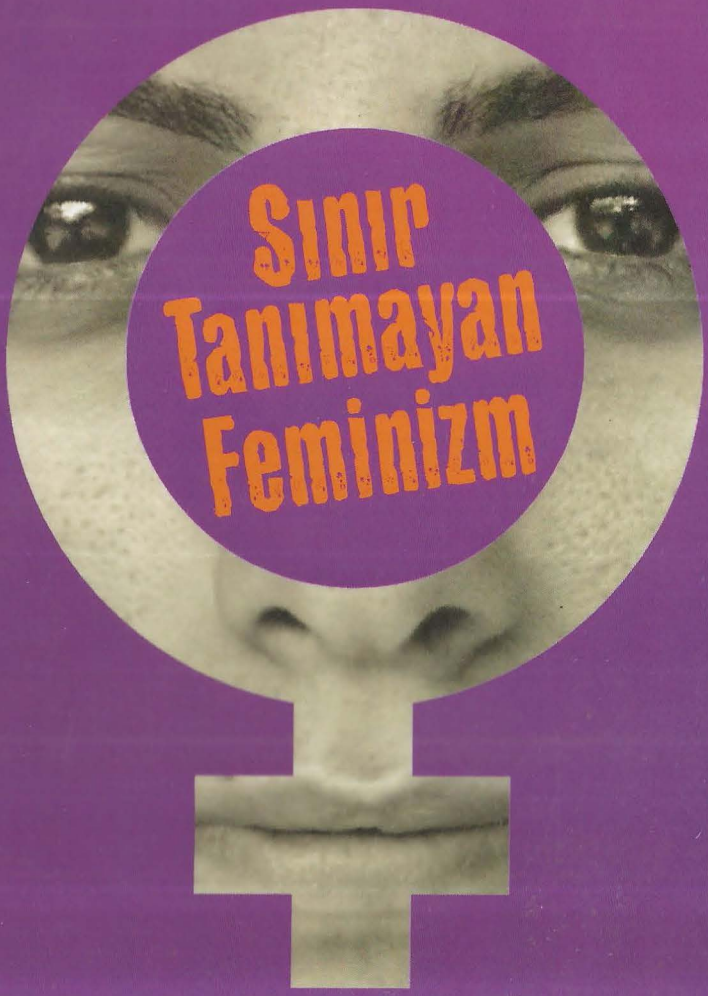
Sınır Tanımayan Feminizm

Chandra Talpade Mohanty



Sınır Tanımayan Feminizm

Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek

Chandra Talpade Mohanty

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Sınır Tanımayan Feminizm

Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek

Hatice Pınar Şenoğuz 1974 Brüksel doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu, aynı bölümden yüksek lisans derecesini aldı. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde doktora programını sürdürüyor. Daha önce Eric Hobsbawm'ın *Devrimciler*'ini (Agora Kitaplığı, 2006) çevirdi.

Sınır Tanımayan Feminizm

Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek

Chandra Talpade Mohanty

Çeviren: Hatice Pınar Şenoğuz

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Chandra Talpade Mohanty
Feminism Without Borders
Decolonizing Theory, Practicing Solidarity
© Duke University Press 2004

Sınır Tanımayan Feminizm
Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek
© BÜTEK A.Ş. 2005

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Cengiz Topel Caddesi, Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org, www.bupress.net
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika no: 10821

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Boğaziçi Üniversitesi Vakfı tarafından desteklenmektedir.

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın, hiçbir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Yayıma Hazırlayanlar: Tuba Akıncılar, Cem Uçan, Meltem Aravi
Kapak tasarımı: Kerem Yeğin
Baskı: Firma İletişim Reklam Film Tasarım ve Tic. Ltd. Şti.
Yüzyıl Mah. Matbaacılar Sitesi, 1. Cadde, No: 139
Bağcılar/İstanbul
Telefon: 0212 629 06 07

Birinci Basım: Kasım 2008

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data
Mohanty, Chandra Talpade.
Sınır tanımayan feminizm: teoriyi sömürgeleştirilmekten kurtarmak, dayanışmayı örmek / Chandra Talpade Mohanty; çeviren Hatice Pınar Şenoğuz
viii, 395 p. ; 21 cm.

ISBN 978-975-6193-95-2

Includes biographical references.
1. Feminism – Developing countries. 2. Women – Developing countries – Social conditions. I. Title. II. Şenoğuz, Hatice Pınar.
HQ1870.9

İçindekiler

Teşekkür, viii

GİRİŞ, 1

I. KISIM
FEMİNİZMİ SÖMÜRGELEŞTİRİLMEKTEN KURTARMAK

1. Batının Bakışı Altında:
Feminist Akademisyenlik ve Sömürgeci Söylemler, 25

2. Mücadele Kartografyaları:
Üçüncü Dünya Kadınları ve Feminizmin Siyaseti, 64

3. Evin Bununla Ne İlgisi Var?
(Biddy Martin'le Birlikte), 123

4. Kız kardeşlik, Koalisyon ve Deneyim Siyaseti, 151

5. Cemaat, Memleket ve Ulusun Soykütükleri, 176.

II. KISIM
KAPİTALİZMİ MİSTİFİKASYONDAN ARINDIRMAK

6. Kadın İşçiler ve Dayanışma Siyaseti, 197

7. Özelleştirilmiş Vatandaşlık, Şirketleşmiş Akademiler ve Feminist Projeler, 242

8. Irk, Çokkültürcülük ve Muhalefet Pedagojileri, 271.

III. KISIM
FEMİNİZME YENİDEN YÖN VERMEK

9. "Batının Bakışı Altında" Tartışmasına Dönüş:
Antikapitalist Mücadelede Feminist Dayanışma, 313.

Kaynakça, 361

Dizin, 385

Teşekkür

Bu kitabın hazırlığı uzun zamandır sürüyor. Feministler, sosyal adalet için mücadele eden aktivistler ve akademik çalışma yürüten insanlar olmasaydı kitabın ortaya çıkması mümkün olmazdı; onlara tam anlamıyla müteşekkirim. Bana yoldaşlık ederken gösterdikleri dürüstlük, dostluk ve cömertlik için Jacqui Alexander, Zillah Eisenstein, Ayesha Kagal, Elizabeth Minnich, Satya Mohanty, Margo Okawaza-Rey ve Susan Sanchez Casal'a teşekkür ederim. Farklı pek çok insanın gösterdiği yakınlık, destek ve kitap üzerine yapılmış konuşma, kitaptaki fikirlerin gelişiminde önemli bir rol oynadı. Bunların çoğunu Ann Russo, Ella Shohat, Avtar Brah, Gail Lewis, Liliane Landor, Leslie Hill, Paula Rothenberg, Audre Lorde, Rhoda Linton, Papusa Molina, Linda Carty, Piya Chatterjee, Gloria Joseph, Si Kahn, Minnie Bruce Pratt, Norman Rosenberg, Gwyn Kirk, Melanie Kaye-Kantrówitz, Lisa Lowe, Gloria Watkins (bell hooks), Biddy Martin, Risa Lieberwitz, Leslie Roman, Paula Moya, Nancy Rabinowitz, Margaret Gentry, Wendy Jones, Shelley Haley, Amie Macdonald, Angela Davis, Amber Hollibaugh, Beverly Guy-Shefthall, Saraswasti Sunindyo, Vivyan Adair ve Leila Farrah'tan öğrendim.

Sue Kim makalelerimin ilk taslaklarına göz gezdiren harika bir okuyucu oldu; ona, Amy Gowans, Nick Davis ve Mag Melvin'e metnin değişik kısımlarına yaptıkları paha biçilmez katkı için teşekkür ediyorum. Bu yirmi yıl boyunca Oberlin Koleji ve Hamilton Koleji'nde ders verdiğim, öğrendiğim pek çok öğrenci kalbimde özel bir yere sahip. Beni her zaman düşüncelerimi daha net ifade etmeye ittiler. Sevgili arkadaşım Zillah Eisenstein elinizdeki bölümlerin sayısız taslağını tekrar tekrar okuyarak düşüncelerini söyledi. Hem engin yüreği ve sınırsız coşkusu için hem de sebatkâr katkısından dolayı ona teşekkür borçluyum.

Wendy Jones ve Amie Macdonald'a kitabın çeşitli yerlerine getirdiği bonkör ve zekice yorumlar için teşekkür ediyorum.

Ailem yıllar boyu beni kendilerine özgü biçimlerde pek çok dil ve gıdayla besleyip güç verdi: annem ve babam, Pramila ve Madhukar; kardeşim Salil; görümcem Medha, kuzenlerim Ela, Roopa ve Sonali; kayınvalidem Kamala; hatta Bhubaneswar ve Cuttack'taki bilcümle Mohanty ailesi; Lal, Tilu ve çocuklar. Hepsine gösterdikleri sarsılmaz sevgi ve hayatımdaki varlıkları için teşekkür ederim. Bütün bunlara ek olarak, Satya Mohanty'ye yirmi yılı aşkın sevgisi, yarenliği, her zaman sorgulamaya davet etmesi ve muhteşem tatiller planlamasından ötürü teşekkür borçluyum. Kızım Uma Talpade Mohanty hayatıma muazzam keyif, merak, cevaplanamayan sorular ve bilmeceler getirdi; bana ebeveynliği hediye ettiği için ona müteşekkirim. Elbette ev yaşantımıza tükenmek bilmeyen bir enerji ve sevgi getiren çikolata laboratuarımız Shakti. O da kendine özgü bir şekilde bana güç verdi.

GİRİŞ

Sömürgeleştirmeye Karşı Koyuş, Antikapitalist Eleştiri ve Feminist Taahhüt

Elinizdeki bu kitap, neredeyse yirmi yıldır feminist mücadelelerin içinde bulunmuş olmamın ürünüdür. Bu çalışma, ekonomik ve toplumsal adalet uğruna verilen mücadelelerde feminist düşüncenin gücü ve önemine duyduğum derin inancın ürünüdür. Okurun ilerleyen sayfalarda bulacağını umduğum açıklık ve içgörüyü ise, bana siyasal düşüncenin anlamını, kıvancını ve kaçınılmazlığını öğreten, mücadele içindeki kız kardeşlerime ve yoldaşlarıma borçluyum. Burada ele aldığım birçok fikri kendi bakış açımdan yorumladığım halde, bütün fikirler kolektif bir şekilde, dahil olabildiğim için kendimi ayrıcalıklı saydığım çeşitli feminist, ırkçılık karşıtı ve antiemperyalist cemaatlere aittir. Sonuçta, toplumsal adalet için verilen mücadelelere katılmış akademisyenler, öğretmenler ve aktivistlerle iletişim içinde düşünüp yazıyorum. Yıllar boyu özgürleştirici bilginin arayışında olmak, fikirlerin kimseye ait olmadığını, her zaman ortaklaşa yoğrulduğunu kavramamı sağladı. Bununla birlikte, bütün hatalar bana aittir. Ne de olsa, bu sayfalarda kendini gösteren bilgi türünün peşinde olmak boşlukları, hataları, anlam bulanıklıklarını da beraberinde getiriyor; okuyucunun bunları görmesinin de ona yararı dokunacağı umuduyla sahipleniyorum.

Feminist Taahhütler

Neden "sınır tanımayan feminizm"? Birincisi, bu terim, en çok feminist praksiste gördüğüm, enternasyonalizm taah-

hüdünü[1] olduğu kadar, aciliyeti de ifade eden bir girişim ve proje olarak "sınır tanımayan doktorlar"ı anımsatıyor. İkincisi, böyle bir ifade kullanıyorum çünkü Hindistan'da bağımsızlık sonrası kuşağın bir üyesi olarak büyümüş olmak, bir yanda İngiliz sömürgeciliğinden kalma toplumsal, coğrafi sınırların, izlerin, diğer yanda sömürge durumundan kurtulmanın getirdiği sınırsız bir vaadin şiddetle farkında olmak demektir. Bu durum aynı zamanda milliyetçilik vaadinin çelişkisini ve sömürge sonrası Hindistan'da milliyetçiliğin getirdiği çeşitli sınırlamaları ve başarısızlıkları yaşamak demektir. Sınırlar hem içermeyi hem de güvenliği akla getirir; biz kadınlar pek çok durumda bedenlerimizin ve hayat alanlarımızın bütünlüğünü, güvenliğini ve emniyetini talep etmenin bedelini öderiz. Son olarak, "sınır tanımayan feminizm"i olabilecek en geniş ve kapsayıcı feminist vizyonun, sınırlara dikkat gösterirken, bir taraftan da onları aşmayı öğrenmesi gerektiğini vurgulamak için tercih ediyorum.

Sınır tanımayan feminizm "sınır koymayan" feminizmle aynı şey değildir. Sınır tanımayan feminizm, sınırların temsil ettiği fay hatları, çatışmalar, farklılıklar, korkular ve set çekmenin farkındadır. Yine, tek bir sınır algısının olmadığını, ulus, ırk, sınıf, cinsellik, din ve engellilik halleri arasındaki sınır çizgileriyle bu kategorileri boylu boyunca arşınlayan sınır çizgilerinin gerçek olduğunu (sınır tanımayan feminizmin, ayrım ve bölünme çizgilerini aşan bir değişimi ve toplumsal adaleti tahayyül etmesi gerektiğini) kabul eder. Sınırların aynı anda hem çoğul hem dar oluşuyla, gündelik hayatımızda bu sınırlar boyunca yol

---

[1] Solun sabık enternasyonalizm nosyonunda dile getirilen vizyonunu ilham verici buluyorum; her ne kadar sosyal bilim söyleminde "uluslararası" kategorisinin kullanılmasını eleştiriyor ve "ulusötesi" terimini kullanmayı tercih ediyor olsam da, feminizmin üstlendiği değerlere ve feminist mücadeleye dair enternasyonalist bir vizyonu canı gönülden benimsiyorum. Enternasyonalizm ve dayanışmaya ilişkin önemli bir analiz için bkz., Waterman 1998.

almanın onlarla karşılaşmanın, onları aşmanın özgürleştirici potansiyeli arasındaki gerilime dikkat çekmek üzere suskunluğu ve dışlamayı tanımayan bir feminizmden söz ediyorum.

Benim hayatımda sınırlar karşıma birçok kılıkta çıktı; ırklarıyla damgalanmış kadın cemaatlerinin hem kendi içindeki hem de bu cemaatler arasındaki sınırların varlığını kabullenmek durumunda kaldım. Hindistan ve Pakistan, Hindu ve Müslüman, zengin ve yoksul, İngiliz ve Hintli, kadın ve erkek, Dalit[2] ve Brahman[3] arasında gözle görülür bir şekilde çizilen ayrımların gündelik hayatın gerçeği olduğu Bombay'da büyüdüm. Arkadaşlar ve komşular eşliğinde türlü dil öğrendiğim ve değişik kültürlerle başa çıktığım yer yine Bombay idi; kilise törenlerine gittiğim (bunlar Hindu tapınaklarıyla sınırlı değildi), Müslümanlarla Parsilerin[4] dini pratiklerini öğrendiğim Bombay... Son yirmi yılda, ABD'deki hayatım bazı yeni (özellikle ırk ve cinsellikle ilgili) fay hatlarını açığa çıkardı. Urbana, Illinois, Clinton, New York ve Ithaca, New York, ABD'deki başlıca ikamet adreslerim oldu. Bu üç yerde de Kuzey Amerikan kültürüne yerleşmiş ırk, sınıf, cins ve ulus esaslı kurguların dilini söktüm ve bunlara göre yaşamayı öğrendim. Hayatımdaki sınırların varlığı hem dışlayıcı hem kolaylaştırıcı oldu; ben bu sınırlar boyunca yol alarak eleştirel, ulusötesi (enternasyonalist) bir feminist praksis tahayyül etmeye çabalıyorum.

Kendimi ırkçılık karşıtı bir feminist olarak görüyorum. Irkçılık karşıtı feminizmin[5] yirmi birinci yüzyılın başında

---

[2] Hindistan'da en alt kast. [—*çev. notu.*]

[3] Hindistan'da en üst kast. [—*çev. notu.*]

[4] Hint Zerdüştleri. [—*çev. notu.*]

[5] Yalın bir şekilde feminizme değinmek yerine ırkçılık karşıtı feminizme atıfta bulunuyorum çünkü benim yazdığım bağlamda feminizme ırk boyutu eklemek, büyük önem taşıyan siyasal ve epistemolojik bir edimdir. Erken dönem çalışmalarım önemli ölçüde feminizmin ırk perspektifinde yeniden kurulmasına odaklanmıştır. Irkçılık karşıtı feminizm, ırkı ve ırkçılığa karşı

ekonomik ve toplumsal adalet için yürütülen mücadelelerdeki önemi nedir? Geçtiğimiz yüzyılda feminist fikirler, duyarlıklar ve hareketler kuşkusuz olgunlaştı. Yirminci yüzyılda aynı zamanda Üçüncü Dünyada/Güneyde[6] sömürgeler bağımsızlığa kavuştu. Komünist İkinci Dünya yükselişe geçti, sonra parçalandı. Kapitalizm hemen hemen bütün yerkürede muzaffer bir şekilde yükselerek yeryüzünü yeniden sömürgeleştirdi, etnik, milliyetçi ve köktendinci hareketler ve ulus-devletler yerlerini sağlamlaştırdı. Böylece, feminist fikirler ve hareketler gelişip olgunlaşabilirken, feminizme karşı tepkiler ve itirazlar da katlanarak büyüdü.

Bu siyasal/ekonomik bağlamda, ekonomik ve toplumsal açıdan adil bir feminizm neye benzer? Böyle bir feminizmin, kadın olmanın yaşadığımız dünyada siyasal sonuçları olduğuna, bunun ekonomik ve toplumsal marjinalliğimiz ve/veya ayrıcalığımıza bağlı olarak kadınlar üzerinde insafsız ve adilane olmayan etkileri olabileceğine dair berrak bir kavrayışa sahip olması gerekir. Aynı şekilde, seksizmin, ırkçılığın, kadın düşmanlığının ve heteroseksizmin toplumsal ve siyasal düzen kurumlarının temelini oluşturduğunu, hatta beslediğini, dolayısıyla çoğunlukla kadınlara duyulan nefret duygusuna ve kadına karşı (haklı olduğu var sayılan) şiddete sebep olduğunu itiraf etmeyi gerektirir. Dünyanın neresinde olursak olalım, iç içe geçen seksist, ırkçı, kadın düşmanı ve heteroseksist süreçler, toplumsal dokumuzun ayrılmaz bir parçası haline geldi. Etnik milliyetçilik ve kapitalist tüketimcilikle birlikte, bu ideolojilerin yirmi birinci yüzyıla girerken farklı şekillerde hayatlarımızın bütününü kuran bir etkide bulunduğunun farkında olmalıyız. Bütün bunları kabul etmenin, iç içe geçen bu sistemlerin barındırdığı davranışları, tutumları,

---

koymayı feminizm tanımının merkezi öğesi olarak kodlayan bir perspektiften ibarettir.

[6] Zillah Eisenstein'ın *Global Obscenities* (1998b) kitabında kullandığı Üçüncü Dünya/Güney ve Birinci Dünya/Kuzey terimlerini çok yararlı buluyorum. Bu terimleri ben de benzer şekilde kullanmayı yeğledim.

kurumları ve bunlarla ilişkili politikaları açıkça çözümlemenin ve eleştirmenin yanı sıra, günümüzde adil ve içerici bir feminist siyasetin dönüşüm vizyonu, bu vizyonu gerçekleştirecek stratejileri olmalıdır.

Sömürgeleştirmeye karşı koymak, antikapitalist eleştiri ve dayanışma bunun için gerekiyor.[7] Irkçılık karşıtı, sömürgeleştirmeye karşı koyan, antikapitalist eleştiriyi üstlenen feminist bir çerçevenin zorunlu olduğuna güçlü bir şekilde inanıyorum. Daha sonraki bölümlerde, ırkçılık karşıtı feminizmi destekleyen çerçeveleri ya da görme, yorumlama ve tecrübe ettiğimiz toplumsal gerçekliğin birçok düzeyi arasında bağlantı kurma biçimlerini konu edeceğim. Ana hatlarıyla, kız kardeşlik hakkında yapılan muğlak varsayımlar ya da ötekiyle eksiksiz bir özdeşleşme fikrinin yarattığı imgelere karşıt bir feminist dayanışma nosyonunu özetleyeceğim. Benim açımdan bu tür bir dayanışma hem siyasal hem de ahlâki bir amaçtır.

Feminist vizyonumun özlü bir tanımını yapabilirim: Cinsiyet ve kadın yanlısı bir dünya vizyonum var; kadınların ve erkeklerin yaratıcı hayatlar sürmekte özgür, güvende, bedenen sağlıklı ve eksiksiz hissettiği, kimi seveceğini, kiminle bir ev kuracağını seçmekte ve çocuk sahibi olmayı dileyip dilememekte serbest olduğu bir dünya; tercihlerimizin yalnızca görev ve külfetle sınırlı olmayıp keyfimizce

---

[7] Feminist dönüşüme dair vizyonum, ilham aldığım bazı feminist kolektifler ve kuruluşlardan (sözgelimi, Birleşik Krallık'taki Women Against Fundamentalism, DAWN, SEWA, WING [Birleşik Krallık], Women's Eyes on the Bank ve ABD'deki Center for Third World Organizing gibi kuruluşlar) pek farklı olmadığı halde, bu kitapta vurgulamayı ve incelemeyi yeğlediğim iki teorik ve pedagojik paradigma, sömürgeleştirmeye karşı koyuş ve antikapitalist eleştiridir. Gerek sömürgecilik/sömürgeleştirmeye karşı koyma, gerekse kapitalizm/antikapitalist eleştiri (hatta dayanışma) maddelerinin yakın zamanda basılan *Feminist Teoriler Ansiklopedisi*'nin (Code 2000) maddeleri arasında yer almaması son derece ilginçtir. Bu maddelerin yokluğu, bu kavramların, Birinci Dünyaya/Kuzeye özgü feminist dönüşüm tahayyülünün merkezinde olmadığını düşündürmektedir.

de belirlendiği, aklın bağımsız ve hayalperestçe araştırmasının temel bir hak olduğu bir dünya; insanların maddi anlamda iyi durumda olmasının temelini ekolojik sürdürülebilirliğin, ırklar arası eşitliğin ve servetin yeniden bölüşülmesinin oluşturduğu bir vizyon... Son olarak, benim vizyonuma göre demokratik ve sosyalist pratikler ve kurumlar, ekonomik ve toplumsal konuma bakılmaksızın ortak katılım ve karar almanın şartlarını herkes için sağlar. Strateji açısından ifade edildiğinde bu vizyon, ilişkiselliğin ve katılımın ırkçılık karşıtı, feminist ve demokratik ilkelerini yerleştirmeyi gerektirir ve düzenin baskıcı sistemlerine karşı örgütlenmek için birçok cephede, farklı türden ortaklaşmalar içinde çalışmayı ifade eder. Aynı zamanda sadece devrim için çalışmayı ya da devrimi beklemeyi değil, radikal değişime götüren, sadece büyük değil küçük mücadele ve süreçlere de ilgi göstermek anlamına gelir.

Reçetem ya da hazır cevaplarım olmamasına karşın, izleyen bölümlerde bir ölçüde derinlemesine tartışacağım dayanışma siyasetinin kararlı bir destekçisiyim. Gelgelelim, vizyon kendi kendine ortaya çıkmaz, benimki de dünyanın dört yanındaki sayısız feminist üniversite mensubu ve aktivistin çabasına çok şey borçludur. Düşüncemin gelişimine etkide bulunan feminist teorik arkaplanın kısa ve oldukça sınırlı bir soykütüğünü çıkardığımda, canlı ve meydan okuyan ulusötesi feminist cemaate neler borçlu olduğum ortaya çıkacaktır.

1970'li ve 1980'li yıllarda, aralarında Michelle Barrett, Mary McIntosh, Zillah Eisenstein, Dorothy Smith ve Maria Mies'ın da bulunduğu sosyalist feminist düşünürler, zımnen erkeksi bir Marksizmin teorik sınırlamalarına işaret ettiler. Bu akademisyenler, üretim ve yeniden üretim arasındaki karmaşık ilişkiyi, kapitalist toplumun ekonomik ve toplumsal ilişkileri içinde "aile"nin ve "hane"nin yerini ve kapitalizmin patriarkiyle olan ilişkisini ("kapitalist patriarki" ifadesini Zillah Eisenstein üretmişti) açığa çıkardılar.[8]

[8] Bkz. Barrett ve McIntosh 1982, Barrett 1991, Mies 1986, Eisenstein 1978.

Aynı anda, Gloria Joseph ve Jill Lewis gibi akademisyenler *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives* başlıklı erken dönem çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve sınıfın ırkla ilişkilendirilmesini kuramsallaştırdılar. Birleşik Krallık'ta Kumkum Bhavnani ve Margaret Coulson "aile" ve "hane"de olduğu gibi, bu tür sosyalist feminist kavramların taşıdığı teorik sınırlamaları Avrupamerkezcilik temelinde eleştirel bir şekilde çözümlediler. Benzer biçimde, Valerie Amos ve Pratibha Parmar (sosyalist, radikal ve liberal) "emperyal feminizm"in ırk körlüğü üzerine etkili yazılar yazdılar. ABD'de, Audre Lorde, Barbara Smith, Cherrie Moraga, Merle Woo, Paula Gunn Allen ve Gloria Anzaldúa gibi beyaz olmayan lezbiyenler, kadın hareketinin ve ikinci dalga feminizmden gelen ABD merkezli radikal ve liberal feminist teorinin barındırdığı ırkçılığa ve heteroseksizme karşı durdular.[9] Toplumsal cinsiyetin ırk, ten rengi, sınıf ve cinsellik boyutlarına dair feminist analizi ve topluluğu güçlendiren argümanlar, beyaz olmayan Amerikalı feministlerin çalışmalarının merkezinde yer aldı. 1980'li yılların başındaki Barnard Konferansı, seks, cinsellik, erotik sanat, pornografi ve sadomazoşizm gibi marjinalleştirilmiş cinsel pratiklerdeki çelişkileri feminist tartışmanın ön saflarına çıkararak seks savaşları olarak anılan süreci başlattı.[10]

1980'lerde ayrıca özellikle Nancy Hartsock, Dorothy Smith ve Sandra Harding'in çalışmalarında belirgin olarak gözlemlenen "konum epistemolojisi"nin[11] (*standpoint*

---

[9] Joseph ve Lewis 1981, Moraga ve Anzaldúa 1981.

[10] Bkz. Vance 1984.

[11] Feminist teori, bu kavramla, evrensel kabul edilen nesnel bir bakış açısına sahip olunabileceğine karşı çıkmaktadır. Aksine, bakış açısını belirleyen toplumsal, kültürel, siyasal kökenleri kabul etmek daha nesnel bir yaklaşımdır. Bu kavram aynı zamanda gündelik hayat deneyiminin belli epistemolojik sonuçları ve içerimleri olduğunu, bu deneyimin ezilenleri veya başkalarına tanınan ayrıcalıklardan mahrum olanları daha eksiksiz bir kavrayışa yatkın kılacağını ifade etmektedir. [—*çev. notu.*]

epistemology) yükselişine tanık olduk. Bu çalışmalar, toplumsal konum, kadınların deneyimi ve onların epistemik perspektifleri arasındaki ilintiyi tanımlıyordu. Bundan başka, Üçüncü Dünya/Güney ülkelerinde, feminizm ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi ve sömürgeleştirmeye karşı mücadelelerin feminist düşünce içindeki merkezi önemine dair kavrayışıma derin bir etkide bulunmuş feministler de vardı. Kumari Jayawardena, Nawal el Saadawi, Fatima Mernissi, Isabel Letelier ve Achola Pala gibi isimlerin tümü, Asyalı, Ortadoğulu, Latin Amerikalı ve Afrikalı kadınların ulusal kurtuluş mücadelelerinde ve öncesinde sömürgeleştirilmiş ülkelerin ekonomik gelişme ve demokratikleşme sürecinde nasıl bir yer tuttuğunu kuramsallaştırdılar.[12]

Daha yakın dönemde, Ella Shohat, Angela Davis, Jacqui Alexander, Linda Alcoff, Lisa Lowe, Avtar Brah, bell hooks, Zillah Eisenstein, Himani Bannerji, Particia Bell Scott, Vandana Shiva, Kumkum Sangari, Ruth Frankenberg, Inderpal Grewal, Caren Kaplan, Kimberle Crenshaw, Elizabeth Minnich, Leslie Roman, Lata Mani, Uma Narayan, Minnie Bruce Pratt ve Leila Ahmed ve diğerleri feminizm ve ırkçılığın, göçün, Avrupamerkezciliğin, beyaz kimliğini inceleyen eleştirel çalışmaların,[13] heteroseksizmin ve emperyalizmin kuramsallaştırılmasında yeni alanlara işaret ettiler.[14] Bu kısa soykütüğünde adı anılmamış daha birçok akademisyen ve aktivist bulunduğunu bilmekle birlikte, kendi feminist düşüncemi sağlam bir zemine oturtmak ve feminist düşüncenin bana göre son derece kolektif

---

[12] Harding 1986, Harding ve Hintikka 1983, Hartsock 1983, Jayawardena 1986, Jayawardena 1995, Letelier 1985, Mernissi 1992, Pala 1995 ve 1976.

[13] Ağırlıkla Amerikan üniversitelerinde yer bulan bu çalışma alanı, beyazlığın tarihsel ve hukuki açıdan kuruluşunu mercek altına almaktadır. 1970'lerin ortalarında gelişen Eleştirel Irk Teorilerinden devraldığı yaklaşımla, ırksal iktidar sistemlerini açığa vurmanın bir aracı olarak hukuk alanında üretilen anlatılara dikkat çekmiştir. [—*çev. notu.*]

[14] Bu feminist düşünürlerin çalışmaları için Kaynakça'ya bakılabilir.

olan yapısını açığa çıkarmak amacıyla bu sınırlı düşünce tarihini aktarıyorum. Dilerseniz şimdi kendi koşullarımda gördüğüm kadarıyla feminist pratiğin sınırlarına ve tuzaklarına kısaca değindikten sonra, sömürgelikten kurtulma ve feminist anti-kapitalist eleştiriye ilişkin tartışmaya geçmek istiyorum. Son olarak, okuyucuya kitabın düzenlenişi hakkında fikir vermek üzere bir yol haritası sunacağım.

Benim anlayışıma göre feminist pratik birçok düzeyde hayata geçirilebilir: kimliklerimizi ve onlarla ilişkili cemaatlerimizi oluşturan gündelik edimlerimiz aracılığıyla günlük hayat düzeyinde; feminist toplumsal dönüşüm vizyonları etrafında oluşturulmuş gruplar, ağlar ve hareketlerde kolektif eylem düzeyinde ve bilgi üretimiyle uğraşan feministlerin akademik ve yazmaya dönük pratiklerindeki teori, pedagoji ve yazınsal yaratıcılık düzeylerinde... Teorik açıdan karmaşık bir feminist pratiğin geliştiği son birkaç on yıllık dönem, aynı zamanda "feminist" yaftası altında problemli bazı ideoloji ve pratiklerin de doğmasına vesile olmuştur (kitap boyunca bu örneklere değineceğim).

Bu bağlamda, ABD merkezli feminist akımlar arasında üç ayrı problemli yönelimi saptamak istiyorum. İlk olarak, yaşamsal kadın hareketi ve Amerika'daki üniversitelerde geliştirilen feminist kuram arasında büyük oranda sınıfsal bir mesafeden söz edebiliriz. Bu, kısmen feminizmin akademik kariyerde bir ilerleme yolu olarak kullanıldığı ve akademik camianın sınırlarının bütün dünyayı kapsadığı bir çeşit kariyerci akademik feminizmle temelden, kolektif sosyal ve ekonomik bir dönüşüm çağrısı arasındaki mesafedir. Feminizmin bireyselleşmiş ve dar profesyonel anlayışıyla kadınların ve erkeklerin gündelik hayatlarında radikal bir dönüşüme odaklanan kolektif, teorik bir feminist vizyon arasındaki bu mesafenin üzerinde durmak istiyorum. İkinci olarak, Amerikan kültürünün giderek şirketleşmesi ve kapitalist değerlerin doğallaştırılması, şirket ve ulus-devlet basamaklarını "tırmanan kadınlar"ı konu alan neoliberal, tüketimci (protokapitalist) bir feminizmin doğmasını derinden etkilemiştir. Dikkatini kadınlar

ve erkekler arasında mali "eşitlik" üzerinde yoğunlaştıran ve kapitalist kâr, rekabet ve birikim değerlerine dayanan bir feminizmdir bu.[15] Protokapitalist feminizm veya "serbest piyasa" feminizmi, feminizme ilişkin tanımların "Amerikanlaşması"nın göstergesidir. (Açıkça belirtilmese de, Amerikan şirket kültürünün dünya çapındaki feministlerin ulaşmaya çabaladığı norm ve ideal olduğu varsayılır.) Protokapitalizmin başka bir özelliği, açıkça ifade edilmemekle birlikte, son derece bireyci olmasıdır. Son olarak, özcü kimlik siyasetinin eleştirisi ve kimliğe dair postmodernist şüpheci düşüncenin hegemonyası, feminist siyasetin ve teorinin daralmasına yol açmıştır. Böylelikle ya dışlayıcı ve yalnızca kendine hizmet eden kimlik anlayışları egemen olmuştur ya da (ırksal, sınıfsal, cinsel, ulusal, vb.) kimlik istikrarsız, dolayısıyla salt "stratejik" bir düzlemde algılanır olmuştur. Bu yüzden, kimlik bir bilgi kaynağı ve ilerici bir hareketlenmenin temeli olarak değil, naif ya da konu dışı görülmüştür.[16] Avrupamerkezli ve Amerikalı kalbur üstü feminizmlerin sömürgeleşmesi, feminist düşüncenin bugün ele almamız gereken bazı sınırlarını oluşturur. Bu sorunlardan bazıları ve beraberinde yukarıda tartıştığımız feminist vizyon, bundan sonraki bölümlerde geliştireceğim düşüncenin dolaysız arka planını oluşturmaktadır.

Dayanışma, Sömürgeleştirilmeye Karşı Koyuş ve Antikapitalist Eleştiri Üzerine

Dayanışmayı farklı cemaatler arasında kurulan ilişkilerin temelini oluşturacak şekilde, karşılıklılık, hesap verebilirlik ve ortak çıkarların tanınması şeklinde tanımlıyorum. Dayanışma pratiği, ezilmenin getirdiği mecburi bir ortak-

[15] Bu noktada aklımdan Camile Paglia, Naomi Wolf ve Katie Roiphe gibi akıl hocalığına soyunan feministlerin Amerikan medyasının gözde sohbet programlarında boy göstermesi geçiyor.

[16] Kimliğe ilişkin özcü ve postmodernist ifadelere teorik ve siyasal alanda kullanışlı, inandırıcı bir alternatif için Moya ve Hames-Garcia'nın (2000) denemelerine bakılabilir.

lığı varsaymak yerine, birlikte hareket etmeyi ve mücadele etmeyi seçmiş insanlar topluluğunu öne çıkarır. Çeşitlilik ve farklılık burada (kabul ve saygı görmek için kurulan ittifaklarda dışarıda bırakılmaması gereken) merkezi değerlerdir. Jodi Dean (1996) özellikle yararlı bulduğum "yansıtıcı dayanışma" nosyonunu geliştirmiştir. Dean bu nosyonun üç kişinin dahil olduğu bir etkileşimle kurulduğunu savunmaktadır: "Üçüncü kişi karşısında, senden ona karşı benim yanımda olmanı talep ediyorum" (3). Bu tür dayanışma pratiği "biz ve onlar" nosyonundan ziyade, "dayanışmayı, içerici bir ideal olarak yeniden kurmak" için üçüncü sesin varlığına işaret eder. Dayanışmanın daima bir kazanım, tikel olanın/farklılığın temelinde evrensel olanı inşa eden etkin bir mücadelenin sonucu olduğunu saptadığımızda, Dean'in iletişime dayalı, değişmeye açık bir "biz" anlayışı tasavvurunun yararı görülecektir. Kanımca önemli olan şey, bu dayanışma nosyonunda dile getirilen praksise yönelen etkin politik mücadeledir. (Keza bu sebeple dikkatimi "kız kardeşliği" kavramından ziyade, dayanışmaya vermeyi tercih ediyorum.) Dolayısıyla, sömürgeleştirilmeye karşı koyma, antikapitalist eleştiri ve dayanışma siyaseti bu kitabın ana temalarıdır. Her kavram taşıdığım düşüncenin üstlendiği değerleri öne çıkararak, ırkçılık karşıtı ve enternasyonalist –sınır tanımayan– bir feminizmin gerekli bileşenleri olarak belirir. Özellikle burada tanımlandığı haliyle feminist dayanışmanın –bilgiyi sömürgeleştirilmekten kurtarmak ve antikapitalist eleştiriyi hayata geçirmek için– sınırları aşmanın en ilkeli yolunu oluşturduğu fikrindeyim.

Sömürgeleştirme üzerine klasik metinlerden birinde, Franz Fanon (1963) sömürge olmaktan kurtulma başarısının "aşağıdan yukarıya değişim geçiren tüm toplumsal yapı"da yattığını; bu değişimin sömürgeleştirilen tarafından "arzulandığını, gereksinim duyulduğunu ve talep edildiğini"; ancak "ona tarihsel biçimini ve içeriğini kazandıran hareketler" bağlamında anlaşılabilecek tarihsel bir süreç olduğunu; şiddet aracılığıyla anıldığını ve "bireyleri

etkileyerek onları önemli ölçüde değiştirdiği için göze çarpmayacak şekilde gerçekleşmesinin hiçbir zaman mümkün olmadığını" ve nihayet, "sömürgeleştirmeye karşı koymanın, insanın hakiki yaradılış koşulu olduğunu" savunur. Başka bir deyişle, sömürge olmaktan kurtulma mücadelesi, benlikte, cemaatte ve yönetim yapılarında kapsamlı dönüşümleri gerektirir. Bu tarz mücadeleye ancak rızanın fiili bir şekilde geri alınmasıyla, psişik ve toplumsal tahakküm yapılarına direnilmesiyle girişilebilir. Sömürge olmaktan kurtulma mücadelesi tarihsel ve kolektif bir süreçtir; mücadele bu sıfatıyla ancak bu koşullar içinde anlaşılabilir. Sömürge olmaktan kurtulmanın nihai sonucu hem yeni öz-yönetim biçimlerinin yaratılması hem de "yeni insanın yaratılması"dır. Teorisini eril mecazlar üzerinden geliştirmesine (ve direnişi ifade etme biçiminin son derece cinsiyetçi olmasına)[17] karşın, Fanon'un sömürge olmaktan kurtulmaya ilişkin çerçevesinin sömürgeci ideolojiye karşıt bir feminist proje üretmeye faydası dokunacaktır. Seksizm, heteroseksizm ve kadın düşmanlığını üreten süreçler, yaşadığımız dünyanın toplumsal dokusunda merkezi yer işgal ediyorsa, bu süreçler kadınların ve erkeklerin, kızların ve oğlanların hayatlarını böylesine etkileyen ırksal, ulusal, kapitalist tahakküm ve sömürüyle iç içe geçmişse, her düzeyde sömürge olmaktan kurtulmak (tıpkı Fanon'un tarif ettiği gibi) dönüştürücü, radikal bir feminist projenin

[17] Sözgelimi, Fanon özgürleşme hayalleri hakkında beliğ bir şekilde (açık eril bir dille) şunları yazar: "Yerlinin öğrendiği ilk şey, durduğu yeri bilmek ve belirli sınırların dışına çıkmamaktır. Bir yerlinin hayalleri bu yüzden hep kaslarının maharetini sergiler; hayalleri eylemin ve öfkenin hayalleridir. Zıpladığını, yüzdüğümü, koştuğumu, tırmandığını hayal ederim; gülmekten kırıldığını, nehri bir adımda geçtiğimi ya da beni asla yakalayamayacak sürüyle otomobilin peşime düştüğünü hayal ederim" (1996, 40). Asıl mesele kadınların "kas mahareti"ni hayal etmemesi ya da edememesi değildir. Mesele daha ziyade yerli erkekleri güçten düşüren sömürge pratiklerinin gerçekleştirildiği koşullarda kas maharetinin bilhassa erkeklere özgü psişik bir ağırlık kazanmasıdır.

esası haline gelmektedir. Sömürgeleştirmeye karşı koyuş, Üçüncü Dünyaya özgü kuramsallaştırma çabasına dayanan feminist projenin daima merkezinde durmaktadır. (Çalışmamda, bu özel feminist soykütüklerinden çokça ilham aldım.)

Jacqui Alexander'le birlikte feministlerin sömürgecilik ve kapitalizm karşıtı mücadelesinde[18] sömürgeleştirmeye karşı koymanın önemine dair yazılar yazdık; burada konuya bu analizin sunduğu bakış açısından yaklaşacağım. O zaman sömürgeleştirmeye karşı koymayı, demokrasi pratiğinin ve serbest piyasanın, bireysel davranışlara ve kamu yönetişimine ilişkin biçimsel kavrayışın dışında bir demokrasi düşünebilmenin ana öğesi olarak tanımlamıştık. Sömürgeleştirmeye karşı koyma pratiğinin gerekli öğeleri olarak benliğin dönüşümünde, kimliğin yeniden kavramsallaştırılmasında ve siyasal hareketlilik sürecinde kendi üzerine düşünen kolektif pratiğin önemini tartışmıştık.[19]

---

[18] Bkz. Alexander ve Mohanty 1997, özellikle xxxvi-xlii. Antikapitalizme dair ilgi çekici ve kışkırtıcı bir tartışma için bkz. *Socialist Review* 2001.

[19] Sömürgeleştirmeye karşı koymanın feminist demokrasi tahayyülündeki merkezi yerini saptarken şunu iddia etmiştik: "Buradaki feminist düşünce aslında ortaklaştırılmış üretim ve örgütlenme ilişkilerine dayalı sosyalist ilkelerden beslenmekte, bu ilkeleri desteklemektedir. Bu yaklaşım sosyalizmi, sömürgeleştirilmeye karşı koymayı merkezine alan feminist demokrasi düşüncesinin parçası olarak tahayyül etme çabasındadır. Bununla birlikte, her ne kadar feminist kolektifler değişik düzeylerde hegemonik iktidar yapılarına karşı mücadele etseler de, bu yapıların izini taşırlar (sömürgeleştirilmeye karşı koyma pratiğinin dikkat çektiği şey, hegemonik yapının bu izleridir)" (Alexander ve Mohanty 1997, xxxvi). Devamında, Gloria Wekker'in Afrika kökenli Surinamlı kadınların eleştirel failliği üzerine, sömürgeleştirilmeye karşı koymanın önemli bir yönüne işaret eden denemesini çözümlemeyi sürdürmüştük: "Wekker, 'Batı Afrika'nın prensipleri temelinde kadın öznelliğinin ve cinselliğinin başka bir şekilde görülmesi'ne bağlı olarak, benliğin farklı bir belirlenimi olarak ortaya çıkan şeyi incelemektedir. Wekker'in Mati pratiğini, duygusal, kültürel, ekonomik,

Son olarak, tarihin, hafızanın, duygunun ve duygusal bağların, eleştirel, kendi üzerine düşünen feminist benliklerin kurulmasında önemli bilişsel öğeler olduğunu, karşıt benlikler ve kimliklerin oluşturulmasında "sömürgeleştirmeye karşı koymanın, özgürleştirici kolektif pratikle birlikte feminizm projesindeki patriarkal, heteroseksüel, sömürgeci, ırksal ve kapitalist mirasın yeniden düşünülmesini ve böylece kadınların günlük hayatta karşılaştıkları direniş üzerine düşünürken yönetişimde cinsiyet politikaları gibi konuların demokrasinin ve kolektif demokratik pratiklerin konuşulmasını sağlayacağını, bu konuların sömürge karşıtı feminist mücadelenin epistemolojisinin temel özelliklerini oluşturduğunu" (xxxviii) öne sürmüştük. Kitabın ilerleyen bölümlerinde de feminist mücadele bağlamında sömürgeleştirmeye karşı koymanın bu özel teorik ifadeleri kullanılacaktır. Sömürgeleştirmeye özerkliğin ve kendi kaderini tayinin özgürleşme sürecinin merkezinde yer aldığı bir karşı koyuş, ancak "kendi üzerine düşünen kolektif bir

---

toplumsal, manevi ve zaruri bileşenleri bir arada barındıran alternatif kadın ilişkileri açısından ele alan çözümlemesi, feminist mücadele ve yönetişim pratiklerinin sömürgeci bakış açısından arınmış, muhalif bir yazılışını önerir. Sömürgeleştirmeye karşı koyma, hem hegemonik erkle olan ilişkimizde dünyayı anlamlandırabilmemiz için hayatlarımızdaki gündelik meselelerle meşgul olmayı hem de özerklik ve kendi kaderini tayin düşüncesini, başka bir deyişle, demokrasi pratiğini peşinen kabul eden kolektiflere dahil olmayı içerir. Wekker, melez dil konuşan (*creole*) işçi sınıfı kadınları hakkında, tam da kadınların parçası oldukları bu süreci dile getirir. Bu süreç, Wekker'in 'işçi sınıfı kadınlarını bireysel ve kolektif bir biçimde erkekleri, heteroseksüel sözleşmeyi, eşitsizliği ve genel olarak adilane olmayan bir durumu caiz gören hegemonik bilgi rejiminin kötücül yönlerini hükümsüz kılacak tarzda harekete geçiren kadın öznelliğinin psişik ekonomisi' diye adlandırdığı şeyi yaratmaktadır. Burada kendine dönük beklentinin geliştirilmesi (Wekker'in "çok yönlü benlik" olarak tanımladığı durum), zorunlu olarak dikey toplumsal hareketlilik veya erkek yanlısı, heteroseksist, orta sınıf bir statüko doğrultusunda bir beklenti geliştirilmesi anlamına gelmemektedir.

pratik"le mümkün olabilir.

"Antikapitalist eleştiri" terimini iki sebeple kullanıyorum. Bu terimi birincisi, küresel kapitalizmin özgüllüklerine dikkat çekmek ve gündelik hayattaki etkilerinin adını koyarak açıklığa kavuşturmak (yani, feminist cemaatler içinde etkin bir şekilde yürüttüğümüz antikapitalist pratiklere dikkat çekmek) istediğim için kullanıyorum. İkinci olarak, kapitalizmin toplumsal ve ekonomik adalete ilişkin feminist vizyonlarla bağdaşmadığını ileri sürmek için bu terime başvuruyorum. Antikapitalist bir feminist eleştirinin birçok açıdan sosyalist feminizmin erken dönem ifadeleriyle pek çok ortak yönü bulunmaktadır. Ama buradaki anlayış, günümüzde küresel kapitalizmin özgül işlemlerine ve söylemlerine dikkat eden, ırka vurgu yapan sosyalist bir feminizm; yani, sermayenin kâr, birikim ve egemenlik arayışı içinde, erkekliği, kadınlığı ve heteroseksüelliği küresel düzeyde ekonomik, ideolojik ve kültürel olarak iç içe geçiren süreçlerin üzerinde duran sosyalist bir feminist eleştiridir.

Daha açık belirtmek gerekirse, antikapitalist bir eleştiri esas olarak kapitalizmin hareket tarzına, söylemine ve değerlerine, bunların neoliberal ideoloji ve şirket kültürü aracılığıyla doğallaştırılmasına yönelik bir eleştiri yapılmasını gerektirir. Bu tür bir yaklaşım, tüketimcilik, mülkiyet, kâr ve özelleştirme gibi (kamu ve özel çıkar nosyonlarının çökmesini, toplumsal olanın şirket kültürü dahilinde tüketici kimlikler olarak yeniden tanımlanmasını getiren) söylemlerin açıklığa kavuşturulması anlamına gelir. Bunun önkoşuluysa, feminist praksise antiemperyalist bir anlayış getirmek, küresel kapitalizmin bir yandan yerliciliğin ve göçmen aleyhtarı duyguların bir yandan da ABD ve Avrupa'yı merkeze alan bakışın önünü açmasını eleştirmek olmalıdır. Bu türden bir analiz, sömürgeleştirmeye karşı koymayı ve şirket vatandaşlığının doğallaştırılmasına karşı etkin bir şekilde mücadele etmeyi de içerir; adalet, katılım, servetin ve kaynakların yeniden bölüşümü, bireysel ve kolektif insan haklarına, kamu refahı ve hizmetleri-

ne bağlılık, (salt kişisel olanın aksine) ortak iyi temelinde hesap verebilir ve sorumlu olmak gibi demokratik, sosyalist, ırkçılık karşıtı feminist değerler ancak bu sayede dönüşmüş bir yerel, ulusal ve ulusötesi kültürün dayanağı haline gelebilir. Farklılık ve çoğulluk, bu çerçevede Avrupamerkezci temaların metalaştırılmış çeşitlemeleri olmak yerine, gerçekten karmaşık ve çoğunlukla da çelişkili bir durum olarak ortaya çıkar. 6., 7., 8. ve 9. bölümlerde bu fikirler daha ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

Sınır Tanımayan Feminizm: Bir Yol Haritası

Kitabın ilk iki bölümü birbirine bağlı iki tema etrafında düzenlenmiştir: feminizmi sömürgeleştirilmekten kurtarmak ve kapitalizmi mistifikasyondan arındırmak. Deneyim, kimlik ve dayanışmaya ilişkin sorular iki bölümde de ele alınmıştır. Bu tartışmanın akışı, benim feminist mücadelemin iniş çıkışları doğrultusunda az çok kronolojik bir şekilde düzenlenmiş olmakla beraber bugün ulusötesi feminist praksisin karşı karşıya olduğu en acil sorulara her iki kısımda da yer verildi. Üçüncü ve son olarak, "Feminizme Yeniden Yön Vermek" başlıklı kısım, 1. Bölümde ("Batılıların Bakışı Altında") incelenen konuları toparlayıp bunları içinde bulunduğumuz yüzyıla girerken, feminist akademisyenlik, pedagoji ve siyaset bağlamında yerli yerine oturtmaktadır. "Batı"nın toplumsal cinsiyeti, özellikle, renk, ırk ve sınıf boyutlarıyla nasıl sömürgeleştirdiği, 1980'li yıllardaki entelektüel uğraşımın ilgi odağını oluşturuyordu. Şimdiyse, neredeyse yirmi yıl sonra, toplumsal cinsiyetin küreselleşmenin ırk, sınıf ve ulus düzeyinde şekillenmesinde nasıl bir önem taşıdığıyla ilgileniyorum. Bu kitabın "Feminizmi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak", "Kapitalizmi Mistifikasyondan Arındırmak" ve "Feminizme Yeniden Yön Vermek" başlıklı bölümleri, düşünce çizgimdeki bu geçişi açıkça göstermektedir. Kitabın bölümleri feminist pratiğin gerek kişisel, gerekse ırk, renk, ulus ve sınıf kategorileri arasına konmuş zoraki sınır çizgileri bo-

yunca ilerleyen geniş, kolektif bir soykütüğünü destekler niteliktedir. Düşüncelerimi dünya çapındaki ilerici, solcu, feminist ve antiemperyalist akademisyenler, entelektüeller ve aktivistlerle iletişim halinde ve onlarla iletişim kurmak için kaleme aldım. Bu bölümlerde göreceğiniz düşünsel temalardan bazıları aşağıda yer alıyor:

- farklılığın siyaseti ve dayanışmanın meydan okuması
- iktidarın işleyişinin mistifikasyondan arındırılması ve akademisyenlik, pedagoji, tabandan gelişen hareketler ve akademik kurumlarda geliştirilebilecek direniş stratejileri
- özgürleştirici eğitim pratiği aracılığıyla benlik ve cemaat üzerine yeniden düşünerek bilginin sömürgeleştirilmesine karşı koyuş ve bilginin siyasallaştırılması
- kültürel, cinsel, ulusal, sınıfsal ve ırksal sınırları aşan bir etiğin inşa edilmesi
- son olarak, eğitim alanında ve kolektif mücadele aracılığıyla antikapitalist ve demokratik eleştirinin kuramsallaştırılması ve hayata geçirilmesi.

I. KISIM: FEMİNİZMİ SÖMÜRGELEŞTİRİLMEKTEN KURTARMAK

Ulusal ve kültürel bölünmeleri baştan başa kat eden bir feminizm pratiği kitabın bu kısmının öncelikli ilgi alanıdır. Bir arada bu kısmı oluşturan toplam beş bölümde, "Batılı", Birinci Dünyalı/Kuzeyli ve Üçüncü Dünyalı/Güneyli feminist akımlar arasındaki çeşitli diyaloglar sürdürülmektedir. Bu bölümler, özellikle Batılı feminist akademisyenlerin öne sürdüğü ırk, cinsellik ve sınıf temelli varsayımların bakış açısından Avrupamerkezciliğin ve Batı'nın kalkınmacı modernlik söylemlerinin eleştirisini sunmaktadır. Bu bölümler aynı zamanda hegemonik olmayan feminist pratiğin karakteristik bir şekilde barındırdığı çoğul tarihi, deneyimi ve kimlik siyasetini inceleyerek, Üçüncü Dünyalı/Güneyli feminist akımların soykütüğünü ön plana çıkarmaktadır. 1. Bölümde ("Batının Bakışı Altında"), kültürlerarası feminist akademik çalışmaların sömürgeleştirilmekten kökten

bir şekilde kurtarılmasını talep ederek, Üçüncü Dünya kadınları hakkındaki Batılı feminist söylemlere eğilmektedir. Bu bölüm ilk olarak 1986'da basıldığı haliyle yayımlanmıştır ve kitabın üçüncü kısmında ("Feminizme Yeniden Yön Vermek") üzerinde yeniden duracağımız düşüncelere elverişli bir zemin sunmaktadır. "Mücadele Kartografyaları" başlıklı 2. Bölüm, asıl olarak 1. Bölüme eşlik etmesi niyetiyle kaleme alınmıştır ve geç yirminci yüzyılda Üçüncü Dünya kadınlarının ürettiği feminist siyasetin nasıl doğuşuna ve yerini sağlamlaştırmasına açıklama getirmektedir. Bu bölüm, Üçüncü Dünyalı feminist akımları, getirdikleri tanım ve ortaya çıkış koşulları açısından değerlendirmekte, feminist dayanışmanın örülmesinde "ortak çıkarlar" ve "mücadelenin ortak koşulları" fikrini soruşturmaktadır. 2. Bölüm, Üçüncü Dünya feminizmini kesin biçimde tanımlamaya gitmeme ve mücadelenin ortak koşullarını öngören bir vizyon geliştirmeme imkân tanımakta, feminist teori alanında Avrupamerkezciliğin eleştirisini sunduğu için 1. Bölümle organik bir ilişki içindedir. Biddy Martin'le birlikte yazdığımız "Evin Bununla Ne İlgisi Var?" başlıklı 3. Bölüm, Minnie Bruce Pratt'ın otobiyografik anlatısı "Identity: Skin, Blood, Heart" (Kimlik: Deri, Kan, Yürek) (Pratt, 1984a) kitabının titiz bir şekilde okunmasını içermektedir. Bu bölüm, beyazlığın ve heteroseksüelliğin kurulmasında evin, kimliğin ve cemaatin şekillenmesiyle ilintili sorular ortaya atmaktadır. Irk ve cinsellik damgasını taşıyan farklılığa, sınırları aşmanın etiği ve siyasetine dair sorular, deneyimin, tarihin ve cemaat uğruna mücadelenin sunduğu bakış açısıyla ele alınmaktadır. "Kız kardeşlik, Koalisyon ve Konum Siyaseti" başlıklı 4. Bölüm, bu kez Robin Morgan'la Bernice Johnson Reagon'un kaleme aldığı, doğrudan doğruya kadınlar arasındaki kültürler ve uluslararası farklılık, kız kardeşlik ve dayanışma siyaseti gibi sorulara hitap eden metinler arasında diyalog sürdürerek deneyim, kimlik ve farklılık tartışmasını devam ettirmektedir. Yerel feminizmlerin davet ettiği tartışmalar hakkında Amrita Basu'nun (1995) yazdığı daha yakın tarihli, üçüncü bir metin, daha önce yürütülen "küresel kız

kardeşlik" tartışmaları içinde aykırı bir sesin duyulmasına imkân vermektedir. Nihayet, "Cemaat, Memleket ve Ulusun Soykütükleri" başlıklı 5. Bölümde memleket, kimlik ve cemaat konularına, gerçi bu defa daha bireysel, kişisel bir bakış açısıyla yeniden döneceğim. Bu aşamada feminizm ve ulus-devletin, sınıfın, ırkın, dinin çizdiği sınırlar aracılığıyla kendi kişisel/siyasal soykütüğümü üretiyorum. İşgal edilen konum, cemaat ve kolektif mücadele, hepsi bu analizin esas bileşenleri olarak gözükmektedir. Dolayısıyla, feminizmi sömürgeleştirilmekten kurtarmak, Avrupamerkezciliğin bizlere sunduğu etik ve siyasetin dikkatli bir eleştirisini, buna uygun olarak adalet ve eşitliği kendisine dayanak alan feminist cemaatlerin kurulması uğrunda kültürel, ulusal, ırksal ve sınıfsal bariyerleri aşmanın zorlukları ve kıvancını çözümlemeyi gerekli kılar.

II. KISIM: KAPİTALİZMİ MİSTİFİKASYONDAN ARINDIRMAK

II. Kısım, küresel düzeyde kapitalist ilişkilerin tahakkümünü ve ulusötesi feminist dayanışma idealini analiz eder. "Kadın İşçiler ve Dayanışma Siyaseti" başlıklı 6. Bölümün kavramsal çerçevesi, mücadelenin ortak koşullarıyla belirlenir ve küresel montaj bandının farklı uçlarında yer alan kadın işçilerin karşılaştırmalı feminist analizini yapar. Bu bölüm küresel kapitalizm koşullarında kadın işçilerin sahip olduğu ortak çıkarların, tarihsel konumun ve toplumsal kimliğin kuramsallaştırılmasına dayalı, antikapitalist bir feminist dayanışma vizyonu sunmaktadır. 7. ve 8. Bölümlerde Amerikan akademisine dönülerek çokkültürcülük, küreselleşme ve şirketleşme konuları incelenmektedir. "Özelleştirilmiş Vatandaşlık, Şirketleşmiş Akademiler ve Feminist Projeler" başlıklı 7. Bölüm dikkatini Amerikan akademisinin aldığı görünümde toplayarak bilginin metalaşmasını ve Kuzey Amerika'daki akademik kurumların küresel ekonomik ve siyasal yeniden yapılanmanın ırk ve toplumsal cinsiyet damgasını taşıyan etkilerini çözümlemektedir. Deneyim, iktidar, bilgi ve demokrasiyle ilintili sorulara ayrılmış olan bu bölüm, akademiye, bilgi üretimi-

ni düzenleyen etiğe ve siyasete antikapitalist bir feminist eleştiri getirmektedir. Son olarak, "Irk, Çokkültürcülük ve Muhalefet Pedagojileri" başlıklı 8. Bölüm, Amerikan yüksek öğrenim sisteminin, toplumsal adalet değerlerinden ziyade, çatışma yönetimine ilişkin bir şirket modelini kendisine dayanak alan "ırk endüstrisi" tarafından kuşatılmasını mercek altına almaktadır. Burada, kadın çalışmaları, ırk ve etnisite çalışmaları gibi disiplinlerarası programların soykütüğü çözümlenmektedir. Sömürgeleştirmeye karşı koyma ve muhalefet pedagojileri, çokkültürcü söylemlerle uzlaşmacı pratiklere karşıt bir duruş olarak değerlendirilir. Bu bölümde bilgi politikası, müfredat ve pedagoji pratikleri, bunların akademik ortam içinde marjinalleşmiş cemaatler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu derinlemesine ele alınmaktadır.

III. KISIM: FEMİNİZME YENİDEN YÖN VERMEK

III. Kısım, 1. Bölümde ("Batının Bakışı Altında") ortaya atılandan farklı olmakla birlikte, onunla bağlantılı, ulusötesi bir feminist mücadele düzlemini derinleştirmek, genişletmek, bu düzlemden ilerlemek amacıyla, burada işlenen fikirlerin yeniden gözden geçirildiği "'Batının Bakışı Altında' Tartışmasını Yeniden Ele Almak" başlıklı tek bir bölümden oluşmaktadır. Bu bölümde, yaklaşık yirmi yıl önce incelediğim kültürlerarası feminist projeyi, bu projenin güttüğü kaygıları tekrar sahiplenerek yeniden şekillendiriyorum. 1. Bölümde temel noktam, Batılı feminist pratiğin Avrupamerkezci varsayımları ve bu yaklaşımın ulusal, kültürel ve ırksal farklılıkları kesen bir kız kardeşlik iddiasını bu kadar kolay ileri sürebilmesiyken, burada küreselleşmenin çok yönlü etkisini ve dayanışma ağları oluşturmayı hedefleyen ırkçılık karşıtı bir feminizmi inceliyorum. Feminist pedagojileri ve küreselleşme hakkındaki akademik çalışmaları inceleyerek, ırk yaklaşımlı toplumsal cinsiyet politikaları ve feminist siyasetin küreselleşme karşıtı hareketlerde yer edinemeyişinin ne tür sonuçları olabileceğini araştırarak, ulusötesi feminist pratiği antikapitalist

mücadeleye yöneltmek gerektiğini öne sürüyorum. Bu kısım, kitapta ele alınan çok sayıda düşünce çizgisini iç içe geçirmektedir: farklılık ve dayanışma siyaseti, sınırların aşılması, feminist bilgi ve akademisyenliğin örgütlenme ve toplumsal hareketlerle ilişkisi, ulusötesi antikapitalist bir feminist eleştirinin inşası, bilginin sömürgeleştirilmekten kurtarılması ve feminist dayanışma bağlamında faillik, kimlik ve direnişin kuramsallaştırılması. "Feminizme Yeniden Yön Vermek" bize bir sonuç sunmaktan ziyade, yeni olasılıklar açıyor ve yeni başlangıçlara işaret ediyor.

Kitaptaki bölümler pek çok farklı düzeylerde de olsa, benzer sorgulamalara girip çıktığı için kitabın döngüsel bir yapısı var. Dikkatimi feminizmin geçtiğimiz yüzyılın son yıllarında şekillenmiş soykütüklerine ve taahhütlerine bir kez daha yöneltiyorum. Feminizmin bana yıllar boyu esin kaynağı olmuş fikirlerine, siyasetine ve soykütüklerine tekrar tekrar dönüyorum. İlgi alanlarımın aynı kaldığı düşünüldüğünde, kısmen konumumdaki değişiklikler ve buna ek olarak 1989 sonrası küresel siyasal ve ekonomik koşullardaki değişikliklerden dolayı vizyonum, deneyimlerim ve mensubu olduğum cemaatler kısmen farklılaştı. Son yirmi yıl boyunca beni (ve mücadelenin içindeki diğer birçok feminist yoldaşı) meşgul eden soruların ilerleyen sayfalarda açıklıkla ve güçlü bir şekilde su yüzüne çıkacağı; muhtelif feminist anlatı, proje ve gündemin birinden diğerine yolculuğumun toplumsal adalet için benzer mücadelelere girişen başkalarına da yararı dokunacağı umuduyla bu geçiş ve değişim sürecini paylaşmak istedim.[20]

---

[20] Antikapitalizme dair ilgi çekici ve kışkırtıcı tartışmalara göz atmak için *Socialist Review* dergisinin "Antikapitalizm" özel sayısına (28:3, 2001) bakılabilir. Kitabın birinci kısmındaki bütün bölümler daha önce aynen veya üzerinde biraz değişiklik yapılarak yayımlanmıştır. Bkz. Mohanty 1984, Martin ve Mohanty 1986, Mohanty 1987. 6 ve 8 sayılı bölümler eski basımlarına nazaran epeyce değiştirilmiştir; bkz. Mohanty 1989-1990 ve Mohanty 1997.

I. KISIM

FEMİNİZMİ SÖMÜRGELEŞTİRİLMEKTEN KURTARMAK

1 BATININ BAKIŞI ALTINDA: FEMİNİST AKADEMİSYENLİK VE SÖMÜRGECİ SÖYLEMLER

"Üçüncü Dünya feminizmleri"nin entelektüel ve siyasal yapısına ilişkin bir tartışma aynı anda iki projeye yönelmelidir: hegemonik "Batı" feminizmlerinin içeriden eleştirisi ve feminizmin coğrafi, tarihsel ve kültürel temellere dayanan bağımsız çalışma alanlarının ve stratejilerinin üretilmesi. İlk proje yapıbozumuna uğratmayı ve parçalarına ayırmayı, ikincisiyse temellendirmeyi ve yapılandırmayı gerektirir. Biri negatif, biri pozitif yönde işleyen bu iki proje çelişkili gibi görünse de, her ikisi de yapılmadıkça Üçüncü Dünya feminizmleri, feminist söylemlerin gerek ana akım (sağ ve sol) gerek Batılı versiyonları karşısında marjinalleşme veya gettolaşma tehlikesiyle yüz yüze kalacaktır.

Ben burada ilk projeyi ele alacağım. Özel olarak, "Üçüncü Dünya kadını"nın bazı (Batılı) feminist metinlerinde tekil, monolitik bir özne olarak üretilmesini çözümlemek istiyorum. Burada, feminist çıkarların ABD'de ve Batı Avrupa'da ifade edilen biçimlerine atıfta bulunan bir grup çalışmada yararlanılan analitik kategorileri kullanarak Üçüncü Dünya kadınları hakkında üretilen akademik çalışma, bilgiyi sahiplenme ve kodlama biçimine odaklanmış söylemsel bir sömürgeleştirme tanımına başvuracağım. Eğer Üçüncü Dünya feminizmlerinin durduğu yeri belirleyip yorumlamanın bir yolu bu akımların "Batılı feminist söylem" diye atıfta bulunduğum söyleme nasıl direndiğini, bunun karşısında nasıl tavır aldığını tarif etmekten geçiyorsa, Batı feminizminde Üçüncü Dünya kadınlarının söylemsel yapısını çözümlemek atılması gereken ilk önemli adım olacaktır.

Açıkça, ne Batılı feminist söylem ne de Batılı feminist-

lerin siyasal pratikleri, hedefleri, çıkarları ve analizleri açısından tekil ya da homojendir. Bununla birlikte, "Batı"nın (tüm karmaşıklığı ve çelişkisiyle) teori ve praksisin birincil göndergesi olarak alınmasından kaynaklı sonuçların tutarlı olduğunu tespit etmek mümkündür. "Batı feminizmi"ne atıfta bulunurken elbette onun yekpare olduğunu kastediyor değilim. Daha ziyade, diğerlerini Batılı olmayan, dolayısıyla kendilerini (zımnen) Batılı diye kodlayan yazarlarca kullanılan çeşitli yazma stratejilerinin benzer sonuçlarına dikkat çekmeye çalışıyorum. "Batılı feminist" ifadesini bu anlamda kullanıyorum. Köylü ya da işçi sınıfına mensup kız kardeşleri hakkında yazıp kendi orta sınıf kültürlerini norm sayan ve işçi sınıfı tarihleriyle kültürlerini öteki olarak kodlayan Afrikalı veya Asyalı, kentli orta sınıf akademisyenler hakkında da benzer argümanlar ileri sürülebilir. Bundan dolayı, bu bölümün konusunu özel olarak Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında benim "Batılı feminist" diye atıfta bulunduğum söylem oluştursa da, ortaya sürdüğüm eleştiriler aynı zamanda kendi kültürleri hakkında yazmakla birlikte aynı stratejileri kullanan Üçüncü Dünya akademisyenleri için de geçerlidir.

"Sömürgeleştirme" teriminin genel olarak son dönemde kaleme alınan feminist ve sol yapıtlarda çeşitli fenomenleri ifade eder hale gelmesinin, belli bir siyasal önemi olsa gerek. Sömürgeleştirme, hem geleneksel hem çağdaş Marksist akımlarda (özellikle Amin 1977, Baran 1962 ve Gunder-Frank 1967'de görülebileceği gibi) sömürüye dayalı bir ekonomik mübadele kategorisi olarak taşıdığı analitik değerden, beyaz olmayan feminist Amerikalı kadınların deneyimlerinin ve mücadelesinin, beyaz kadınların yer aldığı hegemonik hareketler tarafından sahiplenilmesini anlatmaya en gözle görülür ekonomik ve siyasal hiyerarşilerden Üçüncü Dünyaya[1] dair özel bir kültürel söylemin üretimine

[1] "Üçüncü Dünya" ve "Birinci Dünya" gibi terimlerin kullanılması, gerek bu şekilde sınıflandırılan ülkeler arasında ve kendi içlerinde aşırı basit benzetmelere gidilmesi, gerekse böyle bir terminolojiyi kullanmanın çağrıştırdığı mevcut ekonomik, kül-

varıncaya kadar, her şeyi nitelendirmek için kullanılmıştır. Açıklayıcı bir unsur olarak kullanılışı sofistike ya da problemli olsa da, sömürgeleştirme hemen her zaman yapısal bir tahakküm ilişkisini söz konusu özne(ler)in heterojenliğinin –çoğunlukla şiddetle– bastırılmasını ifade eder.

Bu çalışmalara olan ilgim, günümüzde feminist teori alanında yürütülen tartışmalarda yer alıyor olmamdan ve sınıf, ırk ve ulus sınırlarını aşan stratejik koalisyonlar oluşturmanın ivedi siyasal zorunluluğundan kaynaklanıyor. Yukarıda tartışılan analitik ilke, Batılı feministlerin siyasal pratiklerini saptırmaya yaramakta hem de Batılı (genellikle beyaz), işçi sınıfına mensup ve dünyanın dört bir yanında beyaz olmayan feministlerin kendi arasında koalisyon kurulması ihtimalini sınırlamaktadır. Bu sınırlamalar, bütün kadınların etrafında örgütlenmesini umduğumuz (zımnen rızaya dayalı) konu önceliğinin oluşturulmasında açıkça görülmektedir. Feminist akademisyenlikle feminist siyasal pratik ve örgütlenme arasındaki zorunlu ve bütünleyici bağlantı, Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında üretilen Batılı feminist yapıtların önemini ve statüsünü belirler çünkü diğer akademisyenlik türlerinin çoğunda olduğu gibi, feminist akademisyenlik de salt belirli bir konuda bilgi üretimi değildir. Feminist akademisyenlik bir hedefe yönelik ve ideolojik olduğu için doğrudan siyasal ve söylemsel bir pratiktir. Daha ziyade özel hegemonik söylemlere (örneğin, geleneksel antropolojiye, sosyolojiye ve edebiyat eleştirisine) müdahale etmenin bir biçimi olarak anlaşılır; geçmişten gelen "meşru" ve "bilimsel" bilgi zenginliğini bir toplama vuran buyruğa karşı koyup direnen siyasal bir praksistir. Bu yüzden, (okuma, yazma, eleştirme, vb.) feminist akademi pratikleri –bu pratiklerin karşı koyduğu, direndiği, hatta belki üstü kapalı destek-

türel ve ideolojik hiyerarşileri zımnen güçlendirmesi yönünden fazlasıyla sorunludur. "Üçüncü Dünya" terimini, getirdiği problemlerin tam anlamıyla farkında olarak, sadece şu anda elimizdeki terminoloji bu olduğu için kullandım. Terimi bütün kitapta eleştirel bir şekilde kullanıyorum.

lediği– iktidar ilişkilerinin içindedir. Kuşkusuz siyaset dışı akademisyenlik diye bir şey olamaz.

"Kadın" (çeşitli –bilimsel, edebi, hukuki, linguistik, sinemayla ilgili, vb.– temsil söylemleriyle kurulan, kültürel ve ideolojik olarak karma bir öteki) ve "kadınlar" (kolektif tarihlerinin gerçek, maddi özneleri) arasındaki ilişki, feminist akademisyenlik pratiğinin incelediği temel sorulardan biridir. Tarihsel özneler olarak kadınlarla hegemonik söylemler tarafından üretilen Kadın temsili arasındaki bu bağlantı, doğrudan kimlik ilişkisini veya karşılık gelmeyi, basitçe bu temsilin kadınları işaret ettiğini anlatmaz; belli kültürler tarafından kurulan keyfi bir ilişkidir.[2] Bu noktada, çözümlediğim feminist çalışmaların, Üçüncü Dünya kadınlarının hayatlarındaki maddi ve tarihsel heterojenlikleri söylemsel olarak sömürgeleştirdiğini, bu sayede bileşik, tekil bir "Üçüncü Dünya kadını" –keyfi bir şekilde kurulmuş gibi görünüp Batılı hümanist söylemin tasdik edici imzasını taşıyan bir imge– ürettiğini/temsil ettiğini öne süreceğim.[3]

Bir yanda üstünlük ve etnosantrik evrensellik varsayımlarının, diğer yanda Batının hükmettiği bir dünya sistemi koşullarında Batılı akademisyenliğin Üçüncü Dünyaya etkisi hakkında bir öz bilince sahip olmamanın, Üçüncü

---

[2] Feminist teorileştirme projesini bu şekilde ifade edebilmeyi Teresa de Lauretis'e borçluyum. Bu konuda bilhassa onun yazdığı *Alice Doesn't* (1984) kitabının girişine bakılabilir.

[3] Bu argüman, Homi Bhabba'nın sömürgeci söylemi bilgi üretimi ve iktidar işleyişi aracılığıyla özneye stratejik bir şekilde alan açılması şeklinde tanımlamasına benzer: "[S]ömürgeci söylem, ırksal/kültürel/tarihsel farklılıkların tanınmasına ve reddine dayalı bir mekanizma, bir iktidar mekanizmasıdır". Hakim stratejik işlevi, bilgi üretimi vasıtasıyla özneye bir alan açmasıdır; bilgi üretimi gözetim uygulanmasını ve karmaşık bir haz alma/haz almama yapısının kışkırtılmasını sağlar. Bu mekanizma (yani, sömürgeci söylem), kendi stratejilerini bilginin basmakalıp ama yine de birbirine taban tabana zıt değerler biçilen sömürgeci ve sömürgeleştirilen tarafından üretilmesi sayesinde geçerli kılma peşindedir" (Bhabba 1983, 23).

Dünyadaki kadınlara dair Batılı feminist çalışmaların oldukça geniş bir bölümünü tanımlayan özellikler olduğunu ileri sürüyorum. "Cinsel farklılığın" kültürler arası tekil, monolitik bir patriarki ya da erkek egemenliği tasavvuru olarak incelenmesi, benzer şekilde "Üçüncü Dünyanın farklılığı" diye adlandırdığım –bu ülkelerdeki tüm kadınları değilse de çoğunu ezen, sabit, tarih dışı– indirgemeci ve homojen bir tasavvurun oluşmasına yol açmaktadır. Dahası, Batı feminizmlerinin bu ülkelerdeki kadınların hayatlarını niteleyen temel karmaşıklıkları sahiplenip sömürgeleştirmeleri, bu Üçüncü Dünya farklılığının üretimi yoluyla mümkün olmuştur. Yakın dönemdeki Batılı feminist söylem, Üçüncü Dünyadaki kadınları söylemsel olarak homojenleştiren ve ezilmesini sistematikleştiren süreç üzerinde iktidar sahibidir. İşte bu iktidarı tanımlayıp adını koymak gerekiyor.

Batının günümüzdeki hegemonik konumu bağlamında –Anouar Abdel-Malek'in (1981) "gelişmiş sektörün bilimsel bilgi ve düşünsel yaratıcılık üzerindeki tekeli temelinde dünyanın gelişme sürecine yön verme, buna ilişkin düzenleme ve karar almanın denetimi" için mücadele diye adlandırdığı koşullarda (145)– Üçüncü Dünyadaki Batılı feminist akademisyenlik tam olarak bu özel güç ve mücadele ilişkileri içinde görülmeli ve bu yönden incelenmelidir. Bu tarz akademisyenliğin karşı koymaya ve direnmeye çalıştığı türden evrensel bir patriarkal yapı olmadığı (elbette erkeklerin uluslararası düzeyde planlanmış komplosu ya da monolitik, tarih dışı bir iktidar yapısı varsaymadığınız sürece) aşikâr olsa gerek. Siyasetin aslında "kültür" söylemlerine içkin olduğunu hatırlatmak açısından bu noktada Abdel-Malek'e başvurmakta yarar var:

> Gerçek anlamda çağdaş emperyalizm (ateş ve kılıç gücüyle, ama yürek ve aklı da kontrol altına almaya gayret ederek) rasyonelleşmiş bir şiddeti maksimum derecede uygulayan hegemonik bir emperyalizmdir. İçeriği Batının askeri-endüstriyel bileşimi ve hegemonik kültür merkezlerinin birleşik işleyişi tarafından belirlendiği için tüm bu

> saydıklarım tekel ve finans sermayesinin eriştiği gelişme düzeyi üzerine kurulmuş, hem bilimsel ve teknolojik devrimin faydalarından hem ikinci sanayi devriminin kendisinden destek almıştır. (145-46)

Batılı feminist akademisyenlik, kendini böyle bir küresel ekonomik ve siyasal çerçeveye yerleştirme ve buradaki rolünü sorgulama gereğinden kaçamaz. Bundan daha azını yapmak, Birinci ve Üçüncü Dünya ekonomilerinin birbirine karmaşık bir şekilde bağlı olduğunu, bu durumun bütün ülkelerdeki kadınların hayatlarında derin bir etki bıraktığını görmezden gelmek demektir. Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında üretilen Batılı feminist metinlerin çoğunun betimleyici ve bilgilendirici değeri olduğunu yadsımıyorum. Benim ilgilendiğim analitik tuzaklara düşmeyen mükemmel çalışmaların varlığını yabana atıyor da değilim. Hatta böyle bir çalışma örneğini ilerleyen sayfalarda ele alacağım. Gerek bu ülkelerdeki kadınların derin bir sessizliğe gömüldüğü, gerek kadınların siyasal mücadeleleri arasında uluslararası bağlar kurma ihtiyacının duyulduğu koşullarda, böylesi çalışmalar hem ana akımın hegemonyasını kırabilir hem de elzemdir. Öte yandan, burada bu gibi yapıtların kullandığı özel analitik stratejilerin açıklama potansiyeline olduğu kadar, Batı akademisyenliğinin hegemonyası bağlamında bu yazıların siyasal sonucuna da dikkat çekmek istiyorum. ABD'deki feminist yapıtlar toplumun gözünde (beyaz olmayıp beyaz kadınlara hitap eden kadınların bakış açısı dışında) hâlâ marjinal kalıyorken, Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yayımlanan Batılı feminist yapıtların, Batı akademisyenliğinin (yani, bilginin ve fikirlerin üretimi, yayımlanması, dağıtımı ve tüketimi) küresel hegemonyası bağlamında bir değerlendirmeye tutulması zorunludur. Marjinal olsun olmasın bu çalışmaların, en yakın feminist ya da akademik çevrenin ötesine uzanan siyasal etkileri ve sonuçları vardır. Batı feminizminin egemen "tezahürlerinin" önemli bir sonucu, belli Üçüncü Dünya kadınlarının gözünde Batı feminizmi-

nin emperyalizmle bir tutulmasıdır.[4] Bu sebeple analitik stratejilerimizin ve ilkelerimizin siyasal açıdan ne ifade ettiğini, içerimlerini ivedilikle sorgulamamız gerekir.

Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında (Batılı) feminist söylemde var olan üç temel analitik ilkeyi eleştiriyorum. Esas olarak Zed Press'in Üçüncü Dünyadaki Kadınlar serisini ele aldığım için Batılı feminist söyleme ilişkin yorumlarım bu dizide yer alan metinlerin analiziyle sınırlıdır.[5] Eleştirilerimi bir noktada yoğunlaştırmak

---

[4] Meksiko (1975) ve Kopenhag'da (1980) gerçekleşen BM Uluslararası Kadın Konferansına ilave olarak 1976 Wellesley Kadın ve Kalkınma Konferansına ilişkin belgeleri ve raporları buna kanıt gösterebiliriz. El Saadawi, Merniss ve Vajarathon (1978) Meksiko konferansını, Üçüncü Dünyalı katılımcıları pasif dinleyicilere dönüştüren bir "Amerikan planı ve organizasyonu" olarak nitelemektedir. Yazarlar özellikle Batılı kadınların kendi sözlerinin emperyalizm ve ırkçılık açısından ne sonuç getirdiği hakkında kendilerini bilmemelerini, "enternasyonal bir kız kardeşlik" anlayışını savunurlarken açığa çıkan bu kusuru ön plana çıkarmaktadır. Kendini tek meşru feminizm olarak kuran Avrupa-Amerikan feminizmi Amos ve Parmar tarafından "emperyal" feminizm olarak nitelendirilmiştir (1984, 3).

[5] Zed Press'in Üçüncü Dünyadaki Kadınlar serisi böyle bir tasavvuru ortaya atan tek yayındır. Üçüncü Dünyadaki kadınları meşru, ayrı bir çalışma ve araştırma alanı olarak ele alan tek çağdaş dizi olduğunu düşündüğüm için bu kitapları ön plana çıkardım. Bu kitabın büyük bölümünü yazdığım 1985 yılından beri bu diziden çok sayıda yeni kitap yayınlandı. Böylece Zed Press Üçüncü Dünya kadınları hakkındaki söylemlerin kendileri tarafından da yayılmasında ve kurulmasında bir ölçüde ayrıcalıklı konumu işgal etmeye başladı. Bu dizide özellikle doğrudan doğruya kadınların direnme çabalarını ele alan mükemmel kitaplar yayımlanmıştır. Üstelik Zed Press istikrarlı bir şekilde ilerici feminist, ırkçılık karşıtı ve antiemperyalist metinler yayımlamayı sürdürmüştür. Ne var ki, feminist sosyologlar, antropologlar ve gazeteciler tarafından kaleme alınan bazı metinler, Batıda Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yapılmış, benim ilgilendiğim feminist çalışma türüne örnektir. Bu çalışmalardan birkaçını çözümlemek, konumlandırıp tanımlamaya çalıştığım söyleme sembolik bir giriş yapmaya yetebilir.

için bu yolu seçtim. Gelgelelim, kendilerini kültürel veya coğrafi olarak Batıyla özdeşleştiren feministleri ele alsam da, bu önkabuller ve tartışılmaz ilkelere ilişkin söylediklerim, Batıdaki Üçüncü Dünya kadınları olsun, Üçüncü Dünyada bu konular hakkında yazan ve Batıda yayın çıkaran kadınlar olsun, bu yöntemleri kullanan herkes için geçerlidir. Onun için etnosantrizme dair kültürelci bir argümanda bulunuyor değilim; daha ziyade, etnosantrik evrenselciliğin belirli analizlerde nasıl üretildiğini açığa kavuşturmaya çalışıyorum. Aslına bakılırsa, sunduğum argüman, hakkında yazdığı özneleri örtük gönderge, başka bir deyişle, kültürün ötekilerini kodlamanın ve temsil etmenin kıstası olarak kuran her söylem için geçerlidir. Söylemde iktidar bu hamleyle kurulur.

Ele alacağım ilk analitik önkabul, analizin bağlamıyla ilintili olarak "kadınlar" kategorisinin stratejik konumlanışıyla ilgilidir. Kadınların, sınıfsal, etnik veya ırksal konumunu ya da çelişkilerini göz önüne almaksızın, benzer çıkar ve arzulara sahip önceden kurulmuş, tutarlı bir grup oluşturduklarını varsaymak, evrensel olarak ve kültürlerarası uygulanabilir bir toplumsal cinsiyet farklılığı ya da cinsel farklılık, hatta patriarki nosyonu olduğu anlamına gelir. (Analizin bağlamı akrabalık yapılarından, emeğin örgütlenmesine, medya temsillerine varıncaya dek her şey olabilir.) İkinci analitik önkabul kendini metodolojik düzeyde, evrensellik "ispatı"nın ve kültürlerarası geçerliğin eleştirel olmayan bir biçimde nasıl sağlandığına ilişkindir. Üçüncüsü, metodolojilerin ve analitik stratejilerin esasını, yani bunların akla getirdiği düşündürdüğü iktidar ve mücadele modelini oluşturan, belirgin bir siyasal içeriğe sahip bir önkabuldür. Yukarıda tanımlanan iki analiz tarzının (daha doğrusu, iki çerçevenin) sonucu olarak kadınların ezilmesine ilişkin homojen bir nosyon varsayıldığı-

---

Bu yüzden bu metinlere odaklanmam, içsel eleştiri yapmaya dönük bir gayrettir: Sadece bu diziden daha fazlasını bekliyorum, hatta istiyorum. İlerici yayınevlerinin de kendi tasdik edici imzasını taşıdığını hatırlatmak gereksiz.

nı, bunun da "ortalama Üçüncü Dünya kadını" imgesini ürettiğini iddia ediyorum. Ortalama Üçüncü Dünya kadını varsayımı dişilliği (gelin siz bunu cinsel olarak kısıtlanmış diye okuyun) ve "Üçüncü Dünyalı" oluşu (bunu da cahil, yoksul, eğitimsiz, geleneklerine bağlı, evine bağlı, ailesine dönük, mağdur edilmiş, vb. olarak okuyabilirsiniz) aslında budanmış bir hayata karşılık gelir. Böyle bir tutumun, Batılı kadınların kendilerini (zımnen) eğitimli, modern, bedeni ve cinselliği üzerinde kontrol sahibi ve kendi kararlarını vermekte özgür kadınlar olarak temsil etmeleriyle tezat oluşturduğunu ileri sürüyorum.

Batı feminizminin Üçüncü Dünyadaki kadınları temsiliyle Batı feminizminin kendini temsil etme biçimi arasındaki ayrım, bazı Marksistler tarafından ev kadınının "idame etme" işleviyle ücretli emeğin gerçek "üretici" rolü arasında yapılan ayrıma ya da kalkınmacıların Birinci Dünyanın "gerçek" üretici faaliyetine kıyasla Üçüncü Dünyayı daha düşük bir öneme sahip "hammadde" üretimine soyunmuş olarak nitelemesine benzer. Bu ayrımlar özel bir grubu norm veya gönderge kılarak ayrıcalık verilmesi temelinde yapılır. Ücretli emekçi erkekler, Birinci Dünya üreticileri ve kanımca Üçüncü Dünya kadınlarını bazen kafalarında "kimliğinden soyunmuş kendimiz"miş (Rosaldo 1980) gibi gören Batılı feministlerin hepsi, bu türden iki değişkenli bir analitik çerçevede kendilerini normatif gönderge olarak kurmaktadır.

Bir Analiz Kategorisi Olarak Kadınlar ya da Mücadele İçinde Hepimiz (Kız) Kardeşiz

"Bir analiz kategorisi olarak kadınlar" ifadesi, farklı sınıflar ve kültürlerden bütün kadınların her nasılsa toplumsal olarak analiz sürecinden önce teşhis edilen homojen bir grup oluşturduğu varsayımına atıfta bulunur. Bu ifade feminist söylemin önemli bölümünü tanımlayan bir varsayımdır. Bir grup olarak kadınların homojenliği, biyolojik temellerden çok, ikincil sosyolojik ve antropolojik evrensel

ilkelerden yola çıkarak üretilir. Böylelikle, verili herhangi bir feminist analiz örneğinde kadınlar, ortaklaşa maruz kaldıkları baskıdan yola çıkılarak tekil bir grup olarak tanımlanabilirler. Kadınları birbirine bağlayan şey, uğradıkları baskının "aynılığı"dır; yani, sosyolojik bir nosyondur. Söylemsel olarak kurulmuş "kadınlar"la kendi tarihlerinin maddi özneleri olan "kadınlar" arasında kurulacak bağlantı bu noktada atlanır. Söylemsel bir fikir birliğiyle kadınları grup haline getiren bu homojenlik kadın gruplarının tarihsel olarak belirlenmiş maddi gerçekliğin yerine geçirilir böylece. Bunun sonucu olarak bilimsel, ekonomik, hukuki ve sosyolojik feminist söylemler tarafından, kadınların her zaman iktidarsız, sömürülen, cinsel tacize uğrayan ve benzeri yaftalara sahip bir grup oluşturduğu varsayılmıştır. (Bu varsayımın kadınları zayıf, duygusal, matematikten anlamaz, vb. niteleyen seksist söylemle bir hayli benzeştiğine dikkat edin.) Burada dikkatin yoğunlaştığı şey, belli bir kadın grubunu belli bir bağlamda "iktidarsız" olarak kuran özel maddi ve ideolojik koşullar açığa kavuşturmak değildir. Daha ziyade, kadınların bir arada iktidarsız olduklarını kanıtlayacak, çeşitli iktidarsız kadın grubu örneklerini bulup çıkarmaktır.

