eşitlemekte ve yeniden üretim ilişkilerinin sınırlarını daraltmaktadır. Dördüncüsü, bu savlar kadınları gündelik işlere mahkûm eden ve her türlü biçimiyle aile içindeki emeklerini değersizleştiren işbölümünü yeterli düzeyde eleştirememektedir.* Beşincisi, bu çalışma farklılık ve değerin kavramsallaştırılmasının, aynı zamanda örgütlenmenin ve aktivizmi ve direnişi tahayyül etmenin yegâne önemli kategorisi olarak emeği kutsama eğilimdedir. Bu şekilde davranarak 19. yüzyıl Avrupası'nda doğmuş geleneksel Marxgil çözümlemelere sadık kalmaktadır. Pekâlâ, 21. yüzyılda, günümüzün geç kapitalizminde yeniden üretim hangi alan ve pratikler bağlamında kuramsallaştırılmalıdır? Yeniden üretim bugün ne anlama gelmekte, nasıl maddeleşmektedir? Marx'ın (1977: 711) kapitalist dünyaların "duraksız yenilenme sürecinin süreğen akışı içinde, her toplumsal üretim süreci aynı zamanda bir yeniden

* Bu konu hakkında bkz. Haug (2010).

üretim sürecidir" diyerek geniş anlamıyla kullandığı yeniden üretim meselesini nasıl ele almalıyız?

Yeniden üretimi yeniden yapmak

Nasıl oluyor da yeniden üretimin ne olduğunu bildiğimizi düşünüyoruz? Eleştirmen, hükmü altına aldığı bilgiler ve eleştirel teorilerin desteğiyle, bir fetiş olarak görünen metanın ve sermayenin, karartılmış ilişkilerin dondurulmuş hâlleri olduğunu ortaya çıkarabiliyorsa; bizler de yeniden üretimin; yeniden üretimi, yalnızca bedende cisimleştiği hâli üzerinden ve esasen doğumla ilgili olarak gören hegemonik biçiminin bir dizi toplumsal, ekonomik, tekno-bilimsel, özne kurucu [*subjectivating*] ve siyasi ilişkiler bütününden türeyen bir fetiş olduğunu düşünebiliriz. Kadın, Erkek, Çocuk, Tür, Organizma, Birey, Cinsiyet, Irk ve hatta Hayat gibi oldukça güçlü kategoriler, kapitalizmin yeniden üretim ilişkileri alanındaki şiddetini ve canlılığını anlamaya yönelik kategoriler olarak nasıl olup da türlü şekillerde cisimleştirilmişlerdir? 1970'lerde hayat bulan Marksist-feminist gelenek, 19. yüzyıldan bu yana pek az değişmiş bir çözümleme birimiyle iş görmektedir. Anahtar bir kavram olarak yeniden üretimin, birey temelli doğurganlık önermelerinden, ırk ve cinsiyet bağlamındaki Darwinci yaklaşımlardan ya da emek değeri hakkındaki endüstriyel bakıştan kurtulması gerekir.

Tabii ki yukarıdaki tespit; doğum, kadın ve emek kategorilerinin artık geçersiz olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, bu kategorilerin 21. yüzyılda kapitalizme yönelik feminist bir eleştiri geliştirmek için nispeten sınırlı başlangıç noktaları olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Aslına bakılırsa tam da Marksist feministlerin kapitalizm için değersizleştirilmiş ama yine de gerekli olan yeniden üretici emek üzerinden işlediği yolunda analizler yaptığı zamanlarda, "nüfus" üretimi biçimindeki "yeniden üretim" işinin statüsü, ulusal ekonomiler için önemli bir müdahale alanı olarak köklü bir şekilde yeniden düzenleniyordu. Bu esnada da tekno-bi-

lim, yeniden üretimi türeyici biyo-teknoloji formlarına bürüyerek parçalara ayırmaktaydı.

Örneğin 1970'lerde, ulusal (ve küresel) makroekonomilerin iyiliği adına gelecekteki nüfusu kontrol altına almak için ucuz doğum kontrol aygıt ve ilaçlarının küresel olarak dağıtıldığı görülmüştür. Liberal, otoriter ve neoliberal şekillerdeki farklı boyutlarıyla nüfus kontrolü büyük oranda kişi başı GSYİH'nin ulusal ölçüsünü artırma projesiydi. Gelecekte ırksal ayrımcılığın ve yoksulluğun önlenmesi projesinin hedefinde, ifadesini GSYİH'nin iyileştirilmesi ödevinde bulan gelecek ekonomik refahın artırılması isteği yatıyordu. Amerikalı iktisatçılar, sömürgelerden arındırılmış "Üçüncü Dünya" coğrafyasında bir doğumun önlenmesinin GSYİH için yaşanmış bir hayattan çok daha kıymetli olduğuna dair hesaplamalar bile yapmışlardı (Enke ve Zind, 1969). Birleşik Devletler, yakın zamanda ulusal bağımsızlığını elde etmiş ülkeler, Japonya ve Çin gibi Doğu Asyalı ulus-devletler tarafından yürütülen dev bir küresel yatırım süreci, gebeliğin önlenmesine yöneldi ve bu yolla yeniden üretim alanının yoğun bir sermaye yatırımı alanı hâline getirildi; yeni yönetimsellik [*governmentality*] biçimleri ortaya çıktı ve komünizmden feminizme tüm siyasi ideolojiler sürece ikna edilmeye uğraşıldı.* Bu süreç neticesinde, açıkça istenmeyen fazla hayatlar [*excess life*] olarak görülen artık yaşamların [*living surplus*] hesaplanmasında kullanılan yeni yöntemlere, kısa zamanda hegemonik hâle gelecek kalkınma, nüfus kontrolü, aile planlaması ve kamu sağlığı yönetimsellikleri eşlik etmiştir. Bu türden yönetimsellikler, hem makroekonomik gelecek adına gelecek yeni nesillerin nüfusunu azaltmayı hedeflemiş hem de gözden çıkarılabilir nüfus olarak görülen yoksulların kapitalizmin sömürüsüne uygun emekçiler olarak var olmaya ve "gelişmeye" devam etmelerini düzenlemiştir.** Temel derdi ekonominin ve dolayısıyla kapitalizmin genişlemesi olan yönetimsellik için, yeni-

* Yönetimsellik üzerine bkz. Foucault (1991); Scott (1995); Murphy (2012).

** Cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış sömürülebilir ve atık emek çözümlemeleri için örneğin bkz. Wright (2006) ve Tadiar (2012).

den üretimin canlı varlığa ait zamansal bir süreç olması hayli yüklü bir endişe başlığı hâlini almıştır. Kapitalizm, nüfus denetimi gibi yönetimsellikler üzerinden kendi koşullarını, kendi ortamını faal bir şekilde biçimlendirme olanağına sahip olabilecektir.

Bu gelişmelerin de gösterdiği üzere, geç 20. yüzyılda yeniden üretim; değersizleştirilen ve ihmal edilen bir alan olmanın çok ötesindedir. Yoğun bir şekilde harekete geçirilmekte, sermaye biçimleri tarafından kendisine el konulmakta, yeniden el konulmakta ve sömürülmektedir. Sonuç olarak, bir yaşam süreci olarak yeniden üretimin statüsü, kaymaya uğramıştır. Yaşam kapitalizme önsel ya da kapitalizmin dışında değildir –yaşamın kendisini bizzat bir sermaye biçimine dönüşmüştür. Dolayısıyla "yaşam"ı ilk defa Avrupa endüstriyel kapitalizminin şafağında bilimler tarafından ve ırkçı sömürgeci sistemler ve kölelik tarafından telaffuz edilen masum olmayan bir alan olarak tarihselleştirebiliriz. 19. yüzyılın sonunda yeniden üretim rasyonalizasyona açık, farklılık ve artık yaratma becerisi yoluyla kapitalizm için yeni değer türetebilen bir süreç olarak anlaşılıyordu. Geç 20. yüzyılda ise yeniden üretim, hem makro hem de mikro düzlemlerde toplum mühendisliğine açık bir süreç, yeni biyo-teknolojilerin ve meta ya da hatta sermaye biçimleri olarak iş gören yaşam biçimlerinin türeticisidir. Yaşam yalnızca canlı bir hammadde ya da işçilerde bulunan bir emek gücü kaynağı değildir. Tekno-bilim sayesinde yaşamın canlandırma, türetme, yeniden birleştirme ve düzenleme becerileri doğrudan değer yaratmaktadır. Nitekim 21. yüzyılın yaşam bilimleri yeniden üretimi yeniden düzenlenebilir mikrolojik ve moleküler amino asit birimlerine, proteinlere ve hücrelere ayırmıştır; genleri, virüsleri, bakterileri değişikliğe uğratmış ve yalıtmıştır; enzimler, türler arasında hareket edebilen ve yaşamın dokusunu bizzat yeniden düzenleyebilen –hatta yeni yaşam formları türetebilen– metalaştırılabilir biyo-teknolojiler hâline gelmiştir. Ayrıca hayatın canlılık nitelikleri, kimyasalları yayma, kendisinden türeyebilme ve yeniden bir araya getirebilme becerileri bizzat metalaştırılabilir yaşam özütlerinin üretilmesi yön-

temlerine dönüşmüştür. Bu türetme becerisi aynı zamanda yeni bir biyo-sermaye olarak teknikleştirilmiştir (Waldby ve Cooper, 2008; Helmreich, 2008; Rajan, 2006; Franklin, 2007). Mikrolojik yaşam formları, yeni ilaçlar, yeni organizmalar ya da başka kimyasallar yaratabilecek makinalar gibidir. Ovositler, doku kültürleri ve algler kapitalizm için yeni ürünler yaratabilecek insan dışı kaynaklar olarak ilan edildi. Günümüz tekno-biliminde yeniden üretim, cinsiyetin ötesine uzanmakta ve klonlama, lateral gen transferi, polimeraz zincir reaksiyonu, simbiyoz biçimleri ve hatta hazım türlerini içermektedir. Hayatın yeniden üretimi, teknobilim yoluyla biçilebilecek bir yenilik, icat, canlandırma, bağlanırlık, hızlı çözüm ve farklılık kaynağı hâline gelmiştir. Yeniden üretim *queer*'leşmiş, verili heteroseksüellik normlarının ötesine geçmiştir. Yeniden üretim hayatı olanaklı kılma işine dâhil aktörlerin ve alanların sayısını çoğaltmıştır. Hatta insan yavrusunun hayata gelmesine dahi eşlik edilmektedir ve öyle ki, desteksiz doğum etik olarak yapısal şiddet biçimi olarak kabul edilmektedir. Nitekim yüksek anne ve yenidoğan ölüm oranları biyo-medikal altyapı sayesinde neredeyse tamamen engellenebilir hâle gelmiştir ve dolayısıyla bu türden yüksek oranların varlığını sürdürmesi, bu türden altyapıların inşa edilmemesinin, yok edilmesinin ya da ihmalinin etik açısından sorgulanabilir jeopolitik çıktısıdır.

Hayatın mikrolojik özelliklerinin metaya ve biyo-sermayeye dönüştürülmesinin yanı sıra yeniden üretim alanı ciddi ölçüde finansallaştırılmıştır. Hayatın türetici becerileri, özellikle kadın bedenlerinde toplanmış olanlar açık spekülasyon alanı hâline gelmiştir. Örneğin 21. yüzyılın başında, yoksul ve siyah "Kız Çocuk" yatırımlarda yüksek getiri sağlayan bir insan sermayesi biçimi olarak ciddi oranda kıymet görmüştür (Murphy, 2013b) çünkü bu türden bir yatırım, kadının gelişiminin özel bir evresine müdahalede bulunmakta ve üreme olasılıklarında değişim yaratmaktadır. Nike'ın *Girl Effect* kampanyasından Plan'ın *Because I am a Girl* projesine, oradan Hillary Clinton'ın terörle mücadele yöntemi olarak kızlara yatırım yapılması çağrısına, günümüzde "kız çocuğu", "gelişmekte

olan" dünyada en yüksek getiri oranlarını getirdiği varsayılan yatırım alanı olarak soyutlanmaktadır. Getiri oranları çok yüksektir; çünkü onun yaşam fırsatlarına yapılan yatırımların, kendisinin gelecekteki doğurganlığını azaltacağı ve gelecekte kazanacağı ücretleri artıracağı ve bu sayede GSYİH için çifte kazanç yaratacağı düşünülmektedir. 21. yüzyıl kalkınma projeleri ve insan sermayesi mantığı, ekonomiyi cinsellik ve toplumsal cinsiyet üzerinde oynamalar yaparak değiştirme araçları olan nüfus kontrolünün ve aile planlamasının yerini almıştır. Bu yeni süreçte öğrenme ve itaatten sağlığa, bedensel özellikler bireyselleştirilmiş sermaye biçimlerine dönüşmüştür. Devletler iyi getiri alanları olduğu düşünülen bu alanlara yatırım yapmaktadır. Yine bu süreçte iyi getiri oranlarına sahip olmadığı düşünülen yaşam formları, örneğin yoksul siyah erkek çocuklar yatırım yapılamaz "artık hayatlara" dönüşmüş ve kurtuluş projelerinin değil açık şiddetin nesnesi hâline gelmişlerdir.

Her ne kadar yeniden üretim ilişkilerinin kuramsallaştırılmasına yönelik her türlü canlanmanın ekonomileştirme ve finansallaştırmayı hesaba katması gerekse de, kapitalizmin şiddetinde kapitalizmin kendi mantığının dışına düşen yönler de bulunmaktadır. Bu nedenle hayatın açık bir şekilde sermaye için değer türetme alanlarına dönüşmesinin yanı sıra, yaşam koşullarının kendisi de sanayi kimyasalları, radyasyon ve iklim değişikliği nedeniyle dönüşüme uğramaktadır. Toprak erozyonu, kaymaları, sel ve kuraklık, ormansızlaşma ve savaşın ekolojik ve altyapısal sonuçları, hepsi birlikte günümüzde hayatı sürdürmenin koşullarını derin bir şekilde dönüşüme uğratıyor. Kapitalist faaliyetlerin gezegeni dönüştürücü etkileri hegemonik olarak ekonomi alanındaki dışsallıklar mantığıyla kavranmakta, şirketlerin ve faillerin süreçteki sorumlulukları yok sayılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bunlar şirketlerin ve devletlerin herhangi bir şekilde hesap vermeden tevzi edebildikleri "serbest" şiddet biçimleridir. Öyle ki insan hayatı ve diğer hayatlar maddi ve çoğunlukla nesiller arası maliyeti taşımak zorundadır. Ayrıca iklim değişikliğiyle birlikte kapitalist faaliyetlerin zarar verici sonuçlarının dışsallaştırılması

hayatı gezegen ölçeğinde değişikliğe uğratmıştır. Jeologlar artık günümüz devrini Endüstriyel Devrim'le başlayan ve insan faaliyetleri nedeniyle tüm gezegenin değişime uğradığı [insan etkinliğinin iklim ve çevre üzerinde dominant olduğu çağı tanımlayan] Antroposan çağı olarak adlandırmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle kapitalizm tarafından moleküler seviyede dönüşüme uğratılmamış herhangi bir yaşam, doğa formu bulunmamaktadır. Bu nedenle yeniden üretim ilişkilerini her yeniden kuramsallaştırma etkinliği, madencilik faaliyetleri karşısındaki yerli mücadeleler, geçimlik arazi talepleri ve çevresel ırkçılık eleştirileri gibi yaşam koşullarını koruma mücadelelerine yanıt üretebilir olmalıdır.

Dolayısıyla nüfus denetiminde açık biçimini gördüğümüz hayatın ekonomileştirilmesi sürecinden tekno-bilim yoluyla yaşamsal türeme becerileri mühendisliğine, oradan hayatın insan sermayesi olarak finansallaştırılmasına ve yaşamın idamesi için gerekli ekolojilerin yıkımına, 20. yüzyıl boyunca yaşam ve sermaye arasındaki eklemlenmeler genişlemiş ve çoğalmıştır. 1970'lerden başlayarak feministler için "yeniden üretim araçlarına el koyma" pratik ve koşullarının siyasallaşmasına yönelik gereklilik acilleşmiş, kadınların kendi bedenleri üzerinde yeniden üretimi şekillendirme sorumluluk ve haklarına bireysel olarak sahip olabilmeleri için gerekli yasaları, protokolleri ve teknolojileri geliştirmeyi hedefleyen ulus aşırı feminist sağlık hareketlerinin önü açılmıştır (Dreifus, 1977). Kimi feministler için bu proje, kadınların üreme sağlığına yönelik feminist sağlık klinikleri, hükümet dışı kuruluşlar ve insan hakları çalışmaları biçimini almıştır. Bu meyanda kimi başka feministler kız çocuklarını yatırım alanı olarak gören insan sermayesi mantığını sahiplenmiş ve dolayısıyla, feminizmi sermaye mantığının sözde özgürleştirici etkilerinin bir ifadesi olarak konumlandırmışlardır. Fakat bu arada başka kimi feministler de bireyin bedeninin, heteroseksüelliğin ve insan yaşamına dair diğer normatif kategorilerin ötesine geçebilen çok daha kapsamlı bir yeniden üretim ontolojisini kuramsallaştırmaya başlamışlardır.

Yeniden üretim siyasetinin ana dayanağını bir kere daha ifade eden iki önemli feminist müdahale sırasıyla Bangladeş'te kaleme alınan 1989 tarihli Comilla Bildirgesi ve Birleşik Devletler'deki Siyah feminist aktivistler tarafından geliştirilmiş olan Yeniden Üretim Adaleti kavramıdır. Comilla Bildirgesi, ulus aşırı feminist örgüt *Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering* (FINRRAGE) ile Farida Akhter yönetiminde Bangladeşli bir örgüt olan *Unnayan Bikalper Nitinirdharoni Gobeshona* (UNIBIG)'nın ortak düzenledikleri bir konferanstan doğmuştur. Bildirgede yeniden üretim siyasetinin, emperyalist ve milliyetçi nüfus denetimi şiddetinin reddinin ötesine geçen bir versiyonu desteklenmiştir. Bu yeni tavırda, nüfus kontrolüyle cinsiyetlendirilmiş canlı varlıkların yeniden düzenlenmesi; yeşil devrimle insan dışındaki canlı hayatın yeniden düzenlenmesi ve aynı zamanda tarımsal biyo-teknolojide tohum ve organizmaların metalaştırılması arasındaki bağlantılar vurgulanmıştır (FINRRAGE-UBINIG Uluslararası Konferansı, 1991). Farida Akhter için insani ve insani olmayan yeniden üretim birbirinden ayrılamaz. Hayata gelme ve hayatı sürdürme becerisi yalnızca çocuk doğurmaya has bir özellik değildir; aynı zamanda beslenme, tarım ve bitki ve hayvan dünyasıyla ekolojik ilişkiler yoluyla hayatın idamesi ve sürdürülmesinin araçlarına da uzanmaktadır (Akhter, 2007). Bu nedenle, yeniden üretim ilişkileri örneğin endüstriyel kapitalizmdeki tohumların metalaştırılması yöntemlerine kadar uzanmaktadır. Metalaşmış tohum kredileri yoluyla kurulan borçluluk ilişkileri, besin maddesi yetiştiren ve ekolojileri biyo-çeşitlilik kayıplarına açık hâle gelen insanlar için hayat güvencesizliğini artırmaktadır. Bu nedenle Comilla Bildirgesi yeniden üretim siyasetini "yaşamsal süreçlerin mühendisliği ve endüstriyelleştirilmesi" (Akhter, 1989: 45) şeklinde çok daha geniş bir bağlamda ele almış ve yeniden üretim ilişkilerini kapitalizmin elinden alma çağrısında bulunmuştur (Akhter, 1992; FINRRAGE-UBING Uluslararası Konferansı, 1991).

Bildirgede, mülkiyet ilişkilerinin tekno-bilim yoluyla tohumlardaki hayatın moleküler kayıtlarına kadar erişme yolları ve eko-

nomileştirmenin, ekonomi ve nüfus alanlarındaki hayatın makrolojik kütüklerine kadar uzanma yöntemleri arasında bağlantı kurulmaktadır. Akhter'e göre insani yeniden üretim hakkındaki siyasi mücadelelerle tarım, bitkiler ve geçim üzerine yürütülen mücadeleler arasındaki ayrım geç 20. yüzyıl küresel kapitalizminin bir eseridir. Akhter (2007) insani ve ekolojik yeniden üretimi farklı süreçler olarak görmek yerine, hayatı sürdürme becerisinin insanları, zamanda kolektif varoluşu olanaklı kılan bitki, hayvan, toprak ve suyla bir araya getirdiğini iddia etmektedir. Bu nedenle tohumun kapitalist ilişkiler tarafından müsaderesinin, yeniden üretim siyasetinin anlamını doğum, bireysel haklar ve insanın ötesine doğru genişletecek şekilde yeniden çerçevelendirilmesi gerekmektedir. Comilla Bildirgesi'ne göre liberal feministlerin doğrum kontrolü, seçim ve bireyselleştirilmiş üreme haklarına yaptıkları sınırlı vurgu, yeniden üretim ilişkilerinin etkide bulunduğu alan karşısında verilmesi gereken mücadele açısından oldukça yetersizdir.

"Yeniden üretim adaleti" kavramı da geç 1980'lerde üretilmiş bir kavramdır, benzeri bir şekilde beden, doğum ve seçimin yeniden üretim siyasetinin taşıyıcısı olarak görülmesinin ötesine geçmeyi önermektedir. Asian Communities for Reproductive Justice (Yeniden üretim Adaleti için Asya Toplulukları/ACRJ) ve Birleşik Devletler'deki Sister Song Kolektifi tarafından kuramsallaştırıldığı üzere, kavram ırkçılık karşıtı feministlerin yeniden üretim siyasetini, "seks ticareti, gençliğin güçlendirilmesi, aile birleşimi, eğitim adaleti, güvenli olmayan çalışma koşulları, ev içi şiddet, *queer* ve *transgender* topluluklar, göçmen hakları, çevre adaleti ve küreselleşme" (Sister Song Women of Color Reproductive Health Collective, 2007) meselelerine doğru radikal bir şekilde genişletmek gerektiğini söyleyen çalışmaların mirasına dayanmaktadır. Yeniden üretim adaleti, "yeniden üretim baskısı"nı göğüslemek üzere geliştirilmiş; hayatı, aileyi ve topluluğu yaşatma becerilerinin ırk ayrımcılığına dayalı ekonomik eşitsizlikler, göçmen yasaları, kirlenme ve iklim değişikliğiyle iç içe geçişini kuramsallaştırmıştır. Nitekim yeniden üretim adaletinin merkezinde aslen kadınlar değil topluluk politi-

kaları bulunmaktadır. Dolayısıyla yeniden üretim siyaseti hayatın olanaklı kıldığı koşullar üzerine bir mücadeledir ve bu nedenle yalnızca kadınları değil herkesi ilgilendirmektedir.

Yeniden üretim adaleti kavramı aynı zamanda doğum, kürtaj ve doğum kontrolüne Batı'daki kimi feministlerin ve özellikle liberal feministlerin gösterdiği yoğunlaşmış ilginin eleştirisi üzerinden de gelişmektedir. Angela Davis (1983), Dorothy Roberts (1997) ve Andrea Smith (2005) gibi feministler yeniden üretim siyasetinin kapitalizmin şiddet içeren etkileriyle, sömürgecilik ve ırkçılıkla komşu olduğunu; bunun da ifadesini hapsetme ve suçlulaştırma, yapısal yoksulluk, savaş ve soykırım ya da kölelik ve ayrımcılık tarihinde bulduğunu göstermek konusunda ısrarcı olmuşlardır. Yeniden üretim siyaseti, hayatı kırılgan kılan ya da onu yok eden koşullardan bağımsız bir şekilde düşünülemez. Bu nedenle bu çalışma hattı yapısal şiddetin çoğunlukla ırksal ayrımcılığa dayalı dağılımını, savunmasızlık ve ölümün, hayatı idame ettirme siyasetinden ayrılmaz olduğu konusunda ısrarcıdır. Diğer bir ifadeyle yeniden üretim ilişkileri, yıkıcı güç dağılımlarını içerdiği gibi yaşamı seçici bir şekilde savunan ya da yeniden örgütleyen güçleri de içermektedir.

Yeniden üretim siyasetinin kapsamına dair yapılmış bu iki müdahale, yeniden üretim ilişkilerinin 21. yüzyılda insani yeniden üretimin ya da yeniden üretim emeğinin bedensel anlamlarının ötesine uzanan ve hem yıkıcı hem de türetici güçleri içeren kapsamlı ve yaygın bir süreç olarak nasıl yeniden kuramsallaştırılabileceğini göstermiştir. Aynı ruhla, Shelee Colen'e (1995) ait güçlü kavram, "tabakalı yeniden üretim" [*stratified* yeniden üretim], "akrabalık"ın ulus aşırı emeğin ekonomi politikalarındaki ırk, cinsiyet ve sınıf yapılarıyla nasıl hiyerarşik olarak yeniden düzenlendiğini ve jeopolitik olarak seyyar hâle geldiğini göstermektedir. Kavramsal repertuvara bir diğer katkıyı, tekno-bilim, mülkiyet biçimleri ve bilgi üretiminin dolayımıyla meydana gelen yeniden üretim faaliyetleriyle "ilişkili olan", bu faaliyetlere "katılan", bu faaliyetlerde yer alan "yeniden üreticilerin" değişen kapsa-

mı hakkında karmaşık sorular yöneltebilmek hedefiyle antropolog Marilyn Strathern (1992) tarafından geliştirilmiş "dağınık akrabalık" [*dispersed kinship*] kavramı yapmaktadır. Feminist tekno-bilim çalışmaları araştırmacısı Donna Haraway (2008), batıyla sınırlandırılmış insan düğümünü çözme projesinin parçası olarak ve insan dışı varlıklarla hemhâl olma durumunun insanı her zaman olduğundan çok daha fazlası kılan yolları gözlemleyerek "sofra arkadaşları" [*mess mates*] kavramını önermektedir. Haraway'e göre, bir olmak hâlihazırda birden fazlasıyla birlikte olmak demektir.

Böylesi feminist yeniden tanımlamalar ile, gezegenin yeniden yapılandığı günümüz küresel kapitalist konjonktüründe yeniden üretim olarak görülmesi gereken her şey üzerine yeniden düşünülmüştür. Güncel kapitalizm karşımıza bir form bolluğu ile gelirken, bu yeni formasyonlar canlı varlık siyasetini derinlemesine dağınık ve eşitsiz bir olgu olarak yeniden çerçevelendirmiştir. Bu nedenle yeniden üretim ilişkilerine, bedenlerde zuhur eden ve bedenle emeği birbirine bağlayan ama bedene ya da emeğe indirgenemeyecek kadar karmaşık, çoğul ve geniş kapsamlı süreçler olarak bakılmalıdır. Yeniden üretim ilişkilerini, eleştirel birden çok sorumlusu olan, karmaşık ve masum olmayan hayat ve ölüm sarmallarının oluşturduğu bir matris olarak düşünmek mümkündür. Eğer yeniden üretim; canlı varlığın ırkçılık, doğum kontrolü, heteronormatiflikler, biyo-tıp, biyo-teknoloji, altyapılar, ataerkleri, kölelik mirası, kirlenme, barınma, ekonomik kalkınma, militarizasyon, finansallaşma, suçlulaştırma, ulus-devletler, iklim değişikliği, *queer* politikalar, sanayileşmiş tarım, emek ilişkileri ve benzeri süreçler aracılığıyla hâlihazırda dönüşüme uğratıldığı dağınık ve eşitsiz bir süreç ise, cinsiyet ve ırk ayrımcılığına uğramış bedeni kuşatan ama aynı zamanda onun da ötesine geçen maddi ilişkilerin yaşamı nasıl inşa ettiği üzerine eleştirel bir feminist yeniden üretim siyaseti ontolojisi nasıl bir şey olabilir? Dikkatleri yalnızca birbirini yakınsamakla kalmayıp aynı zamanda bizzat yeniden üretim süreci olan, zamana ve mekâna yayılmış tekno-bilim ve politik ekonomi matrislerine yöneltmenin yolları nelerdir?

Dağınık yeniden üretim

Bu ruhsal iklimde yeniden üretim; sermaye akışlarıyla, ırk ayrımcılığına dayalı coğrafyalarla, cinsellik biçimleriyle, savaşlarla, emperyalizmle ve ulus-devletlerle bölünmüş bir dünyada hayatı yeniden düzenleyen jeopolitik olarak eşitsiz "yeniden üretim ilişkileri"nin toplamı olarak yeniden kuramsallaştırılmıştır. Böylesi bir yeniden kuramsallaştırma, ölçek olarak bedene yoğunlaşmayan (çözüm olarak liberal hakların ve biyo-medikal erişimin önerilmediği) ve geleneksel Marksist-feminist yeniden üretici emeğin yeniden değerlenmesi yaklaşımının ötesine geçen bir feminist siyaseti kışkırtmaktadır. Nasıl bir dağınık yeniden üretim tanımı, jeo-politikalar arasında bağlantıların ve dayanışmanın inşasına olanak verebilir? Yeniden üretimi, çoklu ve kapsamlı yeniden üretim ilişkileri matrisi olarak kuramsallaştırırken yeniden üretim ilişkilerinin, kendisine indirgenemeyeceği üretim ilişkileri tarafından nasıl ele geçirildiğini sormamız gerekir.

1970'lerin Marksist feministleri için olduğu gibi bugün de yeniden üretim ilişkilerinin siyasallaştırılması kapitalizm eleştirilerinin ve farklı dünyalar için hayal kurma ve mücadele etme projesinin olmazsa olmazıdır. Aynı zamanda yeniden üretime dair dar bir kavrayış kapitalizmin ve 19. yüzyıl mantığının tarihsel bir kalıntısıdır. Yeniden üretim ilişkilerinin herhangi bir şekilde kuramsallaştırılması, kapitalizme dair eleştirel bir teşhis sunabileceği gibi bu kuramsallaştırma ediminin kendisi aynı zamanda tarihsel bir alamettir. Bu farkındalıkla, yeniden üretim ilişkileri kavramının aşağıdaki biçimlerde yeniden kuramsallaştırılmasına ihtiyaç bulunmaktadır:

- Mekânsal ve zamansal olarak özgün ve geniş kapsamlı bir tarihsel biçim çeşitliliği taşıması. Bu şekilde yani çoğul olarak kavrandığında yeniden üretim ilişkilerine özelliğini veren çarpışan dünyalardır. Bu dünyalarda hayat çoklu ve çelişen yeniden üretim ilişkilerinin ev sahipliğinde olduğu için aynı zamanda hem gelişebilir hem çölleşebilir, hem bir araya gelip hem de dağılabilir.

- Güvencesizliğin, şiddetin, altyapının, sağlığın, ölümün ve yaşam fırsatlarının eşitsiz dağılımlarının üreticisi olarak yeniden üretim ilişkilerinin, var olmanın ve yok oluşun koşullarını şekillendirmesinin anlaşılması. Diğer bir ifadeyle yeniden üretim bir büyüme ve bakım cenneti değildir aksine hayatın sürdürülmesi, dönüşmesi ve sonlanmasına yol açan bir ilişkiler setidir;
- Biyo-teknoloji ya da endüstriyel tarım gibi tekno-bilim yöntemleriyle yeni yaşam formlarının çoğaltılması ve gelecekteki başka yaşamların refahı için bazı yaşam formlarının ekonomileştirme uygulamaları yoluyla dönüştürülmesi, çölleştirilmesi ya da bozulması ile yine yaşamın yıkıma uğratılması üzerinden sermaye için değer yaratılması.
- Bedenlerin ve doğumun ötesine geçerek altyapıları (sağlık ya da su), insan dışı yaşamların ve ekolojilerin kapsanması. Dağınık ve eşitsiz yeniden üretim ilişkilerinin bu şekilde kuramsallaştırılması; hayatı daima ve yalnızca, varlığı olanaklı kılan insan olmayan ötekilerle bağlantısı içinde kavramaktadır.
- Canlı varlıkların türeyici özelliklerinin çelişkili sonuçlarının anlaşılması. Canlı varlığın, farklılığı ve kendisinden başka olanı yaratma becerisine kapitalizm daima el koymaya çalışır ama farklılık ve başkalık yaratma konusundaki bu beceri aynı zamanda farklı dünyalar inşa edebilmenin, bu yerde başka yerler bulabilmenin olasılığının da koşulu olarak görülebilir.
- Tarihsel olarak özgün kimi yeniden üretim ilişkileri içinde yer alan ve özellikle cinsellik, kız çocukları, yeniden üretim sağlığı ve toplumsal cinsiyet başlıklarındaki kimi kalkınma uygulamalarına, yaşamı devlet ve ekonomiyle bir araya getirmenin daha etik yolları olarak bakan feminizmlerin değerlendirmeye alınması. Feminizmlerin yeniden üretim ilişkilerindeki rolünün hiç de masum olmadığının farkına varılması.
- Emek meselelerini içeren ama onlarla sınırlı kalmayan bir analiz yöntemi oluşturulması. Zira yeniden üretim ilişkileri, dünyayı yeniden düzenleyen ekonomileştirme süreçlerini, finansallaşmayı, köleliği, sömürgeciliği ve mülksüzleştirmeyi ve aynı zamanda

geçim pratiklerini, insanlarla insan dışı varlıkların bir aradalık pratiklerini, sürdürülebilir koşullarda bir arada gelişme pratiklerini ve zevk ve arzu pratiklerini de içermektedir.

Bu ve başka yollardan yeniden üretim ilişkilerinin yeniden yüklenmiş bir kuramsallaştırmasının, günümüzün acil somut konjonktürüyle başa çıkmak konusunda çok daha yetkin bir şansı olabilir. Yeniden canlanmış bir Marksist-feminizm, yeniden üretimi önemli siyasi bir kavram olarak taşımaya devam edecektir çünkü yeniden üretim hem hayatın kendisi, hem de başka şekillerde var olma mücadelesidir. Bütün gezegeni sarmalayan ve aynı zamanda varlığın en küçük alt katmanlarına erişen maddi ve manevi yaşam ilişkileri adına bir mücadeleyi kapsamaktadır. Bu yeniden kuramsallaştırma kadınların, cinsiyetin ve yeniden üretimin kapitalizmden özel kaçış alanları yaratabileceği hakkındaki fantezinin de ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır. Yeniden üretim ilişkilerine hâlihazırda kapitalizm tarafından el konmuştur ve dolayısıyla bu durum, başka yaşam formlarının olanaklılığını artırabilecek "diğerleriyle varlık bulma" yollarını araştırmaya yönelik bir siyaseti kışkırtmaktadır.

Kaynakça

Akhter, F. (1989) "On the question of the reproductive right: a personal reflection", *Proceedings of the FINRRAGEUBINIG International Conference, 1989*, Dhaka: UBINIG, s. 45-49.

— (1992) *Depopulating Bangladesh: Essays on the Politics of Fertility*, Dhaka: Narigrantha Prabartana.

— (2007) *Seeds of Movements: On Women's Issues in Bangladesh*, Dhaka: Narigrantha Prabartana.

Asian Communities for Reproductive Justice (2005) "A new vision for advancing our movement for reproductive health, reproductive rights, and reproductive justice", Oakland, CA: Asian Communites for Reproductive Justice.

Baucom, I. (2005) *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, NC: Duke University Press.

Bergeron, S. (2004) *Fragments of Development: Nation, Gender, and the Space of Modernity*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Briggs, L. (1998) *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Buffon, G. L. L. (1749) *Histoire générale des animaux*, Paris: Imprimerie Royale.

Colen, S. (1995) "Like a mother to them: stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York", F. Ginsburg ve R. Rapp (der.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Dalla Costa, M. ve S. James (1975) *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: Falling Wall.

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

Dreifus, C. (1977) "Introduction", C. Dreifus (der.), *Seizing Our Bodies*, New York: Vintage, s. xvii-xxxi.

Enke, S. ve G. R. Zind (1969) "Effect of fewer births on average income", *Journal of Biosocial Science*, 1(1):41-55.

Federici, S. (1973) *Wages against Housework*, Bristol: Falling Wall.

— (2012) *Revolution at Point Zero Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

FINRRAGE-UBINIG International Conference (1991) "Declaration of Comilla", *Journal of Issues in Reproductive and Genetic Engineering*, 4(1): 73-74.

Fortunati, L. (1989) *Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Foucault, M. (1991) "Governmentality", G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, IL: Universityof Chicago Press, s. 87-104.

Franklin, S. (2007) *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*, Durham, NC: Duke University Press.

Haraway, D. J. (2008) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haug, F. (2010) "A politics of working life", T. Seddon, L. Henriksoon ve B. Niemeyer (der.), *Learning and Work and the Politics of Working Life*, London: Routledge, s. 217-225.

Helmreich, S. (2008) "Species of biocapital", *Science as Culture*, 17(4): 463-478.

Jaines, S. (1980) *Sex, Race and Class*, Bristol: Falling Wall.

Jordanova, L. (1995) "Interrogating the concept of reproduction in the eighteenth century", F. Ginsburg ve R. Rapp (der.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, s. 369-86.

Marx, K. (1977) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, New York: Vintage.

Mbembe, A. (2003) "Necropolitics", *Public Culture*, 15(1): 11-40.

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

Mies, M. (1998) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, New York: Palgrave Macmillan.

Mies, M. ve V. Shiva (1993) *Ecofeminism*, Halifax: Fernwood.

Mitchell, T. (2005) "The work of economics: how a discipline makes its world", *European Journal of Sociology*, 47(2): 297-320.