Kitabın bu kısmında Üçüncü Dünyadaki kadınlara ilişkin Batılı feminist söylemin, "kadınlar"ı bir analiz kategorisi olarak kullanmasının altı tipik yolunu ele alacağım. Bu örneklerden her biri çoğunlukla "Üçüncü Dünya kadınları"nın aslında belli sosyo-ekonomik sistemlerin kurbanı olarak konumlanmış, "iktidarsız" bir homojen grup olarak kurulmasını anlatmaktadır. Bunun için (yazılarında kadınların cinsel organının sakatlanmasına ağırlık veren Fran Hosken'den tutun, Women in International Development (WID) okulunun yetiştirdiği, hem Batılı hem Üçüncü Dünyalı okura yönelik olarak kalkınma politikalarının Üçüncü Dünya kadınlarına etkisini kaleme alan yazarlara uzanan bir yelpazede) pek çok farklı yazarı ele almayı tercih ettim. Tartışmamın temelini, bütün bu metinlerde Üçüncü Dünya kadınlarına dair varsayımların

benzerliği oluşturmaktadır. Bunu söylemek, çözümlediğim bütün bu metinleri birbirine eşit saydığım yahut güçlü ve zayıf taraflarını birbirine denk tuttuğum anlamına gelmez. Değindiğim yazarların çalışmaları itina ve karmaşıklık açısından çeşitlilik arz ediyor; öte yandan, Üçüncü Dünya kadınlarını temsil edişleri ortak bir sonucu çıkarır. Bu metinlerde kadınlar, erkek şiddetinin kurbanları (Fran Hosken); kim olduğunun önemi olmaksızın bağımlı (Beverly Lindsay ve Maria Cutrufelli); sömürgecilik sürecinin kurbanları (Maria Cutrufelli); Arap aile sisteminin kurbanları (Juliette Minces); İslam kanunlarının kurbanları; nihayet, ekonomik gelişme sürecinin kurbanları (Beverley Lindsay ve [liberal] WID okulu) olarak tanımlanmaktadır. Kadınları böyle, başlı başına nesne durumuna sokan bir şekilde (belli kurumlar ve sistemler tarafından nasıl etkilendikleri veya etkilenmedikleri) tanımlama tarzı, "kadınlar"ı özel bir analiz kategorisi olarak kullanmanın bu biçimini niteleyen şeydir. Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yazan/araştırma yapan Batılı kadınlar arasında, böyle bir nesneleştirmenin (ne kadar iyi niyetle yapılmış olursa olsun) hem adı konmalı ve hem bu nesneleştirmeye meydan okunmalıdır. Valerie Amos ve Pratibha Parmar'ın oldukça etkili bir şekilde savunduğu gibi, "kültürel pratiklerimizi 'feodal kalıntılar' olarak değerlendiren ya da bize 'geleneksel' etiketi yapıştıran feminist teoriler aynı zamanda bizi, siyasal açıdan olgunlaşmamış, Batı feminizminin *ethos*'unda tecrübe kazanması ve yetişmesi gereken kadınlar olarak tasvir etmektedir. Bu tasvirlere sürekli olarak meydan okumak gerekir" (1984, 7).[6]

---

[6] Tam bu noktayı Robin Morgan'ın *Sisterhood Is Global* (1984) kitabının girişinde sunduğu "kadınların tarihi/hikâyesi" kavramına getirdiğim bir eleştiride ayrıntısıyla tartışmıştım (bkz. Mohanty 1987, özellikle 35-37). (Yazar burada hem kadınların tarihi hem kadınların hikâyesi olarak çevrilebilecek, İngilizcede tarih anlamına gelen *history* kelimesindeki *his story* [onun -eril- hikâyesi] kelimeleriyle oynayarak türetilen *herstory* [onun -dişil- hikâyesi] kavramına atıfta bulunuyor. [—*çev. notu*])

ERKEK ŞİDDETİNİN KURBANI OLARAK KADINLAR

Fran Hosken, insan hakları ve Afrika ve Ortadoğu'daki kadınların cinsel organının sakatlanması arasındaki ilişkiye dair yazarken bütün tartışmasını/mahkumiyetini tek bir öncüle dayandırır: Bu uygulamanın amacı "kadının cinsel hazzını ve tatminini sakatlamaktır" (1981, II). Bunun sonucu olarak, kadının üretken potansiyelinin olduğu kadar, cinselliğinin de kontrol altına alındığını iddia eder. Hosken'e göre, Afrika'da ve dünya çapında "erkek cinsel siyaseti" aynı siyasal amacı paylaşır: ne pahasına olursa olsun, her koşulda kadının bağımlı olmasını ve itaat etmesini sağlamak" (14). Bu sebeple, kadınlara yönelik fiziksel şiddetin uygulanmasında (tecavüz, cinsel saldırı, kesme, vulvanın dikilmesi ve diğerleri) "erkekler arasında şaşırtıcı bir mutabakat vardır" (14). Burada kadınlar sürekli biçimde erkek denetiminin kurbanları, "cinsel bakımdan ezilen" olarak tanımlanır.[7] Her ne kadar erkek şiddetinin kadına

---

[7] Bu tür analizin başka bir örneği Mary Daly'nin *Gyn/Ecology* [Jin/Ekoloji] (1978) kitabında bulunabilir. Bu kitapta Daly'nin kadınların bir grup olarak cinsel ilişki kurbanı haline getirildiğini varsayması onu Batıdaki büyücü ve şifacı kadınlara, Çin'de ayak bağlamaya ve Afrika'da cinsel organı sakatlamaya yönelik tutumları son derece tartışmalı bir şekilde karşılaştırmaya da götürür. Daly'ye göre, Avrupa, Çin ve Afrika'daki kadınlar erkek iktidarının kurbanı olan homojen bir grubu oluştururlar. Kadınların bu şekilde (cinsel ilişkinin kurbanı olarak) yaftalamanın sonucu, cadı avı ve cinsel organı sakatlama gibi pratiklere sebep olan ve bunları sürdüren özgül tarihsel ve maddi gerçekliklerle çelişkileri yok etmekten ibaret değildir. Bu durum sözgelimi Afrika'daki farklı sınıf, din ve uluslardan kadınların hayatlarındaki farklılıkları, karmaşıklıkları ve heterojenlikleri ortadan kaldırmayı da getirir. Audre Lorde'nin gösterdiği gibi (1984), bu kadınlar muhtemelen onları kurban konumundan daha doğru bir şekilde birbirlerine bağlayan uzun bir şifacılık ve tanrıçalık geleneğine sahiptirler. Ancak ne Daly ne de Lorde Afrikalı kadınlar hakkındaki (pozitif ya da negatif) evrensel varsayımların tuzağına düşmez. Önemli olan nokta, Afrika'daki kadınlar arasındaki karmaşık tarihsel güç farklılıkları yelpaze-

yönelmesinin kadınların toplumsal konumlarını kısıtladığı ve bir dereceye kadar açıkladığı doğru olsa da, kadınları arketipik kurbanlar olarak tanımlamak onları "kendilerini savunan nesneler", erkekleri "şiddet uygulayan özneler", (her) toplumu iktidarsız (bunu kadın diye okuyun) ve iktidarlı (erkek diye okunabilir) insan grupları halinde sabitlemektedir. Hem daha iyi kavrayabilmek hem değiştirmek adına etkin bir şekilde örgütlenebilmek için özgül toplumsal koşullar dahilinde kuramsallaştırılıp yorumlanması zorunludur.[8] Kız kardeşlik düşüncesini toplumsal cinsiyet temelinde ileri süremeyiz; bunun somut tarihsel, siyasal pratik ve analiz içinde oluşturulması gerekir.

EVRENSEL BAĞIMLILIK İLİŞKİLERİNE TABİ KADINLAR

Beverly Lindsay *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class* (1983) kitabına yazdığı sonuçta "ırk, biyolojik cinsiyet ve sınıf temelinde yükselen bağımlılık ilişkileri, toplumsal, ekonomik kurumlarla eğitim kurumları aracılığıyla sürdürülmektedir. Üçüncü Dünya kadınlarını birbirine bağlayan budur" der. Başka çalışmalarında olduğu gibi, burada da Lindsay, Üçüncü Dünya kadınlarının salt ortak bağımlılıkları temelinde tanımlanabilir bir grup oluşturduğunu ima etmektedir. Eğer Üçüncü Dünya kadınlarını bir grup oluşturacak şekilde birbirine bağlamak için tek gereken şey ortak bağımlılık ilişkileri olsaydı, kadınlar hiçbir zaman özne statüsüne sahip olmayan, siyaset dışı bir grup olarak görülürdü. Bunun yerine içinde bulunduğumuz tarihsel koşullarda Üçüncü Dünya kadınlarını stratejik bir grup haline getiren, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyete karşı ortak

---

si, ortaklıklar ve Afrikalı kadınları kendi siyasetlerinin öznesi olarak kuran direnişlerdir.

[8] Erkek şiddetinin evrensel olduğunu var saymak yerine özgül bir toplumsal çerçeveye yerleştirerek kuramsallaştırma mecburiyetine ilişkin iyi bir tartışma için Eldhom, Harris ve Young'a (1977) bakılabilir.

siyasi mücadele bağlamıdır. Lindsay ayrıca, Vietnamlı ve siyah Amerikalı kadınlar arasında dilsel ve kültürel farklılıkların olduğunu, ama "her iki grubun da ırk, biyolojik cinsiyet ve sınıfın mağduru olduğunu" (306) söylemektedir. Siyah ve Vietnamlı kadınlar yine kurban olmalarıyla tanımlanırlar.

"Analizim bütün Afrikalı kadınların siyasal ve ekonomik açıdan bağımlı olduğunu saptamakla başlayacak" (Cutrufelli 1983, 13) ifadesini inceleyelim; "bununla beraber, açık ya da örtük olsun, Afrikalı kadın için fuhuş yegâne olmasa da başlıca çalışma kaynağıdır" (Cutrufelli 1983, 33). Bütün Afrikalı kadınlar bağımlıdır. Fuhuş Afrikalı kadınların hepsi için tek çalışma seçeneğidir. İki ifade de Maria Cutrufelli'nin *Women of Africa: Roots of Oppression* (Afrika Kadınları: Baskının Kökenleri) kitabına cömertçe serpiştirdiği genellemelere örnektir. Kitabının kapağında Cutrufelli, İtalyan yazar, sosyolog, Marksist ve feminist olarak tanımlanıyor. Günümüzde *Women of Europe: Roots of Oppression* (Avrupa Kadınları: Baskının Kökenleri) başlıklı bir kitabın yazıldığını hayal etmek mümkün mü? Evrensel gruplamaların betimlemek amacıyla kullanılmasına itiraz etmiyorum. Afrika kıtasındaki kadınlar "Afrika kadınları" olarak nitelendirilebilir. Problem, "Afrika kadınları" ortak bağımlılık ilişkileri ya da güçsüzlükleriyle (hatta güçleriyle) ayırt edilen homojen bir sosyolojik grup haline getirildiği zaman ortaya çıkıyor. Aynı anda çok az ve çok fazla şey söylüyoruz.

Toplumsal cinsiyete ilişkin betimleyici farklılıklar onun için kadınlar ve erkekler arasındaki ayrıma dönüşmektedir. Kadınlar, erkekler karşısındaki bağımlılık ilişkileri üzerinden bir grup oluşturur; erkeklerse zımnen bu ilişkilerden sorumlu tutulur. "Afrika kadınları" (bir grup olarak "Afrika erkekleri" karşısında) genellikle bağımlı ve ezilmiş oldukları için bir grubu teşkil ettiğinde özgül tarihsel farklılıkların analizi imkânsız hale gelir çünkü gerçekliğin ancak ayrımlar (birbirini dışlayan ve birbirinin gücünü ortaklaşa tüketen iki grup, kurbanlar ve ezenler)

üzerinden kavranabileceği sanılır. Ama burada sosyolojik olan, aynılığı –bir kadın birliğini– yaratmak için biyolojik olana ikame edilmiştir. Dolayısıyla, sorguladığım şey toplumsal cinsiyete ilişkin farklılığın betimleyici değeri değil, bu farklılığa baskının kaynağı olarak ayrıcalıklı bir konum ve açıklayıcı bir potansiyel atfedilmesidir. Cutrufelli, "Afrika kadınları"nı (ezilen insanlardan oluşan bir grubu) bir analiz kategorisi olarak kullanarak kadınların belirli toplumsal şebekelerle iktidar şebekeleri karşısında tâbi, güçlü, marjinal, merkezi ya da başka şekillerde konumlanışındaki tarihsel özgüllüğü yadsımaktadır. Söz konusu analizde kadınlar, birleşmiş "iktidarsız" bir grup olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mesele, olgu belirlendikten sonra bağlamın belirlenmesidir. "Kadınlar" artık aile veya işyeri koşullarında ya da dinsel şebekeler içerisinde yerlerini alırlar; bu sistemler neredeyse kadınların başka kadınlarla ve erkeklerle kurdukları ilişkinin dışında varlığını sürdürmektedir.

Bu analitik stratejideki problem, erkeklerle kadınların toplumsal ilişkiler alanına girmelerinden önce cinsel-siyasal öznelerden müteşekkil olduğunu varsaymasıdır. Akrabalık yapılarının, sömürgeciliğin, emeğin örgütlenmesinin, önceden bir grup olarak tanımlanmış "kadınlar" üzerindeki "etkileri"nin analizini yapmaya koyulmak ancak bu varsayımı paylaşmakla mümkündür. Şu can alıcı nokta unutulur; kadınlar hem tam olarak bu ilişkiler tarafından üretilirler hem de bu ilişkilerin oluşmasına katkıda bulunurlar. Michelle Rosaldo'nın belirttiği üzere, "toplumsal yaşamımızda kadınların yerini doğrudan yaptıkları (hatta daha da azı, onun biyolojik tanımı) değil, faaliyetlerinin somut toplumsal etkileşimler yoluyla anlam kazanması belirler" (1980, 400). Farklı toplumlarda kadınların anneliği, bu toplumlarda annelik edimine yüklenen değer ve statü kadar önem taşımaz. Annelik etmekle buna atfedilen statü arasındaki ayrım (bu ayrımın bağlamını saptamak ve çözümlemek) son derece önemlidir.

SÖMÜRGECİ SÜRECİN KURBANLARI OLARAK EVLİ KADINLAR

Claude Lévi-Strauss'un akrabalık yapısını kadınların mübadele edildiği bir sistem olarak kuramsallaştırmasının dikkate değer yönü, kadınların tabiiyetini oluşturan şeyin mübadele olmamasıdır; kadınlar mübadele olgusu yüzünden değil, kurulan mübadele tarzları ve bu tarzlara yüklenen değerler yüzünden tabiiyet altına alınır. Gelgelelim, Cutrufelli *Women in Africa*'da Zambiya'da, evlenen çiftin gelinin baba ocağına yerleştiği, anasoylu bir halk olan Bembaların evlilik ritüelini tartışırken, dikkatini Batı sömürgeciliği öncesinde ve sonrasında kadınların evliliğe dayalı mübadelesine yöneltir, bu özel bağlamda bu mübadeleye yüklenen değere değil. Böyle bir odak noktası seçmesi onun Bemba kadınlarını sömürgeleştirme sürecinden belirli bir şekilde etkilenen tutarlı bir grup olarak tanımlamasına neden olur. Burada da Bemba kadınları Batı sömürgeciliğinin etkilerine bir ölçüde tek taraflı maruz kalan kurbanlardır.

Cutrufelli, Bembaların evlilik ritüelinden "genç erkeğin karısının ailesiyle beraber oturmayı kabul edip, yiyecek ve bakımı karşılığında aileye hizmet ederek aile topluluğuna dahil olduğu" (43) çok kademeli bir olay olarak bahsetmektedir. Bu ritüelin yerine getirilmesi yıllara yayılır ve cinsel ilişki genç kızın fiziksel ergenliğinin derecesine göre değişir. Ancak genç kızın buluğ çağına kabul seremonisinden sonra cinsel ilişkiye onay verilir ve erkek kadın üzerinde evlilikten doğan haklarını kazanır. Kadının üreme gücünü kutsayan bir işleyiş olduğu düşünülürse, bu kabul seremonisinin gerçekleştirilmesi daha da önem kazanır. O kadar ki buluğa kabul edilen genç kızın iğfal edilmesi ağır bir şekilde cezalandırılmasına karşın, buluğ çağına girmeyen genç kızın kaçırılması önemli değildir. Cutrufelli, Avrupa sömürgeciliğinin tüm evlilik sistemini değiştirdiğini öne sürmektedir. Artık genç erkek para vererek karısını ailesinden alıp götürme hakkına sahiptir. Bunun anlamı, Bemba kadınlarının bundan böyle kabile kanunlarının sağladığı korumadan mahrum kalmasıdır.

Geleneksel evlilik sözleşmesi yapısının (sömürge sonrası dönemdeki evlilik sözleşmesine kıyasla) kadınlara evlilik ilişkileri üzerinde nasıl belli bir miktar kontrol sağladığını görmek mümkünse de, Bemba kadınlarının her dönemde kabile kanunları tarafından gerçekten korunup korunmadığına dair kesin bilgiye yalnızca mevcut pratiğin siyasal önemine ilişkin, buluğa kabul edilen genç kıza buluğa girmeyen karşısında öncelik veren (kadınlara özgü iktidar ilişkilerinin bu seremoni sonucunda değiştiğini gösteren) bir analizle erişilebiliyor olması sorunlu bir yaklaşımdır.

Kaldı ki Bemba kadınlarından geleneksel aile yapısı içinde homojen bir grup olarak bahsetmek mümkün değildir. Buluğa giriş öncesi Bemba kadınları, buluğa kabul edilen Bemba kadınlarıyla karşılaştırıldığında farklı bir toplumsal ilişki kümesine aittir. Onlara erkek hısımları arasında gerçekleşen "mübadele" olgusu üzerinden tanımlanmış birleşik bir grup gözüyle bakmak, varoluşlarını belirleyen toplumsal-tarihsel ve kültürel özgüllükleri, buluğa girip girmemiş olmalarına göre mübadele edilmelerine yüklenen farklı değeri yadsımak demektir. Bunun sizi götüreceği yer, buluğa giriş seremonisini siyasal içerimleri ya da sonuçları olmayan bir ritüel gibi görmektir. Bu yaklaşım, aynı zamanda, salt evlilik sözleşmesinin yapısını betimleyerek kadınların durumunun ifşa edilebileceğini varsaymak anlamına gelir. Kadınlar bir grup olarak belirli bir yapı içinde konumlandırılır ama konu evlilik pratiğinin kadın rollerinin aşikâr biçimde değişen iktidar ilişkileri şebekesi içinde kurulmasına olan etkisini araştırmaya gelince, hiçbir girişimde bulunulmaz. Dolayısıyla, kadınların akrabalık yapıları içinde rollerini gerçekleştirmelerinden önce cinsel-siyasal özne olduğu varsayılmıştır.

KADINLAR VE AİLE SİSTEMLERİ

Elizabeth Cowie (1978) başka bir bağlamda, erkeği ve kadını baba, koca, karı, anne, kız kardeş ve benzeri şekillerde adlandıran ideolojik pratikler olarak çözümlenmesi gere-

ken akrabalık yapılarının özel siyasal doğasını vurgulayarak bu tür bir analizin içerimlerine işaret etmektedir. Öyle ki Cowie, kadının kadın olarak aile içinde konumlandırılamayacağını öne sürer. Aile içinde kadın daha çok, akrabalık yapılarının etkisiyle grup içinde ve grup aracılığıyla kadın olur, grup tarafından tanımlanır. Örneğin, Juliette Minces (1980) "birbiriyle neredeyse aynı kadın vizyonu"na sahip Arap ve Müslüman toplumlarda, patriarkal ailenin bu vizyonun temeli olduğunu söylediğinde tam bu tuzağa düşmektedir (özellikle bkz. 23). Buradaki sorun, bu tür imgeleri kuran belli tarihsel, maddi, ideolojik iktidar yapılarını ele almadan Arap ve Müslüman toplumlarca (yani, yirmi değişik ülkede) paylaşılan bir kadın vizyonundan söz etmekten ibaret değildir. Patriarkal aileden ya da kabiledeki akrabalık yapılarından kadınların sosyo-ekonomik statüsünün kaynağı olarak bahsetmek de yine kadınların aileye dahil olmalarından önce cinsel-siyasal özneler olduğunu varsaymak anlamına gelir. Böylece kadınlar bir yandan aile içinde değer veya statü kazanırlarken, (bütün Arap ve Müslüman toplumlarında var olan) tek bir patriarkal akrabalık sistemi olduğunun varsayılması, kadınların bu toplumlarda ezilen grup olarak karşımıza çıkmasına neden olur. Bu tekil, tutarlı akrabalık sisteminin verili kabul ettiğimiz ayrı bir varlığı, yani, "kadınlar"ı etkilediği kabul edilir. Böylelikle, sınıfsal ve kültürel farklılıklara aldırış etmeksizin bütün kadınlar bu sistemden etkilenmektedir. Minces, tüm Arap ve Müslüman kadınları ezilen homojen bir grup olarak gördüğü gibi, aile içinde kadınları anne, eş, kız kardeş ve benzeri rollerde kuran özgül pratikleri de tartışmaz. Sanki Araplar ve Müslümanlar hiç değişmezler. Patriarkal aileleri Peygamber Muhammed zamanından beri ayakta durmaktadır. Adeta tarihin dışında dururlar.

KADINLAR VE DİNİ İDEOLOJİLER

"Kadınlar"ın bir analiz kategorisi olarak kullanılmasına başka bir örneği, siyaset ve ideoloji gibi faktörlerle ekono-

mi arasındaki ilişkiyi belirli bir ekonomik indirgemecilikle tarif eden kültürlerarası analizlerde bulabiliriz. Bu analizlerde karşılaştırma düzeyi "gelişmiş ve gelişmekte olan" ülkeler arasındaki ekonomik ilişkilere indirgenerek kadın sorunun özgüllüğü yadsınmaktadır. Mina Modares (1981) İran'daki kadınlar ve Şiiliğe dair özenli analizinde, İslam'ı toplum içinde ekonomik, toplumsal ilişkilerle iktidar ilişkilerini düzenleyen kurallar içeren bir söylemden ziyade, toplumsal ilişkilerle pratiklerden ayrı ve bunların dışında işleyen bir ideoloji olarak ele alan feminist çalışmaları eleştirirken tam bu soruna dikkatini yöneltir. Patricia Jeffery'nin Pirzada kadınları üzerine, başka bir yönden bilgilendirici sayılabilecek çalışması (1979), İslam ideolojisinin, peçeyi onaylamasından ötürü kadınların statüsünü sınırlı ölçüde açıkladığını varsaymaktadır. İslam ideolojisi burada bir dizi düşünceye indirgenir; Pirzada kadınlarının bu düşünceleri içselleştirmesi sistemin istikrarına katkıda bulunmaktadır. Ancak, peçe temel olarak Pirzada erkeklerinin ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrolü ve peçenin Pirzada kadınlarına verdiği kişisel güvenlikle açıklanır.

Jeffery, İslamın özel bir yorumunu İslamın geneli olarak alarak İslama tekillik ve tutarlılık atfeder. Moderes şunu da ekliyor: "İslam Teolojisi böylece 'kadınlar' diye adlandırdığımız, ayrı ve verili bir varlığa empoze edilir. Bu birleştirme daha da ileri götürülür: Kadınlardan söz ettiğimizde (*bütün kadınlar* anlamında), toplum içindeki farklı konumlarından bağımsız olarak İslam'dan etkilenirler ya da etkilenmezler. Bu kavrayış, kadınlara ilişkin kültürlerarası bir araştırma ihtimalini oluşturacak doğru bileşenleri sağlar" (63).

Marnia Lazreg (1988), Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki kadınlar üzerine akademik çalışmalara özgü indirgemeciliği tartışırken benzer bir argüman kullanır:

> Tıpkı dinin anlaşılmaz bir şekilde modernleşme teorisinin büyük bölümünde azgelişmişliğin kaynağı olarak sunulması gibi, yazarın dini toplumsal cinsiyet eşitsizliğine her sebep gösterişi bir ritüeli güçlendiriyor. Ortadoğulu ve

> Kuzey Afrikalı kadınlar hakkında üretilen feminist söylem, teologların İslam'daki kadın yorumunu yansıtıyor. Bu paradigmanın toplam etkisiyle kadınlar kendi mevcudiyetlerinden, varlıklarından mahrum bırakılmaktadırlar. Kadınların, köktenci açıdan sunulan dine dahil edilerek kaçınılmaz bir şekilde tarihsel olmayan bir zamanda evrildikleri düşünülür. Gerçekte tarihleri yoktur. Bu yüzden, değişimi çözümlemenin önü kesilmiştir. (87)

Jeffery'nin analizi dinin (İslamın) bu türden bütünleştirici bir tasavvuruna büsbütün teslim olmamasına rağmen, tüm ideolojik özgüllükleri ekonomik ilişkilere indirgeyerek bu karşılaştırma temelinde onları genelleştirir.

KADINLAR VE GELİŞME SÜRECİ

Ekonomik indirgemecilik temelindeki genelleştirmenin en iyi örneklerini uluslararası gelişmede kadınların yeri hakkındaki liberal yazında bulmak mümkündür. Bu okulun savunucuları, bazen kendisini feminist olarak nitelendiren perspektifler ışığında gelişmenin Üçüncü Dünya kadınları üzerindeki etkisini incelemeye çalışır. En azından, "gelişmekte olan" ülkelerde kadınların hayatlarını iyileştirmekle ilgilendikleri, kendilerini buna hasrettikleri açıktır. Irene Tinker & Michelle Bo Bramsen (1972), Ester Boserup (1970) ve Perdita Huston (1979) gibi akademisyenlerin hepsi de gelişme politikalarının Üçüncü Dünyadaki kadınlar üzerindeki etkisi hakkında yazmıştır.[9] Bu dört kadın "gelişme"yi "ekonomik gelişme" veya "ekonomik ilerleme" ile eşanlamlı kabul etmektedir. Minces'in patriarkal aileyi, Hosken'in erkeğin cinsel kontrolünü ve Cutrufelli'nin Batı sömürgeciliğini incelemesinde olduğu gibi, burada da en önemli

[9] Wellesley Editorial Committe 1977 ve *Signs* 1981 gibi koleksiyonlarda da bu görüşlere değişik derecelerde rastlamak mümkündür. WID okulunun ele aldığı konulara mükemmel bir giriş için ISIS 1984'e bakılabilir. Feminizm, gelişme ve yoksul Üçüncü Dünya kadınlarının payına düşen müfakata siyasal açıdan yaklaşan bir tartışma için Sen ve Grown'a (1987) bakınız.

eşitleyici gelişmedir. Kadınlar ekonomik gelişme politikalarından olumlu ya da olumsuz yönde etkilenirler ve bu da kültürlerarası karşılaştırmaların temelini oluşturur.

Örneğin, Huston (1979), araştırmasındaki hedefin Mısır, Kenya, Sudan, Tunus, Sri Lanka ve Meksika'da, gelişme sürecinin "aile birimi ve tek tek üyeleri" üzerindeki etkisini tanımlamak olduğunu açıklamaktadır. Bu ülkelerdeki kır ve kent kökenli kadınlarca ifade edilen "problemler"in ve "ihtiyaçlar"ın bütünüyle eğitim-öğretim ve öğrenme, çalışma ve ücretler, sağlık ve diğer hizmetlere erişim, siyasal katılım ve hukuki haklar etrafında toplandığını belirtmektedir. Huston bize bütün bu "ihtiyaçlar"ın kadınları bir grup ya da kategori olarak dışlayan duyarsız gelişme politikalarıyla ilgisini gösterir. Ona göre çözüm basittir: Çalışan kadınların eğitilmesini hedefleyen iyileştirilmiş gelişme politikaları uygulanmalı, kadınlar ve kırsal gelişim görevlileri eğitilmeli, kadın kooperatifleri desteklenmelidir (119-22). Burada kadınlar bir kez daha "gelişme sürecine" katılmalarından önce birleşik bir grup ya da kategori olarak görülmektedir. Huston tüm Üçüncü Dünya kadınlarının aynı problemlere ve ihtiyaçlara sahip olduğunu varsayar. Dolayısıyla, kadınlar aynı çıkarlara ve amaçlara sahip olmalıdır. Öte yandan, tek bir örnek vermek gerekirse, Mısır'daki kentli, orta sınıf, eğitimli ev kadınlarının çıkarları, eğitimsiz, yoksul hizmetçilerle kuşkusuz bir değildir. Gelişme politikaları iki kadın grubunu aynı şekilde etkilemez. Kadının statüsünü ve rollerini nitelendiren pratikler kadınların mensup olduğu sınıfa göre değişir. Kadınlar, sınıf, kültür, din ve diğer ideolojik kurumlarla yapıların karmaşık etkileşimiyle kadın olarak meydana çıkarlar. Sadece belirli bir ekonomik sistem ya da siyaset temelinde "kadınlar"ı –birleşik bir grubu– oluşturmazlar. Böylesi indirgemeci kültürlerarası karşılaştırmalar, hayatı sürdürmenin günlük özgüllüklerinin, değişik sosyal sınıflardan ve kültürlerden kadınların temsil ettiği ve harekete geçirdiği siyasal çıkarların karmaşıklığının sömürgeleştirilmesine sebep olur.

Huston'a göre hakkında yazdığı Üçüncü Dünya ülkelerindeki kadınların "ihtiyaçlar"ı ve "problemler"i olduğunu ama az sayıda kadının, "seçme hakkı" ya da eylem özgürlüğü olduğunu görmek aydınlatıcıdır. Bu tasvir, Batılı kadınların Üçüncü Dünyadaki hemcinslerine bakışında kendilerini gizliden gizliye nasıl temsil ettiklerini göstermek açısından Üçüncü Dünya kadınlarının ilginç bir temsilidir. Huston şöyle yazar: "Bu denli farklı kültürel ortamda kadınları dinlediğimde beni en çok hayrete düşürüp duygulandıran şey, –ister eğitimli ister okuma yazma bilmeyen, ister kentli ister köylü olsunlar– inandıkları en temel değerlerin ortaklığı olmuştu: Hepsi de aileye, onura ve başkalarına hizmete büyük önem atfediyorlardı" (115). Huston Batıdaki kadınların böyle değerlere inanmasını yadırgar mıydı?

"Kadınlar"ın bu şekilde bir grup, sabit bir analiz kategorisi olarak kullanılmasındaki sorun, kadınlar arasında, tabiiyetlerini genelleyen bir nosyon temelinde tarih dışı, evrensel bir birliğin varsayılmasıdır. Bu analitik davranış, belirli yerel bağlamlarda kadınların sosyo-ekonomik siyasal gruplar olarak ortaya çıktığını analitik bir düzeyde göstermek yerine, toplumsal sınıfı ve etnik kimlikleri tam anlamıyla ihmal ederek dişil öznenin tanımını toplumsal cinsiyet kimliğiyle sınırlamaktadır. Kadınları bir grup olarak niteleyen şey, her şeyin üstünde ve hepsinden önce toplumsal cinsiyetleridir; bu da cinsel farklılığın monolitik kavranışına işaret eder. Kadınların böylelikle birleşik bir grup olarak ortaya çıkmasıyla, cinsel farklılık kadının tabiiyetiyle çakışır ve iktidar otomatik olarak ikili terimlerle ifade edilir: ona sahip olan insanlar (bunu erkek diye okuyun) ve ona sahip olmayan insanlar (kadın diye okuyun). Erkekler sömürür, kadınlar sömürülür. Teorinin böyle basitleştirilmiş ifadeleri tarihsel olarak indirgemecidir; üstelik kadınlar üzerindeki baskılara karşı mücadele stratejileri çizmekte de etkisiz kalır. Bütün yaptığı erkeklerle kadınlar arasındaki ikili ayrımları pekiştirmektir.

Peki, bundan kaçınan bir analiz neye benzerdi? Maria

Mies'ın çalışması, Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yukarıda tartışılan tuzaklara düşmeyen Batılı feminist çalışmaların gücüne örnektir. Mies'ın Narsapur, Hindistan'da dantel ören kadınlar üzerine araştırması (1982), "ev kadınları"nın dünya piyasasında tüketilmek üzere dantel örtü ürettiği, eve dayalı muazzam bir endüstriyi dikkatle çözümler. Mies, dantel endüstrisinin yapısını, üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin, cinsel işbölümünün, kârın ve sömürünün, keza kadınları "çalışmayan ev kadınları" ve yaptıkları işi "boş zaman faaliyeti" olarak tanımlamanın getirdiği tüm sonuçların detaylı bir analizini yaparak, bu endüstrideki sömürünün düzeyini ve bu üretim sisteminin, kadınların çalışma ve yaşam koşullarını nasıl etkilediğini gösterir. Mies ayrıca evinde oturan kadın tasavvuru olarak "ev kadınlığı ideolojisi"nin, kadınların gittikçe yoksulluğa düşmesine katkıda bulunan ve onları tamamen birbirinden yalıtık, örgütsüz işçiler haline getiren bir üretim sisteminin yaratılıp sürdürülmesi için gerekli öznel ve sosyokültürel öğeleri nasıl sağladığını çözümleyebilmektedir. Mies'in analizi, tarihsel ve kültürel olarak özgül belli bir patriarkal örgütlenme biçiminin, dantel örenlerin ailevi, yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeylerde, çalışmayan ev kadınları olarak tanımlanması temelinde kurulmuş bir örgütlenmenin etkilerini gösterir. Özel iktidar şebekelerinin girift yönleri ve etkileri sadece vurgulanmakla kalmaz, bunlar Mies'ın bu özel kadın grubunun hegemonik, sömürücü dünya piyasasının merkezinde nasıl yer aldığına ilişkin analizinin dayanaklarını oluşturur.

Mies'ın araştırması titiz, siyasal, yerele dönük analizlerin neler başarabileceğine iyi bir örnektir. Kadın kategorisinin çoğunlukla aynı anda var olan ve üst üste binen değişik siyasal bağlamlar içinde nasıl kurulduğunu anlatmaktadır. "Hindistan'daki kadınlar" ya da "Üçüncü Dünyadaki kadınlar" diye kolayca genelleme yapmaz. Mies'ın dantel örenlerin sömürülmesinin siyasal olarak gerçekleşmesini, bu kadınları ve içinde bulundukları durumu niteleyen pasiflikleri ya da itaatkârlıkları üzerinden

kültürel açıklamalara indirgediğini de göremezsiniz. Son olarak, teorik kategorileri incelenen durumdan ve bağlamdan türeten bu yerel, siyasal analiz yöntemi, dantel ören kadınların sömürülmesine karşı elverişli, etkin örgütlenme stratejileri de önerir. Narsapurlu kadınlar üretim sürecinin kurbanları değildirler çünkü direnirler, mücadeleye soyunurlar, birçok aşamada süreci altüst ederler. Ev kadınlığı ideolojisiyle dantel ören kadınların özbilinci arasındaki bağlantıları, bunların karşılıklı ilişkisinin kadınlar arasında algıladığı gizli direnişlere katkıda bulunmasını Mies'ın nasıl tarif ettiğine bir örnek vermek istiyorum:

> Ev kadınlığı ideolojisinin sürmesi, dantel örücülerin kendilerini işçiden ziyade küçük meta üreticisi olarak algılamasının arkasında, endüstriyi ayakta tutan yapının yanı sıra patriarkal normların ve kurumların kasıtlı propagandası ve güçlendirilmesi vardır. Dantel örücülerin çoğunluğu bu sebeple cemaat içinde dantel ihracatçılarınca da yaygınlaştırılan peçe ve tecrit kuralları hakkında aynı görüşü dile getirmiştir. Özellikle, *Kapu* kadınları, evlerinden dışarıya hiç adım atmadıklarını, cemaatlerindeki kadınların ev işi ve dantel işi gibi uğraşlar dışında hiçbir iş yapamayacağını söylemiştir, ama pek çoğu *gosha* kadınlarının patriarkal normlarını bütünüyle paylaşmalarına rağmen, yine de bilinçlerinde çelişkili unsurlar da bulunur. Nitekim, *Kapu* kadınları ev dışında çalışabilen kadınları (örneğin, dokunulmaz *Mala* ve *Madiga* kadınları veya diğer aşağı kastların kadınlarını) küçümseyerek hor görseler de, bu kadınların tam da saygın ev kadını değil, işçi oldukları için daha fazla para kazandıklarını da görmezden gelemiyorlardı. Hatta bir tartışmada kendilerinin de dışarıya çıkıp amelelik yapabilseler, daha iyi olacağını kabul ettikleri bile oldu. Üstelik, evlerinden dışarı çıkıp –herhangi bir fabrika benzeri yerde– çalışmaya hazır olup olmadıkları sorulduğunda bunu yapacaklarını söylüyorlardı. Bu durum, peçenin ve ev kadınlığı ideolojisinin şimdiye değin tamamen içselleştirilmiş olmasına karşın, artık biraz çatladığını çünkü bu yapının değişik çelişkili gerçekliklerle karşı karşıya kaldığını göstermektedir. (157)

Etkin siyasal eylem ve meydan okumalar ancak çeşitli yapılar içinde kadının konumuna içkin çelişkileri kavranarak oluşturabilir. Mies'ın araştırması böyle bir analizin önünü açmakta epey yol kat etmiştir. Şimdilerde Batıda bu geleneği[10] sürdüren feminist kitapların sayısı giderek artsa da, yazık ki az önce değindiğimiz kültürel indirgemeciliğe yenik düşen geniş bir makale bloğu da eksik değildir.

Metodolojik Evrenselcilik ya da Küresel Bir Fenomen Olarak Kadınların Ezilmesi

Üçüncü Dünyadaki kadınlar üzerine Batıda yayımlanan feminist kitaplar, erkek egemenliğinin ve kadın sömürüsünün kültürlerarası evrensel işleyişini gösterecek çeşitli metodolojiler kullanır. Aşağıda böyle üç yöntemi, en basitinden en karmaşığına doğru ilerleyerek özetleyip değerlendireceğim.

Birinci olarak, evrenselciliğin ispatı aritmetik bir yöntemin kullanılmasıyla sağlanır. Argüman şu şekilde gelişir: Örtünen kadınların sayısı arttıkça, kadınların cinsel olarak tecrit edilmesi ve kontrol altında tutulması daha evrensel bir nitelik kazanır (Deardon 1975, 4-5). Aynı şekilde, çeşitli ülkelerden verilen çok sayıda farklı, parçalı örnek görünürde bizi evrensel bir gerçeğe götürür. Örneğin, Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Hindistan ve Mısır'daki Müslüman kadınların hepsi de tek bir şekilde örtünmektedir. Şu halde bu argümana göre, kadınların cinsel bakımdan kontrol altında tutulması bu ülkelerde evrensel bir

[10] Bu konuda Vanessa Maher, Diane Elson ve Ruth Pearson ile Maila Stevens'ın makaleleriyle (Young, Walkowitz ve McCullah 1981 içinde) Vivian Mob ve Michele Mattelart'ın (Nash ve Safa içinde) makalelerine bakılabilir. Feministlerin kadınları kendi tarihsel ve coğrafi konumları içinde ele aldığı, mükemmel, bilinçli çalışmalara örnek olarak bkz. Lazreg 1988; Spivak'ın makalesi: "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World" (Spivak 1987 içinde, 241-68) ve Mani 1987.

gerçektir (Deardon 1975, 7, 10). Fran Hosken, "Tecavüz, fuhşa zorlama, çok eşlilik, kadın sünneti, pornografi, genç kızlara ve kadınlara dayak atılması ve peçenin (kadınların tecrit edilmesi), temel insan hakkı ihlalleri" olduğunu yazar (1981, 15). Hosken, peçeyi tecavüz, ev içi şiddet ve fuhşa zorlamayla eşitleyerek peçenin "cinsel kontrol" işlevini, bağlamı ne olursa olsun, peçenin varlığını açıklayan ana sebep olarak sunmaktadır. Peçeyi yerleştiren kurumların kültürel ve tarihsel özgüllüğü ve çelişkileri yadsınır, yıkıcı yönleri böylece bütünüyle bertaraf edilir.

Bu örneklerin her ikisinde de sorun, örtünme pratiğinin yaygın olduğunu öne sürmek değildir. Sayılara dayanarak böyle bir savda bulunabilirsiniz. Betimleyici bir genellemedir bu. Fakat, örtünme pratiğinden bunun kadınları kontrol altında tutmakta genel önem taşıdığını ileri sürmeye analitik bir sıçrama yapmak, sorgulanması gereken bir noktadır. Suudi Arabistan ve İran'daki kadınların örtünme biçimlerinde fiziksel bir benzerlik olmakla birlikte, bu pratiğe yüklenen özel anlam, kültürel ve ideolojik koşullara göre değişiklik göstermektedir. Keza, başı örtme pratiğinin sembolik alanı, belli bağlamlarda birbirine benzeyebilir. Ama bu durum, örtünme pratiklerinin toplumsal alanda otomatik olarak aynı anlama geldiğini göstermez. Şu bildik örneği vermek gerekirse, İranlı orta sınıf kadınlar 1979 devrimi sırasında işçi sınıfına mensup, kapalı kız kardeşleriyle dayanışmanın göstergesi olarak örtünmüşlerdi. Oysa günümüz İran'ında, herkesin uyması gereken İslam kanunları bütün İran kadınlarının örtünmesini şart koşmaktadır. Her iki durumda örtünmeyle ilgili benzer sebepler gösterilebilirken (birinci durumda Şah'a ve Batının kültürel sömürgeciliğine karşı koyuş, ikincisinde İran'ın gerçekten İslam kimliği kazanması), İranlı kadınların örtünmesine yüklenen somut anlamlar iki tarihsel bağlamda açıkça farklıdır. Birinci durumda, örtünme İran'ın orta sınıf kadınları açısından hem muhalif hem devrimci bir jesti ifade eder; ikinci durumda, baskıcı bir yasal uygulamadır (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Tabari 1980).

Etkin siyasal stratejiler bu türden, bağlamın belirlediği, farklılaşmış bir analiz temelinde oluşturulabilir. Bir dizi Müslüman ülkede tek başına örtünme pratiğini cinsel tecrit aracılığıyla kadınların evrensel ezilişlerine kanıt gibi sunmak analitik olarak indirgemeci bir varsayım olmakla kalmayıp, muhalif siyasal strateji geliştirmekte de hiçbir işe yaramaz.

İkinci olarak, üreme, cinsiyete dayalı işbölümü, aile, evlilik, hane halkı, patriarki ve benzeri kavramlar çoğunlukla, yerel kültürel ve tarihsel bağlamları belirlenmeden kullanılmaktadır. Görünüşe göre feministler bu kavramların evrensel ölçüde uygulanabilir olduğunu varsayarak bu kavramları kadının tabiiyetine açıklama getirmek için kullanırlar. Sözgelimi, cinsiyete dayalı işbölümünün içeriği bir ortamdan diğerine ve bir tarihsel aşamadan ötekine köklü bir şekilde değişirken, cinsiyete dayalı işbölümü diye genel bir olguya atıfta bulunmak nasıl mümkün olabilir? En soyut düzeyde cinsiyete dayalı işbölümünde anlamlı olan nokta, görevlerin cinsiyete göre farklılaştığı gerçeğidir; fakat bu durum, işbölümünün içeriğinin değişik bağlamlarda yüklendiği anlam ve değerden çok farklıdır. Çoğu durumda görevlerin cinsiyet temelinde tayin edilmesinin ideolojik bir kaynağı vardır. "Dünyanın çok sayıda ülkesinde hizmete yönelik mesleklerde kadınların oranı daha yüksektir" gibi bir iddianın tanım düzeyinde geçerli olduğu tartışma götürmez. Öyleyse, belki çeşitli ülkelerde (kadınların hasta bakıcılık, sosyal hizmet gibi hizmet sektöründe, erkeklerin diğer meslek gruplarında çalıştığı türden) cinsiyete dayalı bir işbölümünün var olduğuna ilişkin bir tanımlama yapılabilir. Ne var ki "cinsiyete dayalı işbölümü" kavramı betimleyici bir kategoriden daha fazlasıdır. Kadının çalışmasına ve erkeğin çalışmasına farklı değerler verildiğine işaret eder.

Çoğu zaman salt cinsiyete dayalı bir işbölümünün varlığı, değişik toplumlarda kadınların ezilmesinin kanıtı olarak kabul edilir. Bu kanı, cinsiyete dayalı işbölümü kavramının betimleyici ve açıklayıcı gücünün karıştırılma-

sından ve iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Görünürde benzer durumlar köklü bir şekilde farklı, tarihsel olarak özgül biçimlerde açıklanabilir ve bunlar aynı şekilde değerlendirilemez. Örneğin, orta sınıf Amerikan toplumunda aile reisliğini kadının üstlendiği hanelerin ortaya çıkışının kadınların bekar anne olmayı yeğlemesiyle, lezbiyen annelerin sayısının artmasıyla, vs. ilgili olduğu varsayımına dayanarak bu artışın tam bağımsızlığın ve feminist ilerlemenin işareti olduğu söylenebilir. Halbuki Latin Amerika'da yakın zamanda aile reisinin kadın olduğu hane halkı sayısında gözlemlenen, ilk bakışta karar alma mekanizmalarında kadınların daha fazla güç edindiğini düşündürtebilecek artış, hayat tercihlerinin ekonomik açıdan en fazla kısıtlandığı yoksul tabakada yoğunlaşmaktadır.[11] ABD'deki siyah ve Meksika melezi kadınlar arasında aile reisliğini üstlenmedeki artış için de benzer bir argümanda bulunabiliriz. Bununla ABD'deki beyaz olmayan, işçi sınıfına mensup beyaz kadınlar arasındaki yoksulluk düzeyinin arasındaki pozitif bağıntı şimdilerde yoksulluğun feminizasyonu olarak adlandırılıyor. Sonuç olarak, ABD'de ve Latin Amerika'da aile reisliğini kadınların üstlendiği hanelerin arttığını öne sürmek mümkün olmakla beraber, bu artış ne kadınların bağımsızlığının ne de yoksullaştıklarının evrensel bir göstergesidir. Artışın anlamının ve sebeplerinin toplumsal-tarihsel bağlama göre değiştiği açıktır.

Aynı şekilde, cinsiyete dayalı işbölümünün pek çok bağlamda mevcut olduğunu öne sürmek kadınların işgücü içinde evrensel ölçekte boyunduruk altına alınmasını yeterince açıklayamaz. Cinsiyete dayalı işbölümünün kadınların işinin değerini düşürdüğünü göstermek için özel, yerel bağlamların çözümlenmesi gerekir. Dahası, kadınların maruz kaldığı değer yitiminin de dikkatli bir analizle ortaya çıkarılması zorunludur. Başka türlü söylersek, "cinsiyete dayalı işbölümü" ve "kadınlar" birbirinin yerini tutan

[11] Harris 1983. Minority Right Group'un diğer raporları arasında bkz. Deardon 1975, Jahan ve Cho 1980.

analitik kategoriler değildir. Cinsiyete dayalı işbölümü gibi kavramlar ancak yerel, bağlamsal analizler çerçevesinde yararlı olabilir (bkz. Eldhom, Harris ve Young 1977). Bu tür kavramların evrensel olarak uygulanabilir olduğu varsayıldığında, Üçüncü Dünyadaki kadınların sınıf, ırk, din ve günlük maddi pratikleri bakımından homojenleştirilmesi dünya çapında kadına yönelen baskıların, çıkarlarının, aralarında ve kendi içlerinde yürüttükleri mücadelelerin ortak olduğu gibi yanıltıcı bir kavrayış ortaya çıkabilir. Kız kardeşliğin sınırlarının ötesinde ırkçılık, sömürgecilik ve emperyalizm olduğu gibi durmaktadır.

Son olarak, bazı yazarlar toplumsal cinsiyetin daha kapsayıcı bir analiz kategorisi olarak kullanılmasını bu kategorinin tümel düzeyde ispatlanması ve somutlanmasıyla karıştırmaktadır. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet farklılıklarını inceleyen ampirik bir araştırma yapmakla kültürlerarası çalışmaların analitik bir şekilde düzenlenmesi birbirine karıştırılmaktadır. Beverly Brown (1983), eleştirdiği *Nature, Culture and Gender* kitabında (Strathern and McCormack 1980) bu konuyu en iyi şekilde açıklar. Brown, doğa:kültür ve kadın:erkek gibi eşleştirmelerin daha alt kategorileri (örneğin, vahşi:evcil ve biyoloji:teknoloji) kendi mantığı içinde düzenleyen ve yerleştiren üst kategoriler olduğunu ileri sürmektedir. Bu kategoriler, evrensel bir temsil sistemini düzenledikleri için evrenseldir. Bu ilişki herhangi bir tikel kategorinin evrensel olarak kanıtlanmasından tamamen bağımsızdır. Brown'ın eleştirisi, kitabın doğa:kültür kadın:erkek denkleminin düzenleyici üst kategori olarak genelleştirilebilir olduğunu açıklamak yerine, bu denklemin evrenselliğinin saha araştırmasıyla soruşturacağımız ampirik doğruluk seviyesinde yattığı çıkarmasına dayanır. Bu tutum, doğa:kültür kadın:erkek paradigmasından herhangi bir toplumsal-tarihsel sistemde temsili düzenleyen evrensel bir tarz olarak yararlanma imkânını ortadan kaldırır. Buradaki metodolojik evrenselcilik varsayımı, doğa:kültür :: kadın:erkek gibi analitik kategorilerin, bu denklemin değişik kültürlerde var olduğunu ampirik düzeyde kanıtlama ihtiyacına in-

dirgenmesinden ibarettir. Temsile ilişkin söylemler maddi gerçekliklerden ayırt edilemez hale gelir ve daha önce "Kadın" ile "kadınlar" arasında çizilen ayrım ortadan kalkar. Bu ayrımı bulanıklaştıran feminist çalışmalar, eninde sonunda bir yanda kadınların ezildiği özel koşullar ve siyasal tercihlerin tarihsel maddiliği ile öbür yanda genel olarak söylemsel temsilleri arasındaki karmaşık ve değişken ilişkiyi görmezden gelerek "Üçüncü Dünya kadınları"na özgü monolitik imgeler üretmekten kurtulamazlar.

Özetlemek gerekirse, toplum içinde kadının tâbi konumundaki evrenselliği ortaya çıkarmaya çabalayan feminist (ve diğer akademik) kültürlerarası çalışmalarda saptanabilecek üç metodolojik yaklaşımı tartıştım. Bir sonraki, son kısımda, Üçüncü Dünyadaki kadınlara ilişkin Batılı feminist yapıtlar bağlamında analitik stratejilerin siyasal etkisini ana hatlarıyla belirtmek amacıyla önceki tartışmaları toparlayacağım. Bu argümanlar, özenli, tarihsel olarak saptanmış, karmaşık gerçekliklere cevap verdiği sürece genellemelere karşı değildir. Bu itirazlar stratejik siyasal kimlikler ve yakınlıklar oluşturma zorunluluğunu da inkâr etmiyor. Farklı din, kast ve sınıfa mensup Hintli kadınların, polisin kadınlara yönelik sert tutumuna karşı örgütlenmesine dayanan siyasal bir birlik oluşturabileceğini (bkz. Kishwar ve Vanita 1984) kabul ediyorum, ama polisin uyguladığı şiddetin analizi bağlamsal olmalıdır. Kendi başına muhalif siyasal kimlikler oluşturan stratejik koalisyonlar genellemeye ve geçici birliklere dayanır ama bu grup kimliklerinin analizi evrenselci, tarih dışı kategorilere dayandırılamaz.

İktidarın Özne(ler)i

Bu bölümde feminist akademisyenliğin içkin siyasi doğası üzerine daha önce yapmış olduğum tartışmaya geri dönerek Birinci ve Üçüncü Dünyadaki akademisyenlik arasındaki hegemonik ilişkideki sömürgeci yanı tespit etmenin mümkün olduğuna dair düşünceme açıklık getirmeye

çalışacağım. Değişik toplumlarda kadının "statü"sünü inceleyen şu genel alanlar, şimdiye kadar tartıştığım, ele aldığım, Zed Press'in Üçüncü Dünyadaki Kadınlar serisinde yayımlanan dokuz kitap,[12] farklı toplumlarda kadının "statü"sünü incelerken aşağıdaki genel alanlar üzerinde duruyor: din, aile/akrabalık yapıları, hukuk sistemi, cinsiyete dayalı işbölümü, eğitim ve son olarak, siyasal direniş. Batıda, Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yazılan çok sayıda feminist kitap bu temalara odaklanmaktadır. Zed'den çıkan kitaplarda farklı vurgular vardır elbette. Örneğin, bunlardan ikisi, *We Shall Return: Women of Palestine* (Bendt ve Downing 1982) ve *We Will Smash This Prison: Indian Women in Struggle* (Omvedt 1980), kadınların militanlığını ve siyasal katılımını belirgin biçimde öne çıkarırken, *The House of Obedience: Women in Arab Society* (Minces 1980) Arap kadınının yasal, dini ve ailevi statüsünü ele almaktadır. Ayrıca metinlerde, değişik metodolojiler kullanılmakta ve farklı düzeylerde genellemeler yapılmaktadır. Yine de, ilginç bir şekilde, neredeyse bütün metinlerde "kadınlar", yukarıda tarif edilen tarzda, bir analiz kategorisi olarak kabul edilmiştir.

Açıkçası bu tutum ne Zed Press'in bu yayınlarıyla sınırlı bir analitik stratejidir, ne de genel olarak Zed Press yayınlarına özgüdür. Ama söz konusu metinlerin her biri "kadınlar"ın tartışma konusu yapılan değişik kültürlerde, sosyal ilişkilere girmeden önce tutarlı bir grup kimliğine sahip olduklarını varsaymaktadır. Onun için Gail Omvedt, Maharashtra eyaletinde belli bir kadın grubuna atıfta bulunurken onlardan "Hintli kadınlar" diye söz edebilmekte, Cutrufelli "Afrika kadınlarını" tartışabilmekte, Minces "Arap kadınlar"dan bahsedebilmektedir; hepsi de bu kadın gruplarının, bu toplumlarda erkeklerden apaçık farklı, bir tür kültürel tutarlılık içindeymiş gibi konuşmaktadır. Öy-

[12] Zed Press şu kitapları yayımlamıştır: Jeffery 1979, Latin American and Caribbean Women's Collective 1980, Omvedt 1980, Minces 1980, Siu 1981, Bendt ve Downing 1982, Cutrufelli 1983, Mies 1982 ve Davis 1983.

leyse, kadınların "statüsü" ya da "konumu"nun malumu ilan ettiği varsayılmaktadır. Zira, kadınlar önceden oluşmuş bir grup olarak dini, ekonomik, ailevi ve hukuksal yapılar içinde yer alırlar. Öte yandan, sınıf veya etnisiteden bağımsız bir şekilde kadınları değişik bağlamlarda tutarlı bir grup gibi göstermek, dünyanın ikili karşıt terimlerle yapılanmasına sebep olur; burada kadınlar her zaman erkeklerin karşısındadır, patriarki hep erkek egemenliği olarak kavranır ve dini, hukuki, ekonomik, ailevi sistemlerin erkekler tarafından oluşturulduğu zımnen kabul edilir. Böylece, güya hem erkekler hem kadınlar daima nüfus gruplarının bütününü oluşturur; egemenlik ve sömürü ilişkileri yine bütün halk açısından –sömürü ilişkilerine giren bütünler olarak– ele alınır. Bu kadar basitleştirilmiş bir ikiliğin kurulması, ancak erkeklere ve kadınlara birer grup olarak bizim şimdiye kadar kurguladığımız değişik deneyim, bilgi ve çıkarlarla hareket eden farklı kategoriler ya da gruplar olarak bakıldığında mümkündür.

Böyle bir ikiliğin kurulması, iktidar ilişkilerinin yapısı ve işleyişi açısından bize ne gösteriyor? Üçüncü Dünya kadınları tarafından farklı sınıflar ve kültürler düzeyinde genel (esas olarak iktidarda olan gruptan –örneğin, erkeklerden– kaynaklanan) bir baskı tasavvuruna karşı verildiğini düşündüğümüz mücadelelerin ortaklığının kurulması, Michel Foucault'nun "hukuki-söylemsel" iktidar modeli diye adlandırdığı, temel prensiplerini "negatif bir ilişki" (sınır ve yokluk), (ikili bir sistem oluşturan) "yönetim vurgusu", bir "yasak döngüsü", "sansür mantığı" ve farklı düzeylerde işleyen mekanizmanın "yeknesak"lığın oluşturduğu teorinin kabulünü gerektirir. Üçüncü Dünyayla ilintili olarak kadınlar diye adlandırılan homojen bir kategori –veya grup– varsayan feminist söylem, kendini ister istemez iktidar ilişkileri temelinde yarattığı ana ayrımlar aracılığıyla kurmaktadır. İktidar ilişkileri, tek yanlı, farklılaşmamış bir iktidar kaynağı ile iktidara birikerek çoğalan bir tepki olarak yapılanmıştır. Muhalefet, –belli insanların sahip olduğu– iktidara cevap olarak ortaya çıkan genelleştirilmiş bir fenomendir.

Bu tür bir iktidar tanımında asıl problem tüm devrimci mücadeleleri –iktidar sahipleri karşısında iktidar sahibi olmayanlar şeklinde– ikili yapılara sıkıştırmasıdır. Kadınlar iktidar sahibi olmayan, birleşik gruplardır. Eğer adil bir toplum için mücadele, iktidardan yoksun olan kadınların bir grup olarak iktidara gelmesi olarak düşünülecekse ve feminist söylemde bunun karşılığı cinsel farklılığı cinsler arası ayrım şeklinde kurgulamaksa, o zaman yeni toplum, var olanın tersine çevrilmesinden ibaret, yapı olarak iktidar ilişkilerinin mevcut örgütlenmesinden farksız olur. Egemenlik ve sömürü ilişkileri ikili ayrımlar –hükmeden gruplar ve tabi olan gruplar– üzerinden tanımlanırsa, kadınların bir grup olarak iktidara ulaşması kuşkusuz mevcut ilişki düzenini çözmeye yeter. Oysa, kadınlar bir anlamda özünde üstün ya da hataya düşmeyen bir grup değildir. Problemin can alıcı noktası, Batıdaki radikal ve liberal feminist akımlardan[13] aşina olduğumuz üzere, kadınların daha baştan homojen bir grup veya kategori ("ezilenler") olarak kabul edilmesidir.

Peki, kadınları "ezilen grup" kabul eden bu varsayımı Batıda Üçüncü Dünya kadınları hakkında yazılan feminist çalışmalar bağlamında yerleştirirsek ne olur? Sömürgeci yaklaşımı işte buraya yerleştiriyorum. Üçüncü Dünyadaki kadınların temsilini daha önce aynı bağlamda Batılı feminist akımların kendilerini sunması diye değindiğim şeyle kıyaslayarak, Batılı feministlerin nasıl tek başlarına bu karşı tarihin gerçek "özneleri" olduğunu görüyoruz. Üçüncü Dünya kadınlarıysa onların aksine "nesne" statülerinin kısıtlayıcı genelliğini asla alt edemiyor.

Batıdaki belli kadın mücadelelerinin özerkliği, radikal ve liberal feminizmin kadınları bir cinsiyet sınıfı olarak var aymasını (yetersiz de olsa) açıklasa da, Üçüncü Dünyada homojen bir kadın kategorisi nosyonunun uygulanması, farklı kadın gruplarının aynı anda toplumsal sınıf ve

[13] Batının radikal ve liberal feminist akımlarına dair özlü bir tartışma için bkz. Z. Eisenstein 1981 ve H. Eisenstein 1983.

etnisite çerçevesinde edindiği konumun çoğulluğunu sömürgeleştirir ve sahiplenir; bunu yaparak onları tarihsel ve siyasal faaliyetlerinden mahrum eder. Aynı şekilde, geleneksel Marksizmin temel analitik stratejilerini kendisine dayanak olarak alan Zed Press yazarlarının çoğu da aslında "kadınların faaliyetini" kadınların durumunu birincil düzeyde belirleyen teorik faktör olarak "emeğe" ikame edip bir kadın "birliği" yaratırlar. Burada kadınlar yine "doğal" vasıfları ya da ihtiyaçları temelinde değil, ev içi üretim ve ücretli emek ilişkisi içindeki rollerinin sosyolojik "birliği" temelinde tutarlı bir grup oluşturmaktadır (bkz. Haraway 1985, özellikle 76). Başka bir deyişle, Batılı feminist söylem, Üçüncü Dünya kadınlarının akrabalık, hukuki ve benzeri yapılar içinde yer alan tutarlı bir grubu zaten oluşturduğunu varsayarak, onların tam bu yapılar tarafından nasıl kurulduklarına bakmak yerine, onları toplumsal ilişkilerin dışında duran özneler olarak tanımlamaktadır.

Hukuki, ekonomik, dini ve ailevi yapılar, hakkında Batı standartlarıyla değerlendirilen fenomenler olarak görülür. Etnosantrik evrenselcilik bu noktada devreye girmektedir. Bunlar, kadınların konumlandığı "az gelişmiş" veya "gelişmekte olan" yapılar olarak tanımlandığında, "ortalama Üçüncü Dünya kadını"nın zımni bir imgesi üretilir. Bu imge (aslında Batılı olan) "ezilen kadın"ın "ezilen Üçüncü Dünya kadını"na dönüşmesidir. "Ezilen kadın" kategorisinin ortaya çıkışı yalnızca toplumsal cinsiyet farklılığına odaklanmayı getirdiği halde, "ezilen Üçüncü Dünya kadını" kategorisinin "Üçüncü Dünyanın farklılığı" diye niteleyebileceğimiz fazladan bir özelliği vardır. Üçüncü Dünyanın farklılığı, Üçüncü Dünyadaki kadınlara karşı paternalist bir yaklaşımı içermesidir.[14] Daha önce saptadığım çeşit-

[14] Amos ve Parmar (1984) Avrupa-Amerikan feminist düşüncesinde var olan kültürel stereotipleri şöyle betimlemektedir: "Sundukları şey, Asya ailesi içinde baskıcı pratiklere maruz kalan pasif Asya kadını imgesidir, elbette, Asya kadınlarının bu rolden kurtulmak için yardıma muhtaç olduğu vurgusuyla birlikte... Diğer türlü, karşımıza 'gücüne' rağmen 'seksizm' tarafından

li temalara ilişkin tartışmalar Üçüncü Dünyanın göreli "azgelişmişliği" bağlamında yürütüldüğü için bir grup ya da kategori biçiminde tanımladığımız Üçüncü Dünya kadınları, otomatik olarak dindar (yani, ilerici olmayan), aile odaklı (yani, geleneksel), hukuk açısından sofistike olmayan (haklarının henüz bilincinde değil), okuma yazma bilmeyen (yani, cahil), evine bağlı (yani, geri kalmış) ve bazen de devrimci (yani, ülkesi savaş halinde olduğu için çarpışmak zorunda!) diye tanımlanırlar. "Üçüncü Dünyanın farklılığı" böyle üretilmektedir.

"Cinsel açıdan ezilen kadınlar" kategorisinin, Üçüncü Dünyada Avrupamerkezci varsayımlar doğrultusunda standartlaştırılmış derecelerin belirttiği sistemler içine yerleştirilmesi, yalnızca Üçüncü Dünya kadınlarının toplumsal ilişkilere dahil edilmeden belli bir şekilde tanımlanmasıyla sonuçlanmaz. Böyle yapıldığında, Birinci Dünyayla Üçüncü Dünya arasındaki iktidar ilişkilerinin nasıl biçim değiştirdiği sorgulanmadığı için Üçüncü Dünyanın Batı kadar gelişme göstermediği varsayımı da güçlenir. Bu feminist analiz tarzı, bu ülkelerdeki farklı kadın gruplarının deneyimlerini homojenleştirip sistematize ederek marjinal ve muhalif bütün biçimleri ve deneyimleri siler.[15] Zed Press serisi içinde eleştirisini sunduğum hiçbir metnin Üçüncü Dünyadaki kadın gruplarında lezbiyenlerin veya etnik ve dini marjinal örgütlenmelerin siyasetini merkezine almamış olması dikkate değerdir. Böylelikle, direnişin iktidarın işleyişine içkin bir durum değil, yalnızca birikmiş bir tepki olarak tanımlanması mümkün olmaktadır. İktidarı Michel

---

sömürülen (buna Afrika kökenli Karayip erkekleri ve kadınları arasındaki ilişkilerin belirgin bir özelliği olarak bakılmaktadır) güçlü, baskın Afrikalı-Karayipli kadın çıkar" (9). Bu imgeler paternalizmin, yukarıdaki stereotipleri içine alan feminist düşüncenin ne derece önemli bir öğesi olduğunu açıklamaktadır. Öyle ki bu paternalizm Avrupa-Amerikan feministlerini beyaz ırkın dışında kalan kadınların önceliklerini tanımlamaya götürebilir.

[15] Deneyimi teorileştirme sorusunu ortaya attığım kaynaklar için bkz. Mohanty 1987, Mohanty ve Martin 1986.

Foucault'nun iddia ettiği gibi ancak direniş bağlamında[16] anlamanın mümkün olduğunun öne sürülmesi hem analitik hem de stratejik açıdan sorunludur. Bu tasavvur teorik analizi kısıtlamanın yanı sıra, Batının kültür emperyalizmini de güçlendirmektedir. Zira, Birinci Dünyayla Üçüncü Dünya arasındaki iktidar dengesini dikkate aldığımızda, Batının üstünlüğü fikrinin hegemonyası altında sürüklenip bunu devam ettiren feminist analizler, Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin olarak bu hegemonya doğrultusunda örtünen kadın, güçlü anne, iffetli kız, itaatkâr eş gibi tasvirlerden oluşan bir dizi evrensel imge üretmektedir. Bu imgeler evrensel, tarih dışı bir ihtişam içinde yer alır ve böylece Birinci Dünyayla Üçüncü Dünya arasındaki mevcut bağlantıların tanımlanmasında, kodlanmasında ve idame ettirilmesinde çok özgül bir güç uygulayan sömürgeci söylemi harekete geçirir.

Bitirirken, Üçüncü Dünyadaki kadınlar hakkında yazılan bu tür Batılı feminist yapıtların tipik bir şekilde tasdik edici imzasıyla genel olarak hümanizm projesinin –Batının "Doğu"nun ve "Kadın"ın ötekileştirilerek kaçınılmaz bir şekilde ıslahını isteyen ideolojik ve siyasal bir projenin– tasdik edici imzası arasındaki kaygı verici benzerliklere değinmek istiyorum. Aralarında Michel Foucault (1978, 1980), Jacques Derrida (1974), Julia Kristeva (1980), Gilles Deleuze ve Felix Guattari (1977) ve Edward Said'in (1978) bulunduğu çağdaş birçok düşünür, hümanizmin (Batılı) insanı merkeze almasını tekrar tekrar onaylayan ve meşrulaştıran hegemonik bir hümanist sorunsala temel teşkil eden insanbiçimci ve etnosantrik yaklaşımı uzun uzadıya anlattılar. Luce Irigaray (1981), Sarah Kofman (bkz. Berg 1982) ve Helene Cixous (1981) gibi feminist teorisyenler, Batının hümanist düşüncesinde kadının/kadınların bulunmadığı ve yeniden yer alması üzerine yazdılar. Bütün bu düşünürlerin çalışmasındaki odak noktasının

[16] Bu vurgu Foucault'nun stratejiyi ve iktidar şebekelerinin işleyişini yeniden kavramsallaştırdığı metinlerdeki (1978, 1980) ana noktalardan biridir.

yalnızca hümanist söylemin ve ideolojinin ikili mantığının altında yatan siyasal çıkarları açığa çıkarmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Bu ikili mantık, değerli bir makalede ortaya konduğu üzere, "gerçekte ikincil ve türetilmiş (bir tasarım) olan ilk (çoğunluğa işaret eden) terimin (Kimlik, Evrensellik, Kültür, Tarafsızlık, Hakikat, Aklıselim, Adalet, vs.) gerçekte birincil ve asli olan ikinci (azınlığa işaret eden) terime (farklılık, zamansallık, anarşi, yanlışlık, tarafgirlik, sağduyusuzluk, sapkınlık, vs.) üstün tutulmasına ve ikinci terimi sömürgeleştirmesine" dayalıdır (Spanos 1984). Diğer bir söyleyişle, (Batı) insanı/hümanizmi ancak "kadın/kadınlar" ve "Doğu" öteki ya da tali olarak tanımlandığı sürece kendisini merkezde tarif edebilmektedir. Çevreyi belirleyen merkez değildir; merkezi kendi sınırlılığı içinde çevre belirler. Kristeva ve Cixous gibi feministlerin Batının söylemindeki gizli insanbiçimciliği yapıbozumuna uğratması gibi, ben de Üçüncü Dünya kadınları hakkında yazılan belli feminist yapıtlardaki gizli etnosantrizmi açığa vurmakta benzer bir strateji öneriyorum.[17]

---

[17] Üçüncü Dünya kadınları hakkında yürütülen çalışmalarda hümanizmin farklı bir şekilde tasavvur edilmesi gerektiğini dile getiren bir argüman için bkz. Lazreg 1988. Lazreg'in aldığı konum benimkine tamamen karşıt görünebilir. Bense konumunu kışkırtıcı buluyor ve benim düşünce çizgimin, argümanlarımdan çıkan sonuçların bazılarını da doğrulayan muhtemel uzantısı olduğunu düşünüyorum. Lazreg, feminizmin hümanizmi "gerçek İnsan" adına geri çevirmesini eleştirirken bu feminist projeler içinde "farklılığın özcülüğü" olarak adlandırdığı şeye dikkat çeker ve sorar: "Batı feminizmi farklı kadınlar hakkında yazarken sorumluluk etiğinden ne ölçüde vazgeçebilir? Mesele ne öteki kadınları kendi deneyiminize içermektir ne de onlar için başka bir hakikati savunmak. Daha ziyade, varlıklarının tıpkı bizlerin varlığı kadar anlamlı, geçerli ve anlaşılır olduğunu kabul ederek var olmalarına imkân tanımaktır... Öteki kadınların kendilerini insanlık yerine koymasını özü gereği kabul etmediklerinde feministler gerçekte ahlâki kısıtlardan vazgeçiyorlar. Sosyal evreni biz ve onlar, özneler ve nesneler şeklinde bölmeye kalkışıyorlar" (99-100). Lazreg'in bu makalesi ve Satya P. Mohanty bir makalesinde (1989b), kültürlerarası bilinçli analizlerin, kültürlerarası

Daha önce değindiğim üzere, Batı feminizminin kendini sunuşu ve Üçüncü Dünyadaki kadınların Batıdaki feminist temsili arasında yapılacak bir karşılaştırma önemli sonuçlar verebilir. Üçüncü Dünya kadınının evrensel imgeleri (örtünmüş kadın, iffetli kız, vb.), "Üçüncü Dünyanın farklılığı"na "cinsiyet farklılığını" ekleyerek oluşturulan imgeler, seküler, özgürleşmiş ve kendi hayatını kontrol edebilen Batılı kadın varsayımına dayanır; dolayısıyla da dikkati açıkça bu varsayımlar üzerinde toplar. Bunu söylemek, Batılı kadının seküler, özgürleşmiş, hayatının kontrolünü eline almış olduğunu ileri sürdüğüm anlamına gelmiyor. Kendini söylemsel bir şekilde sunmaktan bahsediyorum, illa maddi gerçekliğe atıfta bulunmuyorum. Bu tasarımın maddi bir gerçekliği olsaydı, Batıda siyasal hareketlere ihtiyaç olmazdı. Benzer bir şekilde, Üçüncü Dünya ancak Batının durduğu yerden bakıldığında azgelişmiş ve ekonomik anlamda bağımlı olarak tanımlanabilir. Üçüncü Dünyayı yaratan üstbelirlenmiş söylem olmadan (tek ve ayrıcalıklı) Birinci Dünya da olmazdı. "Üçüncü Dünya kadını" olmadan Batılı kadınların kendini belli bir şekilde temsil etmesi mümkün olamazdı. Öyleyse, birinin diğerini mümkün kıldığını ve desteklediğini öne süreceğim. Batıda Üçüncü Dünya hakkında kaleme alınan feminist yapıtların imzasının Batı hümanizmiyle aynı itibara sahip olduğunu söylüyor değilim. Bununla birlikte, Batı akademisinin metin üretme ve yayma hegemonyasına sahip olduğu koşullarda ve hümanist, bilimsel söylemin meşrulaştırıcı

karşılaştırma için çakışan alanları belirlemekte esas itibariyle yapıbozumculuktan üretken bir tarza geçen analizlerin yapılabileceği ümit verici yollar göstermektedir. Son bahsettiğim makale bizi "hümanizm"e değil, hümanizm sonrası bağlamda "insani" olanı nasıl tanımlayacağımız sorusunu yeniden düşünmeye davet etmektedir. Yazar, insani olanın olumlu bir şekilde ele alınmasının, Batı hümanizminin yapıbozumuna uğratılmasıyla zorunlu olarak bağdaşmayacağı iddiasının doğru olmadığını, günümüzün siyasal-eleştirel söylemi göreci bir konumun tutarsızlıklarından ve kusurlarından kurtulacaksa böyle bir değerlendirmenin şart olduğunu savunmaktadır.

buyruğu bağlamında, "Üçüncü Dünya kadını"nın monolitik bir şekilde tanımlanmasının, "Batı dışındaki" dünyanın ekonomik ve kültürel olarak gizil sömürgeleştirilmesinin yüzeysel dışavurumu olan "tarafsız" bilimsel araştırma ve çoğulculuktan menkul ekonomik ve ideolojik bir praksisle ilişkisi kurulabilir. Marx şunu söyleyebilmişti: Kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir. Marx'ın ötesine geçmenin zamanı geldi.

2 MÜCADELE KARTOGRAFYALARI: ÜÇÜNCÜ DÜNYA KADINLARI VE FEMİNİZMİN SİYASETİ

ABD ve SSCB dünyanın
en güçlü ülkeleri ancak
dünya nüfusunun yalnızca 1/8'i.
Afrika nüfusu da dünya nüfusunun 1/8'i
ki bunun da ¼'ü Nijeryalı.
Dünya nüfusunun ½'si Asyalı
ki bunun da ½'si Çinli.
Ortadoğu'da 22 ulus var.
Dünyada yaşayanların çoğu Sarı, Siyah, Esmer, Yoksul, Kadın, Hıristiyan değil ve İngilizce konuşmuyor.
2000 yılına gelindiğinde dünyanın en büyük 20 kentinin bir ortak özelliği olacak, hiçbiri Avrupa'da ya da Amerika Birleşik Devletlerinde olmayacak.

–Audre Lorde, 1 Ocak 1989

Bu bölüme Üçüncü Dünya kadınlarının yaşamlarını belirleyen ve sınırlayan kurumsal iktidar yapılarıyla sürekli olarak mücadele etme cesaretini takdir ettiğim Audre Lorde'nin sözleriyle başlamak istiyorum.[1] Bu şiirin benim açımdan kişisel olarak da derin bir önemi var: Lorde bu şiiri 1989'un Mayısı'nda, ders vermekte olduğum Oberlin College'taki mezuniyet konuşmasında okumuştu. Şiirin sözleri Üçüncü Dünya halklarının tarihsel ve politik konumlarının şiirsel bir kartografyasını sunar, Avrupamer-

[1] Bu bölümün başındaki epigraf Audre Lorde'un basılmamış bir şiiridir. 29 Mayıs 1989 yılında Oberlin College'ta mezuniyet töreni sırasında yaptığı konuşmadan alınmıştır.

kezli bir dünyada içine düştüğümüz tehlikeli durumun yakıcılığına işaret eder. Lorde'nin dili, şu an yaşadığımız dünyanın ana hatlarını kesin bir inandırıcılık ve netlikle açığa vurur: yalnızca ilişkisel terimlerle tanımlanabilen; kesişen iktidar ve direniş hatlarıyla bölünen, yalnızca toplumsal cinsiyet, renk, sınıf, cinsiyet ve ulusun yol açtığı yıkıcı ayrımlarla anlaşılabilen bir dünya; varsayılan merkezleri (Avrupa ve ABD) daha fazla direnemeyeceği için (Bettina Aptheker'in ifadesiyle) "merkezin yerinden edilmesi" süreciyle dönüştürülmesi gereken bir dünya. Bu dünya aynı zamanda, gündelik yaşamda ve örgütlü özgürlük hareketleri aracılığıyla gerçekleşen direnişlerin ve devrimlerin etkileyici tarihinin dünyasıdır. Üçüncü Dünya kadınlarına ait feminist siyasetin ortaya çıkıp güçlendiği karmaşık zemini bu sınırlarla tanımlanır. ("Üçüncü Dünya" terimini hem coğrafi konumu hem de toplumsal-tarihsel koşulları belirtmek için kullanıyorum. O halde, bu kavram ABD'deki azınlık diye bilinen kesimi beyaz olmayan halkları da kapsıyor.)

Aslında, günümüz toplumlarının en önemli özelliklerinden biri ekonomilerin ve işgücünün uluslararasılaşmasıdır. Sanayileşmiş toplumlarda ekonomik üretimdeki uluslararası işbölümü, (genellikle Üçüncü Dünyadan) hammadde çıkarma işiyle (sömürgeci başkentlerdeki) fabrika üretiminin coğrafi olarak ayrışmasından oluşur. Günümüzde ekonomik sisteme egemen olup onu örgütleyen ulusötesi şirketlerin yükselişiyle birlikte fabrikalar ucuz emek arayışının sonucu yer değiştirmeye başlamış, ulus-devlet de analiz için uygun bir sosyo-ekonomik birim olma özelliğini yitirmiştir. Bunlara ek olarak, ucuz emek ihtiyacını karşılamak üzere eski sömürgelerdeki nüfusun Avrupa'nın endüstriyel metropollerine yoğun bir biçimde göç etmesi, ABD'de olduğu gibi daha önce görülmedik çeşitlilikte çok-etnik kimlikli ve çok-ırklı toplumsal formasyonlar yaratmıştır. Bu yüzden, günümüzün sanayi sonrası toplumlarının özelliklerini ve sosyo-ekonomik yapılarını açıklamak için ulusları ve kültürleri aşan analizlere ihti-

yaç vardır. Bundan başka bugün, Üçüncü Dünyayla ilgili tanımlar, sanayileşmiş toplumlar için kullanılan coğrafi hatlar ve sınırlarla yapılamaz. Post-endüstriyel dünyada sistematik bir şekilde işleyen sosyo-ekonomik ve ideolojik süreçler, gerek Afrika, Asya, Latin Amerika ve Ortadoğu halklarını gerek ABD ve Arupa'daki "azınlık" grupları (beyaz olmayan halklar) devlet karşısında benzer ilişkiler içinde konumlandırmaktadır.

Bu sebeplerle, Üçüncü Dünyalı kadınları ve feminizmin siyasetini analiz etmek için bir zemin oluşturmak hiç de kolay bir iş değildir. İlk olarak, tanıma ilişkin sorular karşımıza çıkar: Üçüncü Dünya nedir/kimdir? Üçüncü Dünya kadınları bir seçmen kitlesi oluştururlar mı? Oluştururlarsa, hangi temelde? Üçüncü Dünya kadınlarının siyasal mücadelelerinin mutlaka "feminist" olduğunu varsayabilir miyiz? Feminizmi biz nasıl tanımlıyoruz, onlar nasıl tanımlıyorlar? İkinci olarak bu siyasetin bağlamına ilişkin sorular vardır: Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmelerinin haritasını çıkarmak için hangi tarihten/kimin tarihinden besleniyoruz? Toplumsal cinsiyet, ırk ve ulus meseleleri Üçüncü Dünyadaki feminizmlerin belirlenmesinde birbiriyle nasıl kesişir? Sömürgeleştirilmiş halklar hakkında bilgiyi kim, hangi alandan/hangi noktadan üretir? Bu bilginin bilimsel parametreleri nelerdir? Üçüncü Dünya kadınlarının kendilerini ve failliklerini belirleyip konumlandıracak olan yöntemler nelerdir? Tanıma ve bağlama ilişkin soruların üst üste geldiği açıktır. Aslında daha karmaşık, nüanslı soru sorma biçimleri geliştirdikçe ve akademik çalışmalar, ilgili pek çok alanda sömürgeciliğin, kapitalizmin, ırkın ve toplumsal cinsiyetin birbirlerinden ayrılamayacak kadar ilişkili tarihleri ele almaya başladıkça tam olarak kavramsal haritalarımızın kendisi yeniden çizerek dönüşüyor. Tanımları ve bağlamı nasıl ifade ettiğimiz, hangi temelde bazı durumları diğerlerinin önüne koyduğumuz ve kavramsal haritamızda süregiden değişiklikleri nasıl anladığımız, Üçüncü Dünya feminizmlerinin özel kartografyasını çıkarırken karşılaştığımız

önemli sorulardır.

Ben kültür, bilgi üretimi ve uluslararası bağlamda aktivizm sorunlarına ilgi duyan, ABD'de yetişmiş bir Üçüncü Dünya feministi olarak bu kartografyayı kendi bulunduğum belirli bir siyasal, tarihsel ve entelektüel noktadan bakarak oluşturuyorum. Ortaya çıkardığım kartografyalar zorunlu olarak benim işgal ettiğim, süreklilik arz etmeyen konumlara bağlı olacaktır. O halde bu bölümde yukarıdaki sorulara başlangıç niteliğinde, ister istemez çok kapsamlı olmayan bir yanıt üretmeye çalışacağım. Dolayısıyla, bu bölüm son derece sınırlı bir kavramsal harita sunmaktadır: Bazı bağlamlara değinip belli tanımları ve stratejileri de öne çıkarır. Bana göre bu harita, bizim analitik ve kavramsal yeteneklerimiz ve bilgimiz geliştikçe, tarih, bilinç ve fail sorularını anlama biçimimizi dönüştürmeye başladıkça kaçınılmaz olarak yeniden çizilmek zorunda kalacaktır. Bu bölüm ayrıca feminist analiz için önemli sorular ve yönelimler önerir; bu analiz, "ırk" ve sömürgecilik sonrası çalışmaların ikinci dalga beyaz Batılı feminizmlere meydan okuması ve ekonomik küreselleşmeye ve neoliberalizme karşı çıkan feminist antikapitalist eleştiri sayesinde mümkün olmaktadır. İnanıyorum ki tüm bu meydan okuyuşlar, gündelik yaşamda direniş, cemaat ve fail gibi düşüncelerin yeniden kavramsallaştırılması gerektiğine işaret etmenin yanında, feminist tarih yazımına ve feminist epistemolojiye dair yeni sorular da ortaya atacak.

Tanımlar: Üçüncü Dünya Kadınları ve Feminizm

Son yirmi yıllık dönemde çok detaylı bir biçimde araştırılmış olan Batılı (beyaz, orta-sınıf) feminizmlerden farklı olarak Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmelerinin tarihine ilişkin çalışmalar çok azdır. "Gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar" üzerine pek çok çalışma bulunmasına rağmen, bunlar her zaman feminist sorularla uğraşmazlar. Bu çalışmaların önemli bir kısmı, bağımsızlık hareketlerindeki kadınlar ya da ayrı kültürlerde kadınla-

rın rolü ve statüsü üzerine yoğunlaşmıştır. Bu tarihlerin kurulabilmesi için çoğu durumda, köleciliğin, sömürgeciliğin ve günümüz kapitalizminin siyasal olarak gerici, ırkçı, emperyalist, cinsiyetçi söylemlerin ve birbirleriyle kesişen bir dizi ilerici söylemin (örneğin, beyaz feminist, Üçüncü Dünya milliyetçisi ve sosyalist) satır aralarının okunması gerekir. Bir bölüm içinde özellikle de sürekli olarak "feminizm" teriminin anlamı tartışıldığı düşünüldüğünde, Üçüncü Dünyalı kadınların feminizmlerinin içerik olarak çoğunlukla birbirleriyle çelişen tarihlerinden tek bir genel başlık altında söz etmek saçma görünebilir. Farklı mücadeleleri ve tarihleri temsil etmenin kolay bir yolu olmadığı öne sürülebilir. Nasıl ki "Batılı feminizm" derken tek bir bütünden bahsetmek çok zorsa, "Üçüncü Dünya feminizmleri"ni genellemek de zordur. Fakat ben çalışmalarımda "Üçüncü Dünya kadınları"nı analitik ve siyasal bir kategori olarak ön plana çıkarmayı tercih ettim, böylece Üçüncü Dünya kadınlarının ırkçılığa, seksizme, sömürgeciliğe, emperyalizme ve tekelci sermayeye karşı mücadelelerinin ve tarihlerinin arasındaki ilintilerin farkına varmak ve bunları analitik olarak ortaya çıkarmak istiyorum. Bu yüzden, Üçüncü Dünya'daki muhalif mücadelelerden oluşan "hayali bir cemaat" öneriyorum. Gerçek olmadığı için değil, bölücü sınırları aşan ittifaklar ve işbirlikleri önerdiği için "hayali" ve Üçüncü Dünya bağlamları içindeki hiyerarşilere rağmen Benedict Anderson'un ulus fikrine göndermede bulunurken "yatay yoldaşlık"[2] diye adlandırdığı önemli, keskin taahhüdü önerdiği için "cemaat".

Bir hayali cemaat düşüncesi yararlıdır, çünkü ittifak kurmak için biyolojik ya da kültürel değil, siyasal dayanaklar sunarak bizleri Üçüncü Dünya feminist mücadelelerine ilişkin özcü tasavvurlardan uzaklaştırır. Bu mücadelelerin zeminini kuran derinin rengi ya da biyolojik cinsiyet değil, bizim ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet üzerine düşünme biçimimiz, mücadeleler içinde, arasında kurma-

[2] Anderson, 1983, özellikle 11-16.

yı tercih ettiğimiz siyasal ilintilerdir. Demek ki, potansiyel olarak her renkte kadın (beyaz kadınlar dahil olmak üzere) bu hayali cemaatlerle işbirliği yapıp onlara katılabilirler. Bununla birlikte belirli mücadelelerle ilişkimizi, bunların ne kadar merkezinde duracağımızı, farklı, genelde çatışma halindeki konumlarımızın ve tarihlerimizin belirlediği açıktır. Öyleyse bu durum, hem Üçüncü Dünya kadınlarına hem de feminist siyasete ilişkin bu tartışmayı kalıcı bir şekilde etkiler: Hayali kadın cemaatleri, farklı tarihlere, farklı toplumsal konumlara sahip kadınların ördüğü, yaygın olmakla kalmayıp sistemik de olan tahakküm biçimlerine muhalif siyasal bağlarla oluşturulur. "Direniş cemaatleri" nosyonu da benzer bir fikrin örneğidir. Bu nosyon, İngiltere'deki mültecilerin, göçmenlerin ve siyah grupların ortak bir ulus fikrine –1992 Avrupa'sı (şimdiki Avrupa Birliği)– karşı geniş tabanlı muhalefetine göndermede bulunur. "Direniş cemaatleri" tıpkı "hayali cemaatler" gibi özcü olmayan siyasal bir tanımdır. Üçüncü Dünya halklarına içkin bir direniş ve mücadele olduğuna dair tarih dışı bir nosyona dayanmaz. Aksine, 1992 Avrupa'sının İngiltere'deki Üçüncü Dünya cemaatlerini haklarından yoksun bırakan sonuçlarının tarihsel, maddeci analizine, bu sonuçlarla mücadele edecek "dirençli/muhalif" cemaatlerin oluşturulması gerekliliğine dayanır. Bununla birlikte, bu hayali cemaatler tarihsel ve coğrafi olarak somut olsalar da, onları ayıran sınırlar mutlaka kaygandır. Böyle olmak zorundadır, çünkü iktidarın işleyişi her zaman kaygan ve değişkendir. Nitekim, ben de cemaatler oluşturan Üçüncü Dünya kadınlarının bir "toplumsal cinsiyet"i veya "ırk"ı veya "millet"i paylaştıkları için homojen bir gruplaşma oluşturduklarını öne sürmüyorum. Tarihin (ve son dönemdeki feminist çalışmaların) bize öğrettiği üzere, "ırklar" ve "milletler" kalıtsal, doğal özellikler temelinde tanımlanmamıştır. Kaldı ki "toplumsal cinsiyet"i tarihötesi, bütüncül tanımlamamız da mümkün değildir.[3] Peki, bunu

[3] Bkz. Scott 1986 ve *Signs* 1989'daki yazılar.

söylemek bizi nereye getirir?

Coğrafi olarak Latin Amerika, Karayipler, Sahra-altı Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya, Çin, Güney Afrika ve Okyanusya'daki ulus-devletler Avrupa dışındaki Üçüncü Dünyanın parametrelerini oluştururlar. Buna ek olarak, bir kısmı coğrafi olarak tanımlanmış Üçüncü Dünya ile tarihsel bağlantıları olan ABD, Avrupa ve Avustralya'daki siyah, Latin Amerika kökenli, Asyalı ve yerli halklar da kendilerini Üçüncü Dünya halkları olarak görürler. Böylesi geniş bir tabloda bireysel olduğu kadar kolektif pratik içinde de siyasal olarak şekillenen ırksal, cinsel, ulusal, ekonomik ve kültürel sınırları çizmek zordur.