Murphy, M. (2012) *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience*, Durham, NC: Duke University Press.

— (2013a) "Economization of life: calculative infrastructures of population and economy", R. Peg (der.), *Relational Ecologies: Subjectivity, Sex, Nature and Architecture*, London: Routledge, s. 225-254.

— (2013b) "The Girl: mergers of feminism and finance in neoliberal times", *Scholar and Feminist Online*, 11(3).

Rajan, K. S. (2006) *Biocapital: The Constitutionof Postgenomic Life*, Durham, NC: Duke University Press.

Roberts, D. (1997) *Killing the Black Body*, New York: Pantheon.

Roger, J. (1997) *Buffon: A Life in Natural History*, Ithaca, NY: Cornell UniversityPress.

Schluender, M. (2010) "1+1=3: genealogies of reproductive medicine in the German speaking countries, 1900-1990", Seminer sunumu, Economies of Reproduction Workshop, Berlin, 7 Mayıs.

Scott, D. (1995) "Colonial governmentality", *Social Text*, 43: 191-220.

Sister Song Women of Color Reproductive Health Collective (2007) *Reproductive Justice Briefing Book*, Atlanta, GA: Sister Song.

Smith, A. (2005) *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge: South End.

Stern, A. M. (2005) *Eugenic Nation: Faults and Frontiers of Better Breeding in America*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Stoler, A. L. (2003) *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley & LosAngeles: University of California Press.

Strathern, M. (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tadiar, N. (2012) "Life times in fate playing", *South Atlantic Quarterly*, 11(4): 783-802.

Trotz, A. (2007) "Red thread: the politics of hope in Guyana", *Race & Class*, 49(2): 71-79.

Von Werlhof, C. (2007) "No critique of capitalism without a critique of patriarchy! Why the left is no alternative", *Capitalism, Nature, Socialism*, 18(1): 13-27.

Waldby, C. ve M. Cooper (2008) "The biopolitics of reproduction: post-Fordist biotechnology and women's clinical labour", *Australian Feminist Studies*, 23(55): 57-73.

Waring, M. (1999) *Counting for Nothing: What Men Value and What Women are Worth*, 2. basım, Toronto: University of Toronto Press.

Wright, M. (2006) *Disposable Women and Other Myths of Global Capitalism*, New York: Routledge.

14

Devrim



Maryam Jazayeri

Açık sözlü bir tespit ve bu tespite dayanan açık bir siyasi tavır ve çözüm önerisiyle başlamama izin verilsin. İnsanlık eşitsizlik, yoksulluk, siyasi baskı, savaşlar ve işgallerle, kapitalist sistemin yarattığı küresel koşullarla boğuşmaktadır. Bu böyle devam edemez; sona ermelidir. Bu nedenle, bu durumu *nasıl* tersine çevirebileceğimiz ve *hangi* toplumsal gücün, kökten bir şekilde farklı bir toplumsal örgütlenmeye dayanan ve böylece insanlığı kapitalist kıyımdan kurtaracak olan, yeni bir insanlık tarihi sayfası yazabileceği üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Ben bunu devrim olarak adlandırıyorum.

"Arap Baharı" ve Avrupa'daki kemer sıkma politikası karşıtı hareketlerin ardından, "devrim" kavramı popüler hâle geldi. Özellikle son otuz yıldır kötülenen devrim, halkın farklı kesimleri tarafından pek itibar görmeye başlayan bir kavram hâline gelmiştir. Her ne kadar devrim kavramının siyaset sahnesine bir özlem olarak dönüşü canlandırıcı olsa da kavramın içeriği ve anlamı tehlikeli derecede belirsizdir. Bazılarının devrimi kavrayışı gerçekte bizleri ondan uzaklaştıracak niteliktedir. Devrime dair popüler ve çarpık kavrayış, ya "beterden kötüye gitmektir", ya da güç yapısı içinde bir manevradır ve her iki durumda da ataerkillik dâhil, kapitalist toplum ilişkileri temel olarak değişmeden kalır. Bu nedenle, üzerinden gelinmesi gereken meydan okuma, devrim kavramına, açık ve keskin bir kuramsallaştırma getirmektir.

Devrim ahlaki bir hedef değildir ve içeriği her çağda keyfî bir şekilde belirlenmez. Marx'ın dediği gibi, kapitalizmin içsel çelişkileri nedeniyle, sosyalist devrim hem *gerekli* hem de *olanaklı*dır. Devrim, aynı anda birbiriyle hem örtüşen hem de mücadele eden birçok çelişkili unsurdan oluşan, karmaşık bir sınıf mücadelesidir. Bu bölümde, kapitalizm çağındaki devrimin, ancak, özellikle örgütlü şiddet aygıtları ve siyasi baskısıyla –silahlı güçleri, polisi ve hapishaneleri, bürokrasisi ve yönetim gücüyle– birlikte, kapitalist devleti bütünüyle alaşağı eden toptan bir devrim olabileceğini iddia ediyorum. Bu toptan devrimde, toplumsal üretime özel mülkiyet yoluyla el konulması da ortadan kaldırılmalıdır. Devrimi yönetecek olanların, sınıf ayrımlarının ve bu sınıf ayrımlarını yaratan üretim ilişkilerinin, bu üretim ilişkilerine denk düşen toplumsal ilişkilerin ve tüm bu sömürücü ve baskıcı toplumsal sistemin taşıyıcısı ve vitrini olarak iş gören kültürün ortadan kaldırılmasında en büyük çıkarı olan toplumsal güçler olması gerekmektedir. Bu ancak devrimci bir kuram, pratik ve bilinçle gerçekleştirilebilir.

Bu satırları, İran'daki kadın hareketlerinde zengin bir deneyim elde etmiş Ortadoğulu bir devrimci komünist olarak kaleme alıyorum. Bugün İran'daki teokratik devlet Şubat 1979'da kuruldu ve yönetime damgasını kadınları örterek vurdu. 8 Mart 1979'da kadınlar ayaklandılar ve kitlesel bir protesto düzenlediler. Protestonun ruhunu özetleyen slogan şöyle diyordu: "Biz devrimi geriye gitmek için yapmadık." Bugün de biliyoruz ki, İran'da teokrasinin yükselişinin dünya çapında sonuçları olmuştur ve özellikle kadınların ezilmişliği bağlamında, ideolojik arenayı şekillendirmeye ve etkilemeye devam etmektedir. Benim "devrim" kavramına ilişkin köktenci kavrayışım, tümüyle bu tarihin etkisi altında oluşmuştur. Devrimci bir toplumsal dönüşüm meselesi ve kadınların bu süreçteki rolü üzerine daha derin bir kuramsal çerçeve kurabilmek için, Silvia Federici ve Maria Mies gibi Marksist feministlerin çalışmalarına odaklanacağım. Bu nedenle bu bölümde, toplumsal hareketlerde kadınlarla ilgili çok geniş literatürün bir özeti yapıl-

mayacaktır. Bu literatür, Ahmed (1982), Davies (1983), Rowbotham (1972, 1992), Sanghatana (1989) ve Mary Ann Tétreault (1994) gibi yazarlar tarafından kaleme alınmış önemli çalışmalarla kapsamlı bir şekilde oluşturulmuştur. İleri sürdüğüm iddiaları daha berrak kılma amacıyla, ataerkillik ile kapitalizm ve aynı zamanda, kadınların kurtuluşu ile insanlığın kurtuluşu arasındaki ilişkiler hakkındaki fikirlerimin bazılarını açmak istiyorum.

Bazı felsefi değerlendirmeler*

Marksist-feminist araştırmacılar, topluma dair toplumsal cinsiyet *özelinde* bir bakışın ötesine geçebilecek bir kavrayışın iki kutbu olarak, Marksizm ve feminizmi bir araya getirmek için uzun süre çaba harcadılar. Bu süreç boyunca, ataerkilliğin bir bütün olarak sınıflı toplumun (yeniden) üretimindeki rolünü anlamaya yönelik önemli katkılarda bulundular. Ancak, Marksist-feminizmdeki birleştirme işaretinin üstesinden başarıyla gelebildiklerini düşünmüyorum.

Her ne kadar Marksizmle feminizmin bir araya getirilişinin amacı, toplumsal cinsiyet "tikelciliği"ni aşmak olsa da çoğunlukla "sınıf indirgemeciliği" yapılmıştır –toplumsal cinsiyet "tikelciliğinin" karşı kutbu olan sınıf indirgemeciliğinden kastım, karmaşık toplumsal ilişkileri bu ilişkilere ait bir dizi bağlantılı unsurdan yalnızca birine indirgemek ve sonrasında bu unsurun diğer tüm toplumsal ilişkilerin temeli olduğunu ileri sürmektir. Bu, karmaşık toplumsal gerçeğe doğrusal, mekanik bir bakıştır. Argümanım şudur ki, kapitalizmi kapitalizm yapan şey, her bir ezilmişlik üreten iktidar ilişkisini ve sömürü biçimini *evrensel* bir sistem bağlamında birbirine dolamasıdır.

Bu dinamiği –yani tikelle evrensel arasındaki ilişkiyi– felsefi terimlerle açıklıyorum. Ataerkillik kapitalizmle aynı zamanda doğmamıştır. Kökenleri kapitalizm öncesi toplumsal ilişkilerde yatmaktadır, ama kapitalizm ataerkilliği kendi işleyiş dinamiğine eklemlemiştir. Bundan dolayı, ataerkil ilişkilerde ifadesini bulan

* Bu felsefi noktaları geliştirmek için Ardea Skybreak ve Bob Avakian'ın çalışmalarına yaslandım. Bkz. başkalarının yanı sıra, Avakian (2009, 1999); Skybread (2006, 1984)

kadınların ezilmişliğinin, sınıfsal sömürü ilişkilerinden ayrı bir özelliği olmakla birlikte, kapitalizmdeki sınıf ilişkileriyle yoğun etkileşimleri bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kadınların ataerkil egemenlik ve kapitalizmdeki sınıfsal sömürü ilişkileri altında ezilmeleri birbirine dışsal iki olgu değildir; birbirlerine içsel olarak bağlıdırlar, ama aynı zamanda birbirlerinden ayrıdırlar. Bu ayrılık göreli bir ayrılıktır, mutlak değildir. Ataerkil ve sınıfsal baskı ve sömürü kapitalizmin bünyesinde bütünleşik hâlde bulunmaktadır ve her ne kadar ayrı ayrı teşhis edilebilseler de içsel olarak birbirleriyle bağlantılıdırlar. Her birinin özellikleri bu bütün içindeki organik yaşantılarına ve kapitalist toplumsal ilişkiler bütünü içinde birbirleriyle olan içsel bağlantılarına bağlıdır. Çeşitli baskı ve sömürü biçimleri arasındaki içsel ilişkilerin ve çelişkilerin bu türden bir diyalektik bakışla kavranması, sınıf, ulusal kimlik/ırk, toplumsal cinsiyet gibi özgül baskı ve sömürü biçimlerini ve bunlarla bağlantılı toplumsal hareketleri tek tek ayrıştırmak ve sonrasında ilişkilendirmenin, kapitalizmin, ataerkilliğin ve diğer tüm baskı biçimlerinin ilgasına yol açabilecek evrensel bir kuram ve bir toplumsal hareket yaratmayacağını açıkça gösterir.

Ataerkillik sınıfsal sömürüye ve baskıya indirgenemeyeceği gibi, sınıf analizi de ataerkil ilişkilerin açıklanmasında araçsallaştırılamaz. Ataerkilliğin kendi özgünlükleri olmakla birlikte, sınıflı toplumun içsel dinamiklerinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Burada, sınıfsal ezilmişlik ile kadınların ezilmişliği arasında bir çelişki olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çelişkiden, sınıflı toplumlarda bunların aynı toplumsal ilişkileri oluşturmadıklarını kastediyorum. Her birinin kendi ayırıcı özelliği bulunmaktadır ve evrensel bir baskı sistemi yaratma yolunda her biri kendi özgün özelliklerine yaslanmaktadır. Bu diyalektik eklemlenmede, "evrensel", "özgül"ü yerinden etmemektedir; aslına bakılırsa evrensel her bir özgülde yaşamaktadır ve bu diyalektiğin sarmal sürecinin bazı dönemeçlerinde, özgüllerden biri, öteki özgüllere göre, "evrensel"in daha çarpıcı bir ifadesi hâline gelebilir. Örneğin günümüzde kadınların ezilmişliğinin, kapitalizmin işleyişinin en göze batan yo-

günlaşması ve ifadesi hâline geldiğini görmekteyiz. Hatta bu öyle bir dereceye varmıştır ki, Marx'ın proletarya üzerine söylediklerini bu duruma uyarlayıp kadınların ezilmişliğinin insanlığın tümüne ve doğaya yapılan kötülük olarak ne varsa hepsini temsil ettiğini söylemek mümkündür. Gerçekte, nasıl ki kapitalizmin devrimci öznesi işçi sınıfıysa, ataerkilliğin devrimci öznesi de kadınlardır. Ancak ne işçi sınıfı ne de kadınlar kullanıma hazır devrimci öznelerdir. Devrimci bir hareket aracılığıyla, hem kuramsal hem de pratik olarak bu tür birer özne hâline getirilmeleri gerekmektedir.

Ataerkillik, kadınların yaşam faaliyetinin özel olarak sahiplenilmesine olanak veren en eski ilişkidir. Kapitalizm koşullarında, toplumsal bağlantılar, birbirine tamamen yabancı olan insanların kapsamlı ve karşılıklı bağımlılıkları yoluyla kurulur. Bu toplumsal bağ, değişim değeri tarafından dolayımlanmaktadır. Kapitalist ilişkilerde, herkes hem kendi toplumsal gücünü hem de toplumla olan bağını kendi cebinde taşır (Marx, 1973: 157). Bu nedenle, kapitalist ilişkilere özgü toplumsal ilişkiler, değer ilişkileri adını almaktadır. Ataerkil ilişkiler kapitalist değer ilişkileri değildir, ama değer ilişkilerinin gerçekleşmesine ve yeniden üretilmesine hizmet ederler. Bir taraftan, insan varlığının en ufak bir köşesine dahi değer ilişkilerini dur durak bilmeksizin yayan kapitalizmin, kadınların yaşam faaliyetlerini değer ilişkilerinin girdabına çekerek kadın-erkek ayrımını ortadan kaldırma eğilimi bulunurken, öte yandan kapitalizm, kadınları ataerkil ilişkilere zincirlemektedir. Kapitalizm koşullarında, bu gerilimin, kapitalizmin temel çelişkisi –toplumsal üretimle özel mülkiyet ve denetim arasındaki çelişki– çözülmeden ortadan kaldırılmasının ya da hafifletilmesinin olanağı yoktur.

Ataerkillik ortadan kaldırılmadan, kapitalist özel mülkiyetin ortadan kaldırılması mümkün değildir. Toplumsal üretimin bu bileşik dünya-tarihsel ilişkileri, farklı türde proletaryalar üretmektedir –proletarya, üretim araçlarının özel mülkiyetini ve nihayet, her türden meta ilişkisini ve burjuva hakkını ortadan kaldırmada en derin çıkarlara sahip bulunan toplumsal güçtür. Kapitalizm koşullarında, kadınların ezilmişliği geçici bir özellik değildir. Daimidir.

Bu, kadınları, tıpkı işçi sınıfı gibi, komünist devrimin öznesi –*oluşacak* bir öznesi– durumuna getirir. Ancak devrimin öznesi hâline gelmek, ezilenler tarafında gerçekleşecek bir bilinçlenme sürecidir.

Müşterekler üzerine: kapitalizmde komünizm?

Silvia Federici'nin *Caliban and the Witch* (2004) kitabını okumak, beni daha fazla öğrenmek ve anlamak konusunda heyecanlandırdı. Bu kitap, kapitalist ilişkiler gelişirken ve burjuvazinin egemenliğini sağlamlaştırırken, –kadınların yeniden üretici faaliyetlerini denetim altına almak ve aynı zamanda onların devrimci potansiyellerini dizginlemek için– kadınlara yönelik şiddette nasıl yeni doruklar yarattığı ve şiddeti sistematikleştirdiği konusunda derin görüler sunmaktadır. Federici'nin ve bazı başka feminist araştırmacıların, özellikle Selma James (2012), Michèle Barrett (1988) ve Zillah R. Eisenstein (1979)'ın erken dönem çalışmalarındaki tarihsel keşif yolculuklarında, kapitalist devlet ve kadınlar arasındaki tarihsel ilişkilerin güzergâhını takip ettim. Bu da bende, burjuvazinin kendi iktidarını sağlamlaştırma sürecine yönelik daha derin soruların oluşmasına yol açtı. Kapitalist devlet, –yapılan ev işleri için herhangi bir ücret ödemeden, kapitalist girişimler için emek maliyetlerini ucuzlatmak ve aynı zamanda emek gücünün kesintisiz bir şekilde yeniden üretilmesini sağlayacak bir kurum yaratmak amacıyla, kadınların aileye bağlılıklarından kendi çıkarları için faydalanarak– emek ücretlerini "aile" esasına göre ayarlama yoluna bile gitmiştir. Federici'nin kapitalizmin ve kapitalizme direnişin tarihi üzerine yaptığı keşif ve gözlemler ile kökten farklı toplumsal ilişkiler için var olan büyük potansiyeli ortaya çıkarmaktaki keskin bakışı –bu potansiyele komünist üretim ilişkileri de dâhildir– ilham vericidir ve düşünceyi kışkırtmaktadır.

Ancak Federici'nin siyasi bir proje ya da sözü edilen potansiyeli gerçekleştirmenin aracı olarak önerdiği müşterekler kavramı, acı bir şekilde hedefi güdükleştirmektedir. Federici kapitalizmin işleyişindeki iki ana unsuru gözden kaçırmaktadır –bu iki unsur, yani devlet yapısı ve kapitalist üretimin içsel dinamikleri, üretim

ilişkilerinin en katı ve direngen biçimlerine dahi nüfuz etmekte ve onları metalaştırmaktadır. Bu altyapı/üstyapı bağlamı, komünist toplumsal üretim ilişkilerinin kapitalizm koşullarında yeşermesini olanaksız hâle getirmektedir. Aslına bakılırsa, komünist üretim ilişkilerinin, tıpkı burjuva ilişkilerinin feodalizm içinde köklenebildiği gibi kapitalizm içinde köklenebileceği görüşü (Caffentzis ve Federici, 2013), Federici'nin vardığı, mantıksal ama yanlış sonuçlardan biridir. Bağrından kapitalist ilişkileri ve burjuva sınıfını çıkaran feodal toplumla kurulan bu analoji, mekanik bir karşılaştırmadır. Bunun bir yinelenmesi olarak –komünist ilişkilerin kapitalizmin bağrında yeşermesi– çok temel bir nedenle olanaklı değildir: Sınıflı toplum bağlamında, burjuva ilişkiler feodal ilişkilerden köklü bir farklılık içermez. Komünist ilişkiler, ancak Marx tarafından işaret edilen iki ana kopuşla olanaklı hâle gelebilir: birincisi, önceki mülkiyet ilişkilerinden kökten bir kopuş ve ikincisi, bu ilişkilerden kaynaklanan fikirlerden kökten bir kopuş. Marx ve Engels'e göre bu kopuşlar ancak komünist devrimle olanaklı hâle gelebilir. Bu devrim sayesinde:

> farklı ulusal ve yerel engellerden özgürleşecek olan ayrı bireyler, bütün dünyadaki entelektüel ve maddi üretimle pratik bağlantılar kurabilecek ve bütün dünyanın bu çok taraflı üretiminden (insan yaratılarından) keyif alabilme yetisini kazanabilecek bir konum edineceklerdir. Evrensel bağımlılık, bireylerin dünya-tarihsel işbirliğinin bu doğal hâli, komünist devrim tarafından, insanların diğer insanlar üzerindeki etkinliğinden doğan ve bugüne değin insanlara tamamen yabancı güçler olarak onları korkutarak boyun eğdiren ve yöneten bu güçlerin denetimine ve bilinçli hâkimiyetine dönüştürülecektir. (Marx ve Engels, 1970: 55)

Federici, müşterekleri, bu türden bir devrimin yerini tutacak unsur olarak tanıtmaktadır. Müşterekler fikrini, "hem devlet hem de özel mülkiyete, devlete ve piyasaya mantıki ve tarihi bir alternatif" (Federici, 2012: 138-9) olarak görmektedir. Oysa kapitalizmde özel mülkiyet ve piyasa, devletsiz var olamaz. Kapitalist devlet, kapitalist üretim ilişkilerinin ayrılmaz bir uzantısıdır. Kapitalist sınıfın

ortak yürütme organıdır. Bu gerçek, komünist toplum potansiyelini gerçekleştirmek için, kapitalist sınıfa ait devlet makinesinin parçalanmasını dayatmaktadır. Müşterekler stratejisinde bu gerçek kendisine nasıl bir yer bulmaktadır? Hiçbir yer bulmamaktadır. Müşterekler fikrini anti-kapitalist bir siyasi proje olarak savunanlar, Zapatista'ların devlet mekanizmasını yıkmaya kalkışmamalarını övgüye değer görmektedir. Örneğin Negri ve Hardt, *Multitude*'de, Zapatista'ların amacının "hiçbir zaman devleti yenmek ve egemen otoriteyi ele geçirmek olmadığını, ama aksine iktidar olmadan dünyayı değiştirmek olduğunu" (Hardt ve Negri, 2004: 85) söyler.

Her ne kadar bu siyasi projeyi benimseyen anti-kapitalist güçler arasında ince ayrımlar olsa da hepsi dünyayı kapitalist devleti alaşağı etmeden değiştirme fikrini paylaşmaktadır. Bu nedenle kökten bir şekilde farklı bir devlete ihtiyaç duyulduğunu düşünmezler ve şu türden soruları sorma gereğini duymazlar: Ezilen ve sömürülen halkın yürütücü organı nasıl örgütlenmelidir? Yenilen burjuvaziye, yeni sömürücü olmayan üretim ilişkileri nasıl dayatılacaktır? Asıl olarak, dünya tarihsel süreci nasıl örgütlenip harekete geçirilecektir? Ya da Marx'ın sözünü ettiği "Dört Esas" –yani tüm sınıf ayrımlarının ortadan kaldırılması; bu sınıf ayrımlarını üreten tüm üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması; bu temelden üreyen tüm toplumsal ayrımların ortadan kaldırılması; ve bu bağlamı kutsayarak bunun yeniden üretilmesine yardımcı olan tüm fikirlerin ortadan kaldırılması (Marx, 1960: 117)* –nasıl gerçekleştirilecektir?

Federici, devletçi olacağı gerekçesiyle bu toptan devrimi reddetmektedir ve müşterekler stratejisinin bu zorunluluğu ortadan

---

* Federici, bu kavramı –iktidarı elde etmeden dünyanın değiştirilmesini– dünyadaki radikal solcular arasında popüler kılan iki önemli sebebin üzerinde durur. Biri, "kapitalizme alternatif oluşturan radikal hareket girişimlerini on yıllar boyunca kösteklemiş olan devletçi devrim modelinin gözden düşmesi", diğeri ise, "her türlü hayat ve bilgi biçimini pazar mantığına tabi kılma yolundaki neoliberal girişimler." Kendisi, yeterli açıklamalarla desteklendiğinde, müşterekler ilkesinin bir "tutarlı politik proje"ye tercüme edilebileceğine inanmaktadır. Ayrıca, Zapatista'ların Meksika'daki müşterek arazilerinin tasfiyesini engellemek için 31 Aralık 1993'te başlayan mücadelelerinin "müşterekler" kavramına yeni bir hayat verdiğine işaret etmektedir (Federici, 2012: 138–9).

kaldıracağına inanmaktadır (ya da böyle ummaktadır). Kendisi –tıpkı daha önce yirminci yüzyılda Kropotkin'in* yaptığı gibi– Marx'ın, tarihsel materyalizmi insan toplumlarının incelenmesinde kullanarak vardığı devrim stratejisine, kapitalizmden komünizme geçişin önceki devleti parçalamayı ve bu dünya-tarihsel geçişi ileri taşımak için kökten farklı yeni bir devletin inşasını –ve sonunda deletin kendisinin de ilgasını**– gerektirdiği fikrine karşıdır. Marx iki eğilimi açık bir şekilde eleştirmiştir: kapitalist toplum bağlamında komünistvari üretim ilişkilerinin inşasının olanaklı olduğuna inanan ütopyacı sosyalistlerle burjuva devletin denetimi için burjuvalarla yarışabileceklerine inanan sosyal demokratların eğilimlerini. Sosyal demokratlara karşı çıkan Marx, kapitalist topluma karşı bir devrimin, burjuva devlet aygıtını devralmak yerine ezmesi gerektiğini savunmuştur (Marx ve Engels, 1973).

Elbette, devletin parçalanması, bu sürecin sorunsuz ve çelişkisiz bir süreç olacağı anlamına gelmemektedir. Aslına bakılırsa,

---

* Rus coğrafyacı P. A. Kropotkin (1842–1921) anarşizmin öne çıkan teorisyenlerindendi. Bakunin'in anarşist grubuna 1872'de katıldı; 1874'te cezaevine girdi; iki yıl sonra sürgüne gitti ve 1917'de Rusya'ya döndü. Marksizmin sınıf mücadelesine ilişkin fikirlerine, proletarya diktatörlüğüne ve her türlü devlet yönetimi biçimine karşı çıktı. Her ne kadar hararetli bir Bolşevik muhalifi olsa da, 1920'de, Avrupalı işçilere, Sovyetler Birliği'ne kapitalist devletlerin yaptığı askerî saldırılara karşı çıkmaları için çağrıda bulundu.

** Devletin "sönümlenmesi" ve "parçalanması" kuramları ile ilgili olarak: Marx ve Engels'in çalışmalarında, özellikle *Fransa'da Sınıf Savaşları, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ve *Fransa'da İç Savaş* üçlemesinde, devlet meselesine proletaryanın yaklaşımı açık bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra Lenin bu çalışmaları kendi *Devlet ve Devrim* (1981) kitabında ele almıştır. Marx ve Engels, eski burjuva devlet karşısında devrimci sınıfın yaklaşımı ve siyasetini tanımlamak için "parçalamak" terimini kullanmıştır. Marx, Kugelmann'a şöyle yazar: "Eğer benim *18 Brumaire*'imin son bölümüne göz atarsan, orada bir sonraki Fransız Devrimi adımının, daha önce olduğu gibi bürokratik-askerî aygıtın bir elden diğerine aktarımı değil, *parçalanması* olacağını ve bunun kıtadaki her gerçek halk devriminin bir önkoşulu olduğunu söylediğimi görebilirsin. Ve Paris'teki kahraman Partili yoldaşlarımızın giriştikleri tam da budur" (Marx, *Marx ve Engels*, 1975: 247, vurgu orijinal metinden).
Buna karşılık, Marx ve Engels, özellikle de Engels, sosyalist devriminin kazanımlarının korunması için bir devrimci devlete ihtiyaç bulunan, sosyalizmden komünizme doğru uzun soluklu geçiş sürecindeki proleter devlet erkinin gerekli ama gitgide güçsüzleşen varlığını tarif etmek için "sönümlenmek" terimini kullanmıştır. Devrimci devletin, dünyanın her bir yanındaki sınıflı toplum kalıntılarının tümüyle birlikte, ortadan kalkması gerekecektir. Marx, "proletarya diktatörlüğü"nü, "*sınıfların ortadan kaldırılmasının* ve *sınıfsız topluma* geçişin gereği" olarak görmüştür (Marx'tan J. Weydemeyer'e, a.g.e. 64, vurgu orijinal metinden).

20. yüzyılda Rusya ve Çin'de meydana gelen sosyalist devrimlerin gösterdiği gibi, özel mülkiyetin ilgasının ardından ortaya çıkacak toplum ve onun devleti çok sorunludur. Sorun, bu türden bir devletin bir burjuva devlet hâline gelmemesinin nasıl güvence altına alınacağıdır. Bu nedenle, proleter devlet, devletin "sönümlenmesi" için bilinçli olarak çalışacaktır. Bu iki eski sosyalist ülkede kapitalizmin restorasyonu, solcu entelektüellerin sınıf mücadelesinin en temel gerçeklerini blok olarak reddetmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu reddiyeler, başka birçoklarının yanı sıra, postmodern filozof ve düşünürler tarafından kuramsallaştırılmıştır. Bu postmodern kuramsallaştırmanın temelinde, eski mülkiyet ilişkilerinin yıkılması için bu ilişkilerin koruyucusu olan devletin de yıkılması gerektiği gerçeğinin reddi bulunmaktadır.

Kapitalizm neden müşterekler söylemini benimsemek istemektedir?

Federici, kapitalizmin nasıl olup da müşterekler "söylemini" benimseyebileceğinin açıklamasını yapmaktadır. Bu bağlamda, "müşterekler söyleminin" sermaye sınıfına böylesi bir fırsat sunacak biçimde "inşası"ndan uzak durulması gerektiğini söylemektedir (Federici, 2012: 141). Ne var ki, kapitalizm son bulana kadar insanların kendiliklerinden her türlü bilgi ve maddi ihtiyaç üretimi yolunda gösterecekleri yaratıcı çabalar, kapitalist çevreler tarafından soğurulmaya çalışılacaktır, tabii eğer tamamen yok edilmezlerse. "Farklı farklı türemekte olan müştereklerin ... yeni bir üretim biçimine zemin teşkil edecek uyumlu bir bütün hâline getirilmesi"*, en basit bir nedenle, kapita-

* Federici, müştereklerı tartışırken, kapitalizmin rahminde alternatif bir üretim ilişkisinin doğma olasılığını görür. Örneğin Birleşik Devletler'deki, ticari kaygılardan komşuların çok yerel tüketimi için üretimde bulunan 'hobi bahçeleri' konusunu tartışırken (Federici 2012: 142), solun "savunulan, geliştirilen, mücadelesi verilen müştereklerin, yeni bir üretim biçimine ... temel olacak biçimde, tutarlı bir bütün hâlinde nasıl bir araya getirilebileceği" sorusunu sormasını istemiştir. Hardt ve Negri'nin bu mevzuyu *Empire* (2000) ve *Multitude* (2004)'tan başka en güncel yayınlarında, *Commonwealth* (2009)'te, ortaya koymuş olduklarını vurgulamıştır.

lizm dünyayı yönettiği ve üretim araçlarına sahip olduğu için imkânsızdır. Kapitalizm yollar, fabrikalar ve okullar inşa etmek, yenilikleri fonlamak için –ve her şeyden önemlisi emek gücünü harekete geçirmek ve denetlemek için– gerekli araçlara sahiptir. Üretim araçları üzerindeki iktidarı, bir bütün olarak insanlığa ait yaşam faaliyetlerini ve özellikle emekçi kesimleri denetlemesine olanak vermektedir. "Yeni bir üretim biçiminin temellerinin" atılması için, önce kapitalizmin zorla mülksüzleştirilmesi gerekmektedir.

Bu gerçekleşene kadar, insanlar herhangi bir kooperatif biçimi kurmak için bir araya geldiklerinin her defasında, er ya da geç ya kendileri kapitalistleşecekler ya da piyasanın "görünmez eli" tarafından işin dışına düşürüleceklerdir. Bu türden müşterekler ne denli büyük, kapsamlı ve uyumlu olurlarsa olsunlar, özel mülkiyet ve sahiplenme toplumsal gerçeğinden kaçmalarının olanağı bulunmamaktadır. Piyasadan ne derece uzak dururlarsa dursunlar, nihai olarak kapitalist sistem tarafından –onun üretim ilişkileri ve aynı zamanda siyasi iktidarı tarafından– yönetileceklerdir.

Bu nedenle, müşterekler kavramının kendisinin, yalnızca "müşterekler söylemini" benimsemek isteyen sermaye sınıfı için değil, ama aynı zamanda müşthereklerin kolektif üretim sürecine nüfuz etmek ve onu metalaştırmak isteyen sermaye sınıfı için de kapıları ardına kadar açtığını düşünüyorum. Aslına bakılacak olursa kapitalizm tam da budur: toplumsallaşmış üretimin özel mülkiyet yoluyla sahiplenilmesi. Sorun bizim kendi hayatlarımızı kolektif olarak inşa etmeyişimiz değildir; gündelik olarak tükettiğimiz ürünlerin etiketlerini okuyarak dahi kendi hayatlarımızı nasıl kolektif bir şekilde ürettiğimizi görebiliriz. Dünyanın dört bir yanındaki milyarlarca insan arasındaki en temel ve basit ilişki, emek gücü alışverişidir. Bu, kapitalizmin ve üretimin küresel ölçekte toplumsallaşmasının temel çelişkisidir. Ürünlere az sayıda kişi tarafından el konulması, insanların "özel sahiplenmenin" zincirlerinden kendilerini kurtaracakları toplumsal hareketlere –Federici ve diğer araştırmacılar tarafından belgelenmiş ve in-

celenmiş "müşterekler" türünden hareketlere– (örneğin Federici, 2012: 132-43; Caffentzis ve Federici, 2013) yol açmaktadır.

İran'dan Birleşik Devletler'e kadar farklı birçok ülkede, doğal afetler esnasında bu türden komünistvari kooperatif girişimlerin insanlar arasında nasıl da pıtrak gibi ortaya çıktığını ve devlet aygıtının bunları bastırmak ve insanların kolektif çabalarını kontrol altına almak için nasıl müdahale ettiğini biliyoruz. Bu türden hareketler, bizlerin adına komünizm dediği, potansiyel ve aynı zamanda gerekli alternatif bir dünya ve toplumsal sistemin çekimindeki hareketlerdir.

Bu hareketlerin, toplumun sömürü ve baskı temelinde örgütlenmesinin aşılabilmesinin koşullarını –hem maddi anlamda, hem de dünyanın dört bir yanındaki milyonların arzuları, özlemleri ve direnişi anlamında– yaratması konusunda Federici'ye katılıyorum. Ancak bu potansiyelin gerçekleşmesinin önünde dev bir engel var: insan toplumunun en tepesindekilerin, kendi kıyımlarını yapmaya devam edebilmelerini ve statükoyu korumak için –sömürge savaşlarında ve emperyalist savaşlarda, anti-kapitalist aktivistlerin katli, hapsedilmesi ve yasal infazları ve benzeri yöntemler yoluyla toplumların kendileri için güvenlikli hâle getirilmesinde gördüğümüz üzere– yapabilecekleri ne varsa yapabilmelerini güvence altına alan kapitalist siyasi iktidar ya da devlet. Federici, savunuculuğunu yaptığı toplumsal ilişkileri inşa etmenin önündeki en büyük engeli, bir azınlığın, kapitalist emperyalist sınıfın kaba gücünü dikkate almamakta ve bu engelin üstesinden devrimci bir şekilde nasıl gelineceği sorusunu sormamaktadır. Her ne kadar bu sistemin müşterekleri sahiplenme konusundaki kemirici gücünden endişe duysa da gerçekte, bir hareketin ya da bir direnişin sisteme kolayca entegre edilmesine karşı bağışıklığını kuvvetlendirecek olan şey, her bir hareketin yüreğine, –bu en acil gündemde yer almasa da– sistemin devrimci bir şekilde alt edilme hedefinin yerleştirilmesidir. Komünizmi, kapitalist sistemin sınırları içinde ve onun devlet erkiyle ilişki içinde gerçekleştirilebilir bir şey olarak görmek ya da tanımlamak hatalıdır –daha

da kötüsü, insanlığın komünizme, eskiyi yıkma ve yeni toplumu kurma yönünde bilinçli bir çabayı içeren devrimci bir bilince gerek kalmadan kendiliğinden kayıvereceğini düşünmektir.

Kırk yıldan uzun bir süredir kimi postyapısalcı ya da postmodern entelektüeller, devrimi "büyük bir anlatı" olduğu gerekçesiyle eleştirmişler ve kötülemişler ve devrimin olanaklı olduğunu reddedip devrim olanağının "öldüğünü" ilan etmişlerdir. ABD emperyalizminden, dünyayı kapitalizmin aşılması ve devletin sönümlenmesine doğru götüren bir güç olarak neredeyse övgüyle bahseden Negri ve Hardt, bu isimlere birer örnektir. Öyle ileri gitmektedirler ki, Birleşik Devletler'in emperyalist yayılmacılığında, "ağsal güç kavramına içkin demokratik genişleme eğiliminin, bunun dışındaki katıksız yayılmacı ve emperyalist genişleme biçimlerinden ayrıştırılması gerektiğini" (Hardt ve Negri, 2000: 166) savunmaktadırlar.

Kapitalizm geliştikçe insanlığın meta ilişkilerinden kurtuluşunun önünde hep daha büyük bir engel hâlini almaktadır. Genişledikçe, kapitalist siyasi iktidarı ve toplumsal sistemi alaşağı etmek için gereken odaklanma da artmaktadır. Bu engel varlığını koruduğu sürece, az ya da çok ne kadar direniş gösterilirse gösterilsin, bu direniş bu engeli aşmayı hedeflemedikçe ve bu hedefle yönetilmedikçe, insanlık kapitalizm tarafından tüketilecek ve yutulacaktır. Marx ve Engels'in gösterdiği gibi, bütün ilişkileri meta ilişkilerine çeviren, her şeyi alınır satılır bir mal hâline sokan şey, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve durmaksızın genişleyen kapitalist meta üretimidir –bu ilişkilerin kalbinde, insanların üretme ve yeniden üretme becerilerinin metaya dönüştürülmesi yatmaktadır. Arkasındaki kapitalist devletlerin ve uluslararası kurumların iktidarıyla toplumlarımızı yöneten dur durak bilmeyen yasa budur. Bu çerçevede, kökten bir biçimde farklı bir toplumsal sistemi büyütme şansı bulunmamaktadır –büyütme bir yana, bunun tohumu bile atılamaz. Ancak, dünyanın farklı kısımlarında sermayenin egemenliğini alaşağı etmenin ve yeni toplumlar inşa etmeye koyulmanın –bu devrimci süreci atlamalarla ve sıçramalarla genişletmenin– olanağı vardır.

Engels'in dediği gibi, onu gerekli kılan koşullar –yani sınıflar ve farklı katmanlara bölünmüş toplum– ortadan kalkınca, devlet sönümlenecektir. Sınıflı toplum, devlet ve ataerkillik arasındaki ilişkiler, Engels tarafından, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1985) adlı ufuk açıcı eserde parlak bir şekilde sentezlenmiştir. Bunlar aynı bütünün ayrılmaz parçalarıdır. Ancak öyle görünmektedir ki, müşterekçi ideologlar ve militanlar, kapitalizm çerçevesinde kapitalizme gerçekten de alternatif bir dünya oluşabileceğine ve bu nedenle, devrim için herhangi bir ihtiyaç ya da gerekçe bulunmadığına inanmaktadır.

Otarşi mi, devrim mi?

1960'lardan bu yana, feminist araştırmacılar tarafından, ataerkillik ve onun genel anlamıyla sınıflı toplumlarla, özel olarak da kapitalist sistemle olan ilişkisi üzerine çok etkileyici çalışmalar üretildi. Bu muazzam kaynaklardan komünistlerin öğrenecekleri vardır ve yine bunlar, kadınların ezilmişliğini daha doğru bir şekilde kavramsallaştırabilmek ve bu bağlamda komünist kuramları zenginleştirmek için çok önemli kaynaklardır. Komünizmin Marx ve Engels tarafından ilk dile getirilişinin üzerinden geçen 160 küsur yıl boyunca, tıpkı bizleri çevreleyen maddi gerçekliğin farklı alanları üzerine yoğunlaşan diğer tüm bilimsel alanlarda olduğu ve insan faaliyetinin farklı alanlarından elde edilen bilgi birikimi sayesinde bu alanlarda gerçek ilerlemelerin meydana geldiği gibi, bu bilim alanı* da gelişmeye devam etmiştir –dolayısıyla da bu süreçte insanın toplumu ve onun kusurlarını kavrayışında bir devrim gerçekleşmiştir. Ancak başlangıcından bu yana komünist hareket, kadınların tarih boyunca ve kapitalist emperyalist sistem tarafından hükmedilen dünyada maruz kaldıkları ezilmişliğin doğasını anlama, araştırma ve sorgulama yolunda gerçekleştirdikleri muazzam genişlikteki feminist araştırmaları ya büyük ölçüde görmezden gelmiş ya da ihmal

* "Bilim" demekle, teknolojinin bir kolaylaştırıcısını değil, gözleme dayalı etkili bir nesnellik çerçevesinde, üzerinde çalışılan nesnenin iç işleyişini ve dinamiklerini anlamaya olanak veren bir aracı kastediyorum.

etmiştir –bu durum, komünistlerin dahi günümüz toplumlarının ideolojik üstyapılarına derinlemesine bir şekilde işlemiş olan bütün bir ataerkil üstyapının etkisi altında kaldığını göstermektedir.

Maria Mies'in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1998) adlı kitabını ilk okuduğumda, emperyalist kapitalist sistemin işleyişinde ataerkilliğin ne derece önemli ve belirleyici bir rolü bulunduğuna dair başka bir feminist kaynak keşfettiğim için mutlu olmuştum. Bu kitapta kadın-erkek ayrımının günümüz kapitalizminin tanımlayıcı özelliklerinden biri ve hatta en az diğer tahakküme dayalı üretim ilişkileri kadar önemli olduğuna dair bir dizi görü yer almaktadır –ve hatta, kadınların ezilmişliği, en az, birkaç merkez kapitalist ülkeyle (Mies bu ülkeleri "aşırı gelişmiş" kapitalist ülkeler olarak adlandırmaktadır), ekonomileri uluslararası kapitalist birikim ağına bağımlı bir şekilde eklemlenen ve kapsanan Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki başka ülkeler arasındaki emperyalist üretim ilişkileri kadar önemlidir. Bu iki sömürücü üretim ilişkisi, dünya çapındaki kapitalist birikimin dinamizmine ve üstün kârlılığına yeni nitel özellikler katmaktadır ve bu özellikler, küresel kapitalist sistemin yapısının hayati önem taşıyan birtakım unsurlarını oluşturmaktadır. Maria Mies bu bol etkileşimli birbirinden ayrılamaz ilişkileri açık bir şekilde ortaya çıkarmakta ve kapitalizme Avrupa merkezci bir gözle bakmaktan uzak durmaktadır.

Maria Mies (a.g.e. 208), "feministlerin, artık kadınların kurtuluşunun bu toplumsal paradigma [yani kapitalizm] bağlamında olanaklı olduğu yanılsamasına sahip olmaları mümkün değildir" demektedir. Ancak şaşırtıcı bir şekilde, önerileri bu çağrıya uymamakta ve kapitalist sistem çerçevesi içinde kalmaktadır. Söz konusu çağrıyı, mantıki sonucuna –yani yeniyi inşa etmek için eskinin yıkılması gerektiği fikrine– götürmemektedir. Bunun nedenini, kendisinin devlet meselesini denklemin dışında bırakmasına ve burjuva toplumun, ekonomik bir altyapıyla siyasi bir üstyapıdan oluşan ve merkezinde kapitalist devletin yattığı bölünmez bir bütün oluşturduğu gerçeğini göz ardı etmesine bağlıyorum.

Mies ve Federici gibi araştırmacılarla daha önce kendilerinden bahsettiğim başka feministlerin, Marx ve Engels'e yönelttikleri eleştiriler üzerine çalıştım. Burada bunların tümünü hakkıyla ele almamın olanağı yok. Ancak bir şey açık: Marx ve Engels, insan toplumlarını diyalektik materyalist yöntemle inceleyerek, yalnızca toplumların eş anlı olarak sınıf ve toplumsal cinsiyet üzerinden tabakalandığı gerçeğini değil, aynı zamanda, üretim ilişkileriyle devlet arasında kopmaz bir bağlantı olduğunu da ortaya çıkarmış ve iddia etmişlerdir. Bugün de geçerliliğini sürdüren bu durum, kadınların ezilmişliğini açıklamanın ötesine geçerek günümüz toplumlarının örgütlendiği sömürü ve baskı düzeninde radikal değişiklikler önermeye çabalayan Marksist feministlerin gözünden kaçmaktadır. Bu gerçeğin –devletin, hâkim toplumsal ilişkilerin bir parçası olduğu gerçeğinin–, insanlığın sefil toplumsal koşullarına devrimci bir çözümü tam anlamıyla kucaklayabilmek için görülmesi şarttır. Bu görülmedikçe, bu dünyayı kökten bir şekilde değiştirmek üzerine her strateji ya da proje gerisin geriye kendi üzerine kapanacak ve sistemi değiştirmek bir yana onun devamlılığına hizmet edecektir.

Bu konudan, Federici tarafından öne sürülen müşterekler bahsinde söz etmiştim ve aynı şeyin Maria Mies (a.g.e. xviii) ve aynı zamanda Claudia von Werholf ve Veronika Bennholdt-Thomsen gibi Bielefeld Ekolü'nden başka feminist araştırmacılar tarafından önerilen otarşi (öz yeterlilik) (a.g.e. 219) ve geçimlik üretimin alternatif olduğu iddiası için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Maria Mies'in (2014) müşterekler üzerine süren (başkalarının yanı sıra Caffentzis ve Federici'nin de katıldığı [2013]) tartışmalara yaptığı müdahale, kendisinin "geçimlik alternatiftir" iddiasının devamıdır. Müşterekler üzerine süren tartışmayı olumlu karşılarken "yeni müşterekler" olarak konulan şeyin hiçbir şekilde müşterek olmadığını iddia etmektedir: "Eski müştereklerden ne öğrenebiliriz? Bugün farklı olması gereken nedir? Yeni müşterekler gerçekçi bir bakış açısı mıdır?" (Mies, 2014: 106). Mies'in ana gözlemi şudur: "Topluluk olmadan herhangi bir müşterek olanaklı değildir.

Eski müştereklerin dayanağı, insanların kendilerini geçindirmek için komünal çalışmalar yürütmesi gereken belirgin bir topluluktu. Bu çalışma insanlara dayatılmış olmadığı gibi, ne hoşça vakit geçirmenin bir yolu ne de bir lükstü. İnsanların hayatta kalmaları ya da geçimi için zorunluydu..." (a.g.e. 106-7). Mies, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı Almanya'nın Ren bölgesinde yer alan kendi küçük köyündeki köy topluluğuna ait "serbest çalışma" örneğini vermektedir. Yaptığı tasvirden, insan, savaş sonrası Batı Almanya'nın, farklı toplulukların, kapitalizmin piyasacı güçleri tarafından itilip kakılmadan yerel olarak inşa olmaya başladıkları sosyalist bir ülke olduğu sanısına kapılabilir. Ancak gerçek öyle değildir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yenilgiye uğratılmış olan kapitalist-emperyalist Almanya, muzaffer Batılı kapitalist-emperyalist güçlerin yardımıyla, güçleri gitgide artmakta olan sosyalist ülkelere ve Avrupa'da ve dünyanın geri kalanında yeni sosyalist devrimler tehdidine karşı yeniden inşa edilen bir kaledir. Ve "halkın" bu emperyalist projeyi beslemek için çok çalışarak ve az harcayarak katkıda bulunması ve kemer sıkması gerekmiştir. Ancak hepsi bu değil. Türkiye'nin Kürt ve Kürt olmayan bölgelerinden çok sayıda köylü, Batı Almanya'nın yeniden inşası için getirtilmiş ve Türkiye'deki yarı feodal ekonomi, bu işçilerin ailelerinin yükünü üstlenirken ve geleceğin ucuz emek gücü nesillerinin yetişmesiyle meşgul olurken, fabrikalarda çalıştırılmıştır. Dolayısıyla, "küçük mutlu Alman köyü", bu ucuz iş gücü ordusundan bağımsız bir şekilde ele alınamaz! Batı Almanya'nın yeniden inşası, Türkiye'deki köylülerin kendi geçimlik faaliyetlerinden koparılmaları ve daha genel olarak, dünya çapında toplumsallaşmış kapitalist üretimin baskısı dışında düşünülemez.

Mies, "doğanın, kadınların ve sömürgelerin sömürülmesine bağlı olmayan bir alternatif ekonomi çerçevesi" önermektedir ve şöyle demektedir: "Alternatif bir ekonominin ilk temel şartı, hem aşırı gelişmiş hem de az gelişmiş toplumların kendi temel geçimlik ihtiyaçları –besin, giyim, barınma– için kendi ulusal sınırları *dışında* kalan ekonomilere olan bağımlılıklarından daha sıkı bir

otarşiye doğru değişim geçirmeleridir" (Mies, 1998: 219, vurgu orijinal metinden). Ne var ki dünya bu şekilde bölünmemiştir. Kapitalizm, dünyanın en ücra köşelerini dahi tek bir küresel kapitalist birikim sürecine eklemlemiştir. Dünya halkları arasındaki emek alışverişi, bu sistemin üzerinde işlediği temeldir. Sorun bu toplumsallaşmış üretim değildir. Aslına bakılırsa, bu toplumsallaşmış üretim, bir dünya devriminin ve komünist bir dünya inşasının maddi temelidir. Sorun, bu dünya çapındaki toplumsal işbirliğinin, doğrudan doğruya değil de sermaye ilişkileri, yani değer yasası aracılığıyla gerçekleşmesidir. Sermaye sınıfı toplumsallaşmış üretimimize ve dünya çapındaki emek alışverişimize el koymakta ve bunu kendi kâr amaçlı sermaye birikimi için kullanmaktadır. Yaşam faaliyetlerimize (kadınların emeği dâhil) sermaye sınıfının dünya çapında el koymasına olanak sağlayan şey, özel mülkiyet ve üretim araçlarına hâkimiyettir. Burada devreye sınıflar girmektedir. Kapitalist üretim biçimi koşullarında, sermaye sınıfı ile proletarya, birbirlerinin karşısına dikilen iki zıt kutuptur. Ancak kapitalizm, insanların hayatına farklı biçimlerde el koymaktadır –sömürgecilik, emperyalizm ve ataerkillik.

Mies, dünya kapitalist sisteminin işleyişinde, sömürgeci ve emperyalist baskı ve sömürünün oynadığı önemli rolün altını isabetli bir şekilde çizmektedir. Aslına bakılırsa, sömürgelere ve yeni ya da yarı sömürgelere sahip olmak, üretim araçlarına hâkimiyetin bir parçasıdır. Örneğin Ortadoğu topraklarının altında yatan petrolün tekelleştirilmesi yoluyla, Batılı emperyalist güçlerin meşhur "Seven Sisters" petrol şirketleri (bkz. Sampson, 1976) bu bölgedeki yüz milyonlarca kişiyi köleleştirici uluslararası işbölümüne tabi kılmıştır. Sorun şu ki, Mies hâkimiyet altındaki ülkeleri, homojen ve monolitik bir blok olarak değerlendirmektedir. Oysa bu ülkeler de sınıflara ayrılmaktadır ve sınıf temelinde yönetilirler. Bu ülkelerdeki yönetici sınıflar dünyadaki bileşik sermaye sınıfının ayrılmaz bir parçasıdır ve kapitalist sistemin zirvesinde oturanlara nazaran boyunduruk altında bulunmalarına bakmaksızın, bu ülkeleri, dünya kapitalist emperyalist sistem adına yönetmek-

tedirler. Dünya düzenindeki eşitsizlikler bu ülkelerin *içinde* kök salmıştır ve bu nedenle bunlar salt *dışsal* bir "bağımlılık" konusu değildir. Bundan dolayıdır ki, bir devrimin, değişik ülkeler arasındaki ilişkiler kadar bu ülkelerin kendi içindeki toplumsal ilişkileri ve aynı zamanda, dünya emperyalist kapitalist sistemi de değiştirmesi gerekmektedir.

"Siyasi şantaj ve açlığa" (Mies, 1998: 219) direnebilmek için geçim alanında "bağımsızlık" olması gerektiği konusunda Mies'e katılıyorum. Ancak bu bağımsızlığın elde edilmesi için toptan bir devrim gerekmektedir ve bu türden bir bağımsızlık, her devrimin en önemli ödevlerinden biridir. Sosyalist Çin (1949-76) emperyalist baskılara direnebilmiş ve kendi halkının refahını maddi açıdan desteklerken aynı zamanda diğer devrimleri de destekleyebilmiştir. Bu türden bir gerçek ve özgün bağımsızlık dahi, devrim dünyanın her yanına yayılmadığı müddetçe göreli kalacaktır.

Farklı bir emek biçimi

Maria Mies, aynı zamanda, "farklı bir emek biçimi" çağrısında bulunmaktadır. Ancak bu özgürleştirici hedefe "geçim" stratejisiyle ulaşılması mümkün değildir. Bunun olanaklı olması için emeğin, toplumsal ölçekte doğrudan bir şekilde toplumsallaşması ve meta alışverişi, yani değer yasasıyla dolayımlanmaması gerekmektedir. Mies, Marx'tan önemli bir alıntıya atıfta bulunmakta ve bu alıntıyı, Marx'ın "özgürlük alanı"nın insanların zorunlu emek tarafından yönetilmediğinde gerçek olabileceğini söylediği şeklinde yorumlamaktadır. Schmidt'e katılan Mies kendisinden şöyle bir alıntı yapmaktadır: "İnsan özgürlüğü sorunu Marx tarafından *serbest zaman* sorununa indirgenmiştir" (Schmidt, alıntılanmıştır, a.g.e. 213, vurgu orijinal metinden). Aksine Marx, aynı alıntıda, insanın hayatı sürdürebilmek ve yeniden üretebilmek için "doğayla boğuşması" gerektiğini ve bunun "her türden üretim biçimi" altında geçerli olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Marx, "bu alandaki özgürlük ancak toplumsallaşmış adamda

[metinde böyle] gerçekleşebilir. Ancak bu alan yine de ihtiyaçlar alanı olmaya devam edecektir" demektedir (alıntı a.g.e. 213).

Marx, insanların üretici güçleriyle üretim ilişkileri –kendi üretici güçlerini örgütledikleri ilişkiler– arasındaki diyalektik ilişkiyi açık bir şekilde göstermiştir. Ve üretim araçlarının sahipliği, bu üretim ilişkilerinin merkezinde durmaktadır. Bu konuda Marx'ı çarpıtan Marksistlerin sayısı hiç de az değildir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişki tersine çevrilmiş ve sömürücü üretim ilişkilerinin ve bunlara bağlı olan toplumsal ve sınıfsal ayrımların ortadan kalkması için üretici güçlerin gelişmesi gerektiği söylenmiştir. Bu olsa olsa sözde Marksizmdir. Marx, gelişimlerinin bir aşamasında üretici güçlerin "kendi kabuklarıyla", yani üretim ilişkileriyle çeliştiklerini açıklamıştır. İnsanlar bu durumun farkına varırlar, sorunu kavramsallaştırmaya başlarlar ve çözüm üretmeye çalışırlar. Bu boğucu "kabuğu" üzerinden atma becerisine potansiyel olarak sahip sınıfla bu kabuğu olduğu gibi korumaya çalışan sınıf arasında sınıf mücadelesi doğar. Bu, devrimin ortaya çıkmasına yol açan, onu gerektiren ve potansiyel olarak mümkün kılan maddi temeldir.

1980'li yıllarda, Bielefeld Ekolü'nden feministler, kapitalizmin işleyişine ilişkin sol içindeki ana akım mefhumlara cesur ve kışkırtıcı bir eleştiri yöneltmişlerdir: Ataerkillik eleştirisi olmadan kapitalizm eleştirisi yapılamaz! "Neden Sol Kapitalizme Alternatif Değil" adlı yazısında, Claudia von Werlhof (2007) "sorun"un ne olduğu ve dolayısıyla "çözüm"ün ne olması gerektiği konusunda berrak bir açıklama yapmıştır.* Bielefeld grubu, kapitalizmin nasıl işlediği hakkındaki araştırmalarıyla önemli gözlemlerde bulunmuştur. Örneğin farklı kölelik biçimlerinin, angaryanın, zorunlu çalıştırmanın ve serflikle benzerlerinin sermaye birikim sürecinde nasıl kullanıldığını tartışmıştır. Bu doğru bir gözlemdir ve gerçekten de kapitalizm, birikimi gerçekleştirmek için hiçbir zaman yalnız-

* Ayrıca bkz. Mies (1984); Von Werlhof vd. (1988); Von Werlhof (1978, 1985) ve *Wenn die Bauern wiederkommen: Frauen, Arbeit und Agrobusiness in Venezuela* (1985); Salleh (1997).

ca ücretli emekle yetinmemiştir. Kapitalizmin zirvede bulunduğu günümüzde, gündelik hayatta kullandığımız teknolojik araçların neredeyse tümü, şu ya da bu türden bir köle emeğini içermektedir. Von Werlhof, "bu üretim ilişkilerinin hiçbiri kapitalizm öncesi biçimler olarak anlaşılamaz –hepsi içkin bir şekilde kapitalisttir" (a.g.e. 8) demektedir. Eğer bu ifade farklı sömürü biçimlerinin farklı bir aile tarzından "miras alınsalar" da kapitalizm bağlamında dönüşüme uğratılarak içselleştirildikleri ve kapitalist birikim sürecinin ayrılmaz parçaları hâline geldikleri anlamına geliyorsa, söz konusu tespite ben de katılıyorum. Kapitalizm, kölecilik ve feodalizmden farklı bir üretim biçimidir. Merkezinde, özel kâr biriktirebilmek için emek gücünün kendisinin metaya dönüştüğü bir sürecin bulunduğu genişletilmiş bir meta üretimi sürecidir. Ayrı ayrı örgütlenmiş emek süreçleri, mübadele yoluyla birbirine bağlanmakta ve bir toplumsal işbölümüne mıhlanmaktadır. Bu emek süreçleri, nihai olarak, emekçileri üretmek için toplumsal olarak gerekli emek zamanı tarafından belirlenen fiyatlar üzerinden alınıp satılmaktadır: "Bu değer yasasıdır ve toplumsal emek zamanı, fiyatların ve kârların düzenleyicisidir. *Kâr arayışı,* ayrı ayrı örgütlenen emek süreçlerini yönetmektedir. Kâr neyin nasıl üretildiğini belirlemektedir" (Lotta, 2013).

Kapitalizmin motoru budur ve bu yolla, ücretsiz, köleleştirilmiş, zorunlu ve diğer emek biçimlerini kendi çevrimlerine emmekte ve dönüştürmektedir. Bu, kapitalizmin, her türden toplumsal zenginliği (hangi koşullar altında ve nasıl üretilmiş olursa olsun) sermayeye dönüştürme yöntemidir. Bunun Von Werlhof'un kendisi tarafından iyi bir şekilde dile getirildiğini düşünüyorum: "Kapitalizmin hedefi tüm emeğin ücretli emeğe çevrilmesi değildir, ama tüm emeğin ve bütün hayatın ve gezegenin kendisinin sermayeye –diğer bir ifadeyle, Marx'ın da gözlemlediği üzere, paraya, metaya, makinelere ve 'emek üzerindeki boyunduruk'a"– dönüştürülmesidir (Von Werlhof, 2007: 4). 1960'lardan itibaren, tek bir küresel sermaye birikimi süreciyle Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki kapitalizm öncesi üretim biçimleri arasındaki iliş-

kinin nasıl kavramsallaştırılması gerektiği üzerine, komünist hareket ve aynı zamanda solcu ve feminist araştırmacılar arasında tartışmalar sürmüştür.*

Bielefeld Ekolü'nün politik ekonomisi kapitalist üretim biçiminin önemli bileşenlerini deşmektedir, ancak kapitalist üretim biçiminin en baskın düzenleyici ilkesini sentezleme konusunda başarısız kalmaktadır. Sorun varlığını sürdürmektedir: Kapitalist örgütlenmenin kolektif ilkeleri ya da evrensel yasaları nelerdir? Claudia von Werlhof, solda yer alanların birçoklarının ekonomi politiğinin aksine, kendi politik ekonomilerinin indirgemeci olmadığını söylemektedir.

> Uzun bir süredir daha iyi bir gelecek için birer rehber olarak hizmet veren kavramlar anlamlarını yitirmiştir: proletarya, sendikalar, sol siyaset, teknolojik ilerleme, sanayileşmiş ülkelerin "gelişmesi", Kuzey'in öncü rolü, erkeklerin kadınlara üstünlüğü. Eğer bu mefhumların peşinden gitseydik, bizleri bir çıkmazın dışında hiçbir şey beklemiyor olurdu (a.g.e. 8).

Bielefeld Ekolü'nden başka araştırmacıların ve Maria Mies'in, güç yapılarına "solu" da dâhil ettiklerini ve/veya sendikacı solla devrimci komünistleri birbirine karıştırdıklarını fark ettim. Oysaki Marx'tan günümüze solun bütün tarihi, devrimci komünistlerin "revizyonizm"e** karşı mücadelesinin tarihidir. Bu nedenle, Marksizme yönelik ciddi bir eleştirinin, hangi sol tarafından ortaya konmuş hangi kuram demetine dayandığını belirt-

* Raymond Lotta ve Frank Shanon'un (1984) *America in Decline*'ı bu alanda önemli bir çalışmadır. Eser 1960'larda başlayan geniş bir tartışma dizisini dikkate alır. Marx ve Lenin'in ekonomi politiğini başlangıç noktası olarak kabul eder; fakat ardıllarının argümanlarını buna katar ve eserin yayım zamanı açısından kapitalizmin –daha doğrusu emperyalist kapitalizmin– işleyişini günceller.

** Marx ve Engels döneminden beri, Marksist hareket içinde, reformizm ve pragmatizmin yanı sıra, devrimin temel amacından vazgeçme eğilimi vardır. Lenin revizyonizm için şöyle der: "Tavrını her olaya göre ayrıca belirlemek, kendini gündelik olaylara, önemsiz ve değişken günlük politik oyunlara uyarlamak, proletaryanın temel çıkarlarını ve tüm kapitalist sistemin temel özelliklerini unutmak, günün gerçek veya varsayılan getirileri için bu temel çıkarları gözden çıkarmak... Revizyonizmin hareket tarzı işte budur" (Lenin, 1977:30).

mesi önemlidir. Örneğin Marx ve Engels, zamanlarının çoğunu sol içindeki komünist olmayan akımlarla mücadeleye vermiştir. *Komünist Manifesto*'da ütopyacı sosyalistlerin sıkı bir eleştirisi yer almaktadır ve *Gotha Programı'nın Eleştirisi* Almanya Birleşik İşçi Partisi'nin taslak programının eleştirisidir. Lenin Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin Birinci Dünya Savaşı esnasında Alman emperyalizmiyle kurduğu işbirliğine karşı mücadele etmiştir. Ve SSCB'de kapitalizmin restorasyonunu tespit ve ilan eden Mao, sosyalizmin kapitalist yola tekrar nasıl dönebileceğini incelemiş ve "sosyalizm"in kriterini, üretimin/toplumsal ilişkilerin ve fikirlerin süreğen devrimcileştirilmesi ve bunları "ilerleme"nin kriteri yapmak yerine, üretici güçlerin teknik gelişimine bağlayan "üretici güçler teorisi"ni reddetmiştir (Lotta, 1978: 287). Bu "iç" mücadelelerin listesi uzundur ve dünyayı devrimcileştirme yolunun karmaşık ve çetrefil olduğunun bir göstergesidir.

Bütün bunları bir yana bırakıp Bielefeld Ekolü'ne yönelttiğim eleştirinin son unsuruna dönmek istiyorum –yani bu korkunç kapitalist dünyaya sundukları alternatife. "Çözümü", "sorun"un ne olduğuna ilişkin analizlerinden türetiyorlar. Bu ikisinin arasında bir uyum bulunuyor. Claudia von Werlhof (2007: 9), yaptıkları kapitalizm çözümlemesinden çıkardıkları "çözüm"ün" "ödünsüz" olduğunu iddia etmekte, "meta üretiminin geride bırakılması gerektiğini, uzun zamandır baskılanan ve büyük ölçüde yıkıma uğratılmış olan geçim iktisadının canlandırılmasını" içermesi gerektiğini savunmakta. Kapitalizm tarafından insanlığın önüne konulan sorun yalnızca siyasi bir devrimle, burjuva devletini ve onun tüm sömürücü sınıflarını yenen ve deviren, hedefi –dinamikleri ve ilkeleri kapitalizmden radikal bir şekilde farklı bir ekonomi kurmak olan– yeni bir devrimci devlet olan bir devrimle çözülebilir. Günümüzde, bu gerçeği bir defa daha göstermek için verilmesi gereken kuramsal mücadele, insanlığın geleceği için büyük önem taşımaktadır. Marx'ı hatırlayacak olursak, içinde yaşadığımız sistemin yıkımı, onu önce teoride yıkmadan –yani insanların bilincinde bir devrim yapmadan– pratikte başarılamaz.

Eski ya da yeni tüm müşterekler eskidir

Eski ve yeni müştereklerin hepsi eskidir, çünkü *hepsi* kuşatılmıştır –müşterekler, dünyanın her bir tarafında toplumlarımıza egemen olmaya devam eden eski kapitalist ilişkilerin çerçevesinde kalan çabalardır. Kapitalizm koşullarında "alan" arayışı – bunlar ister "müşterekler" (yeni ve eski), ister "otarşi" ya da Alain Badiou'nun "özerklik noktaları" ya da Naomi Klein'ın "işçi kooperatifleri" şeklinde olsun ve hatta gerçek devrimci amaçlar içerseler bile– en iyi olasılıkla bir yanılsamadır, çünkü bu projeler "onları çevreleyen meta ilişkilerinden özgürleşmeyi başaramayacaklardır: hem girdi düzleminde hem de alışveriş gereklilikleri, rekabet baskıları ve ideolojik etkiler dolayısıyla ("benim/bizim" üretim birimimizin getirdiği dar bakış açısı vb.)" (Lotta vd., 2009).

Tüm bu kuramsallaştırmalar, kapitalist *sistemin* ekonomik bir altyapı ve siyasi bir üstyapıdan –sermaye sınıfının siyasi egemenliği, devleti ve aynı zamanda ideolojik aygıtları– oluştuğunu göstermek konusunda başarısızdır. Aslına bakılırsa Maria Mies bunun farkındadır, zira "eski müşterekler"in çıkar, açgözlülük ve bireyler arası rekabet dolayısıyla yok olmadıklarını, ama "kapitalist toprak ağalarının ve sanayileşmenin, köylerin ve kasabaların üzerinde müşterek arazileri, ormanları ve akarsuları sahiplenme ve özelleştirme *baskısı kurması*" dolayısıyla yıkıma uğradıklarını anlatmaktadır (Mies, 2014: 108, vurgu eklenmiştir). Dünyayı değiştirmek konusunda gerçekten ciddi olan her hareket, kapitalist üretimi ve sınıf ilişkilerini dayatan ve koruyan bir sınıf diktatörlüğü bulunduğu gerçeğini ve bu sınıf diktatörlüğünün yaygın ideolojik aygıtlarının insanları burjuvazinin kanatları altına getirmek için çalıştığını görmek mecburiyetindedir. Devlet, burjuva toplumun dokusunun bir parçasıdır.

Sınıf sömürüsüne, ataerkilliğe, Kuzey'le Güney arasındaki utanç verici ayrıma, kapitalizmin yıkıcı güçlerinin ürünü olan çevrenin tehlikeli boyutlardaki yıkımına ve emperyalizmin doğrudan doğruya ya da vekâletle yürüttüğü çirkin savaşlara son ve-

rerek alternatif bir üretim biçimi, (Maria Mies'in çağrısını yaptığı türden) "yeni bir emek biçimi" oluşturmak için devrim yapmamız ve kapitalizme alternatif sosyalist toplumlar inşa etmemiz gerekiyor. Ancak kapitalist devletin parçalanmasından sonradır ki, yeni bir devlet, üretim araçlarının sahipliğini toplumsallaştırabilir. Sosyalist devlet "yeni"dir, çünkü bu hedefle hareket etmektedir ve Marx'ın (1960: 117) *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri, 1848-1850* adlı eserinde saydığı "Dört Esas"ı gerçekleştirme görevi bulunmaktadır.

Devrimci feministler neden geri çekildi?

Bütün bunlar bir yana, 1960'lar ve 1970'lerdeki feministlerin devrimci evrenselcilikten uzaklaşmalarının sebebinin Marksist-feminist kavramların yetersizliği olmadığını iddia ediyorum. Gerçekte, etkili olan ana düşünce akımı postmodern kuramsallaştırmanın yaydığı görecilik (rölativizm) olmuştur. Çok sayıda 1960 ve 1970 devrimci feministi, devrimden vazgeçmiş ve "küçük" adımlar atmaktan memnun hâle gelmiştir. Son kırk yılın hâkim akademik ve entelektüel atmosferi, komünist tarihin ve 20. yüzyıldaki sosyalist devrimlerin gerçek hikâyelerinin ölçüsüzce tahrif edilmesi ve gerçek anlamda sansüre uğraması olmuştur. Anti-komünizm, "nesnellik" olarak övülmüştür. Bu durum, öğrencileri sosyalizm ve komünizmin gerçekte ne olduğunu anlamaktan mahrum bırakmış ve bunun yerine onlara sosyalizmin tarihsel deneyimine dair çarpıtmalar ve yalanlar dayatılmıştır. Çok önemli bir devrim deneyiminin –Çin Kültür Devrimi'nin, amaçlarının ve başarılarının, aynı zamanda da hayal ürünü olmayan gerçek eksikliklerinin– Çin üzerine kaleme alınan çok satanlarda nasıl anlatıldığına bir göz atın. Bu skandal düzeydeki çarpıtmalarla mücadele etmeye soyunmuş nadir internet sitelerinden birinde, "Set the Record Straight" ["Gerçekleri olduğu gibi anlatın"] adlı sitede durum şöyle anlatılmaktadır:

> Binlerce farklı yönden, komünizm bir "kâbus" ve bir "başarısızlıktı" mesajlarının bombardımanı altındayız. Bir kitapçıya gidin

> ve Mao, Kültür Devrimi ya da Sovyetler Birliği'nde sosyalizm hakkındaki güncel kitaplara bir bakın. Televizyon ya da radyodaki yorumcuların komünizm hakkında söylediklerine kulak verin. Sıradan bir siyaset teorisi ya da modern tarih ders kitabının sayfalarını karıştırın. 20. yüzyıldaki sosyalizm üzerine derin bir şekilde çarpıtılmış bir anlatı var ve bu büyük oranda yanıtsız kalmaktadır ("Set the Record Straight", 2014).*

Bu entelektüel sahnenin değişmesi –ve acilen değişmesi– gerekiyor, çünkü kapitalizmin en zor zamanlarından birinden geçiyoruz: emperyalist savaşlar, kabile savaşları, dinsel ataerkillik ve tiksindirici pornografi tarafından küçük düşürülen kadınlara yönelik artan şiddet, küresel ölçekte kitlesel açlık, gezegen ölçeğinde çevresel acil durum ve benzeri. İnsanlar bu dehşete direniyor, ama dünyanın her bir yanında her türden kuvvetli ve örgütlü gerici gücün –ve aynı zamanda, emperyalist kapitalist sistemin yönettiği "daha fazla demokrasi" şarlatanlığının ya da köktendincilik tuzağının– çekimi altındalar.

Sonuç

Eski sosyalist ülkelerdeki yenilgi ve kapitalist restorasyonlar karşısında umutsuzluğa ve yenilgi psikolojisine kapılmak yerine, devrimci paradigmalarla ciddi bir şekilde uğraşılması ve bu kez geri dönüşü olmayan biçimde kritik eşiği aşmamızı sağlayacak koşulların yaratılabilmesi için, bu paradigmaların yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Yeni bir devlet erkine kaçınılmaz olarak ihtiyaç bulunmaktadır ve fakat böylesi bir devlet kurulur kurulmaz kapitalizmden bambaşka bir şekilde toplumu örgütleme zorunluluğunu karşılamak durumunda kalacaktır. Bu esnada,

* *"Set the Record Straight"*in misyonu, medyada, kitlesel kitap pazarında ve ana akım eğitimde, Sovyet ve Çin devrimleri hakkında yayılan yalanlara olgularla cevap vermek, bu devrimlerin büyük başarılarına olduğu kadar, gerçek sorunlarına ve eksik yanlarına ışık tutmaktır. Görevimiz, bu devrimlerin gerçek tarihini ve deneyimlerini ortaya çıkarmak, sosyalizm ve komünizm hakkında çift taraflı bir tartışma açmak ve kökten farklı ve özgürleştirici bir dünyanın mümkün olduğuna dair bir fikir alışverişi geliştirmektir.

toplum eski mülkiyet ilişkilerinin ve eski fikirlerin kalıntılarının yükü altındadır ve etrafı hâlâ emperyalist kapitalizmin egemen olduğu bir dünyayla sarılıdır (Avakian, 2006). Şüphesiz hepsinden sorunlusu, yeni toplumun, tarihin dayatmaları nedeniyle devlet erkini kullanmaya ihtiyaç duyacak olmasıdır –ve devlet, tarihsel olarak sınıfların ve sınıf temelli toplumların gelişiminin bir uzantısından başka bir şey değildir. Devlet bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki siyasi iktidarını korumaya yönelik özgül bir organdır. Marx bu yeni devlet erkini "proletarya diktatörlüğü" olarak adlandırmıştır. Marx ve Engels'e göre, bu yeni devlet, dünya çapında sosyalizmden, sınıflı toplumun diğer tüm kalıntılarıyla beraber devletin de "sönümlenip" gideceği komünizme "geçiş dönemi"nde, ihtiyaçtan dolayı varlığını sürdürecektir. Marx'ın "proletarya diktatörlüğü" kavramına birçok feminist, araştırmacı ve solcu aktivist tarafından kötü gözle bakıldığının ve burjuvazi tarafından Marx'ı şiddet yanlısı biri olarak göstermek için kullanıldığının farkındayım. Ama bu tür bir algı, Marx'ın devrim teorisinin nesnel ve dürüst bir değerlendirmesi olmanın çok ötesindedir. Marx ve Engels tarafından keşfedilen tarihsel gerçek, devletin, tüm biçimlerinde bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki diktatörlüğü dışında bir şey olmadığıdır. Devlet erki ne denli sorunlu olursa olsun bir gerekliliktir, çünkü eski mülkiyet ilişkilerinden ve fikirlerden kopuşun yanı sıra yenilerinin yeşertilmesi ve yeşeren yeni toplumsal ilişkilerin korunması, kaçınılmaz bir şekilde, sömürücü sınıfların egemenliğinin yerine sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasında derin çıkarları olan sınıfların ve toplumsal güçlerin egemenliğinin tesis edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Kapitalist devletin yıkıntıları üzerinde yükselmesi gereken yeni siyasi egemenlik bağlamında diktatörlük, ancak sömürünün ve baskının ortadan kaldırılmasına dayalı yeni bir toplumsal örgütlenmenin kurulması anlamına gelebilir ve bu yeni egemenliğin tek anlamı, devleti ve sınıf diktatörlüğünü sonsuza dek ortadan kaldıracak yeni bir siyasi egemenlik biçimi olmasında saklıdır. Marx'ın insanlığın karşısındaki sorunların ne olduğu

ve bu sorunlara getirilecek çözümler konusunda hâlâ haklı olduğunu düşünüyorum. Kendisi toplumun kapitalist örgütlenmesindeki sorunların çerçevesini açık bir şekilde gözler önüne sermiştir. Kapitalizmin yürütücü güçlerini ve yapılarını açıklamıştır. Bununla birlikte, başka her insani çaba gibi bu "devrim bilimi"nin de derlenip toparlanmaya, geliştirilmeye ve daha fazla sentezlenmeye ihtiyacı bulunmaktadır.