Toplumsal Kategori olarak Üçüncü Dünya Kadınları

Birinci bölümde belirttiğim gibi akademisyenler "Üçüncü Dünya Kadınları"nı, genellikle Asya, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika'daki bazı ülkelere ait azgelişmişlik, baskıcı gelenekler, okuma yazma bilmeyenlerin çokluğu, şehir ve taşradaki yoksulluk, köktendincilik ve "aşırı nüfus" gibi terimlerle konumlandırırlar. Benzer biçimde ABD bağlamında, sosyal yardım alan siyah "anaerkil" kadınlar, "okuma yazma bilmeyen" Meksika kökenli Amerikalı kadın tarım işçileri ve Asyalı "uysal" ev işçileri üzerine yapılan incelemeler de oldukça çoktur. Beyaz, Batılı (ilerici/modern diye okuyun) olmak ya da Batılı olmamak (geri kalmış/geleneksel diye okuyun) hiyerarşisi üzerine kurulmuş olmasının yanında bu analizler, Üçüncü Dünya kadınlarını zaman, mekân ve tarih içinde dondurur. Örneğin, Momsen ve Townsend (1987) Üçüncü Dünya kadınlarının statü ve rollerine ilişkin göstergeleri incelerken şu kategorileri seçerler: hayat süresi beklentisi, kadın/erkek oranı, beslenme, doğurganlık, gelir getirici faaliyetler ve yeni uluslararası işbölümü. Bunlardan doğurganlıkla ilgili meseleler ve Üçüncü Dünya kadınlarının çok uluslu fabrikalardaki istihdamı, Üçüncü Dünya ülkelerindeki "kadınlar dünyası"nın en önemli özellikleri olarak tanımlanır.

Her ne kadar bu tip betimleyici bilgiler yararlı ve gerekli olsa da, "nesnel" olarak kabul edilen bu göstergeler hiçbir biçimde kadınların gündelik yaşamlarının ifade ettiği anlamın tamamını kavramaya yetmez. Üçüncü Dünya kadınların sürdüğü hayatların gündelik, değişken, esas itibariyle tarihsel ve dinamik doğasını onların refahına ilişkin bir kaç donmuş "gösterge"ye hapsolur. Momsen ve Townsend (1987), Üçüncü Dünya kadınlarının yaşamlarına ilişkin üzerinde en çok çalışılan konunun aslında doğurganlık olduğunu belirtir (36). Bu gerçeğin kendisi, sosyal bilimlerdeki bilgi üretimi içinde Üçüncü Dünya kadınlarının hakim temsillerini açıkça gösteriyor. Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin temsillerimiz, kadınların bu koşullar altında sürdürdükleri gündelik mücadeleler kadar, bizim feminizm anlayışımızı ve incelemelerimizi de sınırlamaktadır.

Örneğin, Momsen ve Townsend tarafından (kadınların statüsünün toplumsal bir göstergesi olarak) sunulan doğurganlık analiziyle Barroso ve Bruschini'nin (1991) yoksul Brezilyalı kadınlar arasında yürüttükleri nüfus siyaseti ve cinsellik analizini karşılaştırın. Barroso ve Bruschini, aile planlaması siyasetini Brezilya kadın hareketi bağlamında inceleyerek, yoksul kadınların cinsellik eğitimi ve cinsellik hakkındaki kolektif bilgiyi nasıl ürettiklerine bakarak gündelik yaşam siyasetiyle devlet siyasetini ve toplumsal hareketleri ilişkilendirir. Böylece, bize Latin gettolarındaki Brezilyalı kadınların mücadelelerine dair dinamik, tarihsel olarak özgül bir bakış sunarlar. Bu metodolojik soruların bazılarından ileride daha detaylı olarak bahsedeceğim. Ancak şimdilik şunu söylemek yeterli: Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmeleriyle ilgili tanımlar, betimlemeler ve yorumlar kesinlikle hem bir görüntü biçiminde dondurulmamış hem de tarihsel olarak özgül ve dinamik olmalıdır.

Eğer yukarıda bahsedilen "toplumsal göstergeler", kadınların yaşamlarını betimlemekte/yorumlamakta yetersizse, Üçüncü Dünya kadınları hangi temelde bir birlik

oluşturuyor? İlk olarak, nasıl Batılı ya da beyaz kadınlar tutarlı bir çıkar grubu olarak tarif edilemiyorsa, Üçüncü Dünya kadınları da otomatik olarak yekpare bir grup oluşturmazlar. Örneğin sınıf, din, cinsellik ve tarih üzerinden kurulan ittifaklar ve ortaya çıkan bölünmeler yukarıdaki grupların her birine zorunlu olarak içkindir. İkinci olarak, toplumsal olanın anlaşılmasındaki ideolojik farklılıklar, kadınlar arasında doğal bir bağ olduğuna dair herhangi bir varsayımı sorunsallaştırır. Kaldı ki, kadın olarak doğmakla feminist olmak arasında hiçbir mantıksal ve zorunlu bağlantı yoktur.[4] Son olarak, Üçüncü Dünya kadınlarını hayali, özgür ve beyaz bir liberal demokrasi ile ilişkileri üzerinden "sorunları" ya da "kazanımları" açısından ele almak onları (ve liberal demokrasiyi) zaman ve mekân içinde dondurarak fiilen tarihten siler.

ABD'deki bazı akademisyenler, "beyaz ırktan olmayan kadınlar" (bu terim benim burada yaptığım gibi, "Üçüncü Dünya kadınları" teriminin yerine de kullanılabilir) terimine içkin siyasal anlam üzerine yazmışlardır.[5] Bu terim biyolojik veya sosyolojik değil, siyasal bir birlikteliği belirtir; Afrika, Karayipler, Asya ve Latin Amerika kökenli insanlar ve ABD'deki yerli halklar için kullanılan sosyo-politik bir belirlemedir. Aynı zamanda, son otuz yılda ABD'ye gelen "yeni göçmenleri" (Arap, Koreli, Taylandlı, Laoslu vb.) de kapsar. "Beyaz ırktan olmayan kadınlar"ı ya da "Üçüncü Dünya kadınları"nı muhalefetin birleşikliği için uygun kılan şey aynı renkten ya da ırktan olmak değil ortak mü-

---

[4] Bu noktayı 4. Bölümde daha ayrıntılı tartışacağım.

[5] Örneğin Chela Sandoval'ın ABD'de "renkli kadınlar" kategorisinin kuruluşu üzerine yaptığı çalışmaya ve onun muhalif bilinci nasıl teorileştirdiğine bakılabilir (Sandoval 1983, 1991 ve 2000). Norma Alarcon, "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism" başlıklı makalesinde (Calderon ve Saldivar 1990 içinde) Üçüncü Dünya kadınlarının özne olarak kavramsallaştırılmasına önemli bir katkı sunar. Benzer kavramsallaştırmalar için ayrıca bkz. Moraga ve Anzaldúa 1981, Trinh 1989, hooks 1984 ve Anzaldúa 1987.

cadele bağlamıdır. Benzer biçimde, Üçüncü Dünya kadınlarının seksist, ırkçı ve emperyalist yapılara karşı siyasal muhalefeti bizlerin potansiyel birlikteliğimizin kurucu unsurudur. Öyleyse, bizim potansiyel siyasal birlikteliğimizi belirleyen şey, özgül sömürü yapıları ve sistemlerine karşı oluşturulan ortak mücadele bağlamıdır. Bir sonraki kısımda mücadelenin hem tarihsel hem de günümüzdeki ortak bağlam belirlenip tanımlanacaktır.

Niçin Feminizm?

Üçüncü Dünya kadınlarını belirli siyaset biçimlerine yönlendiren yapısal ve tarihsel parametrelere bakmadan önce, farklı sosyo-kültürel ve tarihsel ilişkiler içindeki kadınların feminizmle ilişkilerini nasıl kavramsallaştırdıklarını anlamalıyız. Pek çok Üçüncü Dünya kadını "feminizm" teriminin kendisine şüpheyle yaklaşmaktadır. Feminist hareketler, toplumsal cinsiyetin anlamını orta sınıflık ve beyaz olma deneyimi, içsel ırkçılık, sınıfçılık ve homofobi üzerinden tanımlarken içine düştükleri kültürel emperyalizm ve dar görüşlülük ile eleştirilmiştir. Hareketin medyada yanlış bir biçimde homojen olarak temsil edilmesinin yanında yukarıda sayılan etmenler de "feminizmin" üretken bir mücadele zemini olup olmadığına dair ciddi bir şüphe doğurmuştur. Bununla beraber, bazı durumlarda feminizm nitelemesi kabul edilmese bile, Üçüncü Dünya kadınları her zaman feminizmle ilişki içinde olmuşlardır. Britanya'daki siyah kadınlarla Üçüncü Dünya kadınlarının yazılarından oluşan bir derlemenin girişinde (*Charting the Journey*, 1988) editörler, tüm yazıların başlangıç noktasının "sömürgecilik ve emperyalizmle tarihsel ilişkimiz" (Grewal ve diğerleri 1988, 6) olduğunu vurgulamakla birlikte, siyah kadınlar arasındaki çelişkilere, çatışmalara ve farklılıklara odaklanmayı da ihmal etmezler. Editörler, türünün ilk örneği olan bu kitabın günümüz Britanya'sındaki "Siyahlık fikri" hakkında olduğunu savunurlar:

> Tam olarak olgunlaşmamış ve yeterince tanımlanmamış

> olmasına rağmen, bu fikir hem "gerçek" toplumsal hayatta hem de bu hayatın öznelerinin pek çoğunun kolektif farkındalığında kendine yol çizmektedir. Bu durum, hem bir fikre hem de bir sürece işaret ettiği için kaçınılmaz olarak çelişkilidir. Kavramsallaştırılması da çelişkilidir, çünkü dilsel ifadesi renk üzerinden kurulmuştur, fakat rengi de aşan bir fikirdir. Maddi hareketlere dönüştüğü zaman dahi çelişkilidir, çünkü eylemde birlik (Asyalılar'ın, Latin Amerikalıların ve Arapların, Karayiplilerin ve Afrikalıların birliği), bilinçli olsun ya da olmasın, siyasal ifadesini ortak bir "renk"te bulur, üstelik devletin yarattığı etnik ayrımların bizleri kültürel ayrıcalık adalarında yutup bastırmakla tehdit ettiği bir dönemde! (1)

Britanya'daki "Siyahlık" ve "eylemde birlik" fikrinin siyah ve Üçüncü Dünya kadınlarının feminist siyasete giriş zeminleri olarak tanımlanması, mücadelenin ortak bir bağlamı olduğu fikrini akla getirir. Tıpkı ırkçı göçmenlik ve vatandaşlık yasalarına karşı mücadelelerde olduğu gibi, Britanya sömürgeciliği ve sömürgeleştirilmiş cemaatlerin "anavatan"a göçü, Britanyalı Üçüncü Dünya kadınları için ortak tarihsel bağlamı oluşturur.[6]

Charting the Journey kitabı ile benzer bir çizgide olan *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* adlı kitap ABD'de 1981'de, yani diğerinden bir kaç yıl önce basılmıştı.[7] Cherrie Moraga ve Gloria Anzaldúa, bu alana köklü bir yenilik getiren kitabın önsözünde Amerikalı Üçüncü Dünya kadınlarının geniş tabanlı bir siyasal hareket kurabilmeleri için temel alanları şöyle sıralar:

- Beyaz ırktan olmayan kadınların görünürlüğü/görünmezliğinin radikalliğimizi nasıl biçimlendirdiği;
- Üçüncü Dünya kadınlarının özellikle kendi radikal/

---

[6] Grewal, Kay, Landor, Lewis ve Parmar 1988, 1; ayrıca bkz. Bryan ve d. 1985, Bhabba ve d. 1985 ve *Feminist Review* 1984. Britanya'daki Siyah feminizmle ilgili güncel tartışmalar için Mirza 1997'ye bakılabilir.

[7] Moraga ve Anzaldúa 1981.

kültürel arkaplan ve deneyimlerinden feminist bir siyasal teori türetmesinin yolları;
- Beyaz ırktan olmayan kadınları bölen kültürel, sınıfsal ve cinsel farklılıklar;
- Kendini korumanın ve devrimin bir aracı olarak Üçüncü Dünya kadınlarının yazıları;
- Üçüncü Dünyada feminist bir geleceğe ilişkin yollar ve araçlar. (Morga ve Anzaldúa 1983, xxiv)

Üçüncü Dünya feminizmlerine ilişkin bazı temel fikirler bu iki pasajda görülmektedir. Aida Hurtado (1989) bunları bir adım ileri götürür: "Özel olan politiktir" düşüncesinin ABD'deki beyaz ve beyaz olmayan kadın cemaatleri için önemini tartışırken, özel/kamusal ayrımının geçerli olduğu Amerikalı orta –ve üst– sınıf kadınlarla özel hayatlarında sürekli devlet müdahalesine maruz kalan işçi sınıfından olup beyaz ırktan olmayan kadınlar arasında bir ayrım yapar:

> Beyaz ırktan olmayan kadınlar özel/kamusal ayrımının temelinde yatan ekonomik koşulların getirisine sahip değildir. Bunun yerine, onların siyasal bilinci, kamusalın *özel olarak* politik olduğuna ilişkin farkındalıktan doğar. Refah programları ve politikaları aile hayatını ortadan kaldırmakta, kısırlaştırma programları üreme hakkını kısıtlamakta, hükümet çok fazla sayıda beyaz ırktan olmayan insanı denizaşırı savaşlar için görevlendirip silahlandırmakta ve yerel ceza kanunu sistemi beyaz ırktan olmayan kişiyi tutuklayıp hapse atmaktadır. Beyaz ırktan olmayan insanların aslında düşmanca olan bir ortam içinde yaratmaya ve korumaya çalıştıkları alandan başka özel bir alanı yoktur. (Hurtado 1989, 849)

Hurtado'ya göre, günümüzdeki liberal ve kapitalist devlet, ABD'de beyaz ırktan olmayan kadınlar için temel aktör ve odak noktasıdır. Yaptığı tartışmada "özel/kişisel hayat" siyasetinin aslında orta sınıf beyazlar ve beyaz ırktan olmayan insanlar için farklı tanımlanabileceğini öne sürer.[8]

[8] Hurtado'nun analizini, devletin beyaz orta ve üst sınıfların

Son olarak, Kumari Jayawardena, Asya'da on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarındaki feminist hareketler hakkında yazarken, feminizmin "varolan sistemdeki eşitlik hareketlerini ve sistemi değiştirmeye çalışan önemli hareketleri kapsadığını" (Jayawardena 1986, 2) söyler. O bu hareketlerin beslendiği iki kaynaktan bahsetmektedir: İlki bağımsızlık mücadeleleri sırasındaki anti-emperyalist hareketlerin güçlendirdiği ulusal kimliklerin tanımlanması ve güçlenmesi sürecidir; diğeri ise Üçüncü Dünya cemaatlerini "modernleştirme" çabasıyla kapitalizm öncesi dinsel ve feodal yapıların yeniden yapılandırılması sürecidir. Hindistan'daki, Endonezya'daki ve Kore'deki kadınların siyasal mücadeleleri arasındaki ortak ilişki, ırkçı, sömürgeci devletlere karşı yürüttükleri ulusal bağımsızlık savaşlarıdır.

Özetlemek gerekirse, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizm üzerine yazıları, ezilmişliklerin eşzamanlılığı fikrinin toplumsal ve siyasal olarak marjinalleşme deneyimine, feminist siyasetin ırkçılık ve emperyalizm tarihi içine yerleştirilmesine temel oluşturduğunu; hegemonik devletin onların/bizim gündelik hayatlarını/hayatlarımızı ve hayatta kalma mücadelelerini/mücadelelerimizi sınırlamada oynadığı kritik rolü; muhalif bir eylemliliğin yaratılmasında hafızanın ve yazmanın önemini; Üçüncü Dünya kadınlarınca kurulan örgütlerin ve cemaatlerin içindeki farklılıkları, çatışmaları ve çelişkileri sürekli vurgulamaktadır. Bu yazılar ayrıca feminist, ırkçılık karşıtı ve milliyetçi mücadeleler arasındaki karşılıklı karmaşık ilişkilere çok önem vermektedir. Aslında, Üçüncü Dünya feminizmlerinin beyaz, Batılı feminizmlere yönelttiği meydan okuma esasen feminist hareketler ve siyasal özgürlük hareketleri arasındaki kaçınılmaz bağlantıdır. Aslında siyah, beyaz ve diğer Üçüncü Dünya kadınlarının tarihleri on beşinci yüzyıl sonrası

"özel" alanına müdahale etmediğini ileri sürmek anlamında kullanmıyorum; vurgulamak istediğim nokta, sadece tarihsel olarak beyaz olan insanlarla olmayanların devlet yönetimiyle farklı (ve hiyerarşik) ilişkiler kurduklarıdır.

Avrupa-Amerikan hegemonyasının bıraktığı özgün miras (kölecilik, zorunlu göç, plantasyonlarda ve sözleşmeli çalışma, sömürgecilik, emperyal işgal ve soykırım gibi) ilişkileri açısından birbirlerinden çok farklıdır. Bu yüzden, Üçüncü Dünya feministleri, tarihin, beyaz ırktan olmayan insanlarla halkların sömürgecilik sonrasındaki belirli konumları ve mücadele tarihleri, bu insanlar tarafından her gün kullanılan hayatta kalma stratejileri açısından yeniden yazılması gerektiğini ileri sürüyorlar.

Britanya'da 1980'lerde sınıftan kaçışa sebep olan toplumsal hareketlerdeki kimlik siyasetlerinin yakıcı bir eleştirisini yapan A. Sivanandan, bu tarihlerle mücadeleleri yeniden yazmanın ve düşünmenin önemini ortaya koyar:

> [Yoksullar, siyahlar, işsizler] için zırhlı yumrukla kadife eldiven arasındaki fark biçimsel bir soyutlamadır, rıza ile gücü ayıran sınır bir orta sınıf icadıdır. Şehirdeki siyah gençler devletin pervasız gücünü biliyorlar sadece. Gelir desteği alanlarsa bu gücün pek de ince olmayan binlerce biçimiyle karşı karşıyadır. Eğer sivil toplumdaki özgürlükleri hegemonya siyasetiyle genişleteceksek, rıza ve zorun kesişiminde duran kesim kesinlikle öncelikle sesleneceğimiz grubumuz ve rehberimiz –siyasetimizi ölçmek için kullanacağımız bir kıstas– olmalı. "Yemek siyaseti" açlara, "beden siyaseti" evsizlere, "aile siyaseti" geliri olmayanlara nasıl genişletilebilir? Bu siyaset biçimleri Üçüncü Dünyaya nasıl bağlanır?... Sınıf sadece bir kimlik meselesi olamaz. Sınıf, taahhüdümüzün odak noktası olmalı. (Sivanandan 1990, 18-19)

Sivanandan, siyasetimizi dünyanın en çok sömürülen insanların mücadeleleri etrafında kurmamız gerektiğini öne çıkarıp kimliğe dayalı toplumsal hareket ve söylemlere karşı sınıfa ilişkin materyalist bir tanımın önemine dikkat çekerek hegemonya karşıtı tarihleri yeniden yazmanın anlamını ve zorluğunu vurgular. Yaptığı analiz, günümüzde "söylem"i yeterli bir mücadele alanı olarak tanımlayan toplumsal hareketlerin kimliğe dayalı felsefesini sorgular. Söylemsel kategoriler siyasal mücadele için kesinlikle

önemli bir alandır, fakat bu kategoriler gündelik hayatın maddi siyasetine, özellikle de yoksul insanların hayatta kalmak için giriştiği -tarihin dışına yazılmış- gündelik hayat mücadelelerine dayanmalı, oradan beslenmelidir.

Fakat sınırlı bilgimizle böyle bir tarihi nasıl yazacağız? Sonuçta Üçüncü Dünya tarihçileri muhalif konumlardan köleciliğin ve sömürgeciliğin tarihini ancak son yirmi-otuz yıldır yeniden incelemeye ve yazmaya başlamışlardır. Bir sonraki kısımda, ırk, sömürgecilik ve kapitalizmin kesişen tarihleri çerçevesinde feminist analiz için başlangıç niteliğinde bir taslak çıkarılmaktadır. Kitabın bu bölümünde, kesin yanıtlar aramaya girişmeksizin ve Üçüncü Dünya kadınlarının mücadelelerinin ortaya çıkışına ilişkin kapsamlı bir açıklama bile yapmaya kalkışmaksızın, feminist analiz için yöntemsel önerilerde bulunacağım. Özellikle Üçüncü Dünya feministleri için yazmanın -kendimiz için bilgi üretmenin- önemine odaklanarak kısaca deneyim, kimlik ve faillik meselelerine değineceğim.

Tarih, Devlet ve Yönetim İlişkileri

Üçüncü Dünya feminizmlerinin aynı tarihi paylaştığını söyleyebilir miyiz? Hindistan'da bağımsızlık sonrası kadın hareketlerinin yükselişinin tarihsel olarak Birleşik Krallık ya da ABD'de ortaya çıkan feminist siyasetten farklı olduğu açıktır. ABD'de beyaz, Batılı ve orta sınıf liberal feminizm ile beyaz olmayan kadınların feminist siyasetinin ortaya çıkışı üzerine yazılmış yazılar arasındaki temel analitik farklılık, toplumsal cinsiyetin cinsel hakların tek dayanağı olarak görülmesiyle, onu ırk ve/veya sınıfla ilişkisi içinde daha geniş bir özgürleşme mücadelesinin bir parçası olarak ele almak arasındaki zıtlıkta kendini gösterir. İlk grup feministler genellikle kadınsılığı ve cinselliği erkeklerle (özellikle de beyaz ayrıcalıklı erkeklerle) ilişki içinde tanımlayarak tekil bir odağa yönelirler. Hurtado'nun (1989) beyaz orta -ve üst- sınıf kadınlar ile işçi sınıfından gelen ve beyaz ırktan olmayan kadınların ayrıcalıklı beyaz erkeklerle kur-

dukları farklı ilişkilerin etkileri üzerine yaptığı inceleme, toplumsal cinsiyetin hangi koşullar altında tekil bir odak olabildiğini anlamak için uygundur. Hurtado, beyaz (heteroseksüel) kadınların beyaz erkeklerle (ailesel bağlarla) kurduğu yakınlığın ve beyaz olmayan kadınlarla beyaz erkekler arasındaki toplumsal mesafenin, beyaz kadınların feminist hareketinde belirli bir tarihsel odaklanmaya yol açtığını ileri sürer. Beyaz ırktan gelmeyen kadınların beyaz erkeklerle ilişkisi sıklıkla devlet kurumlarıyla dolayımlandığından, onlar feminist siyaseti hiçbir zaman bu dolayımı dikkate almadan tanımlamazlar. Örneğin, üreme hakları alanındaki nüfus kontrolü ve kısırlaştırma uygulamalarının ırksal ve sınıfsal ilişkilerle yapılanmış tarihi sebebiyle bu kadınlar kürtaj hakkı platformlarıyla hep muğlak bir ilişki içinde olmuşlardır. Yoksul, beyaz olmayan kadınlar için çocuk doğurmayı "seçme hakkı" fikri her zaman baskıcı, ırkçı bir devlet tarafından dolayımlanmaktadır. Demek ki erkeklerin aile içindeki denetimlerine karşı kadın hakkı olarak tanımlanan kürtaj hakkı, ırk ve sınıf meseleleri üzerinden kurulan feminist koalisyonlar için hiçbir zaman tek dayanak olamaz. Beyaz ırk mensubu olmayan pek çok kadın için ancak en geniş şekliyle tanımlanan üreme hakları bu tip koalisyonların temelini oluşturabilir: Üreme hakları sadece aile içi kadın/erkek ilişkileri açısından değil, aynı zamanda daha güçlü bir şekilde kurumsal ilişkiler ve devlet politikaları açısından ele alınmalıdır. Nitekim bu durumda kadının/erkeğin ev içi ilişkileri olarak tanımlanan toplumsal cinsiyet, beyaz olmayan feministler için tekil bir odak olmaktan çıkar. Bununla beraber, Hurtado'nun düşüncesi beyaz heteroseksüel kadın hareketlerindeki toplumsal cinsiyet ilişkilerine tekil odaklanışı kısmen açıklamasına rağmen, bu açıklama, toplumsal cinsiyetin tekçi kavramsallaştırmasının beyaz orta ve üst sınıf feministlerin mücadelesi için yeterli bir zemin sunduğu anlamına gelmez.

Aslında koşullar açısından beyaz feminizmin tarihi, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmlerinin tarihinden çok farklı değildir; tüm bu farklılaşan tarihler, diğer müca-

delelerle ilişki içinde ortaya çıkarlar. ABD'deki ikinci dalga beyaz feminizmin zengin ve katmanlı tarihinin kökleri yurttaşlık hakları ve yeni sol hareketlerdedir. Fakat feminist tarihçiler bu kökleri tartışırken genellikle mücadelenin yegâne zemini olarak "toplumsal cinsiyet"e (mücadelenin feminist yönüne) odaklanıp mücadelenin ırk temelinde de kurulduğuna dair tartışmaları (beyazlara ilişkin yönünü) ihmal ederler. İkinci dalga Amerikan beyaz feminizmi üzerine yapılan tarih çalışmaları ve analizler beyazlığın kuruluşuna, politikleşmiş bir toplumsal cinsiyet bilincinin kuruluşuyla ilişkisi içinde bakmaktadır.[9] O halde, nasıl ki feminizm sadece kadınların alanına girmiyorsa (hem kadınları hem de erkekleri ilgilendiriyorsa), ırkla ilgilenen ya da ilgilenmesi gerekenler de sadece Üçüncü Dünya kadınlarıyla sınırlı değildir.

Her şeyden önce, toplumsal cinsiyet ve ırk ilişkisel terimlerdir: İkisi de ırklar ya da cinsiyetler arasındaki ilişkiyi (genellikle hiyerarşiyi) ön plana çıkarır. Feminizmi sadece toplumsal cinsiyet açısından tanımlamak, "kadın" olma bilincimizin ırk, sınıf, millet ya da cinsellikle değil yalnızca toplumsal cinsiyetle ilgili olduğunu varsaymak anlamına gelir. Halbuki hiç kimse sırf kadın doğduğu için (Simone de Beauvoir'in kullandığı anlamda) "kadın olmaz". Kadınlık ideolojileri cinsiyet kadar sınıf ve ırkla da ilişkili olmak zorundadır. Nitekim, Amerikan köleciliği döneminde beyaz kadınlığın iffetli, evcimen, ahlâken temiz kadın kimliğiyle kurulması, bunun tam karşısında siyah köle kadınların düşkün, sıradan plantasyon işçileri olarak kurulmasıyla yakından ilişkilidir. Öyleyse sınıfın, ırkın, (hetero)seksüelliğin ve ulusun çeşitli sistemik ağlarının kesişimi bizleri

[9] Bazı beyaz feministler "beyazlığın" feminist düşünce içindeki toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik gibi sorularla ilişki içinde nasıl kurulduğuna ilişkin çok değerli incelemeler yaptılar. Özellikle bkz. Billy Martin'in lezbiyen otobiyografi üzerine çalışması (1988); beyazlığın toplumsal kuruluşu için bkz. Spelman 1989, King 1990 ve Frankenberg 1993 ve 1997. Etkileyici bir feminizm tarihi için bkz. Freedman 2002.

"kadın" olarak konumlandırır. Bu yüzden, feminist analiz Üçüncü Dünya kadınlarının konumlarını ve mücadelelerini ciddi olarak ele almaya başladığında çok önemli bir meydan okumayla karşı karşıya kalır. Zira, bu meydan okuma sadece beyaz ırktan olmayan insanların tarihinin değil, tüm hegemonik tarihin yeniden yazılması sonucunu doğurur.

Teori, tarih ve mücadelenin birbirleriyle bağlantılı olduğu fikri yeni değildir. Bununla birlikte toplumsal ve siyasal yaşamlarımızı şekillendiren karmaşık ilişkiselliği değerlendirmenin ve anlamanın acilen gerekli olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu ihtiyaç, her şeyden önce farklı kadın ve erkek gruplarının feminist siyaseti arasında ve bu siyasetin içinde bulunan "ortak farklılıklar"a sıkı sıkıya bağlı iktidar ilişkilerini akla getirir. Burada bahsettiğim iktidar ilişkileri, karşılıklı ikiliklere ya da ezen/ezilen ilişkisine indirgenemez. Burada, insanların ve cemaatlerin dinamik muhalif eylemliliğini ve "gündelik hayat"taki uğraşlarını vurgularken aynı zamanda belli tarihsel koşullarda birbirleriyle kesişerek kadınları farklı biçimlerde konumlandıran çoklu ve kaygan tahakküm yapıları fikrini muhafaza etmenin mümkün olduğunu ileri süreceğim. Dinamik muhalif eylemlilik üzerindeki bu vurgu, iktidarın bütünsel ilişkileri ve gücün yönelimi arasındaki bağıntıyı ortaya çıkarır. Diğer bir deyişle, ırksal, sınıfsal ve toplumsal cinsiyet temelli tahakküm biçimleri Üçüncü Dünya koşullarındaki kadınlar üzerinde benzer etkilere yol açmaz. Tahakküm sistemleri ancak (Dorothy Smith'in deyişiyle) belirli ve tarihsel olarak özgün "yönetme ilişkileri" kurduğu ölçüde işler (Smith 1987, 2). Üçüncü Dünyadaki feminist mücadelelerinin konumlandığı yer, bu yönetme ilişkilerinin kesişimidir. Kişileri ya da yapıları doğallaştırmadan, bilinç ve fail sorularını incelemeye ancak bu kesişimleri anlayarak girişebiliriz.

Dorothy Smith "gündelik dünyayı sorunsallaştırarak" yönetme ilişkileri kavramını ileri sürer. Bu kavram, erkeklerin ve yönetenlerin bakış açılarının çakıştığına ilişkin kabule meydan okuyan feminist bir sosyolojinin ürünüdür:

> "Yönetme ilişkileri" kavramı, iktidar, örgütlenme, yönetim ve düzeni iktidar söylemlerinde geleneksel kavramlarla ifade edilenden daha yaygın yapılanmış bir şekilde ele alır. Zaman içinde, günümüz kapitalist toplumundaki farklı örgütlenme ve yönetme biçimlerinin dinamik gelişimiyle günümüz deneyiminin patriarkal biçimleri arasında çok belirgin bir karşılıklı ilişki olduğunu anladım. Bu bağlamda, "yönetme" hakkında yazdığımda, pek çok iktidar alanına nüfuz eden metinlerin söylemleri yanında, hükümet, hukuk, iş idaresi, finansal yönetim, profesyonel organizasyon ve eğitim kurumlarını da içeren örgütlü bir pratikler bütününden bahsediyorum. (Smith 1987, 3)

Her ne kadar Smith'in analizi özellikle Batılı (beyaz) kapitalist patriarkiye ilişkin olsa da, onun "yönetme ilişkileri" kavramsallaştırmasını, cinsel politikaların örgütlenmesi ve bu siyaset deneyimiyle sömürgeciliğin, emperyalizmin, ırkçılığın ve kapitalizmin somut tarihsel ve siyasal biçimleri arasındaki ilişkileri belirlemede kullanılabilecek çok önemli kuramsal ve yöntemsel bir gelişme olarak görüyorum. Smith'in yönetme ilişkileri kavramı, bilinç ve fail sorularının yanında bilme biçimlerini ve örgütlü pratiği de ön plana çıkarmaktadır. "Yönetme ilişkileri" kavramı, feminist analizin odak noktası olarak sömürgeci ve sömürgeleştirilen ya da kapitalist ve işçi gibi basit ilişkiler öne sürmek yerine, iktidar yapılarının çoklu kesişimleri olduğunu kabul ederek yönetme sürecini ve biçimini vurgular, onun (örneğin, kadın statüsünün "toplumsal göstergeleri" kavramında olduğu gibi) donmuş bir cisimleşmesini değil. Aslında bence bu kavram, toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik ve sınıf üzerine (uzun vadede yetersiz olan) aritmetik ve geometrik bir analiz yapmadan, Üçüncü Dünya kadınlarının eşzamanlı ve tarihselleştirilmiş sömürüsü fikrini ciddi biçimde ele alan bir inceleme sunar. Yönetme (veya tahakküm) pratiklerini vurgulayarak sömürgecilik ve ırkçılığın çeşitli biçimlerini inceleyen bir analizi mümkün kılar. Bunlara ilişkin tekil tanımlar varsaymaz ya da öne sürmez. Bu kavram bizi toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf analizlerinin ikilikler üzerine kurulu, tarih dışı olması gibi

çıkmazlarından kurtarabilir.

Dorothy Smith'in yönetme ilişkileri kavramını, bugün Üçüncü Dünya feminist mücadelelerinin ortaya çıkışının çeşitli koşullarına işaret ettiği için kullanıyorum. Bunun için aşağıdaki sosyo-ekonomik, siyasal ve söylemsel koşulları tartışacağım: (1) sömürgecilik, sınıf ve toplumsal cinsiyet, (2) devlet, vatandaşlık ve ırksal formasyon, (3) çokuluslu üretim ve toplumsal fail, (4) antropoloji ve "yerli" olarak Üçüncü Dünya kadını ve (5) bilinç, kimlik ve yazma. İlk üç başlık belli tarihsel kesişim noktalarındaki devlet yönetimine odaklanmaktadır. Burada, sömürgeliğin sona ermesi ve ulusal kurtuluş hareketlerinin yükselişi, liberal bir toplumsal cinsiyet rejimi, ırka dayalı göç ve vatandaşlığa kabul yasaları yoluyla beyaz, kapitalist devletlerin kurulması, bölgesel sömürgecilikle hem süreklilik hem de kopuş içinde olan çokuluslu bir ekonominin kurulması gibi tarihsel olarak özgün siyasal ve ekonomik değişimler tanımlanır. Ben bu kaymaların kısmen Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmle ilişkilenebilmelerinin imkânlarının koşullarını hazırladığını ileri sürüyorum. Dördüncü başlık, Üçüncü Dünya kadınlarını söylemsel olarak sömürgeleştiren hegemonik bir biçim olarak antropolojiyi tanımlamaktadır ve Üçüncü Dünya feminist akademik praksisinin anlayıp ve dahil olmaya çalıştığı belirli bir yönetim biçimi olarak akademik ve bilimsel bilgi pratiklerinin ana çerçevesini çizmektedir. Son başlık da kısaca Üçüncü Dünya feministlerinin kendilerine ilişkin bilgi yaratımlarının önemli bir parçası olan muhalif pratik, bellek ve yazma sorunlarına değinmektedir. İlk iki başlık son iki başlığa göre çok daha detaylandırılmıştır ve tüm başlıklar kasten geçici başlıklar olarak yazılmışlardır. Amacım, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmle ilişkilenmelerinin bütüncül bir teorisini ya da tarihini sunmaktan çok, bağlantılar kurma ve daha iyi sorular sorma yolları önermektir.

SÖMÜRGECİLİK, SINIF, TOPLUMSAL CİNSİYET

> Emperyal kültür, gücünü her zaman bir tehdit unsuru olarak saklamasına rağmen görece az kullandığı fiziksel zor yoluyla değil, bilişsel boyut yoluyla uygular. Bu ise düşünmenin ve hareketin izin verilen sınırlarını kuran ve başka dünyaların ortaya çıkmasını engelleyen kapsamlı bir sembolik düzendir.
>
> –Helen Callaway, *Gender, Culture, and Empire*

> Hindistan'da feminizmin tarihi... anti-feminizmin tarihinden ayrılamaz.
>
> –Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, *Recasting Women*

On dokuzuncu yüzyılın sömürgeci devletleri ve emperyal kültürleri, bilgi biçimlerini ve cinsel, ırksal ve kasta ait/sınıfsal kurumları –bu kurumlar daha sonra kendi bireysel ve kolektif direniş biçimlerini geliştirmiştir– barındıran belirli yönetme ilişkileri yoluyla kurulmuşlardır. Emperyal yönetimin işleyişinin belirtileri şunlardır: (1) Beyaz erkekliğin ideolojik kuruluşu ve güçlenişinin normatif hale gelmesi ve buna uygun olarak sömürgeleştirilmiş halkların ırksallaştırılması ve cinsiyetlendirilmesi; (2) sömürge kurumlarının ve politikalarının metropollerdeki ve sömürgeleştirilmiş alanlardaki yerli patriarkilerin dönüştürülmesine ve hegemonik orta sınıf kültürlerin kurulmasına etkileri ve (3) bu tarihsel koşullarda feminist siyasetin ve bilincin ulusal özgürlük hareketleri içinde, onlar karşısında yükselişi. Sömürgeci kültürlerin tümü hakkında genellemeler yapmak imkânsız olduğundan burada Britanya sömürge yönetimine yoğunlaşacağım. Çünkü Üçüncü Dünya bağlamında feminist akımların ortaya çıkışına ilişkin tekil bir tarih ortaya atmak yerine, feminist siyasetin ortaya çıktığı belirli tarihsel bağlamdan örnek sunmak istiyorum. Burada bu bağlam büyük ölçüde Hindistan hakkındaki materyal üzerine kurulacak. Bununla birlikte bu analizin, feminist çalışmalar için Britanya-Hindistan bağlamıyla sı-

nırlı olmayan yöntemsel önermeler de ortaya koyduğuna inanıyorum.

Dorothy Smith yönetme aygıtını şu şekilde tanımlar:

> Yönetme aygıtı, kendisini koordine eden ve içine işleyen metinsel söylemler kadar idare, hükümet yönetimi, meslekler ve entelijansiyanın herkesin bildiği o karmaşık birlikteliğinden oluşur. Yönetme aygıtının özel becerisi, belirli yerlerin, kişilerin ve olayların; kategorik sistemler, kurallar, yasalar ve kavramsal pratiklere dayanan genelleme ve soyutlama biçimleri altında örgütlenmesidir. Böylece tekil durumlar, metinler tarafından dolayımlanan soyutlanmış ve evrenselleştirilmiş yönetme sistemlerine bağlı hale gelirler. (Smith 1987, 108)

Smith kapitalist yönetme aygıtına göndermede bulunur, fakat belirli yerlerin, insanların ve olayların genelleştirilmiş kategoriler, yasalar ve politikalar üzerinden soyutlanması fikri her türlü yönetme biçimi için esastır. Sömürgeci devletler, bu soyutlama sürecinde ırksal, cinsel ve sınıfsal (kasta ilişkin) ideolojileri yasalaştırırlar. Örneğin İngilizler, ırksal, cinsel ve sınıfsal sınırları toplumsal, mekânsal ve sembolik mesafe üzerinden tanımlamış, bunların sömürge yönetiminin devamlılığı için vazgeçilmez olduğunu açıkça ifade etmiştir. Yani, İngilizler otorite ve meşruiyeti, yöneticiler ve "yerliler" arasındaki ortaklıktan ziyade farklılık üzerinden kurmuştur. Bu pratik, emperyal yöneticinin hem kadınların hem de ahlâkın koruyuculuğunu üstlenen öz-disipline sahip beyaz bir erkek olduğuna ilişkin tarihsel olarak özgül bir inancı güçlendirmiştir.

Son yıllarda feminist akademisyenler Batılı sömürgecilik projesi içinde bu emperyal (beyaz) erkekliğin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Sömürge yönetiminin doğrudan denetimini sağlayan kurumların –askeri, adli ve en önemlisi idari hizmetler– her zaman ağırlıklı olarak eril bir yapısı vardı. Sömürgede görev yapan beyaz erkekler imparatorluğun iktidarını hem gerçek anlamıyla hem de sembolik olarak temsil ederek yönetimi kendi bedenlerinde somutlaştırdılar. Sömürgelerdeki memurlar için iş/

boş zaman ayrımı yoktu; onlar her zaman üniformalı ve "görev başında"ydılar. Helen Callaway'in (1987) sömürge Nijeryası'ndaki Avrupalı kadınlar üzerine yaptığı çalışmada belirttiği gibi, beyaz kadınlar yakın bir tarihe kadar sömürgelere gitmemişlerdi; gittiklerinde de yönetici olarak değil, "itaatkâr ve gereksiz ekler" olarak görülmüşlerdi (6). Britanya sömürge devleti, toplumsal cinsiyetin ve ırkın sömürgede hizmet veren kurumlar üzerinden bürokratikleştirilmesi yoluyla belirli bir yönetim biçimini tesis etmiştir. Bu özgün yönetme aygıtı belli ilişkileri ve davranışları görünür kılmıştır. Örneğin, sömürge bürokrasisindeki beyaz erkeklerle "yerli" kadın ve erkekler arasındaki ilişkiler ve tüm bunlarla "gerçekte güç kullanmadan yöneten"[10] emperyal yöneticiler arasındaki ilişkilerin sınırları görünür hale gelir. Diğer bir deyişle, imparatorluğun iktidarının, sömürge hizmetindeki görevlilerde cisimleşmesi belirli yönetim ilişkilerini ve bilgi biçimlerini doğurur. Bu süreç "İngiliz beyefendisi"nin doğal ve meşru yönetici olarak ortaya çıkmasıyla tamamlanır. Bu icat ise sosyal Darwinizm, evrimci antropoloji, şövalyelik mitleri, Hristiyanlık, tıbbi ve "bilimsel" incelemeler ve imparatorluğun edebi geleneğinden çıkarılan bir inanç sistemine dayanmaktadır.

Sömürge yönetimi kurumsal açıdan sömürgeciler ve sömürgeleştirilenler arasında görünür, katı ve hiyerarşik ayrımlar koyarak işler. Irkları fiziksel ve sembolik olarak ayırmak, toplumsal sınırları ve bağımlı halklar üzerindeki otoriteyi sürdürebilmek için gerekli kabul edildi. Gerçekteyse, sömürge mekânındaki fiziksel ayrıntılar (ırksal ve cinsel farklılaşma gibi) ahlâki bir düzleme taşınmaktadır: İdeal emperyal özne otoriteyi, disiplini, sadakatı, adanmışlığı, sebatı ve kendini kurban etmeyi temsil eder. Beyaz erkeklerin "doğuştan" yönetmek için doğmuş olduklarının kabulü, sömürgeleştirilmiş halkları, kadınları ve erkekleri, kendilerini yönetme yeteneğinden mahrum kişiler olarak

[10] S. P. Mohanty'nin bu konudaki tartışmasına bakılabilir (1989a, 21-40).

tarif eden ırk ve cinsellik söylemine dayanır. Şu halde, cinsellik ve ırka ilişkin güçlü sınırların korunması, "meşru yöneticiler" ve "çocuksu özneler" arasındaki ayrımın sürmesi için zorunludur. Bu sınırlar sömürgeleştirilmiş ülkelerde ırkların birbiriyle karışmasını engellemek için yapılan açık ve zımni düzenlemelerde kendini gösterir. Bu durum, çok daha farklı bir sömürge bağlamı olan ABD'deki plantasyon köleliğinde ırkların birbirine karışmasına ilişkin yasada görülebilir. Güney Afrika'daki ırk ayrımı da bu tip sınırların belirlenmesi üzerine kuruludur.

1909 yılında Lord Crewe Afrika'daki sömürgeciler için gizli bir genelge yayımlamıştır. "Nikahsız Yaşama Genelgesi" olarak bilinen bu genelge, görevlilerin yerli kadınlarla birlikte olma pratiğinin sömürgecilerin otoritesini yerlilerin gözünde azalttığını, böylece idareci olarak onların etkisini zayıflattığını öne sürerek birtakım ahlâki itirazlar dile getiriyordu (Callaway, 1987). Bu genelgenin en son kopyası 1945 yılında ortadan kalktı, fakat içeriği geleneksel kültürün ve yazılı olmayan yönetim kurallarının bir parçası olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir. Genelge, toplumsal cinsiyet ve ırkın belirli bir sömürgeci yönetim biçimi yoluyla bürokratikleşmesine mükemmel bir örnektir; yöneticilere özgü belirli bir erkekliği kurup düzenlemektedir. Bu, (cinselliği yasaklı) "yerli kadınlar" ve (Britanya yönetiminin gerçek nesneleri olan) "yerli erkekler" üzerinden tanımlanmış bir erilliktir. Bu erkeklik aynı zamanda beyaz kadınlar üzerinden de tanımlanmıştır. Sömürgedeki görevlilerin gerçek eşleri olan beyaz kadınların, disiplin gücüne sahip idareciler (yöneticiler) olarak bu görevlilerin otoritesini meşrulaştırdığı ve kabul edilebilir hale getirdiği varsayılır. Viktoryen ahlâk kuralları da bu erkeklik tanımı üzerine kurulmuştur.

Bu bürokratik erkekliğin güçlenmesi sadece disiplinin sağlanmasında etkili olmamıştır elbette. Beyaz erkeklerle yerli kadınların cinsel karşılaşmaları genellikle tecavüz şeklinde oluyordu. Bu ırkçı ve şiddet içeren erkeklik, aslında yasal sömürge yönetiminin öbür yüzünü oluşturu-

yordu. Irkçı cinsel şiddet yalnızca son yirmi yılda sömürge yönetimi hakkında önemli bir paradigma ve mecaz olarak ortaya çıkmıştır. Jacqui Alexander bu savı başka bir sömürge sonrası bağlam olan Trinidad ve Tobago üzerinden ileri sürmektedir. Alexander, erkekliğin –kısmen devletin Cinsel Suçlar Tasarısını yasalaştırmasıyla birlikte– nasıl ırkçı bir biçimde kurulduğunu gösteren çalışmasında (1991), (hetero)seksüellik ve evlilik ilişkilerine dair sömürgeci ve sömürge sonrası söylemler arasındaki tarihsel sürekliliği gösterir. Benzer bir biçimde, Angela Gilliam, Latin Amerika'daki tecavüz ve cinsiyet/renk meselesiyle ilgili makalesinde (1991) ırk boyutu ve şiddet içeren erkekliğin, sınıf/toplumsal cinsiyet sistemiyle ilişkisine işaret eder.

Sömürgeci devletler, temelde ekonomik artı-değer çıkarmak üzerine kurulan bir yönetme sürecinin önünü açan, ırksal ve cinsel olarak farklılaşmış sınıflar yaratmıştır. Böylece, yönetme pratiklerini meşrulaştıran ideolojileri ve bilgileri kurumsallaştırarak bu süreci hayata geçirdiler. Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki sömürge yönetimleri için yaşamsal bilgilerden birinin ırk ve ırkçılık söylemi olduğu açıktır.[11] Sömürgecilik ve emperyalizm koşullarında

[11] Bu noktada düzenleyici bir toplumsal kurgu olan "ırk"a ilişkin kısa bir entelektüel tarih yararlı olabilir. Irk ve ırkçılık bilinci on beşinci yüzyıl yayılmacı sömürgecilik sonrasında yükselmiş, özel olarak modern bir olgudur. Irksal farklılıkların yorumlanması ve sınıflandırılması Avrupa sömürgeciliği için bir önşarttı: Kölecilik ve sözleşmeli çalışma gibi sömürgeci pratiklerin, sömürgeleştirilen halkların siyasal haklarının yok sayılmasının, mülkiyetlerine el koyulmasının ve elbette onların düpedüz imhasının mümkün olabilmesi için insanların (Avrupalılar) "yerliler"den farklılaştırılması gerekiyordu. Irkçılığın tam olarak işleyebilmesi için "ırk"ın toplumsal, ekonomik ve siyasal belirlenimlerden etkilenmeyen doğallaştırılmış bir kavram işlevi görmesi gerekmektedir. Irk doğuştan gelen bir takım nitelikler, deri rengi ve fiziksel özellikler açısından ve/veya iklimle ya da çevreyle ilgili değişkenlere göre sınıflandırılmak zorundaydı. Richard Popkin, modern ırkçılığın felsefi kökenlerini Hıristiyan Avrupalının beyaz ve Hıristiyan olmayan gruplar karşısındaki

ırkçılık, aynı zamanda bir doğallaştırma ve soyutlama biçimidir. Bu söylem öncelikle emperyalizmi meşrulaştırmaya yarayan özcü ırk söylemlerinin ortaya çıkmasına yol açan ekonomik, siyasal ve tarihsel zorunlulukları görünmez kılarak işler. Bu söylemin etkileri, özellikle de bunun sömürge yönetiminin zor kullanan kurumları aracılığıyla uygulanması, Frantz Fanon, Albert Memmi, W. E. B. Du Bois ve Zora Neale Hurston'un da içinde olduğu bir dizi Üçüncü Dünya entelektüeli tarafından belgelenmiştir. Fakat sömürge yönetimi sadece söylem düzleminde işlemez. Tüm yönetme biçimleri varolan toplumsal eşitsizlikleri dönüştürmelerinin yanında, bu eşitsizlikleri kurarak pekiştirir. Sömürge devleti, hegemonik erkeklikleri devlet yönetiminin bir biçimi olarak kurar, bunun yanında mevcut ataerkil ilişkileri ve kast/sınıf hiyerarşilerini de dönüştürür.

Tarihçiler ve eleştirmenler sömürge yönetiminin işleyişini kurumsal pratikler, politikalar ve kanunlar düzeyinde incelediler. Sömürge politikalarının mevcut cinsel işbölümü ya da cinsel olarak eşitlikçi ilişkiler üzerindeki etkisiy-

---

üstünlüğünü haklı çıkarmak için önce İspanyol ve Portekizlilerin Amerikayı işgali ve on altıncı yüzyılda Kızılderililerin sömürgeleştirilmesi, ardından da Kuzey Amerika'da İngiliz ve Anglo-Amerikan sömürgeciliğinin kuruluşu sırasında geliştirilen iki teoride bulur (Popkin 1974). İlk teori, Kızılderililerin ve Afrikalıların "doğuştan daha aşağıda" olmalarını, iklim ve çevre koşullarının yol açtığı soysuzlaştırıcı bir sürecin, "uygar" Hıristiyan dünyadan ya da İncil'deki "ilahi güç"ten yalıtık olmalarının bir sonucu olarak açıklar. İkinci çoklu yaradılış teorisi, beyaz olmayan insanların daha aşağıda olmasını, onların Adem öncesinden kalan farklı, yetersiz bir canlı türü olduğu düşüncesine dayandırır. Bu yüzden, bozulma teorisi "ortak kökler" tarif edip beyaz olmayan insanların, beyaz insanların "uygarlığını" edinip görünürde Avrupalıların düzeyine "çıkabileceklerini" varsayarken (günümüz kültürel liberalizminin erken bir örneği), Adem öncesi çoklu yaradılış kökenine dayanan teori, Amerika ve Güney Afrika'daki ırk ayrımı rejimindeki ırkçılığın ve köleciliğin on dokuzuncu yüzyıldaki "bilimsel" olarak temize çıkarılmasının habercisidir.

le ilgili pek çok çalışma bulunuyor.[12] Britanya sömürgeciliğindeki kast/sınıf hiyerarşilerinin patriarkiyle ilişkisine dair en iyi incelemelerden biri Hindistan'ın sömürge ve sömürgecilik sonrası tarihi üzerine yazıların toplandığı bir kitaba KumKum Sangari ve Sudesh Vaid'in yazdığı giriş yazısıdır (1989, 1-26).[13] Sangari ve Vaid, öncelikle patriarkinin sınıf ve kast kategorilerinin oluşumuna içkin olduğunu, bunlara sonradan eklenmediğini belirtir. Diğer bir deyişle, Britanya yönetiminde sınıf/kast ve patriarkinin anlaşılma biçimleri arasında dinamik ve zorunlu bir ilişki kurarlar. Bunun bir örneği, tarım ilişkilerinin sömürgeci düzenlemesi üzerine yaptıkları zengin incelemedir.

Tarımsal düzenlemelerin analizi, genellikle sınıf/kast ilişkilerinin kuruluşu, dönüşümü ve idaresine odaklanır. Buna rağmen, Sangari ve Vaid, Britanya'nın hem toprak yerleşimlerine hem de yerel patriarkal pratiklere müdahalesini (kurallarını ve yasalarını) inceleyen çalışmalardan hareketle, tarımsal düzenlemenin, patriarkilerin sınıf/kast hiyerarşileri üzerinden yeniden yapılandırılması ve kurulması sürecine etkilerine işaret etmeyi başarmışlardır. Sömürgeci politika ve düzenlemelerin sonuçlarından bazıları

---

[12] Reiter 1975 ve Etienne ve Leacock 1980'deki makalelere bakınız.

[13] Sangari ve Vaid 1989 üzerine (Satya Mohanty ile) yazdığım, toplumsal cinsiyet ve sömürgeci-sömürülen ilişkilerini incelediğim eleştiriye bakınız (Mohanty ve Mohanty 1990, 19-21). Hindistan'daki ulusal bağımsızlık koşullarında kadın mücadelelerinin ortaya çıkışına ilişkin çalışmalar için bkz. Liddle ve Joshi 1986, Omvedt 1980 ve Kishwar ve Vanita 1984. Stree Shakti Sanghatana üyelerinin son dönemde yazdıkları mükemmel bir kitap (Kannabiran 1990) hareketlerin özellikle de Telangana'daki silahlı köylü mücadelesinin "demokratikleşmesine" kadınların katkısını belgelemektedir. Diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde kadınların örgütlü direnişlerinin ortaya çıkışını belgelerle gösteren çalışmalar için bkz. Davis 1983 ve 1987, Jayawardena 1986, Latin Amerika ve Karayipler Kadın Kolektifi 1977 ve Basu 1995. Mohanty, Russo ve Torres 1991 içindeki Gilliam, Tohidi ve Johsın-Odim'in makaleleri feminist örgütlenmenin bu yönüne ilişkin ilave bilgiler içerir.

şunlardır: toprak sahibi grupların güçlenmesi, erkeklere mülkiyet haklarının tanınması, kadınların mülkiyetten dışlanması ve patriarkal evlilik, veraset ve evlat edinme pratiklerinin "dondurulması." Sömürge yönetiminin bu kurumlarının yol açtığı genel sonuç, en azından kısmen "yeni" eşitsizliklerin yaratılması, diğer yandan da varolan eşitsizliklerin güçlendirilmesi olmuştur.

Sömürgeci devletin ekonomik çıkarları ve kırsal Hindistan toplumunun toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki karmaşık ilişki, Prem Chowdhry (Sangari ve Vaid 1989 içinde) tarafından incelenmiştir. Sömürge bölgesi olan Haryana (sonra da Punjab) hakkında yazan Chowdhry, Haryanalı köylü kadınlar için "yüksek ve aşağı statüye ait göstergelerin aynı anda varolmasındaki görünür çelişki"nin tarımsal politik ekonomi üzerinden nasıl açıklanabileceğini gösterir. Tarımsal üretimde köylü kadınlara ihtiyaç çok fazlaydı, fiziksel olarak güçlü kadınları eş olarak almak için de talep oldukça çoktu. Dulların yeniden evlenmesini yasaklayan geleneksel yasalar anlaşılabileceği üzere genellikle göz ardı ediliyordu. Hatta yeniden evlenme, örf ve adetler ve halk deyişleri tarafından desteklenmekteydi. Yine de, dullar kocalarının mülkiyetlerinin varisi olduklarından, onların evlenebilecekleri kişilerle ilgili oldukça önemli sınırlamalar vardı. Temel mesele toprağı ailenin elinde tutmaktı, dolayısıyla yaşlı erkekler dulları ailenin içinden biriyle evlenmeleri (*karewa* olarak bilinen uygulama) konusunda zorlayarak yasayı çiğnemekteydiler.

Toprak mülkiyetinin istikrarının sağlanmasında (gelirlerin tahsilatını garantilediğinden) ekonomik çıkarı olan sömürgeci devlet, evlenmemiş dulların toprak mülkiyetini parçalamasına etkin biçimde engel olmaya çalıştı. Üstelik görünürde açıkça ilan ettiği "köy cemaatini koruma" ve "kabileler arasında uyum" politikaları adına, *karewa*'yı güçlendirdi. Hatta dullar patriarkal geleneklere resmi yollarla itiraz ettiklerinde dahi, sömürgeci devlet, patriarkal geleneği "kabile geleneğinin genel kurallarına" dayanarak kutsallaştırdı. Britanya'nın resmi görüşüne göre: "Çok ko-

calılık sistemi ... muhtemelen hayvanlar gibi rastgele cinsel ilişkiye girilen bir durumdan kurtulan vahşi insanların gelişiminin ilk evresi" olsa da, (Rohtak District Gazetteer, alıntılayan Chowdhry 1989, 317), Haryana'daki kırsal nüfus ne Hindu ne de Müslüman yasalarına tabi olduğundan, "kendi" geleneklerini belirlemesine izin verilmesi gerekmekteydi. Fakat sorun, bu geleneklerin (Chowdhry'nin işaret ettiği gibi) "bölgedeki her bir toprak sahibi kabilenin başındaki ('açıkça köydeki en etkili ailelerin adamları olan') (317) kişilerle görüşülerek" ve bu görüşmelere tabi olarak belirlenmesiydi. Bu yüzden patriarkal pratikler, hem toprak sahibi sınıfların hem de sömürgeci devletin ekonomik çıkarlarına hizmet edecek şekilde oluşturuluyordu; hatta dulların yeniden evlenmesi gibi görünüşte ilerici gelenekler de toplumsal cinsiyetle şekillenmiş politik ekonominin sınırlarına tabiydi.[14]

Britanya sömürge yönetiminin Hindistan'daki diğer bir etkisi de on dokuzuncu yüzyılda Hindistan orta sınıfı için kamusal ve özel alanların güçlendirilmesi oldu bu süreç çok açık biçimde cinsiyetlendirme projesini beraberinde taşıyordu. Sangari ve Vaid (1989, 1-26) giriş yazılarında Bhadraloklara[15] ait orta sınıf "özel" alanının yaratılmasını tartışırken Partha Chatterjee ve Sumanta Banerjee'nin çalışmalarından faydalanmaktadır. Bhadralokların Hintli orta sınıf kadınlık nosyonu, saflık ve kadınların doğal olarak eve bağımlı olduğu gibi Viktoryen fikirlerden beslenir, fakat kendini özellikle Batı materyalizminin ve daha düşük kastların/sınıfların cinsellikle ilgili normlarının karşısına yerleştirir. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılın başında yerli dillerin "temizlenmesi" süreci aynı zamanda bir Sanskritleştirme ve Anglikanlaştırma süreci olarak görüldü. Benzer biçimde, kadınların kurtuluşuna ilişkin on dokuzuncu

[14] Önceleyen iki paragraf bizim yaptığımız kitap eleştirisinden uyarlanmıştır, Mohanty ve Mohanty 1990.

[15] Sömürge yönetimi sırasında ortaya çıkan, başlarda esas olarak eğitimli ve zengin Hindular için kullanılıp zamanla daha geniş bir anlam kazanan elit bir toplumsal sınıf. [—*çev. notu.*]

yüzyıldaki düşünceler Hintli orta sınıf kadınlığın kurulmasıyla beraber yükseldi ve açıkça ulusun yeniden yaratılmasıyla ilişkilendirildi. Sangari ve Vaid, (kastla/sınıfla ilgili olarak) arzulanan maneviyat ve (toplumsal cinsiyetle ilgili olarak) arzulanan kadınlık fikirlerinin oluşumunun, orta sınıf oluşumunun bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.

Buna göre orta sınıf Hintli feminist mücadeleler aşağıdaki tarihsel koşullarda ortaya çıkmıştır: emperyal devlete karşı ulusal mücadeleler, dinsel reform, Hindistan burjuvazisinin "modernleşmesi" ve yönetici olarak başa geçmek için tetikte duran Hindistan orta sınıfının güçlenmesi. Aslında, Hindistan'ın ulusal mücadelelerinde "kadın sorunu"nun ortaya çıkmasında anahtar rolü oynayanlar Hintli orta sınıf erkeklerdir. Erkeklerin başını çektiği toplumsal reform hareketleri, bu yüzden daha çok orta sınıfların cinselliğini düzenlemekle ve yasalaştırmakla meşguldü ve kadınların emek gücüne ve siyasete girişini kontrol altında tutacak denetim yöntemlerini kurumsallaştırarak kadınların kamusal alana katılımlarını son derece ihtiyatlı bir biçimde destekledi. Bu tip bir süreç aynı zamanda Hintli orta sınıf kadınlığın kuruluşunda sömürgeci ve ulusalcı söylemlerin nasıl çakıştığı sorusunu akla getirir.

Zira Hindistan'da kadın mücadelelerinin ortaya çıkışının ilk dönemleri, ilerlemeci ve muhafazakâr fikirler (ve hareketler) arasındaki gerilimleri içinde taşır. Her şeyden önce, feminizmin tarihi, aynı zamanda tahakküm ve baskının tarihinin de belgesidir. Çelişkiler taşımayan ya da "saf" bir feminizm mümkün değildir. Hindistan'da orta sınıf kadın hareketi, asıl olarak kadınlarla ilgili patriarkal düzenlemeleri modernleştirmeye çabaladı ve orta sınıf kadınların işgücüne girişinin ve siyasal hareketlere katılımının önünü açtı. Öte yandan, Sangari ve Vaid, kadın hareketlerinin "demokratikleşmesi" söylemiyle evde ve işyerinde cinsiyetlerin eşitliğine odaklandı ve hem feodal hem de sömürgeci yapıları sorguladı. Bunu yaparken yine de kısmen, hem orta-sınıf aile ideolojilerine ve gündemlerine hem de feodal patriarkal normlara bağlı kaldılar. Bu çok

sınırlı kavramsallaştırma, sömürgecilik, sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelemenin yalnızca bir yoludur. Bu örnekte bu ilişkiler, Hintli kadınların ırkçı, paternal ve emperyalist devlete (Britanya) ve paternal, orta sınıf, ulusal bağımsızlık hareketine karşı örgütlü mücadelesinin ortaya çıktığı önemli bir bağlam olarak incelenmektedir.

İçinde bulunduğumuz bu tarihsel anda yönetim ilişkilerinin işleyişini özetlerken, belirli bir anlama biçimi ve toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsellik arasındaki (belirli bir tarihsel ana özgü) ilişkilerden beslenen bir feminist araştırma yöntemi ortaya koymaya çalışıyorum. Feminist mücadeleler en azından iki eş zamanlı ve ilişkili düzeyde sürmektedir. İlki temsiliyet sorunlarına (kadınlık/kadınsılık) işaret eden ideolojik ve söylemsel düzey; ikincisi de işin, evin, ailenin, cinselliğin vb. mikrosiyasetine odaklanan somut, deneyimsel gündelik hayat düzeyidir. Sömürgeci yönetim ilişkileri her iki düzeyde de feminist eleştiri için bir zemin oluşturur ve yönetme pratiği kavramı, Üçüncü Dünya kadınlarının devletle ilişkilerindeki çelişkili cinsiyet, ırk, sınıf ve kast konumlarının anlaşılmasını sağlayabilir. Böylece Üçüncü Dünya kadınlarının feminist mücadelelerinin konumunu tarihsel olarak açıklama imkânı sunar.

DEVLET, VATANDAŞLIK VE IRKSAL FORMASYON

Sömürgeci devletlerden farklı olarak günümüzdeki liberal kapitalist devletlerin toplumsal cinsiyet ve ırk rejimleri, görünürde vatandaşlık ve bireysel haklara ilişkin "işaretlenmemiş" söylemler aracılığıyla işler. On dokuzuncu –ve erken yirminci– yüzyılın yayılmacı emperyalizminin çok aşikâr olan ırkçı erkekliğinin aksine, beyaz kapitalist patriarkiler kendi bilme biçimlerine ve gayri şahsi bürokrasilere sahip liberal bir vatandaşlık modeline dayanan yönetme biçimlerini kurumsallaştırmaktadır. R. W. Connell'a göre günümüzdeki Avrupa-Amerika devletleri bir "toplumsal cinsiyet rejimi" kurarak işlemektedir. Toplumsal cinsiyetle

ilgili iktidar ilişkilerinde devletin başat örgütleyici olduğu bir rejimdir bu.[16] Diğer bir deyişle, devlet, kişisel/aile içi şiddetin sınırlarını belirlemekte, mülkiyeti korumakta, "sapkın" ve "küçük düşürücü" cinselliği yasadışı ilan edip (devlet personelinin toplumsal cinsiyetle şekillenmiş bürokrasisinde olduğu gibi) eril hiyerarşileri somutlaştırmakta, polis gücü, hapishaneler ve savaşlar aracılığıyla kolektif şiddeti yapılandırmakta, iktidara karşı mobilizasyona bazen izin vermekte, hatta buna davetiye çıkarmaktadır.

Emperyal yönetim katı bir cinsel işbölümü üzerine kuruluyken, (beyaz) erkeklik toplumsal otoritenin ayrılmaz bir parçası olmakta, bu eril macera beraberinde erilleştirilmiş bir yönetimi getirmektedir. Burjuva liberal kapitalizminin vatandaşlık nosyonu rasyonellik, öngörü ve düzen temaları etrafında örgütlenen gayri şahsi bürokrasi ve hegemonik bir erkekliğe dayanmaktadır. Bu yüzden Connell, günümüzdeki liberal vatandaşlık nosyonlarının esas olarak patriarkal hane fikrine bağlı olduğunu, bu fikir tarafından desteklendiğini ve (sömürgeci yönetimin ya da ordunun şiddet içeren erkekliğine karşı) "rasyonelleştirilmiş" hegemonik erkeklik düşüncesi etrafında kavramsallaştırıldığını öne sürer. Bu rasyonelleştirilmiş erkeklik, devletin istihdam ettiği insanların bürokratik işbölümünün cinsel boyutunda da rahatlıkla görülebilir. Siyasal elitin, kamu hizmeti bürokrasisinin (demiryolları, denizcilik hizmetleri, enerji ve inşaat), adlî personelin ve silahlı kuvvetlerin yüzde 80 ila 90'ı erkektir; kadınlarsa ağırlıklı olarak insani hizmetlerde (eğitim, bakım, sosyal hizmet) ve devletin sekreterlikle ilgili alanlarında istihdam edilirler.

Devlet bu toplumsal cinsiyet rejimini yerleştirmenin yanında aileye, nüfusa, işgücüne ve emeğin idaresine,

---

[16] Connell 1987, özellikle 125-32; ve Connell 1989. Devletin radikal bir feminist eleştirisi için bkz. Catharine MacKinnon 1989; ayrıca bkz. Sylvia Walby 1985; Burton 1985; Ferguson 1984; Charlton, Everett ve Staudt 1989; Anthias ve Yuval-Davis 1990. Devlet ve vatandaşlık tartışmaları için ayrıca 7. ve 9. bölümlere bakınız.

barınmaya, cinsel davranış ve ifadeye, çocuk bakımı ve eğitiminin sağlanmasına, vergilendirmeye ve gelir dağılımına, askeri güçlerin yaratılması ve kullanımına ilişkin politikaları tesis ederek toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili ilişkileri düzenler.

Bununla beraber, devletin toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dayalı rejiminin bu karmaşık analizinde, tüm ırksal formasyon tartışmaları dışarıda kalır. Bu yüzden, Connell vatandaşlıkla ilgili ancak kısmi bir analiz sunar. Beyaz liberal kapitalist patriarkiler her zaman feminist mücadelenin hedeflerinden biri olmuştur. Fakat devletin baskıcı yönetimini tam olarak anlayıp ona karşı harekete geçebilmek için devletin yönetim biçimleri, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik açısından olduğu kadar ırksal formasyon açısından da ele alınıp incelenmelidir. Irk boyutu olan kültürlerde devletin niçin feminist özneleri harekete geçiren önemli bir bağlantı noktası olduğunu açıklamak için ırksal formasyon çok önemlidir.

Günümüzde ırk ve ırkçılığın kavramsallaştırılmasının, örneğin ABD ve Britanya'daki herhangi bir feminist siyaset tartışmasında yaşamsal bir öneme sahiptir. Elizabeth Higginbotham (1983) ABD bağlamında ırkçılığı, beyaz olmayan insanların içinde yaşamak zorunda kaldıkları bir ideoloji olarak tarif eder. Irkçılık, beyaz olmayan insanların toplumsal ve ekonomik yaşamdaki belirli alanlardan dışlanmasını meşrulaştıran ve aynı zamanda bu eşitsizliklere karşı yönetici sınıf lehine hoşgörüyü teşvik eden bir ideolojidir. Uygulamada, ekonomik düzeyde emeğin tanımı ("özgür" mü "köle" mi), işçilerin değişik işlere dağılımı, "altsınıf"ın ve "sosyal yardım alanlar"ın kimlerden oluştuğu, düzenleyici bir ilke olarak ırka bağlıdır. Bunlara ek olarak ırk, "vatandaşlık" fikrinin tanımlanmasında ve bunun göç ve vatandaşlığa kabul yasaları aracılığıyla düzenlenmesinde temel öneme sahiptir. Higginbotham'ın yaptığı tartışma, ABD, Britanya ve Güney Afrika gibi üç farklı bağlamdan hareketle göç ve vatandaşlığa kabul yasalarında devletin yönetim ilişkileri ve ırksal formasyonlar arasın-

daki ilişkinin nasıl kurulduğunu kısaca göstermektedir. Higginbotham'ın, bu ülkeleri baz alarak tarihsel olarak toplumsal cinsiyetçi ve ırk boyutu olan vatandaşlık ideolojileri hakkında yaptığı analiz, günümüzdeki (beyaz) kapitalist devletlere özgü yönetim biçimini gösterir. Connell'in patriarkilerin belirleyici unsuru olarak devleti tartıştığı analiziyle birlikte düşünüldüğünde, bu analiz günümüzdeki Üçüncü Dünya feminist mücadeleleri açısından önemli bir koşula işaret ediyor. Bu yüzden, Higginbotham'ın tartışması, Connell'in devletin toplumsal cinsiyet rejimine ilişkin argümanının devamı niteliğindedir.

Tarihsel olarak, Batıdaki (beyaz) feminist hareketler nadiren göç ve milliyet sorunlarıyla ilgilenmişlerdir. (Tek istisna bu tip meselelerde eski bir örgütlenme tarihi olan siyah feministlerin olduğu Britanya'dır.) Her koşulda analitik olarak bu meseleler, coğrafi Üçüncü Dünya'daki sömürgeci işgale karşı sürdürülen kadın mücadelelerinin bugünkü karşılıklarıdır. Uygulamada, göçmenlik ve vatandaşlık yasalarıyla ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden şekillenen bir vatandaşlık, sömürgeleştirme ile beyaz, eril ve kapitalist devlet yönetimi arasındaki ilişkilerin sürekliliğini sergiler.

Michael Omi ve Howard Winant,[17] ABD'deki ırksal yönelimler üzerine yaptıkları önemli çalışmada, "toplumsal, ekonomik ve siyasal güçlerin ırk kategorilerinin içeriğini ve önemini belirlediği, bu kategorilerin yine ırksal anlamlar tarafından şekillendirildiği süreçlere işaret eden", "ırksal formasyon" fikrini ortaya atar (Omi ve Winant 1986, 61). Omi ve Winant, ırkın, günümüz ABD'sinde dünyayı anlamanın temel eksenlerinden biri olduğunu iddia eder. Bazı ırksal mitler ve stereotipler değişir, fakat ırksal anlam sisteminin etkin varlığı Amerikan kültürü için dayanak noktası olarak karşımıza çıkar. Irksal formasyon, bireysel kimlikler ve kolektif toplumsal yapılar arasındaki dina-

[17] Omi ve Winant 1986. Ayrıca bkz. Winant 1990. Britanya bağlamında ırksal dönüşümle ilgili benzer bir tartışma için bkz. Gilroy 1987.

mikle ilgili bir meseledir. ABD'deki ırksal yapılanmayı belirleyen unsurlar vatandaşlık ve vatandaşlığa geçme yasalarıyla genellikle muhalif hareketlere cevap olarak ortaya çıkan sosyal yardım politikaları ve pratikleridir. Tarihsel olarak vatandaşlık ve göç yasaları ile sosyal politikalar hep ekonomik gerekliliklere ve ucuz emek arayışına bağlı olmuştur. Bu tip devlet pratikleri, kölecilik kurumlarından, kapitalist yeni sömürgecilikten, son dönemlerde de tekelci ve çokuluslu kapitalizmden ayrılamaz. Her ne kadar ırkçılık sadece sömürge koşullarına indirgenemese de, çoğu durumda bu koşulların bir sonucudur. ABD'de siyahlar ve Latin Amerika kökenliler, Britanya'da Asyalılar ve Batı Hint adalarından gelenler ile Fransa'da Kuzey Afrikalılar hep benzer baskı koşullarını ve ikinci sınıf vatandaş statüsünü paylaşmıştır.

ABD'deki beyazların göç tarihiyle köleciliğin ve beyaz olmayan insanların sözleşmeli çalışmalarının tarihi arasında yapılacak bir karşılaştırma, devletin ideolojik ve ekonomik zorunluluklarının dayandığı çok açık bir ırkçılaştırma modeline işaret eder. Beyaz erkekler "özgür emek" olarak kabul edilen pek çok işte çalışabilmiştir. Siyah kadın ve erkeklerse güneydeki tarımı geliştirmek için köle olarak kullanılmış, Meksikalı Amerikalılar güneybatıdaki madenlerde, demiryollarında, kereste kesme kamplarında, petrol çıkarmada, tarımda çalışmış ve beyazlardan çok daha düşük ücretler almışlardır. (Hâlâ da daha düşük ücret alıyorlar.) Beyaz ırktan olmayan kadınlar, ABD'deki emek gücüne –özellikle de ev içi işlerde ya da çamaşır işlerinde veyahut da tarlalarda çalışmak üzere– tüm bu eşitsizlik ilişkileri içinde girmişlerdir. Bu tarih, genellikle Üçüncü Dünya kadınlarının çalıştığı ve bu kadınların hâkim, beyaz, orta sınıf meslek kültürü karşısında katlanmak zorunda oldukları ırkçı tanımları da perçinleyen düşük ücretli ve sömürücü işlerin tarihidir.

Aslında vatandaşlık ve göç yasaları temel olarak dışarıda ve içeride kalanları tanımlamakla ilgilidir. Devletin vatandaşlığı ilk kez tanımlamaya çalıştığı 1790 tarihli

ABD Vatandaşlık Yasası'nda yalnızca özgür, "beyaz" göçmenlerin vatandaşlık hakkına sahip olması uygun görüldü. Japon Amerikalılar, ABD vatandaşlığı kazanmak için 1952'deki Walter-McCarran Yasası'nı beklediler. Irksal kategorileştirme on dokuz ve yirminci yüzyıllar boyunca sık sık değişti ve emeğin ihtiyaçlarına bağımlı oldu. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılda üç tane ırk kategorisi vardı: beyaz, zenci ve kızılderili. Meksikalılar 1848'deki Guadalupe Hidalgo anlaşmasından sonra yasal olarak "özgür beyaz insanlar" statüsüne girdiler, öte yandan 1954 yılında California Yüksek Mahkemesi batı kıyısında temel ucuz emek kaynağını oluşturan Çinlilerin "kızılderili" olarak görülmesi gerektiğini karara bağladı (Omi ve Winant 1986, 75).

ABD'de feminizm ve ırksal formasyonla ilgili yapılan en kapsamlı çalışmalar, siyahlarla beyazların ilişkileri ve tarihleri üzerinedir. Aslında, feminist ve ırkçılık karşıtı akım içinde en fazla heyecan uyandırıp içgörü sunan en iyi belgelenmiş çalışmalar kölecilikle ilgili son dönemdeki tarih yazımı ve bugünkü siyah feministlerin düşünceleridir. Eugene Genovese (1979), Elizabeth Fox-Genovese (1988), John Blassingame (1979), Paula Giddings (1984) ve Jacqueline Jones (1985) gibi tarihçilerin ve bell hooks (1984, 1988), Hortense Spillers (1987), Judith Rollins (1987) ve Audre Lorde (1984) gibi eleştirmenlerin çalışmaları ırksal formasyonlarla cinsel, sınıfsal, ekonomik yapıların kesişimlerini incelemenin zeminini oluşturmuştur (ayrıca bkz. Okihiro 1986). Onların çalışmalarını özetlemek yerine, ABD'deki ırklaştırmaya başka bir bağlam içinde daha yakından bakmak istiyorum. Diğer bir deyişle, kölelik ve medeni haklar (siyah-beyaz ilişkileri) tarihi boyunca ortaya çıkan ırklaştırma sürecine eşlik eden göç ve vatandaşlığa kabulün tarihine bakacağım. Barbara Smith'in çalışması (1983), kölelik tarihinin büyük kısmını ve ABD'de bugün yaşanan ırkçılığı kısa ve öz bir şekilde açıklamaktadır. Smith, Alice Walker, Gloria Naylor ve Audre Lorde'nin çalışmalarındaki siyah lezbiyenlerin temsillerini incelerken özellikle de siyah kadınların ırkçı ve heteroseksist tanım-

lamalarına odaklanarak siyah kadınlığın tarihsel kuruluşunu ayrıntılı bir biçimde tartışır. Bu çalışmalar hem ırkçı, patriarkal metinlerin hem de siyah feministlerin metinlerinin satır aralarını okumaktadır.

ABD'deki Göçü Sınırlandırma Yasalarını kronolojik olarak sıraladığımızda ahlâk, ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin, Asyalı halkların "sarı tehlike" olarak kuruluşuyla nasıl kesiştiğini görürüz.[18] 1870'deki Çinlilerin fuhuşuyla ilgili soruşturmalar, "Moğol, Çinli ve Japon Kadınların Suç İşlemek Üzere ve Ahlâk Bozucu Amaçlarla Kaçırılmasının ve İthal Edilmesinin Önlenmesine İlişkin Yasa"ya yol açmıştı. Bu yasa göçle ilgilenen memurlara göç etmeyi seçmiş kadınların "doğru alışkanlıklara ve faziletli bir kişiliğe sahip" olup olmadıklarını belirleme hakkı veriyordu. Yasa aynı zamanda, göç etmek isteyen tüm "Doğulu kadınların" "suç oluşturacak ve ahlâk bozucu davranışlar"da bulunacağını varsaymaktaydı. Bu dışlama yasalarının genel hedefi (Asyalıları –ve muhtemelen diğer Avrupalı olmayan "yabancıları"– dışarıda tutmak) çok açık olmasına rağmen Asyalı kadınların ahlâkının ülkeye girişte belirleyici bir unsur olarak tanımlanması, ABD'deki göç ve vatandaşlığa kabul yasalarının temelinde (hetero) seksizmin ve ırkçılığın yattığını gösterir. Fahişelik yasalarının amacı dışlama yasalarının amaçlarından farklı olabilir. Fakat, ikisi de temel olarak toplumsal cinsiyet, ırk ve cinselliğin nasıl tanımlandığıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Dolayısıyla kadınların ahlâkının ideolojik olarak tanımlanmasının ciddi maddi sonuçları vardır.

Açıkça milliyet fikrine dayanan ilk yasa 1882 tarihli, Çinlilerle ilgili yasadır. Bu yasayı takiben ABD'ye Japon ve Koreliler'in göçünü engelleyen 1907 tarihli Centilmenlik Anlaşması (*Gentlemen's Agreement*), Hintlilerin göçünü sınırlayan 1917'deki yasa, Asya anakarasından tüm emek göçünü sona erdiren 1924 tarihli Doğudan Gelen Göçü Sı-

[18] Asya'dan ABD'ye göç üzerine olan bu tartışma kısmen Asian Women United of California 1989'a dayanmaktadır.

nırlandırma Yasası (*Oriental Exclusion Act*) ve Filipinlilerin göçünü sınırlayan 1934 tarihli Tydings-McDuffie Yasası (*Tydings-McDuffie Act*) gelir. 1924'ten 1943'e kadar tüm Asyalılar vatandaşlığa kabul süreçlerinden dışlanmışlardı. Göçle ilgili yasaların serbestleştiği bir dönem olan 1943 ile 1960 arasında devlet, Asyalı göçmenler için bir kota sistemi uygulamaya koydu. Kotadan ancak lise ya da üniversite eğitimi almış, teknik eğitim ya da uzmanlaşmış deneyim sahibi kişiler faydalanabiliyordu. Bu yüzden, "sarı tehlike" stereotipinin yerini "model azınlık" stereotipinin alması, devletin ekonomik zorunluluklarına ve sistemik eşitsizliklere sıkı sıkıya bağlı olan göç yasalarının özel tarihiyle ilişkilidir.

Günümüz ABD'sinde siyah-beyaz ayrımı katı bir şekilde uygulanmaktadır. Bunun en açık örneği 1980'lerdeki pozitif ayrımcılık yönündeki yasal davalardır. Bu davalarda bir tür kolektif telafi yöntemi olan pozitif ayrımcılık ilkesine, kolektif talepler yerine bireysel taleplere dayanan "tersten ayrımcılık" argümanıyla itiraz edilmiştir. Bu tip argümanlar, Amerikan devletinin amaçları görünürde liberal ve çoğulcu olmasına rağmen ileri sürülmekte ve desteklenmektedir.[19] Diğer yandan, Brezilya'daki ırksal kategorileştirme, statü ve imtiyaz farklarını gösteren siyahtan beyaza uzanan bir renk dizgesi üzerinde değişmektedir. Benzer biçimde, ırk ayrımı rejimi altındaki Güney Afrika'da Çinliler Asyalılarla (ya da "renkliler"le) aynı statüye sahipti, Japonlar ise "fahri beyaz" olarak sınıflandırılıyorlardı. Omi ve Winant'ın (1986) ırksal formasyon tasavvuru, ırkın böylesine ideolojik tanımlarının tarihsel belirlenimlerini açıklamamızı sağlar.

Devletin Üçüncü Dünya halklarıyla ilgili göçmenlik ve vatandaşlığa kabul yasaları aracılığıyla yaptığı düzenlemelerle ilgili en gelişkin tartışma Britanya'da yapılmaktadır. Buradaki Üçüncü Dünya feministleri için mücade-

[19] ABD devletinin çoğulcu doğası üzerine bir tartışma için bkz. Eisenstein 1988a, özellikle 4. bölüm.

lelerinin öncelikli odak noktası ırkçı devlettir. Britanya'da temel olarak ırk bakış açısıyla ve toplumsal cinsiyete göre şekillenen "yasal" vatandaşlık düşüncesi, vatandaşlık ve göçmen yasaları tarafından tanımlanarak inşa edilmektedir. Britanya göçmen yasaları 1950'lerden başlayarak siyah halkların (Afrika, Asya, Uzak Asya, Kıbrıs ve Karayipler'den gelen İngiliz Milletler Topluluğu vatandaşlarının) Britanya'ya girişini engellemek üzere kaleme alındı ve sonuçta vatandaşlık fikrini anlamsızlaştırdı. Bu yasaların hepsi, kadınların hiçbir zaman özne statüsüne sahip olmadığı, yasal olarak her zaman erkeklere bağımlı oldukları patriarkal çekirdek aileye ilişkin ırkçı ve sınıfçı bir ideoloji çevresinde oluşturulmuşlardı.[20] Örneğin, soyun belirleyici olduğu 1968 tarihli İngiliz Milletler Topluluğu Göçmen Yasası sadece çalışma izni olan siyah erkeklerin Britanya'ya girmesine izin vermekte, "aile reisi" olan erkeklerin "eşlerini" getirmesine izin vermekte, ama kadınların bunu yapmasına izin vermemekteydi. Aileyle ilgili düzenlemeler, bu yasalardaki zımni heteroseksüel varsayımları da göstermektedir. Kadınlar sadece erkeklerle ilişkileri üzerinden ve heteroseksüel çekirdek aile modeli aracılığıyla tanımlanmaktadır. Aynı şekilde, 1981 yılında Britanya Vatandaşlık Yasası, göçmenlikle ilgili yürürlükteki yasaları, vatandaşlıkla ilgili yasalara çevirerek ırk ve toplumsal cinsiyete bağımlı üç tür vatandaşlık (Britanya vatandaşlığı, bağımlı bölgelerdeki vatandaşlık ve deniz ötesi Britanya vatandaşlığı) yaratmıştır.

Bu yasanın kadınların vatandaşlığı üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Yasayla birlikte Britanyalı erkeklerle evlenmiş kadınların doğrudan vatandaşlığa kaydolma hakları ellerinden alındı, önceleri Britanya'da doğan tüm çocuklar vatandaşlığa doğrudan hak kazanırken bu haktan mahrum bırakıldılar (çocuklar yalnızca ebeveynlerinden birinin Britanya'da doğmuş ya da yaşıyor olması halinde

[20] Kadınlar, Göç ve Milliyet Grubu (WING), 1985. Britanya bağlamında bu yasalar "Siyah" Afrikalı, Asyalı, Karayipli ve diğer Üçüncü Dünya kökenli insanları kapsamaktadır.

vatandaşlığa kabul edildiler) ve tarihte ilk kez Britanyalı kadınların ülke dışında doğan çocuklarına vatandaşlık haklarını geçirmelerine izin verildi. Bu sebeple, Kadınlar, Göç ve Milliyet Grubu'nun (WING) ileri sürdüğü gibi, Britanya'daki göçmenlik ve tabiiyetle ilgili yasalar feminist meselelerdir çünkü bu yasalar açıkça (beyaz) kadınların ulusun yeniden üreticisi olarak görüldüğü bir ideolojiyi yansıtmaktaydı. Öyleyse, bu yasalar devlet egemenliğinin temel biçimlerinden biri ve siyah kadınların mücadeleleri için çok önemli bir odak noktasıdır. WING grubu bu yasaların önemini şöyle tanımlar:

> Britanya göç yasalarında ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin iç içe geçmesi, siyah ve göçmen kadınların yaşamlarının bütün alanını etkiler. Kadınların bir eş olarak kocalarının ikâmet ettiği yerde yaşadıkları ve onlara bağımlı oldukları kabul edilmiştir. Anneler, özellikle de tek başına yaşayan anneler, çocuklarını yanlarına aldırmakta güçlük yaşamıştır. İşçi olduklarında ailelerini arkalarında bırakmak zorunda kalmışlardır... Göçü denetlemeye yönelik bu sistem, bugün Britanya'daki kurumsallaşmış ırkçılığı meşrulaştırıyor. Bu sistem sadece Britanya'ya girmek isteyen siyah ya da Üçüncü Dünyalı insanları değil, aynı zamanda içerideki göç denetimlerine maruz kalan insanları da giderek daha fazla etkilemektedir. (WING 1985, 148)

Irksal formasyonun, şiddetin ve baskının en görünür olduğu biçimi Güney Afrika'daki ırk ayrımı rejimidir. Burada ırk ayrımının dili ("ayrı ama eşit gelişme," "beyaz alanlar" ve toprakların yüzde 13'ünden daha az bir kısmını oluşturan "Bantustanlar",[21] gereksiz eklentiler olarak görülen siyah kadın işçiler gibi) ve siyah insanlara "vatandaşlık" verilmemesi, ırkın ideolojik tanımlarının maddi gücünü yakalamıştır. Irk ayrımı rejimindeki ırksal yapılanma yüzün-

[21] Bantustan, ırk ayrımının güttüğü ırksal segregasyon politikalarının bir parçası olarak Güney Afrika ve Güneybatı Afrika'daki yerli siyah kabileler için ayrılmış yirmi bölgeye verilen addır. [*—çev. notu.*]

den farklı ırklar arasında işçi sınıfı dayanışması kurmak imkânsızdır. Sivanandan da aynı noktayı belirtir: "[G]üney Afrika'nın ırkçı ideolojisi katı, sistematik ve bütünsel bir ırk üstünlüğü ideolojisidir. Bu ideoloji o kadar görünürdür ki Beyaz işçi sınıfı kendi hayat standardını ancak Siyah alt sınıf üzerinden sağlayabilir, öylesine sistematiktir ki Beyaz işçi sınıfının başlı başına bir ırk olarak kalmasını garanti altına alır ve öylesine bütüncüldür ki renk ayrımının aynı anda hem iktidar hem de yoksulluk duarına dönüşmesini mümkün kılar" (Sivanandan 1981, 300). Sivanandan'ın renk ayrımını iktidar ve yoksulluk ayrımıyla eşitlemesi[22] ırk ayrımındaki ırksal formasyonun temel çerçevesini özetler. Güney Afrikalı kadınların mücadelelerinin ortaya çıkışını belirleyen koşullar şunlardır: ırksal, politik ve ekonomik özgürlükler; iş, ev içi hayat, barınma, yiyecek ve toprak ile ilgili konulardaki mücadeleler. Irkçı ideoloji, insanların kendilerini ve dünyalarını nasıl anladıklarını belirleyen hegemonik bir güce sahiptir. Nitekim, sömürgeliğin sonra ermesi projesi ırkın siyasal, ekonomik ve ideolojik kategoriler açısından ayrıntılı olarak tanımlanmasını da içerir. Çünkü ırka ilişkin anlamlar zorunlu olarak kolektif ve kişisel pratiklerin (kimlik siyaseti) tarafından olduğu kadar, (sömürgeci ya da kapitalist) devlet tarafından da şekillendirilmektedir.