Bu bilimsel yaklaşım, 20. yüzyıldaki komünist devrimlerde, önce Rusya'da (1917) ardından Çin'de (1949) uygulanmıştır. Bu devrimlerin daha sonra yenilgiye uğraması ve kapitalizmin her ikisinde de restore edilmesi, bu sürecin Marx ve Engels tarafından öngörüldüğünden çok daha karmaşık bir süreç olduğunun göstergesidir. 1949 sonrasında birçok sıkıntıdan geçerek Çin'deki destansı sosyalist inşanın öncülüğünü yapan Mao, bu karmaşıklığı teşhis etmeyi ve kavramsallaştırmayı başarmıştı. Mekanik materyalistlere ve devlete dair sığ görüşlere karşı, kendisi sosyalizmden komünizme uzanan uzun geçiş dönemi boyunca sınıf mücadelesinin, eski toplumun tüm kalıntıları ve devlet ilga olana kadar devam edeceğini vurgulamıştır. Bu uzun soluklu mücadelede, kapitalizmin restorasyonu her zaman bir tehlike olarak karşımızda duracaktır.

Rusya ve Çin'de sosyalist devrimler, bütün başarısızlıklarına karşın, insanlık tarihinde ilk defa sınıfsız ve tabakalaşmasız bir toplumsal örgütlenmeye ulaşma çabaları olarak kayda geçmişlerdir. Zaferleri ve yenilgileri sol entelektüel alanı ve bu alandaki çatışık görüşleri şekillendirmiştir. Bu görüşler üç ana kategori altında toplanabilir: 1) Bu devrimler korkunçtu, onları unutun ve yalnızca sistemde "reform" yapın; 2) Bu devrimler kusursuzdu, onları "yeniden yapın" ve 3) Bunlar, komünist dünyaya doğru ilerleyişteki ilk gerçek adımlardı ve kusurları, her yeni girişimi bekleyen ve birçok nedenden –yolun karmaşıklığından, tarihsel kısıtlardan, geri fikirlerden, yanlış adımlardan ve başka nedenlerden– kaynaklanabilecek türden kusurlardı. Bu sonuncu diyalektik materyalist kavrayışın taraftarıyım. Bu devrimler hakkın-

da dürüst ve nesnel bir araştırma, her biri yalnızca birkaç on yıl boyunca yaşamış olan bu toplumların, tüm eksikliklerine karşın, içinde yaşadığımız kapitalist kâbusla karşılaştırılamaz olduğunu gösterecektir. Bununla birlikte, tekrarları mümkün değildir ve tekrar edilmemelidirler de. İkinci bir evre başlamalıdır. Bunun bu dünya-tarihsel olayların hem olumlu hem de olumsuz yanlarının diyalektik materyalist bir değerlendirmesi yapılmadan gerçekleşmesi olanaklı değildir.*

Hem akademide hem de diğer entelektüel kurumlarda 20. yüzyıldaki sosyalist devrimler hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarma konusunda devrimci cesaret ve dürüstlüğe acil bir gereksinim vardır. Bu, açık bir şekilde, kapitalist düzenin ideolojik merkezlerinin bu devrimler hakkında yorulmaksızın –ve göreci (rölativist) postmodern epistemolojinin desteğiyle– etrafa saçtıkları iftiralarla mücadele edilmesini gerektirecektir. Brian Lloyd'un (1997: 2) dediği gibi: "Her gerici ideolojinin ilk ödevi görüngüleri gerçeğin kendisi olarak sunmaktır. Bu tür bir çabanın sorunsuzca ilerlediğinin en önemli göstergesi de görüngüyle gerçeğin birbirinden ayrıştırılamaz olduğuna dair bir bilinemezcilik patlamasının yaşanmasıdır." Komünizme ulaşma hedefiyle gerçekleştirilecek sosyalist devrim, dünya-tarihsel bir toplumsal kalkışma –insan tarihinin, geri dönülmez bir şekilde, kendi geçmişiyle köprüleri attığı an– olacaktır. Kapitalist düzen tarafından buna garezle karşı çıkılmasında ve –uzak görünse bile– gerçekleşmesi mümkün bir geleceğe gözlerini dikmiş bulunan bir azınlık tarafından tutkuyla savunulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Komünist devrimin ikinci evresi, ancak, sorunun ne olduğuna ve ne türden bir devrimin çözüm olacağına dair daha keskin bir kavrayışa erişmemizle açılacaktır.

Kaynakça

Ahmed, L. (1982) "Feminism and feminist movements in the Middle East: a preliminary exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen", *Women's Studies International Forum*, 5(2): 153-168.

* Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Avakian (2006) ve Lloyd (1997).

Avakian, B. (1979) *Mao Tsetung's Immortal Contributions*, Chicago, IL: RCP.

— (1999) "Marxism 'Embraces but Does Not Replace'", *Observations on Art and Culture, Science and Philosophy*, Chicago, IL: Insight Press.

— (2006) "Views on socialism and communism: a radically new kind of state, a radically different and far greater vision of freedom", www.revcom.us/bob_avakian/views/

— (2009) "Crises in physics, crises in philosophy and politics", *Revolution* (ABD Devrimci Komünist Partisi haftalık gazetesi), 161, 12 Nisan.

Barrett, M. (1988) *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, gözden geçirilmiş basım, London: Verso.

Bennholdt-Thomsen, V. (1982) "Subsistence production and extended reproduction: a contribution to the discussion about modes of production", *Journal of Peasant Studies*, 9(4): 241-252.

Caffentzis, G. ve F. Federici (2013) "Commons against and beyond capitalism", *Community Development Journal*, 49(1): 92-105.

Davies, M. (der.) (1983) *Third World Second Sex: Women's Struggles and National Liberation*, London: Zed Books.

Eisenstein, Z. R. (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press.

Engels, F. (1969) *Anti-Dühring*, Moscow: Progress.

— (1985) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Harmondsworth: Penguin.

Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

— (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

Hardt, M. ve A. Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (2004) *Multitude*, New York: Penguin.

— (2009) *Commonwealth*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

James, S. (2012) *Sex, Race and Class: The Perspective of Winning: A Selection of Writings 1952-2011*, Oakland, CA: PM.

Lenin, V. I. (1970) "Imperialism, the highest stage of capitalism", *Lenin Selected Works in Three Volumes*, cilt 1, Moscow: Progress, s. 667-768.

— (1977) "Marxism and revisionism", *Lenin Selected Works in One Volume*, Moscow: Progress.

— (1981) *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution*, Moscow: Progress.

Lloyd, B. (1997) *Left Out: Pragmatism, Exceptionalism, and the Poverty of American Marxism, 1890-1922*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lotta, R. (der.) (1978) *And Mao Makes 5: Mao Tsetung's Last Great Battle*, Chicago, IL: Banner.

— (2013) "'Driving force of anarchy' and the dynamics of change", *Revolution Newspaper*, 4 Kasım, revcom.us/a/322/on-the-driving-force-of-anarchy-and-the-dynamics-of-change-en.htm

Lotta, R. ve F. Shanon (1984) *America in Decline*, Chicago, IL: Banner.

Lotta, R., N. Duniya ve K.J.A. (2009) "Alain Badiou's politics of emancipation", *Journal of Demarcation*, 1, Yaz/Güz, demarcations-journal.org/issue01/demarcations_badiou.pdf

Marx, K. (1960) *Class Struggles in France, 1848 to 1850*, Moscow: Progress.

— (1973) *Grundrisse*, çev. M. Nicolaus, Harmondsworth: Penguin.

— (1981) *Capital*, cilt 3, çev. D. Fernbach, Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. ve F. Engels (1969) "An address of the Central Committee to the Communist League", *Selected Works*, cilt 1, Moscow: Progress, s. 175-185.

— (1970) *The German Ideology*, London: Lawrence & Wishart.

— (1973) *Manifesto of the Communist Party*, 2. basım, Peking: Foreign Languages Press.

— (1975) *Selected Correspondence*, Moscow: Progress.

Mies, M. (1984) "Methodische Postulate zur Frauenforschung-dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen", *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 1: 41-63.

— (1998) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, New York: Zed Books.

— (2014) "No commons without a community", *Community Development Journal*, 49(5): 106-117.

Rowbotham, S. (1972) *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*, New York: Vintage.

— (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*, New York & London: Routledge.

Salleh, A. (1997) *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, London: Zed Books.

Sampson, A. (1976) *The Seven Sisters: The Great Oil Companies and the World They Made*, London: Coronet.

Sanghatana, S. S. (1989) *"We Were Making History": Women and the Telangana Uprising*, London: Zed Books.

Set the Record Straight (2014) "Set the Record Straight", Anasayfa, www.thisiscommunism.org

Skybread, A. (1984) *Of Primeval Steps and Future Leaps: An Essay on the Emergence of Human Beings, the Source of Women's Oppression, and the Road to Emancipation*, Chicago, IL: Banner Press.

— (2006) *The Science of Evolution and the Myth of Creationism: Knowing What's Real and Why It Matters*, Chicago, IL: Insight.

Tétreault, M. A. (1994) *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*, Columbia: University of South Carolina Press.

Von Werlhof, C. (1978) "Frauenarbeit: der blinde Fleck in der Kritik der Politischen Ökonomie", *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 1: 18-32.

— (1985) *Wenn die Bauern wiederkommen: Frauen, Arbeit und Agrobusiness in Venezuela*, Bremen: Periferia.

— (2007) "No critique of capitalism without a critique of patriarchy! Why the left is no alternative to capitalism", *Capitalism-Nature-Socialism*, 18(1): 13-27.

Von Werlhof, C., V. Bennholdt-Thomsen ve M. Mies (1988) *Women: The Last Colony*, London: Zed Books.

15

Bakış Açısı Kuramı



Cynthia Cockburn

Bakış Açısı kuramı [*Standpoint Theory*] bir epistemoloji, bilginin ve belirli zamanlarda belli toplumsal ilişkiler içinde yer alan özgül toplulukların hareket stratejilerinin geçirdiği evrimin bir muhasebesidir. Bir kavram olarak bakış açısı, Karl Marx'ın kapitalizmdeki sınıf ilişkilerini yorumlamasından doğmuştur. Bir üretim biçimi olarak kapitalizmin tarihsel gelişimi, feodal hiyerarşilerin çözülmesi ve yerine peyderpey yeni bir sınıf sisteminin geçmesi anlamına gelmiştir. *Kapital*'in üçüncü cildinin sonlarına doğru Marx şöyle yazar:

> Kapitalist üretim biçiminin değişmeyen eğiliminin ve gelişme yasasının, üretim araçlarının emekten gitgide ayrılması ve dağınık üretim araçlarının gitgide geniş kümeler biçiminde yoğunlaşması olduğunu ve böylelikle emeğin ücretli emeğe ve üretim araçlarının da sermayeye dönüştürüldüğünü görmüş olduk (Marx, 1959: 885).*

Bu nedenle her ne kadar toprak sahipleri yeni dönemde bir üçüncü sınıf olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmiş olsalar da kapitalizmde belirleyici olan -dinamik, karşılıklı olarak bağımlı ve birbiriyle çatışmaya mahkûm- proletarya ve burjuvazi olmuştur.

---

* Friedrich Engels tarafından Marx'ın ölümünün ardından ilk defa 1894 yılında yayımlanmak üzere hazırlanmıştır. Bilindiği üzere, "Sınıflar" adını taşıyan 50. bölüm birkaç sayfadan ibarettir ve tamamlanamamıştır.

Kapitalizmin tarihsel materyalist çözümlemesinde, Marx yeni üretim biçimi koşulları altında hayatın gerçeklerinin onu deneyimleyen bireylerin bilinçlerini biçimlendirdiğini vurgulamıştır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels şöyle yazar: "Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx ve Engels, 1970: 47). Bu ikilinin ayırıcı kavrayışına göre, "üretim alanında belirli biçimlerde faal olan belirli bireyler... belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler" (a.g.e. 46). Marx ve Engels şöyle devam eder;

> Toplumsal yapı ve devlet, hiç durmadan, belirlenmiş bireylerin yaşam döngülerinden evrilir; fakat bu bireylerin kendi zihinlerindeki ya da başkalarının zihnindeki imgeleri üzerinden değil, gerçekte nasıllarsa o hâlleri üzerinden; yani işledikleri, maddi olarak ürettikleri ve dolayısıyla belli maddi sınırlar, varsayımlar ve kendi iradelerinden bağımsız koşullar altında çalıştıkları gibi (a.g.e. 46).

Farkındalık, kavrayış ve teori de evrilmektedir. "Kendi maddi üretimlerini, maddi etkileşimlerini geliştiren" bireyler "kendi varoluşlarıyla birlikte düşüncelerini ve kendi düşünce ürünlerini de değişime uğratırlar" (a.g.e. 46).*

Marx'ın çalışmalarındaki bu tema daha sonrasında Georg Lukács tarafından geliştirilmiştir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Lukács (1968: 149), kendi ifadesiyle, Marx'ın, "proletaryanın toplumdaki ve tarihteki özel konumuna, toplumsal ve tarihsel evrim sürecinin özdeş özne-nesnesi olarak iş görebilen bakış açısı"na ilişkin değerlendirmesini ele almaktadır.** Lukács'ın *Kutsal Aile*'den*** yaptığı bir Marx ve Engels alıntısında sınıf ilişkisi şu biçimde tasvir edilir:

> Mülk sahibi sınıf ve proletarya sınıfı aynı insani yabancılaşma hâlini sergiler. Fakat bu yabancılaşma hâli içinde mülk sahibi sı-

* 1845-46 yıllarında yazılmış olan bu eserin tam metninin yayımlanması yazarların ölümünden sonra mümkün olmuştur.

** *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci] ilk olarak 1923 yılında yayımlanmıştır. Bu alıntıda Lukács, Marx'ın 1843'te yayımlanan *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* çalışmasına atıfta bulunmaktadır.

*** Genç Hegelciler'in Eleştirisi, ilk olarak 1845'te yayımlanmıştır.

> nıf kendini evde ve olumlanmış hisseder; yabancılaşmanın, kendisine ait bir araç olduğunun ve onunla insani bir varlığa benzediğinin farkındadır. Proletarya ise bu yabancılaşmayla yıkıma uğradığını hisseder ve onda kendi iktidarsızlığını ve gayri insani bir yaşamın gerçekliğini görür (alıntı a.g.e. 149).

Sonuç itibarıyla Lukács, sınıf çıkarlarının "burjuvaziyi bu hâl içinde gömülü tuttuğu"; proletaryayı ise bu hâlin ötesine geçmeye, "emeğin toplumsal özünün bilincinde" olmaya zorladığı çıkarımında bulunur. "Bir kişinin ürününün kendi kişilik bütünlüğünden koparılarak bir meta hâlini alması, ancak proletaryada devrimci bir bilince" dönüşebilir. Bu nedenle işçi sınıfı için varlığının diyalektik doğasını tanımak, der Lukács, "bir ölüm kalım meselesidir" (a.g.e. 164, 171). Kaçınılmaz olarak sınıfı, kendi üzerinde egemenlik kuranlara karşı mücadeleye götürür. Buradaki Marxgil sınıfsal bakış açısı anlayışında, Hegel'in öz bilincin gelişimini anlatırken başvurduğu kölenin zorunlu olarak ya kendisinin ya da karşısındakinin yok olacağı varoluşsal bir çatışma içine sürüklendiği "köle-efendi" alegorisinin yankılandığı görülmektedir (Hegel, 1977).*

Sınıf tahakkümünün bir sonucu, bu nedenle, ayırıcı bir proletarya "bakış açısı"nın ya da bugün bizlerin proletaryanın hayat karşısındaki "tavrı" olarak adlandırabileceğimiz şeyin ortaya çıkmasıdır. Nitekim aşağıdan bakış kapitalist üretim biçimine "içkin çelişkileri" ortaya çıkarabileceği için, proletaryanın pratik sınıf bilincinin mevcut yapıyı sekteye uğratma konusunda devrimci bir potansiyeli, benzersiz bir "şeyleri dönüştürme becerisi" vardır (Lukács, 1968: 197, 205). 20. yüzyılın başında "Batı Marksizmi" geleneği içinde yazan Antonio Gramsci de bu tür bir sınıf bilinci anlayışını paylaşır. Batı Avrupa'nın sermaye sınıflarının, başkaldırma potansiyeline sahip işçi sınıfı üzerindeki egemenliğini hegemonya yoluyla –yani zor yerine kültürel alanda üretilen rıza ile– tesis ettiğini gözlemler ve proleter devrimci düşüncenin serpilip gelişme, sivil toplumun diğer unsurları arasından yandaş-

* Hegel'in kitabı ilk olarak 1807'de yayımlanmıştır.

lar bulma ve sonuç olarak, egemen sınıf ideolojisinin hükmünü sarsacak karşı hegemonyayı gerçekleştirme kapasitesine erişme potansiyelini görür (Gramsci, 1971).*

Bakış açısı kuramı ve toplumsal cinsiyet

Marx'ın ekonomik kuramının merkezinde yer alan artık değer yaratımı sürecinin hikâyesinde kadınlar sahne almaz. Lukács ve Gramsci de kendi paylarına proletaryayı erkeklerden müteşekkil bir biçimde kavramış görünürler. Proletaryaya atıfta bulunurken eril isim ya da zamirler kullanırlar ve nadiren kadın işçilerden ya da erkek işçi ailelerinin kadın üyelerinden bahsederler. Öyle ki, üzerinde hiç düşünülmemiş bu erillik kabulü, bazen gülünç derecede vurguludur. Mesela proletaryanın kazanımlarını kutlayan Lukács şöyle der: "Yalnızca bu bakış açısı sayesinde tarih, bir insanlık [*mankind*] tarihi hâline gelebilecektir. Tarihte nihai olarak erkeklere [*men*] ya da erkekler [*men*] arasındaki ilişkilere çıkmayan hiçbir yol bulunmamaktadır" (Lukács, 1968: 186). Bununla birlikte, 1970'li yıllarda bazı feminist sosyalist düşünürler, Marksist bakış açısı kuramının, kadınların ataerkil bir cinsellik-toplumsal cinsiyet düzeninde sömürülmesinden ve ezilmişliğinden kaynaklanan düşünce biçimlerinin anlaşılmasında kullanışlı olduğunu düşünmeye başlamışlardır.

Dorothy Smith ve Nancy Hartsock'un her ikisi de 1970'li yıllarda bu tema üzerinde çalışmaya başlamış ve en önemli analizlerini 1980'lerde yayımlamışlardır. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* adlı temel eserinde Smith önceki denemelerinde (Smith, 1974, 1981) kullandığı temayı yeniden ele alarak otoriter eril söylem tarafından "kadınların susturulmasının acımasız tarihini" anlatır. Kadınların deneyim ve düşüncelerinin bu biçimde marjinalleştirilmesini "hükmetme ilişkilerinin" [*relations of ruling*] bir parçası olarak tarif eden Smith, bu kavramın

* Antonio Gramsci tarafından 1929-1935 yılları arasında İtalya'da bir hapishanede kaleme alınan *The Prison Notebooks*, ilk defa 1940'lı yılların sonlarında yayımlanmıştır.

"iktidarı, örgütlenmeyi, yönetmeyi ve düzenlemeyi, iktidar hakkındaki söylemler tarafından geleneksel olarak kullanılan kavramlarla ifade edilebildiğinden çok daha derinlemesine yapısal bir şekilde kavradığını" söylemektedir. Smith'e (1987: 3) göre bu kavram "günümüz yaşamının ataerkil biçimlerinin ve günümüz kapitalist toplumunu örgütleyen ve yöneten birbirinden farklı biçimlerin dinamik ilerleyişini" yansıtmaktadır. Kadınların kendi günlük yaşam deneyimlerinin sağladığı bakış açısıyla iktidara "karşı konuşmalarını" sağlayacak sosyoloji nerededir? Smith, "tam da yaşadığımız yerin içinden doğru bir görme biçimini; bu görme biçiminin günlük bağlamını örgütleyen ve belirleyen güçleri, süreçleri ve ilişkileri doğru görme biçimini" (a.g.e. 9) yaratarak bu eksikliği gidermeye çalışır. Marx'ın Hegel'in köle ve efendi alegorisini kullanım biçimine açık bir atıfta bulunan Smith, "Marx'ın kendi emeğiyle egemen sınıfın varlık koşullarını ve hatta doğrudan doğruya varlığını üreten sınıfta temellenen bilgi lehine yaptığı vurguyla, kadınların bakış açısından bir toplum bilgisi üretilebileceği iddiası" (a.g.e. 79) arasında bir paralellik kurulabileceğini düşünür.

Benzeri bir şekilde Nancy Hartsock (1985: 231), 1978 yılında üzerinde çalışmaya başladığı bir makalede, "ataerkilliğin kapitalist formunu oluşturan fallosentrik (erkeklik organı odaklı) kurumlar ve ideoloji" meselesine tarihsel materyalist bir yaklaşım getirir.* Hartsock, kadınların ve erkeklerin yaşam faaliyetleri arasında önemli farklılıklar olduğunu dile getirir. Erkeklerin tek rolü malların üretimiyken, cinsiyet olarak kadınlar hem malları hem de insanları üretmektedir. Erkeklerinkinin aksine, kurumsal olarak kadınların hayatı, evde kullanım değeri üretimiyle tanımlanmaktadır. Buna dayanarak Hartsock (a.g.e. 235) şöyle bir

* Nancy C. M. Hartsock'un makalesi, "The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism" ilk olarak 1983 yılında Hintikka ve Harding (der.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology, Metaphysics and Philosophy of Science* içinde yayımlanmıştır. Makale 1985 yılında kendisinin *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism* adlı kitabının 10. Bölümü olarak yeniden yayımlanmıştır.

gözlemde bulunur: "Eğer hayatın kendisi duyusal faaliyetlerden oluşuyorsa, geçime olan katkılarının kadınlara sağladığı bakış açısı, kapitalist meta üretiminin üreticilere sağladığı materyalist dünya görüşünün yoğunlaşması ve derinleşmesini, sınıf bilincinin yoğunlaşmasını temsil ediyor demektir."

Bu durumda, kadınların yaşam faaliyeti, özgül bir feminist bakış açısının kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bunu önerirken Hartsock, Marksist kuramdaki "bakış açısı"nın kimi temel özelliklerini dile getirir. Maddi hayat, ister verili bir sınıf ister verili bir cinsiyet tarafından deneyimlensin, toplumsal ilişkilerin kavranışını hem yapılandırır hem de sınırlandırır. Bir grubun diğeri üzerinde tahakküm kurmasıyla nitelenen sistemlerde, her bir grubun bakışı diğerininkinin tersine çevrilmiş hâli olacaktır. Yukarıdan bakışın, hem taraflı hem de sapkın olması olasıdır. Daha sonraları Hartsock, "sapkın terimiyle, hem tuhaf hem de zararlı olanı kastediyorum"* şeklinde açıklamada bulunacaktır. Dolayısıyla, kendisi kadınların hayatlarının kaçınılmaz olarak "eril üstünlük karşısında özgül ve ayrıcalıklı bir bakış açısını mümkün kıldığı, bu bakış açısının kapitalist ataerkillik formunun fallokratik (erkeklik organının iktidarına dayalı) kurumlarını ve ideolojisini güçlü bir şekilde eleştirmek için zemin teşkil ettiği" (a.g.e. 231) sonucuna varır. Daha da önemlisi, Hartsock'un vurguladığı üzere, Marksist kuramda ezilen grubun bakışı, davası olan bir bakıştır, kazanılmış bir mevzidir. Buna yalnızca mücadele yoluyla erişilebilir. Sonuç olarak, kadınların insan ilişkilerinin gayri insani olduğunu sergileyen ataerkillik karşıtı direnişleri "soyut erkekliğin aldığı biçimlerin hiçbirine bağımlı olmayan bir toplumsal sentez... çözüm gerektiren bir ıstırap içerir" (a.g.e. 246). Tıpkı proleter bakış açısı gibi, "şimdinin ötesine işaret eder ve özgürleştirici tarihî bir rol üstlenir" (a.g.e. 232).

* Hartsock'la Thonette Myking'in (2007) yaptığı görüşmeden.

Konumlu ve çoğul bilgi

"Bakış açısı" gerçeğini algılamak, dünyanın birden fazla konumsallıktan bakarak anlatılabileceğini kabul etmek demektir. Böyle bir anlayışla, 1980'lerde bir dizi feminist, bilgi iddialarının [*knowledge claims*] temelini sorgulamıştır (Rose, 1983; Jaggar, 1983; Harding, 1986). Feminist öznelerin ve hayat deneyimlerinin çokluğunu ve çeşitliliğini ele alan Donna Haraway (1988), "konumlu bilgiler" [*situated knowledges*] çoğul kavramını geliştirmiştir. Her türden güvenilir görme ve bilme biçiminin konumluluğunda ısrarcı olmuştur ve "konumu tespit edilemez" bilgi iddialarının sorumsuz iddialar olduğunu ifade ederek, bunları reddetmiştir. Evrenselleştirilmiş bir efendinin, "Gözü her türden farkı yaratan, sahiplenen ve düzenleyen Erkeğin, Tek Tanrı'nın" (a.g.e. 193) bakış açısından yola çıkarak, boyunduruk altındaki gruplar için faydalı bir kavrayış geliştirilemeyeceğini özellikle belirtmiştir. Açıkça hayat deneyimlerinde köklenen çeşitli alttan bakışlar, dünyayı çok daha güvenilir biçimde kavrayabilir. "Boyunduruk altında olanlar, Tanrı bakışına, bu bakışın göz kamaştırıcı –ve dolayısıyla körleştirici– aydınlığına daha yakın olma şansına sahiptir. 'Boyunduruk altında olanların' bakış açısı tercih edilmelidir, çünkü dünya hakkındaki bilgileri çok daha yeterli, gerekçeli, nesnel ve dönüştürücüdür" (a.g.e. 191). Ne var ki, "güvenilir" olan, "nesnellik" iddiası taşır. Taraflı ve rakip bilgiler hangi temelde nesnel kabul edilebilir? Haraway ve kısa bir süre sonra Sandra Harding, nesnelliğin belli konumlardaki bilgilerin özelliği olduğunu savundular. Harding daha 1986'da bilimler alanındaki erkek egemenliğini ayaklar altına aldığı ve feminist bir "ardıl bilim" [*successor science*] projesi çağrısı yaptığı *The Science Question in Feminism* kitabıyla feminist bakış açısı kuramına temel bir katkıda bulunmuştur (Harding, 1986). "Konumlu bilgiler"i savunurken "gerçek hakkında tek bir doğru hikâye anlatma hedefinden" vazgeçmenin "daha az yanlış hikâyeler anlatmaktan vazgeçme" anlamına gelmemesi gerektiğini söylemiştir (Harding, 1991:

187). Bilim, bilim insanlarının iddia etmekten hoşlandıklarının aksine, hiçbir zaman değer yargılarından bağımsız olmamıştır. Hartsock'a göre, nesnelliğin daha güçlü bir versiyonu, aşağıdan bakış açısını, öznesi ve bilgi kaynağı hakkında olduğu kadar üzerine konuştuğu nesneler hakkında da bilgilendirici yansımalı (*reflexive*) bir araştırmayla bir araya getirilmesi ve bu araştırmanın, kendilerini açık bir şekilde isimlendiren ve iktidar, çıkarlar ve değerlerle ilişkilerinin hesabını veren kişilerce yürütülmesi sayesinde elde edilebilir.

Marksist-feminist bir sorunsal olarak emek

Kendi referans çerçevesinde dahi, Marksist düşüncenin önemli bir olgunun üzerinden atlamış olduğu açıktır. Işbölümünün ayırıcı bir özelliği cinsiyete dayalı olmasıdır. Bu da tam Hartsock'un projesidir –"cinsel işbölümünün ve epistemoloji için sonuçlarının bir muhasebesi"ni yapmak (Hartsock, 1985: 232). Kapitalistler, kadınların hem işyerinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığından doğan dezavantajlarına, hem de evdeki ücretsiz emeklerine bel bağlarlar ve bunlardan kâr ederler. Emek hareketlerinde faal olan kadınlar, bu gerçeğin gözden kaçırıldığını yeteri kadar sık bir şekilde ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, bu gözden kaçırmanın sosyalist analizin bir yetersizliğini temsil ettiğini söylemek için, "erkeklerin erkek oldukları için kadınların emeğinden faydalandıkları bir erkek egemenliği sistemi"ni kabul etmek gerekli değildir. Örneğin Lindsey German, feminizmi, "kısıtları olan bir siyasi program" (German, 2007: 166) olarak küçümsemekle ve kadınların emek süreçlerini hem ataerkil hem de kapitalist ilişkiler bağlamına oturtan feminist yazarların – özellikle Heidi Hartmann'dan (1981) bahsetmekte– çözümlemelerini katı bir şekilde reddetmekle birlikte, kadınların kapitalist emek ilişkileri içindeki konumunun derinlemesine bir tasvirini sunmuştur. Bu türden analizler, demektedir German (2007: 154) kadınların tarihinin "son derece taraflı bir okumasıdır" ve sınıf çözümlemesinden bir geri çekiliştir.

Marksist düşüncenin cinsiyet körlüğünü eleştiren başka feministler, genel olarak kendi düzeltici analizlerini, tıpkı Hartsock gibi, emek süreçleri ve ilişkileriyle sınırlandırma eğiliminde olmuşlardır. Dolayısıyla Heidi Hartmann, Lindsey German'ın da belirttiği üzere, ataerkilliğin kapitalist sınıf ilişkileri sistemine derin bir şekilde gömülü, ancak ayrı bir güç ilişkileri sistemi olarak anlaşılması gerektiğine dair güçlü bir tartışma yürütmüş, ataerkilliği "erkekler arası hiyerarşik ilişkileri ve dayanışmayı içeren, kendine ait maddi temelleri olan ve erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurmalarına olanak sağlayan, bir toplumsal ilişkiler dizisi" olarak, hatırda kalıcı bir formülle tanımlamıştır. Fakat bunun arkasından hemen şöyle devam eder: "Ataerkilliğin maddi temeli erkeklerin *kadınların emek gücü* üzerindeki denetimidir" (Hartmann, 1981: 18, vurgu eklenmiştir). Bu tespitinden iki sene önce yaptığı bir başka tespit olan, "erkeklerin kadınlar üstündeki üstünlüklerini sürdürdükleri kapitalist toplumlarda, cinsiyete dayalı iş ayrımcılığı *temel mekanizmadır*" (Hartmann, 1979: 208, vurgu eklenmiştir) önermesi üzerine düşünmeye devam ederek Hartmann şöyle yazar:

> Cinsel iş ayrımcılığı, kadınların daha düşük ücretli işlerde istihdam edilmesini sağlayarak, hem kadınların erkeklere olan ekonomik bağımlılığını güvence altına almakta, hem de kadınlara ve erkeklere özgü alanlar olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla, erkeklerin çoğu için aile ücretinin gelişimi eril tahakkümün maddi temellerini iki biçimde güvence altına alır. Birincisi, erkekler emek piyasasındaki daha iyi işleri alırlar ve kadınlardan daha yüksek ücretler kazanırlar... İkincisi... kadınlar ev işleri ve çocuk bakımı yaparlar ve ev içinde erkeklere doğrudan faydası olan başka hizmetler görürler. Kadınların evdeki sorumlulukları, onların emek piyasasındaki düşük statülerini daha da zayıflatır (Hartmann, 1981: 22).

Feminist bakış açısının birçok versiyonunun kendisini kadın emeğini çevreleyen meselelerle sınırlaması, bir bakıma, proleter bilincin sadece işçinin kendi emek gücünü –Lukács'ın (1968: 166) deyişiyle "kendi fizik varlığından ayrılmaz" olan bir şeyi– bir

meta olarak satmak zorunda bırakılmasından doğduğunu düşünen Marksist bakış açısı kuramına doğal bir yanıttır. Ortaya çıkışından yirmi yıl kadar sonra Kathi Weeks'in feminist bakış açısı kuramını etkili bir şekilde yeniden derleyip toplaması, çözümlemenin "kadınların emek pratiklerine" yaslandığı bir başka örnektir (Weeks, 1998: 15). Fakat ilginçtir ki, Weeks, açık bir şekilde, "emeğin kadınların ezilmişliğinin temel kaynağı ve tek feminist siyasallaşma alanı" olduğunu önermediğini söyler. Kendisinin bu ve daha erken dönem çalışmalarını (Weeks, 1996) bu temelde çerçevelemesi, 1990'lı yılların çatışmalı ortamında savlarını emek üzerinden temellendirmeyi, modernizmle postmodernizm arasındaki karşıtlığı aşmanın bir aracı olarak tercih ettiğini gösteriyor gibidir. Nitekim kendisi şöyle yazar:

> Eğer anlam taşıyıcısı pratikler yerine, emek pratiklerini, toplumsal cinsiyet temelinde kurulmuş öznellik inşalarına giriş noktası olarak kabul edersek, toplumsal cinsiyeti sarmalayan zoru çok daha iyi şekilde tahlil edebiliriz; çok azımız emeğin özgürce seçilebilen ya da kolaylıkla reddedilebilen bir pratik olduğunu düşünecektir. Dolayısıyla, emeğe öncelik tanıyarak, bir tarafta sistem temelli sosyoekonomik ilişkilerle, diğer tarafta kolektif pratikler ve öznellik biçimleri arasındaki kurucu bağlantıları daha iyi bir şekilde gözlemleme şansına sahip olabiliriz (a.g.e. 96).

Yaşam faaliyetlerinin başka alanlarından türetilen bakış açısı

Yukarıda konu edilen denemesinin giriş kısmında, Nancy Hartsock, ilginç bir şekilde kendisinin seçtiği odak noktasına içkin bir kısıt olduğu gerçeğini teslim eder gibi görünür. Şöyle yazar: "Feminist bir bakış açısının inşasına cinsiyete bağlı işbölümü... temelinde başlanabileceğini, ancak bu bakış açısının inşasının bununla tamamlanamayacağını iddia ediyorum..." (Hartsock, 1985: 231). Nitekim daha sonra, kimi feminist düşünürler "emek" izleğinden, feminist bakış açısının kadınların emek gücünün sömürülmesinde temellenmesinden ve bunun doğurduğu mücadele biçiminden uzaklaşmışlardır. Feminist bi-

lincin ortaya çıkışını anlamak için yüzlerini kadınların yaşam deneyimlerinin başka yönlerine dönmüşlerdir.

Oldukça yenilikçi bir çalışma, yıllarca ebe olarak çalıştıktan sonra akademiye giren ve bakışını kadınların gebe kalma, gebelik ve doğum deneyimlerine yönelten Mary O'Brien'den gelmiştir. 1981 yılında yayımlanan *The Politics of Reproduction*'da, O'Brien, ataerkillikte önemli bir itkinin, doğacak yeni nesillerin denetimi olduğunu iddia eder. Erkeklerin tohumları, cinsel birleşme ve döllenme ile onlara yabancılaşır. Kadınlar çocuklarını kendi bedenlerinin bir parçası olarak tanırlarken, erkek kendi babalığından emin olmak, çocuğu "tanımak" ve sahiplenmek istiyorsa, kadını denetimi altına almak zorundadır. Toplumsal düzlemde bu, erkekler arasında işbirliğini gerektirir. Üremenin biyolojik süreci, O'Brien'e göre, "tarihin maddi bir altyapısıdır", kaçınılmaz olarak erkeklerde ve kadınlarda farklı bilinç biçimlerine sebep olur ve erkek üstünlüğünün tarihsel bir olgu olmasının nedenlerine ışık tutar. Bu kavrayıştan hareket eden O'Brien (1981: 188), "feminizm kuram, yöntem ve strateji üretmelidir ve bu gelişmeyi bizler taze bir bakış açısıyla takip etmeliyiz, yani 'kadınların bakış açısından', kadınların kendi gerçeklerinden yola çıkmalıyız" demektedir.

Emekçinin sermayedara bağımlılığı emekle ve iş günüyle bağlantılıyken, kadınların erkeklere olan bağımlılığının, gün ve gece boyunca, –fiziksel, cinsel, duygusal, üremesel, estetik ve ilişkisel– bütün varlıklarını kapsadığını kaydeden tek feminist düşünür O'Brien değildir. Başka feministler, ezilmenin farklı yönlerini, muhalif bilincin, feminist duruşların ve hareketlerin potansiyel kaynakları olarak değerlendirmişlerdir. 1986'da yayımlanan *The Science Question in Feminism*'in sonlarına doğru Sandra Harding, feminist bakış açısının tekilliğini sorgulamaya başlar. Bu yıllar, "farklılık"a, "bölünmüş kimlikler"e ve "tire işaretli feminizmler"e yapılan postmodern ve postyapısalcı vurgu döneminin başlangıcıdır. Sosyalist-feminizm, radikal-feminizm, lezbiyen-feminizm, Siyah-Marksist-feminizm, Siyah-lezbiyen-sosyalist-feminizm, radikal-Siyah kadınlar: Harding, bu tire işaretli feminizmlerin

"gündelik toplumsal ilişkilerimizde bizleri yönlendirecek uygun siyaset arayışında ve kim olduğumuz sorusuna yönelik farklı kadın bakış açılarında hissedilen canlılık"ı ifade ettiğini düşünmekten kendini alamamıştır. Kendisi, bakış açısı epistemolojisinin, tekil bir feminist bakış açısına vurgu yaparak bu canlılığı değersizleştirmesinden korkmuştur (Harding, 1986: 163).

Yirmi yıl kadar sonra, farklı feminist bakış açılarını bir araya getirerek, bu korkusuna yanıt veren bir seçki derlemiştir (Harding, 2004b). Bu derlemede, ABD toplumunun "içindeki dışarıdakiler" olan Siyah feministlerin düşüncesinin, benlik, aile ve toplum hakkında özgül bir bakış açısı oluşturduğunu iddia eden, Patricia Hill Collins tarafından kaleme alınmış önemli bir makaleye yer verilmiştir (Collins, 1986).* Ayrıca Maria Mies ve Vandana Shiva, özellikle "Küresel Güney"deki farklı ırksal, etnik, kültürel ve sınıfsal arka plandan kadınların, doğal çevre ve nihai olarak yeryüzündeki insan ve başka varlıkların yaşamı için kapitalist sömürünün yarattığı tehdidin karşısına dikilmek üzere, kendi aralarında özgün bir analiz geliştirdiklerini iddia eden bir makaleyle bu derlemeye katkıda bulunmuşlardır. Yazarlara göre bu bilinç, hem Aydınlanma'nın, Erkeğin [*Man*] özgürlük ve mutluluğunun nihai olarak "onun" [*him*] aklın gücü ve ussallık sayesinde Doğadan özgürleşmesine bağlı olduğu düşüncesini, hem de insanlığın "zorunluluklar alanı"ndan (yani doğal alandan) "özgürlükler alanına" doğru tarihsel ilerleyişi hakkındaki Marksist kavrayışı reddeder. Buradaki feminist bakış açısına, yazarlar "geçim perspektifi" [*subsistence perspective*] (Mies ve Shiva, 2004)** adını vermişlerdir.

Bunların yanı sıra belirtmek gerekir ki, söz konusu bakış açıları yalnızca farklı konumsallıkların kesişmesinden kaynaklanmıyor –kadınların yaşam faaliyetlerinin farklı yönleri de devreye giriyordu. Nitekim Harding'in derlemesindeki bir diğer bölümde, "koruyucu sevgi"ye eşlik eden annesel düşünceyi feminist bir

---

* Aynı adlı makale ilk olarak, *Social Problems* (1986) içinde yayımlanmıştır. Collins'in temel savları daha geniş bir şekilde Collins (1991) içinde yer almaktadır.

** 1993'te yayımlanan *Ecofeminism* adlı kitaplarının giriş kısmından bir parça.

bakış açısı kaynağı olarak öneren Sara Ruddick (1989) boy göstermektedir.* Kadın barış hareketlerinin örgütlenmesi üzerine yıllarca yürüttüğüm ampirik çalışmalar üzerinden ikna olan ben de, tartışmaya bu kanaldan katılarak, şiddet ve savaş olgularının toplumsal cinsiyet temeline oturduğunu, bunların kadınların "yaşam faaliyetleri"nin önemli bir parçası olduğunu ve bu olgulara karşı sergilenen direnişin özgün bir çözümlemeyi hak ettiğini iddia ettim. Ataerkillikte erilliğin güç kullanımıyla üstünlük kurmaya her an hazır olacak şekilde toplumsal olarak şekillendirilmesi, erkeklerin şiddet içeren suçlarda, askerî yapılarda ve silahlı kuvvetlerin emir komuta zincirlerinde çok belirgin bir oransal üstünlüğe sahip olmasıyla sonuçlanmıştır. Kadınlar savaş kurbanlarının kayda değer bir oranını oluştururlar ve aynı zamanda, barış zamanlarındaki gündelik hayatlarında dahi, militarizasyonun toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı etkilerine daha fazla maruz kalırlar. Bu nedenle, kadınların şiddet ve savaş karşısındaki eleştirel analizlerini ve seferber oluşlarını feminist bir antimilitarist duruş olarak adlandırıyorum (Cockburn, 2007, 2010).

Şaşırtıcı sayılabilecek bir başka Marksist-feminist yenilik, 1994 yılında kadınların yaşam deneyimlerindeki "maddeselliği", sıklıkla ekonomik olana indirgeyerek hata yaptığımızı gözlemleyen Anna Jónasdóttir'e aittir. "Çalışmak", der Jónasdóttir (1994: 97), "hayatın 'ilk ihtiyacı' olmadığı gibi, hiçbir zaman da olamaz." Az kalsın duyguyu unutuyorduk. Empatiyi, bağlanmayı. Kısacası, sevgiyi. Bu, yazara göre, cinsiyetle ilgili mücadelenin etrafında döndüğü şey, ne çalışma ne de çalışmanın ürünleridir, "insani sevgidir, şefkattir, kendinden geçme"dir (a.g.e. 24). Jónasdóttir, bu iddiayı dile getirirken, gerçeği, "en isabetli şekilde, radikal feminist tavrın bir türü olarak tarif edilebilecek bir bakış açısıyla" (a.g.e. 17) resmettiğini söyler.

Kadınlar ve erkekler, demektedir Jónasdóttir, aşka ihtiyaç duyar, onu arar ve onu yaşarken, "birbirleriyle özel üretim ilişkilerine, 'kelimenin gerçek anlamıyla yeni insanlar ürettikleri' ilişkilere

* Bu bölüm, 1989'da yayımlanan *Maternal Thinking* adlı kitaptan bir parçadır.

girerler." Buraya kadar söylediklerinde, yukarıda atıfta bulunulan Mary O'Brien'ın "gebe kalma ve doğum" bahsindeki anlayışının ötesinde bir şey bulunmamaktadır. Fakat kendisi bunlara, kadınların ve erkeklerin "aynı zamanda kendilerini ve birbirlerini aktif, duygusal ve akıl yürüten insanlar olarak ürettikleri (ve yeniden ürettikleri)" (a.g.e. 63) iddiasını eklemiştir. Erkeklerin bu süreçte güçlendiklerine inanmaktadır. Marksist yabancılaşmış emek kuramından uyarlayarak şöyle der:

> Erkekler sürekli olarak kadınlara verdiklerinden çok daha fazlasını kadınların hayat güçlerinden ve yeteneklerinden çekip alırlar. Erkekler, kadınlardan aldıkları ve kadınların kendilerinin verdiği varoluşsal güçlerin süreğen birikimi sayesinde kendilerini güçlü toplumsal varlıklar olarak inşa edebilirler ve kadınlara tahakküm etmeyi sürdürebilirler. Nasıl ki sermaye birikmiş yabancılaşmış emekse, eril otorite de birikmiş yabancılaşmış sevgidir (a.g.e. 26).

Hakikat mi, iktidar mı?

1997 yılında *Signs* adlı feminist dergide bakış açısı konusunda bilgilendirici bir fikir alışverişi yer aldı. "Truth and method: feminist standpoint theory revisited" (Gerçek ve yöntem: feminist bakış açısı kuramına dönüş) adlı makalesinde, Susan Hekman, postmodernizmin, bakış açısı kuramı bağlamında gündeme getirdiği bir dizi sorunu değerlendirdi. Hekman bu makalesinde, "genç feminist kuramcıların, feminist bakış açısı kuramını sıklıkla feminizmin çok daha az gelişkin geçmişinden kalma eski bir eser olarak kabul ettikleri"ne dikkat çekti. Bu kurama ilham veren Marksizm, hem kuram hem de pratikte gözden düşmüştür. Bakış açısı kuramı "feminist kuramın geçmiş on yıllık zamanına damgasını vuran mesele olan farklılıkla tamamen ilgisiz bir noktada" (Hekman, 2004: 225) durmaktadır.*

* Hekman'ın ilk olarak 1997'de *Signs* adlı dergide yayımlanan makalesi, daha sonra onu tartışan yazılarla birlikte Sandra Harding (2004b) tarafından derlenen bir koleksiyonda yeniden yayımlanmıştır.

Ne var ki Hekman'ın amacı, feminist bakış açısı kuramını gözden çıkarmak değil, bakış açılarının çokluğuna vurguda bulunarak kuramı yeniden canlandırmaktı. Thomas Kuhn'un "paradigma değişimi"ni, feminist bakış açısına postmodern bir geçerlilik kazandırabilecek kavramsal bir araç olarak önermiştir. Mutlak hakikatin olanaklı olduğunu reddeden ve onu çoklu ve göreli hakikatler kavramıyla ikame eden yeni tavır, Kuhn'un ima ettiği türden bir paradigma değişimi olarak okunmalıdır. Hekman'a göre, Hartsock ve Harding'in önerdiği kuram, kendisinin genel olarak Marksist kuramda da oldukça sorunlu olduğunu düşündüğü bir mantıksızlığa yaslanmaktadır: Hakikate dair toplumsal inşacı ve mutlakçı kavrayışlar birbirleriyle çelişir. Hekman deneyimlediğimiz dünyanın, tıpkı her diğer insan faaliyetinde olduğu üzere, söylemsel olarak inşa edildiğini iddia etmiştir. Bu nedenle bir "bakış açısı", "gerçeğin gerçekliğini" dile getirdiğini iddia edemez –dolayısıyla birçok temsilden biri olarak düşünülmelidir: siyasi nitelikte ve değer yüklü bir temsil, "feministlerin karşı hegemonik bir söylem kurabilecekleri ve daha az baskıcı bir toplum talebinde bulunabilecekleri bir konum" (a.g.e. 239).

Hartsock, Collins, Harding ve Smith kararlı bir şekilde Hekman'ın "Truth and method" makalesine karşı çıkmışlar ve *Signs** dergisinin aynı sayısında kendisinin "hakikat" meselesine öncelik vermekle yanıldığını iddia etmişlerdir: "Bakış açısı" kuramının merkezinde duran şey hakikat değil iktidardır. Merkezinde, tam da dışlanmış olanın, susturulmuş olanın ve boyunduruk altına alınanın durduğu yerden iktidarın kavramsal pratiklerinin, "yukarıdan bakışının" köşeye sıkıştırılması yatmaktadır. Ayrıca bakış açısı kuramının öznesi, gelişigüzel bir şekilde bir torbaya doldurulmuş bireyler koleksiyonu değildir. Aksine bu özneler bir iktidar tarafından tabi kılınma, bir iktidara tabi hâle gelme deneyimi yaşayan gruplardır –kapitalist iktidar, ataerkil iktidar, Beyazların iktidarı. Ezilenler oldukları yerden kafalarını kaldırarak sistem dü-

* Buradaki referanslar Harding (2004b) derlemesinde yeniden yayımlanan makalelerine verilmiştir.

zeyine bakarlar ve kendilerini, direnmeye, sistemi zorlamaya yönelten bir muhalif farkındalık* içinde hareket eden kolektif bir özne olarak keşfederler (Hartsock 2004; Collins, 2004; Harding, 2004a; Smith, 2004).

Hekman'ın makalesi, yeni binyılın ilk on yılında birbirini izleyecek olan, çoğu Marksist düşüncedeki kökenlerinden kopmuş bir dizi feminist bakış açısı çalışmasına iyi bir örnektir. Öyle ki 2005'te yayımlanan *An Encyclopedia of Social Theory*'deki "bakış açısı kuramı" maddesinde Michael Ryan (2005: 789), kuramı Marx ya da Marksizme herhangi bir referansta bulunmadan, sanki söz konusu kuram yalnızca feminist ve "çok kültürlülük" düşüncesinin bir ürünüymüş gibi tanımlamıştır. Hakikat iddiaları meselesini öne çıkaran son zaman yazarlarının birçoğu, ilk ilhamlarını, Hartsock ve Smith'ten ziyade, Donna Haraway'in (1988) yukarıda sözü edilen "konumlu bilgiler"inde bulmuşlardır. Örneğin Marcel Stoetzler ve Nira Yuval-Davis "konumlu hayal gücü" kavramıyla bakış açısı kuramını güçlendirmeyi önermişlerdir. Konumlu bilgi kavramına paralel olan bu kavramla, yalnızca hayal kurma süreci sayesinde "konumlanışlardan pratiklere, pratiklerden bakış açılarına, bilgiye, anlam, değerler ve hedeflere geçilebileceği" iddia edilmiştir (Stoetzler ve Yuval-Davis, 2002: 320).

Hypatia'nın bakış açısı kuramına ayrılmış 2009 tarihli bir sayısında, feminist özne perspektifi ve onun kapitalist ataerkillik koşullarında ayakta kalma ve gelişme mücadelesi büyük ölçüde bir yana bırakılmış, sosyal bilimcinin bakış açısına, rakip hakikat iddialarını değerlendirirken nasıl bir seçim yapması gerektiği konusuna odaklanılmıştır. Mesela Janet Kourany (2009), bakış açısı kuramını, feminist çalışmalardaki alternatif yöntemsel yak-

* "Muhalif farkındalık" terimi ilk defa Chela Sandoval'ın Harding (2004b) derlemesinde yer alan ufuk açıcı makalesinde kullanılmıştır. Burada, söz konusu terim, "tahakküme karşı direnişte gelişen muhalif ve siyasal duruşlar olarak Birleşik Devletler'de (toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıf açısından) boyunduruk altındakilerin hâl ve tavırlarından ne daha azı ne de daha fazlasını temsil eden bir bilinç topografyası" (Sandoval, 2004: 200) olarak değerlendirilmiştir. Sandoval'ın boyunduruk, iktidar ve direniş tavırlarının çeşitliliğine yaptığı vurgu, postmodernizmin, bakış açısı kuramını içine ittiği karşıtlıkları aşmak için önemli bir katkı sağlamıştır.

laşımlar karşısında test etmiş ve geride çözümsüz olarak bıraktığı bir dizi soruna karşılık, kuramın kullanışlı bir akademik kaynak olduğu fikrini temkinli bir şekilde desteklemiştir. Kristina Rolin, dezavantajlı olanın bakış açısının, güçlü olanın bakışından daha az taraflı ve çarpık olduğu şeklindeki anlayışı ("epistemik üstünlük" kavramını) sorunsallaştırmıştır. Daha az iddialı bir yaklaşımı önermektedir: Bakış açısı kuramı, feminist epistemoloji ve bilim felsefesi için bir kaynak olarak görülebilir, ancak bunun için kuramın, daha mütevazı bir zeminde, sadece, "feminist araştırmacıları, bilimsel bilginin üretiminde iktidar ilişkilerinin özgül bir engel biçimi olduğu gerçeğine dikkat etmeye teşvik zemininde" ele alınması gerekmektedir (Rolin, 2009: 222). *Hypatia*'nın aynı sayısında Joseph Rouse (2009: 207), feminist bakış açısı kuramının tarihini, "bakış açısı kuramının kurucu alegorilerinin ötesine" geçebilme hedefiyle izlemeye girişir. Bunu yaparken de iktidar ilişkilerine, boyunduruğa ya da mücadeleye hiç yer vermeden, bakış açılarını, "birbirleriyle paylaştıkları ortamlardaki pratik etkileşimlerin ve algı etkileşimlerinin parçası" olan ve insanlar tarafından üretilen rakip bilgi iddiaları olarak sunar. Bakış açısı kuramının Smith, Hartsock ve Collin'in çalışmalarına dayandığını belirtirken, "*hatta Marx ve Hegel*'e... *dayandığı dahi iddia edilebilir*" diye de not düşer (a.g.e. 202, vurgu eklenmiştir). 21. yüzyılın ilk on yıllık döneminin sonu itibarıyla öyle görünmektedir ki, 1990'lı yılların postmodernizmiyle eğitilen sosyal bilimciler nesli için Marx, yalnızca bir değil iki asır geride kalmış tanıdık olmayan bir figürdür.

Bu yakın tarihli çalışmalardaki gevşeklik, Kathi Weeks'in deyişiyle, bakış açısının "miras değil bir proje" olduğunu unutturan bir belleksizliğe işaret etmektedir. Bakış açısı, "kendiliğinden ortaya çıkmış bir özellik ya da bilinç olmaktan ziyade ... süreğen bir kazanımdır"; "feminist mücadelenin hem bir ürünü, hem de bir aracıdır" (Weeks, 1998: 8). Diğer bir ifadeyle, direniş hareketlerine ve devrime aittir, onların içindedir. Bu arada, 21. yüzyılın ikinci on yılında yeni siyasi kalkışmalar yer almaya devam etmektedir.

Bu kalkışmaların itici gücü olan yaşam deneyimleri, Lukács'ın 20. yüzyılın başında endüstriyel işçi sınıfında gözlemlediği deneyimlerden ve aralarında Dorothy Smith ve Nacy Hartsock'un da olduğu ikinci dalga feminizmi kadınlarının yarım yüzyıl sonraki deneyimlerinden çok farklıdır. Dünya Sosyal Forumu, geniş bir küresel hareketler yelpazesinden eylemcileri harekete geçirmiştir. *Billion Women Rise* [Bir Milyar Kadın Ayaklanıyor] adlı hareket, Yeni Delhi'den Kinşasa'ya ve Londra'ya dek, erkek şiddetine karşı kadınları sokaklara dökmüştür. *Occupy* [İşgal Et!] hareketi, birçok ülkede gençleri şehirlerin göbeğinde kamplar kurmaya sevk etmiş ve bankaların önünü mesken tutarak, finansal suçları ve kemer sıkma politikalarını protesto etmelerinin yolunu açmıştır. Bu gençler kendilerini "yüzde doksan dokuz" olarak adlandırmışlardır. Yükselmekte olan kolektif öznelliklere daha derinlemesine bakmalıyız. Kim bunlar? Bizler kimiz? Bir konjonktürden diğerine geçerken, kendilerine karşı ayaklandığımız iktidar ilişkilerinin özgüllüklerine dikkatle bakmamız gerekiyor. Tüm bu sistemler birbirleriyle nasıl etkileşime geçiyor ve birbirini nasıl güçlendiriyor? Günümüz bakış açıları, ifadelerini, akademik incelemelerde değil, yeni boyunduruk ve sömürü skandallarıyla bilinçlenen yeni tarihsel öznelerin seslerinde, bildirilerinde, dövizlerinde ve *tweet*lerinde bulmaktadır. Gelecekte dünyamızı dönüştürecek değişiklikler için bakış açısı kuramının taşıdığı değere dair daha derin bir kavrayış, büyük olasılıkla, bu hareketler sayesinde şekillenecektir.

Kaynakça

Cockburn, C. (2007) *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*, London: Zed Books.

— (2010) "Gender relations as causal in militarization and war: a feminist standpoint", *International Feminist Journal of Politics*, 12(2): 139-157.

Collins, P. H. (1986) "Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought", *Social Problems*, 33(6): 14-32.

— (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.

— (2004) "Comment on Hekman's 'Truth and method: feminist standpoint theory revisited': Where's the power?", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 247-254.

German, L. (2007) *Material Girls: Women, Men and Work*, London: Bookmarks.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.

Haraway, D. (1988) "Situated knowledge: the science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, 14(3): 575-599.

Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press.

— (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?*, Milton Keynes: Open University Press.

— (2004a) "Comment on Hekman's 'Truth and method: feminist standpoint theory revisited': Whose standpoint needs the regimes of truth and reality?" S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 382-391.

— (der.) (2004b) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge.

Hartmann, H. (1979) "Capitalism, patriarchy and job segregation by sex", Z. Eisenstein (der.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, London: Monthly Review Press, s. 206-247.

— (1981) "The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union", L. Sargent (der.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, London: Pluto, s. 1-41.

Hartsock, N. C. M. (1985) *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*, Boston, MA: Northeastern University Press, s. 231-251.

— (1998) *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, CO: Westview.

— (2004) "Comment on Hekman's 'Truth and method: feminist standpoint theory revisited': Truth or justice?" S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 243-246.

Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Clarendon.

Hekman, S. (1997) "Truth and method: feminist standpoint theory revisited", *Signs*, 22(21): 341-365.

— (2004) "Truth and method: feminist standpoint theory revisited", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 225-242.

Jaggar, A. (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

Jónasdóttir, A. G. (1994) *Why Women are Oppressed*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Kourany, J. A. (2009) "The place of standpoint theory in feminist science studies", *Hypatia*, 24(4): 209-218.

Lukács, G. (1968) *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. R. Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press.

Marx, K. (1959) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 3, London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. ve F. Engels (1970) *The German Ideology. Bölüm 1*, C. J. Arthur (der.), London: Lawrence & Wishart.

Mies, M. ve V. Shiva (1993) *Ecofeminism*, London: Zed Books.

— (2004) "The subsistence perspective", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 333-338.

Myking, T. (2007) "As we reoccupy Marxism as Feminism(s)", *Norsk filosofisk tidsskrift*, 42(4): 259-273.

O'Brien, M. (1981) *The Politics of Reproduction*, London: Routledge & Kegan Paul.

Rolin, K. (2009) "Standpoint theory as methodology for the study of power relations", *Hypatia*, 24(4): 218-226.

Rose, H. (1983) "Hand, brain and heart: towards a feminist epistemology for the natural sciences", *Signs*, 9(1): 73-96.

Rouse, J. (2009) "Standpoint theories reconsidered", *Hypatia*, 24(4): 200-209.

Ruddick, S. (1989) *Maternal Thinking*, Boston, MA: Beacon.

— (2004) "Maternal thinking as a feminist standpoint", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 161-168.

Ryan, M. (2005) "Standpoint theory", G. Ritzer (der.), *Encyclopedia of Social Theory*, cilt 2, London: Sage.

Sandoval, C. (2004) "U.S. Third World feminism: the theory and method of differential oppositional consciousness", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 195-209.

Smith, D. E. (1974) "The ideological practice of sociology", *Catalyst*, 8: 39-54.

— (1981) "On sociological description: a method from Marx", *Human Studies*, 4: 313-337.

— (1987) *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Milton Keynes: Open University Press.

— (2004) "Comment on Hekman's 'Truth and method: feminist standpoint theory revisited'", S. Harding (der.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London: Routledge, s. 263-269.

Stoetzler, M. ve N. Yuval-Davis (2002) "Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination", *Feminist Theory*, 3(3): 315-333.

Weeks, K. (1996) "Subject for a feminist standpoint", S. Maksisi, C. Casarino ve E. K. Rebecca (der.), *Marxism Beyond Marxism*, London: Routledge, s. 89-118.

— (1998) *Constituting Feminist Subjects*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

16

Son Söz: Sınıfın Aynasında Toplumsal Cinsiyet



Teresa L. Ebert

Günümüz feminizmi oyunbaz bir feminizmdir (Ebert, 1996). Kapitalizm koşullarında gündelik hayatın toplumsal yapılarını biçimlendiren emek gibi maddi pratiklere karşı kayıtsızdır. Feminizm, kuramda ve uygulamada farklılığı fetişleştirmiş, sömürü meselesinin üzerini silmiş, özgün ezilmişlik hâllerinde kadınların gerçeklerini belirleyen temel koşullar hakkındaki bilgiyi bulanıklaştırmıştır. Sosyal bilimlerdeki kültürel dönemeci –kültürü özerk simgesel pratikler alanı olarak gören biçimselciliği– kucaklamış ve dönüştürücü siyaseti bir kenara bırakmıştır. Öyle ki günümüz feminizmi, insanın yüreğini sızlatan gülünç bir dil oyunundan fazla bir şey değildir.

Bugün yeni (kızıl) bir feminizme ihtiyaç var: burjuva ideolojisinin, sınıf, tarih, teori ve emek kavramlarını boğuntuya getirerek feminizmin kadınların koşullarını anlamak için kullandığı terimleri körleştiren laf ebeliğini temizleyecek bir feminizme. Kızıl feminizm yalnızca "kadın sorunu" ile değil, hatta ondan da çok, "kadın sorunu"na kaynaklık eden "öteki" sorunlarla –sınıf ve emek meseleleriyle– ilgilidir.

Post-kuramlarda (örneğin Benhabib vd., 1995; Butler vd., 2000) kurumlaştırıldığı şekliyle oyunbaz feminizmdeki tüm aile içi

kavgalar bir yana, bu feminizmin toplumsal cinsiyeti ve cinselliği kavrayış şekli, emek ve sermaye meselelerinin –ötekinin emek gücünü kâra dönüştürmek üzerine bina edilen toplumsal ilişkilerin– üzerinden atlama stratejileridir. Artık feminizm, bu toplumsal ilişkiler yerine kültürel farklılık sorunlarına odaklanmaktadır. Materyalist bilgiyi yeniden talep eden kızıl feminizm, oyunbaz feminizmi temellendiren kültürel teoriyi sorgulamaktadır. Özellikle de dilin –toplumsal dolaşıma girmiş söylemin– (Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde [1976: 44] yazdıkları gibi) "pratik bilinç" ve kültürün, özerk olmak şöyle dursun, her zaman ve nihai olarak maddi üretim ilişkilerinin toplumsal bir ifadesi olduğunu savunmaktadır. Oyunbaz feminizm, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği, farklılıklarının ve uğradıkları baskının özgüllüklerinin hakkını verme gerekçesiyle, mevzileştirmektedir. Böyle yapmakla, bunları tarihten yalıtmakta ve yapıp etmelerde zuhur eden davranışsal "olaylar"a indirgemekte, böylelikle de emekle ilişkilerinden arındırmaktadır. Kızıl feminizm için mevzii olan, özgül ve tekil olan, yani adlı adınca somut olan, daima "tahayyül edilmiş bir somut", "hepsi bir bütünün uzuvlarını, birlik içindeki farklılıklarını oluşturan birçok belirlenimin" ve ilişkinin sonucudur. "Üretim (üretim ilişkileri) yalnızca kendisinin değil ... ama aynı zamanda diğer bütün ilişkilerin de egemenidir" (Marx, 1973: 99-101).

Oyunbaz feminizm, savunmacı bir popülizmle birleşmiş üst burjuva kapris ve mizah yumağına dolanarak gitgide anlamlaşsızmaktadır. Dönüştürücü savların yerini oyunbazlığın, sözcük oyunlarının ve bedensel analojilerin aldığı Bakhtinci bir karnavala dönüşmektedir (Probyn, 2005) ve dünyanın bu şekilde yeniden anlamlandırılması, onu dönüştürecek eleştirinin ve eleştirel analizin yerini almıştır (Gallop, 2002).

Tüm dünyada ama özellikle Küresel Güney'de kadınların yaşamları ve aileleri üzerinde ciddi etkileri olan tek bir özgül meseleyi, yani küreselleşmeyi ele alalım. Küreselleşme, oyunbaz teoride bir "söylem, tahakkümün dili, ayrımsal iktidarın sıkı sıkıya dokunmuş bir anlatısı" (Gibson-Graham, 2006a: 120) olarak kav-

ranmaktadır. Küreselleşmedeki sınıfsal çelişkiler, –"hiçbir yerle (*nowhere*) şu anda bulunduğumuz yer (*now here*)" arasındaki uzaklığı bir çırpıda aşıveren– "yoğunlaştırılmış bir zamansallık sunan politikalar" (Gibson-Graham, 2006b: xxi) altında gizemli kılınmaktadır.

Küreselleşmenin bu türden bir biçimsel okunuşu feminizmin felaketi olmuştur. Örneğin J.K. Gibson-Graham (2006a: 120-47), küreselleşmeyi tecavüzle kıyaslamak üzere Sharon Marcus'un metaforlarından (1992) faydalandılar. Gibson-Graham, "tecavüzün diliyle kapitalist küreselleşmenin dili arasında birçok açık bağlantı noktası bulunmaktadır" demekte ve örnek olarak şu türden kelimeleri listelemekteler: "duhul", "istila" ve "bakir topraklar" (a.g.e. 124). Söz konusu mecazlara göre küreselleşme tecavüzle aynı şiddette bir kaba kuvvete sahiptir ve bir iktidar ve baskı dili hâline gelmiştir. Tecavüz bir tahakküm şekli olarak görülmemekte, kendisine yeniden anlamlandırma ile direnilebilecek, anlatısal bir kurbanlaştırma ve cinselleştirme (yanlış) sunumu olarak kavranmaktadır. Yazarlara göre değişim, bu nedenle, sunulma biçimlerinin değişimi, tecavüzün/küreselleşmenin senaryosunun yeniden yazılmasıdır. Dolayısıyla, kapitalizme direnç göstermek, "kapitalizmin bedeni"ni yeniden yazmayı gerektirmektedir. Elizabeth Grosz'un (1994) eril beden mecazı üzerinden ilerleyen yazarlar, küreselleşmenin güç dinamiklerinin, "kapitalizmin bedeninin farklı bir şekilde kavranmasıyla, kapitalizmin sert ve kendinden emin, delici ve hükmedici olarak görülmek yerine, açık, nüfuz edilebilir, ağlayan ya da kanayan olarak görülmesiyle" (a.g.e. 135) dönüştürülebileceğine inanmaktadırlar. "Finans kapital (ya da para)", onlara göre "kapitalizmin menisi", "bedensel bir taşkınlık sergilemesi, bir şehvet rüyası"dır ve onu, "öz yıkımı da içerecek şekilde, önüne gelen her şeyi yutan kontrol edilemez sermaye fışkırtılarının dizginlerinden boşanması" (a.g.e. 135) olarak sunarlar.

Ancak bu analojiler, küreselleşmenin kökensel kaynağı olan maddi sömürüyü açıklayamaz. Ayrıca bu ikili hamle –tecavüzü bir iktidar ilişkisi olarak görme, arkasından da iktidar ilişkile-

rini dilsel ilişkilere dönüştürme hamlesi–, tecavüzü toplumsal üretim ilişkilerinden yalıtmakta ve onu bir mevzii toplumsal cinsiyet başlığına, yani yazarlar için, yalnızca bir dilsel performans meselesine indirgemektedir (a.g.e. 123). Yazarların bu ek mecazlarla oynayarak ilerleyen analizleri, güncel emek ilişkilerine dair somut bir gerçeklik olan küreselleşmeden her defasında daha da uzağa düşmektedir. Bu yalnızca küreselleşmeye dair ciddiyetsiz bir mecazlaştırma edimi olmakla kalmaz, aynı zamanda, kapitalizm koşullarında kadınların ve cinselliklerinin kaderini sıradan bir soruna dönüştürür. Küreselleşmeye –ötekinin emeğinin yağmalanmasına– karşı verilen mücadele, "küreselleşmenin ereksiyonunu kaybetmesini nasıl sağlayabiliriz?" (a.g.e. 126-7) sorusuna çevrilmektedir. Bu çok da zor değildir, zira bu savlara hayranlık duyan Lisa Disch'in yorumuna göre, yazarların küreselleşmeye bakışları, "bizim küreselleşme olarak bildiğimiz şey aslında ... bir tecavüz olmaktan çok, karşılıklı bir mastürbasyondur" demeye gelmektedir (Disch, 1999).

Gibson-Graham'ın genel tezi, feminizmi, küresel dünyada kapitalizmin yegâne sömürü kaynağı olmadığını söylemek için bir çoğullaştırma stratejisi olarak kullanmaktadır. Bu nedenle, "küreselleşme senaryosu", demektedirler, "yalnızca kapitalizmin sert, saldırgan ve güçlü beden imajına yaslanmamalıdır" (Gibson-Graham, 2006a: 138). Bunun sonucunda, çok uluslu şirketlerin ev sahibi ülkenin ekonomisi üzerindeki müdahaleleri, standart anlatı çerçevesinde okunmak zorunda değildir. Bunun üzerine de, yanıtı sorusunda gizli olan şu soruyu yöneltmektedirler: "Üçüncü Dünya koşullarında bir çok uluslu şirket faaliyetini biraz daha farklı bir açıdan, belki de yalnızca yıkıcı değil farkında olmadan doğurgan olan bir faaliyet olarak da göremez miyiz?" (a.g.e. 130). Diğer bir ifadeyle, yazarların oyunbaz feminizmi, çok uluslu şirketlere bir övgü olarak sonuçlanmakta ve "küreselleşme tarafından Üçüncü Dünya'ya dayatılan ekonomik 'tecavüz'ün çok farklı sonuçları olabilecek bir senaryo olduğu" görüşüyle kendi doruğuna çıkmaktadır. "Böyle olunca, tecavüzü gebelikle sonuçlanabi-

lecek bir olgu olarak da okuyabiliriz" (a.g.e. 131). Küreselleşmeyi tecavüz olarak tartıştıkları analizlerinin büyük finalinde, sömürü, kadınlar için faydalı olmaktadır: "Kimi kadınlar için kapitalist sömürüye tabi olmak, onları evdeki sınıfsal konumlarına bağlı bazı sömürü türlerinden kurtarmış ve onlara geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle mücadele edebilecekleri ve bu rolleri yeniden tanımlayabilecekleri bir konum sağlamıştır" (a.g.e. 132).

Bu, gülünç olarak adlandırılamayacak kadar üzüntü vericidir. Keskin feminist "analizlerinin" sonucu, küresel kapitalizmin *New York Times* (Thomas Friedman'ın küreselleşme üzerine olan görüşlerinin yayıldığı ana site) gibi asli organlarının sayfalarında her gün dile gelen liberal bayağılıklarla aynıdır. "In praise of the maligned sweatshops" ["Kötülenen ter atölyelerine övgü"] adlı makalesinde Nicholas D. Kristof, Kuzeyli sermayedarlar tarafından Afrika'da kurulan ter atölyelerinin [*sweatshops*] aslında birer "fırsat" olduğunu yazmakta ve "yoksullukla mücadele etmek konusunda kararlı olan herkesin ter atölyeleri lehine kampanya yürütmesi gerektiğini" (Kristof, 2006: A21) savunmaktadır. Makalesinin ana fikri, başlığın altında kalın harflerle öne çıkarılmış cümleyle özetlenmektedir: "Sömürülmekten daha kötü olan nedir: sömürülmemek" (a.g.e. A21).

Hem liberal yazar hem de oyunbaz feminist için küreselleşmenin anlamı aynıdır: Gibson-Graham (2006a: 139) küreselleşmenin birçok ekonomi pratiğini "özgürleştirdiğini" düşünmektedir. Heterojenlik en kıymetli şeydir. Bu görüş –bedensel metaforları bir yana bırakacak olursak– standart (ve hatta çok standart) neoliberal iktisat kuramından ve onun Kuzey'deki tarihinden (Harvey, 2005) ayırt edilemez. Neoliberallerle beraber oyunbaz feministler, "kapitalizmi değiştirmeye yönelik devrimci ödevin" artık "demode" olduğunu ve kapitalizmi değiştirmenin yegâne yolunun, onu birlik ve teklik içindeki bir bütünlük olarak değil de, "parçalar" hâlinde kuramsallaştırmaktan geçtiğini ilan etmektedirler (Gibson-Graham, 2006a: 263). Onlar için feminist siyaset özünde bir "dil siyasetidir" (Gibson-Graham, 2006b: 54-9). Oyunbaz fe-

minizm, "materyalizme karşı zafer" (Gilder, 1989: 371-83) fantezileri temeline oturan eski idealizmin ve ondan türetilen yeni popüler işletme kuramlarının (Peters, 1992) bir müttefikidir. Bütün bu tezler, kapitalizmin kendisinin yerleşik bir gerçek değil, göçebe bir "akışkan" (Gibson-Graham, 2006b: 135) olarak kabul edildiği yeni bir maneviyatçılığa yönelen bir metaforlar ağıyla (Gilder, 1989: 370-81) birbirine bağlanmış dağınık parçacıklar lehine, bütünlüğün reddedilmesi temeline oturur.

Kızıl feminizm, diğer pek çok şeyin yanı sıra, kapitalizmin ayakta kalmak için kadınların tahakküm altına alınmasına, homofobiye ya da ırkçılığa ihtiyacı olmadığı tezidir. Emeğe ihtiyacı vardır –ucuz emeğe. Bu nedenle, feminizmin küresel kapitalizmin karşısında ciddi bir güç hâline gelebilmesi için "mevzii" olanı, topluluğu (a.g.e. 79-99) değil, emek değer kuramını, küresel mülkiyet ilişkilerinin ifadesi olan sınıfı temel alması gerekmektedir. Elbette Gibson-Graham, sömürüye karşı ve sosyalizm için mücadele etmek yerine "bütünlüğe karşı savaş" açmak ve "farklılıkları canlandırmak" konusunda heves gösterirken yalnız değildir (Lyotard, 1984: 84).

Sosyalizm, oyunbaz feministler için bir ikilem başlığıdır. Onu ne kabul edebilmekte ne de reddedebilmektedirler. Kendisiyle görüşme yapan kişinin artık "bir sosyalist olmanın... ne demek olduğunu" bilmediğini, ama "sosyalist olmadığını söylemekten de herhangi bir haz almayacağını" dile getirdiği bir söyleşide, Gayatri Chakravorty Spivak, kendisinin de sosyalizm yanlısı olmadığı gibi karşıtı da olmadığını söylemiştir: "Tıpkı sizin gibi" demektedir, "kendimi sosyalizm karşıtı olarak nitelendirmekten hoşlanmazdım" (Spivak ve Plotke, 1994: 18). Ancak her ikisi de sosyalizmin, kimi en önemli yönleri bakımından "kabul edilemez" olduğu konusunda hemfikirdir –çünkü kendileri de neoliberaller gibi, diğer pek çok sebebin yanı sıra, sosyalizmin "devletçi doğrultusundan" ve "dar ekonomik odaklanmasından" hoşlanmamaktadır. Eleştirileri büyük oranda oyunbaz bireyciliğin bir savunusudur (a.g.e. 17).