Göçmenlik ve vatandaşlık yasalarıyla ilgili bu tartışmada, liberal kapitalist devlet, toplumsal cinsiyet ve ırksal formasyonlar arasındaki ilişkilere kısaca değindim. Göçmenlik ve vatandaşlık yasalarıyla kurulan vatandaşlık söylemini ve kavramını inceleyerek Avrupa-Amerikan liberal demokratik devletinin ve onun yönetim ilişkilerinin toplumsal cinsiyet ve ırk rejimi üzerine saptamalarda bulunmaya çalıştım. Cinsellik (kadınların ahlâkı), toplumsal cinsiyet (aile oluşumları) ve ırk ("Oryantal") mefhumlarının bu yasalara zımnen girmiş olması, çağdaş devletin bu özelliğinin niçin Üçüncü Dünya kadınlarının mücadelele-

[22] Sivanandan 1981; ayrıca bkz. Sivanandan 1990.

ri için önemli bir bağlam oluşturduğunu göstermektedir. Bu durum ayrıca, liberal devletin düzenlediği sistematik toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsellik paradigmalarının kesişiminde yer alan bir feminist analiz yöntemi sunar. Bu çalışma (göçün asıl sebebi olan) devletin ekonomik zorunluluklarıyla devletin toplumsal cinsiyet ve ırk rejimi arasındaki ilişkileri de gösterir.

ÇOKULUSLU ÜRETİM VE TOPLUMSAL FAİL

Toplumsal cinsiyet ve ırk konuları, yüzyılın başından beri yeni bir anlam kazandı. Feminist teorisyenler kadınların ezilmesini açıklarken, özellikle Üçüncü Dünya kadınlarının çokuluslu işgücüne ve ev içi hizmete muazzam katılımı yüzünden, kamusal/özel ayrımı gibi temel bazı kavramları yeniden düşünmek zorunda kaldılar. Aslında, en çok sömürülen gruplardan biri olan "Üçüncü Dünya" kadınlarının (hem ülke içindeki hem de uluslararası) durumuna ilişkin sorular, toplumsal cinsiyet ve ırk üzerine yapılan toplumsal ve siyasal bir analizin (sanayi sonrası koşullarda) karşılaştığı en acil teorik meydan okumalardan biridir. Üçüncü Dünya kadınlarının günümüzde feminizme yönelmeleri üzerine yapılan tartışmalar, bu kadınların çokuluslu fabrikalarda kitlesel olarak çalışmasını ve proleterleşmesini görmezden gelemez. Çünkü bu durum, sadece Üçüncü Dünya kadınlarının ekonomik ve toplumsal statüsüne dair sosyal bir gösterge olmayıp (Momsen ve Townsend 1987), fabrikalarda istihdam edilen çok sayıda Üçüncü Dünya kadınının gündelik hayatlarının ve kendilerini kuruşlarına dair mikrosiyasetin de önemli bir unsurudur. Aslında, 1960'larda ihracata yönelik ve emek yoğun çokuluslu sanayilerin Üçüncü Dünyaya ve ABD-Meksika sınırına yayılması, ekonomik ve ideolojik egemenliğin en yeni ve tehlikeli biçimlerinden biridir.

Dünya piyasasındaki fabrikalar ucuz emek aramak ve istikrarsız (ya da bağımlı) siyasi rejimler, sendikalaşmanın düşük, işsizliğin yüksek olduğu ülkeler bulmak için

yer değiştirirler. Buralarda aranan emek gücünün ağırlıklı olarak genç Üçüncü Dünyalı kadınlardan oluşması bu durumun en önemli özelliğidir. Bu kadınlar cinsel, sınıfsal ve ırksal ideolojilerin kesişimlerini temsil etmektedir, bunun vücuda gelmiş halidirler.

Pek çok feminist akademisyen Üçüncü Dünya kadınlarının çokuluslu şirketlerdeki sömürüsü hakkında yazdı.[23] Pek çoğu, Üçüncü Dünya kadınlarının işgücüne katılımında ırkçı ve (hetero)seksist stereotiplerin nasıl harekete geçirildiği konusunda bizi bilgilendirdiler. Fakat çok azı pek çok düzeyde kapitalist disipline tabi olan bu kadınların toplumsal eylemliliğiyle ilgili sorulara dikkat çekti; kadın işçilere tercih yapan, kendi durumlarına eleştirel bakan, ezenlere karşı kolektif olarak düşünüp örgütlenen özneler olarak yaklaşmadılar. Çokuluslu şirketlerde çalışan Üçüncü Dünya kadınlarıyla ilgili çalışmaların çoğu, onları kendi "geleneksel" cinsiyetçi kültürlerinin ve çokuluslu sermayenin kurbanı olarak görmektedir.

Aihwa Ong (1987), Üçüncü Dünya kadınlarını sadece kurban olarak gören çalışmalardan farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Ong'un analizi, (1) Malezya'da fabrikada çalışan kadınların yaşamlarının nasıl kısmen de olsa uluslararası düzeydeki ekonomik ve ideolojik güçlerce belirlendiğini, (2) kadın işçilere ait toplumsal bir mekânın kurulmasında sömürgeci devletle (Britanya) sömürge sonrası devlet arasındaki tarihsel bağıntıları, (3) Üçüncü Dünya kadınlarının direniş ve öznelliklerinin nasıl hayatlarındaki derin maddi ve yapısal dönüşüm bağlamı içinde kurulduğunu göstermektedir.

Ong, yeni üretim ve değişim ilişkilerinin izini Britanya sömürge yönetimi günlerinden itibaren sürerek, Malay kimliğinin geçimlik tarım, toprak ve diğer toplumsal yapılarla ilişki içinde nasıl kurulduğunu inceler. Malay

[23] Özellikle bkz. Nash ve Fernandez-Kelly 1983 içindeki makaleler; ayrıca bkz. Fernandez-Kelly 1983, Leacock ve Safa 1986, Sassen 1988, Beneria ve Stimpson 1987, Marchand ve Runyan 2000.

kadın işçi sınıfını denetim altında tutan ideolojik devlet aygıtlarıyla çokuluslu şirket yatırımlarının birleşmesinden oluşan farklı iktidar yapılarının idarecisi konumundaki Malezya devletinin nasıl bir rol oynadığını anlatır:

> [Bu çalışma] aile, fabrika, *kampung* –köy– ve devlet kurumlarında Malay kadınının toplumsal cinsiyetinin ve cinselliğinin anlamını yeniden kuran yeni iktidar ilişkilerini tartışmaktadır. Malay kadın işçilerin Japon fabrikalarındaki deneyimleri, onların hem "emek aracı" olarak kullanılmaları hem de söylemsel pratikler aracılığıyla cinsiyetlendirilmiş özneler olarak kurulmaları üzerinden anlaşılabilir. Disiplin, sadece iş ilişkileriyle hayata geçirilmez. Sıkı gözetim ve bâkirelerin ahlâkının köyün yaşlıları tarafından terbiye edilmesiyle de hayata geçirilir. Namusları üzerindeki kamu şüphesiyle yaşayan köylü kadınlar, fabrikanın disipliner düzenini; atölyede, *kampung* topluluğunda ve toplumun genel olarak tümünde kendilerini ve diğerlerini gözetleyerek içselleştirirler. (Ong 1987, 220)

Ong'un çalışması Malay köylü kadınların fabrikalarda çalıştırılması sırasında cinsiyetçi ve ırkçı stereotiplerin nasıl kullanıldığını gösterir ve bu kadınların öznelliklerine ait unsurları tanımlar. Malay kadınlar işçi olarak ekonomik sömürüyle, cinsel tacizle ve farklı disiplin ve denetim katmanlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Ong'un bu kadınların cinselliği ve ahlâkı hakkında yaptığı tartışma, daha önce ABD'deki göçmen kadınların ahlâkı üzerine yaptığımız tartışmayı anımsatır. Üçüncü Dünya kadınlarının maruz kaldığı özel ahlâki oluşum, onların kendilerine ilişkin algılarını, örgütlenmelerini ve gündelik tepkiselliklerini besler.

Üçüncü Dünya ülkelerindeki dünya pazarına bağımlı fabrikaların karşılıkları ABD'deki tekstil atölyeleri ve California, Silikon Vadisi'ndeki elektronik sanayidir. Tekstil atölyeleri işsizlik sigortasından, çocuk emeğiyle ilgili yasalardan veya düzenlemelerden kaçmak için kayıt dışı faaliyet gösterir. Tekstil işçilerinin yüzde 90'ı kadındır ve çoğunluğunu Karayipler'den, Latin Amerika ve Asya'dan

gelen göçmenler oluşturur. Onların (evlerini idare etmek zorunda olan, çocuklarına baktırma imkânı olmayan annelerin, sosyal yardımlara bağımlı kadınların) çok az seçeneği vardır, onlar yoksul Üçüncü Dünya kadınlarıdır. Malay fabrika işçileri gibi bu kadınlar da "dikiş dikmek kadın işidir" ve "Üçüncü Dünya kadınları daha uysal ve itaatkârdır" yollu cinsiyetçi ve ırkçı stereotiplere maruz kalırlar. Akademisyenler ABD'deki Üçüncü Dünya kadınlarının proleterleşmesinin etkilerini ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu koşullarda, kendi ve eylemlilik kuruluşunun da, devletin çokuluslu şirket kapitalizmiyle beraber idare ettiği yerel toplumsal ve ideolojik dönüşümler temelinde yükseldiğini söylemek yeterlidir. Bu çokuluslu istihdam çerçevesinde, "Üçüncü Dünyalı kadın işçinin" ideolojik kuruluşunu inceleyerek cinsiyetçi, ırkçı ve sınıf temelli yapılar arasındaki bağlantıları uluslararası düzlemde izleyebiliriz. Üçüncü Dünyalı kadın işçiler arasındaki olası bir koalisyon imkânı da bu bağlam ve kesişimlerde yatmaktadır.[24]

Çokuluslu sermaye tarafından istihdam edilen Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin "kadın işi" tanımlamasıyla ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik açısından ideolojik olarak nasıl kurulduğunu incelemek, kültürlerarası feminist araştırmalar için önemli açılımlar sunar. Üçüncü Dünya kadınlarının toplumsal eylemliliğine ilişkin sorular, aslında bugün feminist örgütlenmenin karşı karşıya kaldığı en zorlu sorulardandır. Çokuluslu fabrikalardaki kadın işlerinin cinsiyet ve ırk açısından nasıl belirlendiğini inceleyerek, bunu kadınların kendi işlerine ve gündelik yaşamlarına dair fikirleriyle ilişkilendirmek, doğallaştırılmış bir kategori olan "kadın işi" fikrinden, farklı bir kişisel ve kolektif faillik tanımlamayı deneyebiliriz. Nasıl "annelik" ve "ev kadınlığı", "doğal" değil, tarihsel ve ideolojik yapılarsa, bu özel bağlamda "Üçüncü Dünya kadınlarının işleri"ne ilişkin düşüncelerin temelinde de biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf katmanlarından oluşan toplumsal hiyerarşiler

[24] Bu argümanı 6. bölümde detaylı olarak açıklıyorum.

vardır. Bu yapıları devlet ve uluslararası ekonomiyle ilişkisi içinde anlamak çok önemlidir. Çünkü Üçüncü Dünya kadınları dünya piyasasındaki fabrikalarda, atölyelerde ve ev eksenli çalışmada yoğun biçimde istihdam edilmektedir. Kaldı ki bu durum Üçüncü Dünyalı yoksul kadınların sistematik sömürüsünü anlamanın önemli bir koşuludur ve pek çok ulusu içeren bir feminist dayanışma ve örgütlenme için potansiyel bir zemin hazırlar. Bu soruları altıncı bölümde detaylı olarak ele alacağım.

ANTROPOLOJİ VE "YERLİ" ÜÇÜNCÜ DÜNYA KADINI

Sömürge sisteminin ürettiği, aslında ondan doğan en önemli bilgi biçimlerinden biri de antropolojidir. Bu disiplinin sömürge sisteminde, ırk ve cinsiyet üzerinden yapılanmış ilişkilerdeki kökenlerinin kapsamlı bir analizini sunmaya niyetim yoksa da, bu bağlantılara ilişkin kısa bir örnek, söylemek istediğim şeyi açıklığa kavuşturacaktır. Mücadele kartografyaları içinde antropolojinin, hem önemli bir söylemsel bağlam hem de kendi ve ötekini adlandırmanın gücü ile bunlara ilişkin tartışmalara işaret eden disipliner bir bilgi olduğuna inanıyorum. Trinh T. Minh-ha (1989) "antropolojik çalışmanın nesnesi"nin ırksal ve cinsel temelini şöyle tarif ediyor:[25]

> Antropolojik çalışmanın en öne çıkan nesnesinin herhangi bir insan değil de, belirli bir tür insan olduğu açıktır: İlkel, daha yeni tam insan olma aşamasına yükseltilmiş ama yine de muhtaç, Yerli. Bugün antropolojinin "iki şekilde yürütüldüğü" söyleniyor, "katıksız biçimde ve sulandırılmış biçimde"... Demek ki "insanın insanla yaptığı diyalog" temel olarak "bizim" "biz"le "onlar" hakkında, yani beyaz adamın beyaz adamla ilkel-yerli adam hakkında yaptığı diyalogdur. Bu üç "adam"ın karakteristik yönü terimin genelgeçer kullanımı açısından aslında belli insanlara işaret etmesidir; modern antropolog tüm meslektaşları gibi türsel

[25] Spivak'ın çalışması da benzer sorulara işaret eder. Özellikle bkz. Spivak 1987.

> "insan"ı hedef alıyorsa da, bir başka açıdan bu bağlamda insan zihniyetini belli insanların zihniyeti olarak yorumladığı sonucu ortaya çıkar. (Trinh 1989, 64-65)

Bu alıntı, sömürge yönetimi sırasında antropolojik projenin asıl olarak toplumsal cinsiyet ve ırkla şekillenen doğasını ve antropoloğun beyaz, Batılı erilliğinin ne kadar belirleyici olduğunu gösterir. Son yıllarda pek çok antropolog, klasik antropolojinin söylemsel ve temsiliyete ilişkin problemlerine yönelmeye başladı. Aslında, feminist antropolojinin ilgilenmesi gereken temel sorulardan biri de şudur: Bir yandan antropolojik metinlerdeki Üçüncü Dünya kadınlarını (eril disipliner pratiklere müdahale ederek) temsil edip, diğer yandan da onlardan yana taraf olarak konuşabilme sorunudur.[26] Trinh'in dediği gibi Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin soru bizi ilgilendirmelidir:

> Niçin Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin soruyla ilgilenmeliyiz? Sonuçta bu da pek çok konudan bir tanesi. "Üçüncü Dünya" sözünü kaldırırsak elimizdeki önerme bir anda tüm değer yüklü klişelerini açığa vurur. Genel olarak konuşacak olursak, benzer bir sonuç kelimelerin yer değiştirmesi yoluyla da elde edilebilir; *cinsiyetçi* yerine *ırkçı* koymak gibi. Ya da tam tersi, Üçüncü Dünya kadınlarının, (psödo) feminizm bağlamında kurulan imgesi, (yeni sömürgeci) antropoloji bağlamındaki Yerli imgesiyle kolayca birleşir. Tüm bu sorunlar birbirleriyle ilişkilidir (Trinh 1989, 85).

Trinh burada, "Yerli" (erkek) ve "Üçüncü Dünya kadını" üzerine yapılan tanımlar arasında bir süreklilik olduğunu ileri sürer. Her iki tanım da belirli yönetim ilişkilerini kurmak için cinsiyetçi ve ırkçı stereotiplere başvurur. Her iki

---

[26] Bu soruların kapsamlı bir incelemesi için bkz. Moore 1988. Antropolojinin bir disiplin olarak kuruluşunda yorum ve temsil siyaseti nosyonunu geliştiren özellikle iki etkili (kendini eleştirebilen) metin şunlardır: Marcus ve Fischer 1986, Clifford ve Marcus 1986. Bu metinlerin ve öncüllerinin feminist bir eleştirisi için bkz. Mascia-Less ve d. 1989.

durumda da, toplumsal cinsiyet ve ırk (beyaz erkekler ve beyaz kadınlar), yukarıdakilerin ve aşağıdakilerin sınırlarını belirlemede çok önemlidir. Bu durum, sömürge yönetiminin işine yarayan bilginin üretiminde ırkın ve cinsiyetin etkili olduğu süreçlerin nasıl birbirine bağımlı olduğunun bir örneğidir. Antropoloji ve onun Üçüncü Dünya kadınlarını "yerlileştirmesi", Üçüncü Dünya kadınları "hakkındaki" bilgi üretimini anlamada önemli bir bağlam oluşturur. Edebiyat ve sosyal bilimlerle ilgili disiplinlerin bilgi üretimi önemli bir söylemsel mücadele alanıdır. Akademisyenlik pratiği de bir yönetim ve direniş biçimidir ve Üçüncü Dünya feminizmleri için önemi gittikçe artan bir alandır. Sonuçta bu bilgi üretiminin maddi etkileri, kendiliğin ve öznelliklerin kuruluşunun yanında, kurumlarda da (örneğin, hukuk, politikalar, eğitim sistemleri) belirleyicidir. Rey (1991) Çinli kadınların Çin'le ilgili popüler ve akademik söylemlerden "kaybolduğunu", yalnızca "örnekolay incelemelerinde" ya da "kültür bahçesinde" tekrar ortaya çıktığını ileri sürdüğünde bu tip paradigmalara işaret etmektedir. Benzer bir biçimde, ben de birinci bölümde "Üçüncü Dünya kadını"nın uluslararası gelişme yazınında söylemsel olarak nasıl kurulduğunu inceledim. Tanımlama ve kendini tanımlama her bağlamda siyasal bilincin özünü etkiler ve tarihsel olarak Üçüncü Dünya kadınlarının nesneleştirilmesini güçlendiren bir söylemin (antropolojinin) incelenmesi, Üçüncü Dünya kadınlarını mücadelenin özneleri olarak tespit edebilmek için önemli bir koşuldur.

BİLİNÇ, KİMLİK, YAZI

Üçüncü Dünya kadınlarının siyasal mücadeleleriyle ilgili pek çok metin onların (ulusal ya da ırkçılık karşıtı özgürlük mücadeleleri, örgütlü köylülerin işçi sınıfı hareketleri, kadınların yasal, siyasal ve ekonomik haklarına ilişkin orta sınıf hareketler ya da ev içi şiddet etrafındaki mücadeleler gibi) örgütlü hareketlere katılımını konu aldı. Aslında, tarihsel ve bağlamsal meseleleri (sömürgecilik, sınıf, toplumsal cinsiyet; vatandaşlık, devlet ve ırksal formasyon;

çokuluslu üretim ve toplumsal fail) ayrıntılandıran daha önceki üç kısım, böyle büyük ölçekli yapısal olgulara ve örgütlü hareketlere odaklanmıştı. Bununla beraber, feminist mücadelelerin hepsini "örgütlü" hareketler çerçevesinde anlayamayız. Siyasal bilinç ve kişinin kendine ilişkin sorular, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmle nasıl ilişki kurduklarını tanımlamanın önemli bir yönünü oluşturur. Bu sorulara örgütlü hareketler düzeyinde işaret etmenin yanında, hem "barış" zamanlarında hem de devrimci ayaklanma dönemlerinde günlük hayat düzeyinde de işaret etmek gerekmektedir.

Bu kısımda bilinç, kimlik ve yazma arasındaki karşılıklı bağlantıları ön plana çıkarıp, öznellikle ilgili soruların her zaman ırk, sınıf/kast, cinsellik ve toplumsal cinsiyet aracılığıyla dolayımlandığını ileri süreceğim. Burada kimlik siyasetinin bir eleştirisini sunmuyorum, ama "Varım, dolayısıyla direniyorum!" fikrine itiraz ediyorum. Sadece kadın, yoksul, siyah ya da Latin kökenli olmanın siyasallaşmış bir muhalif kimlik varsaymak için yeterli bir zemin olduğu düşüncesine karşı çıkıyorum. Kimlik soruları çok önemli olmasına rağmen, bu sorular siyasal (ya da feminist) öznenin otomatik olarak kendine gönderme yaptığı, bireyselci fikirlere indirgenemez.

Bu kısımda hayat hikâyesine dayanan yazılı anlatılar konu edilmektedir. Bu anlatılar önemli olmasına rağmen, sonuçta siyasal bilincin gelişiminin incelenebileceği bağlamlardan yalnızca biridir. Yazma, sınıfsal ve etnik konumlarla belirlenen bir faaliyettir. Yine de, tanıklıklar, yaşam öyküleri ve sözlü tarihler önemli bir hatırlama, kayıt altına alma deneyimi ve mücadelesidir. Yazılı metinler bir boşluk içerisinde yaratılmazlar. Aslında, Üçüncü Dünya kadınlarının yaşamlarının tarihini belgeleyen metinler, hem tek tek yazarların bilgi, yetenek, motivasyon ve konumları hem de siyasal ve ticari piyasanın zorunlulukları tarafından belirlenirler.

Sözgelimi, eleştirmenler ABD'de feminist çevrelerdeki "çeşitliliğin" bir kanıtı olarak Üçüncü Dünya kadınlarının

yazdığı deneyimsel metinlerin çoğalmasını gösterirler. Bu metinlere şimdilerde kadın çalışmaları programlarındaki siyah ve Üçüncü Dünya kadınlarının yazdığı "romanlar" eşlik ediyor. Yayıncıların kültürel olarak farklı yaşam öykülerine artan talebi hem çoğul gerçeklik ve deneyimlerin kabul görüyor olmasını hem de Avrupamerkezli kanondaki çeşitlenmeyi gösterir. Buna rağmen, bu talep genellikle Avrupa-Amerikalı kadın otobiyografileri geleneğinde tek tek kadınların, gerçeğin sözcülüğüyle yazdığı ve "ezilmişlikleri"nin hakikiliğini gösterdikleri daha "egzotik" ve "farklı" öykülerle karşılanmaya çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle, en azından Batı'da Üçüncü Dünya kadınlarının metinlerinin artması, "doğrulamak" ve "tanık olmak" düşüncesinin yanı sıra piyasa ilişkilerinden de beslenmektedir. Bu yüzden, Üçüncü Dünya kadınlarının anlatılarının varlığı kendi başına hegemonik tarihlerin ve öznelliklerin yerinden edilişinin göstergesi değildir. Onların nasıl okunduğu, anlaşıldığı ve kurumsal olarak nerede durduğu da çok büyük önem taşır. Sonuçta mesele sadece birinin mücadele ya da bilinçlenme tarihini kayda geçirmek değildir. Bunların nasıl kaydedildiği, bizim bu tip özgün kayıtları nasıl okuduğumuz, algıladığımız ve dağıttığımız da son derece önemlidir. Aşağıdaki örneklerde yazılan bu metinlerin okunması, teorileştirilmesi ve konumlandırılması sorusuna değineceğim.

Tanıklıkların, Latin Amerika sözlü tarihinin (aşağıdan tarihin) bir biçimi olarak güç ve meşruiyet kazanması, hem Küba Devrimi gibi olayların siyasal zorunluluklarından hem de bu tanıklıkların öznesi olmuş/olan entelektüellerin ve devrimcilerin motivasyonları ve arzularından beslenmektedir. Onun için tanıklık türünde "insanlar" mücadelenin özneleri olarak temsil edilirler. Tanıklık, geleneksel otobiyografiden farklı olarak esasında kamusaldır ve kolektiftir; yani, insanlar tarafından oluşturulur ve onların katılımına açıktır.[27]

[27] Doris Sommer'in bu argümanı için mükemmel makalesine (Brodzki ve Schenck 1989 içinde) bakılabilir. Tanıklık üzerine yaptığım tartışma Sommer'in analizine dayanmaktadır. Bu me-

Benzer şekilde, son yirmi yılda farklı ülkelerdeki pek çok yayınevi Üçüncü Dünya feministleri tarafından yazılmış otobiyografik ya da hayat hikâyesi merkezli metinler bastı. Bu gelişme, (üniversitelere bağlı ya da ticari) yayınevlerinin hem feminist çalışmaların üretiminde, tanınmasında ve yaygınlaşmasında hem de Üçüncü Dünya kadınlarının kendileri için bilgi üretilebileceği söylemsel bir alanın yaratılmasında oynadıkları rolü gösteriyor. Feminist analiz her zaman tarihi yeniden yazmanın ve hatırlamanın öneminin farkında oldu. Bu süreç (hatırlama ve yeniden yazma pratiğini) sadece hegemonik eril tarihteki boşlukları, silinmeleri ve yanlış anlamaları düzeltmek için değil, siyasallaşmış bir bilinç ve kimlik oluşturmak için de önemlidir. Yazmak genellikle yeni siyasal kimliklerin kurulduğu bağlamı oluşturur, gerçeğe dair mücadele ve çarpışmanın mekânı haline gelir. Eğer gündelik dünya şeffaf değilse ve onun yönetim ilişkileri –kurumları, örgütleri ve kurumsal çerçevesi– iktidara içkin hiyerarşilerin üstünün örtülmesini ve görünmez kılınmasını sağlıyorsa (Smith 1987), bilginin kaynağı olarak yaşanmış ilişkilerimizi yeniden düşünmemiz, hatırlamamız ve kullanmamız zorunluluk haline gelir. Yazma (söylemsel üretim) bu bilgi ve bilinç üretiminin gerçekleştiği yerdir.

Yazılı metinler aynı zamanda iktidar uygulamanın ve tahakküm altına almanın temelidir. Barbara Harlow'un (1989) Filistin intifadasında edebi üretimin (direniş anlatılarının) önemini gösteren çalışmasında bunu çok açık bir şekilde görebiliriz. Harlow, İsrail devletinin Filistinlilerin hem topraklarına hem çocukluklarına el koyduğunu gösterir; zira, yirmi yıldır "çocuk" kelimesi İsrail devletinin resmi söyleminde kullanılmamaktadır. Devletin bu dili, Filistinliler için "çocukluk" tasavvurunu inkâr ederek Filistinli çocuklar üzerinde yoğun bir askeri ve yasal baskı uygular. Bu bağlamda, Filistinli çocukluk anlatıları çocukluğu ve böylece kişiliği, bilinci, kimliği gündelik hayata yeniden ya-

---

selelerin teorik uzantıları için bkz. Stone-Mediatore.

zan direniş anlatıları olarak görülebilir. Harlow'un analizi aynı zamanda yazılı ya da kayıt altına alınmış tarihin, hafızanın kuruluşundaki önemini gösterir. Filistinlilerin durumunda İsrail devletinin tüm tarihi belgeleri yok etmesi, toprağa el koyması ve tarihsel hafızayı yeniden yazması, direniş anlatılarının sadece kayıtlı hegemonik tarihi bozmakla kalmayıp, direniş ve hatırlama için yeni kodlama biçimleri yaratmasını da zorunlu kılıyor. Honor Ford-Smith, "Jamaikalı kadınların yaşam öyküleri" üzerine olan kitabının girişinde[28] bu yazının önemini şöyle özetler:

> Efsane anlatıcılığı geleneği mücadelelerimiz hakkında en şairane hakikati içerir. Efsaneler tarihimizin en altüst edici öğelerini güvenle emanet edebileceğimiz yerlerden biridir, çünkü efsane anlatıcıları yıllardır gerçekleri komik, kaba, garip ve büyüleyici imgelere çevirmiştir. Bu efsanelerde, güçlü olan açısından açıkça tehdit barındıran gizli direniş hayalleri vardır. Böylelikle açık mücadelelere imkân olmadığı zamanlarda ya da mücadele sırasında cesaret bulmak amacıyla bunları kullanabilirler. Bu tip efsanelerin yaratılması, belli bir tarihsel amacı olan bir cemaat içinde tamamlanan kolektif bir süreçtir... Siyasal sürecin ya da hareketin parametrelerinin değiştirilmesini ya da yeniden tanımlanmasını beraberinde getirir. Kaybolmaya yüz tutan ya da en azından yerin çok altında kalacak unsurları gün yüzüne çıkarır. (Ford-Smith'le birlikte Sistren 1987, 3-4)

Ford-Smith'in görüşlerini alıntıladım çünkü bunlar yazma, hafıza, bilinç ve siyasal direniş arasındaki ilişkinin bir dizi önemli unsurunu ortaya koyuyor: örtük direniş imgelerinin devrimci olmayan durumlarda kodlanması, hikâye anlatıcılığıyla komünal bir (feminist) siyasal bilincin yaratılması, yazma sayesinde siyasal bilince ve harekete ilişkin imkânların yeniden tanımlanması gibi. Hem Filistin hem de Jamaika bağlamında alternatif yazı üretiminin

---

[28] Sistren, Ford-Smith ile birlikte 1987. Kimlik, bilinç ve tarih üzerine benzer sorular ortaya atan diğer bir metin için bkz. Menchu 1984.

en önemli özelliklerinden biri direniş tarihini kodlayacak mekânların, metinlerin ve imgelerin yaratılmasıdır. Dolayısıyla, muhalif anlatıların kodlarının çözülmesi sorunu buradaki en önemli meydan okumalardan biridir. Sadece bilimsel ya da akademik ("gerçek"?) tarih yazımı yoktur, tarih ve hafıza birçok tür aracılığıyla birbirine geçmiştir: hayali metinler, sözlü tarih ve şiir olduğu kadar tanıklık anlatıları gibi. Bu mücadele tarihinin güçlenmesinin ve yeniden yazılmasına mükemmel bir örnek, Amerikan köleciliğinin ve Afrika-Amerikan köle kadınların muhalefet tarihini kolektif olarak yeniden yazan ve kodlayan 1970'lerdeki ABD'deki siyah kadınların yarattığı roman türüdür. Akla gelen iki örnek Toni Morrison'un *Beloved* ve Gayl Jones'un *Corregidora* kitaplarıdır.

Ford-Smith'in tartışması liberal feminist teorinin genelinde olan bireyselci feminist özne anlayışına zımni bir itirazı da beraberinde taşır. Norma Alarcon'un başka bir bağlamda söylediği gibi, "Anglo-Amerikan feminizminin en sevdiği konu genellikle erkeklerin alanı olarak görülen, fakat şimdi kadınlar için talep edilen bilinçli özneyle ilişki içinde *kimliğini oluşturma* mantığına uygun olarak ilerleyen özerk, kendini kuran ve belirleyen öznedir" (Alarcon 1989, 3). Alarcon *This Bridge Called My Back* (1981) kitabında beyaz olmayan kadınların "kendi çoğulluğu" dediği şeyi, Anglo-Amerikan feminizminin feminist öznesiyle bağlantılı bir şekilde anlatır. Hem Ford-Smith hem de Alarcon kolektif kendiliklerin ve bilincin, beyaz olmayan ve Üçüncü Dünyalı kadınların siyasal ve tarihsel hatırlama ve yazma pratikleri gibi kavramsallaştırılabileceğini ve hatta bunun gerekliliğini vurgulamışlardır. Irkçılığın, sömürgeciliğin, cinselliklerin ve sınıfın anlamı üzerine yapılan tartışmaların kesiştiği noktadan (yani çoklu bir bilinç noktasından) yazmak/konuşmak; Üçüncü Dünya kadınlarının feminist akımlarla nasıl ilişki kurduğunu tanımlayabilmek için önemli bir koşuldur. Bu kesinlikle Gloria Anzaldúa'nın "*mestiza*[29] bilinci" de-

[29] Irksal olarak farklı soylardan gelen kadın, melez. [—*çev. notu.*]

diği şeydir (Anzaldúa 1987).[30] Mestiza bilinci, sınırlarla ayrılan toprakların bilincidir, beyaz Amerika ve Meksika kültürlerinin, bunların dünyayı algılama biçimlerinin tarihsel işbirliğinden doğmuş bir bilinçtir. Bu çoğul bir bilinçtir ve genellikle çatışan pek çok düşünce ve bilginin anlaşılıp tartışılmasını gerektirir, sadece karşı bir duruş almak demek değildir:

> Yeni bir bilince doğru yol alırken, karşı kıyıyı, iki amansız savaşçıyı ayrı düşüren ama her nasılsa kapanmış boşluğu arkamızda bırakalım ki, hem yılanın hem kartalın gözünden gördüğümüz iki yakaya da ayağımız bassın. Mestiza bilincinin yapması gereken onu mahkûm eden özne-nesne ikiliğini parçalamak, bu ikiliğin nasıl aşılacağını bizzat, yapıp ettiklerine ilişkin imgelerde göstermektir. Beyaz ırkla beyaz olmayan ırklar arasındaki, erkeklerle kadınlar arasındaki uçurumun nasıl kapanacağı sorusunun yanıtı hayatlarımız, kültürümüz, dillerimiz ve düşüncelerimiz temelindeki bölünmenin giderilmesinde saklıdır. Bireysel ve kolektif bilinçte düalist düşüncenin köklü bir biçimde yerinden edilmesi uzun bir mücadelenin başlangıcıdır ve en büyük isteğimiz bunun tecavüze, şiddete ve savaşa son verebilmesidir. (Anzaldúa 1987, 78-80)

Düalist düşüncenin yerinden edilmesi, genellikle çelişkili olan bilinç, iktidar ve otoriteyi kavramsallaştırmamızı da sağlar. Anzaldúa'ya göre, sınırlarla ayrılan toprakların bilinci bu bilgileri tekrar merkeze yerleştirmekten, belirsizlikleri ve çelişkileri açıkça görme ve etik bir inançla kolektif davranabilme becerisinden doğar. Öyleyse bilinç aynı anda hem tekil hem de çoğuldur ve "sınırda olmanın" kuramsallaştırılması üzerine kuruludur. Bu herhangi bir sınır değil, tarihsel olarak belirlenmiş bir sınırdır: ABD-Meksika sınırı. O halde, öznenin parçalandığını ilan eden

[30] Üçüncü Dünya kadınlarının bilincinin ve siyasetinin yörüngesinin izini sürecek metinler için feminist yayınevlerinin son kitaplarına ayrıca bakılabilir: Firebrand Press, Crossing Press, Spinsters/Aunt Lute, Zed Press, South End Press, Women's Press ve Sheba Feminist Publishers.

ve soyut bir çeşitliliği yücelten Batılı ve postmodernist bir fail ve bilinç düşüncesinden farklı olarak, burada önerilen tarihten ve coğrafyadan doğan bir fail düşüncesidir. *Chicana*'ların[31] gündelik mücadelelerinin maddiliğinin ve siyasetlerinin kuramsallaştırılmasıdır.

Bu soruların bazıları Lourdes Torres'in ABD'deki Latin Amerika kökenli kadın otobiyografilerinde kişiliğin kuruluşu üzerine olan 1991 tarihli makalesinde ele alınmıştır. Torres, bu kadınların çoklu kimliklerinden ve belirli otobiyografik anlatıların, dilin ve cinselliğin kesişiminin kuramsallaştırılıp beyaz Amerikan toplumunda hayatta kalmanın tarihsel ve kültürel kökenlerinin tanımlanabileceği bir alan açtığından bahseder.

Son olarak, çoklu ya da kolektif bilinç fikri, cemaat *adına* değil, cemaat içinden biri olarak konuşan Latin Amerikalı kadınların devrimci tanıklıklarında çok açıktır. Alarcon'un tanımladığı Anglo-Amerikan otobiyografik özneden farklı olarak bu tanıklıklar kahramanlık dilinden dikkat çekici ölçüde uzaktır ve kişisel değildir. Bunların temel amacı, halk mücadelelerinin tarihini belgeleyip kayıt altına almak; elitlerin hegemonik, emperyalist tarihinden silinmiş ya da bu tarihe yeniden yazılmış deneyimsel ve tarihsel "hakikati" ön plana çıkartmak ve baskıcı devlet düzenini değiştirmek için tanık olmaktır. Bu sebeple, tanıklıklar (hegemonik Avrupalı modernist otobiyografi geleneği içinde olduğu gibi) tek bir kadının bilincinin gözler önüne serilmesine odaklanmaz; bunun yerine onların stratejisi, devrimci mücadelelerin katılımcıları olarak bir kolektifin *içinden* konuşmak ve açıkça toplumsal ve siyasal değişikliklere ulaşmak hedefiyle konuşmaktır. Doris Sommer'in öne sürdüğü gibi tanıklıklar okuyucuyla suç ortaklığı yaratmak üzere yazılır. Bu durumda, otobiyografiler değişim (devrim) çağrısı yapmak ve ivme katmak amacıyla temel olarak kendilik ve okuyucu arasında bir ilişki kurulabilmesine bağlıdır. Sommer, Latin Amerikalı kadınların

[31] [İsp.] Meksika kökenli Amerikalı kız veya kadın. [*—çev. notu.*]

tanıklıklarının "çoğul" ve "kolektif" kendiliğini, "kamusal ve özel alanlar arasındaki boşluğun ve kapitalizm ortaya çıktığından beri erkeklerden çok daha fazla kadınların başını ağrıtan genellikle çaresiz yalnızlıkların ötesine geçme imkânı" olarak tanımlar (Sommer 1988, 110).

Alarcon, Ford-Smith, Anzaldúa ve Sommer liberal hümanist öznellik ve eylemsellik kavramlarına ciddi karşı çıkışlar geliştirmiştir. İncelemeleri değişik yollarla da olsa (kolektif) kendilik anlatılarının yaratılmasında hafıza, deneyim, bilgi, tarih, bilinç ve fail sorularını ön plana çıkarır. Bu yazarlar, çoğul ve çoğu zaman çelişkili ancak her zaman için belirli mücadeleler tarihi içinde olan bir fail kavramsallaştırmasını ortaya atarlar. Bu özdeşleşme mantığı üzerinden değil, muhalefet mantığı üzerinden işleyen bir fail düşüncesidir. Bu karmaşık argümanı ilerletmeyip kısaca değinmek istiyorum.

Muhalif fail meselesinin en uç sınırındaki soruna Rosalin O'Hanlon (1988), köylülerin, tarımsal işçilerin, fabrika işçilerinin ve kabilelerin tarihine odaklanan Güney Asya madun çalışmaları grubu üzerine yaptığı incelemede işaret etmiştir. *Madun Çalışmaları*nın "aşağıdan tarih" projesine ilişkin yaptığı incelemede, O'Hanlon madunun öznelliğinin liberal hümanizmanın görüş alanı dışında tanımlanması ve anlaşılmasındaki büyük zorluğa işaret eder:

> Madunun mevcudiyetinden bahsederken, elbette ki her şeyden önce bir anlamda direnen bir mevcudiyete gönderme yapıyoruz: Bu mevcudiyet, hegemonik olanın asimilasyonundan kaçan, bunu reddeden ve böylece elit tarih yazımının hegemonik olanın toplumsal düzenle birlikte varolan bir şey olduğuna dair ısrarını reddetmemiz için bize zemin sunan bir karşı duruştur. Demek ki bizim sorumuz kısmen ne tür bir oluşu, ne tür bir pratiği direnen bir mevcudiyet olarak tanımlayabileceğimiz sorusudur: Bürünmemiz gereken, temel ayrıksılığını hem dışa vuran hem de mevcudiyetinin en azından bir parçasının egemen söylem kuruluşlarının dışında durmasını sağlayan ve ondan bir anlığına sıyrılan o biçim hangisi? (O'Hanlon 1988, 219)

O'Hanlon bu tartışmayı başlatan çelişkinin bir yönü üzerinde durmaktadır: Üçüncü Dünya kadınlarının kendiliklerini ve siyasal bilinçlerini oluşturan yazılardaki (bu yazılar ve anlatılar esas olarak hatırlama ve hayatta kalmak için alternatif alanların yaratılması ile ilgilidir) tarih, bilinç, kimlik ve deneyim arasındaki ilişkileri nasıl kuramsallaştırabilir, bu bağlantı yerlerini nasıl tespit edebiliriz? Eğer daha önce ileri sürdüğüm gibi Üçüncü Dünya kadınlarının bazı anlatıları özdeşleşme mantığı üzerinden değil de muhalefet üzerinden kuruluyorsa, tahakküm ve direniş nasıl kuramsallaştırılabilir? İlk olarak, direniş her tür tahakküm biçimine eşlik eder. Ama direniş her zaman örgütlü hareketler şeklinde ortaya çıkmaz; hegemonik anlatılardaki boşlukların, çatlakların ve suskunlukların parçasıdır. Direniş, hatırlama ve yazma pratiklerinin içinde gizlidir. Üçüncü Dünya kadınlarının fail rolleri bu sebeple küçük, gündelik pratikleri ve mücadelelerinde şekillenir. Siyasetin ve eylemin tutarlılığı, belki de yeniden düşünülmesi gereken bir toplumsallık fikrinden gelmektedir. "Kamusal" ya da hegemonik tarihin havını tersine tarama pratiği, egemen olanı belirleyen unsurların dışındaki bilgilerin doğruluğunu öne sürme mücadelesi ve suskunlukları konumlandırma pratiği, toplumsallığın kendisinin yeniden düşünülmesini gerektirir.

Dorothy Smith'in yönetim ilişkileri kavramı, mücadele ve eylemselliğin net bir şekilde tanımlanmasının temelini oluşturan gündelik yaşam siyasetiyle kurumlar ve yapılar arasında ilişki kurulmasının bir yöntemini sunabilir. Örneğin, eğer bu anlatıların sunduğu kolektif eylemselliğin çağrısı ciddi biçimde dikkate alınacak olursa, "özel olan politiktir" düsturunun yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Yine, feminist teorik çalışmalarda dile getirildiği şekliyle özel/kamusal hayat tanımlarının ciddi biçimde yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu soruları kendilik ve toplumsallık bilinciyle eylemselliğinin ilişkisini nasıl anladığımızı, bununla tarihe ve kurumlara ilişkin sorular arasındaki bağlantıları yeniden gözden geçirmemiz gerek-

tiği için ortaya atıyorum. Dolayısıyla bu anlatılar, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmle nasıl ilişki kurduklarını inceleyebileceğimiz önemli bir bağlamdır. Özellikle de bilincin siyasallaşmasında ve gündelik olarak gerçekleşen hayatta kalma ve direniş pratiklerimizde ortaya çıkan epistemolojik meseleleri anlamamıza yardımcı olmalarından dolayı böyledir.

Özetlemek gerekirse, bu bölümün ilk kısmı feminist praksis ve teoriyi kültürlerarası ve uluslararası bir çerçeve içinde yeniden düşünmenin ne kadar acil olduğunu ve gerekliliğini göstermektedir. Ayrıca bu bölüm, feminist çalışmalarda bir toplumsal kategori olarak alınan Üçüncü Dünya kadınlarına ilişkin varsayımları, tanımları ve Üçüncü Dünya kadınları arasında feminizm hakkında yürütülen tartışmaları ele almaktadır. İkinci kısım, Üçüncü Dünya kadınlarının feminizmle ilişkisini anlamak için beş geçici bağlamdan bahseder. İlk üçü siyasal ve tarihsel kırılma anlarının haritasını çıkarmaktadır: Üçüncü Dünyadaki sömürgeliğin sona ermesi ve ulusal bağımsızlık hareketleri, Avrupa-Amerika'da beyaz, liberal kapitalist patriarkilerin kurulması ve çokuluslu sermayenin küresel bir ekonomi içinde işlemesi. Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmeleri için gerekli son iki bağlam söylemsel bağlamlardır: ilki, egemenlik ve kendi üzerine düşünme söyleminin bir parçası olarak antropolojiye; ikincisi, muhalif bir bilinç ve eylemsellik söylemi olarak hikâye anlatıcılığına ve otobiyografiye (yazma pratiğine) odaklanır. Tekrar edersek, bunlar zorunlu olarak kısmi bağlamlardır ve kapsamlı olmaktan ziyade fikir verici olmaları düşünülmüştür; ne de olsa, bu kartografya, günümüz mücadelelerine ilişkin çıkarılabilecek pek çok kartografyadan sadece biridir. Böyle bir kartografyanın da beraberinde pek çok soru doğurduğunu, kendi boşlukları ve çatlakları olabileceğini kabul etmek gerekiyor. Gelgelelim, bunu belirtmemin amacı feminist analizlerin merkezini "yeniden ve yeniden inşa etmek", yeni başlangıçlar ve odaklar önermek ve daha iyi geliştirilmiş, tarihsel ve belirli bağlamlara özgü

feminist yöntemler olduğunu hatırlatmaktır. Ben aynı zamanda, kadınların feminist siyasetini kuramsallaştırabilmemiz, onunla ilişkiye geçebilmemiz ve bunları yapmaya istekli olmamız gerektiğine dair bir inanca dayanarak yazıyorum. Zira, bunlar ırkın, sınıfın ve sömürgecilik sonrası içinde bulunduğumuz koşulların yönelttiği tehditlere ciddi biçimde cevap verebilmenin gerekli koşullardır.

3 EVİN BUNUNLA NE İLGİSİ VAR?
(BIDDY MARTIN'LE BİRLİKTE)

Biddy Martin ve benim bu proje üzerine çalışmaya başlamamız 1984 sonbaharında Lynchburg, Virginia ve Bombay'daki "evlerimizi" ziyaretimizden sonraya denk düşer. Bu ziyaretler, feminist siyasetle ilişkimizi düşünürken ikimizin de çok önemsediği çatışmayla, kayıpla, hatıra ve tutkularla yüklüydü. Hem kişisel ve akademik geçmişimizdeki hem de yer değiştirme deneyimlerimizdeki farklılıklara rağmen, siyasal ve entelektüel konumlarımızın ortaklığı sayesinde bu makale üzerine çalışabildik, hatta makaleyi beraber yazdık. İkimizin de farklı sebeplerle okuduğu Minnie Bruce Pratt'in otobiyografik anlatısı "Identity: Skin Blood Heart" (Kimlik: Deri Kan Yürek) (1984a), zihnimizi meşgul eden feminist teori ve siyasetle ilgili bazı düşünceleri gözden geçirmemize ve bunları daha kesinleştirerek geliştirmemize vesile oldu. İkimiz de ev, kimlik ve cemaat arasındaki etkileşimlerin nasıl gerçekleştiğiyle, daha özelde ise "ev"in bir kavram ve arzu olarak güç ve çekiciliğiyle, feminist yazılardaki "ev" metaforuyla ve "ev"in yeni sağın retoriğinde nasıl tehlikeli bir hal aldığıyla ilgileniyorduk.

Hem solcular hem feministler, ev ve cemaat mefhumlarını sağa terk etmemenin önemini fark ettiler. Yine de birçok durumda solcu erkekler ve feministler yazılarında ev ve aileyle ilgili retoriğe bu konudaki en geleneksel söylemleri yeniden üreterek karşılık verdiler. Zillah Eisenstein (1984), liberal, radikal ve sosyalist feminist çalışmalarda revizyonist olarak nitelendirdiği örneklerden bahseder. Ona göre, Betty Friedan, Andrea Dworkin ve Jean Bethke Elshtain gibi kadınların metinlerindeki güvenilir bir yere varma çabası ve cemaatin çok dar bir biçimde düşünülmesi, ev, aile ve ulus mefhumlarının yeterince incelenme-

mesinin sonucudur ve bu yaklaşım feminist araştırma ve mücadelenin alanını ciddi biçimde sınırlamaktadır. Öyleyse mesele, cemaat ihtiyacını ve cemaatin önemini gözden kaçırmayan yeni kavramsallaştırma yolları bulmaktır.

Beyaz olmayıp, feminist cemaatler ortaya çıktığı ölçüde bunlara kolayca "ev" gözüyle bakamayan kadınların yazdıkları bir dizi metinde "ev" nosyonunun tartışmaya açılmış olması önemlidir.[1] Bernice Johnson Reagon'ın (1984) beyaz feministlerin "diğerlerini" kendi "evlerinin" bir parçası olarak görmelerine getirdiği eleştiri tüm feministlere bir uyarıdır: "Eğer gelecek yüzyıla ait bir şeyler yapmak istiyorsak", "küçük yasaklı odalardan kaçmak" ve bu odaların kendimizinmiş gibi sahiplendiğimiz, yalnızca görünürde var olan sınırları ısrarla korumaya bir son vermek zorundayız. Reagon, "ev"in gerekliliğini ve önemini inkâr etmemekle birlikte, bunun artık siyasal birliktelikle karıştırılmaması gerektiği konusunda bizleri uyarır. Ne zaman ilişkiye geçip ne zaman geri çekileceğini, ne zaman karşı çıkıp ne zaman ortaklaşacağını bilmenin ancak ileri yaşların perspektifiyle mümkün olduğunu öne sürmektedir.[2]

---

[1] Mesela Reagon 1984'e ve Smith'in hem Smith 1983'e hem Moraga 1984'e yazdığı girişe bakılabilir.

[2] Feminist entelektüeller elbette benzer bir yol izlemek için geçen yüzyılın başında ve bu yüzyılda pek çok antihümanist strateji okumuştur. Alice Jardine, *Yale French Studies* dergisinin Fransız feminizmiyle ilgili özel sayısındaki yazısında "Amerikan" feminizminin farklılıkları marjinalleştiren ya da görünmez kılan yanıltıcı bir birleşme, birliktelik ve merkezilik tesis edip bunu sürdürme eğilimlerine karşı çıkar. "Feminizmin modernizme kapı açıp kendi ardından kapatmaması gerektiği"ni söyler. Peggy Kamuf, Amerikan feminist/hümanist ampirizmine yaptığı Foucault'cu eleştiride, pek çok feminist düşünceyi yönlendirdiğine inandığı bir varsayıma, "kadın hakkında daha çok bilgi biriktiren ampirik yöntem aracılığıyla nihayetinde özsel bir doğruya varılacağına duyulan sarsılmaz inanca" karşı uyarıda bulunur. (Kamuf 1982, 45) Hümanizmin sorununu yeni bir biçimde dile getirir: "Bu türden programlarda kadınlar hakkındaki bilginin kendi içinde ve kendi kendine üretilebileceğine ilişkin zımni bir varsayım vardır. Geçmişte kadınlık bilgisini

"Ev"le ilgili sorunsalları tartışmak için "ev", "kimlik" ve siyasal değişim arasındaki ilişkiyi yeniden kavramsallaştırırken anlatının özgüllüğünün ve tarihsel özgüllüğün ne kadar önemli olduğunu gösteren bir kitap seçtik. Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith'in yazdığı *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* adlı bu kitap, Pratt'ın makalesine de yer vermektedir. Bu yazarların her biri görünürde farklı bir deneyimi, kimliği, hatta ırkçılıkla antisemitizme karşı (feminist olmalarına rağmen) farklı bir perspektifi temsil etmektedir. Adının[3] uyandırdığı izlenime rağmen bu kitabı sıradışı kılan nokta, deneyim, kimlik ve siyasal perspektifin nasıl biraraya geldiğiyle ilgili yaygın kabulleri sorgulamasıdır.

Burada sadece feminizmin kuşatıcı bir ev olduğu fikrini sorgulamakla yetinmedik, cinsel, ırksal ve etnik kimliklerden beslenen, birbirinden bağımsız, tutarlı ve mutlak biçimde farklı kimlikler (diğer bir deyişle, feminizmin içinde evler) olduğu varsayımını da altüst eden bu metnin yöntemini ön plana çıkarmaya çalıştık. Kitaba katkıda bulunanların amacı, sınırların ve kimliklerin neden altüst olduğunu ve deneyime ilişkin geleneksel tasavvurları sorgulamaktır: Bazı özgül soruları sormak ve kendilerini feminizm, ırkçılık ve antisemitizmle bağlantılı bir şekilde konumlandırmak. Hem bireysel öznenin "tekliği" hem

---

engellemiş iktidar yapıları –ya da böyle olduğu söylenen yapılar– içinde ürettikleri bilgiyi doğrulatmaya çalışmazlar. Bu zamana kadar iktidar yapılarının bu tip bilgileri dışarıda tutmayı başarması, "bizim" son kertede sınırlandırılmış ve bütüncül bir nesne olarak kurulduğumuza duyulan benzer bir inançla ilgili değil midir?" (Kamuf 1982, 45)

[3] Kitabın orijinal başlığı, İngilizcede mektupların sonuna eklenen hitap şekline gönderme yapan bir kelime oyunu barındırmaktadır. Yazar burada Türkçede "Mücadeleden Selamlarımızla: Antisemitizm ve Irkçılık Hakkında Üç Perspektif" diye karşılanabilecek başlığın, her bir perspektifin ardında farklı birer kimlik ve deneyimin yattığı izlenimi vermesine atıfta bulunuyor. [—*çev. notu.*]

feminizmin tekliği kişisel tarihlerin yorumlanmasının bir ürünü olarak belirlenir. Kişisel tarihler de feminizm içindeki belirli sorular ve eleştirilerin gelişmesiyle ilişkili olarak konumlandırılmıştır.

Pratt'ın otobiyografik anlatısı, kendisini Hıristiyan olarak yetiştirilmiş, beyaz, orta sınıf güneyli bir lezbiyen olarak tanımlayan bir kadının anlatısıdır. Dahil ederek birlik oluşturmanın beyaz orta sınıf feministlerin evin huzurundan feragat etmeden farklılıkları ekleme biçimi olduğunu açıkça göstermektedir. Pratt, (hem kendi içindeki hem de kendi "dışındaki" farklılıkların marjinalleştirilmesiyle ortaya çıkan) "beyaz kimliğin" görünürdeki homojenliğini, istikrarını ve kendiliğindenliğini güçlendiren dışlamaları ve baskıları incelemeye koyulur.

Pratt'in anlatısına yoğunlaşmaya karar vermemizde, "beyaz" ya da "Batılı" feminizme giderek artan bir şekilde yapılan eleştirilerin Batı/Doğu, beyaz/beyaz olmayan ikiliklerine hiç dokunmamasından duyduğumuz rahatsızlık etkili oldu. Bu eleştiriler, paradoksal bir biçimde Batılı feminist söylemin beyaz olmayan ya da Üçüncü Dünyalı kadınlar için yetersiz veya alâkasız olduğu kabulüyle başlamaktadır. Burada bizim sorgulamak istediğimiz, totalleştirici bir feminist söylemin, Batıdaki beyaz kadınların durumunu açıklamaya yeterli olduğuna ilişkin üstü kapalı kabuldür. Biz bu varsayıma karşı çıkıyor ve bu tip ikiliklerin yeniden üretilmesinin "feminizmi" tekrar "Batıya" havale etmek olduğunu söylüyoruz. Bunun olası bir sonucu, Batının sözde homojenliğine ve hiyerarşik Doğu-Batı ayrımının görünürdeki söylemsel ve siyasal sürekliliğine bir türlü karşı koyamamaktır.

Pratt'in makalesi hem deri, kan, yürek ve kimlik hem de deneyim, kimlik ve cemaat arasındaki çelişkili ilişkilere işaret eder, bunları canlı örneklerle gösterir. Biz de benzer bir şekilde bu ilişkileri daha detaylı olarak inceleyip tartışmak istiyoruz. Pratt'in makalesini takip eden Smith ve Bulkin'in makalelerinde olduğu gibi, bu tip bir yazma biçimi, farklı dinleyiciler ya da okuyucular öngörüp bunları bir

araya getirmekte, anlatıcıyı okuyucu olarak konumlandırmaktadır. Buradaki perspektif çok katmanlı ve değişkendir. Pratt'in girişiminin temeli olan kendilik, ev ve cemaati tanımlama çabası, perspektif içindeki kaymaları mümkün kılar. Bu değişiklikleri ve kaymaları tarihsel olarak temellendirmek, sınırlardaki bitmez tükenmez karışıklıktan doğan keyif ve dehşetin vurgulanmasına izin verir. Fakat bu tarihsel temellendirme aynı zamanda sınırları yeniden çizmeye ve bağlantı noktalarını yeniden gözden geçirmeye sorumluluğumuzun olduğunu göstermektedir. Ne var ki bunlar, siyasal açıdan hem taraflı hem de bir bütünlük ya da kesinlik iddiası taşımadıkları için kısmi girişimlerdir.

Reagon'un ya da Pratt'in çalışmalarındaki bu vurgu, onları "feminizmin" daha soyut eleştirilerinden ve antihümanist entelektüeller grubunun yönelttiği bütüncülleştirme suçlamalarından ayırır. Çünkü, "insanlara" ve Mutlak Bilgiye duyulan hümanist inancı, nerede ortaya çıkarsa çıksın, dikkatli bir biçimde eleştirmek önemlidir. Gelgelelim, eleştiren kişinin toplumsal olana içkin konumunu açıkça ya da zımnen ele vermeyen, aslında barındığı kurumsal evi yok sayan bir "belirsizlik"te ısrar etmenin siyasal sınırlılıklarına işaret etmek de bir o kadar önemlidir.

Pratt, aksine, kendini tekrar tekrar toplumsal olanın içine yerleştirip, bulunduğu koşulların maddiliğini vurgulayarak ayrıcalıklarının temellerini dikkatlice parçalara ayırmayı başarmaktadır. Kişisel tarihsel anlatısında hangi pozisyondan konuşursa konuşsun, bu pozisyonların yanıltıcı tutarlığına işaret etmeye çalışırken bile sürekli olarak bu pozisyonlara yeniden tutunmak zorunda kalır. Böyle bir anlatının öznesinin soyut bir belirsizlik adına ya da böyle bir belirsizlikten yana konuşabilmesi mümkün değildir. Bu metinde yazar ve metnin üst üste binmesi, yazarın niyetini açık bir şekilde belli etmemesi, metnin kişisel ve siyasal samimiyet iddiası taşımasından ötürü günümüzdeki yapıbozumcu yöntemler açısından, Pratt'in makalesi geleneksel (bu yüzden sorunlu olabilecek) bir anlatı olarak değerlendirilecektir.

Yapıbozumcu eleştiriler, geleneksel realist ve otobiyografik anlatıları (en azından örtük biçimde) reddederken farklılığın ancak kendi kendisine gönderme yapan bir dil (yani, varolan metnin içerdiği ya da metin aracılığıyla gerçekleştirilen görece özgül birtakım biçimsel işlemler) aracılığıyla ortaya çıktığına dair bir varsayımdan hareket eder. Bize göre, Pratt'ınki gibi güya geleneksel bir anlatının siyasal ve teorik olarak kimlik siyasetiyle ilgili aciliyet taşıyan sorulara işaret etmesi yalnızca yararlı olmakla kalmayıp yaşamsal öneme de sahiptir. Tıpkı Pratt'ın gerçek biyografik gösterge olan kendiyle anlatıcısı arasında ayrım yapma gereğini dayatan yöntemsel zorunluluğu reddetmesi gibi, biz de bazen metne dair yorumumuzun bizim yerimize konuşmasına izin verdik.

Yapıbozumcu hamlelerin parçalamayı hedeflediği bazı Amerikalı feminist metinler ve savlar, tektipleştirici oldukları, hatta sömürgeci jestler içerdikleri gerekçesiyle "Amerikalı" feminist cemaatler tarafından eleştirilmiştir. Bu metinler ve argümanlar, asıl olarak radikal ve kültürel feminizmin bazı genellemelerini mümkün kılan dışlamalardan en çok etkilenen kesimlerce eleştirilmiştir. Antihümanistlerin "feminizm"e yaptıkları saldırılar, "Amerikan feminizmi"ni "hayali düşman" ilan etmektedir. Bu saldırılar, homojenleştirici emperyalist müdahaleler aracılığıyla kavramsal ve siyasal olarak bütünleşmiş bir "Batılı feminizm" imgesinin üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

"Batılı" feministlerin kavramsal ve siyasal çalışmalarının çoğunun gerçekten de farklı zaman ve kültürler içindeki kadınların deneyim ve koşullarını homojenleştiren analitik stratejilerle dolu olduğunu reddetmek gibi bir niyetimiz yok. "Batılı" feministlerin genellikle kendi konumlarını gönderge olarak aldığını ve geleneksel hümanist akademisyenliğin sömürgeci girişimlerin bir parçası olduğunu yok saymayı da amaçlamıyoruz. Fakat bu tip eleştiriler kültürel argümanlara dönüşme riski taşımaktadır. Bunlar, belirli analitik ve siyasal konumların hegemonyasına karşı koymak yerine, istemeden de olsa feminizmin Batıyla

özdeşleştirilmesini pekiştirmeye yarar. Daha farklılaştırılmış, dikkatle bir araya getirilmiş ve sömürgecilik sonrası teorinin ortaya attığı sorulara daha duyarlı bir feminist analize yönelmeyi reddetmek, "kötü feminizm"i "meçhul" eleştirmen konumunda olma ayrıcalığını destekleyen bir karşılaştırma ölçütü haline getirir. "Batılı feminist söylem" içinden konuşan, siyasal ve kişisel ittifakları yeniden masaya yatırırken bile ayrıcalığın temellerini ve dayanak noktalarını göstermeyi hedefleyen bu metni, siyasal olanla buluşmayı reddeden anti-hümanizmin sınırlılıklarının farkında olarak seçtik.[4]

"Identity: Skin Blood Heart"ın en çarpıcı yönlerinden biri, başlıkta ima edilen tamamen kişisel ve içsel bir kimlik deneyiminden uzaklaşarak ev, kimlik ve cemaat arasındaki ilişkiler üzerine karmaşık bir çalışmaya dönüşmesidir. Böylece tutarlı, tarihsel sürekliliği olan sabit bir kimlik düşüncesini sorgulayıp bu tip tanımlarda gizlenen siyasal çıkarları teşhir etmektedir. Pratt'ın bu ilişkileri nasıl kavramsallaştırdığını etkili bir şekilde incelemek için anlatının, cemaatlerin coğrafyası, demografisi ve mimarisi üzerinden nasıl ilerlediğine odaklanmalıyız. Bu cemaatler yazarın "evidir"; bu unsurların tümü anlatıya belirgin bir somutluk ve hareket kazandırarak metinde düzenleyici bir tarz halini alır.

Buna uygun olarak, anlatılar da yerel sömürü ve mücadele tarihlerini ortaya çıkartarak (tarihinin değişik zamanlarında Pratt'in evi olmuş olan) cemaatlerin coğrafyasını, demografisini ve mimarisini siyasallaştırır. Bu tarihler onun bildiği ve içinde büyüdüğü tarihlerden çok farklıdır. Pratt, kendisi gibi olmayan insanların tarihinin görünmezliği üzerine kurulan aile ve çocukluk tarihini, bu coğrafi yerleri mesken edinen farklı insan topluluklarının deneyim ve mücadeleleriyle karşılaştırmaktadır.

---

[4] Feminist entelektüel ve siyasal projeler açısından yapıbozumcu ve postyapısalcı analitik stratejilerin faydaları ve sınırları hakkında keskin ve ısrarlı bir analiz için, özellikle bkz. Lauretis 1984 ve Jardine 1985.

Yaşadığı üç temel coğrafi yerleşimin her biri, (çocukluk ve üniversite yıllarının geçtiği Alabama, evlendiği ve lezbiyen olduğunun farkına vardığı Kuzey Carolina, ırkçılığın, antisemitizmin, sınıfın ve küresel hareketin keskin bir biçimde ayırdına vardığı başkent Washington) iki farklı sınıflandırma arasındaki gerilim üzerine kurulmuştur: ev olma ve ev olmama halleri. "Ev olma", kişinin bildik, güvenli ve korunaklı sınırları olan bir mekânda yaşaması anlamına gelir. "Ev olmama" haliyse evin, baskı ve direnişin özgün tarihinin dışlandığı, kişinin kendi içindeki farklılıklarının bastırıldığı, uyumluluk ve güvenlik yanılsaması olduğunun fark edilmesidir. Pratt'in anlatısında bu yerlerin kişisel ve tarihsel mücadelelerin mekânı olarak anlam ve işlev kazanması, evin coğrafi olarak belirli bir mekâna ait olduğu düşüncesinin aleyhine işler. Benzer biçimde demografik bilgiler, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet çelişkilerini belirli gerçeklere dayandırıp somutlaştırmaktadır. Demografinin mücadele tarihinin ağırlığını taşımasından dolayı eve ilişkin yanılsamalar, belirli yerlerin gizli demografilerinin ortaya çıkarılmasıyla gölgelenir.

Pratt, kendisinin, yaşadığı kasabadaki bina ve sokaklarla "şekillendiğinden" söz etmektedir. Her kasabanın kendine özgü mimarisi ve planlaması, Pratt'ın bina ve sokaklarda belli insanları ve nesneleri görüp diğerlerini görmediği somut ve fiziksel dayanak noktalarını oluşturur. Fakat bu fiziksel yapıların istikrarı, tanıdıklığı ve güvenliğinin, binaların ve sokakların ırksal, sınıfsal ve toplumsal cinsiyetle ilgili belirli mücadelelere tanıklık ettiği, bunların üzerini örttüğü ortaya çıkınca etkisini kaybeder. Pratt'ın "büyüdüğü yerlerde", yani, memleketinde Pratt'ın gözlerinin "sadece görmeyi öğrendiği yerleri" gördüğünü fark etmesi, tutarlı bir ev ya da kimlik düşüncesini inşa etmek için kullanabileceği fiziksel dayanakları siyasallaştırarak bunu engeller.

Her birimiz sahne dekorunu andıran bir tür fonla kuşatılmışçasına çocukluğumuzun geçtiği o yerleri, kurumları yanımızda taşırız. Bu yüzden, şimdiki anda geçmişin

zemini üzerinden hareket ederiz. Şimdiki an o kadar tanıdık ve güvenilir bir algılama çerçevesi sunar ki algılarımızın geçmişe ait bakışla çarpıtılmış, sınırlı ve engellenmiş olduğunu bilsek bile onu değiştirme riskini üstlenmek çok korkutucu gelir.

Pratt geçmişinin izini sürer, fakat bunların sorgulanması ve yeniden yorumlanması gerekir. Pratt'ın tarihi sürekli bir değişkenlik içindedir. "Geçmişten gelen o bakış" üzerine kurulu çizgisel bir ilerleme anlayışı, kendi kimliği ya da benliğine ilişkin gelişmeci bir nosyonu yoktur. Onun yerine, "kısıtlanmış bakışının" sürekli olarak genişlemesi ve mevcut durumda ilerlemek için geçmişe dönüp zorunlu olarak yeniden değerlendirmesi söz konusudur. Pratt'ın belirli insanlarla (babasıyla, sevgilisiyle, iş arkadaşıyla) kurduğu ilişki biçimi, coğrafya, demografi ve mimari, hem kimliğin doğasının esas olarak ilişkisel olduğuna hem de tekil, sabit ve temel bir benliğe ilişkin varsayımların reddedilmesine yarar. Anlatıcı için bu red, kendisini olmadığı şeyler üzerinden tanımlayarak (siyah olmayan, kadın olmayan, Yahudi olmayan, Katolik olmayan, yoksul olmayan gibi) istikrar görüntüsünü muhafaza eden babasınınki gibi katı bir kimlikle temsil edilmektedir. Bu anlatıdaki "kendilik", patriarkal aldatma ve yalan katmanlarıyla gizlenmiş, keşfedilmeyi, ortaya çıkarılmayı ya da doğmayı bekleyen bir öz ya da hakikat değildir.[5]

Pratt'ın tuzak ve sınırlamaya benzettiği "benlik" tasavvurunu, aşılması, parçalanması ve ev güvencesiyle görünmez, tehdit edici hale getirilmiş bir dünyaya açılması gereken duvarlarla çevrili bir kaleye benzetir. Pratt, bir yandan sabit benlik ve kimlik tasavvurlarının dışlamaya dayandığının ve korku aracılığıyla korunduğunun, öte yandan da evin duvarlarını yarıp geçmenin doğuracağı riskin ve terörün farkındadır. Anlatının özelliği bu çelişkilerin bilinciyle yazılmış olmasıdır.

---

[5] Erkek dayatması olan "yanlış bilince" dayanan kadının "gerçek benliği" fikri, Daly (1978) ve Brownmiller (1978 ve 1981) gibi kültürel feministlerin çalışmalarında çok belirgindir.

Pratt'ın anlatısının ne derece yapıcı ve yorumlayıcı olduğunu gösterebilmek için metni anlatının düzenlendiği üç farklı senaryo üzerinden takip ederek çözümlemeyi tercih ettik: Bu senaryolar kronolojik gelişmeyle değil, bilincin süreksizlik uğraklarıyla tanımlanır. Pratt'ın tarihinde kendisini (değişkenlikleri ve içsel çelişkileriyle) yeni yönelimlere sevk eden anlar çevresinde kurulmuşlardır.

Birinci Senaryo

> Washington'da oturduğum yere 1960'lardaki olaylar sırasında beyazlar "cangıl" adını vermişler; belki hâlâ diyorlardır, bilmiyorum. Çizmelerimi bir ayakkabı tamircisine bırakıp bir bankta oturmak için iki buçuk blok ötedeki kuzeydoğu H Caddesi'ne yürüdüğümde, görünürdeki tek beyaz insan genellikle ben olurdum. Orada yaşadığım sene boyunca sadece iki beyaz kadın daha gördüm. [Oradan arabalarıyla geçen beyazları saymıyorum. Resmi ağızda kuzeydoğu H Caddesi, "H Caddesi Koridoru" olarak bilinir. Burası sanki bulunduğunuz yerden başka bir yere giderken hızla geçmeniz gereken bir yerdir.] (II)

Metnin bu paragrafı Minnie Bruce Pratt'ı, beyaz insanların kafasındaki Washington haritasına göre meskün olamayacak bir yere (kuzeydoğu H Caddesi, "cangıl", "bulunduğunuz yerden başka bir yere giderken hızla geçilmesi gereken yere, H Caddesi Koridoru"na (II)) yerleştirir. Demek ki burası potansiyel olarak Pratt'ın evi, içinde yaşadığı cemaattir. Fakat bu "cangıl", bu koridor, beyaz insanların evlerinin hemen kıyısındadır. Burası beyaz insanların deneyiminin dışında kalan bir yerdir; beyaz olduğu için Pratt'ın da oranın yabancısı olması beklenir. "Sınırda olmak", dahil edilmiş olma yanılsaması yaratan, güvenli sınırlarla çevrili yerlerin içinde kalmak yerine, "dünya her nasılsa öylece onun üzerinde yaşamak" düşüncesinin bir özelliğidir. Pratt, "korkunun ötesine geçip duyduğum, gördüğüm, hissedebildiğim yeni şeyleri dinleyerek, sorarak korkumla dışarısı arasındaki sınırda, derimin sınırında olmaya ça-

lışacağım" diye yazar. Ev denen dar çemberi parçalama arzusu ve ihtimalini "kendi derisinden sıyrılabileceği" ya da geçmişini yok sayabileceği gibi yanlış bir inanca kapılmadan gösteren şey, onun sınırdaki konumudur.

Siyahların mahallesinde siyah insanlarla çok yakın ya da dostça ilişkiler kurmaktan korkan beyaz bir kadın olmak, yani, demografinin önemi keskin bir şekilde hissedilmektedir. Siyah insanların konuşmalarının melodisiyle, babasının güneyli konuşmasını anımsattığı ve kendisini "evde hissettirdiği" için rahatlar; ta ki başı eğik duruşu ve "tabi, efendim"leriyle kapıcı Bay Boone ile karşılaşıp ona "beyaz bir hanımın tüyler ürperten neşeli aksanıyla" yanıt verene kadar. Acı sadece bu siyah adam tarafından reddedilmenin acısı değildir, baskının ve farklı grupların birbirinden ayrılmasının tarihini kabullenmenin de acısıdır. Bu acı, Pratt'ın benliğinin korunaklı sınırlarını paramparça edip diğerleriyle konuşma arzusunu sorunlu bir hale sokar. Bu kişisel karşılaşmanın bağlamı, hemen coğrafi ve siyasal tarih içine yerleştirilir. Bay Boone'nin doğduğu yer (memleketi), geldiği bölgedeki yerel direniş mücadelelerinin tarihine ilişkin anlatı üzerinden aktarılır. Güney Carolina'daki Yemessee'den gelen esmer, kızıl-kahverengi biridir o. Combahee nehrinin beslendiği kaynaklar üzerine kurulan, Kızılderili direnişine ve kaçak köle topluluklarına ev sahipliği yapan bu bataklık arazi, bir zamanlar çok büyük pirinç plantasyonlarının bulunduğu ve Harriet Tubman'ın başarılı askeri operasyonuyla pek çok kölenin serbest bırakıldığı bir yerdir.

Bu direniş tarihi, güneydeki güvenli ve sıcak yuvayla ilgili tüm hatıraların ebedi olarak parçalanmasına yol açar. Bu etkileşimin sonucunda Pratt evi tüm sorumluluklara boyun eğme üzerine kurulan baskıcı bir alan olarak hatırlamaktadır. Farklılık bilincinin gelişmesiyle kendi üzerine düşünmeye başlar, sonra diğerlerinin tarihlerini, bu tarihlerdeki sorumluluğunu ve olası etkilerini aynı bağlamda ele alarak bunu besleyip genişletir. Bir anlatıcı (ve kişi) olarak Pratt'ta sıradışı bulduğumuz yön, suçluluk duygu-

sunun onu tutarlı bir "beyaz" kimlik içine hapsetmesine izin vermemesidir. Bu reddediş sayesinde hem kendisinin hem de başkalarının tarihi hakkında kendini eğitmeye çaba harcayabilmiştir. Bu eğitim ona bu tarihler üzerinde kendisinin ne gibi bir etkisi olduğunu göstermiştir. Kadın hareketlerinin ırkçılıkla suçlanmasına beyaz feministlerin verdikleri tepkiler bağlamında Pratt'ın yaklaşımı anlamlıdır. Yaygın tepkilerden biri, kendi kendini etkisizleştiren suçluluk ve/veya savunma duygusudur. Diğeriyse beyaz olmayan kadınlar tarafından eğitilme talebidir. Bu sorun, bazı Üçüncü Dünya kadınlarının, kişisel ezilme deneyimlerinin hakikiliği temelinde kendilerinin en iyi eleştirmen ya da bilirkişi konumunda olduklarını varsaymaları eğilimiyle daha da şiddetlendi. Sabit konumların (eğitici/eleştirmen konumunun beyaz olmayan kadınlara; suçlu, sessiz dinleyici konumunun beyaz kadınlara) tahsis edilişinin ilginç bir örneği Elizabeth Spelman ve Maria Lugones'in (1983) yazdığı makaledir. Burada ileri sürülen dinamikler her iki tarafı da egemenlik ve baskı yapıları arasındaki ve bu yapıların içindeki karmaşık tarihsel ilişkiler üzerine kafa yorma sorumluluğundan kurtarmaktadır.

Bu senaryoda çizilen sokak resmi, hem mekânsal hem de mecazi anlamda son derece etkileyicidir. Sokak sürekli bir hareket, değişim ve geçicilik hissi uyandırır. Örneğin, Pratt üç blok aşağıya yaptığı bir akşam yürüyüşünde kendi kendine niçin genç siyah kadının onunla konuşmadığını, meslek sahibi beyaz kadınla niçin sabah konuşamayıp akşam konuştuğunu ve karşısındakinin niçin cevap vermediğini sorar. Sokaktaki karşılaşmalar, ırksal, cinsel ve sınıfsal gerilimleri yerelden hareketle kavramak için cemaatin ırksal ve etnik demografisine odaklanmaya izin verir. Onun şu anki konumu hiçbir yer olduğundan (bu mekân beyazlar için değildir çünkü), sokakta tanıştığı insanlarla ilişkisi üzerinden kendini sürekli yeni baştan sorunsallaştırmak ve tanımlamak zorundadır. Beyaz, kadın, lezbiyen ve Hıristiyan olarak yetiştirilmiş olmaya ve bu özelliklerden hangilerinin farklı "konuşmalar"da öne

çıktığına ilişkin çok net bir bilince sahiptir: "Mahallemde dolaşırken, bir başkasıyla konuşan herkes benim gözümde ırkın, cinsiyetin ve sınıfın tarihiyle birlikte varoluyor. Yürürken başkasının varlığını nasıl tanıdığımı, onlar hakkında neyi bilip neyi bilmediğimi ve onların beni nasıl tanıdığının ne anlama geldiğini sorgulayarak içimde sürekli kendimle tartışıyorum" (12). Bu yüzden, sokak boyunca yürüyüp değişik insanlarla yaptığı konuşmaların tümü (genç bir beyaz kadın, genç bir siyah kadın, genç beyaz bir iş kadını, genç bir siyah adam, yaşlı bir beyaz kadın) gerçek ve hayali konuşmalar, gerçek ve hayali motivasyonlar, cevaplar ve imalar üzerinden son derece karmaşık ve çelişkili bir hal alır. Bu farklı "konuşmalar"da söylediği sözlerin sürekliliğiyle tanımlanan tutarlı bir benliğin doğması ihtimali yoktur. Tarih müdahalecidir. Örneğin, genç siyah bir adamın saygılı cevabı pekâlâ "tarihin zorla söylettiği bir karşılık" olabilir. Belirli etkileşimlerde ya da "konuşmalar"da kaydedilen sözler, sesler, işitilenler ve görülenler kendi özgül tarihlerini beraberinde taşır; bu anlatı şekli Pratt'in güvende ve çoğunluğun bir parçası olma deneyiminin sınırlarını parçalar.

İkinci Senaryo

> Bugüne dek bu binalar ve onların içindeki insanlarla olan ilişkim beni belirledi. Eğitim Bakanlığı'nda kimin olması gerektiği, bankalarda parasal işlemleri kimin yapması gerektiği, kimin silaha, kimin hapishane anahtarına sahip olması gerektiği ve kimin hapis yatması gerektiği konusundaki düşüncelerle şekillendim. Bu sokaklarda olan, daha önce görmediğim ya da farkına varmadığım şeyler beni şekillendirdi. (17)

Bu ikinci senaryo Pratt'in Alabama'da çocukluğunun geçtiği ev çerçevesinde kurulmuştur ve esas olarak onun babasıyla olan ilişkisini ele almaktadır. Burada da babasıyla ilişkisini, yetiştiği yerin coğrafyası, demografisi ve mimarisi üzerinden inceler. Bu ilişkiyi sadece çocukken ondan

saklanan diğerlerinin bilgisini değil, kendi aile geçmişinin bastırılmış bilgisini de açığa çıkararak yeniden kurar. Babasıyla ilişkisini mekânsal ilişkiler ve tarihsel bilgiler üzerinden incelemesinin önemi, bu ilişkiyi bir bağlama oturtmasında ve buna uygun olarak yalnızca psikolojik bir açıklama sunmaktan kaçınmasında yatmaktadır. Bunun sonucu, kan, deri ve yürek arasındaki kendiliğinden oluşan tüm ilişkilerin sarsılmasıdır. Üstelik burada da kan, deri, yürek, ev ve kimlik arasındaki özsel ilişkiyi, bunlar arasındaki bağlantıların güç ve önemini gözden kaçırmadan sorgulamaktadır.

Pratt, içine doğduğu şeyi değiştirme ihtiyacını açıklamak için sınıfsal ve ırksal olarak ayrıcalıklı konumda olan birinin değişimden ne kazanacağını göstererek çocukluğunun geçtiği evden ve babasından söz eder. Bu tip bir öz düşünümsellik, tüm anlatıyı belirlemekte, kendi kültürünün mirası olarak gördüğü belirli ifade biçimlerinden ve vurgulardan (örneğin, hakim, şehit, vaiz ve arabulucu rollerinden; diğerleri hakkında kaygı duyuyormuş gibi yapan tipik beyaz, Hıristiyan ve orta sınıf liberallerden; neyin doğru olduğuna ilişkin soyut ahlâki ve etik bir kaygıdan) sakınmasına yardımcı olmaktadır. Pratt kendi değişim ihtiyacını açıklamaya çalışırken, etkili ve anlamlı mimari/mekânsal metaforlarla dolu olayların hatırasından faydalanır. Bu metaforlara, bunlara alternatif ihtimallerin olduğu fikrini uyandıran görüntüler eşlik eder. Kendini değiştirme motivasyonunu açıklama çabası ona babasını hatırlatır: "Bunu düşünmeye çalışırken babamı düşünüyorum" (16). Pratt çocukluğundan bir kareyi aktarır: Babası kasabayı en tepeden ve tam merkezinden gösterebilmek için onu dedesinin 40 yıl hakimlik yaptığı, kasabanın ortasındaki mahkeme binasının mermer merdivenlerine ve saat kulesine götürür. Babası ona kasabayı kendi gördüğü gibi göstermek, Pratt'in kasabayla ve dünyayla ilişkiyi kendisinin kurduğu gibi kurmasını istemektedir, fakat bu arzusu gerçekleşmez. Küçük bir çocuk olan Pratt saat kulesine tırmanamaz ve babasının yerinde olmadığı, onun yerini

almadığı için babasının gördüğü şeyleri göremez.

Pratt şimdi bir yetişkin olarak kasabanın merkezinden ve en tepesinden neleri görmüş ve görmemiş olabileceğini yeniden kurup inceleyebilirdi. Örneğin, Metodist kilisesini ve sağlık ocağını görebilirdi, ama beyaz değirmen işçilerinin yaşadığı Four Points'teki kereste fabrikasını ya da Veneer Mill mahallesindeki siyahların evlerini göremezdi. Babasının yerini alamayacağından ya da onun gibi olamayacağından, o kadar tepeden bakamayacaktı: O beyaz bir kız çocuğuydu, bir erkek çocuğu değildi. Bununla birlikte Pratt, kendisinin babasından farklı olduğu iddiasının (metin boyunca bir yandan da bunun tersini göstererek) altını oymaktadır. Sözgelimi, yeni bir paragrafa "bugüne dek bu binalar ve bunların içindeki insanlarla olan ilişkim beni belirledi" diyen bir kabulle başlamaktadır.

Babasının konumunu ve bakışını reddedip ondan farklılığını itiraf etmesi, Pratt'a bir bakış açısı, dünyayı ("ayaklarım yere bassa bile mahkeme binasının bulunduğu meydanın ortasından değil, bir balığın değirmen suyuna atlayışının yarattığı kıpırtılar gibi") birbirleriyle çakışan halkalar üzerinden görme kapasitesi kazandırmıştır. Babasının ona öğretmeye çalıştığı bakış açısı ile kendi görüşleri, farklılığı ve "ihtiyaçları" arasındaki çelişki, –mahkeme binasının çatısına tırmanan kısa adımlar, duvarla örülü saat kulesi gibi– merkezde konumlanan sınırlanmış bir benliğin çevresinin giderek daralması, sıkıntı ve tuzak barındıran görüntülerle sürekli yer değiştiren merkeziyle değirmen suyu görüntüsü arasındaki zıtlıkta kendini gösterir. Babanın görünürdeki sabit, merkezi konumunun son derece istikrarsız olduğunu, dışlamalar üzerine kurulduğunu ve korkuyla tanımlandığını açığa çıkarır.

Fakat değişim, sınırlamadan özgürlüğe basit bir geçiş değildir. Ne baba korkusundan ve onun sembolik yasalarından kurtulmak mümkündür ne de nihai bir özgürlük alanına ulaşmak. Yeni bir yer, yeni bir ev yoktur. Pratt'in tarih anlayışı ve kendini bu anlayışa uygun olarak kuruşu çizgisel olmadığı için geçmişin, evin ve babanın bıraktığı

izler değişken bakış açısına sürekli olarak yeniden dahil edilir. Sonuçta, Pratt sınırda yaşamaktadır. Gerçekten de, babadan ayrılmanın ve farklılaşmanın erken bir dönemde deneyimlenmesi, sadece değişim ihtimali üzerinden hatırlanmaz; aynı zamanda kaybın acısı, değişimle gelen yalnızlık, eve, yakınlığa, yakınlık ve farklılığın biraradalığına duyulan dinmeyen bir özlemle birlikte hatırlanır. Kulenin tepesine kadar çıkamadığı o gün, "sadece ikimizin beraber bir şeyler yaptığımızı hatırlayabildiğim son gün oldu, ondan sonra, yerimin artık onun, erkeklerin değil, kadınların yanı olduğunu bir düzeyde biliyordum."

Bu cümle, ayrımları basitleştiriyormuş, onun değişim arzusunu, ırkçılık ya da antisemitizmle mücadele etme isteğini her şeyin üstüne koyarak açıklıyormuş ya da onu beyaz babaya sahip olanlardan oluşan yekpare bir grubun parçası yapıyormuş gibi görünebilir. Yine de, Pratt, bu ayrımın da değişmeden kalmasına ve kimliğin basit bir belirleyeni gibi görülmesine izin vermez.

Pratt, anlatısının sonuna doğru babasının ağır bir kutuya benzer bir şeyle odasına girip, onu masasının üzerine bıraktığını hatırladığı rüyayı anlatır. Babası odadan çıktıktan sonra, yerin henüz filizlenen minik yeşil tohum sıralarıyla dolu çamurlu bir tarlaya dönüştüğünü fark eder. Pratt'in rüyasını anlatışını, babasının belirmesiyle hissettiği çelişik duyguları ve bunları nasıl yorumladığını aktaralım:

> Çok yorgundu; kollarımı sertçe ona doğru sallayıp gitmesini, anneme dönmesini söyledim ve ağlıyordum, çünkü yüreğim sızlıyordu; o benim babamdı ve çok yorgundu Kutu hâlâ oradaydı, korktuğum şeyle birlikte, ait olduğum kültürdeki erkeklerin yaptığı şeyler için duyduğum sorumlulukla birlikte oradaydı Kızgındım; niçin bu bana bırakıldı; bunu ben istemedim; yıllarca bunu reddetmek için elimden geleni yaptım; içindeki tek bir parçayı bile istemedim: ayrıcalığımın kazandırdıklarını, kısıtlamaları, haksızlığı, acıyı, yüreğin kırık feryatlarını, bilinmeyen korkuları. Ama yine de o benim kutum: Şimdi babamın kızıyım, o ve akrabalarımdan oluşan bir dünyada yaşıyorum.

> Bu rüyayı görmemden bir ay sonra babam öldü; inandığı pek çok şeyi değiştirmek için çektiği sıkıntıyı takdir ediyorum; babamın hâlâ bendeki etkilerini anlamaya çalıştığım ırksal, cinsel ve kültürel korkulara nasıl yakalandığını kabul ederken hissettiğim kederi de. (53)

Metinde bu deneyimin sadece tek bir yönüne birleştirici ve ortaya çıkarıcı bir işlev yüklenmiştir. O da, hem kendisini hem evi yeniden kavramsallaştırma ve yaratma çabasını motive eden, etmeye devam eden lezbiyenliği ve diğer kadınlara duyduğu sevgidir. Anlatıyı dikkatli bir şekilde okursak, siyasal ve ailevi konumunun hem sonucu hem de kaynağı olarak kurulan lezbiyenliğin karmaşıklığını görürüz. Başka bir deyişle, Pratt, lezbiyenliğin önemini onu temel bir belirleyen olarak varsaymadan diğer deneyimlerle ilişkisi açısından sunmaktadır.

Anlatı ilerledikçe lezbiyenlik, ayrıcalıklı ırksal ve sınıfsal konuma sahip ve sınırlı bir hareket alanını kabul eden kadınlara tanınan korumadan onu men ederek, "evi" imkânsız, benliğini özdeş olmayan, onu incinebilir kılan bir şey haline gelir. Gerçekten de, anlatıcının başka bir kadına ilgi duyması, onu sadece kocasından ayırmayıp, çocuklarından da ayırır. Bu durum, onu annesinden ayırmakla tehdit eder, kendisiyle babası arasında bir sessizlik şeklinde yaşanmaktadır. Bu sessizlik çok önemlidir, çünkü onun da gösterdiği gibi beyaz, orta sınıf ve Hıristiyan olmanın ayrıcalıklarından tam olarak faydalanabilmek için lezbiyenliğini kesin olarak inkâr edebilmelidir, hatta buna zorunludur. Lezbiyenliği ancak kendini büyük ölçüde yok sayarak inkâr edebilir. Belirli bir bedel karşılığında ona ayrıcalık ve refah sağlayan ailenin, kültürün, ırkın ve sınıfın dayattığı sınırları ilk olarak lezbiyenliği üzerinden deneyimler. Hangi bedel karşılığında ayrıcalığa, refaha, eve ve korunaklı bir benlik fikrine sahip olunduğunu, bunun kendine ve son kertede diğerlerine neye mal olduğunu öğrenmek, lezbiyenliği sadece bir siyasal deneyim değil, aynı zamanda siyasal bir motivasyon haline de getirir.