Gibson-Graham, Spivak ve diğer pek çok oyunbaz feminist, kapitalizmin sona erdirilmesi mücadelesinden çok uzaklaşmışlardır. Gerçekte, Gibson-Graham'ın *A Postcapitalist Politics* (2006b) adlı kitabında açık bir şekilde görüldüğü gibi, günümüz feminizmi, insanlık için kapitalizmin dışında bir gelecek tahayyül edemediği bir çıkmaza girmiştir. Şimdi kadınların özgürlüğü, ancak kapitalizmi kucaklamakla -sistemi dönüştürmek yerine onu kabul edip onun içinde çalışmakla- mümkün görülmektedir. Ulus aşırı direniş konusunda Gayatri Spivak'la yapılan görüşmenin en göze batan yönlerinden biri budur. Yalnızca "kapitalizmi 'küçük k'" ile yazılan bir kalkınma" (Spivak ve Plotke, 1994: 5) ile birlikte -yani Güney'de yerli, düşük hızlı bir kapitalizmi, "hayatta kalma" bakış açısının (Mies ve Shiva, 1993; Bennholdt-Thomsen ve Mies, 2000) bir çeşidini- kabul etmeye hazır görünmemekte, aynı zamanda, Kuzey'deki kapitalist ülkelerden aydınlanmış fedakâr" bir vericilik tavrını yineleyerek talep etmektedir. Hâl böyle olunca post-sosyalist feministlerin tezleri, yolun sonunda burjuva ahlakının klişelerine varmaktadır: "almakla vermek" arasında, "etikten kaynaklanan hiç bitmeyecek bir çekişme" (Spivak ve Plotke, 1994: 14). Bir etik tavır olarak yansıtılan küresel yardımseverlik, yalnızca Spivak için değil aynı zamanda birçok hükümet dışı kuruluş için de ulus aşırı feminizmin sosyal politikası hâline gelmiştir.

Bundan da çok daha sık rastlanan bir şey ise, dönüşümün asli arenası olarak görülen tüketimin içinde yer aldığı piyasa ekonomisinin, başlı başına bir değer hâline getirilmesidir. Ne var ki, "tüketim politikaları" bağlamında bir tür Kuzey-Güney bölünmesi gibi bir şey de vardır. Tüketim, güncel feminizmde ve daha genel olarak solda, üretim ile sınıfı yerinden etmenin aracı olarak kullanılmaktadır. Oysa tüketimi belirleyen sınıf koşullarıdır. Bu, kendisini, tamamen açık bir şekilde, Kuzey'de ve Güney'de tüketimin farklı biçimlerde anlaşılmasında göstermektedir. Kuzey'de, yoksulluk değil özgürlüktür temel mesele, tüketim arzuyla ilintilidir. Güney'deyse, tüketimden özgürleşmek ve gönüllü bir tevazu, yoksulluğa verilebilecek en acil yanıt olarak sunulmakta-

dır. Tarih dışı ve ahlakçı bir slogandan pek fazla bir şey olmayan tüketimden özgürleşme çağrısı, Mies ve Shiva'nın mikro-siyasetinin merkezindedir. Mies'in dediğine bakılırsa, "dünya piyasa sistemi"nin "sonsuz büyüme ve kârına tek alternatif, hayat tarzlarımızın bilinçli ve kökten bir şekilde değişime uğratılması, tüketimin azaltılması ve Kuzey'deki tüketim kalıplarında kökten bir değişikliktir" (Mies ve Shiva, 1993: 62). Ancak, yazarlar, sınıf ve üretim konularında sessiz kalmaktadırlar. Sonuç itibarıyla söylemeye çalıştıkları şey, "Just Say No"dan [Sadece Hayır de!] çok farklı değildir. Bunun kapitalist sömürü yapılarına radikal bir şekilde müdahale yolunda pek bir etkisi yoktur. Tüketim üzerinden gerçekleşecek bir toplumsal değişim incir çekirdeğini bile doldurmayacaktır. Köklü bir toplumsal dönüşüm, daima, üretimde ve üretimin sınıfsal ilişkilerinde bir değişikliktir.

Günümüz kapitalizmi, kendi temel çıkar ilişkilerini güvence altına alabilmek için, hükümet dışı kuruluşlar üzerinden haritalandırılmış bir küresel sivil toplum inşa etmeye çalışmaktadır. Bu kuruluşlar, sınıfı yerinden kaydırarak ve üretim pratiklerini girişimcilik ve serbest piyasa aracılığıyla marjinalleştirerek, küresel kapitalizmin çıkarlarını güvence altına almak için farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Bu noktada ulus aşırı küreselleşme ile enternasyonalizm arasında bir ayrım yapmak gerekli olabilir (Ebert, 2009). Ulus aşırı küreselleşmeyi vurgulayarak, oyunbaz feminizm, odağında tüketimin yer aldığı kültüre dayalı ulus aşırı bir düzeni meşrulaştırmaktadır. Bu türden bir küreselleşmede ulus aşırılığı belirleyen şey, örneğin Hong Kong'daki bir tezgâhtarın, Romanya'daki bir öğretmen ya da Londra'daki bir ergenle aynı müziği dinlemesi ve aynı jean'lerden ve "Gap kıyafetleri"nden hoşlanmasıdır. Bu yeni sivil toplum, tüketime dayanmaktadır ve kurduğu bağlantılar arzu nesneleri arasındaki bağlantılardır. Bu bir metalaşma sivil toplumudur. Buna karşılık enternasyonalizm, milliyet ve tüketim sınırlarının ötesinde, zorunluluklardan özgürleşme ve sömürüyü sonlandırmak için, sınıf ve üretime dayanan bir dünya-tarihsel dayanışma temeline oturur.

Kızıl feminizm, küreselleşmeyi bir piyasa düzeni ve bir tüketim rejimi olarak gören yaklaşımlara karşı çıkmakta ve enternasyonalizmi savunmaktadır: ulusal sınırların ötesinde tüm dünya işçilerinin dayanışması.

Oyunbaz feminizm, insanların kapitalizm tarafından sömürülmesinden ziyade farklılıkların baskılanmasına karşı "savaş açmaktadır." Bu yolda, Spivak'ın da söylediği gibi, 'küçük k'" ile yazılan kalkınmalı bir kapitalizmle" işbirliği yapmaya dünden razıdır (Spivak ve Plotke, 1994: 5).

İhtiyacımız olan şey yeni bir "küresel kemer" olarak tüketimci feminizm değil, kızıl feminizmdir. Bireyciliğin ve bireysel arzunun (arzulamanın) yüceltilmesi anlamına gelen etik temelli işbirlikleri yerine, kadınların ve tüm ezilen halkların yokluktan ve emeklerinin sömürülmesinden özgürleşmesine adanmış maddeci bir uluslararası kolektifin inşa edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Kızıl feminizm

Feminizmdeki kültürel sapma ve dilsel eğilimler, toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorunlarını, bu sorunların maddi koşullarından koparmıştır. Kızıl feminizm, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin sınıf ilişkileri haricinde tam olarak anlaşılamayacağı tezidir. Ne var ki, oyunbaz feminizm, dönüştürücü bir pratik olma iddiasıyla "tarihi", "özneyi", "moderniteyi", "postmoderniteyi", "özcülüğü", "teoriyi", "emeği" ve "somutu" kültürel yansımalar ve (yarı)özerk direniş alanları olarak kavrayarak, sınıfı ve sınıfın toplumsal cinsiyetle ve cinsellikle olan bağını karartmaktadır. Oysa kültür hiçbir zaman toplumsal üretim ilişkilerinden bağımsız değildir ve kültürel direnişin kendisinin de bu ilişkileri dönüştürme gücü yoktur. Bu türden bir dönüşümün en etkili yolu sınıf mücadelesidir. Sınıf mücadelesi emek ve sermaye ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi yoluyla "köklü" değişiklikler meydana getirir ve toplumsal sınıflara bir son verir. Tüm toplumsal farklılıklar, toplumsal cinsiyet örneğinde olduğu gibi, sınıfsal

tezahürlerdir –emek eşitsizliklerinin tezahürleri. Kızıl feminizm, sınıfı feminizme geri getirmektedir. Ancak bunu yapmak için, oyunbaz feminizmin kültürelleştirdiklerinin yeniden materyalistleştirilmesi gerekmektedir. Kuramla başlayalım.

Kuram. Oyunbaz feminizmin, kendisini, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin gerçekliklerine uzak soyut bir uğraş olarak gördüğü "kuram"dan ayırması bir ritüel hâline gelmiştir. Oyunbaz söylemlerde kuram, elitist (eril) ve ütopyacıdır. Daha özgül olarak söylemek gerekirse, oyunbaz çevrelerin gözünde kuram bir "toptanlaştırma" edimidir, bu da "totaliterlik"le eş anlamlıdır.

Judith Butler kendisini kuramdan uzaklaştırırken, aşina olduğumuz "bilmezlik" konumunu almaktadır. "Bilmemek"; Lacan, Žižek ve başkalarının izindeki oyunbaz feminizmde gerçek "bilme"nin işareti hâline gelmiştir. Butler (1991: 14), "'kuram' mefhumunu anlamıyorum ve onun bir savunucusu olarak konumlandırılmak konusunda hiçbir istek duymuyorum..." demektedir. Jane Gallop (2002) daha da ileriye gitmekte ve bütün bir kitabı, kuramı anekdotlar üzerinden yeniden biçimlendirmeye ve kavramları (soyut olanı) mecazlara (somuta) dönüştürmeye adamaktadır.

Kuramdan uzaklaşmaya yönelik bu oyunbaz edimler yalnızca kuramsal değil, ama aynı zamanda bir kuram kuramının sonuçlarıdır. Kuram fikrinin toplumsal bütünü açıklayıcı bir eleştiri olabileceği fikrini sorgulamakta ve kuramı, ancak bir oyun olarak, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve kültürel doku farklılığı oyununun oyunbaz okumaları olarak, ayrıcalıklı hâle getirmektedirler. Oyun olarak kuram, analizin odağını, maddi toplumsal üretim ilişkilerinden kültürel temsillere kaydırmaktadır. Karmaşık bir hamle çerçevesinde, kültürel normları sorgulayan oldukça ince ve ustaca yapılmış saldırgan okumalar üzerinden, sessiz sedasız bir şekilde mevcut toplumsal üretim ilişkilerini onaylamaktadır. Maddi ilişkiler yerlerinde dururken, kültürel temsiller metinleştirilmekte ve kurucu hakikatlerinin nesnel bir gerçek (okuma sürecinde bu gerçeğin de bir nesnellik efekti olduğu ileri sürülmektedir) değil, bir dil efekti olduğu savunulmaktadır.

Oyun olarak kuram, toplumsal cinsiyet ilişkilerine maddi toplumsal ilişkiler olarak odaklanmamakta, bunların temsillerinin bir eleştirisine soyunmaktadır. Örneğin doğal cinsiyet ve cinsellik olarak kabul edilen şeylerin dildeki edimsellikler ve dilin edimsellikleri olduğu gösterilmekte ve bu temsillerde mecazların işleyiş biçimleri açıklığa kavuşturularak, görünüşteki tutarlılıklarının gerisindeki tutarsızlığa işaret edilmektedir (Butler, 2000, 2004).

Kızıl feminizm, kurama, açıklayıcı bir eleştiri olarak yaklaşmaktadır. Oyun olarak kuramdan temelde farklılaşmaktadır, zira oyun olarak kuram neredeyse yalnızca bir temsil eleştirisidir ve bu nedenle, değişimi temsillerin, örneğin yeniden anlamlama (Butler'da olduğu gibi), yeniden mecazlama (Cornell'de olduğu gibi) ve yeniden tanımlama (Rorty'de olduğu gibi) yoluyla değiştirilmesi olarak kavramaktadır. Oyun olarak kuramın aksine, açıklama olarak kuram, temsilin, her zaman ve nihai olarak emek ve sermaye ilişkileri tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirecek olan toplumsal değişim, toplumsal cinsiyetin sınıf ilişkileriyle olan ilişkilerini değiştirme meselesidir. Oyun olarak kuram için kültür, dilsel bir zincirdir –çatışan anlamların sahneye konmasıdır. Bunun aksine kızıl feminizm, kültürü daima toplumsal üretim ilişkilerinin ifadesi olarak görür. Bu nedenle kültür, insanların kendi nesnel sınıf çıkarlarının farkına vardıkları ve bunun için mücadele ettikleri yerdir. E.P. Thompson'ın (1961: 33) dediği gibi kültür, bir anlamlar zinciri değil, bir "*mücadele* biçimidir." Oyunbaz feminizmin odağında olan anlam, konar göçer işaretlerin izledikleri yol değil, toplumsal bir ilişkidir.

Kuram neden önemlidir?

Kapitalist kültür politikaları, toplumsal dünyayı, her biri kendi biricik ve farklı "kültürel mantığı"na sahip parçalı, (yarı)özerk pratiklerin bir toplamı olarak gören ve "kendiliğinden" ortaya çıkan, gündelik bir bilinç yaratmaktadır. Oyunbaz kuramda, "farklılığa" saygı göstermek için kendisine ayrıcalık tanınan bakış bu bakıştır. Kızıl feminizm, toplumsal olanın parçalanmasını eme-

ğin yabancılaşmasının bir sonucu olarak sergiler (Marx, 1975). Oyunbaz kuramda ("organsız bedenler" örneğinde olduğu gibi), bunun normalleştirilmesi, sermayenin, kapitalist rejimin temel çelişkilerini –özellikle de emek gücüyle ücret arasındaki eşitsiz mübadelenin eşit olarak gösterilmesini– su yüzüne çıkaracak bir toplumsal bütünlük anlayışını engelleme ihtiyacına yanıttır. Bu mübadele –sevgiden eğitime, sağlık bakımına, emperyalizm ve iktidara kadar bütün kapitalist kurumların temeli olan bu eşitsiz mübadele– oyunbaz feminizm için kıymetli olan kültürel farklılık aracılığıyla, sis perdelerinin arkasına saklanmaktadır.

Kızıl feminizm toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülmesi için gereklidir. Toplumsal cinsiyetin sınıf olarak kavrandığı ve feminizmin kendisinin materyalist bir kuram olarak yeniden yapılandırıldığı bir toplumsal bütünlük bilgisi sağlamaktadır: "Devrimci kuram olmadan, devrimci hareket olamaz. Moda hâlindeki oportünizm övgüsünün, pratik eylemin en dar biçimlerinin peşinden koşmayla el ele gittiği bir zamanda, bu düşünce ne kadar vurgulansa azdır" (Lenin, 1961:369). Oyunbaz daldan dala konuş –örneğin Rita Felski'nin *Literature after Feminism* (2003) kitabında olduğu gibi– günümüz pratik oportünizminin popüler bir biçimidir.

Özne. Karşı hegemonik bir öznenin harekete geçirilmesi ilk başta "özne"nin kendisinin kuramsallaştırılmasını gerektirir. Oyunbaz feminizmde, özneyi pragmatik ve özel durumlar bağlamındaki faaliyetlere yerleştirilen, mevzii bir çerçevede kuramsallaştırma eğilimi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle oyunbaz feminizm, tüm etkili faaliyetlerin güçlü bir yerel boyuta sahip olduğunu iddia etmektedir –bazı zamanlar, bu mevzii oluşun bir maddesellik biçimi olduğunu dahi ileri sürmektedir. Bununla birlikte, özneyi belli bir mevziye yerleştirirken onu tarihsel olmayan ve idealist bir tarzda kuramsallaştırmaktadır. Öznenin kendi dolayımsız deneyiminin gücüyle dönüştürücü faaliyetlere soyunabileceğini varsaymaktadır. Aslına bakılırsa, oyunbaz feminizmin koalisyon siyasetinin temeli bu idealist ama yerelleştirilmiş öznedir: diğer öznelerle müzakere yürütebilecek ve onlarla işbirliği hâlinde bir değişim yaratabilecek bir

özne. Bu bağlamda değişim, her zaman, oportünist reformlar için bir paroladır. Bu tür bir –yerel, pragmatist, reformist ve işbirlikçi– özne mefhumu, sol oyunbaz feminizmi hâkimiyeti altına almıştır.

Başka türlü söyleyecek olursak: oyunbaz feminizm, tarihsel öznenin yegâne mekânı olan sınıftan uzak durur. Bunu, öncelikle, sınıfı, zamanı geçmiş bir bakış açısı biçiminde sunarak, ardından da, güncellenmiş konum budur diye, kimlik politikalarına yaslanmış işbirlikçi özneyi öne sürerek yapar. Özneyi çoğullaştırmakta ve bunu, özgürleştirici bir edim olarak görmektedir: bir feminist özne, bir Afro-Amerikalı, bir Latin, bir *queer* özne ve benzeri. Bu yalıtılmış öznelerin hepsine, birer eylemcilik maskesi yakıştırılır. Kızıl feminizm, özne hakkındaki üretken bir yaklaşımın bu türden eylemci özne kuramları hakkında çok eleştirel olması gerektiğini, çünkü bu kuramların, son kertede, sınıfın yerine hayat tarzı pratiklerini koyduklarını, sonra da bu hayat tarzı –pratikleri– sınıfını, insan praksisinin ana ekseni olarak sunduklarını savunur.

Bu, cinsellik, toplumsal cinsiyet ya da ırkın mücadele alanları olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesele, daha ziyade, bunların özerk alanlar olmadığıdır. Cinsellik, ancak sınıflı toplumda toplumsal farklılıkların bir işareti hâline gelmektedir. Kölenin, sömürge uyruğunun ve farklı ırksal kökenden göçmenin ucuz emeğinin kâr kaynağı olduğu kapitalizmde, ırk, ırkçılığın tarihsel mekânıdır. Başka bir deyişle, ırkın, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, tarihsel eylem ve toplumsal mücadele alanları olduğu doğru olmakla birlikte –*böyle olmalarının sebebi, işbölümü ve mülkiyet ilişkileridir (sınıftır).* Bu nedenle, sermaye tarafından fethedilmiş bir dünyada *yegâne* tarihsel özne, *sermayenin ötekisi*dir: ücretli emekçi. Kendisini bu çelişkiye ve bu sınıfsal çatışmaya yerleştirmeyen herhangi bir hegemonya karşıtı eylemcilik ya da praksis, belki oyunbaz yazarın kendisini güçlenmiş ve eylemciliğe soyunmuş hissetmesini sağlayabilir, ama mevcut toplumsal pratikleri olduğu gibi bırakır. Tam açık olmak gerekirse, toplumsal dönüşümün yolu işbirliğinden geçmez –bunun tartışmasız odağı devrimdir.

Kimlik siyaseti. Kimlik siyaseti, sınıfsız bir kimliği öne çıkarmaktadır -arzunun ve deneyimin konar göçer anlamları tarafından şekillenmiş kimliği. Bu, mevcut toplumsal emek ilişkileri üzerinde baskı yaratmayan ya da bu ilişkiler için bir tehdit oluşturmayan bir öznellik hâlidir. Emek sorununun göz ardı edilemediği durumlarda dahi -örneğin feminizm ve ırkçılık karşıtı mücadelelere ilişkin tartışmalarda- emek, çoğu zaman, bir uygun iş ve istihdam, yani bir gelir sorunu (örneğin "eşit ücret") olarak görülmektedir. Ne var ki gelir, emeğin öznesinin çelişkili emek yapılarıyla olan ilişkisini belirleyen bir şey değildir. Daha açık söylemek gerekirse, gelir kârdan da elde edilebilir, ücretten de.

Emek sorunu, oyunbaz feminizm ya da ırkçılık karşıtlığı bakış açısıyla ele alındığında, büyük ölçüde öznenin gelirinin nasıl artırılacağı meselesine indirgenmektedir -ev emeği meselesi dahi, büyük ölçüde, bir "karşılıksız emek" ve ev işlerine karşılık bir ücret meselesi olarak görülmüştür. Gelir, bir tüketim meselesidir; sınıf bir üretim meselesi. Feminizm ya da ırkçılık karşıtlığı, sermayenin hegemonyasında temellenen mevcut emek ilişkilerine karşı nadiren mücadele etmiştir. Buradaki birkaç istisnayı da toplumsal cinsiyet, ırk ve cinselliğin sınıfsal inşasını mesele edinen tarihsel materyalist feministler ve ırkçılık karşıtları oluşturmaktadır. Ancak bu çalışmalar, özellikle 1970 ve 1980'lerde feminizmin içinde oyunbaz feminizmin ve solcu kimlik siyasetinin yükselişiyle büyük oranda kesintiye uğramıştır.

Oyunbaz kuram ırk, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe, özerklik ya da en azından yarı özerklik atfetmekte ve her birine, başka bir mantığa çevrilmesi mümkün olmayan kendi içkin mantığı bağlamında yaklaşmaktadır. O zaman da mesele, toplumsal cinsiyet *nasıl* işler, ırk *nasıl* işler, gerçekte kültürel mantık *nasıl* işler sorusuna dönüşmektedir. Bu ilişkilerin maddesel mantığı -toplumsal cinsiyetin *neden* bu şekilde işlediği sorusu- marjinalleştirilmiştir.

Irk, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ait içkin mantıklar yoktur. Yalnızca bunların hepsini yapılandıran tek bir kuşatıcı üretim

mantığı vardır. Feminist, ırkçılık karşıtı ve *queer* kuramcıların çoğu, emeğin mantığının cinsellikteki arzuyu, ırkçılıktaki baskıyı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki eşitsizliği açıklayamayacağını söyleyerek, materyalist kuramı kısa elden gözden çıkarmıştır. Ne var ki, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ırk, ancak toplumsal işbölümünün parçası hâline geldiklerinde toplumsal farklılıklar hâline de gelirler.

Foucault'cu kuramın aksine, ne ırkçılık ne toplumsal cinsiyet ne de cinsellik, yalnızca bir asimetrik iktidar ilişkileri sorunudur. Homofobi yalnızca baskı –heteroseksüellerin homoseksüeller üzerindeki iktidar uygulamaları– değildir. Eşcinsel düşmanlığı, şiddetin ifadesi, yani iktidarın yansımasıdır ama iktidar, yalnızca kendi terimleriyle, mülkiyetle olan ilişkisinin soyağacı araştırılmadan anlaşılamaz. Oyunbaz kuramın aksine, iktidar ne yalnızca söylemsel bir etkidir, ne de basitçe tüm ilişkilere içkin bir özelliktir. İktidar, üretim araçları sahipliğinin toplumsal ve siyasi dışavurumudur. Diğer bir ifadeyle iktidar, her zaman üretim bağlamından türemektedir ve sonuçlarının da üretim ilişkileriyle bağlantılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Irkçılık, basitçe bir baskı (Beyazların Siyahlar üzerindeki iktidar uygulamaları) olarak görülemez; cinsiyetçilik yalnızca baskı (genel olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki güç tasarrufu) değildir. Irkçılık, cinsiyetçilik ve homofobinin, özneler tarafından (Afro-Amerikalılar, kadınlar, lezbiyenler vb.) ezilmişlik ve iktidar etkileri olarak *deneyimlendiği* doğrudur. Eğer araştırmamızı bu deneyimsel düzlemle sınırlandırırsak, elimizde kala kala yalnızca iktidar etnografyaları kalır ki bunların işe yararlılığı çok sınırlıdır. Ancak, ne zaman iktidarın neden üretim araçlarının sahipliğinden devşirildiğini anlamak için, ırkçılığa, cinsiyetçiliğe ve homofobiye yalnızca iktidar yansımaları olarak bakmanın ötesine geçersek, işte o zaman sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik ilişkilerini daha tarihsel ve dönüştürücü yollardan kuramsallaştırabiliriz.

Modernizm/postmodernizm. Modernizm/Postmodernizm ile modernite/postmodernite kavramları, her şeyden önce çatışma

alanlarıdır: kapitalizmde kültürlerin tarihini ve değişimlerini anlamlandırmak içi kullanılmışlardır. Modernite, kendisini ücretli emek ile sermaye arasındaki çelişkilerde konumlandırmak amacıyla modern özne tarafından kullanılan tüm kavramsal –bilimden resme, müziğe, sosyoloji ve psikanalize dek– stratejilerin toplamıdır. *Laissez-faire* kapitalizminden tekelci kapitalizme kadar, ücretli emekle sermaye arasındaki tarihsel ilişkilerin seyrinden yalıtık ("modernist") üsluplar yoktur.

Modernizmi postmodernizmden ya da aynı şekilde modernliği postmoderniteden ayrıştırmak, kavramsal bir berraklık ve tarihsel konumlandırma hissi yaratabilecek olsa da nihai olarak Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde tarif ettikleri "bu dünyanın yalnızca cümleleriyle kavga etme"nin bir türü –yani, bir laf siyaseti– olabilir (Marx ve Engels, 1976: 30). Postmodernitenin türlü biçimlerinin hepsi –Jameson (1991), Lyotard (1984), Butler vd. (2000)–, kapitalizmi sınıf olmadan anlama çabasının devamıdır. Hepsi, daha önce söylediğimiz gibi, kapitalizmin değiştiği –kökten bir yapısal dönüşümün yaşandığı, kapitalizmin kültür ve toplum üzerindeki etkisini anlamak için yeni bir kavram seti gerektiren bir kapitalist "kopuş"un ortaya çıktığı– varsayımına dayanmaktadır. Ne var ki, (post)modernite meselesi ne bir üslup ne de bir kültür meselesidir, zira hem üslup hem de kültür, sonuç olarak kapitalizmin birincil çelişkilerinin çıktılarıdır. Kızıl feminizm, modernite/postmodernite, modernizm/postmodernizm ve bunların Habermas, Eagleton, Jameson ve Butler'daki tekrar tekrar çiğnenmişliklerini, ana soruna dönme yoluyla aşmaktadır. Ana sorun, üretim biçimidir. Kapitalizmin değiştiğini söylemek yerine, temellere dönmek şarttır: kapitalizm hangi açılardan değişti? Modernitenin kapitalizmi, gerçekten de başka bir kapitalizme (postmodernitenin kapitalizmine) mi dönüştü? Jameson'un Ernest Mandel'den ödünç aldığı ifadeyle "geç kapitalizm"e? Yoksa kapitalizm aynı sömürü rejimi olmaya devam mı etmekte –sermayedarların ücretlilerden artı emek elde ettiği rejim olmaya? Değişen şey,

daha önce de ifade ettiğimiz gibi, üretim ilişkileri bağlamındaki temel unsur değil, bu sömürünün ifade edilme biçimidir. Kapitalist ontoloji aynı kalmaya devam ediyor; değişen yalnızca fenomenolojisidir. Dönüşüme uğrayan şey sömürü değil –ki bu, değişimin yapısının *yegâne* göstergesidir– sömürünün *biçimi*dir. Bu basit "olgu" kabul edildiğinde, modernite/postmodernite, modernizm/postmodernizm hakkındaki tüm tartışmalar yalnızca bir lafazanlığa dönüşür.

Tarih meselesi ve insanların tarihteki yeri meselesiyle ilgilenirken belirleyici unsur modernite/postmodernite değil, moderni ve postmoderniteyi de kesen ve insanların yoğun şekilde tabakalaşmış karmaşık tarihlerindeki yerlerini belirleyen şey olmalıdır. *İnsan tarih ilişkisinin özü, emek ilişkileridir.*

Göndergesellik. Oyunbaz kuram, daha önce de iddia ettiğimiz üzere, göndergeden kurtulamamaktadır; aksine, kapitalizm için tarihsel kullanışlılıklarını yitirmiş gönderge mefhumlarını, yeni gönderge ve göndergesellik tarz ve biçimleriyle ikame etmektedir. Daha açık olmak gerekirse, dil ve gerçek arasındaki ilişki (bu ilişki genel kabul gören gönderge ve göndergesellik mefhumlarının özünü oluşturur) hakkındaki geleneksel kuramlar, gösterenle gösterilen arasında "Fordist" olarak adlandırılabilecek bir denklik ilişkisine dayanmaktadır. Bu göndergesellik biçimi, ana özellikleri işletme yönetiminde Taylorizm ve üretimde imalat bandı olan erken sanayi kapitalizmi dönemi için çok daha yerindedir. Ancak siber-teknolojilerin ortaya çıkışıyla birlikte –bunlar kendilerine eşlik eden yeni yönetim teknikleri, örneğin çoklu organizasyon ve takım çalışması, getirmişlerdir ve eski Taylor'cı yönetim tekniklerinin yerine post-Taylor'cı, esnek işyeri tekniklerini ortaya koyup emek gücünü kadınlara, Afro-Amerikalılara, Latinlere ve diğer dışlanmış gruplara açmışlardır– gösterenin gösterilene uygunluğuna dayalı temsil biçimi, tarihsel olarak geçersizleşmiştir. Yeni siber-teknolojilerin özelliklerinden biri, hiper metinsellik ve imin çoğullaşmasıdır. İm (işaret) –Fordist sanayicilikte çok büyük oranda tekil düzlemde iş görmüşken– birçok katlanma ve öz

göndergesellik biçimlerinin konusu hâline gelmiştir. Bunun yansıması, Baudrillard'ın (1994) "simülasyon" (öykünüm) ve "simülakra" (uyduruk öykünüm) olarak adlandırdığı şeylerdir.

Simgelerin çoğullaşması ve gösterenle gösterilenin arasındaki ilişkilerin, aktarım (röle) içinde aktarım ilişkileri hâlini alması, göndergenin kaybolduğu anlamına gelmemektedir. Gönderge, toplumsal ilişkilere cevaben çoğullaşmıştır. Yeni bir kızıl göndergesellik kuramına ihtiyaç bulunmaktadır. Dil için toplumsal olarak çok daha etkili bir göndergenin yeniden elde edilmesi için, göndergenin *Kapital* üzerinden, özellikle de Marx'ın emeği iş günü çerçevesinde ele aldığı birinci cildin 10. bölümü üzerinden yeniden kuramsallaştırılması gerektiğini düşünüyoruz. Kısacası iş günü tartışması, dilin emek biçimi üzerinden bir kez daha tarihle maddesel bir ilişki kurduğu bir gönderge kuramının oluşturulması için çok verimli bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle, yeni gönderge kuramı, anlamın toplumsal bir ilişki olduğunu gösteren bir dil emek kuramı üzerine oturtulmalıdır.

"İdeolojinin Sonu." Sol oyunbaz kuramda ve özellikle Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe'un çalışmalarında ideolojinin bir "kopuş" yaşadığı savunulmaktadır. Laclau ve Mouffe yazılarında, büyük oranda Lacan ve Althusser'e yaslanarak, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde dile getirilen ve Marx'ın *Kapital*'inde vurgulu bir şekilde yinelenen materyalist ideoloji kuramını reddetmektedirler. Kopuşu dramatize etmek için klasik Marksist ideoloji teorisini basit bir "yanlış bilinç"e indirgemiş ve Althusserci ve post-Althusserci görüşleri çığır açıcı kavramsal başarılar olarak tanıtmışlardır. Bu "kopuş"un ardından ideoloji, kimsenin kaçamayacağı ve herkesin (toplumsal) hayatını içinde sürdürmeye mahkûm bulunduğu genelleşmiş bir temsil hâlini almıştır. Bu türden bir ideoloji mefhumunun sonuçlarından biri, kaçınılmaz olarak, sınıf çelişkilerinin keskin berraklığını ortadan kaldırmasıdır.

Kızıl feminizmde ideolojinin çok özgül ve materyalist bir anlamı bulunmaktadır. *Kapital*'in birinci cildindeki birçok bölümde Marx, işçinin kendi emek gücünü ücret karşılığında mübadele et-

tiği süreci anlatmaktadır. Onuncu bölümde, işçinin kendi ücretinin eşdeğerini ve aynı zamanda artı emeği ürettiği iş gününün temel mekanizmasını açıklığa kavuşturmaktadır. 6'ncı bölümde, emek ve emek gücü arasındaki farkı kuramsallaştırmakta ve emek gücünün, özgül olarak, "kullanım değeri, bir değer kaynağı olma özelliğine sahip, bu nedenle somut tüketiminin, emeğin nesneleşmesi ve dolayısıyla değer yaratımı anlamına gelen meta" (Marx, 1976: 270) olduğu sonucuna varmaktadır. İşçiyle sermayedar arasındaki mübadele, demektedir Marx, emek gücüyle ücretlerin mübadelesidir. Burjuva teorisinde bu mübadele özgür, kayıtsız koşulsuz ve eşit bir mübadele olarak sunulmaktadır. 6'ncı bölümün sonunda Marx, emek gücüne karşılık ücret mübadelesi bahsine dönüp bu "adi (*vulgaris*) serbest tüccar" bakışı üzerinde durmakta ve bunun, eşit bir mübadele dışında her şeye benzediği sonucuna varmaktadır: bu mübadele, demektedir Marx, işçiyi "kendi postunu pazara götürmüş ve artık tabaklanmasını beklemekten başka bir beklentisi olmayan" kişinin konumuna indirgemektedir (a.g.e. 280).

Kızıl feminist ideoloji kavramı bu mübadelenin, eşit ve adil bir mübadele olarak temsil edilmesinin hesabını sormaya çalışmaktadır. Bu, kızıl ideoloji kuramının özüdür: Ücretli emek ile sermaye ilişkisinin, hiç böyle olmadığı hâlde (gerçekte bir "tabaklanma" ilişkisidir), özgür ve eşit bir ilişki olarak yansıtılması nasıl mümkün olmaktadır? Yanlış bilinç, materyalist kavrayışın, bu mübadeleyi özgürlük koşullarında eşit taraflar arasında gerçekleşmiş bir mübadele olarak gören bilinci imlemek için kullandığı bir kavramdır. Bu yanlış bir bilinçtir, çünkü maddeyi kültürel olanla (örneğin yasanın diliyle) açıklamaktadır. Bu sebeple mübadeleyi kayıtsız koşulsuz ve zorlamasız olarak görmektedir. Oysa, Marx'ın kendisinin de belirttiği gibi, bu mübadele "ekonomik ilişkilerin sessiz zorlaması" altında gerçekleşmektedir –"kapitalistin işçi üzerindeki egemenliğine mührünü vuran" bir zorlama (a.g.e. 899). Yanlış bilinç, emek gücüyle ücret mübadelesini eşit olarak kabul eden bilinçtir.

Özcülük. Oyunbaz feminizm, özcülüğü ve özcülük karşıtlığını çağdaş toplumsal cinsiyet kuramının merkezine yerleştirmektedir. Bu girişim, toplumsal mücadeleyi ve onun materyalist kavrayışını epistemolojiye tercüme etmektedir. Toplumsal mücadeleyi –ki bu mücadele daima artı emek mücadelesidir– bir epistemoloji konusuna dönüştürmek, özünde, tarihin emek yerine fikirlerle açıklanması bulunan Hegelci girişimin yinelenmesi demektir. Bu nedenle, emeğin fikirler, maddenin ruh karşısındaki önceliğinde ısrarcı olan her materyalist kuramın, oyunbaz kuram tarafından özcülükle suçlanması kaçınılmazdır. Tüm kültürel teoriler, pratiklerin sayısız kültür dizileriyle dolayımlanlanma yollarını anlatmaktadır. Yine de pratiklerin ve bunların kültürel dizilerinin nihai olarak insan emeğinde köklendiğini düşünen her kuram "özcü" olarak sınıflandırılmaktadır. Öte yandan, bu türden bir açıklamanın her zaman özcülük karşıtı olması –yani her zaman yalnızca özel durumlara özgü pratiklerle ilgilenmesi– gerektiğinde ısrar etmek, mikro-siyaseti şeyleştirmek ve mikro-siyasetle onun altında yatan küresel üretim mantığı arasındaki bağı koparmak demektir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, özcülük/özcülük karşıtlığı üzerinden sürdürülen oyunbaz feminist tartışma, nihayetinde, küreselin özcü ve tekçi bir soyutlama olduğunu iddia ederek, yerel ile küresel arasındaki ilişkiyi koparmaya hizmet etmektedir. Böylesi bir tutum, sınıf hatlarını seçilmez kılmakta ve sınıfın yerine, bir dizi parçalanmış, görünürde özerk kimliği (ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik) koymakta –kolektif emek pratiklerine dayalı insani dayanışmayı marjinalleştirmektir.

Entelektüel. Yeni entelektüelin soyağacı, Foucault'nun uzman entelektüel fikrini önererek evrensel entelektüel mefhumunu reddettiği "Hakikat ve İktidar" söyleşisiyle başlamaktadır. Evrensel entelektüele zıt olarak uzman entelektüel, her zaman mikro düzlemde çalışan ve özgül bilgiler üreten entelektüeldir. İnsanın özgürleşmesi türünden büyük anlatıların yarattığı yanılsamalardan uzak durur. Foucault'ya göre, özgül bağlamlarda özgül meselelerle uğraşmak yerine bu türden büyük iddialarda bulunmak etik

değildir. Gilles Deleuze ile yaptığı söyleşide Foucault, bu türden bir entelektüelin işlevinin, esas olarak, ezilenlerin kendi seslerini bulmalarına ve kendileri için konuşabilmelerine yardım etmek olduğunu söyleyerek, entelektüel ve entelektüel pratik hakkındaki düşüncelerini açmaktadır (Foucault, 1997b: 205-17).

Bu uzman entelektüel mefhumu günümüz kuramında bir dizi yeniden tanımlamaya uğramıştır ve bunlardan en fazla bilineni yeni "kamusal entelektüel" fikridir. Kamusal entelektüel, akademik disiplinlerde üretilen bilgiyle genel kamusal kaygılar arasındaki uçurumu kapatabilen kişidir. Hem Foucault hem de ona cevaben kamusal entelektüele odaklanan günümüz kuramcıları elbette Gramsci ve onun entelektüelin rolü üzerine düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Bir entelektüel nedir sorusu, (Foucault ve günümüz kuramcılarının hepsinin yaptığı gibi) basitçe bir kimlik belirleme ya da bir dizi ödev sıralama meselesi değildir. Entelektüelin rolü, en açık şekilde, entelektüelin, çalışmalarıyla teorik bir bilinç üretmeyi hedefleyen kişi olarak tanımlandığı Marksist gelenekte ortaya konmaktadır. Kızıl feminizmdeki teorik bilinç, Lenin'in tezine ve bu tezin Lukács'ta yeniden ifadesini bulan versiyonuna yaslanmaktadır. Lenin'e göre entelektüelin işlevi –teorik bir bilinç üretmek– öylesine önemlidir ki, "devrimci teori olmadan devrimci hareket olamaz. Moda hâlindeki oportünizm övgüsünün, pratik eylemin en dar biçimlerinin peşinden koşmayla el ele gittiği bir zamanda, bu düşünce ne kadar vurgulansa azdır" (Lenin, 1961: 369) diye yazmaktadır. Lenin, işçi ile teorisyen arasındaki yapay ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Lenin'e göre işçi bir teorisyendir. Gramsci sağduyudan ve filozoflardan söz ederken elbette Lenin'in düşüncelerini aksettirmektedir. Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı eserinden uzunca bir alıntı yapmak, teorisyenle toplum, entelektüelle proletarya arasındaki ilişkiyi aydınlatmak açısından faydalı olacaktır. Ayrıca söz konusu alıntı, teori meselesinin kendisine de ek bir ışık tutmaktadır. Lenin şöyle yazmaktadır:

> Elbette bu demek değildir ki, [sosyalist] bir ideolojinin yaratılmasında işçilerin payı yoktur. Ancak onlar, işçi olarak değil, sosyalist teorisyenler olarak, Proudhon'lar ve Weitling'ler olarak katılırlar; bir başka deyişle, bunu yapabildikleri zaman, yaşadıkları çağın bilgisini az çok kazanabildikleri ve bu bilgiyi az çok geliştirebildikleri ölçüde katılırlar. Fakat, erkek [ve kadın] işçinin bunda daha sık başarı gösterebilmesi için, genel olarak işçilerin bilinç düzeylerini yükseltme yolunda her türlü çaba gösterilmelidir; işçilerin kendilerini "işçi yazınının" yapay sınırları içinde hapsetmemeleri, genel yazında [yani kuramda] giderek artan bir biçimde yetkinlik kazanmayı öğrenmeleri zorunludur. "Kendilerini hapsetmemelidirler" yerine "hapsedilmemelidirler" demek daha doğru olacaktır; çünkü işçilerin kendileri aydınlar için yazılan her şeyi okumak istiyorlar ve okuyorlar ve yalnızca az sayıda [kötü] aydın, "işçiler için" fabrika koşulları konusunda azıcık bir şeyler söylemenin ve uzun zamandan beri bilinen bu şeyleri bir daha, bir daha yinelemenin yeterli olduğuna inanıyor (a.g.e. 384)

Oyunbaz feminizmin Lenin'e olan aşırı karşıtlığını düşününce, Lenin'in teorisyen entelektüel kavramını burada hatırlatmanın amacımıza zarar vereceği düşünülebilir. Bu nedenle, feministler, cinsiyet kuramcıları ve Lenin arasındaki ilişkileri burada ele almak gereği doğmaktadır. Burjuva feministler için Lenin, ataerkil tahakkümün simgesidir. Lenin'e karşı bu yaygın küçümseyici karşıtlığın kaynağında, hem burjuva ideolojisinde Lenin konusunda yaratılan yaygın şeytanlaştırma, hem de feministler tarafından yapılan ve sık sık dolaşıma girmiş temelden yanlış bir Lenin okuması –özellikle Lenin'in (1974) Inessa Armand'a yazdığı mektuplardan ikisi– yatmaktadır. Bu mektuplar, yaygın olarak, Lenin'in kadın sorunlarına ve cinselliğe yönelik baskıcı ataerkil ve aşırı ahlakçı kayıtsızlığının kanıtı olarak kabul edilir: özellikle, "aşk özgürlüğü" meselesi ve Lenin'in feminist entelektüel çalışmalara yönelik eleştirisi –Armand tarafından önerilen proleter kadınlar için aşk, evlilik ve aile broşürüyle ilgili olarak. Ancak bu türden bir Lenin okuması tamamen tarih dışıdır –Armand'ın çalışmasının ve Lenin'in yazılarının gerçek tarihsel konumla-

rını göz ardı etmektedir– ve aynı zamanda, feminizmde sınıfın temelden ortadan kaldırılmasına ve feminizmin kendisindeki burjuva eğilimlere gözlerini kapamıştır. Lenin burada neredeyse her türden feministin ve cinsellik kuramcısının çok büyük ölçüde üstünü örttüğü temel mesele olan sınıfı gündeme getirmektedir –Lenin'in, Armand ve birçok feministin yaptığı gibi, "aşk"ın ve cinselliğin yalnızca "öznel" açıdan kavranmasına karşı çıkarak "aşk meselelerinde sınıf ilişkilerinin nesnel mantığı" (a.g.e. 39) olarak adlandırdığı şey. Lenin "en üst yönetici sınıflarda" (a.g.e. 38-9) hâkim olan burjuva mefhumlara karşı kavramın bir dizi maddeci kavrayışını sıralayarak, "aşk özgürlüğü" mefhumunu eleştirmektedir. Ardından, hâkim burjuva ideolojisinin galebe çalacağını ve Armand'ın tezlerinin yanlış anlaşılmasına sebep olacağını ileri sürmektedir. Kısacası Armand'ın projesini baskılamamakta, ama eleştirel bir şekilde desteklemektedir. Sabırlı bir pedagoji yoluyla, Armand'a projesini "yanlış yorumlama gayretiyle ... içinden cümlecikler cımbızlayarak gerçekleştirilecek" burjuva saptırmalardan korumada yardım etmeye çalışmaktadır –yani Armand'ın projesini, hem sınıfsal ayrımların ve cinselliğin koşullarına dair nesnel sınıf gerçeklerinin yanlış yorumlanmasına, hem de, *arzuların ahlaki kısıtlardan azade bir şekilde gerçekleştirilebilmesine* yönelik burjuva taleplerin aksine, proleter kadınların, *maddi kısıtlardan azade bir cinselliğe* duydukları maddi ihtiyacın yanlış yorumlanmasına karşı korumaya çalışmaktadır. Bu ayrım, feministlerin ve cinsiyet kuramcılarının bugün de gözetmedikleri bir ayrımdır. Lenin'in sabırlı ama eleştirel pedagojisine yönelik olarak devam eden düşmanlık, feminist entelektüellerin eleştirelliğe soyunmakta gösterdikleri beceriksizlik ve kavrayışlarındaki sınıf kısıtları hakkında, Lenin hakkında olduğundan çok daha fazla şey söylemektedir.

Bütünlük. Oyunbaz kuramda pragmatizm (bazen "pratik" olarak isimlendirilmektedir) adına bütünlük ya reddedilmekte ya da toptancılıkla eşitlenmektedir. Pragmatizmin hakikat hakkındaki işlevsel tanımı –"inancı doğrultusunda ve önceden ifade

edilmiş erekler bağlamında kendisinin iyi olduğunu tanıtlayan her ne varsa o hakikattir"–, ekonomik erişim ve siyasi ve kültürel özgürlükler açısından herkesi kapsayan bir post-kapitalist toplumu savunmayı zorlaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, gerçeğe pragmatist bir yaklaşım, bizi emek ile sermaye ilişkisinin yanlış bir kavrayışına geri döndürecektir (James, 1974: 59). Pragmatist bir yaklaşım, bu türden bir ilişkinin kabul edilebilir ve hakikate uygun olduğunu, zira pratik düzlemde işlediğini söyleyecektir. Bize göre, bütünlüğe dair her kuramsallaştırmanın, bu türden pragmatizme ve onun oyunbaz kuramdaki türevlerine karşı çok eleştirel olması gereklidir. Biraz önce kendisine göndermede bulunduğumuz pragmatizm versiyonunun en gelişkin örneğine Richard Rorty'de (1989) rastlayabiliriz. Ancak Lyotard da, *Just Gaming* ve *The Differend* adlı eserlerinde kendi pragmatist toplumsal kuram versiyonunu öne sürmektedir. Lyotard'ın toplum kuramı, kendisinin *The Postmodern Condition*'daki kapanış cümlesinden yola çıkmaktadır: "Haydi bütünlüğe bir savaş açalım; temsil edilemez olana tanıklık edelim" (Lyotard, 1984: 82). Lyotardcı bütünlük karşıtı toplum kuramı, nihai olarak bizleri hükmün belirsizliği –yani herhangi bir hakikat temeline oturmayan hüküm– mefhumuna götürmektedir. Bu Lyotardcı kuram, hakikat tanımı gereği bir toptanlaştırma olduğundan, adalet ise "differend" [anlaşamaz], "temsil edilemez" ve tercüme edilemez olana hizmet etmesi gerektiğinden, adaletin hakikatten koptuğu oyunbaz hukukun paradigması hâline gelmiştir.

Rortyci bütünlük karşıtı pragmatizm ve Lyotarcı "differend" (hakikate dayanmayan hüküm) anlayışının aksine, bütünlükle daha üretken bir şekilde ilişkilenmenin yoluna Lukács'ın eserlerinde rastlanmaktadır. (Ancak Lukács'ın Hegelci idealizmi konusunda çok dikkatli olunması gerekmektedir.) *History and Class Consciousness*'te Lukács, burjuva düşüncesinin kuruluşu itibarıyla bütünlüksüzleştirilmiş ve bütünlüksüzleştirici olduğunu iddia etmektedir: Burjuva düşüncesi, parçalı bir bilme biçimidir. Bu parçalı bilinci, kendisi, "yanlış bilinç" olarak adlandırmaktadır.

Burada meselemiz, Lukács'ın yanlış bilinci kuramsallaştırma biçimini eleştirmek değil, daha ziyade, kendisinin burjuva düşüncesinin *öteki*'si olarak önerdiği şeye odaklanmaktır: 'toplumla bir bütün olarak ilişkilenmek' (Lukács, 1983: 51). Bütünlük özel ayrımları kenara koyan bir soyutlama olmanın çok ötesindedir –toplumsal olanı üreten çeşitli ilişkilerin somut şekilde tanınmasıdır. Bununla beraber, Lukács, elbette Marx'ın kendisinin de *Grundrisse*'nin "Giriş" kısmında yaptığı gibi, somut bütünlüğün ampirik ve tikel olanla bir ve aynı şey olmadığı konusunda ısrarcıdır; somut "birçok belirlenimlerin bir yoğunlaşması, dolayısıyla çeşitliliklerin birliğidir" (Marx, 1973: 101). Lukács'a (1983: 51) göre, ancak bir bütün olarak toplumun bilgisine erişilebilmesiyledir ki, "insanlar hem içinde bulundukları belli durumu, hem de bu durumdan kaynaklanan çıkarlarını, yakın eylemlerine ve tüm toplum yapısına etkileri açısından değerlendirebilselerdi o durumda sahip olacakları düşünce ve duyguları tahmin etmek mümkün hâle gelirdi."

Toplumsal bütünlüğü kuramsallaştırırken kızıl feminizm, toplumsal cinsiyet ve cinsellik bahsindeki farklılıkların sınıfsal ilişkilerin özgüllükleri olduğunu göstermektedir –feminizmdeki farklılıkların kaynağı da budur. Oyunbaz ve kızıl feminizm ikiliği, kendisi de toplumsal üretim ilişkilerinin ürünü olan sınıf ikiliğinin yeniden ifadesidir.

Kaynakça

Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (1995) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York: Routledge.

Bennholdt-Thomsen, V. ve M. Mies (2000) *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, London: Zed Books.

Butler, J. (1991) "Imitation and gender insubordination", D. Fuss (der.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, New York: Routledge, s. 13-31.

— (2000) *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York: Columbia University Press.

— (2004) *Undoing Gender*, New York: Routledge.

Butler, J., E. Laclau ve S. Žižek (2000) *Contingency, Hegemony, Universality*, London: Verso.

Disch, L. (1999) "Deconstructing 'capitalism'", *Theory and Event*, 3(1).

Ebert, T. L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

— (2009) *The Task of Cultural Critique*, Urbana: University of Illinois Press.

Felski, R. (2003) *Literature after Feminism*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1977a) *Language, Counter Memory, Practice*, D. E. Bouchard (der.), Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (1977b) "Truth and power", C. Gordon (der.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon, s. 109-133.

Gallop, J. (2002) *Anecdotal Theory*, Durham, NC: Duke University Press.

Gibson-Graham, J. K. (2006a) *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (2006b) *A Postcapitalist Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gilder, G. (1989) *Microcosm: The Quantum Revolution in Economics and Technology*, New York: Simon & Schuster.

Gramsci, A. (1985) *Selections from Cultural Writings*, D. F. Forgacs ve G. Nowell-Smith (der.), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Grosz, E. (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Harvey, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

James, W. (1974) "What pragmatism means", *Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth*, New York: New American Library.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke University Press.

Kristof, N. D. (2006) "In praise of the maligned sweatshop", *New York Times*, 6 Haziran, s. A21.

Laclau, E. ve C. Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.

Lenin, V. I. (1961) *What is to be Done?*, *V. I. Lenin Collected Works*, cilt 5, Moscow: Foreign Languages Publishing House, s. 347-529.

— (1974) *On the Emancipation of Women*, gözden geçirilmiş 4. basım, Moscow: Progress.

Lukács, G. (1983) *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1988a) *The Differend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1988b) *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Marcus, S. (1992) "Fighting bodies, fighting words: a theory and politics of rape prevention", J. Butler ve J. Scott (der.), *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, s. 385-403.

Marx, K. (1973) *Grundrisse*, London: Penguin.

— (1975) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Karl Marx-Frederick Engels Collected Works*, cilt 3, New York: International, s. 229-443.

— (1976) *Capital*, cilt 1, çev. B. Fowkes, New York: Penguin.

Marx, K. ve F. Engels (1976) *The German Ideology, Karl Marx-Frederick Engels Collected Works*, cilt 5, New York: International, s. 19-539.

Mies, M. ve V. Shiva (1993) *Ecofeminism*, London: Zed Books.

Peters, T. (1992) *Liberation Management*, New York: Fawcett Columbine.

Probyn, E. (2005) *Blush: Faces of Shame*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Spivak, G. C. ve D. Plotke (1994) "A dialogue on democracy", *Socialist Review*, 94: 1-22.

Thompson, E. P. (1961) "The long revolution", *New Left Review*, 1: 24-39.

Okuma Önerileri

Adlam, D. (1978) "The case against capitalist patriarchy", *m/f*, 1(3): 83-102.

Adler, G., P. Hudis ve A. Laschitza (der.) (2011) *The Letters of Rosa Luxemburg*, çev. G. Shriver, London: Verso.

Ahmed, L. (1982) "Feminism and feminist movements in the Middle East: a preliminary exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen", *Women's Studies International Forum*, 5(2): 153-168.

Allman, P. (2007) *On Marx: An Introduction to the Revolutionary Intellect of Karl Marx*, Rotterdam: Sense.

Andermahr, S., T. Lovell ve C. Wolkowitz (2000) *A Glossary of Feminist Theory*, New York: Oxford University Press.

Andreev, I. L. (1985) *Engels' "The Origin of the Family, Private Property and the State"*, Moscow: Progress.

Andrijasevic, R., C. Hamilton ve C. Hemmings (der.) (2014) *Feminist Review: Revolutions*, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Bakan, A. ve S. Smith (2013) "Marxism, feminism and the fight for liberation", SocialistWorker.org, 10 Temmuz, socialistworker.org/2013/07/10/marxism-feminism-and-womens-liberation.

Bamforth, N. ve D. A. J. Richards (2008) *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender: A Critique of New Natural Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

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

— (1995) "But who speaks for us? Experience and agency in conventional feminist paradigms", *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism*, Toronto: Women's Press, s. 55-95.

— (2001) *Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy, and Colonialism*, New Delhi: Tulika.

— (2011) *Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology*, Toronto: Canadian Scholars' Press.

Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, London: Verso.

— (1988) *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, gözden geçirilmiş basım, London: Verso.

Beneria, L. (1989) "Capitalism and socialism: some feminist questions", S. Kruks, R. Rapp ve M. B. Young (der.), *Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism*, New York: Monthly Review Press, s. 325-332.

Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (der.) (1995) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, London: Routledge.

Biewener, C. (1999) "A postmodern encounter: poststructuralist feminism and the decentering of Marxism", *Socialist Review*, 27(1/2): 71-96.

Brown, H. A. (2012) *Marx on Gender and the Family: A Critical Study*, Historical Materialism Serisi, cilt 39, Leiden: Brill.

Brown, N. (2008) "Marxism and disability", *Mediations*, 23(2): 186-193.

Bruegel, I. (1978) "*Bourgeois economics and women's oppression*", *m/f* 1(1): 104-111.

Burstyn, V. ve D. E. Smith (1985) *Women, Class, Family and the State*, Toronto: Garamond.

Chattopadhyay, P. (2001) "Marx on women's question", *Economic and Political Weekly*, 36(26): 2455-2457.

Cotter, J. (2003) "The class regimen of contemporary feminism", *The Red Critique*, ww.redcritique.org/Spring2003/theclassregimenofcontemporaryfeminism.htm

Coward, R. (1983) *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, London: Routledge & Kegan Paul.

Davies, A. (1983) *Women, Race and Class*, New York: Vintage.

Davies, C. B. (2007) *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Durham, NC: Duke University Press.

Davies, M. (der.) (1983) *Third World Second Sex: Women's Struggles and National Liberation*, London: Zed Books.

De Angelis, M. (2001) "Marx and primitive accumulation: the continuous character of capital's enclosures", *The Commoner*, 2(1), www.commoner.org.uk/02deangelis.pdf

De Beauvoir, S. (1957) *The Long March: An Account of Modern China*, çev. A. Wainhouse, London: Phoenix.

Draper, H. (2011) *Women and Class: Towards a Socialist Feminism*, E. Haberkern (der.), Alameda, CA: Center for Socialist History.

Draper, H. ve A. G. Lipow (1976) "Marxist women *versus* bourgois feminism", *Socialist Register* 1976, London: Merlin, s. 179-226.

Duran, L. A., N. D. Payne ve A. Russo (der.) (2007) *Building Feminist Movements and Organizations: Global Perspectives*, London: Zed Books.

Ebert, T. L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

— (2005) "Rematerializing feminism", *Science & Society*, 69(1): 33-55.

Ebert, T. L. ve M. Zavarzadeh (2008) *Class in Culture*, London: Paradigm.

Ehrenreich, B. (2005) "What is socialist feminism?", *Monthly Review*, 57(3): 70-77.

Eisenstein, H. (2009) *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, London: Paradigm.

Eisenstein, Z. R. (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, London: Monthly Review Press.

— (1981) *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York: Longman.

Ennew, J. (1978) "The patriarchal puzzle", *m/f*, 1(2): 71-84.

Epstein, B. (2001) "What happened to the women's movement?", *Monthly Review*, 53(1): 1-13.

Evans, J., J. Hills, K. Hunt, E. Meehan, T. ten Tusscher, U. Vogel ve G. Waylen (der.) (1986) *Feminism and Political Theory*, London: Sage.

Federici, S. (2000) "War, globalization, and reproduction", *Peace & Change*, 25(2): 153-165.

— (2004) "The great Caliban: the struggle against the rebel body", *Capitalism Nature Socialism*, 15(2): 7-16.

— (2004) *Caliban and the Witch*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

— (2004) "Women, land-struggles and globalization: an international perspective", *Journal of Asian and African Studies*, 39(1/2): 47-62.

— (2012) *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM.

Federici, S. ve G. Caffentzis (2014) "Commons against and beyond capitalism", *Community Development Journal*, 49(1): 92-105.

Feldman, S., C. Geisler ve G. A. Menon (der.) (2011) *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life*, London: University of Georgia Press.

Ferguson, A. (2004) "Feminist perspectives on class and work", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA: Stanford University Press, plato.stanford.edu/entries/feminismclass/

Firestone, S. (1971) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York: Bantam.

Foord, J. ve N. Gregson (1986) "Patriarchy: towards a reconceptualization", *Antipode*, 18(2): 186-211.

Fortunati, L. (1995) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, NY: Autonomedia.

Fraser, N. (2003) "From discipline to flexibilization? Rereading Foucault in the shadow of globalization", *Constellations*, 10(2): 160-171.

— (2009) "Feminism, capitalism and the cunning of history", *New Left Review*, 56(2): 97-117.

— (2013) *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, New York: Verso.

German, L. (1981) "Theories of patriarchy", *International Socialism*, 2(12), www.isj.org.uk/?id=240

— (1989) *Sex, Class and Socialism*, London: Bookmarks.

— (2007) *Material Girls: Women, Men and Work*, London: Bookmarks.

— (2012) *A People's History of London*, London: Verso.

— (2013) *How a Century of War Changed the Lives of Women*, London: Pluto.

Gimenez, M. E. (1998) "Marxist/materialist feminism", *Feminist Theory*, www.cddc.vt.edu/feminism/mar.html

— (2005) "Capitalism and the oppression of women: Marx revisited", *Science & Society*, 69(1): 11-32.

Gimenez, M. ve L. Vogel (2005) "Marxist-feminist thought today", *Science & Society*, 69(1): 5-10.

Gingrich, A. (2003) "Feminist social theory", leroy.cc.uregina.ca/gingrich/319m1703.htm

Guettel, C. (1974) *Marxism and Feminism*, Toronto: Canadian Women's Educational Press.

Hanson, K. V. ve I. J. Philipson (der.) (1990) *Women, Class, and the Feminist Imagination: A Socialist-feminist Reader*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Haraway, D. J. (1991) "'Gender' for a Marxist dictionary: the sexual politics of a word", D. J. Haraway (der.), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Women*, London: Free Association Books, s. 127-148.

Hartsock, N. C. M. (1998) *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Feminist Theory and Politics Serisi, Boulder, CO: Westview.

— (2004) "Women and/as commodities: a brief meditation", *Canadian Woman Studies*, 3(3/4): 14-17.

Heitlinger, A. (1979) *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia*, London: Macmillan.

— (1980) "Marxism, feminism, and sex equality", T. Yedlin (der.), *Women in Eastern Europe and the Soviet Union*, New York: Praeger, s. 9-20.

Hennessy, R. (2001) "The challenge: from anti-capitalism to class consciousness", *Socialist Review*, 28(3/4): 81-92.

Holmstrom, N. (2003) "The socialist feminist project", *Monthly Review*, 54(10), monthlyreview.org/2003/03/01/the-socialist-feminist-project/

Hudis, P. (2010) "Accumulation, imperialism, and pre-capitalist formations: Luxemburg and Marx on the non-western world", *Socialist Studies/Études Socialistes*, 6(2): 75-91.

Hunt, K. (1986) "Crossing the river of fire: the socialist construction of women's politicization", J. Evans vd. (der.), *Feminism and Political Theory*, London: Sage, s. 47-65.

Incite! Women of Color against Violence (der.) (2007) *The Revolution Will Not be Funded: Beyond the Non-profit Industrial Complex*, Cambridge, MA: South End.

Jackson, S. (2001) "Why a materialist feminism is (still) possible -and necessary", *Women's International Forum*, 24(3/4): 283-293.

James, S. (2012) *Sex, Race and Class: The Perspective of Winning: A Selection of Writings 1952-2011*, Oakland, CA: PM.

Jayawardena, K. ve M. de Alwis (der.) (1996) *Embodied Violence: Communalizing Women's Sexuality in South Asia*, London: Zed Books.

Kabeer, N. (1994) *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*, London: Verso.

Kelly, G. (1992) *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*, London: Macmillan.

Keohane, O. N., M. Z. Rosaldo ve B. C. Gelpi (1982) *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Klotz, M. (2006) "Alienation, labor, and sexuality in Marx's 1844 manuscripts", *Rethinking Marxism*, 18(3): 405-413.

Kuhn, A. ve A. Wolpe (1978) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London: Routledge & Kegan Paul.

Landes, J. B. (1989) "Marxism and the 'woman question'", S. Kruks, R. Rapp ve M. B. Young (der.), *Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism*, New York: Monthly Review Press, s. 15-28.

Lee, E. (1996) "Marxism and feminist theory", S. Wolton (der.), *Marxism, Mysticism, and Modern Theory*, Oxford: Palgrave Macmillan.

Lerner, G. (1993) *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteenseventy*, Oxford: Oxford University Press.

Luxton, M. (1985) *Feminist Marxism or Marxist Feminism: A Debate*, Toronto: Garamond.

Macdonald, L. (1997) *Feminism and Socialism: Putting the Pieces Together*, 2. basım, New South Wales: Resistance Books.

MacKinnon, C. A. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martin, G. (1986) *Socialist Feminism: The First Decade 1966-76*, Giriş K. Brodine, Seattle, WA: Freedom Socialist Publications.

Massel, G. J. (1974) *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

McNally, D. (1998) "Gender, race, class and socialism: an interview with Himani Bannerji", *New Socialist*, 3(1): 12-14.

Melamed, J. (2011) *Represent and Destroy: Rationalizing Violence in the New Racial Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Midgley, C. (der.) (1998) *Gender and Imperialism: Studies in Imperialism*, Manchester: Manchester University Press.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books.

— (2014) "No commons without a community", *Community Development Journal*, 49(1): 106-117.

Mies, M., V. Bennholdt-Thomsen ve C. von Werlhof (der.) (1988) *Women: The Last Colony*, London: Zed Books.

Miliband, R. ve J. Saville (der.) (1983) *Socialist Register 1983: A Survey of Movements and Ideas*, London: Merlin.

Mitchell, J. ve A. Oakley (der.) (1975) *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth: Penguin.

— (der.) (1986) *What is Feminism?*, New York: Pantheon.

Mohanty, C. T., R. L. Riley ve M. Bruce Pratt (der.) (2008) *Feminism and War: Confronting US Imperialism*, London: Zed Books.

Mojab, S. (1997) "Crossing the boundaries of nationalism: the struggle for a Kurdish women's studies", *Canadian Woman Studies*, 17(2): 68-72.

— (2001) "New resources for revolutionary critical education", *Convergence*, 34(1): 118-125.

Molyneux, M. ve D. L. Steinberg (1995) "Mies and Shiva's 'ecofeminism': a new testament?", *Feminist Review*, (49): 86-107.

Nicholson, L. J. (1986) *Gender and History: The Limits of Social Theory and the Age of the Family*, New York: Columbia University Press.

Orr, J. (2010) "Marxism and feminism today", *International Socialism*, 127, www.isj.org.uk/?id=656

Page, M. (1978) "Socialist feminism-a political alternative?", *m/f* 1(2): 32-42.

Phillips, A. (der.) (1987) *Feminism and Equality*, New York: New York University Press.

— (2013) *Our Bodies, Whose Property?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ramazanoğlu, C. (1989) *Feminism and the Contradictions of Oppression*, New York: Routledge.

Roberts, J. (2010) "The state, empire and imperialism", *Current Sociology*, 58(6): 833-858.

Roman, L. G. (1993) "Double exposure: the politics of feminist materialist ethnography", *Educational Theory*, 43(3): 279-308.

Rowbotham, S. (1974) *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*, New York: Vintage.

— (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*, London: Routledge.

Rowbotham, S., L. Segal ve H. Wainwright (2013) *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, London: Merlin.

Sanghatana, S. S. (1989) *"We were Making History": Women and the Telangana Uprising*, London: Zed Books.

Schmidt, I. (2010) "Rosa Luxemburg's 'accumulation of capital': new perspectives on capitalist development and American hegemony", *Socialist Studies/Études Socialistes*, 6(2): 92-117.

Scott, H. C. (2010) "Rosa Luxemburg's 'reform or revolution' in the twenty-first century", *Socialist Studies/Études Socialistes*, 6(2): 118-140.

Slaughter, J. M. (1979) "Feminism and socialism: theoretical debates in historical perspective", *Marxist Perspectives*, 2: 32-49.

Smith, A. (2005) *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, MA: South End.

Smith, D. E. (1974) "Theorizing as ideology", R. Turner (der.), *Ethno-methodology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, s. 41-44.

— (1977) *Feminism and Marxism: A Place to Begin, a Way to Go*, Vancouver: New Star.

— (1983) "Women, class and family", *Socialist Register 1983*, London: Merlin, s. 1-44.

— (1990) "The ideological practice of sociology", *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern Serisi, Feminist Teori, Boston, MA: Northeastern University Press, s. 31-60.

— (der.) (1990) *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern Serisi Feminist Teori, Boston, MA: Northeastern University Press.

— (2004) "Ideology, science and social relations: a reinterpretation of Marx's epistemology", *European Journal of Social Theory*, 7(4): 445-62.

Smith, S. (2014) "Women's liberation: the Marxist tradition", *International Socialist Review*, 93: 19-40.

— (2014) *Women and Socialism: Essays on Women's Liberation*, gözden geçirilmiş basım, Chicago, IL: Haymarket.

Sneed, M. (2010) "Review of Roland Boer and Jorunn Økland, eds, Marxist Feminist Criticism of the Bible", *The Bible and Critical Theory*, 6(2): 1-3, novaojs.newcastle.edu.au/ojsbct/index.php/bct/article/view/320/303

Stacey, J. (1983) *Patriarchy and Socialist Revolution in China*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Stites, R. (1978) *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism 1860-1930*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sutherland, K. (2005) "Marx and MacKinnon: the promise and perils of Marxism for feminist legal theory", *Science & Society*, 69(1): 113-132.

Tétreault, M. A. (1994) *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*, Columbia: University of South Carolina Press.

Thom, D. (2000) "Marxism", L. Code (der.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge, s. 450-453.

Trincado, E. (2010) "The current relevance of Rosa Luxemburg's thought", *Socialist Studies/Études Socialistes*, 6(2): 141-159.

Uppal, J. (2005) "Teach feminist: pedagogy, politics, and process in women's studies", *Cultural Studies/Critical Methodologies*, 5(1): 30-44.

Van der Veen, M. (2001) "Rethinking commodification and prostitution: an effort at peacemaking in the battles over prostitution", *Rethinking Marxism*, 13(2): 30-51.

Vogel, L. (2013) *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, S. Ferguson ve D. McNally (der.), Chicago, IL: Haymarket.

Von Werlhof, C. (2007) "No critique of capitalism without a critique of patriarchy! Why the left is no alternative", *Capitalism Nature Socialism*, 18(1): 13-27.

Walby, S. (2011) *The Future of Feminism*, Malden, MA: Polity.

Weeks, J. (2011) "Un-/re-productive maternal labor: Marxist feminism and Chapter Fifteen of Marx's Capital", *Rethinking Marxism*, 23(1): 31-40.

Weeks, K. (2011) *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, London: Duke University Press.

Weigand, K. (2001) *Red Feminism: American Communism and the Making of Women's Liberation*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Yelvington, K. A. (2010) "The making of a Marxist-feminist-Latin Americanist anthropologist: an interview with Helen I. Safa", *Caribbean Studies*, 38(2): 3-32.

Yazarlar Hakkında



Delia D. Aguilar, emekli ve Connecticut Üniversitesi'nde misafir fakülte üyesi. Bowling Green State Üniversitesi ve Washington State Üniversitesi'ndeki kadın çalışmaları ve etnik çalışmalar bölümlerinde öğretim üyeliği yaptı. Hamilton College'da Kadın Çalışmaları Irwin Başkanı görevini yürüttü (2008-09). Bunting Institute of Radcliffe College'dan (1992) burs kazandı. Aynı zamanda Manila'daki Filipinler Üniversitesi ve St. Scholastica's College'da da dersler verdi. Filipinler ve Birleşik Devletler'deki kadın hareketlerine dâhil oldu, bu hareketlerde yaşadıkları çalışmalarını ve düşüncesini beslemeye devam ediyor.

Himani Bannerji, Toronto'da bulunan York Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölümü profesörü. Araştırma ve yazı hayatına Kanada ve Hindistan'da devam ediyor. İlgi alanları arasında; ırkçılık karşıtı feminizm, Marksizm, eleştirel kültür teorileri ve tarihsel sosyoloji bulunuyor. Yayınlarından bazıları şunlardır: Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology (2011), Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism (S. Mojab ve J. Whitehead ile birlikte, 2001), Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism (2001), The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Racism (2000).

Sara Carpenter, New College'daki Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Enstitüsü Hakkaniyet Çalışmaları Programı'nda ve Toronto Üniversitesi Erişkin Eğitimi ve Topluluk Gelişimi Programı'nda ders veriyor. Araştırma alanları arasında topluluk gelişiminin ekonomi politiği, yurttaşlık ve demokrasi ideolojileri ve feminist-maddeci analizin topluluk hizmetleri alanına doğru genişletilmesi bulunuyor. Bu sıralar uluslararası bir araştırma birliği dâhilinde güvenlikleştirme politikalarının marjinalleştirilmiş gençlik üzerindeki etkisi üzerine araştırma çalışmaları yürütüyor. S. Mojab ile birlikte *Educating from Marx: Race, Gender and Learning* (2012) adlı kitabı derlemiştir.

Cynthia Cockburn, Londra'da yaşayan feminist araştırmacı ve yazar. Women in Black against War ve The Women's International League for Peace and Freedom örgütleri aktivisti. Londra Şehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde konuk profesör ve Warwick Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Merkezi fahri profesörü. Savaş ve barış süreçlerinde toplumsal cinsiyet üzerine kaleme aldığı en yakın tarihi çalışmalar, aktivist-araştırmacı ürünleri; *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis* (2007) ve *Antimilitarism: Political and Gender Dynamics of Peace Movements* (2012).

Hellen Colley, Birleşik Krallık'taki Huddersfield Üniversitesi Yaşam Boyu Öğrenim merkezinde profesör ve Toronto Üniversitesi Erişkin Eğitimi Bölümü'nde konuk profesör. İşyeri eğitimlerinin sınıflandırılmış ve cinsiyetlendirilmiş yönleri araştırma alanları arasındadır. Gençlik danışmanlığı üzerine kaleme alınmış ödüllü bir Marksist-feminist eleştiri kitabı olan *Mentoring for Social Inclusion* (2003) adlı kitabın yazarıdır. Duygusal emek üzerinden kadınların aşırı sömürüsü konusunda çok sayıda makalesi ve bölüm yazısı bulunuyor. Son dönem çalışmaları, duygusal sömürü ve "kemer sıkma" politikaları nedeniyle kamusal maddi desteğin son derece azaldığı insani hizmet alanı çalışanları –aslen kadınlar– arasındaki etik basınç üzerinedir.

Teresa L. Ebert, *The Task of Cultural Critique* (2009) ve *Ludic Feminism and After* (1996) adlı kitapların yazarı ve *Class in Culture* (2008) ve *Marxism and the Work of (Post)Humanities* (2015) adlı çalışmaların ortak yazarı. *Rethinking Marxism, Cultural Critique, Textual Practice, Women's Review of Books* ve *College English* gibi dergilerde yazıları yayımlandı. New York State Üniversitesi Albany'de Kültür Teorileri profesörü.

Amir Hassanpour, Kürtçe çalışmaları alanının önemli Marksist araştırmacılarından. Toronto Üniversitesi'ndeki Yakın ve Ortadoğu Uygarlıkları Bölümü başta olmak üzere (1999-2009) Kanada'daki çeşitli üniversitelerde dersler verdi. Araştırma ve öğretim alanları arasında iletişim ve medya çalışmaları, sosyo-linguistik, Ortadoğu ve Kürt siyaseti ve tarihi bulunuyor. *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (1992) adlı kitabın yazarı olan Hassanpour'un Kürtçe ve Farsça birçok makalesi yayımlandı. Aynı zamanda, temel referans kaynakları olan the *Encyclopedia of Television* (1997, 2005), *Encyclopaedia Iranica* (1988-89, 1995-97), *Encyclopedia of Modern Asia* (2002), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (2001), *Encyclopedia of Modern Middle East* (2004), *Encyclopedia of*

Women and Islamic Cultures (2005), *Encyclopedia of Diasporas* (2004) ve *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*'nin (2005) hazırlanmasına katkı sundu. Profesör Hassanpour, Ortadoğu milliyetçilikleri ve toplumsal hareketleri ile Ortadoğu çalışmalarında kuram ve yöntem dersleri verdi. Araştırmalarında soykırım, köylü ayaklanmaları, toplumsal sınıflar ve sözlü gelenekler gibi bir dizi başlığa eğildi.

Frigga Haug, Alman feminist hareketinin önemli figürü. Berlin'de sosyoloji ve psikoloji çalıştı. Alman barış ve öğrenci hareketlerine katıldı. Aktivist ve yetişkin eğitimcisi olarak edindiği deneyimle feminist öğrenme ve araştırma yöntemi olan kolektif hafıza çalışmasını geliştirdi. *Das Argument* adlı derginin ve *Historical Critical Dictionary of Marxism*'in ortak editörü ve yayıncısı olan Haug, aynı zamanda *Forum Kritische Psychologie* adlı derginin de editörlerinden. Berlin Halk Üniversitesi'nin kurucularından olan Haug, Argument Yayınları'nında yönetici direktörlük ve Berlin'deki Eleştirel Teori Enstitüsü'nde başkanlık görevlerinde bulundu. Hamburg Ekonomi ve Siyaset Üniversitesi'nde profesörlük yapan Haus, Free Berlin Üniversitesi'nde de dersler verdi. Kopenhag, Inssbruck, Klagenfurt, Sidney, Toronto ve Durham'da konuk öğretim üyelikleri yaptı. Marksist-feminist bir araştırmacı olan Haug, eserleriyle kadın çalışmaları ve feminist siyaset, emek çalışmaları, kadınların toplumsallaşması ve feminist yöntem ve öğrenme alanlarında uluslararası tanınırlığa sahip. 2013 yılında Alman Sol Partisi tarafından Clara Zetkin Kadın Ödülü'ne layık görüldü.