Lezbiyenliğin ne marjinalleştirilmiş ne de özselleşti-

rilmiş olması, farklı deneyim ve soyutlama düzeylerinde kurulması anlamlıdır. Feminist söylemde lezbiyenlik en azından iki şekilde yalıtılmaktadır: homofobik gözetim altında lezbiyenliğin marjinalliğe itilmesiyle ve lezbiyen feministlerin lezbiyenliği (bazen lezbiyenlik ve cinselliği toplumsal ilişkilerden ayırmak gibi paradoksal bir sonucu olacak şekilde) merkeze almasıyla. Pratt'ın anlatısındaki lezbiyenlik, sadece insani, evrensel, kimliklerle, yani beyaz orta sınıf konumuyla sınırlanmamış olarak sunan uç sınırları açığa çıkaran bir lezbiyenliktir. Aynı zamanda dayanışma, cemaat ve değişim için pozitif bir kaynaktır. Değişim sınırların aşılmasıyla mümkündür, bu sınırlar beyaz kimlik etrafında büyük bir özen ve azimle gizlice çizilmiştir.[6] Değişim bu sınırların aşılmasıyla ilgilidir.

Pratt'ın ev ve refah kadar, beyaz, Hıristiyan, orta sınıf kimliğinin de yüksek bir bedel karşılığı kazanıldığını fark edişi babasıyla ilişkisinde etkileyici bir şekilde gösterilmektedir. Babasıyla ilişkisinde kendisini ona yabancılaşmış olarak tarif etmesi önemlidir. Çünkü bu hisleri, anlatının neden bu kadar önemli olduğunu düşündüğümüzü örneklemesi açısından belirleyicidir.[7] Bir yandan bu ilişkideki çelişkiler, onun babasından farkı ve babasının konumunu reddedişi, diğer yandan da babasına benzemesi, ona duyduğu sevgi ve onunla benzeştiği noktalar bir araya gelmektedir. Baba-kız ilişkisinin karmaşıklığı ve Pratt'ın (bunu sadece kendisiyle babası arasındaki bir ilişki olarak görmeyip) ilişki içindeki farklılıkları kabul etmesi, gerçek

---

[6] Griffin, Rich, Daly ve Gearheart gibi yazarların "kültürel feminizmleri" hakkında, lezbiyenliğin romantikleştirilmesi gibi eğilimlerin analizi ve eleştirisi için bkz. Vance 1984 içinde Carole Vance, Alice Echols ve Gayle Rubin'in makaleleri.

[7] Chodorow (1978), Gilligan (1983) ve Rich (1976) gibi feminist teorisyenler özellikle anne/kız çocuğu arasındaki ilişkinin psikososyal kuruluşuna odaklandılar. Jessica Benjamin (1986) aile içinde cinselliğin kuruluşunda babanın önemini vurgulayarak feminist psikanalitik çalışmalarda "baba"nın teorileştirilmemesi sorununa işaret eder.

ya da mecazi anlamda babayla farklılık fikriyle yetinmeyi imkânsız hale getirir. Böylesi bir fikir, feminist literatürde pek çok kişinin yaptığı gibi, kızların kadın/erkek ayrımından daha karmaşık şekillerde işleyen ayrıcalık/baskı yapılarıyla olan ilişkisini görmezden gelir. Anlatıcıysa, acıyı ve bu karmaşıklığa eşlik eden belirsizliği dile getirmektedir.

Anlatı, evi, kimliği, cemaati ve ayrıcalığı kuran tehdit ve korunmanın nasıl kullanıldığını anlatarak bu süreçte babanın korumasının diğer yüzünü sergilemektedir. Pratt, Alabama'da vatandaşlık hakkı mücadelelerinin yükseldiği bir dönemde bir akşam babasının onu Martin Luther King Jr.'ı genç kızları taciz etmekle suçlayan bir yazıyı okuması için çağırdığını hatırlar. "Tek düşünebildiğim, alıkonmuş kişilerin salıverilmesinin benim için fiziksel ya da cinsel bir tehlike yarattığı hissini yaşamamı istediğiydi. Hem King'den hem de babamdan korkuyor, yoğun bir tehdit altında olduğumu hissediyordum: Ona cevap veremedim. Ona ilk kez bu sefer cevap verememiştim. Bana ilk kez dolaylı yolla da olsa cinsellikten söz ediyordu." (36-37)

Bunun sonucu, dışarısının tehdit ediciliğine karşı beyaz evin güçlendirilmesi oldu. Beyaz kadınları cinsel olarak kurban rolüne sokan ve zavallılaştıran retorik, beyazlar arasındaki birlikteliği kurup güçlendirmek ve siyah tecavüzcü mitini yaratmak için kullanıldı.[8] Pratt bir kez daha aile içindeki deneyimini, ailenin de bir parçası olduğu "dışarıdaki" ırk ilişkilerinin tarihi açısından yeniden yorumlamaktadır. Bu gibi noktalarda Pratt, metne kendi "evinin" ötesine geçen zengin tarihsel bilgilerle ideolojik ve toplumsal/siyasal süreçlerin analizini eklemektedir. Tarihsel bilgilerin yanı sıra, güvenlik adına Ku Klux Klan ve beyazlar tarafından yapılan zulümleri ve bu baskı biçimlerine karşı çıkan direnişleri gösterir. Reagan ve yeni sağın geliştirdiği ev, korunma ve diğerleri tarafından tehdit edilme retoriğinin diğer yüzüne işaret eder. "Amerika'daki

[8] Davis (1983), hooks (1981) ve Hall'un (1984) Brownmiller (1978) eleştirilerine bakılabilir.

Beyaz Hıristiyan erkeklerin şu an vaat ettiği işte bu 'tehdit edici korumadır'" (38).

İktidar; yerel, kurumsal, söylemsel oluşumlar aracılığıyla ve uyguladığı gücün bastırıcı değil pozitif, üretken yanı üzerinden düşünülürse, birlikteliğin potansiyel olarak baskıcı bir kurgu olduğu açığa çıkar.[9] Bu kişi ve grupların birer fail, toplumsal aktör ve arzulayan özne olarak görüldüğü noktada tutarlı bir grup kimliğinin, ortaklaşma ve paylaşılan deneyim anlamında bir birlikteliğin kurulmasının çok zor olduğu görülür. Bireyler tek boyutlu, kendileriyle özdeş kategorilere tam olarak uymaz. Bu yüzden, pozitif farklılıkların aile kimliği içinde kaybolduğu bir ev arzusunu bir kenara bırakan yeni bir siyasal cemaat anlayışına ihtiyaç vardır. Pratt'in anlatısı, soyut siyasal çıkarlar dışında farklı düzeylerde ilişkiler yaratmak gerektiğini gösterir. Yakınlık ve duygusal dayanışmanın siyasal cemaate ilişkin nosyonlarda yer alma biçimleri hem duygusal olanın sıklıkla yapıldığı gibi önemsizleştirilmesini hem de siyasal olanın romantikleştirilmesini engeller.

Üçüncü Senaryo

> Her gün bir oğlumu ortaokula diğerini de anaokuluna bırakırken marketin önünden geçiyordum. Bence orası trafik akışını engelleyen kullanışsız ve anakronistik bir yerdi. Bazen baharın erken ışıklarında bana sevimli gözükürdü. Tuğlalarının insan hayatının ter ve kanıyla sıvandığını ne biliyor ne de hissediyordum; insanların bu yerin dışında ayrı bir mutluluk yaşadıklarını da bilmezdim. (21)

Üçüncü senaryo, Pratt'in 1974'te kocası ve iki çocuğuyla birlikte geldiği, doğuda bir kasaba olan Kuzey Carolina'daki yaşamıyla ilgilidir. Pratt, kendisini "eve çok benzeyen bu yerin" kıyısında konumlandıran demografik ve mimari

[9] Foucault'nun iktidarı yeniden kavramsallaştırmasının feminist kuramsallaştırmadaki önemine ilişkin bir tartışma için bkz. Martin 1982.

işaretler ve metaforlar aracılığıyla bir kez daha hem kasabayla hem kocası ve çocuklarıyla ilişkisini betimler. Burası her şeyin sabit bir merkez olan market etrafında hareket ediyormuş gibi göründüğü bir yerdir. "Günde dört kez yaşamımın yüzeyinde gezinir gibi marketin önünden geçiyorum: döngüsel bir şekilde, sürekli, tıpkı fuardaki oyunlardan biri gibi" (22). Bir kez daha yaşadığı yeri tepeden ve merkezden, özellikle de marketin tarihini sadece meyvelerin, sebzelerin, tütünün değiş tokuş edilişi olarak bilen ("Kölelerin değil ama, diye cevap verdiler" (21)) "tuzu kuru" beyazların bakış açısından izlemeye çağrılmıştır. Fakat, kasaba merkezini tepeden gören özel bir kulüpte varlıklılara servis yapan siyah garson kasabadaki köle ticaretiyle ilgili bilgi ve tarih sunarak buna karşı çıkar. Bu çelişki Pratt'ta iz bırakmış olsa da, çocukluğundaki manzaralara çok benzeyen manzaraları olan bu kasabada, bu çelişkiler kendi yaşamına bakışını çok etkilemez. Aile ve evin dayattığı sınırlamalara direnirken, diğer insanların mücadeleleri hakkında giderek daha fazlasını öğrendikçe bu etki artar. Ama kendi direnişi bu diğer mücadelelerle yakınlaşır ama hiçbir zaman tam olarak üst üste binmez. Pratt'ın kasabanın tarihiyle ilgili ortaya çıkardığı şeyler çok katmanlı ve karmaşıktır. Farklı insan gruplarının kasabayla ilişkilerinden ve (Lumbee[10] kızılderililerin Klan mitinglerini sona erdirmesi, siyah kültür ve direnişinin uzun bir geçmişe dayanan geleneği, Yahudi direniş geleneği, Vietnam karşıtı protesto ve lezbiyenlerin askeri kurallara karşı gelmesi gibi) farklı direniş tarihlerinden söz ederken, bunları büyük bir ezilme anlatısı altında birleştirmeye ya da eşitlemeye çalışmaz. Bu tarihlerin biraradalığı, anlatının karmaşık ve zengin bir yapıya sahip olmasını sağlar. Mücadele tarihleri anlatıldıkça hem kasaba hem de onun kasabayla olan ilişkisi değişir. Gerçekten de, korku ve evlerin kaybedilmesiyle yorumlama ve mücadelenin öneminin

[10] Kuzey Carolina bölgesinin güneydoğusundaki Amerikalı yerliler. [—*çev. notu.*]

farkedilmesi arasında açık, yapısal bir bağlantı vardır. Bize göre, anlatının bütünlüğüyle benlik algısının içiçe geçmesi, kolay ayrımlar yapmanın reddedilmesiyle, Pratt'ın siyasal çalışmalarının kavramsallaştırmasında ev, güvenlik ve korunma arzusunun –sadece bunlara duyulan arzunun değil, bunlara hakkımız olduğu beklentisinin– nasıl işlediğinin aralıksız bir şekilde incelenmesiyle ilgilidir. Pratt, siyasal meselelere dahil oluşunun 1970'lerde kocası ve iki oğluyla yaşadığı Kuzey Carolina'da feminizmin yaygınlaşmasıyla başladığını söyler. Bu dönemde, bir kadın olarak kendisini tehdit altında hissetmiş ve bir insan grubunun bir parçası olarak görmeye zorlamıştır; bunu, kendini etiketle, kimlikle ya da bir gruba bağlılıkla sınırlandırmadan sadece "olmak" isteyen, kendi varlıklarının ve toplumsal konumlarının kendiliğinden ortada, doğal ya da insani olmaktan çok uzak olduğunu bilmezlikten gelen orta sınıf beyaz insanların kendilerini algılayışlarına duyulan nefret olarak anlatır.

Pratt'ın kendi gelişimiyle ilgili anlatısını siyasal farkındalıkla ilgili diğer feminist anlatılardan ayıran; geçiciliği, kesintiler içermesi ve görünür bir amaca doğru çizgisel bir şekilde ilerlememesidir.[11] Anlatıcı, eve ilişkin orta sınıf düşünceleri ne ölçüde ve hangi yollarla taşıdığının, bu düşüncelerin onun siyasetle ilişkisini nasıl şekillendirdiğinin izini sürer. Konuşacak ve hareket edecek güvenli bir yer arayışıyla bu güvenli yerlerin neye mal olduğu, bu yerlerin dışlama, inkâr ve körlük üzerine kurulduğunun farkındalığı arasında uzlaşmaz bir gerilim vardır.

Güvenli bir yer arayışı, "yer" ve "mekân" kelimeleri-

[11] Feminist çalışmalarda siyasal farkındalıkla ilgili pek çok anlatıdan biri de, *Not a Love Story* (Aşk Hikâyesi Değil) (yönetmen, Bonnie Klein, 1982) filmindeki striptizcinin sömürülen bir seks işçisinden aydınlanmış bir feministe dönüşmesidir. Her ne kadar bu kişinin çizgisel ve sorunsuz gelişimi pornografinin ve buna geliştirilen feminist çözümlerin sorunlarına işaret etse de, meselenin karmaşıklığı gözden kaçmakta ve sınıf farklılıkları ortadan kaybolmaktadır.

nin tıpkı feminist söylemde olduğu gibi belirsiz bir şekilde kullanılması yoluyla çelişik ve karmaşık bir şekilde ifade edilmiştir. "Evini özlediği ve gidecek hiçbir yeri olmadığı" gerçeğiyle, ailesinin ırkçılık ve köle sahipliği tarihini öğrendiğinde hissettiği "baş dönmesi"yle ve bedeninin kendini sabitleyecek bir yer bulamaması hissiyle karşı karşıya kaldığı korku anları, aynı zamanda "kendisi için bir yer oluşmaya başladığı"nı düşündüğü umut anlarıdır.

Erkeklerle ilişki içindeki konumunun farkında bir feminist ve bir kadın olarak yaratmaya çalıştığı şeyi çocuksu bularak eleştirir:

> İstediğim yerde olabileceğime ve istediğim şeye sahip olabileceğine inanarak büyümüş yetişkin bir kadın olarak istediğim şeyleri (hatta diğer kadınlarla beraber yaşayabileceğim bir yer oluşturabilmeyi bile) kolayca iddia edebileceğimi düşünürdüm. Ne içinde yaşadığım sınırların, ne de güvenli bir yerde bulunma anımın ve deneyimimin, atlamalarla, dışlamalarla ve şiddet yoluyla güvence altına alınmış yerlere ve benim bu yerlerin sınırlarına boyun eğmeme dayandığının farkındaydım. (25-26)

Anlatının öz düşünümselliği, özellikle beyaz feministlerin Kuzey Carolina topluluğuna ulaşma çabalarını tartışırken belirginleşir. Pratt ve National Organization for Women'daki (NOW-Ulusal Kadın Örgütü) çalışma arkadaşları "yeni bir yere" ilerlemekteydiler: "Artık güvenlik sınırlarını diğer kadınların hizasına çekiyor, onları boğulmaktan kurtarmak amacıyla sınırların içine alıyorduk. Derinlerde onların bana benim olduğum yerde, istediğim şekilde katılmasını umut ediyordum. Kendimi sınırlamak zorunda kalmak istemiyordum" (30).

Ne var ki onu tekrar düşündüren, diğerlerinin bu yerden dışlandıklarına dair giderek daha fazla bilgi sahibi olması değildi. En belirleyici unsur, NOW'da[12] yaptıklarının, bazı yönlerini, bilhassa lezbiyenliğini dışlamak üzerine ku-

[12] NOW 1966 yılında kurulmuştur ve ABD'deki en geniş katılımlı feminist örgütüdür. [—*çev. notu.*]

rulduğunu fark etmesidir.[13] Ayrıcalığın ve (Hıristiyanlıkta kavramsallaştırıldığı şekliyle) aşkın koşulu olan inkârı, dışlamaları ve şiddeti görmeye başladıkça bunun diğer kadınlarla benzerliğin temelini oluşturacağı ve bu benzerliğin yeni bir yer yaratacağı anların altı oyulur. Yahudi sevgilisine aşkını göstermek için yazdığı Yahudi geleneğinden simgelerle dolu şiir, aşkla ötekini engelleme ya da kendine mal etme arasındaki ilişkiyi gösterir. Bu yaklaşım, diğerinin kültürünü kendine mal ederek benzerlik varsaymanın, hatta bunda ısrar etmenin bir yoludur.

Sömürgeci hareketteki kendine mal etmenin ve gizliliğin, beyaz feministlerin siyasal konumlarında kendisini nasıl yeniden ürettiği, Pratt'ın "kültürel taklit" adını verdiği boyuta değinen paragrafta inandırıcı bir şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bu terim, beyaz kadınların ırkçılık ve antisemitizme ilişkin bilgiye suçluluk ve kendini inkârla cevap verme ve sadece suçluluk duygusundan değil, acıdan ve kendinden nefret etmekten kaçınmak için başkasının kimliğini üstlenme eğilimlerine işaret eder.[14] Pratt'ın kültürel taklidin hem siyasal hem de kişisel alandaki olumsuz etkilerine ilişkin tartışması, yekpare (ve haddinden fazla teorik) kimlik eleştirisinin alabileceği tehlikeli hallere ilişkin önemli bir tartışma açmaktadır. Bir kimliğe ya da konuma sahip olmama iddiası, ayrıcalığa, kişinin gerçek tarihsel ya da toplumsal ilişkiler üzerindeki olası etkilerinin sorumluluğunu reddetmesine, bir konuma sahip olunduğunun ya da bunun önem taşıdığının inkâr edilmesine, kişinin kendi tarihini reddedip ondan tam olarak ayrılmasına dayanmaktadır. Minnie Bruce Pratt'ın tekrar tekrar reddettiği nokta, kendisinin ve diğer insanların durumlarının basitçe eşitlenmesidir:

---

[13] Lezbiyenlerin konumunun tarihsel bir açıklaması ve lezbiyenliğe karşı NOW'da geliştirilen tutumlar için bkz. Abbot ve Love 1972.

[14] Sömürgeci söylemin kuruluşunu ele alan yazılar için bkz. Bhabha 1983, 18-26; Fanon 1970; Memmi 1965; C. T. Mohanty 1985; Said 1979 ve Spivak 1982.

> Greensboro'dan sonra diğerlerine, benim bulunduğum dar sınırların dışındakilere ve benim gibi olmayan kişilere yapılan haksızlıkları el yordamıyla anlamaya çalıştım ve kendi deneyimim aracılığıyla bu haksızlığın ne olabileceğini kavramaya başladım. Fakat bunu anlamamın, beni ortak haksızlıklara karşı mücadele etmek için onlara katılabileceğim bir yere doğru kolayca harekete geçirdiğini hissetmedim. Çünkü bu haksızlıkların bazılarının bir parçasıydım, kendimi ve halkımı bundan sorumlu tutuyordum. (35)

Ev, eşzamanlılık ve aynılık arzusuyla evi, uyumu ve aynılığı hayal edilebilir ve mümkün kılan baskı ve şiddet arasındaki gerilim, bu anlatıdaki çok özenli ve etkili tersine çevirme hamleleriyle gösterilmektedir. Bu tersine çevirmeler, pozitif birliktelik arzusunu silmez, ama istikrarsızlaştırıp bu arzunun altını oyar. Teresa de Lauretis'in, teorinin negatifliği ve siyasetin pozitifliği dediği şeyler arasındaki ilişki, bu metinde defalarca ifade edilmiş bir gerilimdir.[15] Minnie Bruce Pratt'a göre, kendini ve "ev" üzerine kurulmayan yeni cemaat biçimlerini yeni baştan yaratmak, çalışmaya ve bilgiye bağlıdır. Sadece diğerlerinin gelenek ve kültürleriyle değil, aynı zamanda kendisinin geliştirdiği pozitif mücadele biçimleriyle mümkündür. Buysa, onun hem bilgisizliğini ve önyargılarını hem de korkularını, en başta da değişime eşlik eden kaybetme korkusunu kabul edip etmemesine bağlıdır.

Kişi, grubun kendini tanımlarken koyduğu sınırları aşması halinde, kendisine benzeyenler ve ailesi tarafından reddedilmesi riskiyle kolayca başa çıkamaz. Bu noktada yazarın babasıyla son derece karışık duygularla yüklü ilişkisine yaptığı vurgu çok önemlidir. Alternatiflerin kapatıcı, kuşatıcı olması, evle sınırlandırılması ya da gidilecek bir yerin olmaması gibi durumlarda risk daha da büyür. "Ev" gibi güvenli başka bir yer varsayımı ya da arzusu, –hem siyasal hem de kişiler arasındaki– "birliğin" zorunlu olarak

[15] Bilhassa de Lauretis 1984'teki giriş yazısına bakılabilir.

parçalı, daha doğrusu uğruna mücadele edilip tercih edildiği için tanımı gereği değişken olduğunun farkedilmesiyle sekteye uğrar. Bu birlik "aynılık" üzerine kurulu değildir, tam bir uyum mümkün değildir.

Kişinin benzerleri tarafından reddedilme korkusu yalnızca gerçek ailesiyle ilgili değildir, aynı zamanda kadın cemaatinden oluşan, evin koşullarını zımnen ve genellikle bilinçsiz bir şekilde yeniden üreten ikinci ailenin kaybedilmesi ihtimali de vardır.[16] Pratt, içinde hareket ettiğimiz kadın cemaatinin türdeşliğini cemaate ve eve duyulan ihtiyaçla açıklamamız halinde cemaatimizi, "aile, cemaat ve korunma" Klan'ı kadınlarının ileri sürdüğü nedenlerden ayıran şeyin ne olduğunu sorar. Cemaatin ve benliğin kaybı arasındaki ilişki çok önemlidir. Kimlik, ev ve cemaatle birlikte parçalandığı, türdeşliğe ve rahata, deriye, kana ve yüreğe dayandığı sürece, evin terk edilmesi benliğin de terk edilmesi anlamına gelir. Bunun tersi de geçerlidir.

> Bundan sonra gidecek bir yer olmaması korkusu ortaya çıkar; ailenin olduğu o ev artık yoktur ve bizim gibi kadınlarla yaratabileceğimiz bir yenisi de olmayacaktır. Bizim gibilerin sistematik biçimde dışladığı insanlarla beraber olabileceğimiz bir yer de yoktur. Korkumuzla beraber kuşku ortaya çıkar: Sevgiye ve benim gibi olanlara duyduğum ihtiyaç karşısında ilkelerimi sürdürebilir miyim? Adaletsizlik yüzünden diğerlerinden ayrılmak sıkıntı verir, fakat bu adaletsizlik karşısında kendimizden kopmamız da sıkıntılıdır. (50)

Makale, siyasal koşulları ve değişim ihtimallerini umutsuzlukla iyimserlik arasındaki gerilim açısından ele alarak sona erer. Pratt şimdiki "memleketi" olan Washington'daki Maryland Bulvarı'nda ABD işgallerini, Grenada'yı, Lübnan'daki

[16] Güvenliğin bilinçli ya da bilinçsiz şekilde peşinden gidilmesinin etkilerine ilişkin mükemmel bir tartışma için bu tip peşinden gitmeye dayanan kuramsallaştırmanın engelleri üzerine Vance'nin yazdığı *Pleasure and Danger* (1984) kitabının girişine bakılabilir.

deniz filosunu, Orta Amerika'daki savaşı, Kuzey Carolina Klanı'nın ve Nazi suçlularının beraat etmesini protesto etmektedir. Anlatı, başladığı noktaya döner ve artık bu kasabadaki (başkentteki) "yer"inin ne olduğunun bilinciyle hem yerel ve küresel siyasetin hem de bu siyasete olası etkisinin farkındadır. Makale şu cümleyle biter: "Kendimle ve içine doğduğum dünyayla mücadele etmeye devam edeceğim" (57),

Pratt'ın feminizm, ırkçılık ve antisemitizmle ilgili makalesi sadece baskıyı yeniden anlatmaz. Kurbanlarla suç işleyenleri karşı karşıya koyan son derece basit polemiklerden kaçınarak çok inceltilmiş ve süreklileşmiş farklılıkları ayrıntılandırır, bunları canlı bir biçimde resmeder. Baskı sistemindeki konumların keyfiliğinin ve istikrarsızlığının ifşası, iktidarın yekpare olduğu kavrayışını reddeder ve böylece direniş ihtimalini gösterir. "Sistem"in tek bir bütün olmadığını, tarihsel olarak kurulup gündelik pratiklerde yeniden yaratılan ve insanların değişik şekillerde dahil olduğu çoklu, birbiriyle çakışan ve kesişen sistemler ya da ilişkilerden oluştuğunu gösterir. Tüm bunları, gerçek iktidar farklılıklarının işleyişini, bunların tepeden belirlenmiş olabileceğini reddetmeden ve iktidarı anlayabileceğimizi yok saymadan yeniden kavramsallaştırarak yapar.

Öyleyse cemaat, çalışmanın ve mücadelenin ürünüdür, doğası itibariyle istikrarsız ve bağlamsaldır; cemaat, eleştirel siyasal önceliklerle ilişkili olarak sürekli yeniden değerlendirilmelidir. Cemaat bizim tarihsel ve somut olana (Foucault'nun (1980) bastırılmış bilgi dediği şeye) odaklanarak yaptığımız yorumun bir ürünüdür. Bununla birlikte, cemaatin deneyimle ve tarihle ilişkili olduğuna dair güçlü bir inanç da vardır. Çünkü eğer kimlik ve cemaat temel bağlantıların ürünü değilse, siyasal aciliyetin ya da gerekliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmaz. Pratt'a göre bunlar, kişisel tarih ve grubun tarihiyle siyasal öncelikler arasındaki ilişkilerin yeniden bağlamsallaştırılmasıdır.

Öyleyse iki tuzaktan sakınmak gerekiyor. Bunlar, kişisel ve kolektif tarihlerin yalnızca deneyim düzeyinde

ve yalnızca teorik düzeyde eksik bir biçimde ele alınması tehlikesidir. Pratt'ın anlatısında, kişisel tarihin, kişisel ve siyasal olarak sürekli değişen bağlamlara uygun olarak yeniden yazılmasıyla bu tarih somutluk kazanır. Bu yeniden yazma, toplumsal ve siyasal pratiğe iliştirilmiş yorumlayıcı bir eylemdir:

> Artık derimin rengi açısından ya da kültürel olarak çoğunluğun bir parçası olmadığım bu şehirde her gün kendime şunu söylüyorum: Yetiştirilirken nasıl düşünmeyi öğrenmiş olursan ol, sen bu dünyada en yüksek ırka ya da kültüre ait değilsin, hiçbir zaman da olmadın. Kendini bu dünyada olmaya hazırlıyor musun?
> Kendimi şöyle yanıtlıyorum: Nasıl yaşanacağını öğrenmeye, anlık sözcüklerin ötesine geçen bir söze sahip olmaya, birbirimize söz söyleyebilmeyi engelleyen haksız koşulları değiştirmek için harekete geçmeye çalışıyorum. Birilerini daha aşağı koymaya çalışmadan, birilerinin kanını dökup can yakmadan yaşayabileceğimiz, özlemi duyulan ama gerçekleşmeyen bir dünyaya biraz daha yakın olmaya çalışıyorum. Evet, şu an yaşamımda yapmaya çalıştığım şey bu. (13)

Bu metin okumasının amacı, siyasal cemaatin feminist pratik içinde nasıl yeniden kavramsallaştırılabileceği sorusunu açmaktır. Pratt'ın yazısının ya da tek bir otobiyografik metnin bir cevap sunduğunu ileri sürmek niyetinde değiliz. Gerçekte bu metin bize soru sorma imkânı sunmuştur. Kişi olarak Pratt'ın metindeki anlatıcı ve özneyle çakışması, bizi ve öğrencilerimizi, örneğin bu tip bir kendi üzerine düşünmenin ve eleştirel pratiğin siyasal kolektifliğe nasıl çevrilebileceği, özellikle de beyaz orta sınıf bir kadının kuzeydoğu H Caddesi'ne taşınma "kararı"nın olası siyasal etkileri ve sonuçları üzerine soruları sormaya yöneltti. Pratt'ın metnindeki kimliğe, birliğe ve siyasal ittifaklara yaklaşımın, kendisinin ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite ve cinsellikle bölünmüş bir toplumdaki karmaşık kişiliklerine özgü olduğunu, bunlar temelinde şekillendiğini hatırımızda tutmak faydalı olacaktır.

4 KIZ KARDEŞLİK, KOALİSYON VE DENEYİM SİYASETİ

Günümüzde feminist ve ırkçılık karşıtı mücadeleler, 1970'lerde ortaya çıkan bazı zorlu sorularla karşı karşıyadır. Yıllardır değişik sosyo-politik ve coğrafi konumlardan yürütülen feminist siyasal aktivizmin ve akademik çalışmaların ardından (cinsiyet, ırk, sınıf, ulus gibi) farklılıklara, deneyime ve tarihe ilişkin sorular feminist analizin hâlâ merkezinde durmaktadır. Feministler, en azından Amerikan akademik çevrelerinde, toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak meşruiyetinin fallosantrizm üzerinden inkâr edilmesine 1970'lerdeki gibi tek başlarına karşı çıkmak zorunda değiller. Artık en can alıcı sorun, feminist söylem *içindeki* farklılığın inşası, incelenmesi, daha da önemlisi kurumsallaşmasıdır. Ben burada farklılığın kurumsallaşmasıyla ilgileniyorum. Özel olarak da şu soruyu soruyorum: Yirminci yüzyılın sonu ve yirmi birinci yüz yılın başında ABD'deki konum siyaseti, feminist "kültürler arası" çalışmalardaki analitik ve siyasal kategoriler olan deneyim ve farklılığı nasıl belirleyip üretir? "Konum siyaseti" kavramıyla Amerikalı çağdaş feministlere siyasal belirlemeler yapmaları ve kendilerini tanımlamaları için zemin sunan tarihsel, coğrafi, kültürel, psişik ve hayali sınırları kastediyorum.[1]

---

[1] Konum siyaseti kavramını Rich'in "Notes toward a Politics of Location" (1984) adlı makalesine borçluyum (Rich 1986, 210-31). Rich, derlemesindeki birkaç yazıda Kuzey Amerika'daki beyaz, Yahudi ve lezbiyen feminist konumların siyasetinden etkili ve kışkırtıcı bir şekilde bahseder. Bilhassa bkz. Rich (1986) içindeki "North American Tunnel Vision" (1983) ve "Blood, Bread, and Poverty: The Location of the Poet" (1984) makaleleri. Rich'in kavramını değiştirip geliştirmeye çalışsam da, femi-

1970'lerden beri Batılı feminist teoride çok önemli paradigma değişiklikleri gerçekleşmiştir. Bu değişiklikleri iktidar, mücadele ve toplumsal dönüşümle ilgili meseleleri kavrayışımızdaki siyasal, tarihsel, yöntemsel ve felsefi değişimler üzerinden takip edebiliriz. Feministler düşüncelerimizi konumlandırırken hem dünyadaki sömürgesizleştirme ve ırksal eşitlik hareketlerinden, köylülerin, gey ve lezbiyenlerin mücadelelerinden hem de Marksizmin, psikanalizin, yapıbozumculuğun ve postyapısalcılığın yöntemlerinden faydalandılar. Bu gelişmeler en genelde cinsel farklılıkların ilerici, hatta radikal analizlerinin yapılmasını sağlasa da, günümüzdeki feminist teorinin ayırt edici bir özelliği olan öznellik ve kimlik meselelerinin ön plana çıkarılmasının, ırk, Üçüncü Dünya ve sömürgecilik sonrasına ilişkin çalışmalar üzerinde bazı sorunlu etkileri olmuştur. Özcü kimlik nosyonlarına getirilen postmodern eleştirinin etkilerinden biri, ırk kategorisinin ortadan kalkmasıdır. Üstelik, bu eleştiri genellikle ırkçılığın göz ardı edilmesi pahasına yapılır. Diğer bir etkisi, apolitik ve genellikle bireyselleşmiş bir kimlik siyasetine dayanan farklılık ve çoğulculuk söylemlerinin yaratılmasıdır.[2] Bu noktada, birbirine bağlı tarihlere ilişkin sorular, birbirinden farklı ve bağımsız tarihlere (hatta, kadın tarihlerine) ve kimlik siyasetine (ki bu kimlik siyasetinin öneminin farkında olmak-

---

nistlerin Kuzey Amerika'daki konum siyasetini yeniden acilen ele almaları gerektiği konusunda onunla aynı düşüncedeyim: "Kuzey Amerika'daki ana akım kültürel şovenizm içinde Kuzey Amerikalı beyazların diğer kültürleri değerlendirme, seçme ve araştırmaya daha çok haklarının olduğuna, bizim bu yarıküredeki diğer halklardan daha 'gelişmiş' olduğumuza dair bazen bilinçsiz bir inanç vardır... 'Bir kadın olarak bir ülkem yok; bir kadın olarak tüm dünya benim ülkem' demek yeterli değildi. Bu vizyon muhteşem olmasına rağmen, şimdi ve burada, ABD'de konumumuzun belirli ve somut anlamını bilinçli bir şekilde yakalamadan genişleyemeyiz."

[2] 8. Bölüm'de bunun bir çeşidinden (Amerikan akademisinde ırk ve kültürel çoğulculuğun yönetiminden) daha detaylı olarak bahsediyorum.

tan başka bir şeydir) dair sorulara dönüşür.[3] Feminist kültürlerarası çalışmalar bağlamında farklılığı incelemenin ve kuramsallaştırmanın önemini ortaya koyarak bu etkilerin bazıları üzerinde duracağım. Deneyimi farklılık üzerinden teorileştirerek, toplumsal cinsiyet kaynaklı baskı ve mücadelelerin "evrenselliğini" öne süren kavramlaştırmalara karşı, siyasal eylemliliği tarihselleştirmenin ve konumlandırmanın gerekli bir alternatif olduğunu ileri süreceğim. Toplumsal cinsiyet baskısının evrenselliği düşüncesi sorunludur, çünkü toplumsal cinsiyetin görünür olabilmesinin ırk ve sınıf kategorilerinin görünmezliğini gerektirdiği varsayımına dayanır. Toplumsal cinsiyet baskısının ev-

---

[3] Burada ortaya koymaya çalıştığım sorunu ayrıntılı olarak işleyen iki yazı vardır. Jenny Bourne (1987), sorunları ezilmişlik kategorilerini eşitleyen ve böylece herhangi bir yapısal sömürü ve egemenlik analizine yer vermeyen günümüz kimlik siyasetinin çeşitli biçimleriyle ilişkili görür. Benzer bir yoldan, Satya P. Mohanty, günümüz kültür kuramındaki çoğulculuğun, bağımlılık ilişkilerinin ve daha kapsamlı tarihsel oluşumların siyasal analizinin yerine geçebileceğine ilişkin zımni varsayımı eleştirmek için "Tarih" ve "tarihler" arasındaki zıtlığı kullanır. Satya Mohanty (1989a) için nihai hedef, özsel farklılığın siyasal olarak yüceltilmesinin esasını oluşturan, eleştirilmeyen felsefi bir "dogma" olarak tanımladığı kültürel ve tarihsel *göreciliktir*. Bunu önceleyen meseleleri şöyle tanımlar: "Çoğulculuk bu yüzden sadece yöntemsel bir slogan değil aynı zamanda siyasal bir idealdir. Fakat... rahatsız edici soru hâlâ ortadadır: Benim tarihim ve senin tarihin hakkında nasıl konuşacağız? Ortaklığımızı keşfetmemiz nasıl mümkün olacak, bizi hayvanlardan ayırdığı söylenen ortak insan özelliklerine dair hümanist söylenceyi değil, iç içe geçen farklı geçmiş ve şimdilerimizi, kaçınılmaz bir şekilde anlamlar, değerler ve maddi kaynakları paylaşarak ya da tartışarak kurduğumuz ilişkileri nasıl geri kazanacağız? Özelliklerimizi, yaşanmış ya da hayali farklılıklarımızı savunmamız gerekir. Fakat, farklılıklarımızın nasıl iç içe geçtiğini, aslında hiyerarşik olarak düzenlendiğini bir kenara bırakabilir miyiz? Diğer bir deyişle, tamamen farklı tarihlere sahip olmak, heterojen ve bağımsız alanlarda yaşamış (ve yaşıyor) olmak gerçekten bizim *harcımız* mı?" (Mohanty 1989b, 13).

renselliğini iddia etmek, deneyimlerimizin özellikleri üzerinden kadınların evrensel haklarını savunmakla aynı şey değildir. Siyah ve Üçüncü Dünyalı feministlerin ortaya attığı itirazlar, tarihsel ve kültürel konumlarımızın ve ortak mücadele koşullarımızın özgüllüğüne dayanan daha net ve dönüştürücü bir feminist siyasete işaret etmektedir. Bu sebeple, feminist ve ırkçılık karşıtı/Üçüncü Dünyadan/postkolonyal çalışmalar hem maddi hem de yöntemsel açıdan çok büyük önem taşımaktadır.[4]

Ulusal, ırksal ve etnik sınırları aşmaya çalışan feminist incelemeler, farklılığı belirli şekillerde tekrar tekrar üretirler. Farklılığın kodlanması, değişik kültürlerde aynı şekilde geçerli olduğu varsayılan analitik kategorilerin doğallaştırılması yoluyla gerçekleşir. Aşağıda bu yüzyılın ilk dönemleriyle ilgilenen iki feminist metnin analizini yapmaya çalışacağım. İki metin de kadınlar arasındaki kültürel ve ulusal farklılık sorularıyla ilgili analitik kategorileri ön plana çıkarıyor. Robin Morgan'ın "Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century" ve Bernice Johnson Reagon'ın

---

[4] Mesela, feminist analiz ve siyasette ortaya çıkan ırk, sömürgecilik ve Üçüncü Dünya siyasal iktisadına ilişkin çalışmaların kesişiminde yer alan soruların bazıları, iktidarın kurumsal görünümlerinin sistemli üretimi, oluşumu, işleyişi ve yeniden üretimiyle ilgilidir. Toplumsal cinsiyet ve ırk ilişkileriyle şekillenen öznelerin oluşumunda iktidar nasıl işler? İktidarın analizi bağlamında günümüzün siyasal praksisi, kolektif bilinç ve kolektif mücadele hakkında nasıl konuşuruz? Diğer sorular, cinsel siyasetin söylemsel kodlamaları ve bu kodlamaların meydana getirdiği feminist siyasal stratejilerle ilgilidir. Cinsel siyaset niçin belirli meseleler etrafında tanımlanır? Savaş sırasında cinselliğin kurulduğu kültürel ve tarihsel süreçler ve koşullar incelenebilir. Hangi tarihsel koşullarda cinselliğin cinsel şiddet olarak kurulduğunu sorabilir, gey ve lezbiyen cinsiyet kimliklerinin ortaya çıkışını inceleyebiliriz. Bu soruların söylemsel düzenlemesi önemlidir çünkü kolektif direnişin haritasını çıkarmaya ve şekillendirmeye yardımcı olur. Bu soruların bazılarına Ann Russo ve Lourdes Torres (1991) ve Jacqui Alexander (1997) ile birlikte editörlüğünü yaptığım iki derlemedeki bazı yazılarda değinilmiştir.

"Coalition Politics: Turning the Century" yazılarının her ikisi de *harekete ait* metinlerdir ve geniş bir okuyucu kitlesi için yazılmışlardır. Morgan, yazısını 1984 tarihli *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* adlı kitabına giriş olarak yazmıştır. Reagon'ın yazısı da asıl olarak 1981 yılında Batı Sahili Kadınları Müzik Festivali'nde yaptığı bir konuşmadır, daha sonra Barbara Smith'in 1983 tarihli *Home Girls: A Black Feminist Anthology* adlı derlemesinde yayımlanmıştır.[5] Her iki yazı da kültürel sınırlar içindeki ve arasındaki tartışmalı deneyim, farklılık ve mücadele kavramlarını kurar. Bu iki metni bir araya getiriyorum çünkü bu metinler farklılıklarına rağmen "tarihle" ilişkiye girip kendimi konumlandırabilmeme yardım eden alternatif bir mevcudiyeti –bir düşünceyi, bir fikri, aktivizm ve mücadelenin bir kaydını– temsil ediyor. Bu mevcudiyet aracılığıyla ve bu metinler üzerinden yeni yüzyılı ele alıp değerlendirmeyi ve bunu hakkıyla yapabilmeyi ümit ediyorum.

"Dişil" statüsü ya da "kadının/kadınların" deneyiminin statüsü feminist söylemde her zaman temel bir konu olmuştur. Sonuçta, farklı siyasal kanılara sahip feministler, kadınlar arasındaki birlikteliği ya da özdeşliği ortak deneyimler üzerinden savunurlar. Teresa de Lauretis, bu soruya temel bir statü atfetmektedir: "Feminizm tanımında önemli olan şey nihayetinde deneyimin söylemle ilişkisidir" (1985, 5). Feminist söylemlerin niyet olarak eleştirel ve özgürlükçü olması, bu söylemlerin kendi içlerindeki iktidar ilişkilerine bağışık olmalarını sağlamaz. Dolayısıyla siyasal birliktelik oluşturabilmek için deneyimleri temel alarak "kadına" (ya da benzer bir biçimde, bazı analizlerde "lezbiyene") ilişkin düşünce kategorilerinin son dönemde nasıl tanımlandığı, sınıflandırıldığı ve benzeştirildiğine odaklanıp bunları dikkatlice incelemeliyiz. Feminist söylem, toplumsal cinsiyeti hem açığa çıkarır hem de bunu üretir.

---

[5] Bkz. Morgan (1984, 1-37) içindeki Morgan "Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century" ve "Prefatory Note and Methodology" (Morgan 1984, xiii-xxiii). Ayrıca bkz. Reagon 1983.

Deneyime ilişkin tanımlar da buna eşlik eden benzerlik ve farklılık kavramlarıyla birlikte, bu üretimin temelini oluşturur. Mesela, tamamen erkek/kadın çerçevesi içine yerleştirilmiş bir toplumsal cinsiyet, Monique Wittig'in (1980, 103-10) heteroseksüel sözleşme dediği şeyi güçlendirir. Burada farklılık, erkek/kadın rolleri üzerinden kurulur, (erkeğin karşıtı olarak) kadın olmak bu analizin merkezindedir. Kimlik, kadın ya da erkek olarak görülür. Deneyimin benzer bir tarifi lezbiyen kimliğini yaratmak için de kullanılabilir. Katie King'in analizi buna işaret eder:

> Lezbiyenlik açısından siyasal kimliğin sihirli bir gösterge gibi kurulduğu biçimler, son yılların sınıflandırıcı feminist kimliklerinin kendilerini sokmaya çalıştığı kalıbı oluşturur. Lezbiyenlikle özdeşleşmek, yanlış bir şekilde kişinin kimlik ya da ortaklık sayesinde heteroseksizm ve homofobi hakkında her şeyi sihirli bir şekilde öğreniverdiğini düşündürür. Lezbiyenlik "deneyimi", bireysel heteroseksüellik pratiğinden ve homofobiden kurtuluşun, bunların kurumsal ve yapısal açıdan sezgiyle anlaşılmasının kaynağı olarak sunulur. Ayrıcalıklı bir gösteren olarak lezbiyenliğin iktidarı, ideolojiye sezgisel olmayan meydan okumalar geliştirme ihtiyacının üstünü örttüğünden, heteroseksizm ve homofobi analizinin yapılmasını zorlaştırır. (1986, 85)

King'in analizi, lezbiyen kimliğin kuruluşundaki "deneyim" in otoritesini ve mevcudiyetini sorgular. "Deneyim"in eleştirilmeyen ve her şeyi kapsayan bir kategori olduğu, farklılığın basitçe lezbiyen/heteroseksüel çerçevesine yerleştirildiği feminist analizleri eleştirir. Analizi, Wittig'in dikkat çektiği kadın/erkek çerçevesine benzemektedir zira eşitliğin terimleri farklı olsa da, "deneyim"in statüsü ve tanımı aynıdır. "Kadın" ya da "lezbiyen" olma siyaseti, kadın ya da lezbiyen olma deneyiminin sonucudur. Böylece kadın olmak, *doğal olarak* feminist olmakla ilişkili olarak görülür. Buna göre kadın olma deneyimi bizleri ozmozla feministlere dönüştürecektir. Feminizm, tartışmalarla yüklü siyasal

bir alan değil, yalnızca kadın olmanın sonucudur.[6] Bunu feministlerin ozmos tezi olarak adlandırabiliriz: Kadınlar, bizi kadın olarak kuran deneyimlerle ortaklık kurarak ve özdeşleşerek feminist olurlar.

Fakat sorun, deneyimi teorileştirmenin güçlüğünden kaçamamamızdır. Çoğumuz, de Lauretis tarafından oldukça özlü bir şekilde tanımlanan feminist siyasal arenanın genişliğini ve kapsamını görmezden gelmek istemeyiz: "[F]eminizm kendini siyasal bir durum, sadece cinsellikle ilgili bir siyaset olarak değil, bir gündelik yaşam siyaseti olarak tanımlar. Feminizm estetik hiyerarşileri ve cinsiyete özgü kategorileri yerinden ederek kamusal ifade ve yaratıcı pratik alanına girer, böylece referansın ve anlamın farklı bir şekilde üretileceği semiyotik bir zemin kurar" (1986, 10). Bu kabul beni Morgan ve Reagon'ın metinlerindeki deneyim ve farklılığın statüsünün, bunun siyasal praksisle ilişkisini incelemeye yöneltti.

"Haritadaki bir yer aynı zamanda tarihteki bir yerdir"

Son otuz yılda genel olarak uluslararası kadın hareketi diye adlanırılabilecek başlık altında çok sayıda feminist çalışma yayımlandığını görüyoruz. Kendini "uluslararası kadın hareketinin antolojisi" olarak tanımlayan *Sisterhood is Global* (Kız kardeşlik Küreseldir) metni de bunun somutlaşmış halidir.[7] Seks turizmi ve kadın emeğinin çokuluslu şirketler tarafından sömürülmesi gibi belirli meseleler etrafında örgütlenmiş uluslararası feminist ağlarla, göstermeye çalışacağım gibi dolaylı bir biçimde küresel ve evrensel bir kız kardeşlik varsayımına dayanan uluslararası bir kadın hareketi düşüncesi arasında oldukça büyük bir fark vardır. Fakat en iyisi böyle bir antolojinin değerini ve yayımlanmasındaki önemi kabul ederek yola çıkmaktır.

---

[6] Linda Gordon, "What's New in Women's History" (Gordon 1986) adlı yazısında kadının feministle ilişkisini tartışır.

[7] Bu bölümün başlığı Rich 1986, 212'den alınmıştır.

Kadınların mücadelelerinin yerel tarihlerini belgelemenin değeri tartışılmazdır. Morgan, kitabın tasarlanmasının ve gelişiminin on iki, asıl çalışmanın beş yıl aldığını, iletişim ağı kurmak ve kaynak bulmak için sayısız saatin harcandığını söyler. Morgan'ın görüsü ve azmi olmadan bu antolojinin yayımlanamayacağı açıktır. İçindeki makalelerin kapsadığı konuların genişliği gerçekten etkileyicidir. Gezegenin çoğunun köktendincilik ve sermaye tarafından ele geçirilmişe benzediği ve mekânın sömürgeleştirilmesinin hayatta kalmayla ilgili sorunlardan önce geldiği bir zamanda, kadınların örgütlü direnişlerini belgeleyen bir antoloji, bizim daha iyi bir gelecek tahayyül etmemize yardımcı olması bakımından büyük değer taşımaktadır. Aslında bu antolojinin değerini ve önemini kabul ettiğim için Morgan'ın çerçevesinin kültürlerarası karşılaştırma açısından ne gibi siyasal sonuçlar doğurduğuyla ilgileniyorum. Bu yüzden yorumlarım ve eleştirilerim, feminist siyasetin kendilik bilincini geliştirmesini desteklemek niyetini taşır, kusur ya da suç bulmaya çalışmaz.

Morgan'ın metninde, evrensel kız kardeşlik, aynı çıkarlara, perspektiflere, hedeflere ve benzer deneyimlere sahip, kültürel açıdan tekil ve homojen bir grup olarak görülen kadınlar hakkındaki çeşitli varsayımlar yoluyla üretilir. Morgan'ın "kadınların deneyimi"ne ve tarihe ilişkin tanımları, Batılı kadınların kendilerini belirli bir şekilde sunmalarına, kadınlar arasındaki farklılıkların özel bir biçimde kodlanmasına ve sonuçta benim siyasal strateji açısından sorunlu bulduğum önerilere yol açar.[8] Feminist söylem maddi sonuçları olan analitik kategoriler ve stratejik kararlar doğurduğuna göre, pek çok kişi tarafından okunan bir metinde evrensel kız kardeşlik kategorisinin

[8] 1. Bölümde Üçüncü Dünya hakkında son dönemde çıkan Batılı feminist sosyal bilim metinlerinin bazılarının detaylı bir analizini yapmaya çalıştım. Londra'daki Zed Press'in etkili kitap dizisi içinde yer alan çalışmalara odaklanarak, Üçüncü Dünya'daki kadınların söylemsel kuruluşunu, bunun sonucunda ortaya çıkan Batılı feministlerin kendilerine ilişkin temsilleri inceledim.

nasıl kurulduğu dikkatle incelenmeyi hak ediyor. Buna ek olarak, *Sisterhood is Global* şu an için kendini uluslararası kadın hareketinin antolojisi olarak tanımlayan tek metindir. Bu kitap dünya çapında dağıtılmıştır, Morgan her yerde feministlerin saygısını kazanmıştır. Otorite her zaman sorumlulukla beraber geldiğinden, evrensel kız kardeşliğe ilişkin fikirlerin söylemsel üretimi ve yayılımı belki kendi analizini de gerektiren önemli bir siyasal durumdur.

Morgan'ın niyeti açıkça "kadınlar arası diyalog ve dayanışmanın her yerde gelişmesidir" (1984, 8). Böyle bir proje, ortak hedefler temelindeki evrensel kız kardeşlik gerçeğini olmasa bile, ihtimalini kabul etmek isteyenler için geçerli ve takdire değer bir projedir. Günümüz emperyalizminin işleyişini, küresel kız kardeşliğe dayanan uluslararası bir kadın hareketi fikriyle eklemlemeye çalıştığımız anda, Morgan'ın çalışmasının sıkıntılı siyasal sonuçları ortaya çıkar. Onun kullandığı anlamda evrensel kız kardeşlik fikri, tarihin ve günümüz emperyalizminin etkilerinin silinmesine dayanıyor gibi gözüküyor. Robin Morgan'ın (kendisi de dahil) tüm kadınları, çağdaş dünya tarihinin dışına yerleştirdiği izlenimini veriyor. Bu yaklaşım ise onun sunduğu çözümün son kertede ileride gerçekleşecek bir toplumsal değişimi mücadeleden ziyade aşkınlık modeline dayandırmasına yol açıyor. Bu model, beyaz, Batılı ve orta sınıf olmanın ayrıcalıklarına sahip bir konumdan konuşmayan, konuşamayan kadınlar için tehlikeli sonuçları olabilecek bir modeldir. Harita üzerinde bir yer (New York), ne de olsa aynı zamanda tarihte de konumlandırılabilen bir yerdir.

Morgan'ın metninde deneyim ve siyaset arasındaki ilişki nedir? "Planetary Feminism" adlı giriş makalesinde, "kadınların deneyimi" kategorisi iki parametre içinde kurulmuştur: kurban kadın ve hakikat anlatıcısı kadın. Morgan değişik kültür ve tarihlerdeki kadınları tanımlayan şeyin mistik ya da biyolojik ortaklıklar değil, ortak koşullar ve dünya görüşü olduğunu ileri sürer:

> (Bütün biçimlerinde) feminist siyasal felsefenin niteliği,

> uluslararası ilişkileri tamamen yeni bir açıdan görmemizi mümkün kılar. Bu bakış açısı, diplomatik davranış biçimleri ve soyutlamalarla daha az ilgili, onun yerine öncelikle insanların hayatta kalmasına ve yaşamlarının iyileştirilmesine önem veren somut ve birleştirici gerçekliklere odaklanmıştır. Mesela, kadınların farklı kültürlerde tarihsel olarak savaşa karşı çıkmaları ve (erkeklerin ilk başta fazlaca etkilenip en sonunda da hayal kırıklığına uğramış göründüğü) belirli teknolojik ilerlemelere karşı duyduğumuz sağlıklı kuşkuculuk, kadınların ortak bir dünya görüşüne sahip olmalarına temel olan tutumlara iki basit örnektir. Bu ortaklık ne mistiktir ne de biyolojik olarak belirlenmiştir; kadın olarak doğmuş tüm insanların farklı derecelerde de olsa deneyimledikleri ortak bir durumdur (1984, 4).

Bu bir noktaya kadar inandırıcı olabilir. Fakat, Morgan'ın kadınlar arasındaki ortaklıkları tanımlarken kullandığı siyasal analiz oldukça zayıf bir analizdir. Makalenin çeşitli yerlerinde, kadınların paylaştığı "ortak koşullar", evrensel "patriarkal zihniyetin" (1) doğurduğu eziyetlere, kadınların erkek iktidarına ve erkekmerkezli karşı çıkışlarına ve kadınların tecavüz, dayak, emek ve doğum deneyimlerine dayandırılır. Morgan'a göre, dünyada çoğu kadının deneyimlediği eziyetler, kadınların ABD, Batı ve Doğu Avrupa, Çin, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika'daki Büyük Birader karşısında dünya çapında siyasal bir güç kazanmaları ihtimalini doğurur. Kadınların dünyada potansiyel olarak siyasal bir güç oluşturdukları iddiası anlamlı olmasına rağmen, Büyük Birader, sözgelimi ABD ve Latin Amerika'da bile tam olarak aynı değildir. İktidarın çıkarlarındaki ve konumlanışındaki benzerliğe rağmen, bu iki bağlam arasında iktidarın tezahürleri, dolayısıyla ona karşı mücadele imkânları açısından ciddi farklar vardır. Belirli emperyal tarihlerin ve tekelci sermayenin farklı ülkelerdeki rolünü dikkate almadan, Büyük Biraderin sadece erkek çıkarlarını temsil ettiği için tüm dünyada aynı olduğu konusunda Morgan'dan farklı düşünüyorum.

Morgan'in analizinde, kadınlar, ortak perspektifler (mesela, savaşa karşı çıkmak), ortak hedefler (insanla-

rın iyiliği) ve ortak ezilme deneyimi üzerinden birleşirler. Burada bir grup olarak kadınların homojenliği, biyolojik esaslar üzerinden değil (Morgan, biyolojik materyalizmin zengin ve katmanlı bir eleştirisini sunar), karmaşık ve çelişkili tarihsel ve kültürel gerçekliklerin psikolojileştirilmesi üzerinden üretilir. Bu da ikincil sosyolojik evrensellikler temelinde kadınların birleşik bir grup olduğu varsayımına yol açar. Kadınları birbirine bağlayan şey, ezilmelerinin, dolayısıyla mücadelelerinin aynılığını savunan tarihdışı bir nosyondur.[9] Bu yüzden, Morgan'ın metninde kültürlerarası karşılaştırmalar, bir grup olarak kadınların tekilliği ve türdeşliği varsayımı üzerine kuruludur. Bu türdeşlik, farklılığı ancak erkek ve kadın üzerinden anlayabilen bir ezilme deneyimi tanımına dayanır. Morgan, evrensel kızkardeşliğin kadınların erkekmerkezliliğe karşı ortak muhalefetiyle oluştuğunu varsayar. Ona göre bu muhalefet, doğrudan kadınların paylaştığı kurban statüsünün sonucudur. *Ezilme* deneyimi ve (deneyimin *yorumuna* dayanmak zorunda olan) *muhalefet* arasındaki analitik boşluk, daha önce sözünü ettiğim feminist ozmos tezinin bir özelliğidir: Kadın ve feminist olmak bir ve aynı şeydir; hepimiz eziliyoruz, bu yüzden hepimiz direniyoruz. Bilinçli mücadeleler ve tercihler olarak şekillenen siyaset ve ideoloji zorunlu olarak böyle bir analizin dışında kalır.[10]

Morgan'ın kadınların deneyiminin diğer yönü üzerine yaptığı tartışmalar deneyimin tarihle ilişkisi hakkındaki varsayımları gösterir. Burada kadınlar hakikat anlatıcısı olarak karşımıza çıkar. Ona göre, kadınlar "retorik" ya da "diplomatik soyutlamalar"la kirlenmemiş "hakikati" konuşurlar. Kadınlar, (bu analitik ekonomide birleşik ve tekil bir grup oluşturan) erkeklerin aksine "seçme özgürlüğü" ellerinden alınmış otantik insanlardır: "Ülkesinin resmi temsilciliğini yapmadan, retoriğin aksine gerçekliğin üze-

[9] Feminist ve ırkçılık karşıtı pedagoji bağlamında benzer bir analiz için 8. ve 9. Bölüme bakılabilir.

[10] Kendi siyasal tercihlerim ve bunların potansiyel sonuçlarının analizi için 5. Bölüme bakılabilir.

rinde duran, hakikat anlatıcısı kadının bireysel sözünü vurguluyoruz" (xvi). Üstelik Morgan, kadın sosyal bilimcilerin "erkekmerkezli bakıştan daha fazla kurtulduklarını" ve "araştırmaları sırasında kadınlarda daha çok güven uyandırmalarının, ... kadınlardan daha dürüst cevaplar almalarının" (xvii) muhtemel olduğunu ileri sürer. Kadınlarla kadınların yaptıkları görüşmeler hakkında bir argüman ileri sürülebilir, ama savunulması gereken argümanın bu olduğunu sanmıyorum. Bu beyanatların dayandığı temel varsayımlar, Morgan'ın kadınların "gerçeğe", "hakikate" ulaşmada ayrıcalıklı olduğuna, kadınların sadece erkek olmadıkları için diğer kadınlarda "güven" uyandırabildiklerine inandığını gösterir. Burada, biyolojik ve psikolojik olan, söylemsel ve ideolojik olanla sorunlu bir biçimde biraraya gelir. "Kadınlar", "bastırılmış kadınlığa", erkekler de egemen ideolojiye indirgenir. Hakikatin (ve "gerçeğin") her zaman dolayımlanmış ve kullanılan yorumlama çerçevesine bağımlı olduğu gerçeği gözden kaçırılmıştır. Feminist çerçevelerin bilinçli siyasal tercihlere, dünyaya yönelik yorumlayıcı sistemlere ve kadın olmanın nasıl belirli şekillerde önem taşıdığına dayandığı fikri de burada yer almaz.

Morgan'ın analizine göre muhalefet, ancak kadınların salt kurban olarak görülmesi ve kadınların hareketlerinin dolaylı bir biçimde yok sayılmasıyla mümkün olur. Morgan'a göre, tarih bir erkek inşasıdır; kadınların ihtiyacı olan ise eril tarihten ayrı ve onun dışında olan kendi tarihleridir. Tarih yazımıyla (söylemsel ve temsili) kadınların tarihsel aktörlükleri karıştırılmıştır. Kadınların tarihte temsil edilmemesi gerçeği, onların tarihte önemsiz toplumsal aktörler oldukları anlamına gelmez. Fakat, Morgan'ın kadınların tarihine, tarihten ayrı ve onun dışında bir şeymiş gibi odaklanması, tüm dünya tarihini erkeklere devretmekle kalmaz, aynı zamanda kadınların evrensel olarak kandırıldıklarını, "hakikati söylemelerine" izin verilmediğini ve tüm failliklerinin ellerinden alındığını öne sürer. Bu ise bir grup olarak kadınların tüm maddi göndergesellikle-rini yitirmiş görünmeleri anlamına gelir.

Öyleyse bu analiz bu metinde deneyimin statüsü hakkında ne öne sürüyor? Morgan'ın açıklamasında, kadınlar erkeklerden farklı olarak kültürlerarası tutarlılığa sahiptir. Kadınların statüsünün ya da konumunun kendiliğinden görünür olduğu varsayılır. Buna rağmen, sınıf ya da etnik kökeni dikkate almayıp, kadınları tüm bağlamlarda tutarlı bir grup olarak görmek, son kertede dünyayı ikili terimler üzerinden yapılandırır. Buna göre kadınlar her zaman erkeklerle karşıtlık içinde görülürler, patriarki her zaman özsel olarak değişmeyen bir erkek egemenliği fenomenidir ve dinsel, hukuki, ekonomik ve ailevi sistemlerin üstü kapalı olarak erkekler tarafından inşa edildiği varsayılır. Burada, kadınlar ve erkekler çok önceden kurulmuş deneyimlere sahip bütüncül gruplar olarak görülür. Tarih, çatışma ve farkla ilgili sorular ancak bilginin bu ayrıcalıklı konumunun ne olabileceği üzerinden ifade bulur.

Morgan'ın günümüz emperyalizmini sadece erkekler tarafından uygulanan "patriarkal bir zihniyet" üzerinden görmesi beni rahatsız ediyor. Farklı sınıf, ırk ve ulus kimliklerinin sınırları içinde tanımlanan kadınlar, "bizim yaratmadığımız ama sökmeye gücümüzün yetmediği siyasal ağlara yakalandığı" (25) ölçüde bu sürecin parçasıdır. Birleşik bir grup olarak kadınlar tarihsel ve günümüz emperyalizmine ilişkin süreçlerden bağımsız olarak ele alındığından, Morgan'ın çıkardığı mantıksal stratejik sonuç, siyasal aşkınlıktır: "Kadınlar gerçek bir siyasal güç olarak dayanışma içinde direnmek için patriarkal sınıf ve ırk engellerini, dahası Büyük Biraderlerin kendi yarattığı sorunlara ürettiği çözümleri aşmalıdırlar" (18). Morgan'ın kadınların aşkınlığına yaptığı vurgu, kadınların patriarkal toplumdaki milliyetçiliğe güçlü karşı çıkışlarında ve tüm dünyada kadınların barış ve silahsızlanma hareketlerine katılması hakkında yaptığı tartışmada görülebilir. Ona göre, kadınlar (savaşa neden olan erkeklerin aksine) barış isterler. Böylece, kadınların barış hareketlerine katılmasının somut gerçekliği, kadınlar arasındaki ırksal, sınıfsal ve ulusal ayrılıkları aştığına inanılan soyut bir barış

"isteğiyle" ikame edilir. Barış hareketlerini örgütlemedeki somut sorumluluklarının ve itibarlarının yerini, özcü ve psikolojik bir birleştirici arzu alır. Sorun şu ki bu durumda kadınlar siyasal failler olarak görülmez; sadece iyi niyetli olmalarına izin verilmiştir. Morgan, her ne kadar "sisteme" direnmeyi gerektiren siyasal stratejiler için bazı öneriler sunsa da, temel önermesi kadınların Solu, Sağı, Merkezi, babanın kanununu, Tanrıyı ve sistemi aştığı yönündedir. Kadınlar gerçek siyasetin ve tarihin dışında analitik olarak oluşturulduklarından onlar için ilerleme ancak aşkınlık üzerinden anlaşılabilir.

Mücadele deneyimi böylece hem kişisel hem de tarihdışı olarak tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle, politik olan özel olanla sınırlanmış; kadınlar içindeki ve arasındaki çatışmalar ortadan kaldırılmıştır. Eğer kız kardeşlik kişisel niyetler, tutumlar ya da istekler temelinde tanımlanırsa, çatışma da otomatik olarak sadece psikolojik düzeyde oluşur. Deneyim, bu nedenle aynı anda hem bireysel (yani, kadının bireysel bedeni/psişesi üzerinde konumlanan) hem de genel (yani, önceden oluşturulmuş bir topluluk olarak kadınlar üzerinde konumlanan) olarak yazılır. Bu tanımda iki sorun var gibi görünüyor. İlki, deneyimin doğrudan ulaşılabilir, anlaşılabilir ve adlandırılabilir olarak görülmesidir. Davranış ve onun temsili arasındaki karmaşık ilişkiler önemsenmez ya da konu dışına itilir; deneyim ve söylem birbirine indirgenir. İkinci olarak, deneyim esas itibariyle psikolojik bir statüye sahip olduğundan, tarih ve topluluğa ilişkin sorunlar tutum ve niyet düzeyinde ifade edilir. Aslında, kolektif mücadelelerin sosyalliği, bireysel grup ilişkilerine, yani sağduyulu bir biçimde tarihten koparılmış ilişkilere benzer bir şey olarak anlaşılmıştır. Deneyimin aynılığı varsayımı, sınıfa, ırka, ulusa ve cinsiyete bakılmaksızın (bireysel) kadını, (grup olarak) kadınlara bağladığında, deneyim fikri açıkça Avrupa modernliğinin kesin ve tanımlanabilir bir kurucu unsuru olan bireysel benlik fikrine dayanır. Fakat eğer biz feministler sınırlı burjuva bireyselcilik ideolojisinin ötesine geçmek istiyor-

sak, özellikle de kültürlerarası kız kardeşliğin ne anlama geldiğini kavramak gibi bir çabamız varsa, bu bireysellik fikrini bilinçli bir şekilde tarihselleştirmemiz gerekiyor.

"Planetary Feminism"in sonlarına doğru Morgan feminist diplomasiden bahseder:

> Feminist diplomasi, feminist "özel olan politiktir" deyişinin başka bir biçimi haline gelirse ne olur? Danda kendi feminist tezahüründen, Amanda umutsuzluk anlarından, La Silenciada bir devrimin ideallerinin ölümüne kişisel olarak tanık olmaktan bahseder. Tinne korkularını açar, Nawal bizlere doğrudan doğruya hapishaneden seslenir, Hilkla ailesinden ve çocukluğundan bahseder; Ama Ata kadın sanatçının sıkıntılarını itiraf eder, Stella bizimle yasını paylaşır, Mahnaz üzüntüsünü ve ümidini, Nell ironi ve lirizm arasında kurduğu cesur dengeyi, Paola kökenlerinin ve gençkızlığının öyküsünü bizlere aktarır. Manjula acıdan bahsetmekten korkmaz, Corrine kendi hareketinin yanında siyasal evriminin de izini sürer. Maria de Lourdes kişisel ve siyasal olanın ayrılamaz olduğunu açıklar. Motlalepula kestane rengi bir elbisenin yanışını hâlâ hatırlar, Ingrid ve Renate bizi gizli yazışmalarına davet eder, Manelouise bir şiirde kendini açar, Elena kişisel olarak bizden yardım ister. Gwendoline kamusal bir figür olarak kendi özel yaşamına tanıklık eder... Ve biz sonuçta birbirimizi tanımaz mıyız? (35-36)

Bu pasaj, Morgan'daki bireyselleşmiş ve özsel olarak eşitleyici evrensel kız kardeşlik fikrini ve buna tekabül eden siyasal yansımaları en iyi biçimde özetlemektedir. Lirizm, ilk isimlerin kullanılması (özel isimler bir tek ve yalnızca burada kullanılmıştır) ve bizim kolayca "birbirimizi tanımamız" gerektiği konusundaki ısrarı, söylenmeyen şeyi gösterir: Tüm kadınlarla kendimizi özdeşleştirmeliyiz. Fakat gerçekten parçalayıcı sınıfsal ve etnik ayrımlar (mesela, bilhassa Üçüncü dünya kadınlarının ABD, Avrupa ve Japonya'ya bağlı şirketler tarafından kitlesel olarak proleterleştirilmesi gibi durumlar) varken kadınların çıkarlarının ve hedeflerinin ortaklığına dayanan bu türden

genelleştirilmiş bir özdeşleşme tahayyül etmek zordur.[11]

"Erkek" dünyasının aşılması olarak tanımlanan evrensel kız kardeşlik, sonunda farklı kadın gruplarının içindeki ve arasındaki, özellikle de Birinci ve Üçüncü Dünyadan kadınlar arasındaki maddi ve ideolojik iktidar farklılıklarını fiilen kaldıran, orta sınıfa ait psikolojikleştirilmiş bir fikre dönüşür. (Paradoksal bir biçimde tarihteki ve siyasetteki aktörlüğümüz de elimizden alınmış olur.) Eşitsizlik ve bağımlılıktan doğan farklılıkların bu şekilde ortadan kaldırılması Morgan'ın siyasal "konumu"nun ayrıcalığını görünür kılar. Sonuçta bu indirgemeci ütopik vizyonda erkekler siyasete katılırken kadınlar sadece onu aşmayı ümit edebilirler. Morgan'ın evrensel kız kardeşlik düşüncesi bir birliktelik kurar. Bununla beraber bence asıl zorluk, failliğin inkârına ya da en az onun kadar önemli olan, kendine mal etme ve dahil etme mantığına dayanmayan siyasal bir birliktelik düşüncesi yaratabilmektir. Kadınların birliktelik-lerinin doğal/psikolojik ortaklıklar temelinde verili olarak değil, -tarihte- bunu gerçekleştirmek için çalışılacak, mücadele edilecek bir şey olarak anlaşılması gerektiğine inanıyorum. Yapmamız gereken, bunları birbirinin sonucu olarak görmek değil, tarihsel baskı biçimlerinin "kadın" kategorisiyle ilişkilenme biçimlerini dile getirmektir. Evrensel kız kardeşlik düşüncesinin aksine, feminist dayanışma ya da koalisyona ilişkin bir formülasyon, işte bu noktada anlamlı olur. Diğer bir deyişle, Morgan'ın eşzamanlı, alternatif kadın tarihleri artzamanlı, egemen tarih anlatısıyla ilişkilendirme şekli sorunludur.

Feminist analizin görevlerinden biri hegemonik tarihin mekânsal ve zamansal duruşunu sorgulayıp bozan alternatif, birbirine benzemeyen tarihleri açığa çıkarmaktır. Fakat alternatif tarihleri ortaya çıkarma ve bunları keşfetme çabası, zaman zaman bu tarihleri ya tamamen ege-

[11] "Ortak çıkarlar"ı ve mücadelenin ortak koşullarını savunmanın temelinin nasıl olabileceği üzerine bir analiz için 6. Bölüme bakılabilir.

men anlatıya bağımlı ve bu anlatının belirlediği ya da özü itibariyle egemen temsillerden hiç etkilenmemiş yalıtık ve özerk anlatılar olarak kodlar. Bu yazıların eksik yönü, tam da bu tarihlerin Tarihle etkileşimlerinin, muhalif failliğini anlama ve sınırlarını tespit etmede bize yardımcı olacağının farkına varılmamasıdır.[12] Morgan'ın metninin kadınların alternatif tarihlerini tarihten bağımsız ve farklı olarak tanımlama gayreti, feminist failliğin inkârıyla sonuçlanır. Reagon'ın (1983) koalisyon siyaseti tartışmasında, muhalif tarihlerin/mekânların egemen tarih anlatısıyla ilişkisinin bir ihtimal olarak yeniden konumlandırılmasını bu açıdan değerli buluyorum.

"Burası Artık Ev Değil": Birliği Yeniden Düşünmek

Morgan kadınların kültürlerarası birliğini kurmak için kız kardeşlik kavramını kullanır ve "dünya feminizminden yirmi birinci yüzyılın siyaseti" olarak bahseder; Bernice Johnson Reagon ise mücadelelerin kültürlerarasındaki ortaklıklarından bahsederken koalisyon kavramını kullanır ve koalisyon zeminini ortak ezilmişliklerde değil, hayatta kalma çabasında görür.[13] Reagon şu faydalı hatırlatmayla başlar: "Koalisyonu sevdiğin için koalisyon kurmazsın. Seni öldürme ihtimali olan biriyle ancak, hayatta kalmanın tek yolunun bu olduğunu düşündüğün için çalışırsın" (1983, 357).

Reagon'ın koalisyondan, farklılıktan ve mücadeleden söz ederken kullandığı ana metafor "parmaklıklı oda"dır. Bununla beraber, Morgan'ın kullandığı parmaklıklı oda, farklı ülkelerdeki Büyük Biraderlere ait olabilir ve onlar tarafından denetleniyordur. Reagon'ın günümüz Soluna yaptığı içeriden eleştiri, muhalif siyasal hareketlerin inşa ettiği parmaklıklı odalara odaklanır. Muhalif siyasal

[12] 9. Bölümdeki küreselleşmenin pedagojileri bağlamında bu argümanı detaylandırıyorum.

[13] Başlıktaki alıntı Reagon 1983, 359'dan yapılmıştır.

hareketler, feminist örgütler, gey ve lezbiyen örgütleri, Chicano'ların[14] örgütlenmeleri ya da yurttaş hakları mücadelesi veren gruplardan oluşur. Bu parmaklıklı odaların kısa bir süre için bir "büyüme alanı" sağladığını, fakat en sonunda soyutlanma ve farklılıkların dondurulması üzerine kurulu bir topluluk yanılsamasına yol açtığını iddia eder. Bu yüzden, deneyimin, baskının, kültürün vb. aynılığı bu alanı kurmak için yeterli olabilir, ama "evi temizlemeye hazır olduğumuz" anda topluluk içindeki aynılığın aslında farklılığın bizi güçsüz kılacak şekilde kemikleşmesi üzerine kurulmuş olduğu açığa çıkar.

Reagon siyasal mücadeleler *içindeki* farklılıklarla ve "milliyetçi" bir perspektifin gelişmesinin uzun vadede doğuracağı olumsuz sonuçlarla ilgilenir: "Eğer bir grup olarak kendi çıkarlarınızı pekiştirmek istiyorsanız milliyetçilik, belli bir aşamada çok önemlidir. Başka bir noktada ise milliyetçilik tepkisel bir hale gelir, çünkü pek çok insanın yaşadığı bir dünyada hayatta kalabilmek için son derece yetersizdir" (358). Bu bakış, Gramsci'nin 1971 yılında manevra (bölünme ve konsolidasyon) ve mevzi (ana akıma tekrar dahil olarak onu kendi kategorileriyle tehdit etme) savaşları arasındaki ayrım üzerinden yaptığı muhalif siyasal strateji analizine benzer. Reagon'ın parmaklıklı odalardan çıkıp koalisyon için mücadele etmekteki ısrarı, mevzi savaşlarının önemini (aslında kaçınılmaz gerekliliğini) teslim etmektir. Bence bu ısrarın sebebi, yayılmacı ABD'nin ve emperyal tarihin dayatmalarına karşı durma ihtiyacının farkında olmaktır. Fakat bu durum aynı zamanda dar bir kimlik siyasetinin sınırlarının da farkına varılması anlamına gelir. Zira bir kez kapıları açıp diğerlerinin içeri girmesine izin verdiğinizde, "o oda artık eski oda gibi gelmez size. Ve orası artık bir daha eviniz olmayacaktır" (Reagon 1983, 359).

Koalisyonun evle ilişkisi Reagon'da temel bir metafor-

[14] Meksika kökenli Amerikalı [—*çev. notu.*]

dur. Koalisyonu evin karşısında tanımlar.[15] Aslında, evin koalisyonla karıştırılması onu meşgul eden önemli bir sorundur. Metnin bu noktasında deneyimin statüsünün ne olduğu açığa kavuşur. Kadınları "ev içinden" tarif ederek "sadece kadınlardan" oluşan ya da "kadınlarla özdeşleşmiş" alanları zorlama fikrini eleştirir. Onu asıl ilgilendiren bizim kendimizi kadın olarak tanımlamamızı mümkün kılan aynılıklar değil, belirli normatif "kadın" tanımlarının güçlendirdiği dışlamalardır. O yüzden önemli olan nokta, kimlik adına meşru bir içerinin ve meşru olmayan bir dışarının yaratılmasında şiddetin uygulanmasıdır. Diğer bir deyişle, burada uygulanacak olan, birliktelik ya da koalisyonun evle karıştırılmasında ve bir kız kardeşliğin ya da dayanışmanın zamanından önce dayatılmasında kullanılan şiddettir. Reagon'a göre bu, "'kadın' gibi bir kelimeyi alıp onu kod olarak kullanmaktan" kaynaklanır (360). Kadın olma deneyimi sanal bir birliktelik yaratabilir, çünkü burada stratejik öneme sahip olan kadın olma deneyimi değil, belirli tarihsel anlarda toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve yaşa atfedilen anlamlardır. Diğer bir deyişle, asıl mesele toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel baskıyla ilgili deneyimleri incelemek için kullandığımız yorumlama çerçevesidir.

Bu yüzden, Reagon, kendiliğinden oluşacak bir birlikteliğin temeli olarak alınan "kadın" kavramını sorgulayarak, Morgan'ın ortaya attığı deneyim kavramını parçalamak ister. Başta gerekli olan konsolidasyon süresinden sonra zararlı ve dışlayıcı şekillerde işlemeye başlayan milliyetçi ve kültürcü konumlara yönelttiği eleştiri, deneyimi anlamak için son derece siyasal bir analitik alan sunar. Reagon, alternatif topluluklar yaratmaya çalışırken iktidarın işleyişini ve etkilerini incelememiz gerektiği konusunda daima ısrarcı olarak bizim stratejik konumlarımızı ve pozisyonlarımızı ön plana çıkarır. Deneyim ve siyaseti ayırıp, ikincisini ilkinde temellendirmek yerine, her za-

[15] 3. ve 6. Bölümlere bakılabilir.

man (özellikle sol, ırkçılık-karşıtı ve feminist topluluklar içinde) deneyimi tanımlayan ve onu etkileyen bir siyaseti vurgular. Topluluklar ve siyasal özneler içindeki farklılıkları ve potansiyel ayrımları inceleyerek, tarih ve toplumsal değişimle ilgili genelleyici teorileri üstü kapalı bir şekilde eleştirir. "Eski toprağın perspektifi" (ben buna ulusötesi ve kültürlerarası perspektifi de eklemek isterim) olarak adlandırdığı siyasal mücadele geleneklerinin önemini vurgular. Fakat önemli olan ulusötesi ya da kültürlerarası olanın tarihsel olmayan bir evrenselcilik üzerinden değil, hafızalar ve karşı-anlatılar üzerinden oluşturuluyor olmasıdır. Reagon için kültürlerarası eski toprağın perspektifi tevazuya ve genellikle etnosantrik kendi/öteki tanımlarıyla oluşan merkezlerden zamanla kurtulmamıza dayanır.

Reagon'un özel konumu ve siyasal öncelikleri onu taahhüt siyasetini (bir mevzi savaşını) vurgulamaya ve genelleyici farklılık nosyonlarıyla ayrıcalıklı alanların "evle" özdeşleştirilmesini sorgulamaya iter. Belki de kısmen siyasal mücadelenin önemi ve güçlüğü konusundaki ısrarı sebebiyle Reagon farklılığı ırkçılık üzerinden tanımlarken, Morgan farklılığı daha çok kültürel çoğulculuk üzerinden formüle eder. Reagon'a göre "kendini bir sonraki yüzyılın içine atmanın" yolu budur:

> Çoğumuz içinde yaşadığımız alanın var olan en önemli alan olduğunu, içinde bulunduğumuz koşulların da değişmesi gereken koşullar olduğunu düşünürüz. Bu sadece kısmen böyledir. Durumu doğru bir şekilde analiz ederseniz, kendi bireysel çıkarınıza hizmet edip değişimi deneyimlemenize ve bunun tadını çıkarabilmenize imkân tanıyan çok az şey olduğunu fark edersiniz. Yaptığınız şeylerin çoğu, onları da doğru şekilde yaptığınız takdirde, siz unutulduktan çok sonra yaşayacak insanlar içindir. Kendinizden vazgeçtiğiniz takdirde olacaktır bu... Kendinizi ciddiye almanın tek yolu kendinizi habire konuşan değersiz, yavan insan bedeni-ağzının ötesine, bir sonraki evreye atabilmenizdir. (365)

Kendimizi ancak kendimizin "ötesine" geçtiğimizde, yani sadece içimizdeki farklılıkların çoğulluğunu gördüğümüzde

değil, aynı zamanda son dönem dünya tarihimizin kurmuş olduğu Farkın muazzam mevcudiyetinin de ayırdında olduğumuzda ciddiye alabiliriz. Bu "Fark" mevcut durumun, mevcut mücadelelerimizin merceğinden görebileceğimiz bir şeydir. Bu "Fark", tarihin bu anında küresel kapitalizmin mevcudiyetinde ortaya çıkar.

İki feminist metin üzerinden, feminist söylemin deneyim ve farklılık kavramlarını üretirken öz bilince sahip olması gerektiğini ileri sürdüm. Sırasıyla beyaz ve siyah aktivistler tarafından yazılan bu iki metni karşı karşıya getirmemin amacı feminist metinlerin hangisinin "iyi" hangisinin "kötü" olduğunu tanımlamak değildi. Amacım, "hareket"e ya da popüler (sadece akademik değil) feminist metinlere nüfuz eden kültürlerarası analize ilişkin soruları ön plana çıkarmak ve geç yirminci yüzyıl Amerika'sında konum siyasetinin önemine işaret etmekti. Feminist siyasal strateji ve eleştirel analizin zeminini ortaya koyabilmek için sınırlı bir kimlik siyasetine ayrıcalık tanımak yerine ırkçılık ve emperyalizm karşıtı mücadelelerin, gey ve lezbiyen hareketlerinin birbirleriyle nasıl *kesiştiklerini* anlamaya ihtiyacımız var.[16]

Feminist söylemde 1980'lerde *Sisterhood is Global* metninin işgal ettiği yere benzer bir yeri 1990'larda Amrita Basu'nun derlediği *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspectives* [Yerel Feminizmlerin Daveti: Küresel Perspektifle Kadın Hareketleri] adlı kitap alır.[17] Morgan ve Basu'nun kitap başlıklarındaki

---

[16] Günümüzde ABD'deki ırksal siyasete ilişkin zengin ve bilgilendirici bir açıklama için bkz. Omi ve Winant 1986. Bu metin ilginç bir şekilde toplumsal cinsiyet ve eşcinsellik siyasetinden hiç bahsetmez. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik siyasetiyle ilgili sorunlara işaret etmeden "ırkçı devlet" hakkında nasıl konuşabileceğimizi merak ediyorum. Bu tip soruları vurgulayan iyi bir yardımcı kitap da Moraga ve Anzaldúa'nın (1981) kitabıdır. Anzaldúa (1990) *This Bridge Called My Back*'de başlattığı tartışmaların bazılarını sürdürür.

[17] Bkz. Basu 1995, kitabın giriş bölümü, 1-21.

yerel/küresel karşıtlığı, perspektifteki önemli bir değişime işaret eder. *The Challengge of Local Feminisms* kitabının analitik temeli yerel özgülllükler üzerinden evrensel hedefler için ağ oluşturmaktır. Bu önerme, farklı kültürlerdeki kadınlar arasında evrenssel kız kardeşlik ya da deneysel bir "birliktelik" olduğu gibbi varsayımlara dayanmaz. Basu ve Asya, Afrika, Ortadoğu, Latin Amerika, Rusya, Avrupa ve ABD'deki kadın harekcetleri hakkında yazan diğer yazarlar, Morgan'ın makaleesinde görülen "evrenselleştirici feminizm"e eleştirel yaklaışırlar. Bunun yerine, dinler, siyasetler ve sorunlar üzerrinden ortak bir zemin bulmaya odaklanırlar. Bu sebeple, ""yerel" olan, "küresel" olanla ilişki içinde olduğu sürece ayrıcalıklıdır.

Morgan ve Reagon'ın ımetinlerini okumak, Avrupa modernitesinin damgasını taşşıyan çizgisellik, gelişme ve ilerleme mantığını bozan ve scorgulayan mücadelelerin zamansallığını gösterir. Peki niççin mücadelenin zamansallığına odaklanıyoruz? Ben haritaı üzerindeki yerimi nasıl tarif ediyorum? Bence, mücadelenin zamansallığı nosyonu Avrupa modernliğinin mantığına vee "özdeş zamansallık kanunu"na karşı koyarak bunları bozzmaktadır. Bu nosyon bir köken ya da son aramaktan ziyadle çoklu konumlarla tanımlanan sürekli, eşzamanlı, senkroonize olmayan bir süreci anlatır; Adrienne Rich'in dediği gibi "zamanı akışı içinde durdurmanın bir yoludur" (1986, :227). 2000 yılı Hıristiyan binyılının sonuydu ve Hıristiyanlık postkolonyal tarihin ayrılmaz bir parçasıdır. Gelgelelim,, muhalif tarihler ve hafızalarla dolu alternatif direniş alanlarını unutamayız. Mesela, 2000 yılı İbrani takvimine ggöre 5760'a, Arap takvimine göre 1420'ye Mısır takvimine görre 6240'a, Çin takvimine göre ise 4677'ye tekabül eder. New York'taki Onondaga yerlilerinin inanç koruyucusu Oren Lyyons'a göre bu tarih "sadece bir gündür". Bir tarih ya da ccoğrafyada ısrar etmeden mücadelenin zamansallığına odlaklanarak yirmi birinci yüzyıl Amerikası'nda kendimi tanımlayabileceğim tarihsel bir zemin, geleceğe konuşabileceğim (bir dönemin sonunu değil, pek çok dönemin umudunuu taşıyan) bir yer yaratırım.

ABD, toprak ve yasal haklan için mücadele eden "yerlilerin", kendi tarihleri ve hafızalan olan "göçmenlerin" yerleştiği, zaptedilemeyen etkiler yaratan jeopolitik bir güçtür. Alicia Dujovne Ortiz, Buenos Aires hakkında "yayılmacılık imajının ta kendisi" diye bahseder (1986-87, 76). Ben de Amerika'yı böyle tasavvur ediyorum. Ortiz, Bueno Aires hakkında şunları yazar:

> Kapıları olmayan bir şehir. Ya da daha iyisi, bir liman kenti, asla kapanmayan bir geçit. Nerede bittiği tam olarak söylenebilen kesin sınırlara sahip büyük şehirler beni her zaman hayrete düşürmüştür. Buenos Aires'in bittiği bir yer yoktur. İnsan şehri bir çevre yoluyla çember içine almak, belirsizlikten kaygı duyarak işaret parmağıyla gösterip "Burada bitiyorsun. Sen bu noktaya kadarsın. Bundan sonrasını ancak Tanrı bilir" demek ister. Gözle ya da akılla sınırlandırılması mümkün olmayan bir şehir. Öyleyse, birinin Buenos Aires'in yerlisi olduğunu söylemesi ne demektir? Buenos Aires'e ait olmak, *Porteno* olmak –bu Limanda oturmak– ne demektir? Neye, kime tutunabiliriz? Genellikle tarihe ya da coğrafyaya sarılırız. Bu durumda ne yapmalıyız? Burada coğrafya, sadece yeryüzüyle gökyüzünün ayrımını gösteren soyut bir çizgidir. (76)

Emperyalizm ve modernitenin mantığı ortak bir zaman tasavvuru taşır ve ikisi de alanı bölge üzerinden tasavvur eder. Yirmi birinci yüzyıl Amerikası'nda coğrafya giderek daha çok "yeryüzüyle gökyüzünün ayrımını gösteren soyut bir çizgi" olarak görülür. Suudi Arabistan'da petrol üzerinde denetim kurmak için "demokrasi ve özgürlük" adı altında verilen mücadeleye bakın. Özellikle de 11 Eylül 2001'deki olaylardan sonra başlatılan "teröre karşı savaşa" bakın. Ulus devletlerin sınırlannın ve otonomisinin, bu savaşta hiçbir geçerliliği kalmamıştır, böylelikle ABD'nin "anayurdun güvenliği" adına giriştiği emperyalist saldın haklı kılınmaktadır. Uzay ve uzay ötesi arasındaki sınırlar bile artık bağlayıcı değildir. Bu geniş ve genişlemekte olan kıtada kendimi nasıl konumlandırabilirim? Mirasçısı olduğum bu konumun şu an seçtiğim bilinçli ve stratejik

konumla ilişkisi nedir?

Ulusal Radyo'daki bir haber yayını, ABD'ye gelen tüm göçmenlerin zorunlu AIDS testine tabi tutulacaklarını duyurmuştur. Bu bana birdenbire bu ülkede yirmi yıl süren göçmen statümü ve ABD'deki meşru konumumun kanıtı olan plastik kimlik kartımı hatırlattı. ABD vatandaşı olduğum için konumum çok değişti. 1998'de kızım Uma'yı Hindistan'dan evlat edinmek için gereken bir değişiklikti bu. Fakat feministler için benliğin anlamları toplumsal özneler olarak toplulukları nasıl anladığımıza sıkıca bağlı olduğundan, konum zorunlu olarak hem benlikle ilgili hem de kolektif bir tanım içerir. Bence, Morgan ve Reagon'ın sundukları aktivizmlerin karşılaştırmalı okuması, genellikle kesintili ve parçalı olan benlik deneyimini, kolektif bir vizyon olarak genelleştirmeden önce tarihselleştirmek gerektiğini gösterir. Diğer bir deyişle, eğer deneyim feminist dayanışma ve mücadelenin zemini olacaksa öncelikle tarihsel olarak yorumlanmalı ve kuramsallaştırılmalıdır; konum siyasetini anlamak bu noktada çok önemlidir.

Mesela bu ülkede, bir dizi yasal/siyasal tanımlamayla karşı karşıyayım: "postkolonyal", "göçmen", "Üçüncü Dünyalı" ve şimdi de "beyaz olmayan vatandaş". Çok kapsamlı olmasalar dahi bu tanımlar benim, mücadelenin zamansallığında ısrar edebileceğim analitik ve siyasal bir alanın taslağını sunar. Kültürler, diller, karmaşık anlam ve iktidar oluşumları içindeki değişiklikler, her zaman sömürgeleştirilenin bölgesi olmuştur. Caren Kaplan'ın ev/sürgün okumaları ve yazıları üzerine yaptığı tartışmada "birinin devamlı hareket etmesine bağlı olarak sürekli bir yeniden sınır belirleme" (1986-87, 98) olarak adlandırdığı sürece ben mücadelenin zamansallığı diyorum. Mücadele yoluyla sürekli yeniden sınırların belirlenmesi süreci, siyasal konumumun haritasını çıkarıp dönüştürerek benliğimin paradoksal sürekliliğine imkân tanır. Sahip olduğum konum egemen olanı belirli şekillerde okumamı ve bilmemi zorunlu ve mümkün kıldığı için böyle bir süreç belirli bir siyasal eylemliliği getirir. İçinde yer almayı tercih ettiğim

mücadeleler, bu bilme biçimlerinin yoğunlaşmasıdır, farklı bir bilgi düzeyine dahil olmaktır. Bugün ABD'de aşkın bir konumun mümkün olmadığı çok açıktır.

Hem bugün hem de gelecek için aşkınlık siyaseti yerine mücadele siyasetini öneriyorum. Eşzamanlı olmayan zamansallığımla, son beş yılın küreselleşme karşıtı hareketlerinin güç kazanacağını, ABD hükümetinin ve çokuluslu madencilik şirketlerinin Arizona Big Mountain'daki Navajo ve Hopi'leri yerinden etme çabalarına karşı direnişin ve zaferin ilkokul kitaplarına yazılacağını ve Filistinlilerin vatanlarından artık "Ortadoğu sorunu" olarak bahsedilmeyeceğini, bunun önümüzdeki birkaç yıl içinde gerçekleşeceğini biliyorum. Bu benim tercih ettiğim tarihtir: Neyi umuyor ve ne için mücadele ediyorsam, onun bilgisini biriktiriyor, onu öğrenmeye başlayacağım çıkış noktası haline getiriyorum. Sonuçta, gelecek ve toplumsal değişim için mücadele etme inancımı bağladığım feminist, ırkçılık ve emperyalizm karşıtı toplulukları ve hareketleri bu şekilde anlıyor, tanımlıyor, bunlara böyle dahil oluyorum.

5 CEMAAT, MEMLEKET VE ULUSUN SOYKÜTÜKLERİ

Niçin "ulusötesi çokkültürcü feminizm"le ilgili tartışmalarda soykütükleri oluşturmalıyız? Küreselleşmenin (ve tekkültürcülüğün) maddi kaynakları ve dünya nüfusunun büyük bölümünün ekonomik ve siyasal tercihlerini ele geçirip rehin aldığı bir dönemde, farklı soykütükleri olan feministlerin beraber çalışırken karşılaştıkları somut güçlükler nelerdir? ABD'deki feminist mücadele tarihinde 1980'ler farklı renklerden, gey, lezbiyen, ırkçılık karşıtı ve beyaz feministlerin kendilerini heyecanlı ve umutlu hissettikleri bir dönemdi. Kapitalist ABD ulus-devletinin toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve cinsellik rejimine meydan okuyan ırkçılık karşıtı ve çokkültürcü feminist pratiğin temeli, sömürgeliğine son verilmiş, muhalif ırksal ve cinsel kimlikler ve siyasal stratejiler oluşturmak üzere bastırılmış bilgileri ve tarihleri kazıyıp ortaya çıkarmaktı.

Bu yüzyılın başından itibaren farklı meydan okumalar olduğuna inanıyorum. Küreselleşme ya da sermayenin sınırsız hareketliliği ve bunun sonucunda hem yerel hem de ulusal ekonomik ve siyasi kaynakların, demokratik süreçlerin, soğuk savaş sonrası emperyalist Amerikan devletinin erozyona uğrayıp yeniden kurulması ve 1980 ve 1990'larda kimlik temelli toplumsal hareketlerin izlediği yol, ulusötesi feminist mücadelelerin yirmi birinci yüzyıldaki zeminini oluşturuyor. Irkçı ve heteroseksist olmayan radikal bir çokkültürcü feminizm bu sebeple tıpkı hegemonik kapitalist rejim gibi ulusal ve bölgesel sınırların ötesinde düşünmek zorundadır. Böyle olduğunda, "memleket", "aidiyet", "ulus" ve "cemaat"e dair sorular son derece karmaşık hale gelir.

Feminist eğitmenlerin, sanatçıların, akademisyenlerin

ve aktivistlerin karşılaştığı somut görevlerden biri, küresel sermayenin fikirlerini, inançlarını ve değerlerini, sömürgeci toplumsal ilişki ve yapıları görünür kılacak şekilde tarihselleştirip onların doğallaştırılmalarına son vermektir. Bu sadece "kapitalizmin", "demokrasi" demek olduğuna ilişkin büyük anlatıya ve söylenceye değil, aynı zamanda değişik ırklardan, uluslardan ve cinsiyetlerden feministlerin birbirlerinden miras aldıkları mitolojilere karşı da duyarlı olmak anlamına gelir. Biz feministlerin karşı karşıya olduğu en büyük meydan okumanın, sahip olduğumuz farklı tarih ve kültürleri sömürgeleştirerek nesneleştirdiğimizin, böylece hegemonik tahakküm ve yönetim süreçleriyle işbirliği yaptığımızın farkına varıp bundan kurtulmak olduğuna inanıyorum. Bu yüzden, farklılıklar üzerinden diyalog kurmak, gerilim, rekabet yeteneği ve acıyla yüklüdür. Tıpkı, radikal ya da eleştirel çokkültürcülüğün son derece eşitsiz ve sömürgeleştirilmiş bir dünyada, farklı kültürlerin sadece toplamı ya da biraradalığı anlamına gelmemesi gibi, çokkültürcü feminizm de farklı topluluklardaki feministler arasındaki diyalogun varlığını, bu tip bir diyalog için adil ve etik bir zemini açıkça tanımlamadan varsayamaz.

Feminist toplulukların içine işleyen ırksal ve cinsel mitolojileri ortadan kaldırabilmek Jacqui Alexander'ın sözleriyle "birbirimizin tarihinin dilini rahatça konuşabilmemizi" gerektirir. Bu aynı zamanda "mümkün olmadığı sanılan koalisyonların" (Davis 1998, 299) peşinde koşmayı ve bence buna ek olarak, diyalogun etiğini ve anlamını açığa kavuşturmayı gerektirir. Sömürgeleştirilmemiş bir diyaloğu mümkün kılan koşullar, bilgiler ve davranışlar nelerdir? Tüm insanlar için eşitlik, saygı ve onura dayanan bir diyaloğu nasıl yaratabiliriz? Diğer bir deyişle, eleştirel çokkültürcü bir feminizm için en önemli zorluklardan birinin, ABD'deki feminist grupları birbirinin içine geçiren bölünmeler, çatışmalar ve bireyci kimlik oluşumlarının tümünü dikkate alarak etik ve yardımsever diyaloglara (ve devrimci mücadelelere) nasıl girileceğini keşfetmek oldu-

ğunu ileri sürüyorum. Bu tip bir diyalog yaratabilmenin önemli bir ayağı soykütüklerini tanımlamaktır.

Farklılık ve güç üzerinden yürütülen diyaloğun anlam ve zemini incelenmeli, bu diyalog dikkatli bir şekilde kurulmalıdır. Benzer bir sorun da soykütüklerini nasıl tanımlayacağımızla ilgili olarak karşımıza çıkar. Sadece tarihsel ve kültürel farklılıkları gösterip aydınlatmakla kalmayıp, aynı zamanda farklılıklar üzerinden ortak siyasal ve entelektüel projeler üzerine de düşünen ve bunları gerçekleştiren soykütükleri oluşturmak, eleştirel çokkültürcü bir feminizmi inşa etmenin önemli bir unsurudur.

Bu amaçla, Kuzey Amerika'da Güney Asyalı kimliğinin kuruluşundaki toplumsal cinsiyet ve ırk siyasetleri üzerine kişisel düşüncelerimi anekdotlarla anlatacağım. ABD'de bulunduğum yerin özelliği, tüm dünyadan gelen çok sayıda göçmen, mülteci ve işçinin bulunmasıdır. Yirmi birinci yüzyılda bu insanlar için memleket, kimlik, coğrafya ve tarih kavramları son derece karmaşık bir hale gelmiştir. Ulus (uyruk) ve "aidiyet" (Afrika'daki Güney Asyalıların durumlarına bakınız) sorunları Hint diyasporası için kurucu bir nitelik taşır.

Aidiyetin Duygusal ve Siyasal Coğrafyaları

Hollanda'daki bir konferanstan ABD'ye dönerken, yanımda oturan beyaz bir çalışan hangi okula gittiğimi ve memleketime ne zaman geri dönmeyi planladığımı aynı anda sordu. En akademisyen halimi takınarak (buruşuk kot pantolon ve pamuklu bir tişört giyerken bunu yapmak biraz zor da olsa) ona New York'un dışındaki küçük bir sosyal bilimler okulunda (liberal arts college)[1] ders verdiğimi ve yirmi yıldan uzun bir süredir ABD'de yaşadığımı söyledim. O zamanlar, işim Hindistan'da değil, ABD'deydi. (Bu şu an tam olarak doğru değil, artık Hindistan'daki feministler ve yerli

[1] Liberal arts college: ABD'de, çok yönlü öğrenci yetiştirmeyi amaçlayan çoğunlukla küçük üniversiteler. [*—ed. notu.*]

aktivistlerle de çalışıyorum; bunu onun bilmesine gerek yoktu gerçi.) "Yanlışlıkla" bir yüksek lisans öğrenci sanılmam, benim bu ülkedeki varlığımın ayrılmaz bir parçası gibi görünüyor: ABD'ye Üçüncü Dünyadan gelen çok az kadına, yetişkinliğin en belirgin özellikleri olan gri saçlara ve yüz çizgilerine sahip olsalar bile, mesleki (yani, yetişkin) ve/veya kalıcı (o her zaman öğrencidir) bir statü verilir. Adam daha ileri gitti ve ne dersi verdiğimi sordu. "Kadın çalışmaları" demem üzerine sessizleşti ve geri kalan sekiz saati saygılı bir sessizlik içinde geçirdik. Onun kategorilerinin hiçbirine uymadığıma karar vermişti, (üstelik Asyalı olan) bir feministten ne bekleyebilirdiniz ki? Her ne kadar onun beni gerçekten "kendi seviyesine çıkarmadığını" bilsem de, kendimi haklı, biraz da üstün hissediyordum. Niçin böyle yapıyordu? Bu durumda bu kişi, beyaz olma, erkeklik ve vatandaşlık ayrıcalıkları gibi bir dizi avantaja sahip olduğunu iddia ediyordur. Onun Amsterdam'daki pahalı "etnik yiyeceklere" gösterdiği talepten ve J. Crew giysilerinden, sınıfsal (ekonomik ya da kültürel) farkın bizim karşılaşmamızı hiçbir biçimde etkilemediğini düşündüm. İkimiz de "meslek sahibi" olarak toplumda benzer erişim kanallarına sahiptik.

Yirmi yıldan bu yana periyodik olarak "memleketimle" ilgili sorularla karşılaşıyorum, (Memleketine ne zaman dönüyorsun?) Bu sorudaki ince (evine dön, buraya ait değilsin gibi) ırkçı göndermeleri bir yana bıraksam bile, cevabım bana yeterli gelmiyor. Memleket ne demek? Doğduğum yer mi? Büyüdüğüm yer mi? Ailemin yaşadığı yer mi? Bir yetişkin olarak yaşadığım ve çalıştığım yer mi? Cemaatimin, halkımın olduğu yer mi? "Benim halkım" kim? Memleket coğrafi bir mekân mı, tarihsel bir mekân mı, yoksa duygusal, duyumsal bir mekân mı? Memleket göçmenler ve mülteciler için her zaman çok önemli olmuştur. Ben bile akademik metinlerde (belki de bu konuyu aynı zamanda son derece kişisel bir mesele olarak ele almaktan kaçınarak) bunun hakkında yazıyorum. Meselenin ilgimi çeken tarafı, memleketin göçmenler ve mülteciler için anlamı oldu. Bu

sorunun, yani kişinin memleketini nasıl anlayıp tanımladığı sorusunun son derece siyasal olduğuna inanıyorum.

Bölge, cemaat, coğrafya ve tarihe ilişkin yerleşik kavramlar artık bizim işimize yaramadığına göre, ABD'de "Güney Asyalı" olmak ne demektir gerçekten? Hindistan'da Güney Asyalı değil, bir Hintliydim. Başarılı bir ulusal bağımsızlık mücadelesinin sosyalist demokratik bir ulus-devleti doğurduğu dönemde, insan "Hintli" olmak dışında başka ne olabilirdi ki? Bu Üçüncü Dünyanın sömürgeleştirilmesine karşı durmanın başlangıcıydı. Sömürge olmaktan kurtulmuş, ekonomik ve siyasal özerkliğinin doruğunda olan bağımsız bir ulusun vatandaşlığı, bölgesel coğrafyaya (Güney Asya'ya) kıyasla özdeşleşme simgesi olmaya daha uygundu. Bununla birlikte, Kuzey Amerika'da (benim durumumda Hintli olmaya ek olarak) Güney Asyalılıkla özdeşleşmenin kendi mantığı vardır. "Güney Asyalı", Hindistan, Pakistan, Sri Lanka, Bangladeş, Keşmir ve Burma kökenli olanlar için kullanılır. Hintlilik yerine Güney Asyalılıkla özdeşleştirilmek ABD'deki sayınızı ve gücünüzü artırır. Bunun yanında, farklı Güney Asya ülkelerinden olanlar arasındaki bölgesel farklılıklar, ABD'ye göç, orada maruz kalınan muamele ve edinilen konuma ilişkin deneyimlerimize ve tarihlerimize dayanan ortaklıklara kıyasla genellikle daha az önemlidir.

Biraz kendi kimliğimi nasıl tanımladığım, ABD ve kurumlarının beni hangi biçimlerde kategorize ettiği üzerine düşünmek istiyorum. Değişik nitelemeler üzerinden düşünmek muhtemelen beni memleket ve kimlik meselesine getirecektir. ABD'ye 1977'de F1 vizesiyle (öğrenci vizesi) geldim. O zamanlar, kendimi nasıl tanımladığım (Illinois Üniversitesi'nde eğitim gören bir yüksek lisans öğrencisi) ve bana verilen "resmi" tanım (F1 vizesiyle ülkeye girmesine izin verilmiş bir öğrenci) açıkça üst üste geliyordu. O zamanlar, bana "yabancı öğrenci" deniyordu ve doktoramı tamamladıktan sonra "memleketime" (her ne kadar ailem o sıralar Nijerya'da olsa bile, Hindistan'a) dönmem bekleniyordu. Bu beklenti, birçok Hintli, özellikle de bağımsızlık

sonrası ABD'ye yüksek lisans için yapmak için gelen (benim) kuşağım için öngörülen güzergâhı ifade ediyordu.

Fakat, bu yolu izlemeyecektim. Yabancı bir öğrenci ve bir kadın olmanın ne anlama geldiğini kolayca anladım: Ya önemsiz bulunup kabul görmeyecektim (sessiz Asyalı kadın stereotipi), ya bana karşı ırkçı bir tutum alacaklardı (hocam, Kraliçenin İngilteresi'den ve Britanya sömürgeciliğinden aldığım mirasa rağmen, İngilizce anlayıp anlamadığımı ve takip edebilmem için daha yavaş ve yüksek sesle konuşması gerekip gerekmediğini sorardı) ya da göklere çıkarıp beni egzotik biri gibi algılayacaklardı (Hintli meslektaşlarımızla İngilizceyi Hint aksanıyla konuştuğumuz konusunda ısrar etmemize rağmen, "Çok akıllısın! Aksanın Amerikalılardan bile iyi" gibi sözler duyardım; burada işin içinde biraz İngiliz hayranlığı da giriyordu).

O zamanlar yaptığım en büyük geçiş "yabancı öğrenci" olmaktan çıkıp, "beyaz olmayan öğrenci" olmaktı. Bir kez kendi deneyimlerimi ırk açısından "okuyup", ırk ve ırkçılığı ABD'nin toplumsal ve siyasal dokusuna yazıldığı haliyle görmeye başlayınca, ırkçılık ve cinsiyetçilik pratikleri, kendimi bu ülkeye bağlayabileceğim analitik ve siyasal bakış haline geldi. Elbette bunların hiçbirini tek başıma gerçekleştirmedim: Arkadaşlar, meslektaşlar, yoldaşlar, dersler, kitaplar, filmler, tartışmalar ve diyaloglar ABD'deki beyaz olmayan bir kadın olarak aldığım siyasal eğitimi tamamladılar.

1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında feminizm Amerikan kampüslerinde hareketleniyordu, bu güç her yerde, sınıfta, sokaklarda hissediliyordu. Fakat beni asıl etkileyen ana akım medyanın ya da beyaz kadın çalışmaları bölümlerinin tanımladığı şekliyle feminizm değildi. Bana seslenen son derece belirli bir feminizmdi; ABD'deki beyaz olmayan ve Üçüncü Dünyalı kadınların feminizmiydi. Toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfın ABD'deki tezahürleri arasındaki ilişkileri düşünürken, ilk kez toplumsal cinsiyet, sınıf ve sömürgecilik sonrasıyla şekillenen tarihim üzerine düşünebildim. Diğerlerinin yanında, Audre Lorde, Nawal el

Sadaawi, Angela Davis, Cherrie Moraga, bell hooks, Gloria Joseph, Paula Gunn Allen, Barbara Smith, Merle Woo ve Mitsuye Yamada okumak, elle tutulamayan ama oldukça heyecan verici bir farkındalık yarattı. O dönemdeki bir dizi eylem, karar ve örgütlenme çabası, ABD'deki beyaz olmayan kadınlarla ilişkili olarak bende evde olma ve cemaat duygusu yarattı. Rahat, sabit, miras kalan ve tanıdık bir yer değildir bu ev, aksine hayali, siyasal olarak yüklü bir yerdir. Burada, tanıdıklık, şefkat ve bağlılık hisleri, toplumsal adaletsizliğin kolektif analizi ve radikal dönüşüm vizyonu üzerine kuruluyordu. Siyasal dayanışma ve bir aile olma hissi, benim "memleket" diyebileceğim hayali bir stratejik alan yaratmak için birbirine karıştırılabilir. Beyaz olmayan feministlere, özellikle de yıllarca beni destekleyen kızkardeşlerime siyasal, entelektüel ve duygusal olarak çok büyük borcum var. Aramızdan bazıları, Barbara Smith, Papusa Molina, Jacqui Alexander, Gloria Joseph, Mitsuye Yamada, Kesho Scott da dahil olmak üzere, 1984'de Beyaz Olamayan Kadınlar için Radikal Araştırma ve Eylem Merkezini kurma ihtimalini tartışmak için buluştuk. Her ne kadar, enstitüyü kurma gayretimiz boşa çıkmış olsa da, bu vizyonun ruhu ve onun yarattığı arkadaşlık hâlâ beni beslemeye devam ediyor ve bir gün bu tip bir enstitü kurma fikrini canlı tutuyor.

ABD'de beyaz olmayan bir feminist olmam, radikal ve eylemci bir Hintli olarak entelektüel ve siyasal bir soykütüğü oluşturmamı mümkün kıldı. Memleket ve cemaat kavramları son derece siyasal bir alana oturmaya başladı. Bu alanda, ırkçılaştırma, toplumsal cinsiyet ve sınıf ilişkileri ve tarihleri, Kuzey Amerika'da Güney Asyalı olmanın ne demek olabileceğini kısmen de olsa anlayabileceğim bir prizma sundu. İlginç bir şekilde, bu farkındalık, beni memlekete ve cemaate Hindistan'da atfettiğim anlamları yeniden gözden geçirmeye zorladı.

Benim sahip çıkmayı tercih ettiğim ve halen sahip çıktığım şey, Hindistan'daki sömürgecilik karşıtı ve feminist mücadele tarihleridir. Anımsadığım ve benimmiş gibi

tekrar tekrar anlatıp sahip çıktığım öyküler, şu an ve gelecekte yapacağım seçimleri ve alacağım kararları belirliyor. Hintli bir (burjuva) şovenistin dikey hareketlilik tarihine (her ne kadar bu benim geniş ailemin bir kısmı için geçerli olsa da) razı olmak istemedim. Hepimiz, benim burada dile getirdiğim kadar bilinçli bir şekilde olmasa da, ilgili bulduğumuz parçalı hikâyeleri/tarihleri seçeriz. Bilinçli ya da değil, geçmişimizle/geçmişlerimizle ilgili bu seçimler genellikle yaşadığımız şimdinin mantığını da belirler.

ABD'deki Güney Asyalıları yeşil kart sahipleri ve olmayanlar olarak ayıran muhafazakâr, dikey hareketliliğe sahip Hintli göçmenlerle mesafemi her zaman korudum. Güney Asyalılardan sadece ortak bir siyasal vizyonu paylaştıklarımla ilişki kurmaya açıktım ve bu ilişkileri geliştirdim. Bu durum benim cemaatimi büyük ölçüde sınırlandırdı. Yüksek lisans ve sonrasında ırkçılık ve cinsiyetçiliğe ilişkin yaşadığım deneyimler, ABD'ye ırkçı, emperyalist ve patriarkal tarihi üzerinden, bilhassa Üçüncü Dünyadan gelen göçmenler açısından bakmamı zorunlu kıldı. Sonuçta, yeni-muhafazakârlığın geri döndüğü Reagan-Bush dönemi, ırkçı, feminizm karşıtı ve homofobik tutumların, pratiklerin ve kurumların göz ardı edilmesinin imkânsız olduğu bir dönemdi. "Hintli" ya da "Güney Asyalı" olmanın yalnızca kültürcü, nostaljik ya da duygusal bir tanımı yetersiz kalıyordu. Bu tip bir tanım, "model azınlık" söylencesini besliyordu. Sonuçta, bu mit bizleri "dışarıdaki/yabancı" olan ya da Amerikan rüyasını arayan, ele geçiren bir çıkar grubu haline getiriyordu.

1980'lerde bizim gibilere takılan yaftalar değişmeye başladı: "Yabancı öğrenci"likten sonra "yabancı bir mûkim" oldum. Bu sıfatların, ABD için birer ilham anı olduğunu düşünmüşümdür, çünkü göçmenlerin özellikle de beyaz olmayan göçmenlerin deneyim ve statüsünü kusursuz bir şekilde adlandırmaktadır. "Yabancı uyruklu mûkim"in öbür yüzü, başka bir mülhem sıfat olan "yasadışı yabancı"dır. Birisi mûkim ya da yasadışı göçmen olabilir, ama her zaman yabancıdır. Burada bir karmaşa,

asimilasyon ideolojilerinin ya da anlatılarının birbirine karışması söz konusu değildir: Birinin "yabancı" olma statüsü başta gelir. Yasal olmak için kimlik belgeleri gerekir ("Pasaport"un ve bunun uzantısı olarak ulus-devletlerin ve sınırlarının kutsallığının Birinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıktığını hatırlamakta fayda var).

Kişinin yasal olduğunun (yani gey ya da lezbiyen ve komünist olmadığının), Göçmenlik ve Vatandaşlık Bürosu (*Immigration and Naturalization Service*) tarafından onaylanması gerekir. Göçmenlik ve Vatandaşlık Bürosu, ABD hükümetinin merkezi disiplin araçlarından biridir. Sınırların düzen ve asayişini sağlar ve tüm sınır geçişlerini, bilhassa ABD'ye girişleri denetler. Aslında aynı zamanda kamusal arenada ırk farklılıklarını kurumsallaştıran başlıca güçlerden biridir, bu sayede hepimiz için memleket, meşruluk, ekonomik olarak "Amerikan rüyasına" ulaşma gibi düşünceleri düzenler. Örneğin, ABD'de yabancı mükim statüsünü belgeleyen yeşil kartı taşımak, ABD vatandaşlığının kanıtı olan Amerikan pasaportunu taşımaktan açıkça çok farklıdır. İlkinde kişi ABD'ye ancak birtakım güçlüklerle girebilir, diğerinde ise kişi genellikle diğer ülkelerin, bilhassa ABD'nin ticari müttefiki olan (Batı Avrupa ülkelerinin çoğu ve Japonya başta olmak üzere) ya da onunla eşitsiz bir ilişki içinde bulunan (komünist olmayan Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğu) ülkelerin sınırlarını ve limanlarını kolayca aşar. Kapitalist serbest piyasa ekonomisine inancın demokrasiye atfedilen değerlerle (yanlış bir şekilde) özdeş görüldüğü bir zamanda, Amerikan pasaportu pek çok kapıyı açabilir. Fakat ABD'de Amerikan pasaportuna sahip olmak hiçbir şekilde ırkçılığa ya da eşitsiz ve adaletsiz muameleye karşı bir güvence oluşturmaz.

Irk damgası vurulmuş Güney Asyalı göçmenlerle ikinci nesil Güney Asyalı Amerikalıları karşılaştırmak, bu iki nesil arasındaki çok önemli bir farklılığı ortaya koyar: Irkçılığı ABD'ye özgü bir olgu olarak deneyimlemekle, ABD'de doğmuş Güney Asyalıların sürekli ırkçılık gölgesinde büyümesi arasındaki farklılıktan söz ediyorum. Deneyimlerdeki farklılık, ırkçılığın psişik etkilerinin bu iki grup için

farklı olacağı fikrini uyandırır. Buna ek olarak, memleket, kimlik ve tarihe ilişkin sorular, Kuzey Amerika'da yaşayan Güney Asyalılar için çok farklı anlamlarla yüklüdür. Fakat bu karşılaştırma, bu bölümün kapsamını aşan bambaşka bir düşünüm gerektirir.

Memleket/Ulus/Cemaat: NrI (Mûkim Olmayan Hintli) Olmanın Siyaseti

Uzun yıllar boyunca, inatla Hindistan pasaportumu bırakmayı reddettim ve ABD'de yabancı bir mûkim olarak kalmayı tercih ettim.[2] Bu beni ABD'de bir yaşam kurmaya çalışırken Hindistan vatandaşlığına sahip olmanın ne gibi karmaşık anlamları olduğunu düşünmeye itti. Yeşil karta ya da ABD pasaportuna sahip olmak, yabancı bir ülkede yaşamak Hindistan'da ne anlama gelir? Bombay'ı sadece iki ya da dört yılda bir ziyaret edip, buna rağmen oraya hâlâ memleketim demek ne demektir? Niçin Marathi dilini (benim anadilim) konuşmak memleketin ölçüsü ve kanıtı oluyor? ABD'de bir azınlığın ve ırk damgası vurulmuş bir "öteki"nin parçasıyken, Hindistan'da çoğunluğun ve "mevcut olmayan elitin" bir parçası olmanın siyaseti nedir? Feminist siyaset ya da feminizmi savunmak, bu iki farklı coğrafi ve siyasi bağlamda aynı anlamlara ve önceliklere sahip midir?

6 Aralık 1992 tarihinde, Ayodhya'daki Babri Mescidinin Hindu köktendinciler tarafından o ünlü yerle bir edilişinin ertesinde Hindistan'a yaptığım bir ziyaret, bu soruların bazılarını yüzüme vurdu. (Daha da korkutucu olanı, Hindular ve Müslümanlar arasındaki bu ölümcül çarpışmaların, 2002 Mart'ında Müslümanların Ayodhya'dan dönen Hinduları taşıyan bir treni yakması ve kan gölünün daha da artmasıyla yeni bir dönemece girmesiydi.) Daha

[2] 1998 yılında Hindistan'dan kızım Uma Talpade Mohanty'yi evlat edinmek için ABD vatandaşı oldum. Şu an hâlâ mûkim olmayan Hindistanlı (NRI) olarak adlandırılsam da, artık bir Hindistan pasaportum yok.

önceleri pek sık olmayan ziyaretlerim sırasında (ancak dört ya da beş yılda bir gitmeye gücüm yetiyordu), yeşil kart beni geniş ailem içinde kıskançlık, ayrıcalık ve statü nesnesi haline getirmişti. Benim sosyalist ve demokratik bir Hindistan'a olan daimi inancımın izlerini (son derece anlaşılır bir şekilde) görmek isteyen solcu ve feminist arkadaşlarım aynı yeşil karta her zaman kuşkuyla yaklaştılar. Fakat, 1992'deki ziyaretim sırasında, ailemin son derece duygusal olduğu bir dönemde, yeşil kart beni Hindistan'daki "Müslüman sorununu" büyük olasılıkla anlayamayacak bir yabancı olarak işaretledi. Müslümanlara karşı en düşmanca hisleri dile getiren amcalarımla iki kez yaptığım son derece sıkıntılı ve yüksek sesli tartışmalarda bir "yabancı" olduğum hissettirildi. Hindistan'ın seküler bir devlet olarak kurulduğunu ve demokrasinin (çoğunluk ve azınlık olan) tüm gruplar için eşitlik anlamına geldiğini söylemem beni hiçbir yere götürmedi. Hindistan'da demokratik vatandaşlığın esasları zayıflatılıyor ve vatandaşlık "Hinduluk" olarak yeniden tanımlanıyordu.

Bombay, Ayodhya olaylarından sonra yükselen komünal şiddet dalgalarının en sert vurduğu şehirlerden biriydi. Son yüzyılda, özellikle de 1940'ların ortalarından itibaren, Hindu köktendincilerin ve hatta paramiliter örgütlerin hareketlenmesiyle Bombay, Müslümanlar hakkındaki en şiddetli ırkçı söylemin, kabul edilebilir günlük yaşamın dokusuna işlemiş gibi göründüğü bir yer haline geldi. Popüler tahayyülde ırkçılık, kamusal alanda ırksal/etnik/dinsel ayrımcılığın etiği ya da adaletsizliği hakkında sorular sormayı neredeyse imkânsız kılacak kadar normalleştirilir. Artık dinden bağımsız bir tavrım olduğunu varsayamazdım. Benim adıma pek çok haksızlık yapılıyordu.

Hindu bir ailede doğmuş olmama rağmen, kendimi her zaman dindar olmayan bir Hindu olarak gördüm. (Büyürken, dinin daha çok baskıcı olduğunu düşünürdüm.) Ritüeller hoşuma giderdi ama örgütlü Hinduizmin otoriter hiyerarşilerine karşı çıktım. RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, 1930'larda kurulmuş köktendinci paramiliter bir Hindu örgütü) ve Shiv Sena (Bombay siyasetinde ve

idaresinde güçlü bir ses edinen Maharashtra'lı şovenist, köktenci ve faşist bir örgüt) gibi köktendinci örgütlerin çığırtkanlığını yaptığı Hinduizmin tutucu ve tahrif edilmiş olduğunu, bilgisizliğime rağmen ben bile fark edebildim. Fakat bu söylem gerçekti ve Müslümanlara karşı nefret dolu bu retorik "hakiki bir Hindu" olmanın işareti gibi görünmeye başlamıştı. Kasabamın sokaklarını ateşe verilmiş bir halde, günde ölen kişi sayısının büyük bir bölgesel sınır savaşındaki sayıyla yarışır olduğunu görmek benim için yürek burkucuydu. Bana her zaman huzur veren ve beni büyüten sevgili Bombay'ımın, evimin kokuları ve yapıları vahşice parçalanıyordu. Tüm *bastis*'lerin[3] baştan aşağı yanmasından ötürü yanmış saman ve çimen kokusu, Balıkçı kasabası olan Danda'nın kıyılarında kurutulan balıkların kokusunu bastırıyordu. "Memleketi" oluşturan topografya, dil ve ilişkiler parçalanıyordu. Bu koşullarda cemaat ne anlam ifade eder?

1992 yılının Aralık ayında, Hindistan vatandaşı, Hindu, eğitimli bir kadın feminist ve ABD'nin daimi bir mûkimi olmaya atfedilen anlamların ne olduğu konusu benim açımdan hem netleşti hem de hâlâ çözemeyeceğim şekilde karmaşıklaştı. Sonuçta, kimlikle ilgili sorular daha çok kriz anlarında dikkatimizi çeker. Keskin kutuplaşmalar kişiyi, tercihler yapmaya ve kendi analitik, siyasal ve duygusal topografyasını netleştirmeye zorlar.

Hindu köktenciliğinin yükselişiyle mücadele etmenin, vicdanlı tüm sosyalistler, feministler ve Hindular için gerekli etik bir buyruk olduğunu öğrendim. Dinin olmaması anlamına gelen bir sekülerizm artık hayata geçirilebilir bir seçenek değildi. Feminist bir perspektiften, Hindu köktenci retorik ve kadınların toplumsal konumu için kadınların zihinlerini ve kalplerini kazanma mücadelesinin artık son derece merkezde durduğu açığa kavuştu. (*Economic and Political Weekly of India* ve *Manushi* adlı iki dergi bu konu-

[3] Hindistan'da fabrika duvarlarının çevresi, nehir boyları, otoyol ve park kenarları gibi yerlerde kurulmuş geçici konutlar. [*—çev. notu.*]

da bakılabilecek iyi kaynaklardır.)

Köktendincilerin kadınlara yükledikleri anlamlar, ahlâk, cinsiyet ve ulus arasındaki bağlantıların nasıl kurulduğunu gösterir. Bu üçü arasındaki bağlantı feministler için çok önemlidir. Hıristiyan, Müslüman ya da Yahudi köktendinci söylemlerde olduğu gibi, kadınlık ve erkekliğin, bilhassa ulus fikriyle ilişkili olarak inşası, Hindu köktendinci retorik ve mobilizasyon için çok temeldir. Kadınlar sadece ulusun "hizmetine" sokulmaz, aynı zamanda ahlâk ve milliyetçilik söylemlerinin yazılacağı zemini de oluştururlar. Örneğin, RSS, ABD'deki Hıristiyan Sağın yaptığı gibi, özellikle orta sınıf kadınları aile merkezli bir Hindu ulusu adına seferber etmektedir. Fakat ahlâk ve ulus söylemleri, (günümüzdeki İran devletinin ve Taliban yönetimindeki Afganistan'ın ahlâk adına kadınların giyimini teftiş edip denetlemesi gibi) kadınların cinselliğinin normatif denetiminde de kendini gösterir. Dolayısıyla, bu durumda Hintli feministlerin karşı karşıya olduğu en önemli meydan okumalardan biri, dinsel kimlikler bağlamında, milliyetçilik ve feminizm arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi olacaktır. Ülkeyi parçalayan köktendinci mobilizasyona ek olarak, Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası'nın ekonomiyi "disipline" edeceği varsayılan yapısal uyum programlarıyla son dönemde ülkeyi istila etmesi, Hindistan'da sömürgecilik sonrasının ve demokrasinin anlamını yeniden tanımlamaktadır. Toplumsal cinsiyet, ırk, kast/sınıf gibi kategoriler bu tip kriz anlarında esaslı ve büyük oranda kaygan hale gelir. Bu yüzden, köktendinci hareketlerin, IMF ve Dünya Bankası'nın ve üsleri ABD, Japonya ve Avrupa'da bulunan çokuluslu şirketlerin dünyanın çoğunu ekonomik ve ideolojik açıdan amansızca sömürgeleştirmesinin giderek etkinleştiği *küresel* bir arenada bu kategoriler kadınlık ve erkekliğin günümüzdeki tanımlarıyla ilişkili olarak incelenmelidir. Tüm bu küresel ekonomik ve kültürel/ideolojik süreçlerde kadınlar çok önemli bir yer tutmaktadır.

Pek çok ülkenin aksine Hindistan'da, kadın/erkek

oranı 1900'lerin başından beri düşmektedir. 1991'deki nüfus sayımındaki oran, 1000 erkeğe 929 kadındı; dünyadaki en düşük oranlardan biriydi. Hindistan'da toplam yiyeceklerin yüzde 70 ila 80'ini kadınlar üretmektedir. Çevrenin bozulmasından ve yoksulluktan en çok kadınlar etkilenir. Medeni kanun ile Hindu ve Müslümanların kendi kanunları arasındaki çelişkiler kadınları her zaman, erkekleri ise nadiren etkiler. Amniyosentez gibi prosedürlerle cinsiyetin önceden belirlenip kız bebeklerin bilerek katledilmesi ve son dönemdeki *sati* (kadınların kocalarının cenazelerinde yakılan ateşte kendilerini kurban etmeleri) vakalarıyla ilgili korkunç hikâyeler ana akım Amerikan medyasında bile yer buldu. Toplumsal cinsiyet ve din (ırk) ayrımcılığı, Hindistan'daki kadınlar için acil, hayatî tehdit içeren meselelerdir. Yaklaşık son on yıldır, siyasal açıdan bilinçli bir Hindistan vatandaşlığı, esasen feminist çerçevede yer alan bu tip meseleleri ciddi biçimde ele almayı zorunlu kılıyor. Aslında bunlar, ABD'deki Güney Asyalı feministlerin ele alması gereken meselelerle aynı meselelerdir. Hindistan'daki köktendinci mobilizasyonun gerici ve şiddet içeren yansımalarıyla mücadele etme ve bunlara karşı örgütlenme sorumluluğum, Kuzey Amerika'daki yaşamımda da sürecek. Ne de olsa, köktendinci hareketi ayakta tutan paranın büyük bir kısmı ABD'deki örgütler aracılığıyla toplanıp buraya aktarılıyor.

Irk, Derinin Rengi ve Siyaset Üzerine: Kuzey Amerika'da Güney Asyalı Olmak

Bu bölümün[4] büyük kısmını yazmamın üzerinden birkaç

[4] Bu bölümün daha önceki hali "Defining Genealogies: Feminist Reflections on Being South Asian in North America" başlığıyla Women of South Asian Descent Collective (1993) içinde yayımlandı. Bu bölüm, bekar, eğitimli, parasal açıdan bağımsız, uzun boylu (yaklaşık 1.80'den daha uzun boylu), bunların her birinin aykırı sayıldığı bir zamanda yaşayan, anne tarafından büyük halalarım Lanubai ve Gauribai Vijaykar'a ve sözleri ve varlığıyla

yıl geçti ve şimdi onu tekrar okurken, beni etkileyen şey, soykütükleri hakkındaki düşüncelerimi iç içe geçirip bağlayan yolculukların ve sınır geçişlerinin varlığı oldu. Kimlik, cemaat ve siyaset soruları üzerine düşünmemi, dinsel, ulusal, kültürel ve coğrafi sınırları aşmış olmam sağlamış gibi görünüyor. Geçen senelerde, California'daki San Diego'yu, New Mexico'daki Albuquerque'i, İngiltere'deki Londra'yı, Hindistan'daki Cuttack'ı ziyarete ettim ve oradaki insanlarla yaşadım. Kısa ve grileşen koyu renk saçlara sahip esmer kadın görüntüm tüm bu yerlerde aynı kaldı, fakat bu yaşam mekânlarının her birinde Kuzey Amerika'da Güney Asyalı olmak; farklı tarihlere ve soykütüklere sahip diğer esmer kadınlar arasında esmer bir kadın olmak hakkında bir şeyler öğrendim.

Kuzey Amerika'da Güney Asyalı olma sorununu daha da karmaşıklaştırdığından California ve New Mexico'ya yaptığım yolculuklar üzerinde kısaca durarak bu bölümü sonlandırmak istiyorum. Daha önceki tecrübelerimde fark etmediğim, görece ortada olan gerçek, beyaz olmayanları beyazlardan ayıran bariyerlerin ABD'de coğrafi konuma bağlı olarak değiştiğidir. Uzun yıllar Doğu Kıyısında yaşamış biri olarak, benim "esmer," "Asyalı," "Güney Asyalı," "Üçüncü Dünyalı" ve "Göçmen" gibi sıfatlarla gösterilmem tamamen (özellikle de Afrikalı Amerikalı olarak anlaşılan) "siyahlık" tanımlarıyla ilgiliydi. Bununla beraber, göç ve ırkçılıkla mücadele tarihine, Meksika'yla ortak sınıra, ağırlıklı olarak esmerlerden (Chicano ve Asya kökenli Amerikalılar) oluşan nüfusa ve tehlikeli bir göç karşıtı kültüre sahip San Diego, Doğu Kıyısında edindiğim ırk ve ırkçılaşma tanımlarını sarstı. "Hindistan" İngilizcesiyle konuşana kadar Latin kökenli olarak görülüyordum, daha sonra Güney Asyalı olmak, görünürlük (görünmezlik) ve yabancılığa ilişkin bir soru haline geldi. Burada Güney Amerikalı olmak, yabancı olmak ve Amerikalı olmamakla eşanlamlıydı.

---

beni heyecanlandırmaya devam eden öğretmen, kardeş ve dost Audre Lorde'ye adanmıştır.

Benzer şekilde, ırk ve derinin rengine ilişkin normatif anlamların Amerikan yerlileri, Chicano ve İngiliz topluluklar arasındaki ilişkilerde ifadesini bulduğu New Mexico'da, Güney Asyalı olmak, esmer bir kadın olarak aynı anda hem görünür hem de görünmez olmak anlamına gelir. Burada da esmerliğim ve yüz yapım, benim bazen Latin kökenli bazen de yerli Amerikalı sanılmama yol açarak beni görünür kılar. (Sokakta pek çok kez iki adla da çağırılmam bunu gösteriyor.) Özellikle "Doğu Asyalı" olmak "Asyalılık"la eşanlamlı görüldüğü için, dünyanın "Asya" adlı coğrafyasından gelmek anlamında Asyalı olmak, New Mexico'da daha az anlam ifade eder: "Güneyli" olmak her zaman dışarıda kalır. Bu yüzden, her ne kadar Latin kökenli ve Yerli Amerikalı kadınlarla "yabancı" (içerideki bir yabancı, normalleşmiş ABD vatandaşlığının alanına girmeyen bir kadın) olma gibi bazı deneyimleri paylaşsam da, Güney Asyalı soykütüğüm beni onlardan ayırıyordu. Amerika'nın Batısının ve Güney batısının tarihinin ve coğrafyasının çizdiği renk hattını aşarak, ilk olarak esmerliğimin siyahlık olarak okunmadığı, ikinci olarak Asyalılığın kesin olarak doğu Asyalılık olarak tanımlandığı bir alanda Güney Asyalı olmakla ilgili sorular öne çıktı. Bu koşullar altında Güney Asyalının, Asyalı Amerikalıyla (Doğu Asyalı Amerikalı diye okuyun) ilişkisi nedir? Niçin kendimi beyaz olmayan ya da Üçüncü Dünyalı bir kadın olarak adlandırmamın hem deneyimsel hem de stratejik açıdan daha yerinde olduğu düşüncesini koruyorum? Coğrafyalar hiçbir zaman ırk siyasetiyle çakışmaz. Tarih, toplumsal konum ve deneyime dayalı ırksal kimliklere sahip çıkmak her zaman kolektif analiz ve siyasetle ilgili bir meseledir. Bu sebeple, coğrafi alanlar tarihsel ve kültürel bağlar sunsa da (Marathi, Bombay ve Hindistan, kendimi anlamamda temel unsurlardır), benim feminizmimi kuran şey, daha derin değerlerle ekonomik ve toplumsal adalet ve kolektif antikapitalist mücadeleyle ilgili sorunlara ilişkin stratejik yaklaşımdır. Bölgelerin ve ulusların sınırlarını aşan yolculuklar belki de bu yüzden benim için hep memleket, kimlik ve siyaset

üzerine düşünceleri kışkırtıcı bir etki yaratıyor: Benim gibi biri için coğrafya, ırk ve siyaset hiçbir zaman açıkça ya da kesin olarak birbiriyle çakışmaz. Sürekli bu ilişkileri yeniden ve yeniden tanımlama isteği duyarım. "Irk," "Asyalılık" ve "esmerlik" bana iliştirilmiş değildir; hem sömürgecilik, ırkçılık, cinsiyetçilik ve milliyetçilik tarihleri hem de ayrıcalıklar (sınıf ve statü), ABD'de beyaz ve beyaz olmayan insanlarla kurduğum ilişkilerin bir parçasıdır.

Şimdi başladığım yere geri döneyim: Soykütüklerini, eleştirel çokkültürcü bir feminist pratik kurabilmenin çok önemli bir unsuru olarak tanımlayıp memlekete, cemaate ve kimliğe yüklediğim anlamları belirterek başladım. ABD'de Güney Asyalı bir göçmen olmakla yabancı bir ülkede yaşayan bir Hindistan vatandaşı (NRI) olmak arasındaki ilişkiyi araştırırken, kısmen ve anekdotlar yoluyla da olsa, Kuzey Amerika'da yaşayan, beyaz olmayan bir feminist/Güney Asyalı açısından memleket ve cemaate ilişkin karmaşıklıkları açığa kavuşturmaya çalıştım. Burada kendim için oluşturduğum bu soykütüğü yanlıdır, bunun da belli bir amacı var. Bunun duygusal ve siyasal güç veren bir soykütüğü olduğunu düşünüyorum; hatta özgürleşme pedagojisiyle ilgilenen bir eğitmen olarak kendimi tanımlayabilmemi sağlayan soykütüğünün bir parçasıdır. Kuşkusuz tarihim ve deneyimlerim aslında çok daha karmaşık; bu anlatının dile getirdiği kadar doğrusal değil. Ancak, kişinin bir anlatı kurma (hikâye anlatma) süreci, asla tam olarak varolmayan belli bir doğrusallık ve tutarlılık yükler. Belki de, bilhassa biz göçmenler için çıkarılacak ders budur: Memleket, cemaat ve kimlik, hepimizin miras aldığı tarihler ve deneyimler ile ittifak, dayanışma ve arkadaşlık yoluyla yaptığımız seçimler bir yerde birbirlerine uyar.

Kendim için bu özel alanı yaratmamın çok somut bir sonucu, biri Hindistan'da diğeri ABD'de olan iki yerel örgütle tanışmamdı. İlki Orissa'daki, Awareness (Farkındalık) adında bir örgüttür, köy yoksullarını güçlendirmeyi hedeflemektedir. Grup (Paolo Friere'nin "vicdanlılaştırma" *(conscientization)* düşüncesine benzeyen) siyasal eğitime

odaklanmaktadır ve üyeleri son derece bilinçli bir şekilde kadınları da örgütlemeye başlamıştır. Çalıştığım ABD'li örgütün adı ise Grassroots Leadership of North Carolina'dır (Kuzey Carolina Taban Önderliği) (bunların çoğu Afrikalı Amerikalı ve beyazlardan oluşmaktaydı). Pek çok ırktan örgütleyicinin Güney Amerika'daki yoksul ve çalışan insanlar arasında bir hareket inşa etmek üzere çalıştığı bir gruptur. Coğrafi, tarihsel ve siyasal bağlam her iki örgüt için farklı olsa da, ikisiyle ilişkim oldukça benzerdir; iki örgütün çalışmaları arasında net bağlantılar kurulabileceğini düşünüyorum. Keza, toplumsal adaleti örgütlemek için ele alınan meselelerin, analizlerin ve stratejilerin de oldukça benzer olduğuna inanıyorum. Kendimi, evim dediğim bu iki yerde yerel örgütleyicilerle çalışmaya adamam rastlantı değildir. Bu durum daha çok benim burada izini sürdüğüm soykütüğünün bir sonucudur. Ne de olsa, kendimi her iki alandaki taban örgütlenmesinde çalışmayı taahhüt etmem on yıldan fazla bir zaman aldı. Güney Asyalı olmanın ne anlama geldiğini, kendimi Kuzey Amerika'daki Afrikalı Amerikalıların, Latin, Afrika, Avrupa kökenli Amerikalıların, Batı Hindistanlıların ve diğer unsurların tarihleri ve deneyimleri hakkında eğiterek ve bunlar üzerine düşünerek tanımladım. Bu tip tanımlar ve anlayışlar, hem her daim acil ve zorunlu hem de ilişkisel ve akıcı bir soykütüğü oluşturur.

II. KISIM

KAPİTALİZMİ MİSTİFİKASYONDAN ARINDIRMAK

6 KADIN İŞÇİLER VE DAYANIŞMA SİYASETİ

> Ölesiye çalışırsak çocuklarımızı eli yüzü düzgün giydirebileceğimizi, üstüne kendimiz için biraz zaman ve harcayacak para kalacağını hayal ediyoruz. Başkaları kadar iyi olursak, aynı muameleyi göreceğimizi, kimsenin onlar gibi olmadığımız için bizi küçümsemeyeceğini hayal ediyoruz... Sonra kendimize soruyoruz, "bütün bunlar nasıl gerçek olacak?" Şimdiye kadar bu soruya yalnızca iki türlü cevap verebildik: ya piyango vurur ya da örgütlenirsin. Ne diyebilirim, sayılarla aram hiç iyi olmadı! Bana kalırsa kitabında şunu anlat. Örgütlenmek vakit ister, insanlar buna vakitleri olmadığını düşünüyorlar. Yine de, örgütlenmeleri gerektiğini söyle onlara... Kendi hayatın üzerinde bir miktar güce sahip olmanın tek yolu bunu beraberce, seninle aynı ihtiyaçlara sahip başka insanların desteğiyle yapmak. – California'daki Silikon Vadisi'nde çalışan Filipinli işçi Irma'nın sözleri (1993)

İrma'nın çocukları ve kendisi için saygın bir hayat sürme hayali, yaptığı işin niteliği ve değeri temelinde eşit muamele, itibar görme isteği, "kendi hayatı üzerinde bir miktar güce sahip olmanın" yolunun kolektif mücadeleden geçtiğine olan inancı, kapitalizmin at koşturduğu yerküre-de yoksul işçi kadınların mücadelelerini özlü bir şekilde yansıtır.[1] Bu bölümde yoksul Üçüncü Dünya kadınlarının sömürülmesini, işçi olarak oynadıkları rolü, aynı konuma ve ihtiyaçlara sahip işçi kadınların ortak çıkarlarını, gündelik hayatlarına kök salıp onları dönüştüren örgütlenme

[1] Bu bölümdeki epigraf Hossfeld'den alınmıştır. Bkz. Hossfeld 1993b, 50-51.

stratejilerini/pratiklerini ele alacağım.

Kapitalist tahakküm süreçlerinin neredeyse tam doygunluğuna erişmesinin yoksul kadın işçilerin gündelik hayatlarında gerçek bir fark yaratacak feminist direnme biçimlerini tahayyül etmeyi güçleştirmesinden olsa gerek, bu bölümü yazmak bana özellikle zor geldi. Yine de, kapitalist ekonomide kadın işçilerin eylemlerini, düşünme biçimlerini ve analizlerini onlar hakkındaki eylemleri, düşünce biçimlerini ve analizleri sınıflandırmaya başladığımda, işçi kadınların mücadelesindeki yüceliği keşfettim. Bu mücadelelerden sömürü ve tahakküm sürecinin yanı sıra, özerkleşme ve özgürleşme hakkında öğrenebileceğimiz çok şey var.

Merkezi San Diego'da olan Maquiladora İşçilerine Yardım Komitesi'nden[2] Mary Tong'un düzenlediği araştırma gezisi için tam da Kuzey Amerika Ticaret Anlaşması'nın (NAFTA) arifesinde Meksika'daki Tijuana'ya gidişim, sınır ötesi örgütlenmenin radikal olanaklarına sahip olduğumuz konusundaki inancımı doğruladı. İş ve daha iyi çalışma koşulları uğrunda, cinsel tacize karşı mücadele eden yirmi bir yaşındaki maquiladora işçisi Veronica Vasquez'le paylaştığımız fikirler, deneyimler ve stratejiler bana bu bölümü yazmamda ilham verdi. Veronica Vasquez'le birlikte, Exportadora Mano de Obra şirketinin Tijuana'daki fabrikasından atılan doksan dokuz işçi, Exportadora'nın Amerikalı patronu National o-Ring of Downey firmasına Los Angeles, California'da daha önce görülmedik bir dava açtılar. İşçiler firmanın Meksika iş kanunlarına uymaya zorlanmasını ve faaliyetin durduğu 1994 Kasım'ından sonra alamadıkları üç aylık ücreti talep ediyorlardu. Meksikalı bu genç kadınların NAFTA'nın yasal sınırlarını zorlayan ilk davayı başlatmakta gösterdikleri cesaret, kararlılık ve analitik berraklık gösterdi ki, kapitalist tahakküm süreç-

[2] Meksika'nın ABD sınırında kurulmuş, ihracata yönelik üretim yapan ve düşük ücret ve ağır çalışma koşullarının hakim olduğu, çoğunlukla kadınların ve genç kızların çalıştığı fabrikalar. [*—çev. notu.*]

leri küresel ölçekte yaygınlaşmış olmasına karşın, 1995 yılı sınır ötesine uzanan feminist dayanışmayı kurabilmek için harika bir fırsat sunmuştu.[3]

Yıllarca ulusal, ırksal, cinsel ve sınıfsal bölünmeleri aşabilecek feminist dayanışmayı kurmanın hem sınırları hem de bunun olanakları üzerine düşündüm. Kadınların birer işçi, tüketici ve vatandaş olarak sürdükleri hayat, kapitalizmin tüm dünya çapında zafer kazanmasıyla kökten bir şekilde değişti. Bu noktada, sermayenin ortak çıkarlarının ne olduğu (örneğin, kâr, birikim, sömürü) az çok ortadadır. Ancak, Üçüncü Dünyanın yoksul işçi kadınlarının çıkarları, eylemliliği ve güya demokratik süreçlerdeki görünürlüğüne (görünmezliğine) ne demeli? Günümüzün kapitalist ekonomisinde demokratik vatandaşlığın Üçüncü Dünyalı kadın işçilere de tanınması nasıl mümkün olacak? Bu bölümün ele aldığı sorulardan bazıları bunlardır. Ulusötesi planda harekete geçmenin, örgütlenmenin ve vicdanlılaştırmanın yollarını yaratmak amacıyla oluşturdukları kolektif mücadeleleri ve Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin konumunu açıklığa kavuşturabilmeyi ve çözümleyebilmeyi umuyorum.

Bu bölümde, 2. Bölümde Üçüncü Dünya kadınlarının işçi olarak küresel ekonomideki yerine dair savunduğum argümanlar genişletilmektedir.[4] Sahip olduğum farklı ko-

---

[3] Bkz. Dribble 1994. Maquiladora İşçilerine Yardım Komitesi, şirketlerin ceza görmemesine karşı sınır aşırı örgütlenmeyi tevşik etmektedir. San Diego merkezli sendikacıların ve cemaat aktivistlerinin bu gönüllü çabası Meksikalı işçilerle Amerikalı işçiler arasında özerk örgütlenmeler oluşturarak bağ kurulmasını kolaylaştırmada işçilere destek olmaktadır. Mary Tong'un eşgüdümünü sağladığı komite ayrıca Amerikalı vatandaşları maquiladora işçilerinin hayat ve çalışma koşullarıyla değişim çabaları hakkında eğitmeyi de görev edinmiştir. Daha fazla bilgi için Yardım Komitesi'ne 3090 Centre Street, Suite 210, San Diego, CA 92103 adresine başvurmak mümkündür.

[4] Bkz. feminist Üçüncü Dünya siyasetini anlamak için beş geçici tarihsel, siyasal ve söylemsel kesişim noktası tanımladığım "Mücadele Kartografyaları" başlıklı 2. Bölüm, s. 57: "Üçüncü

numlardan bakarak yazıyorum. Ben ABD'de, kültürlerarası, uluslararası bir dayanışma siyaseti potansiyelini teorileştirerek harekete geçirebilecek, gerçekten özgürleştirici bir feminist pratik sergilemeye ısrarla çalışan Güney Asyalı, antikapitalist bir feministim. "Ev"in ve "iş"in psişik ekonomisinin her zaman çelişki ve mücadele alanı olduğunu düşünen Üçüncü Dünyalı feminist bir öğretmen ve aktivistim. Entelektüel ve siyasi soy kütüğü, kadınların kendilerini kız evlat, eş ve anne tanımlarının dışında tanımlayabilmek ve özerkliğe sahip olabilmek için verdiği orta sınıf mücadele tarafından işaretlenmiş bir kadınım ve beni burada yapacağım Üçüncü Dünyalı işçi kadınlar analizine bu yöneltti.

Burada yapmak istediğim şey, "kadınların çalışması" dediğimiz analitik kategoriyi inceleyerek, bu kategori aracılığıyla toplumsal cinsiyet ve ırk hiyerarşilerinin tarihsel olarak nasıl özgül bir şekilde doğallaştırıldığına bakmaktır. Uluslararası işbölümü mevcut dünya düzeninin kurulmasında, güçlenmesinde ve sürdürülmesinde merkezi bir yer tutar: Küresel montaj bantlarının "iş yaratmak" ya da kâr etmekle ilgisi olduğu kadar, insanların üretimiyle de ilgisi vardır. Dolayısıyla, iş ve işçi hakkındaki doğallaştırılmış varsayımlar, küresel kapitalizmin cinsel politikalarını anlamamızda önemli rol oynar. Yerelle küresel sömürgeleştirme ve sömürü süreçleri arasındaki ilişki ve kısmen ileri kapitalizm altında tüketicinin "asıl" vatandaş olarak yaratılması yoluyla kültürel ve ideolojik türdeşleştirme sü-

---

Dünyadaki sömürgeleştirmenin sona ermesi ve ulusal bağımsızlık hareketleri, Avrupa-Amerika'da beyaz, liberal kapitalist patriarkilerin kurulması ve çokuluslu sermayenin küresel bir ekonomi içinde işlemesi. Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmeleri için gerekli son iki bağlam söylemsel bağlamlardır: İlki, egemenlik ve kendi üzerine düşünme söyleminin bir parçası olarak antropolojiye; ikincisi, muhalif bir bilinç ve eylemsellik söylemi olarak hikâye anlatıcılığına ve otobiyografiye (yazma pratiğine) odaklanır". Bu bölümde bu projenin bir kısmı, çokuluslu sermayenin işleyişi ve Üçüncü Dünyalı yoksul kadın işçilerin konumu değerlendirilmektedir.

reci herhangi bir karşılaştırmalı feminist sürecin en önemli cephesi olmalı. İleride Amerikan akademik ortamında ve genel olarak yüksek eğitim bağlamında da incelediğim üzere, ilgilendiğim asıl nokta bu vatandaş-tüketici nosyonudur. Bu vatandaş-tüketici tanımının büyük ölçüde üretici/işçi tanımına, bu kesimin disipline sokulmasına dayalı olduğunu savunuyorum. Ne de olsa, vatandaş-tüketici onların sırtından meşruiyet kazanmaktadır. Bu denklemin işçi-üretici yanını ele alıyorum. Vatandaş-tüketiciyi mümkün kılan işçiler kimlerdir? Cinsel politikalar bu işçinin ideolojik yaradılışında nasıl rol oynamaktadır? Küresel kapitalizm, durmadan çoğalan kâr peşinde, toplumsal cinsiyet ve ırk esaslı hiyerarşilerini kadınların çalışma biçimlerini şekillendirmekte nasıl kullanıyor? Acaba bu kadınların işçi olarak toplumsal konumları, ulusal sınırların ötesinde ortaklaşan çıkarların ve potansiyel dayanışmaların kaynağı olarak görülebilir mi?

Küresel kapitalizmin gelişmesi ve ücretli emeğin üretimi ve yeniden üretimi düzenleyen hegemonik biçime dönüşmesiyle birlikte, hem ulusal sınırlar içinde kalan hem de bunları aşan tüm sınıf ilişkileri daha karmaşık, hatta daha zor anlaşılır olmaya başlar.[5] Mekânsal ekonomiyle ilgili konular –sermayenin farklılaşmış üretim ve sermaye birikimi için özel alanları kullanma ve bu alanları (ve insanları) dönüştürme biçimi– feminist analizin esas önem vermesi gereken konular haline gelmiştir.[6] Çalışma hakkı ve eşit ücret talebi üzerine feminist mücadelelerin sonrasında ev/aile ve çalışma arasındaki sınırlar mutlak kabul edilmiyor artık. (Elbette yoksul ve işçi sınıfına mensup kadınlar açısından bu sınırlar her zaman değişkendi.) Kadınlar işgücü içinde yerlerini aldılar (her zaman böyle oldu); burada kalıcı olacağız. Bu bölümde toplumsal cinsiyet, sermaye ve çalışmanın ulus-devletleri[7] kat eden belirli ta-

---

[5] Bu mükemmel analiz için bkz. Amott ve Matthaei 1991, özellikle 22-23.

[6] Bkz. Bagguley 1990.

[7] Joan Smith (1994) benzer bir yaklaşımla "hane" nosyonunu bu

rihsel ve ideolojik dönüşümlerinin analizini yapacak ve bu süreçte Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin ortak çıkarları, özellikle kadınların fail haline nasıl geleceği ve bilincin nasıl dönüşeceği üzerine bir düşünme biçimi geliştireceğim.

Mevcut dünya düzeninin farklı coğrafyalarında Üçüncü Dünya kadınlarının küresel işbölümüne dahil edilmesini anlatan örnekolay incelemelerinden yararlanarak "kadınların çalışması" dediğimiz, tarihsel açıdan tanımlanmış bu kategorinin, kültürlerarası feminist analize üretken ve gerekli bir temel oluşturabilecek bir örnek olduğunu öne sürüyorum.[8] Burada dile getirmek istediğim fikir, "kadınların yaptığı iş", hatta kadınların/bizim daha yoğunlukla yaptığı işler değil işlerin ve görevlerin uygun bir kadınlık, ev hayatı, (hetero)seksüellik anlayışıyla ırksal ve kültürel stereotipler doğrultusunda ideolojik kuruluşudur. Kapitalizmin farklı ayrımları kat eden bu işleyişinin haritasını çıkarmakla, kapitalist süreçlerin, ideolojilerin ve değerle-

---

sistemik işbölümünün fazlasıyla toplumsal cinsiyet damgası taşıyan karakterini anlamanın ayrılmaz bir parçası olarak dahil eden dünya sistemi yaklaşımının (dünya çapındaki çeşitli ekonomik ve sosyal hiyerarşilerle ulusal bölünmeleri çoğul ve bağımsız ulusal sistemler olarak algılamaktan ziyade çok yönlü tek bir sistematik işbölümünün parçası olarak görmenin) yararını savunmaktadır: Smith'in analizi haneyi servet aktarımını yaş, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ulus ekseninde mümkün kılan ilişkilerin biraraya toplanması olarak tarihselleştirip çözümlediği halde, garip bir biçimde farklı kültürlerde hane kavramına dahil olan erkeklik, kadınlık ve heteroseksüellik ideolojilerine –ve hanenin algılanışındaki farklılıklara– değinmemiştir. Üstelik, Smith'in analizi üretim alanında, "kadınların çalışması"nın kurulma biçimlerinde kadını eve hapseden ideolojilerin etkisine de eğilmez. Dünya sistemi yaklaşımının bu yorumunu kullanışlı bulmama karşın, kendi analizimde bu konuyu farklı bağlantılar kurarak kuramsallaştırmaya çalışıyorum.

[8] Burada incelediğim örnekolay incelemeleri Mies (1982), Katz ve Kemnitzer (1983), Katz ve Kemnitzer (1984) ve Hossfeld'in (1990) çalışmalarıdır. Ayrıca Westwood ve Bhachu'nun Britanya bağlamında siyah kadın işçileri ele alan tartışmasından (1988) yararlanıyorum.

rin kadınların çalışmasının kurucu bir şekilde –bu defa toplumsal cinsiyet ve ırk parametreleriyle– tanımlanması yoluyla doğallaşma sürecini takip etmekle ilgileniyorum. Cevap aradığım sorulardan biri de (ev içi heteroseksüel ve aileye dair terimlerle tanımlanan) toplumsal cinsiyet kimliğinin kadının yapmasına izin verilen işlerin doğasını nasıl yapılandırdığına ya da kadınları işçi olmaktan nasıl hepten menettiğine ilişkindir.

Analizimin detayları coğrafi açıdan temellendirilmiş örnekolay incelemelerine dayanıyorsa da, örnekolay incelemesindeki yaklaşımı aşan ve hiyerarşileri, ideolojileri ve yeni sömürgeleştirme biçimlerini güçlendirmeye yarayan küresel süreçleri aydınlatan karşılaştırmalı bir metodoloji öneriyorum. Yerel ve küresel; kadınları farklı ve benzer yerlerde işçi olarak konumlandıran, paralel, çelişkili kimi kez yakınsayan iktidar ilişkileri ile bağlantılıdır.[9] Dar tanımıyla sınıf mücadelesinin artık kadın işçiler arasında dayanışmanın temelini oluşturamayacağını ileri süren feministlere katılıyorum. Farklı ırksal, etnik, kültürel, cinsel ve coğrafi tarihlere sahip birer kadın olduğumuz gerçeği, işçi tanımımız ve kimliğimizle doğrudan ilişkilidir. Bazı feministler, üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrımı, kamu-

[9] 2. Bölümdeki "yönetme ilişkileri" hakkındaki tartışmama bakınız. Son on yılda kadın ve çalışma ilişkisi, kadın ve çokuluslu şirketler üzerine çok başarılı pek çok feminist akademik çalışma yapıldı. Gerçekte benim argümanımı mümkün kılan da bu çalışmalardır. Diğerlerinin yanı sıra, Aihwa Ong, Maria Patricia Fernandez-Kelly, Lourdes Beneria ve Martha Roldan, Maria Mies, Swasti Mitter ve Sallie Westwood gibi akademisyenlerin analitik ve siyasal içgörüleri ve analizleri olmasaydı, farklı coğrafyalardaki kadın işçilerin hayatlarını ve mücadelelerini anlama ve birbirine iliştirme çabam kesinlikle sınırlı kalırdı. Yazımı bu akademisyenlerden bazılarının ileri sürdüğü argümanlar üzerine kurmakla birlikte, belirli örneklerin ötesine geçip, dünya sistemi modelinden farklı bütünlüklü bir analize ulaşmaya çalışıyorum. Bu konuda özellikle bkz. Nash ve Fernandez-Kelly 1983, Ward 1990, *Review of Radical Political Economics* 1991, Bradley 1989, Brydon ve Chant 1989.

sal/özel alanlar terimleri üzerinden kadınlık ideolojilerinin kuruluşunu incelediler. Burada dikkatinizi, (1) kadınlığın patriarkal tanımlarının ücretli emek alanında varlığını sürdürmesine, (2) kapitalist sömürü süreçlerinin Üçüncü Dünyadaki kadın işçiler arasında potansiyel anlamda var olan ortak çıkarı ve kurulacak dayanışmayı düşünmeye zemin hazırlayan çok yönlülüğüne ve özgüllüğüne, (3) geleneksel (erkek işçinin sınıf çıkarı fikrine dayalı) sendika yöntemlerinin strateji olarak kadınları güçlendirmekte yetersiz kaldığı bir dönemde, işçileri kolektif örgütlenmeye davet eden koşullara çekmek istiyorum.

Ulusötesi bir ekonominin karakterize ettiği dünya düzeninin mantığı gerçekten de daha önce öne sürdüğüm üzere toplumsal cinsiyet ve ırk eşitsizliğinin yerli tarihlerinden faydalanarak "Üçüncü Dünyalı/ırk damgası vurulmuş ya da marjinalleşmiş kadın işçi" imgesinin etkin bir şekilde kurulup yayılmasına sebep oluyorsa ve bu işçi kimliği kadını erkekle, heteroseksüel, evliliğe dayalı aile birimiyle ilişkili olarak tanımlayan patriarkinin bakış açısından kodluyorsa, kapitalistlerle işçiler arasındaki sınıf çatışması modelinin, Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin çıkarlarını (hatta belki kimliklerini) hesaba katarak yeniden tasarlanması gerekir. Ev içinde ve dışında kadınları zaman zaman erkeklerle mücadele içine sokan patriarki, Üçüncü Dünyada kadın işçilerin hayatlarındaki maddi gerçeklikle bütünleşip, bizi, işçi sınıfının çıkarları ve örgütlenme stratejilerine dair düşünme biçimimizi yeniden kavramlaştırmaya mecbur bırakır. O halde, benim argümanım yalnızca Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin "ortak deneyimler"inin tanınmasına yönelik değildir. "Ortak çıkarlar"ı (soyut değil, somut) ve ulus sınırlarını aşan bir dayanışmanın muhtemel zeminlerini –mücadelenin ortak koşullarını– kavramak gerektiğini savunuyorum. Kaldı ki, "Üçüncü Dünyalı" kadın işçileri ön plana çıkarmayı yeğlememe karşın, söylediklerim benzer şekillerde ırk tanımına sıkıştırılan beyaz işçi kadınlar için de geçerlidir. Öyleyse, bu savım "Üçüncü Dünya"nın içeriğinden ziyade toplum-

sal cinsiyet ve ırk esaslı bir tahakküm süreci hakkındadır. Üçüncü Dünyadaki kadın işçileri bu toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf oluşumunda görünür kılmak, kapitalizmin itaat ve tahakküm sistemini nasıl kodladığını öğrenmeyi gerektirir. Öte yandan, bu kodları kullanmak, Üçüncü Dünya kadınlarının kurbandan ziyade fail olarak yeniden kavramsallaştırılmasına dayalı olarak özgürleştirici eylemin imkânları üzerine düşünmeyi de getirir.

Öyle ama, şimdilerde herkesin eskide kaldığını ilan ettiği "Üçüncü Dünya" gibi problemli bir ifadeyi kullanmak niye? Neden Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin toplumsal konumu, deneyimleri ve kimliklerine, ister kadın ister erkek, diğer işçi grupları karşısında ayrıcalık tanıyacak bir argümanda bulunalım? "Üçüncü Dünya" teriminin bazı sorunları beraberinde getirdiği muhakkak. Bu terim Üçüncü Dünya uluslarının sınırları *içindeki* ekonomik, siyasal, ırksal ve kültürel farklılıkları kapsamlı bir şekilde nitelemekte yetersiz kalmaktadır. "Kuzey/Güney" ve "ileri/az gelişmiş ülkeler"de olduğu gibi, başka benzer ifadelerle karşılaştırıldığında, "Üçüncü Dünya" yine de öbür ifadelerde eksik olan sömürgeciliğin mirası ve günümüzün yeni sömürgeci ekonomik, jeopolitik süreçleriyle ilişkili olarak belli bir buluşsal değeri ve açıklayıcı kesinliği korumaktadır.[10]

İkinci soruya cevap olarak, bu kez "yeni" dünya düzeninin gelişimini ve işleyişinin bu noktasında, Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin (bu bağlamda hem coğrafi anlamda Üçüncü Dünyadan kadınları hem ABD ve Batı Avrupa'da beyaz ırk dışındaki göçmen ve yerli kadınları kastediyo-

[10] Bkz. Shohat ve Stam 1994, özellikle 25-27. Shohat ve Stam, "Üçüncü Dünya" gibi terimleri kullanmanın getirdiği analitik ve siyasal problemlere ilişkin bir tartışmada "bağlantısız" Afrika ve Asya ülkelerinin 1955'te gerçekleştirdiği Bandung Konferansı'nda "Üçüncü Dünya" kavramının benimsendiğine dikkat çekerler; Üçüncü Dünya kavramı, bu ülkelerin Vietnam ve Cezayir'deki sömürgecilik karşıtı mücadeleler etrafında sergilediği dayanışmaya atıfta bulunuyordu. Burada terimin soykütüğünü anımsatmak istedim.

rum) kapitalist sömürü ve tahakküm ilişkilerinin can alıcı taraflarını aydınlatıp açıklayan uluslararası işbölümünde özgül bir toplumsal yer işgal ettiğini iddia edeceğim. Küresel kapitalizmin muzaffer yükselişine "doğallığında" eşlik edeceği farz edilen "ilerleme" ve "gelişme"ye (mesela, ekonomik ve toplumsal ilerlemenin göstergesi olarak yoksul Üçüncü Dünya kadınlarına iş yaratmaya) ilişkin söylemlerde, sosyal evrenin çoğunlukla anlaşılmaz ya da mistik hale getirilmiş özellikleridir bunlar. Sosyal evrenin bizi ilgilendiren bütün özelliklerini açıklayabildiğimi ya da kapitalizmin yeniden sömürgeleştirme süreçlerinin kapsamlı bir analizini sunabildiğimi iddia etmiyorum. Ama Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin, bu tarihsel noktada, belli bir işbölümü içinde, işçi olmaları sıfatıyla ortak bir kimliği potansiyel olarak taşıdığını öne sürüyorum. Aynı zamanda, coğrafi ve kültürel ayrımların ötesinde kadınları potansiyel olarak ortaklaştıran bu koşulları araştırarak çözümlemenin hem dünyayı yorumlayıp anlamanın bir yolunu hem de toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve (hetero)seksüellik düzeyindeki eşitsizliklerin güçlenmesine dair (ulusötesi feminist dayanışmayı tahayyül edip gerçekleştirmek için gerekli olan) bir açıklama sunabileceğine inanıyorum.[11]

Çokuluslu şirketlerin kadın işçileri belirli şekillerde konumlandırdığı ve sömürdüğünü iddia eden ilk kişi ben değilim şüphesiz. Bununla birlikte, örnekolay incelemelerinden bazıları arasında bağlantı kurarak karşılaştırma yaptığımda, şu özel tarihsel anda kadınların çalışması kategorisi hakkında, özellikle de işçi olan Üçüncü Dünya kadınları hakkında teorik olarak daha fazla şey söylenebileceğini de belirtmek isterim. Toplumsal cinsiyet ve çalışmanın tanımını erkeklik, kadınlık ve cinsellik nosyonlarını

[11] Siyasal ve entelektüel meselelerde konum, deneyim ve toplumsal kimlik arasındaki bağlantıları kavrayışım ve değerlendirmem Satya Mohanty'yle yaptığımız birçok tartışmada gelişti. Özellikle bkz. Mohanty 1995, 108-17. Ayrıca daha fazla bilgi için bu konuları tartışan Moya'nın makalesine (Alexander ve Mohanty 1987 içinde) bakılabilir.

kullanıma sokarak yeniden kuran kesişimi, kadınların somut hayat gerçekliklerini temel alan kültürlerarası bir karşılaştırma ve analiz yapmaya zemin sunar. Bu karşılaştırma zeminin kadınların sahip oldukları deneyimlerin bütününü inceleyebileceğini söylemiyorum. Başka bir deyişle, "kadınların çalışması"na ilişkin benzer ideolojik kuruluşların kültürlerarası analizi mümkün kılması, otomatik olarak kadınların sürdüğü hayatların aynı olduğu anlamına gelmez. Yalnızca bu hayatların karşılaştırılabilir olması anlamına gelir. Sınıfı ve ırkı, ulusal sınırları kat eden, ortak maddi çıkarlara, kimliğe, dünyayı yorumlamanın ortak biçimlerine dayalı bir topluluk veya kolektif olarak tanımlanan bir siyasal dayanışma ve ortak çıkarlar nosyonundan yanayım. Üçüncü Dünya kadınlarının küresel ekonomiye dahil edilmesi bağlamında savunduğum siyasal dayanışma fikri, kültür ve deneyimin tarih dışı bir nosyonundan ziyade, kendisine tarih ve toplumsal konumu dayanak alan kültürlerarası bir karşılaştırma ve analizin temelini oluşturur. Bu noktada tercihimi bu işçilerin deneyimleri, tarihleri ve stratejilerindeki süreklilikleri ön plana alıp çözümlemekten yana koyuyorum. Bu, deneyimlerde kesintiler ya da farklılıklar olduğunu reddetmek ya da bunları önemsiz görmek anlamına gelmez. Bu stratejik tercih, emeğin küresel sömürüsünün belli bir türüne zemin oluşturduğu halde, bir ölçüde karanlıkta kalmış ve yeterince teorileştirilmemiş bir konumdan (Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin konumundan) bakarak sermayenin işleyişini yorumlamayı mümkün kılar.

Toplumsal Cinsiyet ve Çalışma: Tarihsel ve İdeolojik Dönüşümler

Connie Field'in filmi *The Life and Times of Rosie the Riveter*'de işçi sınıfına mensup Yahudi bir kadın olan Lola Weixel "çalışmak hayatı güzelleştirir" der. Weixel, İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD'de çok sayıda kadının savaşmaya giden erkeklerin yerini doldurmak için işgücüne dahil edildiği bir dönemde, bir kaynak fabrikasındaki ça-

lışma deneyimini dile getirmektedir. Filmin en dokunaklı yerlerinden birinde kendisi ve diğer kadınlar için, yan yana çalışmanın, beceriler edinmenin ve üretmenin, yaptıkları iş karşılığında ücret almanın ve sonunda kendilerine artık ihtiyaç olmadığının, yine kız arkadaş ev kadını ve anne olmaya geri dönmelerinin söylenmesinin nasıl bir anlam ifade ettiğine dikkat çekilir. 1940'lı yılların sonlarında ve 1950'li yıllarda Amerikan devletinin propaganda makinesi, özellikle erkek ve kadınların çalışmasıyla ilgili konularda, buna uygun erkeklik/kadınlık ve ev hayatı beklentileri konularında açıktı. Bugün aynı durumdan bahsedemeyiz. Kamusal ve özelin, işçinin, tüketicinin ve vatandaşın tanımının değişmesi artık ücretli emeği görünür biçimde eril terimlerle sınırlamıyor. Fakat içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında iş rekabeti, zarar ya da kâr etme dinamiği hâlâ 1900'lerin başlarında New England'ın sanayi kasabalarının yıkılması anlamına gelen, şimdilerde ABD-Meksika sınırında ya da California'da, Silikon Vadisi'nde "Amerikalı"yı "göçmen", "Üçüncü Dünya" işçileriyle karşı karşıya getiren dinamik sürecin parçasıdır. Aynı şekilde, 1909'da New York giyim sanayiinde başını kadınların çektiği grev, 1912'deki Ekmek ve Gül (Lawrence tekstil) grevi ve Lola Weixel'in İkinci Dünya Savaşı sırasında sendika örgütlenmesindeki rolüyle, 1980'li ve 1990'lı yıllarda çoğunu genç, bekâr kadınların oluşturduğu Koreli tekstil ve elektronik işçilerinin sıklıkla yaptıkları grevler arasında da süreklilik vardır.[12] Küresel işbölümü 1950'lerde olduğundan hayli farklı bir görünüme bürünmesine karşın, kadınların çalışma hayatını belirleyen ideolojiler, çalışmanın kadınlar için anlamı ve değeri, kadın işçilerin sömürüye karşı mücadeleleri, dünyanın her yanında feministler açısından merkezi önem taşıyan konular olmuştur. Kaldı ki, kadınların emeği kapitalizmin ABD'de ve başka ülkelerde gelişmesinde, güçlenmesinde ve yeniden üretilmesinde her zaman merkezi bir rol oynamıştır.

[12] Sacks, Sacks ve Remy 1984'de giriş bölümü, özellikle 10-11.

ABD'de kölelik, sözleşmeli kölelik, sözleşmeli emek, kendi hesabına çalışma ve ücretli emeğin tarihi, aynı zamanda kapitalizmin gelişme koşullarıyla (yani, sınıf çatışması ve mücadelesiyle) iç içe geçmiş toplumsal cinsiyet, ırk ve (hetero)seksüellik tarihleridir. Bu yüzden, farklı ırklardan, etnik kökenlerden ve toplumsal sınıflardan kadınlar, on dokuzuncu yüzyılın ekonomik ve toplumsal pratiklerinden (güneyde köle emeğine dayalı tarım, kuzeydoğuda ortaya çıkan endüstriyel kapitalizm, güneybatıda büyük çiftlik sistemi, kırsal orta batıda bağımsız aile çiftlikleri, Amerikan yerlilerinin avcılık/toplayıcılıkla geçimi ve tarım yapması) geç yirminci yüzyılda ücretli emeğe ve (aile işletmeleri dahil) kendi hesabına çalışmaya varan ekonomik gelişme çizgisinde, aralarında bağlantı olmasına rağmen birbirlerinden son derece farklı çalışma deneyimlerine sahip oldular. İçinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında, Lowell'daki genç kadınların tekstil imalathanelerinin sendikalaşmamış emeği kendine çekmek için güneye taşınmasıyla işlerini kaybetmelerinden tam bir yüzyıl sonra, feministler dünyanın değişik bölgelerinde analitik ve örgütsel düzeyde önemli meydan okumalarla karşı karşıya kaldılar. Yeni dünya düzeni (Brecher 1993, 3-12) olarak adlandırılan koşullara dayanak sağlayan tahakküm ve sömürü süreçlerinin maddi, kültürel ve siyasal etkileri dünya üzerindeki halkların büyük çoğunluğunu –en çok da yoksullaşmış, Üçüncü Dünya kadınlarını– yıkıma uğratıyordu. Maria Mies, dünyanın giderek tüketici ve üreticilere bölünmesinin, tarımda, tekstil, elektronik, giyim ve oyuncak gibi büyük ölçekli imalat endüstrisinde, el sanatları ürünleri ve yiyecek üretimi (kayıt dışı sektör) gibi tüketim mallarının küçük ölçekli imalatında, seks ve turizm endüstrilerinde, uluslararası işbölümü içine işçi olarak çekilen Üçüncü Dünyalı kadınlar üzerinde derin bir iz bıraktığını göstermektedir (Mies 1986, 114-15).

Gerek tüketici gerek üretici/işçi olmaya atfedilen değerler, güç ve anlamlar eşitsiz küresel sistemde nerede durduğumuza ve kim olduğumuza bağlı olarak büyük

oranda değişiklik gösterir. Çokuluslu şirketler en azından 1990'lardan bu yana küresel kapitalizmin alameti farikası oldular. Bu şirketlerin yeni dünya düzenine etkilerini çözümleyen Richard Barnet ve John Cavanagh, küresel ticaret sahnesini birbiriyle kesişen dört ağ üzerinden tanımlamaktadır: küresel kültür pazarı (filmler, televizyon, radyo, müzik ve diğer iletişim araçları yoluyla imgeler ve hayaller yaratıp bunları yayar), küresel alışveriş merkezi (yiyecek, içecek, giyecek eşya satan, reklam, dağıtım ve pazarlama şebekelerinden yararlanan gezegen ölçeğinde bir süpermarket), küresel işyeri (mal ve bilginin üretildiği, hizmetlerin tedarik edildiği bir fabrika ve işyeri ağı) ve son olarak, küresel finans şebekesi (paranın dolaşımı, küresel tahviller ve benzeri kıymetlerin uluslararası trafiği) (Barnet ve Cavanagh 1994, özellikle 25-41). Erkeklik, kadınlık ve cinselliği ırk ekseninde de kurgulayan ideolojiler, bu ağların her birinde meşru tüketiciyi, işçiyi ve yöneticiyi kurmakta rol oynar. Bu esnada, kadınlar psişik ve sosyal haklarından mahrum bırakılır ve yoksullaştırılır. Kadınların bedeni ve emeği; küresel hayalleri, arzuları, başarı ve iyi yaşam ideolojilerini eşi görülmedik biçimlerde pekiştirmekte kullanılır.

Feministler, cinsel politikalar ve dini köktenci hareketlerin ulus-devlet sınırlarının hem içinde hem ötesinde kadınlar üzerindeki etkileri; yapısal uyum politikaları; militarizm, askeri otoritenin kontrolünden arındırma ve kadınlara yönelik şiddet; çevrenin tahribatı ve yerli halkların toprak/egemenlik mücadelesi; nüfus kontrolü, sağlık ve üreme politikalarıyla pratikleri üzerinde durarak küreselleşmenin ve kapitalist yeniden sömürgeleştirme tarzlarının meydan okumalarına gecikmeksizin cevap verdiler.[13] Her bir örnekte, kültür ve geleneğin, aynı zamanda işçi, cinsel partner, anne ve bakıcı, tüketici olan, kültür ve geleneğin

[13] Bu meseleler etrafında ulus sınırlarını aşan feminist örgütlenmelere örnek olarak şunlara bakılabilir: Sahgal ve Davis 1992; Moghadam 1994; Institute for Women, Law and Development 1993; Rowbotham ve Mitter 1994; Peters ve Wolper 1995.

taşıyıcısı ve dönüştürücüsü kadınlar üzerindeki etkilerini çözümlediler. Erkeklik ve kadınlık, annelik ve (hetero)seksüellik ideolojilerinin analizi, kadınların kültür ve gelenek içinde oynadığı rolü, buna erişimi ve tercihlerinin kavranıp betimlenmesi, bu çözümleme ve örgütlenmede merkezi öneme sahiptir. Kapitalist tahakküm ve yeniden sömürgeleştirme süreçlerinin baskın özelliğine biraz ağırlık verdiğim düşünülebilir. Bununla birlikte, sömürgeciliğin/kapitalizmin yazımında kurucu önemi olan sayısız direniş ve mücadele biçimlerine de dikkat çekmek isterim. Kapitalist patriarkilerle sınıfa/kasta özgü ırk esaslı hiyerarşiler, kadınlar üzerindeki uzun bir tahakküm ve sömürü tarihinin önemli bir parçasını oluşturur. Öte yandan, bu pratiklere karşı verilen mücadeleler ve canlı, yaratıcı, kolektif bir seferberlik ve örgütlenme de her zaman tarihlerimizin bir parçası olmuştur. Gerçekte yeltendiğim şey, özgürleştirici bir feminist pratik sergileme hedefini gerçekleştirecek bir özgürleşme söylemi ve bilgisini ortaya çıkarmaktır. Zaten, heteroseksüel erkekliğin doğallaştırılmasının yanı sıra, çalışma/emek kavramının kendisi de ırk damgası taşıyan kapitalist patriarkilerde değişmesi gereken şeyin bir parçasını oluşturmaktadır.

Teresa Amott ve Julie Matthaei (1991) Amerikan emek piyasasını çözümlerken toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk/etnisiteye dayalı iktidar hiyerarşilerinin kesişmesinin başlıca iki sonucu olduğunu iddia etmektedir:

> Birincisi, güçsüzleştirilmiş gruplar, daha düşük ücret ve iş güvenliğinin, daha zor çalışma koşullarının olduğu işlerde yoğunlaşmaktadır. İkincisi, bir işe hangi ırksal/etnik grubun ve toplumsal cinsiyetin tayin edileceği firmaya ve bölgeye göre değişiklik gösteriyor olmasına karşın, işyerleri, işçilerin sadece aynı ırk/etnisite, toplumsal cinsiyet ve sınıfa mensup meslektaşlarıyla birlikte çalıştığı, keskin ayrım uygulanan yerler olmuştur. (316-17)

Amort ve Matthaei işin cins ve ırka göre tayin edilmesine dikkat çekmekle birlikte, işle, emek piyasasının düşük ücretli, ayrıma tabi tutulan, çoğunlukla tehlikeli sektör-

lerinde toplanmış işçilerin toplumsal kimliği arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırmazlar. Yazdıkları ekonomik tarih, ABD'deki ırk ve toplumsal cinsiyet eksenli kapitalist süreçleri anlamada kritik bir yer tutmasına karşın, analizlerinde bu işlerin nasıl tanımlandığıyla kimin bu işlerin peşinde koştuğu arasında (beyaz ırktan olmayan insanların tahakkümünü anlatan ortak bir tarih dışında) bir bağlantı olup olmadığı sorusunu ciddiyetle ele almazlar.

Kadınların küresel ekonomiye dahil edilişine iki örneği (Hindistan'daki Narsapur'da dantel işleyen kadınları ve Silikon Vadisi'nde elektronik endüstrisinde çalışan kadınları) inceleyerek toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite ve kadınları özel sömürü bağlamlarında konumlandıran çalışma ideolojileri arasındaki bağlantıları göstermek istiyorum. Bu iki örnekte kadınların sınıfsal, ırksal ve etnik eksenlerde çelişkili bir şekilde konumlandırılması, iki bağlam arasında apaçık görülen coğrafi ve sosyo-kültürel farklılıklara rağmen, günümüzde sermayenin düzenlediği küresel ekonominin yerele özgü hiyerarşileri etkin bir şekilde yeniden üretip dönüştürerek bu işçileri son derece benzer şekillerde konumlandırdığını göstermektedir. Yine, hem çalışmanın içkin ideolojileri hem de kadınların işçi olarak toplumsal kimlikleri ve deneyimleri açısından, bu bağlamlardaki evde çalışma ve fabrikada çalışma arasında önemli bir süreklilik de vardır. Bu eğilimi Britanya'da özellikle ev ekseninde, fabrikada ve aile şirketlerinde çalışan siyah (Afrika kökenli Karayipli, Asya ve Afrika kökenli) kadın işçileri inceleyen çalışmalarda gözlemek mümkündür.