Maryam Jazayeri, 1970'lerin sonundan bu yana İran komünist hareketinde araştırmacı ve aktivist. Kadın hareketleri ve komünizmin yenilenmesi başlıklarındaki kuramsal tartışmalara düzenli katkı sundu.

Jamie-Lynn Magnusson Toronto Üniversitesi Ontario Eğitim Çalışmaları Enstitüsü'nde Yetişkin Eğitimi ve Topluluk Gelişimi alanında doçent. Prekarya ve mülksüzleştirme alanlarındaki aktivizmi ve araştırmacılığı; kadınlara, gençlere ve LGBT topluluklarına özel bir dikkatle, kentsel gelişim ve toplumsal adalet temaları bağlamında askerî finansallaşmaya odaklanıyor. Yakın tarihli yayınları arasında *Precarious Learning and Labour in Financialized Times*, *Biosurveillance as a Terrain of Innovation in an Era of Monopoly Finance Capital* ve Elisabeth Abergel ile birlikte kaleme aldıkları *The Art of (Bio)Surveillance: Bio-art and the Financialization of Living Systems* bulunuyor.

Michelle Murphy, Toronto Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları ve Tarih profesörü, feminist tekno-bilim çalışmaları araştır-

macısı. *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience* (2012) ve *Sick Building Syndrome and the Politics of Uncertainty: Environmental Politics, Technoscience, and Women Workers* (2006) adlı kitapların yazarı. Çalışmaları; tekno-bilim, kapitalizm ve çevre politikaları alanındaki ırk ve cinsiyet alaşımlarına odaklanıyor. Hâlen *The Economization of Life* adlı bir kitap üzerinde çalışmalarını yürüten Murphy cinsiyet, ırk ve iktisadın "nüfus" ve "ekonomi" bileşik olgusunun aracılığıyla yönetildiği, tekno-bilimsel pratiklerin 20. yüzyıldaki tarihinin izini sürüyor. Evrimsel-ırksal geleceği belirlemeyi hedefleyen erken 20. yüzyıldaki üstün ırk projelerinden 1970 ve 1980'lerde ulusal makroekonomiler adına sömürgecilik sonrası doğurganlık oranlarını denetlemeyi hedefleyen tekno-bilimsel projelere ve ırksallaştırılmış ve kız çocuk bedenlerinin yatırım yoluyla insan sermayesine dönüşmesini hedefleyen cinsiyetlendirilmiş günümüz projelerine değin süren dönüşüme bakıyor.

Kumkum Sangari, Nehru Memorial Müzesi, Kütüphanesi ve Çağdaş Çalışmalar Merkezi'nde burslu araştırmacı olarak çalıştı. Wisconsin-Milwaukee Üniversitesi Beşerî Bilimler'de araştırma profesörü. Britanya, Amerika ve Hindistan edebiyatı, eleştirel kuram, din değiştirmeler, Ortaçağ sözlü dönme gelenekleri, Gandhi ve Annie Besant gibi ulusçu figürler, Bombay sineması ve partisyonu, televizüel hafıza ve çağdaş feminist sanat pratiği ve aynı zamanda kişilik yasası, ev emeği, güzellik endüstrisi, cinsiyet seçimi, başlık parası, aile içi şiddet, dul yakmalar ve cemaat şiddeti başlıklarında birçok yayın yaptı. *Politics of the Possible: Essays on Gender, History, Narratives, Colonial English* (1999) adlı kitabın yazarı ve *Trace Retrace: Paintings, Nilima Sheikh* (2013) adlı kitabın editörüdür. S. Vaid ile birlikte *Women and Culture* (1985) ve *Recasting Women: Essays in Colonial History* (1990) kitaplarını derledi ve U. Chakravarti ile birlikte *From Myths to Markets: Essays on Gender* (1999) adlı kitabın editörlüğünü yaptı.

Judith Whitehead, Lethbridge Üniversitesi Antropoloji Bölümü profesörü ve 2011-2013 yılları arasında üniversitede araştırmacı. Çalışmalarını Güney Asya'daki ilkel birikim süreçleri alanında sürdürüyor. İki kitabı, *Development and Dispossession in the Narmada Valley* (2010) ve *Property and Propriety: Gender and Class in Imperialism and Nationalism* (2001) (H. Bannerji ve S. Mojab ile birlikte) ve aynı zamanda 35 hakemli yayını bulunuyor. 2012 yılında *Journal of Contemporary Asia*'da yayımlanan "John Locke, Accumulation by Dispossession and the Governance of Colonial India" adlı makalesiyle en iyi makale ödülünü kazandı.

Dizin

11 Eylül Olayları 160

Adivasi 228, 236
aile 15, 16, 56-59, 61, 64-67, 69, 70, 75, 80, 84, 87, 94, 107-109, 118-124, 126, 141, 273, 282, 288, 293-296, 325, 327, 330, 333, 334, 337, 340, 341, 343, 345, 350-353, 355, 356, 361, 363, 368, 370, 373, 376, 389, 404, 423, 426, 435, 456, 472
aile emeği 120, 121, 123, 126
Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni 12, 53, 66, 67, 76, 120, 141, 310, 314, 327, 397
Akhter, Farida 375, 376, 381
akrabalık 56, 62, 63, 67, 73, 74, 75, 316, 320, 329, 330, 339, 377, 378
Allman, Paula 280, 281, 283, 285, 286, 299, 462
Alman İdeolojisi 57, 66, 125, 142-144, 148, 150, 163, 206, 208, 210, 314, 416, 436, 450, 452
alt-emperyalizm 242-244
Althusser, Louis 139, 142, 155, 223, 226, 330, 357, 452
anaerki 53, 54, 55, 68, 77, 78
ana soyluluk 53, 55, 63, 75
Anderson, Bridget 28, 44, 273, 274, 276
annelik 31, 54, 55, 56, 94
anti-feminizm 19
anti-komünizm 19, 408
anti-Marksizm 28
antropoloji 35, 73, 114, 327, 328, 342, 344
antroposan çağı 374
Arap Baharı 39, 384
Armand, Inessa 36, 310, 323, 456, 457
artık değer 57, 62, 106-108, 128, 141, 164, 187, 198, 200, 222, 268, 278, 282, 283, 285, 289, 290-293, 298, 329, 341, 354, 365, 418
aşırı birikim kuramı 232
ataerki 14, 16, 18, 19, 30-35, 41, 44, 53, 55, 77, 81, 82, 90, 137, 139, 142, 152, 160, 165, 202, 212, 213, 218, 221, 246, 275, 289, 292, 297, 316, 317, 319-321, 325-329, 330-335, 338, 340, 342-349, 361
ataerkil 14, 15, 18, 32, 34, 37, 38, 41, 63, 75, 78, 87, 92, 123, 129, 144, 149, 173, 175, 212, 216-219, 222, 225, 245, 246, 286, 287, 290, 291, 301, 311, 314, 317, 318, 322, 325, 332, 334, 335, 339, 341-351, 353-357, 363, 364, 386-388, 398, 418, 419, 422, 429, 456
ataerkil rejimler 325, 348, 350, 351, 354, 355, 356, 357
ataerkleri 161, 320, 325, 339, 340, 342-350, 353, 354, 378
Avrupa Birliği 308, 338

babalık 54
baba soylu 65, 342
Bachofen, Johann Jakob 53, 54, 55, 66, 67, 96, 97
Badiou, Alain 323, 407, 414
bakım emeği 122, 352, 361
Barrett, Michèle 17, 45, 83, 96, 163, 176, 216, 226, 277, 331, 332, 357, 389, 413, 462
başlık parası 345, 346, 348, 472
Batılı özne 272
Baudrillard, Jean 452, 459
Bauer, Otto 199, 303
Beal, Frances M. 258, 260, 261, 276
Beauvoir, Simone de 13, 45, 72, 77, 97, 463
Bebel, August 12, 53, 310
Becker-Schmidt, Regina 85, 91, 92, 93, 96
Beer, Ursula 84, 85, 90, 92, 96
Benjamin, Walter 53, 140, 142
Bennholdt-Thomsen, Veronika 126, 130, 177, 399, 413, 414, 441, 459, 466

Berger, John 205, 226
Bhattacharyya, Gargi 180, 183, 203
Bielefeld Ekolü 399, 403, 405, 406
Big Brothers Big Sisters 285
bilim 9, 24, 35, 50, 73, 78, 84, 94-96, 138, 139, 146, 151, 369, 371, 372, 374, 375, 377, 378, 380, 397, 421, 422, 431, 472
bilinç 17, 20, 32, 39, 136, 138, 144, 145, 146, 147, 151, 163, 205-209, 215, 217- 223, 283, 312, 314, 320, 416, 425, 426, 430, 431, 436, 445, 452, 453, 455, 456, 458
bilinçlenme 318, 389, 432
Bloch, Ernst 53, 55, 63, 67, 97, 340, 357
Bolşevik Parti 306, 308, 392
boşanma 41, 71, 339, 437
Braun, Volker 100, 129
Brecht, Bertolt 52, 97, 127, 129
Bretton Woods sistemi 188, 191
BRIC ülkeleri 242
Brownmiller, Susan 328, 357
Butler, Judith 86, 87, 97, 161, 176, 334, 357, 435-445, 450, 459, 460, 463

Carastathis, Anna 267, 276
Carroll, Berenice 31
cinsellik 17, 43, 59, 67, 69, 80, 86, 134, 295, 328, 329, 330, 332, 337, 338, 346, 348, 373, 379, 380, 418, 443-445, 447, 449, 454, 457, 459
cinsiyete bağlı kürtaj, 345
Clinton, Hillary 372
Colen, Shellee 377, 382
Combahee Nehir Kolektifi 258, 260, 261, 276, 336, 357
Comilla Bildirgesi 375, 376, 382
Connell, Raewyn 93, 97, 337, 357
Crenshaw, Kimberlé 132, 155, 255, 256, 260, 262-266, 276, 335, 336, 358

çevre 14, 31, 190, 237, 239, 240, 242-244, 246, 247-249, 354, 374, 376, 426, 472
çevre bölgeler 243, 248, 249
Çin 13, 25, 30, 36, 37, 231, 235, 237, 242, 243, 258, 272, 310, 318, 326, 340, 354, 370, 393, 402, 408, 411
çok kültürlülük 134, 430

Dalla Costa, Mariarosa 107, 119, 129, 174, 176, 195, 203, 245, 252, 293, 299, 367, 382
Darwin, Charles 35, 318
Davis, Angela 132, 141, 155, 184, 197, 198, 203, 243, 246, 252, 265, 266, 276, 277, 304, 314, 315, 324, 336, 377, 382, 430, 434
De Angelis, Massimo 227, 229, 230, 252, 463
değişim değeri 107, 114, 281, 282, 284, 288, 292, 388
Deleuze, Gilles 455
Delphy, Christine 331, 358
demokrasi 18, 133, 139, 153, 159-163, 165, 167, 170-176, 304, 338, 409, 469
Destutt de Tracey, Antoine 206
devlet 11, 13, 14, 21, 22, 29, 61, 69, 83, 85, 128, 139, 140, 144, 148, 153, 162, 163, 165, 167, 168, 171, 173, 174, 179, 183, 185, 189, 193, 194, 197, 200, 201, 218, 237, 278, 291, 303, 304, 305, 312, 314, 325, 328, 332, 333, 342, 350, 351, 353, 354, 356, 357, 365, 380, 385, 389-393, 395, 397, 398, 399, 406, 408-411, 416
devrim 12, 20, 27, 28, 29, 32, 35, 37, 51, 95, 107, 111, 154, 176, 205, 293, 301, 322, 330, 384, 385, 390, 391, 392, 396, 397, 402, 406, 408, 410, 411, 412
devrimci pratik 102, 103
Dietrich, Gabriele 82, 97
Disch, Lisa 438, 460
diyalektik 16, 17, 19, 25, 34, 36, 42-44, 54, 163, 202, 214, 218, 293, 302-304, 309, 310, 317, 320, 321, 331, 333, 338, 341, 344, 350, 387, 399, 403, 411, 412, 417
diyalektik materyalizm 43
doğum kontrolü 290, 291, 345, 370, 377, 378
Dünya Emekçi Kadınlar Günü 311
Dünya Kadınlar Günü 27
Dupré, Georges 80, 97
duygusal beceri 278, 284

duygusal emek 283-288, 291, 298
duygusal üretim 82
duygusal zekâ 288

Eagleton, Terry 270, 271, 272, 276, 450
Ebert, Teresa L. 10, 14, 40, 43, 45, 270, 276, 319, 323, 435, 442, 460, 463, 470
eğitim 16, 21, 24, 26, 71, 167, 168, 227, 245, 284, 353, 376
Ehrenreich, Barbara 89, 97, 463
Eisenstein, Zillah R. 14, 45, 82, 97, 271, 275, 276, 319, 323, 331, 332, 358, 389, 413, 433, 463
emeğin üretkenliği 125, 196
emek 37, 57, 58, 60-62, 65-67, 69, 70, 75, 82, 84, 90, 91, 94, 100, 103, 104, 106, 107-129, 133, 148, 151, 160, 162, 166, 167, 173, 174, 183, 184, 187, 189, 190, 198, 199, 201, 202, 207, 208, 216, 221, 222, 225, 230, 233, 245, 247, 248, 260, 270, 271, 273, 278-294, 296-299, 331, 333, 337, 340, 341, 347, 351-355, 361, 363, 364-371, 378, 389, 394, 400-402, 404, 408, 422-424, 428, 435, 436, 438, 440, 443-446, 448, 450-454, 458, 470, 471
emek değer kuramı 216, 369, 440
emek gücü 57, 58, 75, 84, 94, 107, 108, 117, 123, 183, 230, 278-285, 290, 293, 294, 297, 298, 363, 371, 394, 400, 423, 453
emperyalizm 20, 23, 33, 35, 38, 39, 135, 152, 153, 161, 179, 180, 184, 189, 190, 193, 194, 195, 201, 227, 228, 235, 236, 238, 239, 242, 243, 251, 252, 257, 258, 275, 322, 401, 446
Engels, Friedrich 12, 24, 34, 35, 46, 53, 56-61, 65-68, 74, 76, 78, 80, 82, 97, 98, 99, 112, 113, 117, 119-121, 125, 127, 129, 130, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 155, 156, 163, 177, 186, 203, 206-209, 211, 226, 245, 252, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 310, 314, 317, 318, 323, 324, 327, 330, 331, 334, 358, 390, 392, 396, 397, 399, 405, 406, 410, 411, 413-416, 433, 436, 450, 452, 461, 462
enternasyonalizm 18, 32, 305-308, 322, 442, 443
eril otorite 428
eril tahakküm 16, 33, 321, 326, 328, 333, 337, 338, 342, 343, 423, 346
Esad, Beşar 39
eşitsiz karşılıklı bağımlılık 239, 240
eşitsizlik 49, 65, 72, 85, 92, 133, 137, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 242, 266, 290, 311, 325, 326, 333, 335, 336, 343, 348, 349, 351, 354, 384
ev emeği 83, 88, 91, 101, 107-110, 117, 119, 121, 129, 148, 174, 232, 245, 246, 248, 250, 273, 331, 337, 341, 351, 361, 448, 472
ev içi şiddet 58, 81, 345, 376
ev işi için ücret 22, 129, 295, 296
evlatlık fabrikaları 248
evlilik 41, 52, 54, 60, 66, 71, 73, 74, 79, 179, 318, 327, 339, 355, 456
ev temelli üretim biçimi 331, 337, 351

Farokhzad, Forough 24
Felski, Rita 446, 460
feminist bilim kurgu 95
feminist bilinçlenme 25
feminist sosyoloji 90, 91
Fordizm 69, 188, 193, 228
Fransız Devrimi 50, 153, 206, 312, 392
Freud, Sigmund 327, 328, 359
Friedman, Thomas 439
fuhuş 181, 182, 195, 196, 290

Gallop, Jane 436, 444, 460
gay ve lezbiyen ebeveynler 295
gecekondu gezegeni 184, 197, 202
geçim 56, 63, 166, 229, 245, 246, 249, 345, 376, 381, 402, 406, 426
geçimlik tarım 246, 247, 250, 341, 351, 352, 367
gen teknolojisi 94, 95
German, Lindsey 99, 130, 155, 156, 177, 226, 383, 414, 422, 423, 433, 461, 464
Gibson-Graham, Julie & Katherine 436, 437, 438, 439, 440, 441, 460
Gimenez, Martha E. 257, 269, 270, 275, 276, 464, 465

göç 185, 198, 201, 243, 247, 271, 275
Godelier, Maurice 73, 97
Goleman, Daniel 287, 300
gölge ekonomiler 198, 202
Gorbaçov, Mihail 128
Gouges, Olympe de 50, 51, 52, 53, 71, 97, 312, 313, 314
Gould, Stephen J. 140, 155
Gramsci, Antonio 69, 70, 87, 98, 140, 155, 205, 226, 254, 417, 418, 433, 455, 460
Grosz, Elizabeth 437, 460

Habermas, Jürgen 87, 88, 89, 90, 97, 450
hafıza çalışması 106, 471
Hall, Stuart 268, 276
Haraway, Donna 86, 97, 378, 382, 421, 430, 433, 465
Harding, Sandra 151, 155, 216, 253, 419, 421, 425, 426, 428, 429, 430, 433, 434
Hardt, Michael, 37, 45, 238, 253, 391, 393, 396, 413
Harris, Olivia 45, 76, 98, 277
Harrison, Rachel 82, 99, 332, 359
Hartmann, Heidi 41, 82, 98, 222, 226, 422, 423, 433
Hartsock, Nancy 227, 232, 233, 234, 235, 253, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 429, 430, 431, 432, 433, 465
Harvey, David 166, 177, 203, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 238, 242, 253, 280, 300, 333, 358, 439, 460
Haug, Frigga 9, 10, 40, 42, 49, 70, 84, 98, 99, 100, 102, 130, 297, 300, 368, 382, 471
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 20, 143, 148, 170, 206, 416, 417, 419, 431, 433
Heise, Hildegard, 84, 85, 86, 98
Hekman, Susan 428, 429, 430, 433, 434
Heller, Agnes, 284, 300
heteroseksüellik 293, 372
Hilferding, Rudolph 238
Hill Collins, Patricia, 264, 269, 270, 276, 426
Hindistan 228, 230, 235, 237, 239, 241, 242, 243, 325, 326, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 347, 354, 469, 472
Hobson, John 35
Hochschild, Arlie Russell 273, 276, 284, 286, 287, 288, 291, 299, 300
Horkheimer, Max 53

ırkçılık 42, 44, 134, 179, 202, 217, 257, 258, 261, 269, 272, 273, 275, 289, 374, 376, 378, 448, 449, 469
ırkçılık karşıtı feminist 42, 179, 217
ırkçılık karşıtlığı 134, 154, 448

ideoloji 16, 17, 31, 104, 142, 148, 149, 150, 153, 160, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 334, 419, 452, 453
ikili ekonomi tartışması 90
iklim değişikliği 373, 376, 378
iktidar 27, 65, 78, 84, 86, 91, 110, 132, 140, 172, 173, 205, 206, 218, 268, 270, 328, 357, 368, 386, 391, 395, 419, 422, 428, 429, 430, 431, 432, 437, 449
ilkel birikim 75, 166, 180, 182, 184, 185, 189, 190, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 289, 316, 473
insan hakları 31, 169, 356, 374
insan sermayesi 372, 373, 374, 472
İran 14, 15, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 39, 320, 385, 395, 471
işbölümü 57, 58, 60, 68, 76, 79, 80, 84, 92, 107, 109, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 125, 164, 169, 170, 212, 217, 222, 234, 245, 246, 342, 346, 367, 424, 447
işçi kooperatifleri 407
ittifakçı aktivizm 134

James, Selma 129, 174, 176, 196, 197, 203, 285, 293, 299, 300, 367, 382, 389, 413, 458, 460, 465
Jameson, Fredric 142, 450, 460
Japonya 370
Jónasdóttir, Anna 427, 433
Jordan, June 131, 155
kadın bedeni 58, 95, 171, 77, 94, 290

kadın çalışmaları 14, 31, 217, 126, 256, 265, 469, 471
kadın emeği 60, 65, 68, 81, 108, 116, 119, 126, 196, 217, 235, 352, 356
kadın sorunu 224, 435
Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 50
Kanada 132, 133, 135, 180, 183, 320, 469, 470
kapitalizm ve ataerki 18, 81, 275, 289
Kaplan, Gisela 32, 45, 313, 323, 359
kast 137, 140, 229, 325, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 355
katılım 38, 54, 61, 78, 115, 141, 172, 173, 200, 258
Kempadoo, Kamala 182, 203
kesişimsellik 132, 154, 213, 215, 251, 252, 255, 256, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 334, 335, 336
Keynes, John Maynard 365, 433, 434
kimlik 32, 86, 89, 134, 137, 153, 154, 267, 272, 295, 296, 335, 348, 387, 447, 448, 455
King, Deborah K. 259, 260-262, 264, 277
Klein, Naomi 407
Knapp, Gudrun-Axeli 91-93, 96
kölelik 36, 57, 61, 62, 65, 71, 135, 141, 172, 195, 197, 261, 341, 363, 371, 377, 378, 403
Kollontay, Aleksandra 45, 69, 310
komünist toplum 59, 115, 301, 390, 391
komünizm 13, 36, 37, 313, 389, 395, 408, 409
konumlu bilgi 421, 430
konumlu hayal gücü 430
kör geleneksel özne 339, 356
Kourany, Janet 430, 433
Krader, Lawrence 62, 66, 98
Kristof, Nicholas 439, 460
Kropotkin, Peter 392
Kruşçev, Nikita 13, 310
Küba 23, 25, 182
Kuhn, Thomas 18, 99, 359, 429, 466
kullanım değeri 107, 279, 281, 283, 284, 288, 292, 419, 453
küresel evlatlık fabrikaları 248
kürtaj 69, 171, 174, 290, 318, 345, 377
Kürt kadınları 29
Kürtler 27, 29
kurumsal etnografya 216, 217, 294

Lacan, Jacques 444, 452
Laclau, Ernesto 134, 155, 268, 272, 277, 452, 460
Lafargue, Paul 53
Leacock, Eleanor 76, 98, 323
LeGuin, Ursula K. 95
Lenin, Vladimir İlyiç 15, 24, 35, 36, 37, 45, 69, 126, 130, 178, 193, 194, 226, 235, 238, 253, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 318, 323, 324, 392, 405, 406, 413, 446, 455, 456, 457, 460
Lenz, Ilsa 78, 98
Lévi-Strauss, Claude 77, 98, 328, 329
lezbiyen 31, 259, 295, 338, 425, 449
liberalizm 154
Lloyd, Brian 412, 413
Lubbock, John 62
Luig, Ute 79, 98
Lukács, Georg 140, 142, 146, 155, 416, 417, 418, 423, 432, 433, 455, 458, 459, 460
Luxemburg, Rosa 61, 126, 130, 189, 203, 232, 233, 235, 238, 303, 333, 340, 359, 462, 465, 467, 468
Lykke, Nina 267, 277
Lyotard, Jean-François 440, 450, 458, 460

MacCormack, Carol P. 77, 98, 353, 359
mağdurun dili 51
Maine, Henry Summer 62
makroekonomi 365, 366, 370
Mandel, Ernest 450
Mandeville, John 110
Mao Zedong 13, 24, 35, 37, 45, 46, 308, 310, 321, 324, 406, 409, 411, 413
Marksizm 1, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 34, 35, 36, 40, 42, 43, 44, 69, 81, 100, 104, 128, 134, 137, 139, 147, 179, 206, 218, 221, 251, 265, 270, 275, 278, 288, 289, 292, 296, 298, 301, 302, 306, 307, 310, 311, 313, 317, 318, 319, 320, 322, 330, 334, 348, 386, 428, 469

Marx, Karl 9, 10, 16, 17, 19, 20, 24, 30, 34, 35, 37, 40, 45, 46, 53, 56-58, 60-69, 73-75, 81, 82, 90, 97-102, 104-108, 110-131, 136, 137, 139, 141-156, 159, 162-170, 175-177, 186-189, 195, 203, 206-218, 220, 222-226, 229, 230, 234, 240, 241, 246, 252, 253, 257, 268, 276, 278-284, 286, 288, 289, 292, 293, 294, 297-309, 311, 314, 318, 324, 331, 334, 357, 364, 365, 368, 382, 385, 388, 390-392, 396, 397, 399, 402-406, 408, 410, 411, 414-416, 418, 419, 430, 431, 433,434, 436, 446, 450, 452, 453, 459, 461-465, 467, 468, 470
materyalizm 9, 36, 42, 43, 73, 101, 137, 143, 146, 175, 206, 213, 219, 392, 440
McCall, Leslie 266, 277
McIntosh, Mary 331, 332, 357
Mehring, Franz 53
Meillassoux, Claude 65, 73, 74, 75, 99, 126, 130
meta 60, 82, 94, 107, 108, 121, 124, 127, 186, 187, 224, 225, 230, 247, 267, 280, 281, 282, 286, 290, 371, 388, 396, 402, 404, 406, 407, 417, 420, 424, 453
metafizik 128, 144, 150, 151, 209, 210, 211
Meyerson, Gregory 269, 277
Mies, Maria 30, 46, 126, 130, 165, 174, 177, 195, 196, 204, 217, 232, 233, 235, 245, 253, 289, 290, 292, 293, 300, 331, 341, 359, 367, 368, 382, 385, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 407, 408, 414, 426, 434, 441, 442, 459, 461, 466, 467
mikroloji 371, 372
mikro-siyaset 270, 454
militanlık 104
militarizasyon 1, 25, 378, 427
militarizm 189, 191, 193
Mill, John Stuart 70
Mill, Helen 71, 99
Millet, Kate 292
Mitchell, Juliet 82, 99, 327, 331, 359, 365, 382, 466
Mısır 39
modernizm 136, 450, 451
Mohanty, Chandra 31, 46, 160, 161, 177, 178, 466
Molyneux, Maxine 80, 81, 99, 467
monogami 54, 63, 66
Morgan, Lewis Henry 35, 53, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 99, 276, 319
Mouffe, Chantal 134, 155, 268, 272, 277, 452, 460
Moyo, Sam 242, 243, 244, 248, 253
mülksüzleştirme 161, 195, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 242, 244, 251, 333, 351, 471
mülksüzleştirme yoluyla birikim 195, 231, 232, 234, 236, 237, 242, 244, 333
Murray, Mary 316, 324
Musaddık, Muhammed 23

Nakba Günü 38
Negri, Antonio 37, 45, 238, 253, 391, 393, 396, 413
Nelson, Dana 316, 324, 358
neoliberalizm 30, 32, 96, 159, 193, 227, 242, 248, 318, 353, 354
Nietzsche, Friedrich 51
Nixon, Richard 191
nüfus kontrolü 370, 373, 375

O'Brien, Mary 174, 178, 425, 428, 434
Occupy Hareketi 275, 432
Ong, Aihwa 232, 253, 355, 359
organsız bedenler 446
Ortner, Sherry B. 77, 97, 99
otarşi 397, 399, 401, 407
Ovington, Mary White 11, 12, 34, 36, 46
oy hakkı 172, 265

özcülük 252, 319, 321, 334, 349, 454
özel mülkiyet 15, 59, 64, 65, 80, 111, 142, 165, 167, 168, 169, 170, 212, 270, 327, 385, 388, 390, 394, 401
özel ve kamusal alan 173, 257
öz etkinlik 117

paradigma değişimi 18, 429
para döngüsü 187, 191
Pateman, Carol 88, 99, 333, 359

Patnaik, Prabhat 187, 192, 193, 194, 204, 227, 229, 232, 235, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 248, 253, 254, 354, 359
Phelps, Linda 81, 82, 99
Piercy, Marge 95
postmodernizm 32, 136, 424, 449, 450, 451
postyapısalcılık 32, 319
pozitivizm 138
pragmatizm 405, 457, 458
pratik bilinç 146, 147, 208, 209, 221, 436
proletarya 37, 59, 60, 71, 191, 196, 303, 305, 309, 388, 392, 401, 405, 410, 415, 416, 417, 455
proleterleşme 241, 242, 293
punaluan 63

Quesnay, François 362

Radek, Karl 303
refah devleti 173, 241, 274, 333, 351, 353
Rey, Pierre Philippe 80, 97
Rich, Adrienne 40, 41, 45
Roberts, Dorothy 377, 383, 467
Robespierre, Maximilien de 312
Rolin, Kristina 431, 434
Rorty, Richard 445, 458, 461
Rösing, Ina 79, 80, 99
Rouse, Joseph 431, 434
Rowbotham, Sheila 82, 99, 386, 414, 467
Rubin, Gayle 327, 328, 329, 330, 333, 360
Ruddick, Sara 427, 434
Russ, Joanna 95
Russo, Ann 31, 46, 463
Ryan, Susan M. 319, 324, 430, 434

Sanayi Devrimi 230, 289
Sargent, Lydia 41, 98, 226, 324, 358, 433
Schluender, Martina 362, 383
seçme ve seçilme hakları 16, 21, 23, 166, 171, 172, 312, 318
seks ticareti 179, 180-185, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 376
sendika 133
Shiva, Vandana 368, 382, 426, 434, 441, 442, 461, 467
sivil toplum 62, 70, 140, 142, 144, 145, 148, 153, 164, 165, 248, 337, 442
Siyah Güç Hareketi 258
Siyah Kadınlar Birliği 258, 259, 261
siyasi özgürleşme 170
sınıf 10, 16, 19, 32, 40, 42, 131, 134, 222, 224, 269, 278, 336, 347, 392, 407, 408, 416, 417, 443
sınıf mücadelesi 27, 32, 33, 37, 133, 140, 144, 154, 191, 222, 230, 292, 295, 296, 298, 310, 317, 393, 403, 411
sınıf tahakkümü 66, 85, 289, 417
Smith, Adam 252, 362
Smith, Andrea 377
Smith, Barbara 258
Smith, Dorothy E. 136, 142, 216, 220, 294, 418, 432, 463
Smith, Edward 122
Smith, Sharon 462, 468
sömürgecilik 44, 135, 141, 189, 228, 235, 239, 340, 364, 377, 401, 472
sosyal bilimler 50, 73, 266, 435
sosyalizm 11-13, 14, 17, 28, 30, 37, 139, 229, 302, 306, 309, 318, 406, 408, 409, 440
Spivak, Gayatri Chakravorty 440, 441, 443, 461
SSCB 13, 22, 24, 37, 231, 309, 310, 317, 318, 406
Stalin, Josef 13, 303, 304, 318, 324
Stoetzler, Marcel 430, 434
Strathern, Marilyn 378, 383
Suriye 39
syndyasmian 63

tarihsel materyalizm 9, 42, 73, 143, 175, 206, 213, 392
taşıyıcı annelik 94
Tayland 181, 182
Taylor, Harriet 69, 70, 71, 99, 451
tecavüz 172, 174, 261, 344, 345, 347, 438, 439
tekçilik 260
tekelci finans kapital 179, 195, 197
tekno-bilim 369, 371, 372, 374, 375, 377, 378, 380, 472
Terray, Emmanuel 80, 99
Thompson, Edward P. 138, 156, 445, 461
toplumsal araştırma 206, 220

toplumsal gelir 236
Torres, Lordes 31, 46
Tudeh Partisi (İran) 23
tüketim 64, 69, 76, 123, 144, 190, 233, 271, 285, 293, 341, 441, 442, 443, 448
Türkiye 15, 24, 235, 400

ulus 32, 174, 181, 194, 195, 237, 239, 241, 261, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 325, 337, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 356, 365, 366, 367, 370, 374, 375, 377, 378, 379, 441, 442
ulusal kurtuluş hareketleri 25, 26, 315
ulus aşırı feminizm 441
ulus aşırılık 322
ulusçuluk 34, 301, 302, 311-314, 322
ulus-devlet 194, 303, 305, 307, 311, 312, 314, 315, 319, 322, 365, 366, 379
uyuşturucu ticareti 200

ücretli emek 60, 90, 94, 108, 109, 116, 117, 118, 119, 124, 126, 129, 166, 222, 225, 284, 290, 296, 333, 337, 450
ücretsiz emek 198, 202, 247, 367, 422
üretici güçler 13, 56, 68, 72, 101, 109, 115, 126, 127, 128, 364, 366,403, 406, 406
üretim araçları 73, 93, 107, 115, 120, 125, 148, 167, 209, 234, 237, 248, 284, 449
üretim araçlarının özel mülkiyeti 388, 396
üretim biçimleri 61, 68, 73, 81, 90, 142, 144, 186, 216, 261, 281, 290, 294, 326, 332, 341, 342, 344, 349, 350, 404
üretim döngüsü 187, 188, 189
üretim ilişkileri 17, 50, 62, 65,-75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 92, 93, 94, 115, 164, 195, 245, 258, 261, 285, 367-369, 373, 375-381, 385, 389-392, 394, 398, 403, 404, 436, 445, 451, 459
üretken emek 292

Vietnam 23, 25, 159, 190, 257
Vogel, Lisa 107, 130, 464, 465, 468

Walby, Sylvia 266, 268, 277, 332, 333, 336, 337, 338, 351, 360, 468
Weber, Max 78
Weeks, Kathi 296, 297, 300, 424, 431, 434, 468
Werlhof, Claudia von 126, 130, 177, 359, 367, 383, 403, 404, 405, 406, 414, 466, 468
West, Lois A. 97, 313, 314, 323, 324, 382
Williams, Raymond 140, 156, 206, 207, 226, 230, 254, 335
Wood, Meiksins Ellen 160, 162, 166, 178, 183, 184, 186, 189, 204, 267, 268, 269, 277
Woolf, Virginia 71, 72, 99, 312, 313, 314

yabancılaşma 111, 114, 115, 117, 214, 270, 283, 284, 286, 287, 294, 298, 416
yanlış bilinç 207, 452, 453, 458
yapısal uyum programları 190, 247, 271
yarı proleterleşme 241, 242
yeniden üretim 16, 17, 60, 65, 74, 75, 78, 82, 88, 90, 148, 162, 164, 174, 216, 221, 230, 234, 236, 237, 245, 247, 249, 250, 273, 274, 278, 286, 288, 291, 293, 294, 297, 299, 314, 316, 325, 329, 331, 346, 350, 352, 353, 361-381
yeniden üretim adaleti 375-377
Yeros, Paris 204, 242, 243, 253
yoksullaşma 198, 242, 247
yoksulluk 14, 60, 111, 135, 161, 290, 347, 367, 377, 384, 441
Young, Iris Maria 82
Young, Kate 76, 83, 98, 99, 130, 173, 178, 359, 462, 466
yurttaş 50, 89, 167, 170, 312
yurttaşlık 147, 152, 169, 170, 171, 312, 469
Yuval-Davis, Nira 266, 277, 304, 314, 315, 324, 336, 430, 434

Zapatista Hareketi 391
Zetkin, Clara 69, 310, 471
Žižek, Slavoj 37, 45, 161, 169, 175, 178, 324, 334, 360, 444, 460

Marksizm ve Feminizm, 1980'li yılların ortasına kadar ülkesi İran'da baskıcı uygulamalara tanık olan, ardından Kanada'ya geçen ve halen Toronto Üniversitesinde akademisyenlik yapan aktivist Shahrzad Mojab'ın hazırladığı kapsamlı bir derleme.

Bu önemli derlemede Asya, Amerika ve Avrupa'dan tanınmış akademisyenlerle birlikte heyecan verici yeni seslerin katkıları bir araya gelirken, Marksizm ve feminizmle ilgili tarihsel tartışmalar, günümüzün en can alıcı ideolojik sorunlarına cevap arayan bir bağlamda inceleniyor, kapitalizm, ataerki ve ırkçılık sınıf odaklı bir perspektifle ele alınıyor. Böylece, Marksizm ve feminizm arasındaki tartışmalı ilişkiyi merak eden araştırmacı, öğrenci ve aktivistler için çağdaş Marksist-feminist düşünceye kaynaklık edecek temel bir eser ortaya çıkıyor.

İki kısımdan oluşan kitabın ilk kısmında, güncel ve tarihsel Marksist-feminist yaklaşımlar ele alınıyor. İkinci kısım ise, feminizmin Marksist bir kavrayışla ele alınmasını sağlayacak anahtar kavramların incelendiği makalelerden oluşuyor.

Bir yandan küreselleşmenin sonuçları kadınları orantısız bir şiddette etkiliyor, öte yandan dünyanın her yerinde kadınlar, baskıya ve sömürüye karşı mücadeleye öncülük ediyor. Pek çok kadın aktivist ve akademisyen arasında Marksist teoriye ilgi artarken bu kitap, hem önceki tartışmaları yeniden değerlendirerek, ataerki ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi anlamanın yollarını, hem de kadınlarla birlikte toplumu da özgürleştirecek feminist bir projeyi nasıl öngörebileceğimizi araştırıyor.

THG 0781939 LEF

Yordam Kitap
YordamKitap YordamKitap

32 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-605-172-270-2
9 786051 722702