EV KADINLARI VE EV EKSENLİ ÇALIŞMA: NARSAPUR'UN DANTEL İŞLEMECİLERİ

Maria Mies'ın 1982'de Hindistan'daki Narsapur'da dantel işlemecileri üzerine yaptığı inceleme, yoksul köylü toplumlarla kabile toplumlarının kapitalist sermaye birikiminin gereği doğrultusunda uluslararası işbölümüne "entegre" edildiği ülkelerde, gelişme süreçlerinin kadınlar üzerinde

nasıl iz bıraktığının canlı bir anlatımıdır. Mies'ın incelemesi kapitalist üretim ilişkilerinin ev kadını olarak tanımlanan kadın işçilerin sırtında nasıl inşa edildiğini açıklamaktadır. Toplumsal cinsiyet ve çalışma ideolojileriyle bunların tarihsel dönüşümü, dantel işleyenlerin sömürüsü için gerekli zemini hazırlamaktadır. Yalnız, kadınların ev kadını olarak tanımlanması aynı zamanda kadınların çalışma sürecinin heteroseksüelleştirildiğini (kadınların her zaman erkek ve karı kocanın evliliği temelinde tanımlandığını) da göstermektedir. Mies'ın dantel endüstrisinin gelişimine ve bununla bağlantılı üretim ilişkilerine dair anlatısı toplumsal cinsiyet, kast ve etnisite ilişkilerindeki önemli dönüşümü örnekler. Başlangıçta feodal savaşçı kastlarla (toprak sahipleri) Narsapur (yoksul Hıristiyanlar) ve Serepalam (yoksul Kapular/Hindu tarımcılar) kadınları arasında var olan kast ayrımları dantel endüstrisinin gelişmesiyle dönüşüme uğramış, yeni bir kast hiyerarşisi oluşmuştur.

Mies'ın araştırmasını sürdürdüğü sırada, Narsapur ve Serepalam'daki işgücünü oluşturan 200.000 kadar kadını istihdam eden 6 dantel üreticisi bulunmaktaydı. Yaşları altıyla seksen arasında değişen dantel işlemecisi kadınlar günde altı ila sekiz saat çalışıyordu. Mies, 1970-1978 yılları arasında üretime dönük olmayan tüm işlerin (ticaretin) erkekler tarafından yapılır hale gelmesi ve üretim sürecinde bütünüyle kadınların yer almasıyla birlikte, dantel endüstrisinin yayılıp dünya piyasasıyla bütünleşmesinin belli cemaatlerde sınıf/kast farklılaşmasına yol açtığına inanmaktadır. Böylece erkekler, kadınların ürettiklerini satıp kadınların emeğinden gelen kârla geçinebilecekti. Erkeklerin çalışmasıyla kadınların çalışması arasında, erkeğin kendini gerçekte kadının emeğine yatırım yapan ihracatçı ve işadamı diye tanımladığı bu kutuplaşma, kadınların toplumsal ve ideolojik açıdan ev kadını olarak, işlerininse "boş zaman faaliyeti" olarak tanımlanmasını pekiştiriyordu. Başka türlü söylersek, bu bağlamda çalışma cinsel kimlik zemininde, kadınlık, erkeklik ve heteroseksüelliğin somut tanımları temelinde kuruluyordu.

Şu iki yerli hiyerarşi, kast ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri birbirini etkileyerek "kadınların çalışması"nı belirleyen normatif tanımlar üretiyordu. Dantel endüstrisi doğduğu sırada, Kapu erkekleri ve kadınları tarım emekçileriydi; dantel işleyenler, aşağı kasta mensup Harijan kadınlarıydı. Kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle ve kast/sınıf hareketliliğinin mümkün olmasıyla birlikte, Harijan kadınları tarım emekçisi olurken Kapu kadınları "boş zaman" faaliyeti olan dantel örme işine koyuldular. Kasta dayalı, kadını örtme ve eve kapatma ideolojisi artı değer elde edilmesinde esastı. Örtünmenin ve kadının tecrit edilmesinin yüksek kast statüsüne özgü bir işaret olduğu için, yapacağı faaliyet (dantel işleme) "evde oturan kadın" fikrine bağlı olan emekçi Kapu kadının ev kadınına dönüştürülmesi bütünüyle sermayenin birikim ve kâr mantığı içinde gerçekleşti. Şimdilerde salt feodal, toprak sahibi kasttan kadınlar değil, dünya piyasası için üreten ev kadınları olan Kapu kadınları da örtünüyorlar.

Kapatma ve kadının evcilleştirilmesi açıkça erkeğe ve kadına özgü himayecilik ve mülkiyet nosyonlarından beslenen cinsel ideolojilerdir. Aynı zamanda kadını –her zaman evlilikle olmaya ve "aile"ye ilişkili olarak– normatif bir şekilde eş, kız kardeş ve anne olarak tanımlamaya dayanan heteroseksüel ideolojilerdir. Dolayısıyla, kastın dönüşümü ve kadınların ev kadınına dönüşüp dönüşmemesi ekseninde birbirinden ayrılması (Kapu ev kadınlarına karşılık Harijan emekçileri), kadınların yaptığı işle cinsel ve kast/sınıf kimliklerini etkin bir şekilde bağlantılandırır. Bu durumda kadının evcilleştirilmesi, kadınları ev, karıkocalık ve heteroseksüellik üçgenindeki yeri açısından tanımlayan ev kadınlığı ideolojisinin varlığını sürdürmesine ve meşruluğuna dayanır. "Emekçi" ve "ev kadını" tanımları arasındaki zıtlık, kadının çalışmasının görünmezliğini (ve bunun kasta bağlı statüsünü) sağlama alır; aslında, kadınları çalışmayan olarak tanımlar. Tanımı gereği ev kadınları işçi veya emekçi olamazlar; ev kadınları erkeklerin evi geçindirmelerini ve tüketmelerini mümkün kılarlar. Mekânsal

parametrelerin toplumsal cinsiyet eksenli ve kastlara özgü hiyerarşileri kurup idame ettirdiği bu örnekte "kadının evi ve çalışması"nı kuran ideolojiler açıkça gerçek maddi güce sahiptir. Sonuç olarak, Mies'ın incelemesi, kadınların toplumsal düzeyde ev kadını olarak tanımlanmasının somut etkilerini gösterebilmektedir. Dantel işlemecilerinin nüfus sayımlarında görünmez olması bir yana (zaten, çalışma dediğimiz de boş zaman faaliyetinden *ibarettir*), ev kadını olarak tanımlanmaları erkeğin "evi geçindiren" kişi olarak tanımlanmasını mümkün kılar. Bu noktada, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte, sınıf ve toplumsal cinsiyet ekseninde proleterleşme ve kadınların dünya piyasasıyla bütünleşmesi, yerli kast ve cinsiyet ideolojilerinin tarihi ve dönüşümünden ötürü mümkün olabilmektedir.

Kapitalist süreçlerin işleyişini, dünya piyasası için üreten ev kadını/işçinin bakış açısından yorumlamak, emekçi kadınla çalışmayan (ev kadını) arasında toplumsal cinsiyet damgasını açık seçik taşıyan, kast/sınıf eksenli zıtlığı görünür kılar. Dahası, kadın emeğinin görünmez maliyetleri olduğunu kabul edip bunu açıklamaya imkân tanır. Son olarak, böyle bir bakış, Mies'ın söylediği gibi, erkeklerin üretici olan kadının sırtından geçindiği koşullarda emekçinin/işçinin temelde erkekler nezdinde tanımlandığını açığa kavuşturur. Emeğin erkekler nezdinde tanımlanmasını (bu tanım kapitalist patriarkal kültürlerin ana dayanağıdır) çözümleyip dönüştürmek, karşı karşıya kaldığımız en önemli meydan okumalardan biri olarak durmaktadır. Bu emek tanımı sonuçta kadın emeğini ve bunun maliyetlerini görünmez kılmakla kalmayıp, ayrıca kadınları kendi tercihlerini yapabilen failler olarak tanımlamaktan ziyade, sefalete sürüklenen kurban, ya "geleneğin" ya "patriarki"nin kurbanı olarak tanımlayarak tercihte bulunan fail olabilmelerinin altını oymaktadır.

Aslında, bu tercihlerin ortaya çıkardığı çelişkiler, işlerini nitelendirmeleri istendiğinde dantel işlemecilerinin bunu "boş zaman faaliyeti" olarak cevaplamasından da belli olmaktadır. "Çalıştıkları" gerçeğinin onlar için net ol-

masına, kendilerini sefalete sürükleyen sürecin gelişimini kavramalarına (malların fiyatındaki artışa karşılık ücretlerde artışın olmamasına) karşın, kadınlar içinde bulundukları duruma nasıl geldiklerini açıklayamıyorlardı. Bu yüzden, işleri ve ev kadını ve anne olarak rolleri arasında bazı çelişkiler yaşandığını apaçık görmelerine rağmen, bu çelişkileri sömürüldüklerini anlamalarını, maddi durumlarını dönüştürecek stratejileri belirleyip örgütlenmelerini veya kast/sınıf ekseninde kadın işçilerin ortak çıkarlarını tanımalarına elveren bütün resmi görmelerini sağlayacak şekilde çözümleyemiyorlardı. Aslına bakılırsa Serepalam kadınları dantel örmeyi ücretli çalışmadan çok ev işi olarak tanımlıyor, kendilerini küçük meta üreticisi olarak kurmayı başarmış kadınlar yaptıklarının girişimcilik olduğunu görüyorlardı: Bu kadınlar emeklerinden ziyade ürettiklerini sattıklarına inanıyorlardı. Her iki durumda da kadınlar kendilerini işçi konumunun dışında tanımlayan ideolojileri içselleştirmişlerdi. Dolayısıyla, çalışma bağlamının yalıtılmasına (işin kamusal ortamdan ziyade evde yapılmasına) ek olarak kast ideolojisinin ve patriarkal ideolojilerin içselleştirilmesi, kadın işçi ya da çalışan kadın kimliği etrafında örgütlenmenin aleyhine işliyordu. Yine de, Mies bu ideolojide çatlaklar olduğunu savunmaktan geri durmaz: Dantel işleyen kadınlar tarlada birlikte çalışmaktan keyif alan tarım emekçilerine gıpta ettiklerini ifade ederler. Böylesi koşullarda feminist bir hareket başlatmak için ev kadını kimliğinin "işçi kadın veya çalışan kadın" kimliğine dönüşmesi gerektiğini kabul etmek kaçınılmaz görünmektedir. Ev kadınlığı temelinde kadınların ortak çıkarlarını tanımakla kadın ya da işçi kimliği temelinde ortak çıkarlarını tanımak arasında büyük fark vardır.

GÖÇMEN EŞ, ANNE VE FABRİKA İŞÇİSİ: SİLİKON VADİSİ'NİN ELEKTRONİK İŞÇİLERİ

Küresel montaj hattının ABD'deki ucuna ilişkin tartışmam, Naomi Katz ve David Kemnitzer'le (1983 ve 1986) Karen

Hossfeld'in (1990) California'da Silikon Vadisi'nde çalışan elektronik işçileri hakkındaki araştırmalarına dayanmaktadır. Üretim stratejileri ve süreçlerinin analizi, asli işgücünü oluşturan Üçüncü Dünyalı, göçmen kadınlarla ilişkili olarak fabrikada çalışmaya dair normatif fikirlerin ideolojik açıdan önemli ölçüde yeniden tanımlandığını gösterir. Narsapur'daki dantel işlemecilerinin uluslararası dünya piyasasının son derece karmaşık ilişkileri içindeki yeri ev kadını olarak tayin edilir, yaptıkları iş boş zaman faaliyeti olarak tanımlanır. Öte taraftan, Silikon Vadisi'ndeki elektronik endüstrisinde çalışan Üçüncü Dünya kadınları anne, eş ve ek işçi olarak konumlandırılır. Katz ve Kemnitzer'in verilerine göre, Üçüncü Dünya ülkelerindeki montaj işlerinde "bekâr" kadın arayışının aksine, vadideki iş parametrelerini kısmen "evli kadın" ideolojisi belirler.

Hossfeld ayrıca mevcut kadınlık ideolojilerinin vadideki göçmen kadın işçilerin sömürülmesini pekiştirdiğini ve kadınların bu patriarkal mantığı yönetime karşı nasıl kullandığını belgelemektedir. Elektronik endüstrisini oluşturan küresel montaj hattının iki coğrafi ucunda (bu hat Güney Kore, Hong Kong, Çin, Tayvan, Tayland, Malezya, Japonya, Hindistan, Pakistan, Filipinler'le ABD, İskoçya ve İtalya'yı içerir [Women Working Worldwide 1993]) ideal işgücü olarak "bekâr" ve "evli" kadına işaret eden varsayımlar, normatif kadınsılık, kadınlık ve cinsel kimlik anlayışlarını temel alır. Etiketler cinsel farklılığı ve heteroseksüel evlilik kurumunu temel alır ve "idare edilebilir" (uysal?) bir işgücü çağrışımı yapar.[14]

Katz ve Kemnitzer'in verileri, kadınların ABD'de zaten tarihsel dayanakları olan toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite damgası taşıyan hiyerarşiler tarafından belirlenen çalışmasının nasıl tanımlanıp dönüştüğünü gösterir.

[14] Aigwa Ong'un (1987) Malezyalı fabrika işçisi genç kadınların çeşitli yöntemlerle gözetlenmesini kadın cinselliği nosyonlarının söylemsel olarak üretildiği ve kurulduğu bir biçim olarak tartışması, "bekâr" ve "evli" terimlerinin güçlü cinsel kontrol çağrışımları yüklendiği bu bağlama da uygulanabilir.

Keza, sundukları verilerden, Üçüncü Dünya kadınlarının çalışmasına "işle ilgili etiketler" yapıştırılmasının onların cinsel ve ırksal kimlikleriyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hossfeld'in yakın tarihli çalışması Katz ve Kemnitzer'ın ulaştığı bazı sonuçları güçlendirse de, bu çalışma bilhassa "günümüzde cins, ırk, sınıf ve milliyete dair çelişkili ideolojilerin kapitalist işyerinde gerek emeği kontrol etme biçimleri gerekse emeğin direniş biçimleri olarak nasıl kullanıldığını" öne çıkarır (Hossfeld 1990, 149).[15] Yazar, sanayinin yapılandırılmasında toplumsal cinsiyetçi damgası taşıyan ideolojilerin işleyişini ana hatlarıyla ortaya sermesi ve işyerini "yeniden kadınlaştırma stratejileri" diye adlandırdığı fenomeni çözümlemesi bakımından konuya katkıda bulunur.

Vadideki birincil işgücü Üçüncü Dünyalı ve yeni göç etmiş kadınlardan oluşmasına karşın, elektronik endüstrisinde çok sayıda Üçüncü Dünyalı ve göçmen erkek de istihdam edilmektedir. 1980'lerin başında 70.000 kadın, üretimle ilgili ya da emek gücüne dayalı işlerin yüzde 80-90'ını üstleniyordu. Bunlardan yüzde 45-50 kadarı Üçüncü Dünyalı, özellikle Asyalı göçmenlerdi. Beyaz erkekler ya teknisyen olarak çalışıyor ya da denetleyici işleri üstleniyordu (Katz ve Kemnitzer 1983, 333). Hossfeld'in araştırması 1983 ve 1986 yılları arasında gerçekleştirilmişti; Hossfeld, o dönemde üretimle ilgili işlerin yüzde 80'inin beyaz ırktan

[15] Hossfeld aralarına Meksika, Vietnam, Filipinler, Kore, Çin, Kamboçya, Laos, Tayland, Malezya, Endonezya, Hindistan, Pakistan, İran, Etyopya, Haiti, Küba, El Salvador, Nikaragua, Guatemala ve Venezüella'nın yanı sıra, güney Avrupa, bilhassa Portekiz ve Yunanistan'ın da dahil olduğu en az otuz Üçüncü Dünya ülkesinden işçilerle konuştuğunu belirtmektedir (1990, 149). Silikon Vadisi'ndeki üretimde görülen bu ırksal ve ulusal farklılık düzeyinin içerimleri üzerine bir an durup kafa yormak öğretici olabilir. Bazıları yeni göçmen olmalarına karşın, tüm bu işçilerin "göçmen" olarak tanımlanmasıyla, kapitalist yeniden sömürgeleştirme stratejilerinin ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyete dayalı mantığı bu durumda tüm işçileri hem yönetimle hem de devletle benzer bir ilişki içine sokmaktadır.

olmayan insanlar tarafından yapıldığını, montaj hattında çalışanların da yüzde 90'ını kadın işçilerin oluşturduğunu tahmin etmektedir. Katz ve Kemnitzer, endüstrinin, üretimi vasıfsızlaştırarak ve ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite stereotiplerini kullanarak usandırıcı, dişe dokunmayan, yetersiz ücret ödenen işlere "daha uygun" olan işçileri "çekmek" için uğraştığını ileri sürmektedir. İdari personel mülakatlarda, yapılan işlerin vasıfsız (bir yemek tarifini izlemek kadar kolay) olduğunu, usandırıcı bir çalışmayı sürdürecek tahammülü gerektirdiğini (onun için Asyalı kadınların daha uygun olduğunu), asıl görevleri annelik ve ev işi yapmak olan kadınlar için ek bir faaliyet olduğunu belirtmiştir (1983, 335).

Bu işleri yerine getiren göçmen ve "Üçüncü Dünyalı" (evli) kadınlarla ilişkili olarak işin nasıl etiketlendiğini çözmek öğretici olabilir. Katz ve Kemnitzer'in kaydettiği bu iş etiketleri, kadının çalışmasına, özellikle de Üçüncü Dünyalı/göçmen kadınların çalışmasına dair tanımlar olarak görüp öyle çözümlemek gerekir. Birincisi, kolay (yemek tarifini izlemek gibi) diye nitelendirilen "vasıfsız" nosyonuyla usandırıcı bir işi yapmaya tahammül etme düşüncesinin birbirinden farkı yoktur; ikisinde de ırk ve toplumsal cinsiyet boyutu vardır. İkisi de Üçüncü Dünya kadınlarını çocuksu gösteren stereotiplerden beslenir ve Batılı olmayıp esasen tarıma dayalı, premodern (Asya) kültürlerinin ayırt edici özelliklerini "usanç" ve "tahammül" nosyonlarıyla anlatan yerlici bir söyleme kaynaklık eder. İkincisi, işin anne ve ev kadının yaptığı ek faaliyet olarak tanımlanmasıyla bir boyut daha ortaya çıkar: cinsel kimlik ve evliliğe dayalı ev hayatını destekleyen elverişli heteroseksüel kadınlık nosyonları. Bunlar yarı zamanlı işler olmadığı halde ek faaliyet olarak tanımlanmıştır. Nitekim, bu özel bağlamda (Üçüncü Dünyalı) kadınların çalışma ihtiyaçlarının geçici olduğu düşünülmektedir.

Hossfeld'in yönetim mantığı analizi aynı çizgide ilerlemekle birlikte, daha geniş kültürde geçerli olan toplumsal cinsiyet ve ırk stereotiplerinin işçi bilincini ve direnişini nasıl etkilediğine dair çok daha incelikli bir kavrayış su-

nar. Örneğin, fabrika işlerinin işçiler tarafından "kadınsı olmayan" veya "bir hanıma yakışmayan" işler olarak görüldüğüne dikkat çeker. Fabrika yönetimi kadınları, kadınsılığın fabrika işiyle çeliştiğini düşünmeye teşvik ederek, bu işleri ikincil ve geçici olarak tanımlayarak ve kadınlara kendilerini kadın ya da işçi olarak tanımlamak arasında tercih yapmaya davet ederek bu ideolojileri sömürür, hatta güçlendirir (Hossfeld 1990, 168). O halde, kadınlık ve kadın anlayışı, bu birincil kimliğe ilave olarak görülen işle birlikte, eve dair, ailevi bir model çerçevesinde tanımlanmıştır. Hossfeld'in araştırmasında, göçmen kadınların yüzde 80'inin ailedeki en yüksek yıllık geliri kazanan kişi olmasına rağmen, evi geçindirenin erkek olduğunu düşünmesi anlamlıdır (1963).

Böylece, Silikon Vadisi'ndeki Üçüncü Dünyalı/göçmen kadınlar, Hindistan'da dantel işleyen kadınların "ev kadınlığı"nın sömürülmesinde olduğu gibi, "anne ve yuvayı yapan" konumunda görülür ve ancak ikincil düzeyde işçi olarak konumlandırılır. Her iki halde, erkekler evi asıl geçindiren kişi olarak görülür. Çalışma (kadınların çalışması) genelde "kamusal" alanda veya üretim alanında gerçekleşmesine karşın, bu ideolojiler açıkça kadını evine bağlı gösteren stereotiplerden beslenir. Ayrıca, Hindistan örneğinde çalışmanın görünmezliği, vadideki çalışmanın geçici/ikincil niteliğiyle karşılaştırılabilir. Hossfeld, Katz ve Kemnitzer'in bir araya topladığı veriler, Mies'ın 1982 yılında yürüttüğü araştırmada olduğu gibi, elektronik işçilerinin sömürülmesine temel oluşturan yerel ideolojilerin, toplumsal cinsiyet ve ırk hiyerarşilerinin varlığına işaret etmektedir. O halde şu soruyu sormalıyız: Kadınlar kendi konumlarını nasıl kavrıyorlar ve iş tarafından sömürüldükleri durumda nasıl anlamlar üretiyorlar?

Elektronik işçileriyle yapılan mülâkatlar, yönetimin savunduğu görüşlerin aksine, kadınların işlerine geçici gözüyle bakmadıklarını, hayat boyu sürdürülecek bir dikey toplumsal hareketlilik stratejisinin parçası olarak gördüklerini göstermektedir. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet statülerinin

bilincinde olarak, işçi konumunda değer yitirmekle gelirlerini artırarak başa çıkmaya çalışırlar: Sık sık iş değiştirerek, fazla mesaiye kalarak ve götürü işler alıp ek işlerde çalışarak mücadele verirler (1983, 337). Silikon Vadisi işçilerinin "ev işi"nin gerçekten Narsapurlu kadınların dantel işlemesine son derece benzer koşullar altında yapıldığına dikkat edin. İki tür iş de evde yalnız yapılan, kadının çalışan olarak (elektrik ve temizlik gibi) sabit giderleri kendisinin ödediği, hizmet karşılığı yasal güvencesinin (örneğin, asgari ücret, ücretli izin ya da sağlık harcaması ödemelerinin) olmadığı türden bir çalışmadır. Ancak, hiç kuşkusuz, her iki durumda çalışmaya yüklenen anlamlar ve bizim bu iki durumu anlama biçimimiz farklılık gösterir.

Katz ve Kemnitzer'a göre elektronik işçilerinin sınıf hareketliliğine olan taahhütleri, benliği ifade etmenin önemli bir göstergesidir (335-36). Bu yüzden, Narsapur'da olanın tersine, Silikon Vadisi'nde ev işinin kadınların kendileri için girişimci bir yönü vardır. Gerçekte, Narsapur'da kadınların çalışması erkekleri birer girişimciye dönüştürür. Vadide ise kadınlar tek başlarına işçi olarak karşı karşıya kaldıkları durumun çelişkilerinden yarar sağlarlar. Narsapur'da kadının boş zaman faaliyeti olarak evde çalışmasının sağlama alınması için kaçınılmaz bir gereklilik olan kadının kendi kendisini tanımlamasını örtünme ve kast/sınıf hareketliliği sağladığı halde, Silikon Vadisi'nde Üçüncü Dünya kadınları için gerekli ideolojik dayanağı bilhassa Kuzey Amerika'ya özgü bir anlayış olan bireysel hırs ve girişimcilik sağlamaktadır.

Katz ve Kemnitzer'e göre, bu yeraltı ekonomisi, işin tarihsel olarak istikrarlı, "hali vakti yerinde", metropolde yaşayan beyaz işçi sınıfını destekleyen zeminin dışında tanımlamasına izin verir ve böylece işin ideolojik düzeyde yeniden tanımlanmasını sağlar (1983, 342). Başka bir deyişle, düşük ücret ve işin ek faaliyet olarak tanımlanmasıyla beyaz ırk dışında farklı ve daha ucuza sürdürülebilecek hayat tarzları olduğu gerçeği arasında açık bir bağlantı kurulabilir. Böylelikle, Katz ve Kemnitzer'e göre, kadınla-

rın ve beyaz ırktan olmayan insanların eski endüstriyel sistemin "dışında tanımlanması" devam eder ve bu gruplar sınıftan ulus/etnisite/toplumsal cinsiyet eksenine taşınan ideolojik kaymanın hedefleri ve/veya araçları haline gelirler (1983, 341).[16] Bu bağlamda, ideoloji ve popüler kültür bireylerin kişisel başarı seçeneklerinin ençoklaştırılmasını vurgular. Bireysel başarı böylece sendikal faaliyetten, siyasal mücadeleden ve kolektif ilişkilerden koparılmıştır. Benzer bir biçimde, Hossfeld, belgelediği türden sömürücü emek süreçlerini, "göçmenler"in ihtiyaçlarını belirleyen ırkçı ve cinsiyetçi yönetim mantığının mümkün kıldığına işaret eder (1990, 157-58).[17] Öte yandan, Katz ve Kemnitzer, Silikon Vadisi'ndeki işçilerin durumda, üretim tarzları, toplumsal üretim ilişkileri, kültür ve ideoloji arasındaki bağlantıların karmaşık bir analizini yaptıkları halde, Üçüncü Dünya kadınlarının neden asli işgücünü oluşturduğunu belirtmezler. Aynı şekilde, Hossfeld kapitalist işyerinin toplumsal cinsiyet temelinde örgütlenmesini ve sermaye birikiminin güçlenmesi için ırk ve toplumsal cinsiyet açısından yaklaşan bir mantığın nasıl kullanıldığını incelikli bir şekilde çözümlediği halde, zaman zaman "kadınlar"la "azınlıktan gelen işçiler"i birbirinden ayırır (176) ve beyaz ırktan olmayan kadınların neden vadideki montaj hattın-

[16] Silikon Vadisi'ndeki montaj hatları çoğunlukla daha fazla verimlilik için birbiriyle rekabet eden işçiler arasında, ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyet ekseninde bölünmüştür. Ne kadar yaratıcı ya da ihtiraslı olursa olsun, tek tek işçilerin yaptığı tercihler sistemi dönüştürmez. Çoğu zaman yalnızca metropoldeki işçi sınıfının tarihsel kazanımlarının altını oyarlar. Dolayısıyla, ikinci bir işte çalışmak, fazla mesai yapmak ve sık sık iş değiştirmek bireysel direnme tarzlarının ve sınıf hareketliliğine dönük toplam bir stratejinin göstergeleri olabilir. İşçilerin bu tercihleri, dolaylı ücretlerine katkıda bulunan yasal, kurumsal veya sözleşmeye dayalı düzenlemeleri atlatan ya da engelleyen yeraltı ev ekonomisini destekler.

[17] Hossfeld 1990, 149: "Daha az ücret alıyorsunuz çünkü kadınlar erkeklerden farklıdır" ya da "göçmenlere geçinmek için daha azı yeter".

da başlıca işgücünü oluşturduğunu belirtmez. Kadınlarla beyaz ırktan olmayanları birbirinden ayıran Katz ve Kemnitzer, toplumsal cinsiyet ve ırk arasındaki, kadınların esasen toplumsal cinsiyetleri açısından, beyaz ırktan olmayanlarınsa öncelikle ırkları açısından tanımlandığı eski kavramsal ayrımları yeniden üretmeye meyillidir. Burada *interaktif* bir toplumsal cinsiyet ve ırk nosyonu dışlanmaktadır; halbuki bu nosyon yardımıyla kadınların toplumsal cinsiyet damgası taşıyan kimliği ırk zeminine oturtulabilir ve beyaz olmayanların ırksal kimliğindeki toplumsal cinsiyet boyutu açığa vurulabilir.

Katz ve Kemnitzer'le Hossfeld'in bir araya getirdiği verilerin Üçüncü Dünya kadınlarının gerçekte neden elektronik fabrikalarındaki işlere mahkûm edildiğine açıklık getirdiğine inanıyorum. Bu açıklama işin geçici, vasıfsız, ek faaliyet olarak yeniden tanımlanmasına, kadınların anne ve yuva yapıcı olarak kurulmasına ve kadınlığın fabrika işine aykırı olarak konumlandırılmasına dayanır. Ayrıca, Üçüncü Dünyalı, göçmen kadınların özel olarak uysal, tahammüllü, standartların altında bir ücretle yetinen işçiler olarak tanımlanmasına da dayanır. Bu fenomenin kavranabilmesi için kadının çalışmasının ideolojik olarak yeniden tanımlandığını görmek zorunludur. Hossfeld, yönetimin işçilere karşı kullandığı, toplumsal cinsiyet ve ırk boyutuna sahip mantığın işçilerin elinde silah olarak yönetime karşı kullanıldığı bazı direniş stratejilerini de anlatır. Gelgelelim, bu taktikler işi bir süreliğine rahatlatsa de, uzun vadede Üçüncü Dünya kadınlarına karşı kullanılabilecek ve kullanılmakta olan toplumsal cinsiyet stereotiplerine dayanmaktadır.

KIZ EVLAT, EŞ VE ANNE: BRİTANYA'DAKİ GÖÇMEN KADIN İŞÇİLER

> Aile işletmeleri, azınlığa mensup kadınların emek gücüne, akrabalık dolayımı ve kadının evde anne, eş ve ailenin namus bekçisi rolünü vurgulayan ideolojilerin cazip kılınması yoluyla erişebilir. –Sallie Westwood ve Parminder Bhachu, *Enterprising Women*, 1988

Siyah ve azınlığa mensup kadınların ev içinde ve dışındaki çalışma yaşamını inceleyen bir makale derlemesinde Sallie Westwood ve Parminder Bhachu (1988), göçmen kadın emeğinin kapitalist Britanya devletine getirilerini ele alırlar.[18] Yazarlar, "etnik ekonomi"nin (göçmenlerin; düşmanlık, ırkçı bir ortamın ve ekonomik çöküşün toplam etkisinin kendilerini ezmeye hizmet ettiği durumda, hayatta kalmalarını sağlayacak kaynakları elde etmesi) esas itibariyle toplumsal cinsiyet boyutuna sahip bir ekonomi olduğuna işaret etmektedir. Sundukları sayısal veriler, Afrika kökenli Karayipli kadınlarla gayri-Müslim Asya kadınlarının tam zamanlı işgücüne, Birleşik Krallık'taki beyaz kadınlardan daha fazla katıldığını ortaya koymaktadır. Şu halde, siyah kadınların (bu durumda Afrika kökenli Karayipli, Asya ve Afrika kökenli kadınlardan bahsediyoruz) daha çok yarı zamanlı işlerde çalıştıklarını düşünmek yanlış olsa da, çalışma hayatlarının –ev işi ve ev içinde veya ev dışında, geçimi sağlamaya tüm ailenin katıldığı aile firmaları şirketleri ve işletmeleri bağlamında– biçim ve örüntülerini incelemek önemlidir. Britanyalı feminist akademisyenlerin (Phizacklea 1983, Westwood 1984 ve 1988, Josephides 1988 ve benzeri) çalışmaları, aileyi tanımlayan ev hayatı ideolojilerinin ve heteroseksüel evliliğin aile firmalarında, siyah kadın emeğinin ekonomik ve toplumsal sömürüsünü üst üste getirdiğini göstermektedir. Kadını aile içindeki rolüne sabitleyen baskıcı patriarkal ideolojiler, siyah kadınların geldikleri kültürlerden kaynaklanan eşitsizlik ve baskı sistemlerine dayanır. Aynı ideolojiler, ırk boyutuna sahip kapitalist Britanya devleti bağlamında, kâr elde etmenin tutkalının sağlanması için yeniden üretilir ve güçlendirilir.

Örnek vermek gerekirse, Annie Phizacklea'nın (1983) İngiltere'nin orta batısındaki giyim endüstrisine ev eksenli üretim yapan Bangladeşli kadınlar üzerine incelemesi, ka-

[18] Bu kısmın başındaki epigraf Westwood ve Bhachu'dan alınmıştır (1988, 5 [giriş]). Ayrıca aynı derlemede bkz. Phizacklea 1988, Bhachu 1988, Westwood 1988 ve Josephides 1988.

dınlar tarafından sürdürülen aile ve cemaat bağlarının; ev eksenli taşeronlaşmanın giyim endüstrisinde ücretler ve çalışma saatleri üzerinden yürütülen rekabeti ve bunun kadın işçilere olan maliyetini azaltmakta ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra, Sallie Westwood'un İngiltere'nin Ortadoğusunda tuhafiye imalatında çalışan fabrika işçisi Gujarati kadınları üzerine çalışması (1984), kadınlık, erkeklik ve eve bağlılığın kültürel normlarından beslenen, Hintli ve beyaz kadın işçiler arasında direniş ve dayanışmayı yaratan atölye kültürünün, gücünü ve yaratıcılığını gerçekte Gujaratilerin kültürel mirasından aldığını gösterir. Gujarati kadınlarının ev hayatındaki çelişkilerine ve ailenin erkek üyelerinin yaptıkları işi (ekonomik bağımsızlığa giden bir yol olarak düşünmenin aksine) ailede üstlendikleri rollerin uzantısı gibi algılamalarına değinen Westwood, (çoğunlukla baskıcı) atölye kültürüyle (çoğunlukla baskıcı) yerli kültürel değerler ve pratiklerin bir sonucu olan hane içindeki ev eksenli ideolojiler arasındaki süreklilikler üzerinde dikkatle durur. Birbirine kız evlat, eş ve anne olarak kol kanat germek üretim bölümünde dayanışma geliştirme yöntemlerinden biridir. Ama bu aynı zamanda, Hossfeld'in terimleştirdiği üzere, işgücünün büyük çapta yeniden kadınlaşması anlamına gelir.

Nihayet, etnik "azınlık" mensubu kadınları kendilerini ailenin ortak hedeflerini gerçekleştirmeye hasretmiş işçilere dönüştürmek için aile içindeki kültürel, ideolojik kaynaklardan ve bağlılıklardan faydalanan aile işletmeleri, aynı zamanda kadınların kız evlat, eş, anne, ailenin namus bekçisi rollerinden beslenmektedir (Josephides 1988, Bhachu 1988). Kadınların aile işletmelerindeki çalışması ücretlendirilmez ve ücretli çalıştığı halde emeği görünmeyen ev eksenli çalışan kadınlarınkine benzer bağımlılıklar üretir. İkisinin de temeli üretim ve yeniden üretim alanlarına nüfuz eden ev hayatı ve kadınlık ideolojilerinde aranmalıdır. Aile firmalarında çalışan Kıbrıslı kadınları tartışan Sasha Josephides (1988), aileyi kuran "namus" ideolojilerini kullanmanın ve "güvenli" bir ortam kurmanın, kadınsı olmanın ve kadınlığın, Kıbrıslı kadınların kendilerini ka-

musal alanın dışında kendi hesabına çalışan bir işçiden ziyade ailesi için çalışan işçi olarak görmesini sağlayacak şekilde tanımlanmasına (paternal, himayeci bir erkeklik tanımının doğal sonucuna) zemin hazırladığını hatırlatır. Bu yüzden, çalışma sorunu etrafındaki çatışmalar aile bağlamı içinde uzlaştırılır. Uzlaşma sağlanabilmesi, işin özelleştiğinin ve kadınların kimliğinin (dantel işleyen kadınlardan hiç de farkı olmayan bir şekilde) yeniden, aile firmasında aile görevlerinin "doğal uzantısı" olarak çalışma biçiminde tanımlandığının önemli bir göstergesidir. Anne, eş ve aile bireyi kimlikleri, işçi kimliklerinin yerine geçer. Parminder Bhachu'nun Punjabi Sikhs'le birlikte yürüttüğü araştırma (1988) da bu olguyu anlatmaktadır. Britanya ekonomisinde Güney Asyalılar arasında küçük ölçekli girişimciliğin görece yeni bir eğilim olarak büyüdüğünü aktaran Bhachu, aile işletmelerindeki kadın işçilerin sonunda çoğunlukla özerkliğini yitirdiğini ve erkeklerin aile içindeki ekonomik kaynağın bütününü ya da çoğunluğunu kontrol ettiği patriarkal tahakkümün daha geleneksel biçimlerine tekrar çekildiğini saptamaktadır: "Bu kadınlar çalışmaya son vererek ayrı bir gelir kaynağını ve çoğunlukla kadın olan meslektaşlardan oluşan geniş bir ağı kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda kendini babasoyluluğu vurgulayan akrabalık sisteminin girdabına çekilmiş bulur" (85). Böylece, kadınlar "üretim süreciyle doğrudan ilişkilerini" yitirirler ve işçi kimliği (kendi gözlerine bile) görünmez olur.

Britanya'daki göçmen kadınların çalışmasını konu alan bu analiz, ABD metropollerinden farklı metropol koşullarında kadınların işçi olarak benzer şekillerde sömürüldüğüne örnektir. Özetlemek gerekirse, bütün bu örnekolay incelemeleri, ev hayatı, kadınlık ve ırk ideolojilerinin günümüz ekonomisinde Üçüncü Dünya kadınına uygun bir "çalışma" anlayışının gelişmesine nasıl temel oluşturduğunu göstermektedir. Dantel işleyen kadınların durumunda bu anlayışın gelişmesi, ev işinin boş zaman faaliyeti olarak tanımlanması ve işçilerin kendilerini ev kadını olarak tanımlaması yoluyla mümkün olur. Daha önce değinildiği üzere, bu tanımı mümkün kılan unsur, top-

lumsal cinsiyet ve kast/sınıf eksenli yerli hiyerarşilerdir. Elektronik işçileri örneğinde, kadınların yaptığı iş vasıfsız, usandırıcı, annelik ve yuva kurmaya ek bir faaliyet olarak tanımlanır. Burada çalışmayı Amerikan toplumuna özgü, bireysel başarı olarak tanımlayan ideolojinin yanı sıra, ırk ve etnisitenin bu tanımı oluşturan yerel tarihlerinden bahsetmek gerekir. Öyleyse dantel işleyen kadınların işçi olarak görünmez kılınmasını Silikon Vadisindeki Üçüncü Dünya kadınlarının çalıştığı işlerin geçiciliğiyle karşılaştıralım. Britanya'daki aile firmalarında çalışan göçmen kadın işçiler örneğinde, çalışma, ailede üstlenilen rollerin ve bağlılıkların bir uzantısı haline gelir ve patriarkal bağımlılıkları pekiştirecek şekilde kadınlık, ev hayatı ve girişimciliği tanımlayan kültürel, etnik/ırksal ideolojilerden beslenir. Tüm bu örneklerde, çalışma kategorilerinin doğallaştırılmasında esneklik, geçicilik, görünmezlik ve ev hayatı fikri, Üçüncü Dünya kadınının elverişli ve ucuz işgücü olarak kurulmasında belirleyici rol oynar. Bütün bu düşünceler, Üçüncü Dünya kadınlarını günümüz dünyasında işçi olarak niteleyen, toplumsal cinsiyet, ırk ve yoksulluğa ilişkin stereotiplere dayanır.

Eileen Boris ve Cynthia Daniels (1989) "ev eksenli çalışmanın; üretim, tüketim ve sermaye birikiminin uluslararası düzeyde yeniden yapılanmasıyla baş etmede bazı sektörler ve firmalar tarafından ana strateji olarak kullanıldığı, üretimin ademi merkezileştirilmesinin parçası" olduğunu açıklamaktadır.[19] Günümüz küresel kapitalist ekonomisinde ev eksenli çalışma önemli bir rol üstlenmektedir. Yukarıda değinilen üç coğrafi yerde –Hindistan, ABD ve Britanya'da– Üçüncü Dünya kadınlarının yer aldığı ev eksenli çalışma, bu tarihsel aşamada kapitalist yeniden sömürgeleştirme stratejilerinin özgül bir yönüne işaret eder. Ev eksenli çalışma, ABD'de erken on dokuzuncu

[19]ABD'de ev eksenli çalışmanın tarihi ve günümüzdeki biçimlenişi hakkında eksiksiz bir tartışma için bkz. Boris ve Daniels 1989, özellikle giriş bölümü, 1-12; Fernandez-Kelly ve Garcia 1989; Allen 1989.

yüzyılda fabrika işçiliğiyle aynı zamanda ortaya çıkmıştı ve bir sistem olarak kapitalizmle patriarkinin birleşmesini sürekli olarak güçlendirmişti. Bu çalışma biçiminin sistematik görünmezliğini ancak, ev eksenli çalışanları (hem kendi emeğini hem de emeğini sattığı pazarı kontrol eden bir girişimci olarak görmek yerine) çoğunlukla "ev"de ya da ailenin kullandığı mekânlarda çalışan, işverene bağımlı ücretli emekçi olarak çözümlersek anlayabiliriz. Ev eksenli çalışmanın esasen bir çalışma biçimi olarak görünmez kılacak denli sömürüye dönüşmesine imkân veren etken, kadınları –şu durumda, Üçüncü Dünya kadınlarını– öncelikle ev kadını/anne, erkekleri de ekonomik destekçi/evini geçindiren kişi olarak tayin eden ev hayatı, bağımlılık ve (hetero)seksüellik ideolojileridir. Ev eksenli çalışma, ev, aile ve patriarkiye dair (kadınlığı ve erkekliği tanımlayan) ırksal/kültürel ideolojilerin çalışmayla eşitlenmesinden fayda sağlar. Ev eksenli çalışma, kadınların ev işleri, çocuk bakımı ve "yuva kurma"yla ilintili diğer işlerin ortasında, çoğunlukla hiç bitmek bilmeyen işlerin altından kalkmaya çabalayarak evde çalışması anlamına gelir. "Ev kadını, "anne" ve "yuva kuran" kadın şeklinde nitelendirilmeleri, onları düzenli ücret alan hak sahibi işçiler olarak görmemizi olanaksız kılar. Bu yüzden, sadece üretimleri değil, gerçekte işçiler olarak sömürülmeleri de görünmez ve ailedeki ev içi, patriarkal ilişkilerde saklı kalabilir. Ev eksenli çalışma, hem ücretli emek hem haneyi idame ettiren dinamik güçler hakkında anlatılanların çoğu zaman dışında kalan bir çalışma biçimidir (Allen 1989).

Britanya'daki aile firmaları farklı bir sınıf dinamiği içinde benzer bir ideolojik model sunar. Siyah kadınlar, kendilerini (ücretli emekçiden ziyade) ırkçı bir toplumda ailelerinin refahı için çalışan girişimci olarak hayal ederler. Bununla birlikte yaptıkları iş yine de ailede üstlendikleri rolün uzantısı olarak görülür ve çoğunlukla ekonomik ve toplumsal bağımlılıklar üretir. Bunu söylemek, aile firmalarında çalışan kadınların hiçbir zaman otonomiye kavuşmadıkları anlamına gelmez. Yine de aile işletmelerinin

işleyişinin bir sistem olarak Britanya'daki (ırkçı) kapitalist ekonomide dikey hareketliliği hedefleyen yerli hiyerarşilerden beslenip onları güçlendirerek Üçüncü Dünya kadınlarının emeğini sömürdüğü bir gerçektir. Günümüzde küresel kapitalizmin mücadele alanında bu çalışma tarzını bu denli sömürücü kılan unsur, çalışmanın (hem piyasada hem de bazen işçilerin gözünde) görünmezliğinin, heteroseksüel akrabalık sistemleri içinde ve dışında son derece kökleşmiş cinsiyetçi, ırkçı ilişkilerde önkabul olarak alınmasıdır. Ev eksenli çalışmayı tayin eden, toplumsal cinsiyet damgası taşıyan ilişkileri değiştirmenin ve ev eksenli çalışan kadınları örgütlemenin feministler için bu kadar zorlayıcı olmasının bir sebebi de budur.

Britanya'daki fabrika işçiliği ve aile işletmeleri ve bu üç coğrafyadaki ev eksenli çalışma üzerine yapılan incelemeler, işçilerin bekâr kadınlar olması durumunda ev eksenli çalışmayla fabrikada çalışmanın yine aynı şekilde tanımlanıp tanımlanmayacağı sorusunu ortaya çıkarır. Böyle bir durumda, işçi kurgusu toplumsal cinsiyet ideolojilerine bağlı olarak şekillenir. Gerçekte çalışma ya da emeğin, kadın işçilerin psişik, maddi ve ruhsal olarak hayatını sürdürebilmesi ve gelişimi için gerekli olduğu düşünülmez. Onun yerine ev kadını, eş ve anne kimliğinin (çalışma parametrelerinin dışında tanımlanmış kimliklerin), kadına hayatını sürdürme ve gelişme zemini sunduğu farz edilir. Üçüncü Dünya kadınlarının çalışması; ekonomik, toplumsal, psişik özerklik, bağımsızlık elde etmek ve kendi kaderini tayin edebilmek için gerekli değilmiş gibi emek/sermaye sürecinin dışında tanımlanır; böyle tanımlanmasından ötürü çalışmayla yabancılaşmadan ilişki kurmak kavramsal ve pratik olarak imkânsız hale gelir.

Ortak Çıkarlar/Farklı İhtiyaçlar: Yoksul Kadın İşçilerin Kolektif Mücadeleleri

Şimdiye kadar bu bölümde kaba hatlarıyla, (çoğunlukla) yoksul Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin farklı coğrafyalarda

küresel kapitalizmin ekonomik süreçleri tarafından sömürülmesinde ortak olan ideolojik yönlerden bahsedildi. Fabrikada çalışmayla ev eksenli çalışma arasındaki devamlılıkların Üçüncü Dünyalı kadın işçileri nasıl nesneleştirdiği ve eve kapattığını (iki tarz çalışmanın işçi kimliğini aile içindeki rollere ve kimliklere tali kılmasını, yerel/yerli ve ulusötesi sömürü süreçlerine sıkı sıkıya bağlı patriarkal ve ırksal/etnik hiyerarşilerden beslenmesini kastediyorum) çözümlemek, kadın işçileri ortak çıkarları temelinde örgütlemenin aşikâr zorluğunu ortaya koyar. Açıkça bu kadınlar yalnızca sömürgeleştiren, sömürücü süreçlerin kurbanı değildir; örnekolay incelemelerinin analizi, onların sömürüldüklerine ilişkin farklı bilinç düzeylerine; değişik direniş yöntemleri, karşı karşıya kaldığı çelişkiler ve işçi olarak oynadıkları rol hakkında farklı kavrayışlara sahip olduklarını gösterir. Okuduğunuz bölüm buraya kadar kadın işçilerin ortak çıkarlarını, aynı konum ve ihtiyaçlara sahip oldukları anlayışı temelinde kavramlaştırmanın altyapısını hazırladı. Bununla birlikte, yaptığımız analizde muhalefet biçimlerinden ziyade baskı süreçleri ön plana çıktı. Yoksul Üçüncü Dünya kadınları nasıl bir işçi örgütlenmesi yarattılar? Kadınların, bilinçlerini ve işçi olarak sürdürdükleri gündelik hayatı dönüştüren tercihlerde bulunan ve karar alan failler olarak öne çıkaran "ortak bir mücadele bağlamı"na dayanan "ortak çıkarlar" sorusunu nasıl kavramlaştırmalı?

Daha önce değinildiği gibi, piyasanın ve ulusötesi sermayenin keyfi çıkarlarının bugün küresel çapta üstünlük kurmasıyla, sermaye/emek yönünü ya da "işçi"yi, hatta "sınıf mücadelesi"ni işaret eden tabelalar ve tanımlar artık hepten gerçekliğini yitirdi ya da kavramsal veya örgütsel düzeyde uygulanabilir kategoriler olmaktan çıktı. Aslına bakılırsa, mücadele ve eyleme geçmenin yeni imkânları, çalışan yoksul kadınların içinde bulunduğu kötü durumda ve geçimini sağlayıp gündelik hayatını iyileştirmek için yeni örgütsel biçimler yaratarak hayatını idame ettirme ve

direnme deneyimlerinde saklıdır.[20] O halde, bu örnekte gördüğümüz Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin deneyimleri, her yerde yoksul kadınların çalışma deneyimlerini ve gündelik hayatlarını anlamaya ve dönüştürmeye elverişlidir. Bu bölümün geri kalanında, feminist siyasal kuramcı Anna G. Jonasdottir'in çalışmalarından yola çıkarak, günümüzün küresel kapitalist ekonomisinde Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin ortak çıkarları hakkında geçerli bir tanım önerip bu sorulara cevap arayacağım.

Jonasdottir, katılımcı demokratik siyasal teoride kadınların çıkarı kavramını incelemektedir. Toplumsal ve siyasal çıkar teorisinin hem formel yönünü hem içerik boyutunu vurgulamaktadır, ona göre böyle bir teori "toplumsal varoluşun farklı katmanlarına; yani, faile, ona güç ve anlam katan ihtiyaçlara/arzulara" atıftą bulunmalıdır (Jonasdottir 1988, 57). Jonasdottir, ortak çıkarları (yani, etkin bir şekilde "birlikte olma", birinin varoluş koşullarını belirlemesine veya tercih yapabileceği koşulları elde etmesine ortak olmayı seçme iddiası) formel terimlerle teorileştiren siyasi analiz yapanlarla çıkar kavramını bireye ve gruba özgü (öznel) "ihtiyaçlar ve arzular" (tercihlerimizin sonucu) kavramı lehine reddeden diğerleri hakkında hüküm verirken, kadınların ortak çıkarı düşüncesini birinci tür perspektifin ağırlıkta olduğu ama her iki perspektifin bir bileşimini oluşturacak şekilde kavramsallaştırır. Çıkarın formel yönünün (etkin bir şekilde "birlikte olma"nın) çok önemli olduğunu öne sürer: "Yaşam koşullarının sistematik olarak farklılaştığı ölçüde, tarihsel olarak kavradığımız, insanların yaşanmış deneyimlerinden kaynaklandığını düşündüğümüz, toplumsal hayatın temel süreçlerine ilişkin çıkarlar da insan toplulukları arasında sistematik biçimde bölünür. Bu yüzden, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenen çıkarları 'nesnel' olarak nitelendirilebiliriz" (41). Başka türlü ifade etmek gerekirse, Üçüncü Dünyadaki ka-

[20] Bkz. Rowbotham ve Mitter 1994 içinde giriş bölümü, Rowbotham ve Mitter.

dın işçilerin ortak çıkarlara sahip olduğunu iddia etmenin sistematik, maddi ve tarihsel temelleri vardır. Gelgelelim, Jonasdottir çıkarı kuramsallaştırmanın ikinci boyutu olan ihtiyaç ve arzuların karşılanmasının (yazar, fail ile failin ürettiği sonucu birbirinden ayırmaktadır) ucu açık bir soru olarak kalması gerektiğini söyler. Şu halde, çıkar açısından baktığımızda ihtiyaçların ve arzuların içeriği öznel yoruma tabidir. Jonasdottir'e göre, feministler aktif bir temsiliyete soyunmak ve demokratik bir yönetim biçimine katılma tercihleri üzerinden kadınların ortak (nesnel) çıkarlarını kabul edip bunlar temelinde bir mücadele verebilirler. Öte yandan, kadınların (öznel ihtiyaç ve arzulara dayanan) ortak çıkarlarını, çıkar meselesinin bu formel "birlikte olma" yönüne indirgememeleri gerekir. Çıkarı böyle kuramsallaştırmak, toplumsal konumun ve deneyimin sistematik görünümlerine bakarken ortak çıkarları ve potansiyel failliği de tanımlayabilmeye imkân verirken, gündelik hayatın maddi ve ideolojik koşullarını dönüştürmek için daha ciddi ve önemli bulduğum, ihtiyaçlar, arzular ve tercihleri (eleştirel, dönüştürücü bilincin nasıl kazanılacağını) anlamayı ve bunlar etrafında örgütlenmeyi nasıl başaracağımız sorusunu açık bırakır. Yöneltilen sorunun ucunu açık bırakmanın, ilk söylediğim önermede olmayan pedagojik ve dönüştürücü bir boyutu da vardır.

Böyle bir teorileştirme çabasının Üçüncü Dünyadaki kadın işçilerin ortak çıkarlarını kavramlaştırmakla ilişkisi nasıl kurulabilir? Jonasdottir'in fail ile failin ürettiği sonuç arasına çizdiği ayrım, bu durumda son derece kullanışlı bir ayrım. Bu alanda feministlerin karşı karşıya oldukları meydan okumalar şunlardır: (1) Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin, ortak nesnel çıkarları olan işçiler olduğunu (dolayısıyla, fail olduklarını ve işçiler gibi onların da tercihlerde bulunduğunu) anlamak (2) kadınların işçi olduklarına dair kendi bilinçlerindeki, dolayısıyla –bazen ortak çıkarlar (failin ürettiği sonuçlar) temelinde örgütlenmenin aleyhine işleyen– ihtiyaçlarındaki ve arzularındaki çelişki ve yer değiştirmeleri kabul etmek. Sonuç olarak, bu nok-

tada bir taraftan Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin toplumsal konumu ve tahakkümü tarihsel olarak ve bugün nasıl deneyimledikleri arasındaki bağlantıları incelemeye, diğer taraftan ortak toplumsal kimlikleri kuramsallaştırıp hayata geçirmeye çalışmak gerekir. Üçüncü Dünyalı yoksul kadın işçilerin kolektif mücadele biçimlerini yukarıda kuramsallaştırılan ortak çıkarları ışığında gözden geçirmek, bu projede ne kadar yol alınabileceğine ışık tutacaktır.

Bazı ülkelerdeki serbest ticaret bölgelerinde çalışan kadın işçilerin durumunda, sendikalar, yoksul kadınların ihtiyaçlarını ve taleplerini ifade edebildikleri en görünür forum olmuştur. Öte yandan, sendikaların cinsiyetçiliği kadınları alternatif, daha demokratik örgütsel yapıları kabule ve kadın birlikleri örgütlemeye itmiş (Kore'de, Çin'de, İtalya ve Malezya'da olduğu gibi [bkz. Women Working Worldwide 1993]) veya yüzlerini derneklere, kilise komitelerine ya da feminist örgütlenmelere dönmelerine neden olmuştur. ABD'de elektronik fabrikalarında çalışan göçmen Üçüncü Dünya kadınları, açıkça beyaz, erkek, Amerikan işçi sınıfına mensup işçi imgesine göre şekillendiğini gördükleri sendikalara çoğunlukla soğuk yaklaşmışlardır. Bu yüzden, kilisenin göçmen kadın işçilerin mücadelelerine dahil olması ABD'de kolektif mücadelenin önemli bir biçimi olmuştur (Women Working Worldwide, 1993, 38).

Kadın işçiler, kadın birliklerinde yenilikçi mücadele stratejileri geliştirdiler. Örneğin, 1989'da Kore Kadın İşçileri Derneği, Masan'da bir fabrika işgali düzenledi. Kadınlar fabrikaya girip orada yaşadılar, yemek pişirdiler, makine ve tesislere bekçilik yaptılar ve üretimi fiilen durdurdular (Women Workers Worldwide 1993, 31). Çalışma yerinin işgal edildiği bu biçimde, gündelik hayat süreçleri direnişi bütünler hale gelir (ABD'de sosyal yardım hakları için verilen mücadelede de aynı durumu açıkça gözlemek mümkündür) ve muhalefet yoksul kadınların hayatlarını belirleyen sistematik gerçeklikler üzerinde yükselir. Bu biçim yalnızca kadınların işçi olarak sahip oldukları ortak çıkarları açığa vurmakla kalmayıp, aynı zamanda *kadınlar*

olarak toplumsal varlıklarını da olumlar; işle ev arasındaki yapay ayrım onlar için zaten pek bir anlam taşımaz. Bu tür bir "işgal", yoksul kadın işçilerin hayatlarını idame ettirme biçimi olarak cemaat kurmasına dikkat çeken bir kolektif direniş stratejisidir.

Kumudhini Rosa, Sri Lanka, Malezya ve Filipinler'deki serbest ticaret bölgelerinde çalışan kadın işçilerin "direnme alışkanlıkları"nı incelerken benzer bir argümanda bulunmaktadır (Rosa 1994, özellikle 86). Kadınların bu serbest ticaret bölgelerinde birlikte yaşayıp çalışıyor oldukları gerçeği, cemaat yaşamını kurma, kaynakları ve hayalleri paylaşma, montaj hattında ve sokakta birbirine destek olup yardımlaşma, bireysel ve kolektif direnme alışkanlıkları geliştirme biçimlerinin incelenmesinde can alıcı noktayı oluşturur. Rosa, bu direniş ve yardımlaşma biçimlerinin, patriarkal, otoriter hanelerde yaşayan, itaatkâr ve terbiyeli olması beklenen kadınların "gizli başkaldırı biçimleri"ni deneyimlediği "bozgunculuk kültürü"nden destek aldığını ileri sürer (86). Kadın işçiler Sri Lanka'da "kendiliğinden" örgütlenen grevleri, Malezya'da "yasadışı" grevleri ve Filipinler'de "dayanışma" grevlerini bu sayede başlatmıştır. Keza, kadınlar, hedeflenen üretimi sistematik biçimde aşağı çekerek veya montaj hatlarında hedeflenen üretimi sağlayacak hızı kesmeye yardım ederek birbirlerine destek olurlar. Rosa'nın analizi, kadın işçilerin ortak çıkarlarının formel "birlikte olma" düzeyinde nasıl tanındığını anlatır. Kadın ve işçi olarak gündelik hayatlarında yaşadıkları çelişkilerin bilincinde olmalarına ve direnişe geçmelerine karşın, kadınlar kolektif ihtiyaçlarını saptayıp gündelik hayat koşullarını dönüştürmek için etkin bir şekilde örgütlenmemişlerdir.

Bu bölümün çalışmanın ideolojik olarak toplumsal cinsiyet ve ırk/etnisite eksenli hiyerarşiler doğrultusunda kurulmasına ilişkin kısmında, ev eksenli çalışma yoksul Üçüncü Dünya kadınlarının amansız bir şekilde sömürüldüğü biçimlerden biri olarak tartışıldı. Bununla birlikte, ev eksenli çalışma, en yaratıcı ve dönüştürücü kolektif örgüt-

lenme biçimlerinden birçoğunun gerçekleştiği alandır. Bu alanda en görünür başarılara imza atmış olan örgütlenme çabalarından iki tanesini örnek verebiliriz: Hindistan'daki Working Women Forum [Çalışan Kadınlar Forumu] (WWF) ve Self Employed Women Association [Kendi Hesabına Çalışan Kadınlar Derneği] (SEWA); ikisi de kayıtlı ve bağımsız, ev eksenli kadınların yanı sıra, enformel ekonomideki küçük tüccarları, işportacıları ve emekçileri de üye kaydetmeye odaklanan sendikalardır (Mitter 1994, özellikle 33).

Britanya'da ev eksenli çalışan kadınlar uzun bir örgütlenme geçmişine sahiptir. 1980'lerin sonunda Batı Yorkshire Homeworking Group'un [Ev Eksenli Çalışma Grubu] deneyimini tartışan Jane Tate birkaç saptamada bulunmaktadır: "Ev eksenli çalışma konusunda yürütülen bir kampanyanın, politik olanla özel olanın, ailevi konumla çalışmanın, parlamentoya yönelik lobi faaliyetiyle küçük yerel toplantıların birbirine bağlandığı bir dizi düzeyde iş görmesi gerekir. Pratik açıdan, ev eksenli çalışma konusunda yürütülen kampanyalar hem çok sayıda kadın grubunun pratiğini yansıtan hem de sosyal çalışmanın teori ve pratiğinden etkilenen bir örgütlenme tarzını benimsemiştir. Buradaki amaç, çoğunlukla sendika benzeri birliklerden daha az formel bir yapıya ve organizasyona sahip küçük gruplarda kadınların gücünü ortaya çıkarmaktır" (Tate 1994, 116). Ev eksenli çalışan çoğu kadının Asya ya da Üçüncü Dünya kökenli olmasından ötürü ırk, etnisite ve sınıf konuları bu çabanın merkezinde durmaktadır. Tate, Batı Yorkshire Grubu'nun ev eksenli çalışanları örgütlemede kullandığı eş zamanlı bazı stratejileri tespit eder: Örgütlenme girişimini salt yereldeki yan kuruluşlar aleyhinde sürdürmek yerine "gerçek" işvereni (ya da gerçek düşmanı) saptayıp onu görünür kılmak; malların satın alınmasıyla ev eksenli çalışanların mücadelesinin bağını kuran tüketiciyi eğitmek ya da tüketiciye baskı uygulamak; sendikalar, kadın grupları ve tüketici grupları arasında ittifak oluşturarak tedarikçilerin uyması gereken bir iş yasası çıkartmaya uğraşmak; kampanyaları alternatif ticaret

örgütleri (örneğin, SEWA) geliştirme hedefiyle birleştirmek, Uluslararası Çalışma Örgütü gibi uluslararası kurumlarda görünürlük kazanmak için savaşmak ve son olarak, ev eksenli çalışanların tabana dayalı yerel örgütleri arasında ulusötesi bağlar kurmak (dolayısıyla, kaynakları, stratejileri paylaşmak ve kadınları güçlendirme doğrultusunda faaliyet göstermek). Ev eksenli çalışan kadınların işçi ve kadın olarak sürdürdükleri gündelik hayat açısından ortak çıkarlara sahip olduğu kabul edilir; bu bağlamda "işçi" ile "yuvayı yapan" kadın ya da "ev kadını" arasında yapay bir ayrım yoktur. Batı Yorkshire Ev Eksenli Çalışma Grubu, ev eksenli çalışan kadınları örgütlemede bir dereceye kadar başarı kazanmış, okur yazarlık edindirmeye, bilinç yükseltme ve işçileri güçlendirmeye önem vermiş olmakla beraber (kadın işçilerin kendilerini örgütledikleri bir grup değil de örgütlenme gücünü işçilerden alan) kadın işçileri örgütleyen feminist bir gruptur. SEWA ve WWF, bu açıdan bakıldığında yoksul kadın işçi örgütleri için önemli birer model olarak ortaya çıkmaktadır.

Swasti Mitter, SEWA ve WWF'nin başarısını iki açıdan tartışır: (1) Etkili stratejiler kullanıldığında nasıl güçlü kadın işçi örgütleri oluşturma potansiyeli olduğunu göstermeleri (WWF'ye 85.000, SEWA'ya 46.000 işçi üyedir) ve (2) bu "görünmez" işçileri ulusal ve uluslararası politikaları üretenlerin gözüne işçi olarak görünür kılmaları. Gerek WWF gerek SEWA yoksul kadın işçilerin taleplerine cevap verir, her ikisi de kadınlar için liderlik eğitimi, çocuk bakımı, kadın bankaları ve alternatif ticaret imkânları sunan üretici kooperatiflerini kapsayan bir gelişme planını uygular. SEWA'nın sekreteri Renana Jhabvala, SEWA'nın 1972'de Hint işçi hareketi içinde ortaya çıkmasına ve kadın hareketinden ilham almasına karşın, aynı zamanda kendisini her zaman kooperatif hareketinin parçası olarak gördüğünü açıklamaktadır (Jhabvala 1994). Bu sebeple, yoksul kadın işçilerin hakları için mücadele etmek, alternatif ekonomik sistemler geliştirme stratejileriyle yan yana gitmiştir. Jhabvala, "SEWA'nın işbirliğine dayalı ilkeleri

kabul ettiğini, kendisini bu ilkeleri en yoksul kadın kesimine yaymaya çabalayan kooperatif hareketin parçası olarak gördüğünü" belirtir. "SEWA yoksul kadınları işçi kooperatiflerine çekmek gerektiğinin farkındadır. Bu kooperatif yapıları gerçekten işçi örgütlerine dönüşecekse canlandırılmalı, bu sayede örgütlenme ve yoksul kadının desteklenmesi gibi bir çalışmada kooperatif hareketinin güç toplaması sağlanmalıdır" (Jhabvala 1994, 116). SEWA'nın projesi, kooperatifçilik ilkelerini (ya da demokratik) ilkeleri yoksul kadınlara yayma, siyasal ve hukuki haklar üzerine eğitime odaklanma, eleştirel ve kolektif bilinç için eğitim, kolektif (bazen de militan) mücadele ve ekonomik, toplumsal, psişik gelişim doğrultusunda stratejiler geliştirme üzerinden feminist, demokratik ve dönüştürücü bir proje olarak tanımlanabilir. Kendi hesabına çalışan kadınlar Hint toplumunda vatandaşlık haklarından mahrum en alt tabaka içinde yer almaktadırlar; ekonomik açıdan, kast sistemi açısından, fiziksel, cinsel olarak ve sağlık açısından savunmasızdırlar ve elbette toplumsal ve siyasal alanda görünür değillerdir. O halde, örgütlenmesi en zor seçmen kitlelerinden birini de oluşturmaktadırlar. İşbirliğine dayalı, demokratik paylaşım, eğitim, kendine inanma ve özerklik (uğruna mücadele) eksenli bir ekonomik gelişmeyle, eşit haklar ve adalet (bunlara karşılık gelen bir mücadele) için kolektif mücadeleye aynı anda odaklanmak, SEWA'nın yoksul, ev eksenli çalışan kadın işçileri örgütlemekte başarılı olmasını sağlamıştır. Jhabvala SEWA'nın başarısını anlatırken bunu şöyle özetler: "Sendikayla kooperatif örgütlenmesinin gücünün bileşimi, üyelerini korumayı mümkün kılmakla kalmayıp ideolojik bir alternatif de sunar. Yoksul kadınların kurduğu kooperatifler yeni bir fenomendir. SEWA, kooperatifi daha eşit ilişkiler geliştirmeyi sağlayan ve yeni bir toplum örneğiyle sonuçlanacak bir toplumsal biçim olarak görmektedir" (135).

Öyle görünüyor ki SEWA, Jonasdottir'in yorumladığı açıdan Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin ortak çıkarlarını ve ihtiyaçlarını ifade etmeye çok yaklaşmıştır. SEWA yoksul

kadın işçilerin nesnel çıkarları temelinde örgütlenmektedir; örgütsel stratejilerin gerek sendika gerek kooperatif geliştirme yönü bunu açıkça göstermektedir. Yoksul kadın işçilerin, işçi ve hak sahibi vatandaş statüsü esastır. Öte yandan, SEWA daha derinde yatan, öznel, kolektif çıkarların tanınmasına dayalı ihtiyaçların ve arzuların dile getirilmesine de uğraşır. Daha önce değinildiği üzere, bu dile getirme düzeyi, kadın işçileri dünya çapında zorlayan, ortak çıkarın tanınıp dile döküldüğü düzeydir. Kadın işçilerin işçi olarak ortak çıkarları yukarıda incelenen mücadele ve örgütlenme formlarına değişik biçimlerde eklemlenmektedir. Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin ortak ihtiyaçları ve arzularını (çıkarın içerik yönünü) saptamak potansiyel olarak Üçüncü Dünyalı kadın işçi kimliğinin kurulmasını sağlayacaktır ve yüzleşilmesi gereken bir meydan okuma belki de saptamaya ve üzerine gitmeye en çok SEWA'nın yaklaştığı bir meydan okuma, olarak durmaktadır.

Küresel kapitalizmin gelişiminin bu anında Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin özel konumunun, (1) belli tahakküm ve yeniden sömürgeleştirme pratiklerini görünür kılıp saydamlaştıran, böylece kadın işçilerin kapitalizm tarafından yeniden sömürgeleştirildiği anlık ve küresel süreçlere ışık tutan, (2) dayanışmanın ve Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin ulusötesi örgütlenmelerinin temeli olarak deneyimlerin, tarihlerin, kimliğin ortaklıklarının anlaşılmasını sağlayan bir bakış açısı sunduğunu ileri sürmüştüm. Burada benim iddiam, kadınları sadece işçi olarak ait oldukları toplumsal kimlik ve sınıf ekseninde tanımlamanın yetmediği, bu tanımın şu durumda ırk, toplumsal cinsiyet, kast tarihleri ve çalışma deneyimi anlayışlarına dayandırılması gerektiğidir. Aslına bakılırsa, ev eksenli çalışmanın günümüzün küresel kapitalizminde "kadınların çalışması"na ilişkin en karakteristik ve baskıcı biçimlerden biri olduğunu ileri sürüyorum. Küresel işbölümü bağlamında yaratılan "Üçüncü Dünyalı kadın işçi" ideolojisine işaret ederken, özgül eşitsizlik tarihlerinin taşıdığı farklılıkları, yani, Narsapur bağlamında toplumsal cinsiyet ve kast/sınıf tarihlerini,

Silikon Vadisi ve Britanya'daki toplumsal cinsiyet, ırk ve liberal bireycilik tarihlerini dile getiriyorum.

Yine de, bunların ayrı ve birbirinden bağımsız tarihler olduğunu öne sürüyor değilim. Dikkatimi günümüz ekonomisinde Üçüncü Dünya kadınlarının sömürüldüğü özel bir biçim olarak kadınların çalışma süreçlerinde toplayarak, Üçüncü ve Birinci Dünya kadınlarının ortaklaşa sahip olduğu özel bir tarihi, günümüzün küresel mücadele alanına damgasını vuran sermaye mantığını ve işleyişini de öne çıkarmak istiyorum. Günümüzde ulusötesi sermayenin çıkarlarının ve uyguladığı stratejilerin; sermayenin yerli toplumsal hiyerarşilerden beslenmesine, erkeklik/kadınlık ideolojilerinin, teknolojik üstünlüğün, uygun gelişme, vasıflı/vasıfsız emek gibi ideolojilerin kurulmasına, yeniden üretilmesine ve sürdürülmesine izin verdiğini savunuyorum. Öne sürdüğüm görüşün, Üçüncü Dünyalı kadın işçi ideolojisine dayandığını gösterdiğim "kadınların çalışması" kategorisi üzerinden anlaşılması gerekir. Şu halde, Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin yeni uluslararası işbölümündeki konumunu çözümlemek istediğimizde, bu analizin sömürgecilik ve ırk, sınıf ve kapitalizm, toplumsal cinsiyet ve patriarki ve aileye ilişkin temsillerle cinsel temsillere dayandırılması zorunludur. Demek ki kadınların çalışmasının ideolojik olarak tekrar tekrar nasıl tanımlandığının analizi, ortak mücadelelerin gerçekleşeceği siyasal zemine işaret eder; Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin bu siyasal birliğinin yaratılmasını gerekli görüyorum. Böyle bir birlik, Üçüncü Dünya kadınlarında veya Üçüncü ve Birinci Dünya kadınları arasında ortak deneyim, sömürü ya da güce ilişkin, Batı feminizminin normatif benlik ve öteki kategorilerini doğallaştırmaya yarayan tarihdışı nosyonlarına karşıttır. Üçüncü Dünya kadınlarına teorinin ve mücadelenin özneleri olarak bakılacaksa, hem onların hem bizim ortak ve farklı tarihlerimizin özgüllüklerini dikkate almaya mecburuz.

Özet olarak, bu bölümde küresel alanda Üçüncü Dünyalı kadın işçilere dair şimdi tekrarlayacağım anali-

tik ve siyasal konular vurgulanmıştır. Belli bir grup kadın işçinin tarihte ve günümüzün kapitalist hegemonyasının işleyişindeki yeri kaydedilmiştir. Kadın işçiler arasında ulus-devletlerin sınırlarını aşan, erkekleştirilmiş işçi ideolojisinin gizemini kaldırmaya dayalı dayanışma bağlarının ve bu potansiyelin izi sürülmüştür. Bu bölümde, Üçüncü Dünya kadınlarının çalışmasını ehlileştiren bir tanımın gerçekte küresel kapitalizmin yeniden sömürgeleştirme stratejisi olduğu açığa vurulmaktadır. Kadınların işçiler olarak sahip oldukları ortak çıkarların çalışma yaşantılarını ve ortamlarını dönüştürmekle sınırlı kalmadığı, ev eksenli çalışmanın boş zaman faaliyeti ya da ek bir faaliyetten ziyade geçinmeye yönelik çalışma olarak tanınabilmesi için ev mekânını yeniden tanımlamakta da kadınların ortak çıkarları olduğu gösterilmektedir. Kitabın bu bölümü ekonomik ve siyasal adalet için feminist bir örgütlenmenin ve kolektif mücadelelerin temeli olarak özgürleştirici feminist bilginin ne kadar gerekli olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Üçüncü Dünya kadınlarının ortak toplumsal kimliğinin kadınlar/işçiler olarak kuramsallaştırılması temelinde, Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin sahip olduğu ortak çıkarların geçerli bir tanımı sunulmuştur. Son olarak, direnme alışkanlıkları, kolektif mücadele biçimleri, yoksul, Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin örgütlenme stratejileri gözden geçirilmiştir. Irma "kendi hayatın üzerinde bir miktar güce sahip olmanın tek yolu bunu beraberce, seninle aynı ihtiyaçlara sahip başka insanların desteğiyle yapmak" demekte haklıdır (alıntılayan Hossfeld 1993, 51). Ortak çıkarları ve ihtiyaçları nasıl tanımlamalı ki Üçüncü Dünyalı kadın işçilerin kimliğini, kapitalizmin yeniden sömürgeleştirmesine karşı, kendi kaderini tayin hakkı ve özerklik uğruna feminist mücadelenin muhtemel devrimci temeli olarak tayin edebilelim? Bu karmaşık bir soru. Öte yandan, maquiladora işçisi Veronica Vasquez'le SEWA'daki kadınların gösterdiği gibi, kadınlar zaten bu tür mücadeleleri yürütmektedirler. Yirmi birinci yüzyılın başlangıcında küresel kapitalist tahakküm ve sömürünün

cinsel politikaları şiddetlenmiş olabilir, ama bu yüzyılda aynı zamanda yeni bir umut ve dayanışma siyasetinin doğduğuna dair işaretler de vardır.

7 ÖZELLEŞTİRİLMİŞ VATANDAŞLIK, ŞİRKETLEŞMİŞ AKADEMİLER VE FEMİNİST PROJELER

> Üniversiteler kendini mükemmelleştirmenin yerleriydi, hayatta ulaşılabilecek en yüksek eğitimin verildiği yerlerdi. Herkes herkese öğretirdi. Herkes öğretmen, herkes öğrenciydi. Bilge olanlar konuştuğundan çok dinlerdi; konuştuklarında bu, sayısız kuşağı engin ve sonu gelmez keşiflere sevkedecek soruları sormak için olurdu.
> Üniversiteler ve akademiler aynı zamanda insanların durup düşünceye daldığı ve bilgiyi sessizlikten çekip çıkardığı yerlerdi. Araştırma sürekli bir faaliyetti, herkes araştırmacıydı ve herkes araştırmaların sonuçlarını uygulardı. Amaç, her şeyin bileşik gizli yasasını keşfetmek, manevi olanı derinleştirmek, bireyin evrene olan duyarlılıklarını daha güçlü kılmak ve daha yaratıcı olmaktı.
>
> –Ben Okri, *Astonishing the Gods*, 1995

Ben Okri'nin güzel lirik üniversite vizyonu hayat boyu süren kolektif öğrenmeyi, öğrenmenin biçimleri olarak dinlemenin, sessizliğin ve meditasyonun önemini, entelektüel ve düşünsel emeğin yaratıcılıkla bağlantısını, geniş bir fiziksel ve kozmik bağlamda insanın varoluşuna ilişkin ilkelerin keşfi anlamında araştırma ve bilgi edinme sürecini vurgular. Ne var ki yirminci yüzyıl sonları ve yirmi birinci yüzyıl başlarındaki Amerikan akademik ortamı bağlamında, Okri'nin üniversite hayatının amacına ve pedagojisine dair betimlemesi ütopik görünmektedir. Yine de, tam da ütopik olduğu ve dünyanın her yerinde akademik ortamdaki çoğu öğretmen ve akademisyenin hayalinde olan duruma dikkat çektiği için üniversite camiasının bu vizyonuyla giriş yaptım. Beni gitgide şirketleşen Amerikan akademisi ve bunun feminist mücadele açısından anlamı hakkında

yazmaya zorlayan da yine kısmen bu etik pedagoji ve doğru bilgiyi arama vizyonudur.

Akademi daima feminist mücadeleye sahne oldu. Burası bilginin sömürgeleştirildiği, ama aynı zamanda çatıştığı, (öğrenci eylemlerini ve farklı türde ilerici hareketleri doğurmuş) çelişkili bir yerdir. Hızla özelleşen dünyada diyalog, angajman, demokrasi ve adalet tahayyülü için kamusal alanın bir suretini sunabilen, kalan az sayıda yerden biridir. Bu alanlar süratle daralıyor olsa da, diyalog, uyuşmazlık ve tartışma akademide hâlâ mümkündür ve uygun görülür. Amerikan akademisinin ABD'deki feminist mücadele için hayati önem taşıyan bir avuç çatışma alanından biri olduğuna inanıyorum. Keza, küreselleşme karşıtı öğrenci hareketleri ve 11 Eylül 2001 sonrası açısından yakın tarihin en önemli mevzilerinden, savaş karşıtı örgütlenmenin başlıca yerlerinden biri olmuştur. Bu yüzden, Amerikan yükseköğretim kurumlarının giderek daha fazla özelleştirilmesinin akademideki feminist çalışmalar açısından önemli sonuçları vardır ve ırkçılık karşıtı feminist akımların çalışmalarımızı yeniden yapılandırılmış bu akademiyi dikkate alarak kuramsallaştırması gerekir.

O halde, akademideki özgürleştirici çalışmaların sınırlarını ve imkânlarını açığa çıkarmanın heyecanıyla bu analize girişiyorum. Bu bölümde, Stanley Aronowitz'in (2000) "Bilgi Fabrikası" dediği, diğerlerinin çeşitli biçimlerde, "şirket üniversitesi" (Giroux ve Myrsiades 2001), "dijital diploma fabrikaları" (Noble 2001), "akademik kapitalizm" (Slaughter ve Leslie 1997) ve "Kuzey Amerikan üniversitelerinin akademik küreselleşmesi" (Currie 1998) diye adlandırdığı olgunun ırkçılık karşıtı, feminist bir eleştirisi sunulmaktadır. İki sebeple böyle bir analize kalkışıyorum: Avrupamerkezci, erkek yanlısı bilgiye yöneltilen söylemsel ve pedagojik eleştirilerin, pek çok feminist akademisyenin de dahil olduğu daha geniş kurumsal bağlamda temellendirilmesi gerektiğine ve sol akademisyenlikte özelleştirilmiş bir şirket akademisinin zayıflatıcı etkileri üzerine pek çok çalışma olmasına rağmen, ırk damgası taşıyan toplumsal

cinsiyet sorusunun görmezden gelindiğine ya da silindiğine inandığım için. Geçtiğimiz birkaç on yılda oluşan tüm Marksist-feminist, ırkçılık karşıtı teorik birikimin üzerine, teorik önkabulleri ırk damgası taşıyan toplumsal cinsiyet tarafından işaretlenmemiş bir sol eleştirinin mirasçısı olmaya devam ediyoruz. Öte yandan, feminist akademisyenler akademik disiplinlerin hem içinde hem de disiplinler arasında önemli atılımlar gerçekleştirdiler, ama bu meselelerin şirketleşmiş akademinin ciddi bir antikapitalist eleştirisine bağlandığını çok ender görüyoruz. (Oysa akademi, ABD'de öğretmen ve akademisyen olarak yaptığımız işin gündelik maddi ve ideolojik koşullarını belirliyor.)

8. Bölüm, bilgi siyasetini, müfredat ve pedagojiye ilişkin pratikleri, bunların akademide marjinalleşen toplulukların konumu ve deneyimlerine etkisini ele almaktadır. Burada Amerikan akademisinin (ya da genel olarak ABD'deki yükseköğretimin) siyasal iktisadını, küresel yeniden yapılanma ve ekonomik ve siyasal iktidar odaklarının yeniden kurulması bağlamında bilginin metalaşmasını çözümlüyorum. Bir kez daha söylemek gerekirse, iktidar, farklılık, bilgi ve demokratik mücadelelere ilişkin sorular son yirmi yıldır çalışma ve mücadele alanım üzerine yaptığım analizde önemli yer tuttu: Potansiyel dayanışma ağları ve zihnimi burada da meşgul eden sınırlarla onları belirleyen temel iktidar ilişkilerine dair sorular, akademide görünmez sınırların nerede yattığı ve bunları nasıl görünür kılacağımız, sınırları aşmak için ne tür kabullerin/tasdiklerin gerektiği, tüm bileşenlerin özerklik ve kendini tanımlamak için gereksinim duyduğu bilgilere erişip kullanabileceği şekilde bu sınırları demokratikleştirerek sömürgeleştirilmekten kurtaran diyalog ve tartışmaya dayalı toplulukların nasıl kurulacağı sorusu...

Küreselleşme bir slogandır, yıpranmış, yeterince anlaşılmamış bir kavramdır. Yerküre üzerinde gerçek iktidarın değişim geçirmesini ve yeniden kurulmasını niteler. Kurumlar ve iktidar sahipleri, kısmen iktidarın işleyişini saklayarak veya mistik hale getirerek eşitsizliği yönetir ya

da idame eder. Yirmi birinci yüzyılın başında yükseköğretimin siyasal iktisadını anlamak, küresel kapitalizmin hüküm sürdüğü bir devirde iktidardaki kaymaları ve iktidarın mistikleştirilmesini görmekle ve görünür kılmakla ilgilidir. Bu noktada piyasa ideolojisini iş dünyasından devralınmış bir dizi maddi pratikle birleştiren bir süreç olan küreselleşmeyi ön plana çıkaracağım. Bu bağlamda küreselleşmenin akademideki etkilerini takip etmenin yolu, farklılığın siyasetini, farklılığa (farklılığın disiplin altına alınması/sömürgeleştirilmesine) dair bilginin üretimini, bildiğimizi nasıl bilebildiğimizi ve dünya üzerinde farklı gerçeklikleri ve insan topluluklarını "bilmemizin" getirdiği sonuçları anlamaktan geçer. Feminist okuryazarlık, farklı biçimlerde görmeyi (ve teorileştirmeyi) öğrenmeyi, hatta Kuzey Amerikan yükseköğretim sisteminde küresel kapitalizmi ve kanıksadığımız işleyişi doğallaştıran bilgi siyasetini tespit edip itiraz geliştirmeyi gerektirir. Bilhassa ırk damgası taşıyan toplumsal cinsiyeti görünür kılmayı ve şirketleşmiş "yeni" akademideki yönetişim süreçlerinde bunun merkezi bir noktada durduğunu kabul etmeyi gerektirir. Amerikan yükseköğretim sistemindeki müfredat ve pedagoji konuları üzerine çok sayıda feminist ve ırkçılık karşıtı, çokkültürcü bilimsel çalışma[1] olsa da, pedagoji ve müfredata ilişkin soruların yönetişim, yönetim ve eğitim politikalarıyla bağını kuran çalışmaların sayısı oldukça azdır. Okuyacağınız bölüm bu bağlantıyı incelemektedir.

Küreselleşme, Akademik Kapitalizm ve Demokratik Eğitim

Küreselleşmeyi anlamanın en bariz yollarından biri de onu "sınırsızlık" çağının üretimi olarak yorumlamaktır. Yirmi birinci yüzyılın başında küreselleşmeyi, teknolojinin (örne-

[1] Bilhassa bkz. Thompson ve Tyagi 1993, McCarty ve Crichlow 1993, Giroux ve McLaken 1994, Butler 2001, Mahalingham ve McCarty 2000, Roman ve Eyre 1997, McLaren 1997. Feminizm ve çokkültürcülüğe dair keskin bir eleştiri için Volpe 2001'e bakılabilir.

ğin, internetin) sağladığı hareketlilik ve sınırsızlık, finans sermayesi, çevresel atıklar, yönetişim tarzlarının (örneğin, Dünya Ticaret Örgütü) yanı sıra ulusaşırı siyasal hareketler (örneğin, Dünya Bankası ve IMF'ye karşı mücadeleler) tanımlar. Jonathan Feldman 1989 yılında ikna edici bir biçimde Amerikan üniversitelerinin "karmaşık bir müdahale ağının ve militarizmin parçası" olduğunu ileri sürmüştü. Feldman üniversitenin nasıl "hem Amerikan savaş sistemine hem de ulusötesi ekonomiye dahil olduğunu" gösterdi (5, ayrıca bkz. Soley 1995). 1960'lı yıllardan 1980'lere "askeri-endüstriyel kompleks" diye atıfta bulunduğumuz şey şimdi "ordu/hapishane/siber/şirket kompleksi"ne dönüşmüş durumdadır. Zillah Eisenstein'ın siber iktidarla medya ve şirket iktidarının ilişkisini sergileyen argümanıyla (1998) Angela Davis'in yeni "hapishane-endüstri kompleksi"nin analizi (James 1998 içinde), bu fenomeni "ordu/hapishane/siber/şirket kompleksi" olarak teorileştirebilmeme analitik bir zemin sunmaktadır. Beni burada ilgilendiren taraf, Amerikan üniversitelerinin bu kompleks içinde (kelimenin gerek düz gerek mecazi anlamında) tuttuğu yerdir. Diğer akademisyenlerin birçoğu gibi, ben de Amerikan üniversitesinin bu kompleksin (John Urry'nin [1998] teknolojiler, makineler, kurumlar, metinler ve aktörlerden oluşan şebekeler için kullandığı terime başvurmak gerekirse) "uzantı"larından birisi olduğunu düşünüyorum. Bu terimlerle ifade edilen sınırsızlık; iktidar, erişim, adalet ve hesap verebilirlik hakkında önemli sorular ortaya koyar. Kaldı ki bu dünyada eşitsizlik de hareket edebilir.

John Urry, yeni makineler ve teknolojilerin toplumsal denetim ve düzenlemeyi kısmen aşan alanlar yaratarak zaman-uzamı küçülttüğünü öne sürer. Bu makine ve teknolojiler "fiber optik kabloları, jet uçaklarını, görsel-işitsel iletimleri, dijital televizyonu, aralarında internet, uydular, kredi kartları, fakslar, elektronik satış noktaları, cep telefonları, elektronik borsalar, hızlı trenler ve sanal gerçekliğin de bulunduğu bilgisayar şebekelerini" içerir. Urry'e göre, "hem nükleer, kimyasal ve konvansiyonel askeri tek-

nolojiler ve silahlarla hem de yeni atık ürünleri ve sağlık riskinde büyük ölçekli bir artış görülmektedir" (6).

Kuzey Amerikan üniversitesinin kapitalizmin ekonomik ve siyasal kapitalist yönetimin bir başka küresel uzantısı olduğunu söyleyebilir miyiz? Etzkowitz, Webster ve Healey'in (1998) bilim politikaları ve ekonomik gelişme politikaları olarak adlandırdığı iki yönelim arasındaki giderek yakınlaşan bağ, bu önermeye kanıt olarak sunulabilir. Etzkowitz ve meslektaşları 1980'li yıllardan beri üniversitelerin (birincisi geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılda beşeri bilimlere dayalı, üniversiteye bir araştırma misyonu kazandıran devrim olmak üzere) "ikinci bir devrim" geçirdiğini öne sürüyorlar. İkinci akademik devrim bilime dayalıdır ve "araştırma bulgularının fikri mülkiyete, pazarlanabilir bir metaya ve ekonomik gelişmeye dönüştürülmesi"dir (21). Mülkiyet, meta mübadelesi ve ekonomik gelişmeye dikkat edin! Hepsi de küresel kapitalizmin temel veçheleridir. Üniversite merkezli araştırmayı ekonomik gelişmeye bağladığımızda –ve bunu esas itibariyle piyasa güçlerince yönetilen bir araştırma olarak tanımladığımızda– üniversiteyi kapitalist egemenliğin önemli bir oyuncusu gibi konumlandırmak da mümkün olur. Etzkowitz ve meslektaşları bilimsel alanlarda bilginin "sermayeleştirilmesi"nde "üçlü helezon" modelinden bahsederler; üniversite, sanayi ve devlet birbirine bağımlı üç unsurdur. Bilginin sermayeleştirilmesi burada "bilginin doğrudan, birinin entelektüel (bilimsel) vasıflarının sermaye yararına kullanılması anlamında ticari mülkiyete çevrilmesini; daha genel düzeyde, geleceğin yenilikçi kapasitesini oluşturmak için toplumun büyük ölçüde üniversitelerini kullanıma sokma, yararlanma ve sömürme biçimi, hükümet fonlarıyla desteklenen araştırma laboratuarları gibi bir dizi gelişmeyi anlatır" (9). Bilginin bu şekilde sermayeleştirilmesi; üniversitelerin, küresel kapitalizmin (bu yüzyılın başlarında bilgi ve enformasyon teknolojilerinin ustalıkla kolaylaştırdığı) uygun adım ilerlemesinde katalizör görevini üstlenmesinin en kapsamlı biçimlerden biridir.

Şimdi karşımızda ordu/hapishane/siber/şirket kompleksini destekleyip ayakta tutan, geniş bir kapsama yayılmış üniversite-şirket işbirliği duruyor. Nitekim, ekonomik küreselleşme süreçleri yoluyla yakın zamanda yeniden yapılandırılan Amerikan üniversitelerinin günlük işleyişi sayesinde muazzam bir iktidara ek olarak baskı da yayılıyor, belli yönlere akıtılıyor, geri dönüştürülüyor, yerini sağlamlaştırıyor ama hepsinden öte haklı gösteriliyor. Benim ilgilendiğim konu, üniversiteyle küresel kapitalizmin diğer alanları arasında, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel hiyerarşileri geri dönüştürerek şiddetini artıran bu bağlantıdır.

Küreselleşmenin üniversiteye etkilerini inceleyip eleştirenlerin öne sürdüğü üzere, geçtiğimiz yirmi otuz yıllık dönemde on dokuzuncu yüzyıl kamu üniversitesi vizyonu ve misyonundan, kapitalist, özelleşmiş vatandaşlığı doğallaştırma görevini yüklenmiş girişimci bir şirket üniversitesi modeline bir kayma olduğuna tanık olduk. Küresel ve Kuzey Amerikalı vatandaş Amerikan üniversitesinde yeniden kuruldukça piyasa ve tüketici ideolojisi etkin bir biçimde yerini sağlamlaştırır. İşte bu toplumsal ve ekonomik adalet kaygısı güden eğitimciler ve vatandaşlar için gerçekten kötü bir haber! Dahası, ırksal ve cinsel boyutu olan sömürü sistemleri, şirketleşmiş üniversitenin ve tüketici-vatandaşlar üretilmesinin gündelik maddi işleyişinin temelini oluşturur ve yerini sağlamlaştırır. Bu sistemler; eşitsiz emek ilişkileri, dışlayıcı erişim sistemleri, Avrupamerkezci ölçütler ve müfredat yapıları, cinsiyetçi ve ırkçı kampüs kültürlerini içerir, aynı zamanda feminist, ırk ve etnisite, eşcinsel/biseksüel/travesti/transeksüelleri konu alan araştırmaların oluşturduğu gündemlerin marjinalleştirilmesini ve şirket akademisinin hizmetine sokulmasını kapsar.

Girişimci, şirket üniversitesinin altında yatan değerler ve ideolojiler, yükseköğretim pratiği aracılığıyla demokratik vatandaşlığı şekillendirmeyi görev edinmiş kamu üniversitesi değerleri ve vizyonuyla doğrudan doğruya çelişmektedir. Amy Gutmann demokratik eğitim üzerine artık

bir klasik olan çalışmasında (1987) üniversitenin, bilhassa genç insanların siyasal problemler hakkında eleştirel ve dikkatle düşünmeyi, kendi görüşlerini ifade edip farklı düşünen insanlar karşısında savunmayı öğrendikleri bir eğitim türüne denk düştüğünü ileri sürer. Tarihsel olarak üniversitenin göreli özerkliği, birincil demokratik amacından kaynaklanır. Üniversite, zorbalığa karşı koruma sunar. Gutmann "akademinin özgürlüğü"ne ve "bilim insanının akademik özgürlüğü"ne şöyle açıklık getirir:

> Fikir yaratımının –ister çoğunluk ister azınlık tarafından– denetim altına alınması, demokratik eğitim ve demokrasi siyasetinin merkezindeki bilinçli yeniden üretim idealini bozar. Üniversiteler özgür bilimsel araştırmanın kurumsal sığınakları olarak bu bozucu etkinin önüne geçmekte çare olabilir. Yeni ve ortodoks olmayan fikirler hakkındaki hükmün entelektüel değere göre verildiği, bu fikirleri iyi savundukları sürece bu fikirler lehine konuşan erkek ve kadınların yabancı değil, cemaatin değerli üyeleri olarak kabul edildiği bir alan açabilirler. Üniversiteler bu sayede baskının olmadığı sığınaklar olarak demokrasiye hizmet verebilir. (174)

"Serbest bilimsel araştırmanın" sığınağı olarak üniversite düşüncesine göre, üniversite cemaati devlet ve piyasayla ilişkisinde göreli özerkliğe sahip olmalıdır. Keza, üniversitenin "baskının olmadığı sığınaklar" olmasına bu özerlik ve demokratik pratiğe bağlılık imkân tanır. Üniversitelerin demokratik vatandaşlığın kurulmasında benzersiz bir yere sahip olmasını da sağlayan da baskının olmadığı sığınaklar olarak oynadıkları roldür. Bu durumda, üniversitelerin teşvik ettiği bu demokratik vatandaşlık vizyonuyla Etzkowitz ve diğerlerinin bilimsel bilginin sermaye yararına kullanılması ve akademik araştırmayla endüstri arasında artık olağan hale gelen bağlar üzerine analizini karşılaştırdığımızda, yeni akademinin vatandaşlığı kurma rolünde büyük bir çelişki ortaya çıkar. Üniversite/şirket kompleksi bağlamında, üniversiteler baskının olmadığı sığınaklar olmaktan çıkar; "özgür bilimsel araştırma" yerleri olarak

kalamaz, bir başka deyişle, devletin ya da endüstrinin ve şirketlerin kâr etme güdüsünün yarattığı baskıdan kurtulamaz.

Yine de, üniversiteler bilginin üretimi ve dağılımıyla ilişkili olduğuna göre, mücadele ve tartışma yerleri olmaya devam ederler. Bu özelliğiyle, şirket akademisi feminist angajmanın can alıcı noktası haline gelir. Geçtiğimiz yıllarda, kadınlara, özellikle de feminist akademisyenlere ve öğretmenlere karşı bir tepki oluştu. Feminist akademisyenlere, yaptıkları çalışmaların "siyasal" olduğu ya da herkesçe kabul gören ölçütlere uymadığı gerekçesiyle kadro verilmedi; üniversite yöneticileri kalıcı kadrolar için "kalifiye" kadın ve azınlığa mensup adaylar bulmanın güç olduğunu iddia ettiklerinde, kadınlara, özellikle beyaz olmayan kadınlara uygulanan döner kapı politikası sapasağlam duruyordu (bkz. Sidhu 2001). Bu tepkinin yalnızca akademide muhafazakâr ve neoliberal söylemlerin ve pratiklerin hegemonyası bağlamında değil akademinin şirketleşmesi bağlamında da çözümlenmesi gerekiyor.

Demokratik, adil bir toplumda üniversitenin taşıdığı misyona adalet ve eşitlik değerlerini de eklersek, Gutmann'ın demokratik eğitim anlayışı (1987) daha da karmaşık hale gelir. Bu noktada bilhassa Iris Marion Young'a (1990) başvurmanın yardımı olacaktır. Young, çıkar grubu siyasetinin, "teşvik ettiği özelleşmiş temsil ve karar verme biçiminin adaletle ilgili bu ifadeleri gereksiz kılması, ikinci olarak da kaynaklar, örgütlenme ve iktidar düzeyindeki eşitsizliğin (bazı çıkarların çok az temsil edilmesine veya hiç temsil edilemesine karşın) bazı çıkarların galebe çalmasına imkân vermesinden ötürü hatalı olduğunu gösterir. "Kapasitelerin gelişmesine ve kullanılmasına imkân sağlamada demokratik katılımın, çıkarların korunmasının ötesinde ve bunu aşan gerçek bir değere sahip olduğunu" belagatle açıklar (92). Bu görüş, Gutmann'ın üniversitelerin kendilerini baskının olmadığı (sözgelimi, çıkar grubu siyasetinin güdülmediği) sığınaklar olarak tanımlayarak demokratik kapasitelerin uygulanması ve gelişmesine alan açtığını sa-

vunan argümanına benzerdir. Ne var ki Gutmann'ın aksine Young, tarihsel olarak ezilmiş ve marjinalleştirilmiş insanlarla ilişkili olarak ortaya çıkan adalet ve eşitliğin, demokrasiyi kavrayışımızda temel öneme sahip olduğu düşüncesini gündeme getirir. Young demokratik vatandaşlık ve toplumsal adalet arasındaki bağı şu şekilde tanımlamaktadır: "İnanıyorum ki toplumsal adaletle ulaşılmak istenen bir hedef de toplumsal eşitliktir. Bölüşümde sosyal eşitlik gerekli olsa da eşitlik sadece sosyal malların paylaşımına yönelik değildir. Eşitlik aslında herkesin toplumdaki belli başlı kurumlara tam katılımını ve dahil olmasını, kapasitelerini geliştirip kullanmak ve tercihlerini gerçekleştirmek için herkese toplumsal olarak desteklenen gerçek fırsatlar verilmesini anlatır" (173).

Dolayısıyla, Young için yükseköğretimde demokratik vatandaşlık salt baskının olmadığı bir ortamda özgür bilimsel araştırma ve değişimin alanını yaratmaya çalışmaktan ibaret değildir; aynı zamanda, tüm toplumsal grupların, hayatlarını etkileyen kurumlara adil ve eşit katılımını içerir. Adil ve eşit katılım, kapasitelerini geliştirebilmeleri ve tercihlerini uygulayabilmeleri için herkese gereklidir. Young bu yüzden demokratik vatandaşlığın teorileştirilmesinde toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel farklılık ve eşitsizliğe dikkat edilmesi gerektiğini savunur. Ben Okri'nin vizyonunda olduğu gibi, yükseköğretimde demokratik vatandaşlık fikri de esas itibariyle yeniden yapılanan, girişimci üniversite fikrine ve değerlerine karşıttır. Üniversite vizyonu ve misyonundaki bu çelişkiyi açığa kavuşturmak, ırkçılık karşıtı feminist angajmanın önünde beklenmedik bazı alanlar açılmasını saplayacaktır.

Akademide ırkçılık karşıtı feminist gündemler, erişim, fırsatlar, iktidar ve değişik ırk, cinsiyet, sınıf topluluklarının sesini duyurabilmesi gibi sorunlara duyarlı demokratik alanların yaratılması ve pekiştirilmesinden güç alacaksa, özelleşmiş, yeniden yapılanmış üniversite mücadelenin zorunlu bir odağı haline gelir. Üniversitenin yeniden yapılanması birkaç düzeyde gerçekleşir: (1) Öğ-

retim üyelerinin üniversite için yaptıkları işin doğası, fakülteyi oluşturanlar arasındaki emek ilişkilerinde büyük bir değişikliğe yol açacak şekilde yeniden yapılanır; (2) yardımcı personelle yöneticilerin yaptıkları işin doğası da değişerek, yeni ve çoğunlukla daraltılmış bir boyut kazanır; (3) aynı şekilde bilginin sistematikleştirilmesinde ve aktarımında değişiklikler görülür, yani, müfredata ilişkin öncelikler ve pedagojik stratejiler yeniden düzenlenir; (4) üniversitenin yeri de bir yanda şirket çıkarları ve önceliklerine, diğer yanda ulusal/devlet çıkarları ve önceliklerine göre bir ölçüde yeniden düzenlenir. Üniversitenin gitgide, kamusal alanların altının oyulmasına, üniversitenin hesap verebilirlik, sorumluluk ve özerkliğinin azalmasına yol açacak şekilde özelleştirilmesi de bütün bunları bir arada tutmaya yarayan tutkal işlevi görür.

Özelleştirme, devletin sahip olduğu ve yerine getirdiği kamu varlıklarıyla hizmetlerin özel sektördeki firmalara ve şahıslara devredilmesi, ABD'de ekonomik ve siyasal küreselleşmenin aldığı en belirgin biçimlerinden biridir. ABD'de özelleştirme, IMF ve Dünya Bankası'nın Üçüncü Dünya/Güney ülkelerine dayattığı Yapısal Uyum Programlarının öbür yüzüdür. Yükseköğretimin özelleştirilmesi, cezaevleri, hastaneler, medya gibi bir dizi alanda süren özelleştirmeyle bağlantılıdır. Şu halde, üniversiteler ve küreselleşmeye ilişkin tartışmanın, ordu/cezaevi/siber/şirket kompleksi bağlamında ele alınması gerekir. Belki de üniversitenin şirketleştirilmesiyle savaşmanın az sayıda yolundan biri, bu mücadeleyi başka şirketleşme karşıtı mücadelelerle (örneğin, Dünya Ticaret Örgütü'ne karşı hareketle) birleştirmektir.

Özelleştirme, Emek ve Girişimci Üniversite

ABD'de uygulandığı şekliyle özelleştirme, refah ve sosyal güvenliğin ortadan kaldırılması, halka açık parkların, eğlence yerlerinin, hastaneler ve cezaevlerinin satışı ya da kiraya verilmesi veya sadece çevre düzenlemesinin, okul

otobüsü işletmesinin ya da bilgi-işlem hizmetlerinin taşerona verilmesi anlamına gelebilir.[2] Özelleştirme, üniversite ortamında yiyecek, ısıtma ve temizlik hizmetlerinin yanı sıra, öğretim ve müfredat projelerinin taşerona verilmesi şeklinde de karşımıza çıkabilir. David Noble'ın öne sürdüğü gibi özelleştirme, sözgelimi uzaktan öğrenim paket programları aracılığıyla, yükseköğretimin metalaşması (eğitim sürecinin kâr etme amacıyla planlı bir şekilde metaya dönüştürülmesi) biçimine bürünebilir.

Özelleştirme ideolojik düzeyde köklerini, 1980'lerden bu yana muhafazakâr bir verimlilik, maliyetten tasarruf ve yozlaşmış, mütecaviz ve etkisiz, hantal bir hükümetin ortadan kaldırılması retoriğini geliştiren Milton Friedman ve Chicago İktisat Okulu'nun iktisat teorisinde bulur. Bu ideoloji devlet politikalarına uygulanmaktadır ve Heritage Foundation, John Locke Foundation, Reason Foundation, Cato Institute ve American Entreprise Institute gibi muhafazakâr, sağcı düşünce kuruluşlarından etkilenmektedir. Özelleştirme ideolojisinin sonucunda gerçekleşen temel ahlâki değişiklik, kamusal katılım, kurumsal sorumluluk ve hesap verebilirliğin yerine kâr güdüsünün geçirilmesidir. Özelleştirme, demokratik yönetişim ilkelerini kapitalist pazar ilkeleri haline getirip vatandaşları tüketiciye dönüştürür. Bu ideoloji sorumluluktan feragati getirir ve kimin faydalandığına (şirketler ve yeni muhafazakâr hareket), kimin zarar gördüğüne (her türden işçi, beyaz olmayan insanlar, yoksul kadınlar, nihayet demokrasi ve vatandaşlık konu-

---

[2] Özelleştirme konusunda çalışmaya, 1990'larda altı yıl boyunca beraber çalışma şansı bulduğum, yerel çalışma yürüten bir grup olan Kuzey Carolina Grassroots Leadership üyelerinin taban örgütlenmesi ve analizlerinden esinlenerek başladım. Özelleştirme hakkındaki analizlerin büyük bir kısmının ve bununla savaşmanın acil olduğu düşüncesinin kaynağı büyük ölçüde Grassroots Leadership'in çalışmaları, ayrıca, Pamela Sparr ve Marlene Kim gibi ekonomistlerin çalışmaları, Frank Emspak ve Laurie Celemens gibi emek araştırmaları yürüten akademisyenler ve Si Kahn ve Rinku Sen gibi örgütleyicilerdir. Bkz. Emspak 1997 ve Starr 1987.

sunda kaygı güden herkesin) dikkat edilmesini gerektirir.

Sheila Slaughter ve Larry Leslie (1997), Amerikan üniversitesinin, devlet denetiminin kaldırıldığı, verimlilik ve maliyetten kısma adına artan bir şekilde özelleştirmeye maruz kalan Amerikan ekonomisine benzer bir yeniden yapılanma süreci geçirdiğini iddia etmektedirler. 1990'ların başında ABD'deki devlete ait araştırma kurumlarının üçte ikisi önemli kesintilerle karşı karşıya kalmış, özel üniversitelerin çoğunda değişik biçimlerde kısıtlamaya gidilmişti. Böylece, Amerikan ekonomisi gibi yükseköğretimin de bu kısıtlamayla başa çıkabilmek için yeniden yapılanması gerekti. Yeniden yapılanma genellikle, üniversitelerin endüstriyle daha çok bağ kurarak, ticari birimler yaratarak, yabancı öğrencilere eğitim hizmeti satarak ve kampüsleri yeniden düzenleyerek ideolojik, mali açıdan, siyaset ve uygulama açısından piyasaya daha fazla yakınlaştığı "akademik kapitalizm" biçimini almaktadır. Akademik kapitalizm, özelleştirme ideolojisi ve siyasetine bütünüyle uygundur ve piyasa temelli kapitalist vatandaşlığın zeminini hazırlar.

Bu yüzden, Jan Currie üniversiteler ve küreselleşme üzerine çalışmasında (1998) şu iddiada bulunur: "Üniversiteleri etkileyen başlıca etken, küreselleşmenin etkin kıldığı, piyasa önceliğini, özelleştirmeyi ve kamusal alana sınırlı bir rol verilmesini öngören ekonomik ideoloji olmuştur. Ekonomiyi kuralsızlaştırmıştır ve 'merkez'deki işçilerin yükünün ağırlaşmasına neden olacak şekilde çalışmayı yeniden kurmuştur" (15). Her şeyi küresel piyasalar açısından gören bakış açısı; cinsel, ırksal ve sınıfsal eşitlik taahhüdünün yerini almıştır. Irk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf çatışmasının "yönetimi", devralınan ve insanı aciz bırakan bu yapılara karşı (yani, toplumsal adalet için) mücadele etmeye etkin bir bağlılığın yerine geçmiştir. Bu ikamenin bir etkisi, çokkültürcülük söylemi son günlerde akademide hüküm sürdüğü halde, çokkültürcülük pratiğinin gerçekte sınıf ve ırk damgası taşıyan toplumsal cinsiyet temelinde marjinalleşmiş toplulukların yeniden sömürgeleştirilmesini kolaylaştırmasıdır. Uzlaşı pratiği ve

pedagojisi, muhalefet ve dönüşüm pratiği ve pedagojisine bütünüyle aykırı değilse de, bundan tamamen farklıdır. Keza, yönetim perspektifi de tarihin ağırlığını ciddiyetle taşıyan, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf temelli bir adalet taahhüdüne sıkı sıkıya bağlı olan toplumsal adalet perspektifinden tamamıyla farklıdır.

Bizim bildiğimiz şekliyle, akademinin yeniden yapılanmasının (özelleştirilmesinin) sonucunda akademisyenlerin görev süresi kısalır, çünkü eğitim sürecinin metalaşması dikkatin eğitimcilerden ayrı birimler halinde satılabilen eğitim ürünlerine kaymasını gerektirir. Bunun başka bir sonucu da yüksek ücret alan, iş güvenliğine ve imtiyazlara sahip küçük bir çekirdek işçi grubuyla daha az öneme sahip, esas olarak düşük ücretli, iş güvenliğine ve imtiyazlara sahip olmayan kadınlardan oluşan geniş bir sözleşmeli işçi grubu arasındaki ayrımın büyümesidir. Ulus düzeyinde tüm derslerin neredeyse yüzde 30'una şimdi yarı zamanlı çalışan öğretim üyeleri girerken, lisans düzeyinde ders veren öğretim üyelerinin yüzde 45'i yarı zamanlı çalışmaktadır.[3] 1970'de aksine, öğretim üyeleri-

[3] Sözgelimi, Dominguez Hills'teki California Devlet Üniversitesi'nde istihdama ilişkin istatistiksel bilgilerin detayı şöyledir: Üniversitedeki öğretim görevlilerin çoğunluğu yarı zamanlıdır (408 yarı zamanlı çalışana karşılık 289 tam zamanlı öğretim üyesi). Tam zamanlı öğretim görevlisi ve personel arasında, öğretim görevlisi ve yöneticilerin %60'ı erkek (daha yüksek iş güvencesiyle birlikte daha yüksek maaş), %40'ı kadındır. Tersine, personelin %60'ı kadın, %40'ı erkektir. Öğretim ve tam zamanlı yönetici kadrosunun %70'ten fazlası beyazdır. Öte yandan, personelin neredeyse %70'i azınlıklardandır (daha düşük maaş ve iş güvencesi). Yarı zamanlı öğretim kadrosuna gelince, %73'ü beyaz, %27'si azınlıklardandır. Bunların %62'si kadın, %38'i erkektir. Yarı zamanlı personel açısından, bu sayılar kadın/erkek ve azınlık/azınlık olmayanlar arasında hemen hemen eşit olarak bölünmektedir. Dolayısıyla, daha yüksek maaş alan ve daha fazla imtiyaz sahibi "çekirdek" işçi grubu ağırlıklı olarak beyaz ve erkektir. (Bu durumda sözleşmeli çalışan "perifer" işçileri beyaz olmayan kadınlarla beyaz kadınlardır.) Geçtiğimiz birkaç yıl içinde üniversitede beyaz olmayan öğretim kadrosu-

nin sadece yüzde 22'si yarı zamanlı çalışıyordu. İstihdam edilme statüsündeki bu değişim, yükseköğretimde uzman işçilerden oluşan kalıcı bir altsınıf oluştuğuna işaret eder. Günümüzün küresel kapitalizminde geldiğimiz aşamanın o bildik hikâyesi bir kez daha karşımıza çıkıyor: Amerikan yükseköğreniminde beyaz olmayan kadın işçiler en çok zarar görenlerdir (National Center for Educational Statistics 2001). Yükseköğretimde rollerde, entelektüel tasarımda ve öğretim üyelerinin kimliğinde yavaş ama önüne geçilmez bir değişim görülüyor; akademide iktidarın işleyişini ve egemenlik ilişkilerini yorumlamanın bir yolu bu değişimi görünür kılmaktır. İşte sınırların yeniden çizildiği, tasarruf, kaynak ayırma ve verimlilik söylemlerinin kuma çizilen izleri anlaşılmaz hale getirip üzerini örttüğü yerlerden biri! Böylelikle, akademik emeğin yeniden yapılandırılması aracılığıyla öğretim görevlileri açısından vatandaşlık etkin bir şekilde yeniden tanımlanır; şirketleşmiş akademi, feminist, ırkçılık karşıtı entelektüeller ve eğitmenler için önemli bir mücadele alanı haline gelir. Örneğin, Eğitim Bakanlığı'nın *Chronicle of Higher Education Almanac 2001*'de özetlenen istatistiksel verileri, 1977'den beri kadro almış kadın profesörlerin oranında değişiklik olmadığını, tüm okullarda ve disiplinlerde istihdam edilen profesörlerin yüzde 79'unun erkek ve neredeyse yüzde 90'ının beyaz olduğunu göstermektedir. Yine, konu hakkındaki raporun yayımlandığı 1995'den beri erkek ve kadın akademi üyelerinin maaşları arasındaki fark büyümüştür (Sidhu 2001, 38). Beyaz olmayan öğretim üyeleri açısından bakıldığında, siyah öğretim üyelerinin oranı son otuz yılda değişmemiştir. (Yüzde 5'ten azdır ve bunun da yarısı tarihsel olarak siyahlara ait kurumlardaki istihdamdır.) Asyalı öğretim

---

nun profilinde belirgin iyileştirmeler yapıldığı halde, toplamda emek biçimleri yükseköğretimde Slaughter ve Currie gibi akademisyenlerin çözümlediği yeniden yapılanmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. (Bilgiler Davis 1998'ten aktarılmıştır.) Burada raporun dilini kullandım. ("Azınlık" benim kullandığım bir tanım değildir.)

üyeleri Amerikan akademisindeki toplam öğretim üyesinin yüzde 5.5'ini, Latin kökenliler yüzde 2.6'sını oluşturur. Bundan farklı olarak, 2001 yılında ABD'deki öğrencilerin yüzde 56'sı kadın, yüzde 11'i Afrika kökenli, yüzde 8'i Latin kökenli ve yüzde 6'sı Asya kökenli Amerikalılardır (bkz. Chait ve Trower 2001).

Akademik emeğin yeniden yapılandırılmasına ek olarak, eğitim ve küreselleşme üzerine çalışma yapan pek çok araştırmacı bir dizi başka korkutucu değişimi öngörmüştür. Currie'ye göre (1998) bunlar özetle: "Çalışma koşullarının ağırlaşması, özerkliğin kaybı, daha sıkı denetim ve değerlendirme, karar almaya daha az katılım ve çalışmayla kazanılan kişisel gelişim eksikliği"dir (15). Wisconsin ve Kaliforniya gibi büyük devlet üniversitelerinde uzaktan öğrenimin bugünkü popülaritesi ve müfredatları teknolojik hale getirip metalaştırma furyası, entelektüel emeğin geçirdiği muazzam değişimlere örnektir. Noble (2001), uzaktan öğrenimin geç on dokuzuncu yüzyılda metalaşmış olan eğitimin erken bir örneğine (mektuplaşmaya dayalı eğitime) benzediğini öne sürer:

> Kâr amaçlı ticari firmalar bilgisayar destekli uzaktan eğitim yoluyla bir kez daha çalışan insanlara meslek eğitimi sunmak üzere ortaya çıkıyor. Üniversiteler bir kez daha bu ticari işletmelerin rekabet baskısına cevap vermeye, yeni gelir akışı yaratmaya, sunduklarının kapsamını ve erişimini genişletmeye didiniyor, bir yandan da kendilerini öyle ya da böyle ticari rakiplerinden ayırmaya çalışıyor. Onlarla daha yakın işbirliğine girerek, bu defa dijital diploma fabrikaları şeklinde bir kez daha onlara benzer hale geliyor. (5)

Noble, Wisconsin, Kaliforniya, Columbia ve Şikago üniversitelerinin bu yeni dijital diploma fabrikalarının yaratılmasına katkısını inceler. Yakın geçmişte Cornell Üniversitesi, kâr amaçlı uzaktan öğrenim şirketi e-Cornell'in ortaya çıkmasıyla bu meşhur listeye dahil olmuştu. Uzaktan öğrenim odak noktasını eğitim sürecinin aktörlerinden, eğitimde kâr amacıyla tasnif edilip pazarlanan (ders programları, konferanslar vb.) eğitime dair emeğe kaydırmaktadır. Böy-

lece eğitim "dağıtılabilir bir dizi metaya" dönüştürülür ve "eğitimin nihai sonucu kendine dair bilgi edinmek değil, para kazanmak haline gelir" (3). Başka bir deyişle, bildiğimiz anlamda pedagoji kullanım dışı kalmıştır.

David Noble, 2001'de gerçekleşen bir radyo röportajında Savunma Bakanlığı bünyesinde aktif askeri görevde bulunan personele uzaktan eğitim verilmesini öneren Clinton-Gore girişiminden bahsetmişti. Bugün Savunma Bakanlığı, uzaktan öğrenim programlarının en büyük tüketicisi durumundadır. İşin bu yönü, vergi verenlerin finanse ettiği (askeri) bir piyasa olduğu için eğitimde önceliklerin değişmesi ile Amerikan devletinin yönetme işlevi arasındaki bir başka bağa işaret eder.[4] Öğretmenlerin rolü bu süreçte radikal bir değişim geçirerek, kendi emeği ve emeğinin ürünleri üzerinde denetim sahibi olan eğitimciden, meta üreticisi ve teslimatçısına dönüşmüştür. Bu şekilde öğrenciler, başka bir metanın daha –eğitimin– tüketicisi olmaktadır. Öyleyse, bunun akademisyenlerin "mesleki vasıflarının ortadan kaldırılması"nın veya "proleterleşme"lerinin formülü olduğunu söyleyebiliriz.

William Readings (1996), "akademisyenlerin proleterleşmesi"ni, öğretim üyelerinin becerilerinin gereksizleşmesi ve müfredatı uygulayanların akademisyenler değil idareciler olması açısından tartışır. Readings'in kışkırtıcı tezi dikkatle ele alınmalı. Ona göre üniversite, ekonomik küreselleşmenin bir sonucu olarak ya Avrupa Birliği gibi ulusötesi kurumlara bağlı ya da ulusal hesap verebilirlik mekanizmalarının görüş alanı dışında işleyen ulusötesi şirketlere benzer, ulusötesi bürokratik bir şirkete dönüşmektedir. Şu halde, ABD'nin vatandaş-öznelerini yaratmada yirmi birinci yüzyıl üniversitesine artık görev düşmez. (Burada bahsedilen, on dokuzuncu yüzyıl üniversite vizyonunun verdiği görevdir.) Soğuk savaşın bitmesinin anlamı ulusal kültürü artık meşrulaştırmaya ihtiyaç kalmamasıdır.

---

[4] Amy Goodman, David Noble'la görüşme, "Democracy Now", National Public Radio, 24 Temmuz 2001. Ayrıca bkz. 6. Bölüm (Noble 2001 içinde).

Vatandaşlık hakkında önemli bir argümandır bu. Readings, demokratik bir ulusun vatandaşlarını yaratmaya dayalı üniversite vizyonunun terk edildiğini, yerine şirket olarak görülen üniversite vizyonunun geçirildiğini öne sürmektedir. Şirketler bağlamında vatandaşlıktan ne anlıyoruz? Şirket kültürü ve değerleri açısından bakıldığında vatandaşlık, medeni haklar ya da demokratik katılım, daha doğrusu ortak vizyon açısından değil, mali çıkarlar, mal ve hizmetlerin tüketilebilmesi açısından tanımlanır. Readings ve Noble'ın belirttiği üzere, şirketleşmiş üniversitede öğrenciler vatandaş-tüketicidir. Üniversitenin yeniden yapılanmasıyla ortaya vatandaş-tüketiciler, proleterleşmiş öğretim üyeleri ve daha öncesine göre daha fazla güce sahip şirket yöneticileri çıkar. Edward Berman'ın Louisville Üniversitesi'nin örnek bir girişimci üniversiteye dönüşmesini incelediği kapsamlı analizde gösterdiği gibi, "bugünkü yükseköğretim sistemi, benzer ürünler (tek başına, bir ders; bütün olarak, eğitim) tedarik eden; daha da kararsızlaşan ve demografik olarak değişim gösteren tüketiciler (öğrenciler) için yarışan distribütörler (yüksek okullar ve üniversiteler) arasındaki vahşi rekabetin sivrilttiği bir piyasa ekonomisi içinde işler" (Berman 1998, 213).

Berman incelemesinde, en etkili üniversitelerden bazılarıyla en güçlü şirketler arasında, üniversitenin ordu/hapishane/siber/şirket kompleksindeki rolü hakkında temel ahlâki soruları ortaya koyan işbirliklerinin üç örneğini verir. Birinci olarak, robotik alanındaki araştırmalarda Carnegie Mellon'un Westinghouse'la, kimya ve genetik alanındaki araştırmalarda Harvard Üniversitesi'nin Dupont ve Monsanto'yla kurduğu işbirliklerini ve Stanford'ın aralarında IBM, Texas Instruments ve General Electric'in de bulunduğu pek çok şirketle kurduğu çoklu işbirliğini inceler. Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde (MIT) yakın zamanda kurulan "Yeni Ürünler Programı"nda şirketler, gelecek iki yıl içinde geliştirilecek yeni ürünleri belli bir ücret karşılığında satın alabilirler. Şirket dünyasıyla bağlantılı profesörlük kadroları da üniversitelere gelir yaratmaktadır.

Pennsylvania Üniversitesi'ndeki "özel şirket teminatındaki profesörlük kadrosu" (*Reliance Professorship of Private Enterprise*) örneğinde olduğu gibi, şirket yöneticilerini ya da serbest girişim sistemini öven, "serbest girişim sisteminin sözcülüğünü" yapma şartının koşulduğu yeni kadrolar açılmaktadır. Berman aynı şekilde spor programlarının üniversitelere nasıl gelir yarattığını, Wisconsin Üniversitesinin Reebok'la yaptığı; Reebok giysileri ve malzemelerinin kullanılması karşılığında burs, koçların ücreti, spor programlarının hazırlanması ve toplum hizmeti projelerine aktarılmak üzere 2.3 milyon dolarlık anlaşma örneğinde tartışır. Feminizm araştırmalarında henüz şirketlerin sponsorluk yaptığı benzer "kürsüler" yoktur.

Etzkowitz, Webster ve Healey (1998) bilim alanında, "tam da şirketler bilgiyi aralarında paylaşarak akademik bir boyut kazanmışken, üniversitelerin bilginin pazarlanması ve şirketler oluşturma gibi girişimci görevleri nasıl üstlendiğine" (6) dikkat çekerek şirket/sanayi/üniversite bağlantısını daha da geliştirirler. Bilgi üretimi ve zenginlik (kâr) yaratılması arasında giderek güçlenen bağ, özelleştirilmiş üniversite hakkında anlamlı ahlâki soruların sorulmasına neden olur. Etzkowitz ve meslektaşları ayrıca "biri eğitim ve araştırma, diğeri üretim ve araştırma alanında özel misyonunu koruduğu halde, üniversite ve firmanın bilgiyi pazarlanabilir ürünlere dönüştürmekte giderek birbirine daha çok benzediğini" (8) ileri sürer.

Dolayısıyla, bilimsel araştırmanın kamusal ve özel çıkarları arasında büyüyen bir çatışma vardır. Akademinin beklentileri ve standartları özel şirketinkilerle doğrudan çatışma halindedir. Bu en çok biyoteknoloji alanında, bilhassa İnsan Genomu Projesinde daha belirgindir. (Proje kapsamında gereksinim duyulan bilgi ve araştırmanın üretimi, akademiye dayalı firma sayısında büyük bir artış yaratmıştır.)

Bu ittifaklar neden önemlidir? Neden "girişimci" üniversite hakkında kaygı duyuyoruz? Kâr elde etmenin etiği ve şirketlerin üniversitedeki bilgi üretimine etkisinin ya-

nında, bu ittifaklar hükümetlerin kamu kurumlarına fon ayırmada ve onları desteklemekteki rolü ve hesap verebilirliği hakkında önemli bazı soruları ortaya çıkarmaktadır. Yükseköğretimin özelleştirilmesiyle, Kaliforniya eyaletinde bütçenin yüzde 18'i hapishanelere ayrılmış olup, sadece yüzde 1'i eğitime ayrılmıştır. Özelleştirme, devletin Kaliforniya Üniversitesi'ne verdiği ödeneğin yüzde 25 azalmasına, karşılığında harçların yüzde 25 artmasına sebep olmuştur (Martinez 1998, 14., 15. ve 16. bölümler). Kamuya ait yükseköğretim kurumlarının özelleştirilmesi aslında kurumsal yönetişimin piyasa tarafından gerçekleştirilmesi anlamına gelir ve özelleştirme hareketinin benimsediği retoriğin aksine, genelde tekel oluşumuna ve tercihlerin kısıtlanmasına yol açar.

Kapitalist Vatandaşlık ve Feminist Projeler

Kapitalist vatandaşlık nosyonundan bahsetmek ne anlama gelir? Bu düşünce hangi açıdan demokratik vatandaşlıktan farklıdır? Neden "cinsiyetçi" ya da "ırkçı" vatandaşlığa odaklanmayalım, kapitalist toplumsal ilişkilere ve değerlere neden ayrıcalık tanıyalım? Bu sorulara kapitalizmin içinde bulunduğumuz çağda toplumsal örgütlenmenin kurucu ilkesi olduğuna inancım doğrultusunda cevap vereceğim (bkz. Dirlik 1997). Bunu söylemek, kapitalizmin "hâkim bir anlatı" olarak işlediği veya tüm tahakküm biçimlerinin kapitalist hiyerarşilere indirgenebileceği, daha doğrusu sermayenin zamansal ve mekânsal sonuçlarının her yerde aynı olduğu anlamına gelmez. Küresel kapitalizmin şu aşamasında, işleyiş özellikleri (eşi görülmedik yersizyurtsuzlaşma, sermayenin çekilmesi ve yoğunlaşması, üretimin ulusötesi hale gelmesi ve teknoloji aracılığıyla hareketlilik, sermaye akışlarını küresel çapta birbirine bağlayan ulusüstü şirketlerin yerlerini sağlamlaştırması vb.) kapitalist hegemonya ve kültürü toplumsal hayatın kurucu ilkesi olarak adlandırmamızı gerektirmez. Kapitalizmi başka türlü adlandırmak, iktidar ve hegemonyanın

dünya üzerindeki –ve kuşkusuz üniversitedeki– işleyişini anlaşılmaz hale getirmek anlamına gelir. O halde bu noktaya varmanın en mantıklı yolu, antikapitalist bir feminist eleştiridir. Aynı zamanda, şirketleşmiş üniversitede kadın çalışmaları, ırk ve etnisite incelemeleri gibi programların nasıl bir yer tuttuğu da sorulmalıdır. Bu programlar nasıl pazarlanıyor? Üniversitelerin yeniden yapılanmasında biz/onlar nasıl birlikte davranıyor(uz)? Bu değişimlerin sonucundan nasıl faydalanıyoruz, ne kaybediyoruz? Örneğin, çoğu okul, kadın çalışmaları programı olduğu sürece başka bölümlerde feminist öğretim üyelerinin çalıştırılmasını gereksiz bulmaktadır (Sidhu 2001, 38). Bütün bunların feminist öğretim üyelerine yönelen tepki ve istihdam edildiğimiz yerlerde hızlı istihdam değişimi politikasıyla çakışmasıyla, pek çoğumuz için akademide zor zamanlar başlamıştır. Şirketleşmiş üniversitelerde eğitim harcamalarında kısıtlamaya gitme, eğitimin metalaşması ve teknik bir hal almasıyla birlikte, disiplinlerarası programlar, beşeri bilimler ve sanat programlarının yavaş yavaş durdurulması muhtemeldir çünkü "piyasadaki rolümüz süsten öte görülmemektedir" (Giroux 2001, 40). Antikapitalist feminizm, ekonomik bir sistem olarak kapitalizmi ve tüketim kültürünü öncelikli olarak kapitalist/şirketleşmiş vatandaşlık üretimindeki ırkçı, cinsiyetçi, heteroseksist ve milliyetçi egemenlik ilişkileriyle bağdaştırır.

Kapitalist vatandaşlığı nasıl teorileştirmeli? Ayrıca, üniversitenin bu tür bir vatandaşlığa toplumsal cinsiyet boyutu eklenmesindeki payı nedir? Özelleştirme ve girişimci üniversite hakkında yaptığımız tartışmayı sürdürmek gerekirse, Etzkowitz ve meslektaşlarının "ikinci akademik devrim" diye adlandırdığı değişimlerin en önemlilerinden biri, para, meta tüketimi ve onlara sahip olma gücü ve kamusal hayata katılım (demokratik vatandaşlık) arasındaki bağlantının giderek güçlenmesidir. Eğer üniversite hayatının etik ve ahlâki çerçevesini piyasa sağlıyorsa, eğitimciler ve öğrenciler tercihlerini demokratik bir siyasal devlet yönetimi içindeki vatandaşlar olarak değil, piyasadaki tü-

keticiler olarak yapacaklardır (Starr 1987; Emspak 1997). Burada sunulan şey, sadece ekonomik gücü olanın piyasadaki "serbest tercih"lerde bulunabileceği sesi kısılmış bir demokratik siyaset vizyonudur. Özel sektör karar verme yetkisini paylaşmaz; vatandaşların tartışma ve siyaset üretme hakkı yoktur. O halde vatandaşlığı servet belirler. İnsanlar yöneteceği yerde piyasa yönetir; kararları verenler vatandaşlar değil, tüketicilerdir. Dolayısıyla, ekonomik gücü olmayanlar vatandaş değildir. Bu yaklaşım, tarihsel olarak marjinalleşmiş toplulukların, genellikle yoksul kadınların ve beyaz olmayan toplulukların ciddi bir biçimde yeniden sömürgeleştirilmesiyle sonuçlanır.

Kapitalist şirket kültürü bu yüzden vatandaşlık değerleri, hakları ve sorumluluklarını özel bir meta şeklinde tanımlayıp, toplumsal sorumluluk ve kamu hizmetine olan taahhüdün yerine kişisel sorumluluk ve bireysel inisiyatifin dilini ikame ederek vatandaşlığı özelleştirir. Henry Giroux benzer bir görüşü savunmaktadır:

> Şirket kültürünü siyasal ve pedagojik düzeyde hem üst düzey yönetimin denetimi aracılığıyla kurumsal hayatı yönetmek hem de itaatkâr işçiler, depolitize tüketiciler ve edilgen vatandaşlar yaratmaya yarayan ideolojik ve kurumsal güçlerin tümüne atıfta bulunmak için kullanıyorum. Şirket kültürünün dili ve imgelerinde vatandaşlık, amacı kendi maddi ve ideolojik kazanımı için yarışan rekabetçi bencil bireyler üretmek olan, son kertede kişiselleşmiş bir konudur. (Giroux 2001, 30)

Özetle, kapitalist veya şirketleşmiş vatandaşlık modelleri demokrasi ve özgürlük düşüncesini piyasa mantığına açarak, ulusa bağlılığı kapitalist piyasa ilişkileri içinde şekillendirir. Kamusal yarar, kolektif hizmet ve sorumluluk, demokratik haklar, özgürlük ve adalet düşünceleri özelleştirilmiş, piyasa yoluyla değiştokuş edilecek metalar haline sokulmuştur. Şirketleşmiş üniversitede kapitalist vatandaşlığın kurumsallaşması bu sebeple demokratik kamusal bir alan, baskının olmadığı bir sığınak olarak üniversite vizyonunu tamamen dönüştürmüştür (Amy Gutmann'ın

sözleriyle aktardım [1987, 174]). Şirket kültürüyle bağlantılı neoliberalizm böylece Amerikan akademisinde hâkim anlatı olarak doğar. Akademide kamusal alanın ve demokratik vatandaşlığın yeniden tanımlanmasının ırkçılık karşıtı feminist ve radikal eğitimcileri ilgilendiren yönleri nelerdir?

Özel olarak, üniversitenin ideolojileri ve kurumsal pratiklerinde liberal demokratik vatandaşlık nosyonlarından şirket müşterisi/tüketici vatandaşlık nosyonlarına geçiş, öğrencileri müşteri ve tüketici, öğretim üyelerini hizmet sağlayıcı, yöneticileri de çıkar çatışmasını idare eden ve üniversitenin kâr elde etmesini ve pazarlamayı görev bilen yeni kapitalistler olarak konumlandırır. Kamu üniversitesi vizyonunun baştan aşağı yenilenmesi ordu/hapishane/siber/şirket kompleksiyle ilişkilidir; çünkü bugün şirketleşmiş üniversite bu kompleksin yerini koruması için gereken bilgileri üretmektedir. Dolayısıyla yeniden biçimlenmiş bu üniversite vizyonu, emek ilişkilerindeki değişim, marjinalleşmiş toplulukların eğitime erişimi ve eğitim fırsatlarının yanı sıra müfredat oluşturulması, bilginin dağılımı ve üniversitenin kendi hakkında sahip olduğu imgede bıraktığı etkiler nedeniyle antikapitalist, ırkçılık karşıtı feministlerin ve diğer radikal eğitimcilerin önemli bir mücadele alanı haline gelmiştir.

Bu eleştiri, Amerikan akademisindeki, temelde kapitalizmin söylemi ve değerleriyle bunların şirket kültürü ve neoliberal söylemler aracılığıyla doğallaştırılmasının eleştirisini içeren antikapitalist feminist mücadeleden ne anladığımı tarif ediyor. Antiemperyalist bir feminist praksis anlayışını, yani, küresel kapitalizmin akademide şirket vatandaşlığının, Avrupamerkezciliğin ve yerliciliğin gelişimini destekleme biçimlerinin eleştirisini kapsıyor. Tüketimcilik, özelleştirme ve mülkiyet söylemlerinin sömürgeleştirilmesine karşı çıkıp, kamusal olanın kişisel faydaya dönüşmesine ve toplumsal olanın tüketici kimlikler halinde yeniden biçimlendirilmesine aktif bir biçimde direnmenin yanı sıra, feminist antikapitalist eleştiri bu mücadele alanında fark-

lılığı ve çoğulluğu Avrupamerkezci temaların metalaşmış çeşitlemelerinden ziyade sahiden karmaşık ve çelişkili bir şekilde teorileştirmeyi gerektiriyor.

Böyle bir eleştiri yaparken özleştirmeci bir üniversite nosyonuna ayrıcalık tanıyor değilim. Burada, şirketler ve eğitim kurumlarının her tür ortak girişimine karşı bir argüman söz konusu değil; ama, güçlü bir demokratik sivil toplumun yokluğunda akademideki şirket kültürlerinin hegemonyası özel ilgiyi ve tartışmayı gerektiriyor. Aynı zamanda, Amerikan yükseköğretimi ekonomik küreselleşme eğilimlerine karşılık temelden yeniden yapılanıyorken karar alma etiğine ve siyasetine dikkat çekmek istiyorum. Yükseköğretimin yeniden yapılanmasını ve kapitalist süreçlerin son derece doğallaşmış sonuçlarını çözümlemek, yirmi birinci yüzyılın başında iktidarın aldığı yeni biçimlerin ve bunların yerlerini nasıl sağlamlaştırdığının görülebileceği zengin bir başlangıç noktası sunar. Bu kitapta ırkçılık karşıtı feminist akademisyenler ve öğretmenler açısından bu değişimleri görünür kılmaya çalıştım; ancak bu sayede bu yeni üniversite vizyonu içinde kendi yerimiz ve sorumluluğumuz üzerine düşünebilir, bu kurumsal iklimde muhalefet ve dönüşümün diyalojik alanlarını nasıl yaratacağımızı belirleyebiliriz. Şimdi sınırlar ve sınırları aşmakla ilgili bu bölümün başında ortaya atılan sorulara geçelim. Yukarıda sunulan analiz bağlamında, hangi toplulukların sınırları aşıp hangilerinin tahakküm/yeniden sömürgeleştirme ilişkileriyle yerlerinde tutulduğu ortadadır. Şu durumda, Amerikan üniversitesinin siyasal iktisadına dikkatle bakmak, feminist akademisyenler açısından pedagoji ve müfredata ilişkin girişimlerimizin şirket üniversitesinin kurumsal ve yönetsel meseleleriyle bağını kurmanın ne kadar önem taşıdığını açığa kavuşturacaktır.

Eğer Amerikan yükseköğretimi bir kez daha kadınları ve beyaz olmayan insanları (periferdeki işçileri) tehlikeyle karşı karşıya bırakacak denli temel bir yeniden yapılanma sürecindeyse, şüphesiz bu dikkatle incelenmesi gereken bir krizdir. Bilginin temellerinin, müfredata dair tercihlerin

şirketlerin kaynak ayırmasına ve önceliklerine bağımlı hale geleceği şekilde yeniden yapılandığını hatırlatmaya gerek duymuyorum. Gelgelelim, eğitim politikalarını üretenlerin retoriği bizi, Amerikan eğitiminin "küresel yeterliğe" sahip olabilmesi için küreselleşmenin getirdiği sorunların müfredatın "uluslararası hale getirilmesi"yle aşılabileceğine inandırır. Ne var ki en güçlü küreselleşme hamlesi, akademinin dışından –iş dünyasının ve hükümetlerin Amerikan yükseköğretiminin eksiklikleri hakkındaki eleştirilerinden– gelmektedir.

Gerçekte, "küresel" bir niteliğine bürünmesi, Amerikan eğitiminin yüzünü küresel piyasalara dönüp ihracata yönelmesine neden olmuştur: Amerikan eğitimi, denizaşırı yerlerde ve dış piyasalardaki tüketiciler için eğitim "ürünler"ini yeniden tasarlar, yeniden ambalajlar, pazarlar ve dağıtır. Bu yönelim, yabancı öğrencilerin yükseköğrenim için ABD'ye geldiği geleneksel pratiğe zıttır (Gagliano 1992, 325-34). Şirket akademisi koşullarında pedagoji, müfredat ve farklılığa dair bu sorulardan bazılarına bir sonraki bölümde değinilmektedir.

Ek: Radikal Eğitimin Dayanakları

Bitirirken, içinde bulunduğumuz dönemde radikal eğitimcilerin küreselleşmiş yeni, Avrupamerkezci akademilerde karşılaştıkları "tehlikeli bölgeler" üzerine düşünüyorum.[5] Özel olarak gitgide muhafazakârlaşan ulusal ve ulusaşırı eğitim kurumlarında kültür sorunu ve muhalefet siyasetiyle ilgileniyorum. Eğitim kurumlarında ve sistemlerinde entelektüel, kurumsal, pedagojik ve ilişkisel bölgelerin belirlendiği, meşrulaştırıldığı, düzenlendiği ve yerlerinin sağlamlaştırıldığı durumda neleri yitirme riskiyle karşı karşıyayız? Bu kartografyalar hangi tehlikeleri barındırıyor? Kime tehlike oluşturuyor? Bu bölgeleri belirleyen çizgiler

[5] Bu ek bölüm Roman ve Eyre'e (1997) yazdığım sunuşun gözden geçirilmiş versiyonudur.

ve sınırlar üzerindeki mücadelelerin sonucu olarak hangi bilgiler ve kimlikler meşruluk kazanıyor/kaybediyor?

Eğitimde farklılık ve eşitlik için verilen mücadelelerin önem taşıdığı açıktır. Tahakküme karşı, sosyal adalet için verilen mücadeleler konumlara ve bölgeye bağlı olduğu kadar, küresel düzeyde de yürütülmelidir; burada söz konusu olan, vatandaşlık, aidiyet ve demokrasinin en temel etik ve ahlâki nosyonlarıdır. Ağır bir özeleştirel çalışma bu adaletsiz eğitim rejimlerini dönüştürmek için zorunludur. Yine de, muhalif kültürler vardır ve beslenmeleri gerekir. Şüphesiz tehlike ve riskler de varlığını sürdürür. İktidar karşısında hakikati söylemek tehlike oluşturmaya devam eder.

Bu ek bölümde akademik alanda müfredata ilişkin, disipliner ve ilişkisel sınırları çizmeye ve savunmaya ilişkin siyasal, entelektüel ve kurumsal meseleler üzerine düşünüyorum. Kitabın bu bölümü, hem kendimi konumlandırmama hem de bir sonraki bölümün ve kitabın tamamının projesine uygun olarak daha geniş siyasal ve epistemolojik sorular ortaya atmama katkıda bulunan bir deneyimden esinleniyor. Bu deneyim (1993 Avrupa Kadın Araştırmaları Konferansı'na katılmak için Hollanda'ya gidişim), "çokkültürcülük", farklılık ve adalet etrafında gerçekleştirdiğimiz entelektüel ve müfredata ilişkin pratiklerin barındırdığı muhtemel tuzaklar ve tehlikeye odaklanır ve belirli toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsellik rejimlerinin yerlerini sağlamlaştıran iktidar/bilgi ilişkilerini anlamada sınırların önemine açıklık getirir. Aynı zamanda benim açımdan Avrupa "düşüncesi"nin, 1990'lar ve sonrasında bilgi, müfredat ve vatandaşlığın oluşumunda Amerika "düşüncesi"nin (ulus kurma) önemini ön plana çıkarır. Afrika kökenli Amerikalı felsefeci W. E. B. Du Bois yirminci yüzyılın sorununun beyaz olmayanlarla beyazlar arasındaki "renk hattı" olduğunu söyler. Bu "sorunu" yirmi birinci yüzyıla taşıyoruz. Miras aldığımız tarihlerin şiddetini yeniden canlandırmamak için hangi analitik ve stratejik bilgilere ve kavramsal araçlara ihtiyacımız var?

Hollanda'ya gitmeden bir hafta önce bu ülkeye girmek için vize almam gerektiğini öğrendim. O sırada Hint

vatandaşıydım ve ABD'de kalıcı oturma iznine sahiptim. Vize almak için yüklü bir harç (altmış dolar) ödemem, işverenimden ABD'de sürekli bir işim olduğunu, mesleki bir konferans için Utrech'e gideceğimi, işverenimin Hollanda'da olduğum süre boyunca mali açıdan sorumlu olacağını belirten bir mektup almam (konferansın düzenleyicilerinin yollayacağı davet mektubu yeterli değildi) ve tüm bunlara ek olarak, ABD'deki kalıcı oturma iznimin bir "kanıtı" olarak yeşil kartımın noter tasdikli bir kopyasını vermem gerekiyordu. Vize alma süreci benim açımdan, Avrupa Birliği fikrinin ve gücünün (aynı sebeple, Amerikan "çokkültürcü" demokrasi düşüncesinin) temelini oluşturan vatandaşlık, göç (etme), çalışma ve ekonomik ayrıcalık açmazlarını ortaya koyuyordu. Büyüyen bir Avrupa adına ekonomik sınırların çözülmesiyle aynı anda ulusal (belki de ırksal ve emperyal) sınırlar yerlerini tekrar sağlamlaştırıyor. Daha önce feminist araştırmalara dair ABD'deki deneyimlerim ve düşüncemin bu bağlamda bir anlam taşıyıp taşımayacağı konusunda kaygı duyuyorken, çalışma, vatandaşlık, ikâmet ve ekonomik durumuma dair kanıta ihtiyaç duyan illegal bir yabancı olarak kurulma sürecinden sonra, bunun bir dizi başka sınırı aşmaktan –hatta akademide disiplinleri tanımlayan sınırları aşmaktan– çok da farklı olmadığına karar verdim. Ulus-devletlerin ve yetki veren diğer kuruluşların yaptığı şey, içerdekileri ve dışarıdakileri tanımlamaktır.

Sahici bir şekilde ve etik açıdan kültürlerarası olan ırkçılık karşıtı, antikapitalist bir feminist praksisin meydan okumaları, Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamlarında birbirine benzer; ama, birinde bu meydan okuma ırk damgası vurulmuş bir toplumsal cinsiyet açısından tanımlanmaktadır. Yönetme ve tahakküm pratikleri, aldıkları coğrafi ve tarihsel biçimlere göre değişebilir, yine de bu pratiklerin sonuçları, bunlara karşı koyma ve direnme biçimleri birbiriyle bağlantılı ve benzerdir. Bu yüzden, Avrupa'da kadın araştırmaları alanında, salt ulusal bölümlerinin (Britanyalı/Fransız/Hollandalı vb.) toplamı olmaktan ziyade radikal bir biçimde uluslararası bir müfredat oluşturmada karşı

karşıya kalınan meydan okuma, aynen ABD'deki kadın araştırmaları programlarının karşı karşıya olduğu meydan okumadır. Avrupa Birliği'nin ekonomik yükselişini, bu yükselişi mümkün kılan emperyalizm ve sömürgecilik tarihiyle nasıl bağdaştıracağız? Feminist araştırmaların yürüttüğü pratiğin esas olarak ırkçılık karşıtı, antikapitalist bir pratik olabilmesini sağlamak için "Britanyalı olmayı", "Hollandalı olmayı", "beyaz olmayı" nasıl yeniden yazacağız/yerinden edeceğiz? Avrupa Birliği ülkelerindeki eşitsiz yönetim tarihlerine duyarlı, radikal bir biçimde ulusötesi, feminist bir pratik yaratmak için ne gerekir? Leslie Roman ve Timothy Stanley'in Kanada'da "milliyetçi" bir müfredat oluşturulmasına (nezaket çerçevesinde yönetilen kurmaca, uyumlu bir aile imgesinin yaratılmasına) ilişkin tartışması (1997) bu argümana rahatsız edici bir karşılaştırma örneği sunmaktadır. Milliyetçi bir müfredatla ulusötesi, karşıt bir feminist pratik arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

Bu bizim Kuzey Amerikan akademilerinde karşı karşıya olduğumuz meydan okumadır; farklı ulusların eridiği bir pota olarak çokkültürcülük nosyonunu, daha doğrusu, Amerikan tüketim kültürüne bu denli nüfuz eden, şirket akademisi tarafından bir içerme biçimi olarak harekete geçirilen çokkültürcülüğü sarsıp edinilen bilgilerin, tarihlerin ve kimliklerin sömürgeleştirilmekten kurtarılmasıyla ilintili, küresel sermayenin hegemonyasıyla aktif bir şekilde çarpışan toplumsal adalet ve maddi çıkarlar sorusunu ön plana çıkaran bir çokkültürcülüğü nasıl hayata geçireceğiz? Avrupa Birliği kadın araştırmaları ağındaki feminist öğretmenler ve akademisyenlerin yüzleşmesi gereken başlıca sorulardan biri, "topluluğun" anlamına dairdir. (Bu topluluğun içindekiler ve dışındakiler kimlerdir?) Bu topluluğun içinde ne tür meşruluk, toplumsal cinsiyet ve ırk temelli vatandaşlık nosyonları aktif bir şekilde kurulur?

Bu ve başka benzer mücadeleler esas olarak sınırların yeniden tanımlanmasıyla, "dışardakiler"i dahil etmekle ve neyin içerde sayılacağının yeniden ifade edilmesiyle ilişkilidir. Sınırlar, bilhassa meşru sayılan bilgilerle meşru sayılmayan bilgileri göstermek üzere çizilenler çoğunlukla

nüfuz edilebilen sınırlardır. İkinci Dünya Savaşı ve Üçüncü Dünyanın sömürgecilik sonrası bağımsızlığını kazanmasının ardından, ulus-devletlerin coğrafi ve kültürel sınırları dikkatle çizilmiş olduğu halde, ekonomik, siyasal ve ideolojik süreçler söz konusu olduğunda bu sınırlar geçirgenmiş gibi görünmektedir. Akademi de benzer bir biçimde çalışır. Yükseköğrenim kurumlarını birbirinden ayıran ve bu kurumların içindeki sınır çizgileri görünmez bir şekilde ama dikkatle çizilir. Bununla beraber, akademinin ekonomik, kültürel ve ideolojik gerekleri, yeni dünya vatandaşının tam anlamıyla tüketiciye dönüştüğü küreselleşmiş, kapitalist bir tüketim kültürünün hâkim değerlerini sağlamlaştırıp doğallaştıran yönetim ilişkilerini güçlendirir.

Şayet ekonomik ve kültürel küreselleşme, artık ulus-devletlerin coğrafi sınırları içinde düzenli bir şekilde tutulamayan, maddi, ekonomik, hatta psişik sınırların geçirgen olduğu bir bağlam yaratıyorsa, demokrasi ve vatandaşlığa dair soruların izdüşümleri de bu sınırlar dahilinde aranamaz. Dolayısıyla, eğitimde farklılık ve eşitlik soruları, Birinci Dünya vatandaşlarının kaderinin Birinci Dünyada/Kuzeydeki mülteciler, sürgünler, göçmenler ve dünyanın geri kalanındaki benzer vatandaş topluluklarının kaderine ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu bir dünyada büyük bir önem kazanır. Temsiliyet mücadelesi her zaman aynı zamanda bilgi üzerindeki mücadele olmuştur. Eğitimin özgürleşme pratiği olabilmesi için hangi bilgilere ihtiyaç duyuyoruz? Böylesi koşullarda demokratik bir kamusal alan yaratmak eğitimcilere ne ifade ediyor? Yine, akademinin özelleştirilmesine karşı, toplumsal ve ekonomik adalet için aktif bir şekilde çabalamak için ne tür entelektüel, akademik ve siyasal çalışmalar yapmak gerekiyor? Nihayet, eğitim kurumlarını, günlük pedagojik pratiklerimizi ve kendimizi nasıl hakikate hesap verebilir kılıyoruz? Bunlar benim şirketleşmiş Amerikan akademisi bağlamında antikapitalist bir feminist projeye ilişkin sorularımdan bazılarıdır.

8 IRK, ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK VE MUHALEFET PEDAGOJİLERİ

Sunuş

Hindistan'da büyürken bir Hintliydim; Nijerya'da lisede öğretmenlik yaparken, ne kadar tanıdık da olsam, bir yabancıydım (Hintliydim). Illinois'te lisansüstü öğrenci olarak önce "Üçüncü Dünyalı" yabancı bir öğrenci, sonra beyaz olmayan biriydim. Londra'da araştırmamı sürdürdüğüm sırada, siyahtım. Bir Amerikan üniversitesinde profesör olduğum sırada, Asyalı bir kadındım (gerçi Güney Asyalı ırk profilleri "Asyalı" kategorisine pek uymaz) ve kendimi öyle görmeyi seçtiğim için beyaz olmayan, ırkçılık karşıtı bir feministtim. Kuzey Amerika'da aynı zamanda Hint pasaportu olan "yabancı uyruklu mükim"dim; şimdi 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a düzenlenen saldırılar sonrası taşıdığı ırk damgası çarpıcı (ve olumsuz) bir şekilde değişmiş bir Amerikan vatandaşıyım.

Ülkeler, eğitim kurumları ve toplumsal hareketlere doğru ve bunlar arasında yaptığım tüm bu yolculuklarda feministtim, hâlâ feministim. Etiketlerin ve özdeşleştiğim kimliklerin değişmesi, beraberinde kavramam gereken yeni sorular ve çelişkiler getirdi. Sözgelimi, ırk kimliklerine büründüğüm süreçlere eğilmek, feminist praksisin anlamını kavrayışımı dönüştürdü. Hindistan'da feminist olmakla ABD'de feminist olmak aynı şey midir? Kişisel dürüstlük, gündelik siyasal ve kişisel pratikler, kadınlar için adalet, hakkaniyet ve özerklik savunusu açısından, evet. Ama kendimi beyaz olmayan (yalnızca Hintli değil, Hint kökenli) bir kadın olarak gördüğüm ve bana öyle davranıldığı düşünülürse, feminist bir praksisi nasıl oluşturdu-

ğum açısından büyük bir farklılık var. Bununla birlikte, Amerikan ırkçılığı ve emperyalizminin kodlama biçimlerinin bilincinde, bununla meşgul bir göçmen olarak yaşamak, "derinin rengine kör" bir yabancı olarak yaşamaktan çok farklıdır.

Farklılık, çeşitlilik, çokkültürcülük, küreselleşme ve bunlar hakkında ne düşündüğümüz, ABD'deki entelektüel ve siyasal duruşumu karmaşıklaştırıyor. O zaman "kişisel" hikâyemin daha büyük hikâyelerle bağını kurmak için teoriye ve siyasal eğitimin imkânlarına dönmeliyim. Öyle ki kişisel hikâyemin farklılık aracılığıyla ve iktidar, ayrıcalık, ayrımcılık, marjinalleştirme, dışlama, sömürgeleştirme ve baskının getirdiği haksızlıklar aracılığıyla anlam kazandığı son derece kolektif ve tarihsel bağlamları kavrayabilecek bir yol bulabileyim. ABD'de cinsiyetçiliği, ırkçılığı, heteroseksizmi, yabancı düşmanlığı ve elitizmi nasıl tanır, yorumlar, bunlar üzerinden düşünür ve bunlara karşı verilen mücadeleler örgütler hale geldiğimden bahsediyorum.

Amerikan akademisinde bir akademisyen, öğretmen ve aktivist olarak feminist ve ırkçılık karşıtı teori "üretiyorum"; öyleyse teori ve analizin öneminden ne anlıyorum? "Kişisel/özel" olanın (hikâyemdeki gibi) anlamlarının durağan olmadığına, tersine deneyim yoluyla ve bilgiyle değiştiğine inanıyorum. Kişisel olandan bahsederken "itiraf biçiminde dile getirilen dolaysız duygular"dan değil, son derece tarihsel ve kolektif (kolektifliklere ve topluluklara dâhil oluşumuzun belirlediği, siyasal uğraşımız aracılığıyla belirlenen) bir şeyden bahsediyorum. Aslında, teoriyi mümkün kılan da bu deneyim ve kişisellik anlayışıdır. O halde benim açımdan, teori siyasal/politik olanın derinleşmesidir, ondan uzaklaşmak değil: Teori deneyimin damıtılması, özel olanın yoğunlaşmasıdır. En iyi teori özel deneyimi ve bireysel hikâyeleri anlatılabilir kılar. Bu tip bir teorik, analitik düşünmenin farklı tarihler ve kişisellik anlayışları arasında aracılık etmemize imkân tanıyacağını düşünüyorum. "Çeşitliliğin" temel meydan okumalarından

biri, kolektif farklılıklarımızı tarihsel özne ve sorumluluk terimleriyle anlayarak başkalarını anlayabilmek ve ayrılık yaratan sınırları aşan dayanışmalar inşa etmektir.

Kişi olarak ırkçı ya da cinsiyetçi olmadığımızı düşünsek bile, tarihlerimizin ve konumlarımızın yükleri ve ayrıcalıklarıyla işaretlenmişizdir. O halde, farklılık ve iktidar soruları aracılığıyla düşünmek, kuramsallaştırmak ve harekete geçmek ne anlam ifade ediyor? Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet, ulus, cinsellik ve sömürgeciliği durağan, cisimleşmiş kategoriler olarak görmeyip bizi birbirimize bağlayan tarihler ve deneyimler açısından kavradığımızı, bunların temel olarak hayatlarımızla iç içe geçtiğini ifade ediyor. Dolayısıyla, "ırk" ya da "Asyalılık", yani "esmerlik" bende vücut bulmuyor, ama ABD'de hem beyaz insanlarla hem de beyaz olmayan insanlarla ilişkim sömürgeciliğin, ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin yanı sıra, ayrıcalık (sınıf ve statü) tarihini içeriyor.

Bütün bunlar, ırk kimliklerini nasıl taşımaya başladığımın hikâyesini anlamak için ABD'de hem beyazlığı, Amerikalılığı hem de siyahlığı çözüp açmak gerektiğini gösterir. Bu yüzden, ABD'de –aynı zamanda farklı biçimlerde yirmi birinci yüzyılın başındaki Hindistan'da– radikal bir çokkültürcülüğün meydan okumaları üzerine düşünürken yararlı olabilecek teorik içerimler, iktidar, eşitlik ve adalet soruları hakkında ilişkisel biçimde düşünme ihtiyacını, düşüncemizin içerici olması gerektiğini, düşünme ve örgütlenme çabamızın bağlamını dikkate alarak tarih ve deneyim sorularına sıkı sıkıya bağlı olması gerektiğini ifade eder. Irk ve çokkültürcülüğün meydan okuması, bugün beyaz olmayanları beyazlardan ayıran engellerin küresel hale geldiğinin anlaşılmasında yatıyor. (ABD coğrafyası bu gerçekliği daha önce barındırdıysa da, artık barındırmıyor.) Entelektüel ve siyasal soykütüğümü, ırkçılık karşıtı feminist bir eğitim çerçevesinde müfredat, pedagoji, politika geliştirme ve kurumların pratiklerine ilişkin soruları ele alan bir bölümde konumlandırdığı için bu sunuşla başladım.

Feminizm ve Farklılığın Dili

"Bütün mesele sözünü söyleyebilmek değil mi?" Bu soru bir kadın olarak Cezayir'deki kadınlar üzerine yazan Marnia Lazreg'in makalesindeki son cümleydi (1988, 81-107). Lazreg, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki kadın üzerine yapılan feminist akademik çalışmaları Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya kadınları arasındaki "Batılı kadınmerkezli" farklılık nosyonu bağlamında incelemektedir. Kültürler ve tarihler arasında yapılacak bir karşılaştırmanın zemini olarak "öznelerarasılık" anlayışını savunan Lazreg, etnosantrism problemi ve onunla ilintili söz hakkı talebini şöyle ifade eder:

> Cezayirli ya da başka Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen kadınları incelerken öznelerarasılığı hesaba katmak, onların yaşamlarını "bizim tarafımızdan" yerleştirilmiş kader ve talihsizlik açısından görmek yerine anlamlı, tutarlı ve anlaşılır görmek demektir. Bu, onların hayatlarının tıpkı "bizimkiler" gibi ekonomik, siyasal ve kültürel etkenler tarafından yapılandırılmış olduğu anlamına gelir. Bu kadınların, "bizler" gibi, çevrelerine uyum sağlamakla, pek çok durumda biçimlendirmekle, zaman zaman direnmekle, hatta dönüştürmekle meşgul olduğunu anlamak demektir. Bireysellikleri olduğunu anlamak demektir; "bizim için" değil, "kendileri için" davranırlar. Tekil bireysel-liklerini "bizim" analizlerimizdeki genelleştirilmiş kategorilere oturtmak için uydurmaya çalışmak, bütünlüklerine ve kimliklerine saldırıdır. (98)

Kendi çalışmamda, Üçüncü Dünya kadınlarını söylemsel düzeyde gelenek, kültür ve inançları ve "bizim" (Avrupamerkezci) tarihimizin ortaklaşa ağırlığının altında ezilen, homojen, güdükleştirilmiş hayatlar süren, kendi içinde farklılaşmamış bir grup olarak sunan feminist araştırmalarda, analitik kategorilerin ve siyasal konumlandırmaların kullanımına benzer bir şekilde karşı çıkmıştım.[1] Batı

[1] Bilhassa 1. ve 4. Bölümlere bakınız. Okuduğunuz bölüm 4. Bölümde başlayan konum siyaseti tartışmasını devam ettir-

hümanizmi ve onun "ilgisiz akademisyenlik" yöntemlerinde eleştirel olmayan bir şekilde temellenen feminist bilgi üretiminin belli varsayımlarını incelemiştim, bu bilimin Batılı kadınları gayri ihtiyari mücadelenin tek meşru öznesi olarak ürettiğini göstermeye çalışmıştım. Bu arada Üçüncü Dünya kadınları da parçalı, karanlıkta kalan (ve karanlıktan gelen) derdini anlatamayan sesler olarak anlaşılıyordu. Irk ve ulus eksenlerini kesen ortak bir toplumsal cinsiyet deneyimini varsayan üstünkörü türetilmiş "evrensel kızkardeşlik" nosyonuna karşı çıkarak, tarihsel (ve konumsal) farklılıklarımızın karmaşık olduğunu, Üçüncü Dünya kadınlarını "tarihteki" çeşitli mücadelelerimizin "özne"leri olarak kavrayabileceğimiz analitik bir alan yaratma ihtiyacını ileri sürmüştüm. Kızkardeşlik yerine dayanışmayı farklı kadın toplulukları arasında karşılıklı sorumluluğa ve hakkaniyete dayalı ilişkilerin temeli olarak alıyorum. Başka biliminsanları da benzer argümanlar öne sürdüler, geçici olarak "Üçüncü Dünya kadınlarının sesi" diye adlandırabileceğimiz mesele, feministlerin yaptığı bilimsel çalışmalarda ciddi biçimde ele alınmaya başladı.

Geçtiğimiz son birkaç on yılda, feminist söylemin "ırksal farklılık" ve "çoğulculuk" soruları etrafında zenginleştiğini gördük. Bu çalışmalar, büyük oranda cinsel farklılığın daha önceki orta sınıf (beyaz) nitelemelerini önemli bir düzeltme işlevi görüyor olsa da farklılık analizinin amacı ve ırkın meydan okuması, çoğulculuğu etnisiteleri birbirine benzemeyen ayrı kültürler olarak gören söylemin çoğulculuğu değildir. Irk bizi analiz kategorilerimizi önemli ölçüde yeniden kavramsallaştırmaya zorlar; böylece farklılıklar tarihsel açıdan nitelendirilebilir, siyasal süreçlerin ve sistemlerin parçası olarak anlaşılabilir.[2] O halde, asıl konu

---

mektedir.

[2] Burada feminist bilimsel düşüncenin 1970'ler ve 1980'lerde oturduğu belli bir yörüngeye atıfta bulunuyorum. 1970'lerde yapılan bilimsel çalışmalar, toplumsal cinsiyeti temel bir analiz kategorisi olarak ön plana çıkarıp, cinsel farklılığın hiyerarşi ve eşitsizlik olarak tanınması temelinde disipline ve düzene dair

farklılığın "kabul edilmesi"nden ibaret değildir; cevaplanması en zor soru, kabul edilen ve başvurulan farklılık türüne ilişkindir. Sözgelimi, farklılığı çatışma, mücadele ya da parçalama tehdidi yerine olumlu bir çeşitleme (çeşitlilik) olarak görmek, uyumlu, içi boş bir çoğulculuk varsayarak hem iktidarı hem tarihi göz ardı eder.[3] Diğer yanda, tahakküm ve direniş hiyerarşileri içine yerleştirdiğimiz asimetrik ve birbiriyle orantısız kültürel alanlar şeklinde tanımlanan farklılık, "farklılık içindeki uyum" söylemine uymaz. Günümüzdeki farklılık, çeşitlilik ve iktidar dilinin stratejik bir eleştirisi bu yüzden devrimci toplumsal değişimle ilgilenen feminist bir projede hayati önem taşımaktadır.

En iyi ihtimalle, feminist araştırmaların özdüşünümsel geleneği, kültürel ve coğrafi öteki hakkındaki bilgi üretimi artık siyaset dışı ve ilgisiz görülmeyecektir. Gelgelelim, feminist aktivistler ve ilerici akademisyenler 1970'li yılların

---

pek çok sınırın dönüşmesini kolaylaştırırken, 1980'lerdeki çalışmalar ırk ve cinsellik kategorilerini önceki bilimsel eserlere içerden getirilen meydan okumalar olarak kullandı. Bu itirazlar hem siyasal hem de metodolojik gerekçelerle, çoğunlukla 1970'lerin feminizmi tarafından haklarından mahrum bırakıldığını düşünen feministlerce getirilmişti: Beyaz olmayan lezbiyen ve heteroseksüel kadınlar, sömürgecilik sonrası coğrafyada yaşayan kadınlar, Üçüncü Dünyalı, yoksul kadınlar kendilerini 1970'lerin feminizmi tarafından dışarıda bırakılmış hissediyorlardı. Toplumsal cinsiyeti bir bütün olarak kabul eden varsayımların parçalandığının gösterilmesi ve eşitsizliğin daha farklılaşmış bir analizi feministlerin postmodernizme dönüşüyle mümkün oldu. Gerçi bu eleştirinin öncülleri Üçüncü Dünya feministlerinin yaptığı erken siyasal analizlerde mevcuttu. Feminist analizin siyasal ve kavramsal kategorilerinin tarihte izlediği yolu, *Signs* ve *Feminist Studies* gibi feminist dergilerin, feminist yayınevlerinin, 1970'li, 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca müfredatı "bütünleştirme" projelerinin gelişimini inceleyerek takip etmek mümkündür.

[3] Mesela, Bernard (1987) farklılığı, erkeklerin kadınlarla ve kadınların kadınlarla ilişkisine has bir durum olarak kodlar: Farklılık, kadınlar arasındaki fark ve erkeklerle kadınlar arasındaki çatışma biçimine bürünür.

sonu ve 1980'li yıllardaki sömürgeci ve sömürgeleştiren feminist bilimsel çalışmalarda önemli bir gedik açmış olabilirler ama bu durum, Lazreg'in "öznelerarasılık" diye adlandırdığı meselenin ya da Üçüncü Dünya haklarıyla ilgili olarak tarih konusunun başarılı bir şekilde ifade edildiği anlamına gelmez.[4]

Her durumda, "bilimsel çalışmalar" (feminist, Marksist, postkolonyal ya da Üçüncü Dünya kökenli) Üçüncü Dünya kadınları/halkları hakkında bilginin üretildiği tek zemin değildir.[5] Gerek sınıftaki öğretme ve öğrenme pra-

---

[4] Lazreg'in öznelerarasılık gibi bir nosyona dayanması, onun benim burada ele almaya çalıştığım konuyu hiç de basit bir biçimde kavramadığını açıkça gösteriyor (Lazreg 1988). Söz hakkını savunmak benim için olduğu kadar onun için de söylenen sözlerin birbiriyle ilişkili olduğunu anlamayı gerektiren, karmaşık bir tarihsel ve siyasal eylemi ifade eder. Diğer taraftan, "öznelerarasılık" terimi fenomenolojik hümanizmden beslendiği ölçüde gerçekleştirilmesi zor siyasal programları da beraberinde getirir. "Tarihsel failliklerin"in alternatif, hümanist olmayan bir anlatımı ve eylemliliklerinin "örtüşmesi" hakkında bkz. Mohanty 1997, bilhassa giriş bölümü ve 6. Bölüm. Mohanty, aktör sorusunu ve ("öznelerarasılık"tan ziyade) farklı failliklerin tarihsel olarak örtüşmesini, kültürlerarası karşılaştırmanın ana teorik temelini oluşturan öğeler olarak tartışır.

[5] Tanımla ilgili sorunlara rağmen, "Üçüncü Dünya" terimini kullanmayı yeğliyorum ve bu özel koşullarda (Amerikan akademisi bağlamında) kendimi "Üçüncü Dünyalı" bir akademisyen olarak tanımlıyorum. Burada terimi hem önceden sömürgeleştirilmiş ülkelerden gelen insanları hem de ABD'deki beyaz olmayan insanları belirtmek için kullanıyorum. Hem ülke içinde hem de uluslararası alanda sömürgeleştirilmiş insanları "Üçüncü Dünyalı" ismiyle tanımlamak, onlar arasında bir ortaklaşma, hatta belki son derece değişik kültürlerin ve tarihlerin eşitlenmesini ima ettiği için ve "Birinci" Dünya ile "Üçüncü" Dünya arasında var olan ekonomik ve kültürel hiyerarşileri zımnen güçlendiriyor gibi göründüğü için indirgemeci gelebilir. Niyetim bu değil. Terimi bu güçlüklerin tamamen farkında olarak kullanıyorum. Kaldı ki şu aşamada elimizin altında olan terimler bunlardır. Ayrıca, Batı'daki ve Amerikan akademisindeki feminist bilimsel düşünceye özgü söylem bağlamında, "Üçüncü Dünya" sürekli

tiklerimiz gerekse Amerikan kolejleri ve üniversitelerinde söylemsel ve yönetsel pratiklerle ilintili olarak aynı (akademisyenliğe dair) soruları yöneltmek mümkündür. Irk ve ırkçılık konusunda feministlerce yazılan eserler akademik bilgi üretimi hakkında çok şey söyledi ama belki pedagojik ve kurumsal pratiklerimiz ve bunların bilimsel çalışmalarla bağı tam anlamıyla aynı özen ve dikkatle incelenmedi. Radikal eğitimciler çoktandır akademi ve sınıfın sadece eğitim yerleri olmadığını iddia ediyorlar. Bunlar aynı zamanda farklı biçimlerde güç kazanmış toplumsal bileşenlerin bilgi üzerinde nasıl uzlaştıklarının ve tartıştıklarının temsil edildiği siyasal ve kültürel alanlardır.[6] Bundan dolayı, öğretmenler ve öğrenciler sınıfta ırk, toplumsal cinsiyet ve farklılık konusunda fikirler üretir, bu fikirlerini güçlendirir, yenilerini yaratır, direnir ve dönüştürürler. Keza, içinde yer aldığımız akademik kurumlar ırk ve toplumsal cinsiyeti cisimleştirip kopya eden benzer paradigmaları, menzilleri ve sesleri ortaya çıkarırlar.

Bu bölümde bu kurumsal ve pedagojik pratik çerçevesini inceliyorum. Özel olarak, ırk ve farklılık söylemlerinin

---

bir sorgulamayı gerektirse de, güçlendirici olabilen muhalif bir adlandırmadır. Bu tanım sorularının ele alındığı 2. ve 9. Bölüme bakılabilir.

[6] Bilhassa Paulo Freire, Michael Apple, Basil Bernstein, Pierre Bourdieu ve Henri Giroux'nun çalışmalarına bakılabilir. Bu eğitim teorisyenlerinin bazıları eğitimin sınıf hiyerarşileri temelinde radikal bir eleştirisini sunduğu halde, aralarından pek azı aynı şeyi toplumsal cinsiyet ve ırk temelinde yapmaktadır. Yine de, bu literatürdeki teorik önermeleri kışkırtıcıdır, bunlardan feminist analize yarar sağlayacak biçimde faydalanmak mümkündür. *Harvard Educational Review*'ün özel sayısı (1988) da mükemmel bir kaynaktır. Bkz. Freire 1973, Freire ve Macedo 1985, Apple 1979, Bernstein 1975, Giroux 1983 ve 1988, Bourdieu ve Passeron 1977. Eğitim ve akademinin feminist incelemesi için bkz. Bunch ve Pollack 1983, Minnich ve d. 1988, Schuster ve Van Dyne 1985, Cohee ve d. 1988, Minnich 1990. Ayrıca *Women's Studies Quarterly, Women's Studies International Forum, Radical Teacher* ve *Frontiers: A Journal of Women's Studies* dergilerinin son sayılarına bakılabilir.

işleyişini ve yönlendirilmesini iki eğitim sahasına bakarak çözümleyeceğim: kadın araştırmalarının işlendiği sınıf ortamı ve yüksek düzey (genelde beyaz olan) yöneticilere dönük "çeşitlilik" seminerleri. Bu iki eğitim yeri arasındaki bağlantılar "farklılık" söylemlerinin (çoğunlukla aktif bir şekilde) yaratılmasında yatıyor. Başka bir deyişle, bu ortamlarda tekrar tekrar şekillenen eğitim pratiklerinin yalnızca önceden kodlanmış farklılık fikirlerini aktarmasıyla sınırlı bir analizi yapılamaz. Bu pratikler çoğu zaman ırk ve sömürgecilik tarihlerini farklılık adına üretir, kodlar, hatta yeniden yazar. 7. Bölümde akademinin şirketleşmesi ve özelleşmiş bir vatandaşlığın üretimi tartışıldı. Burada akademinin siyasal mücadele ve radikal dönüşüme sahne olmasını kısaca tartışarak analize başka bir noktadan yaklaşacağım.

Amerikan Akademisinde Bilgi ve Konum

Paulo Freire'nin de aralarında olduğu birçok eğitimci, eğitimin hem anlam için bir mücadele hem de iktidar üzerinden bir mücadele olduğunu savundular. Sonuç olarak eğitim, iktidar ve siyasetin asimetrik toplumsal ve siyasal alanlarda konumlanan bireylerin ve grupların canlı kültürü aracılığıyla işlediği merkezi bir saha haline gelir. Akademinin bu şekilde anlaşılması, dünya piyasasında dikey hareketlilik için değişime sokulan, sadece disiplinlere ait bilgi birikimi olarak düşünülen eğitimin eleştirisini gerektirir. Şu günlerde akademide sorgulanması gereken çok daha önemli meseleler de vardır; en başta marjinal insanların kendilik ve kolektif bilgisi sorusu ve tahakküm ve mücadelenin alternatif, karşıt tarihlerinin tekrar ele geçirilmesi gelir. Burada akademik disiplinlerle ilgili parametreler iktidar, tarih ve özkimlik sorularından daha az anlam ifade eder. Bilgiye gelince, bilme ediminin kendisi, kendini tanımlayabilme gücüne bağlıdır. Bilginin böyle tanımlanması, kadın araştırmaları, siyahlık ve etnisite incelemeleri gibi alanlardaki pedagojik projelerin merkezinde

durur. Kadın araştırmaları gibi alanlar, en çok da akademi içindeki konumlarından dolayı, tarihsel olarak susturulmuş insanlara bilgi üretebilecekleri bir alan sunarak dahil edilmeye ve sahiplenilmeye direnmeye çabalayan farklılık tanımlarında temellenir. İntibak ve asimilasyon, bunun sonucu olarak akademide depolitizasyon riskine karşın, bu bilgiler esasında daima muhalif bir karakter taşımıştır. Ancak yirminci yüzyıl sonlarında, ülke ve dünya çapında yükselen muhalif siyasal hareketler sayesinde bilgiyi geleneksel disiplinlere ayıran sınırlar çözülmeye yüz tutmuş, miras aldığımız bilgi ve iktidar yapılarını dönüştüren, çoğunlukla heretik, yeni bilgiler ortaya çıkmıştır. Başka türlü söylersek, akademide, bilgiyi praksis olarak, dönüşüm ve değişimin tohumlarını kendinde barındıran bir şey olarak düşünmeyi mümkün kılan yeni analitik alanlar açılmıştır. Bu yüzden, bu analitik alanları sahiplenmek ve radikal eğitim pratiğinin meydan okuması, (kadın araştırmaları, siyahlar üzerine çalışmalar ve etnik çalışmaların yaptığı gibi) eleştirel bilgilerin geliştirilmesini ve aynı anda bilginin kendisini eleştirmeyi içerir.

Eleştirel bir bilinç eğitiminin veya kimi zaman adlandırıldığı üzere eleştirel bir pedagojinin, eğitimdeki sermaye birikimi olarak bilgi modelini yeniden ifade etmesi, toplumsal biçimlerin tarih düzleminde nasıl bir araya geldiği ve bunların öznel biçimde nasıl işlediği arasındaki bağlantıya odaklanması gerekir. Öznellik, varolan hegemonik tarihleri tanımakla ortaya çıkacak epistemolojik bir çerçeve içinde ne olduğumuz, nasıl davrandığımız, ne düşündüğümüz ve hangi hikâyeleri anlattığımızı daha anlaşılır hale getirir, bunun gerçekleşmesini temsil eder. Dolayısıyla, öznellik ve söz hakkı, eğitim sürecinde ve bizi özne olarak kuran kurumlarda aldığımız özel konumları anlama çabasıyla ilişkilidir. Direnişin de temelinde hâkim, normatif söylemler ve temsillerle bilinçli bir mücadele ve karşıt analitik ve kültürel alanların aktif bir şekilde yaratılması yatar. Gelişigüzel ve yalıtık kalan bir direnişin siyasallaştırılmış sistematik öğretme ve öğrenme pratikleri aracılığıyla örgütlenen dire-

niş kadar etkili olmayacağı açıktır. Bastırılmış bilgileri açığa çıkarıp bunları geri kazanmak alternatif tarihlere sahip çıkmanın bir yoludur. Ne var ki eğitim kurumlarını radikal bir şekilde dönüştürmek için bu bilgilerin hem strateji ve pratiğe hem de bilimsel çalışmaya dair meseleler olarak "pedagojik anlamda" anlaşılması ve tanımlanması gerekir. Bu da deneyime ilişkin soruları ciddiye almayı gerektirir.

Bunu yapabilmek için Üçüncü Dünya hakkındaki ve yükseköğretim alanında Üçüncü Dünyalı eğitimciler tarafından yapılan bilimsel çalışmalardan, kendi pedagojik pratiklerimin sonuçlarının analizinden, birkaç yıl önce çalıştığım üniversitenin yönetiminin "pozitif ayrımcılık" ve "müfredatta çeşitlilik" konusunda yayımladığı belgelerden ve geçtiğimiz yıllar boyunca yaptığım gözlem ve görüşmelerden yararlanıyorum.[7] Bu öğrendiklerim bana 1960'lar, 1970'ler ve 1990'larda yükseköğretim kurumlarında (sınırlı da olsa) pozitif ayrımcılığın uygulandığı ve akademinin şirketleştiği koşullarda çoğulculuk ideolojisinin güçlenmesinin, Amerikan kampüslerinde ırk kimliklerinin idaresi, metalaşması ve ehlileştirilmesinden sorumlu ırk endüstrisi olarak adlandırılabilecek şeyin yaratılmasıyla sonuçlandığını gösterdi. Irkın bu şekilde metalaşması, ister öğretim görevlisi, ister öğrenci, yönetici ya da hizmet personeli olalım/olsunlar, Üçüncü Dünyalı insanların seslerini yüksel-

[7] Bu inceleme için fazlasıyla sınırlı (hatta kimileri alışılmadık diyebilir) bir örneklemden yararlandığımın tamamen farkındayım. Açıkça, Amerikan yüksekokulları ve üniversitelerinin büyük kısmında, çoğulculuk ve farklılık meselelerinin gündeme getirilmesi bile radikal ve muhalif bir davranıştır. Fakat, daha liberal yükseköğretim kurumlarında, çoğulculuk konusu belli bir kurumsal geçmişe sahiptir, çoğulculuk söylemlerinin bu özgül kurumsallaşmasının neyi ifade ettiğini araştırmak için ders verdiğim üniversite örneğinden yararlandım. Akademideki ırk ve ırkçılık söylemleriyle doğrudan ilişkili siyasal ve entelektüel sorular ortaya atmakla ilgileniyorum. Ne Amerikan yükseköğretimiyle ilgili istatistiksel önemi olan veriler sağlamak ne de örneğin bu soruları ortaya atmak için kullandığım sosyal bilimler okulunu "temsil edebildiğini" iddia etmek amacındayım.

tebilmelerine imkân sağlayan siyaseti de belirliyor. Bunun da akademide beyaz olmayan insanların kimliklerinin ve fail olma koşullarının tanımına uzun vadeli etkileri bulunmaktadır. Şüphesiz ırk endüstrisi, akademinin şirketleşmesinin bir başka mükemmel örneğidir. (Kapitalist meta kültürü ve vatandaşlığın akademinin müfredat, araştırma ve pedagojiye ilişkin önceliklerine nasıl etkide bulunduğunu inceleyebildiğiniz, biraz iç karartıcı da olsa görünür bir alan sunar.)

Bu türden bir analiz yapmanın birçok acil nedeni olabilir: Çoğulculuk ve toplumsal değişime olan inancını açıkça dile getiren (Bloom ve Hirsch tarzı muhafazakâr olmayan) liberal söylemler ve kurumlar dahilinde uygulanan pozitif ayrımcılık politikalarının maddi ve ideolojik sonuçlarının değerlendirilmesinin gerekiyor olması, liberal akademide ırkın bu şekilde idare edilmesini ABD'deki yeni muhafazakârlığın taşıdığı ırk ve ayrımcılık söylemiyle ilişkisi içinde yorumlanması ihtiyacı, Üçüncü Dünya feministlerinin (bazen) yalnızca beyaz kadın hareketleri ve onların bilimsel çalışmalarındaki ırkçılıkla meşgul olmaları ve akademinin bir bütün olarak mücadele alanının sınırlarını genişletmesinin gerekli olması, bunların başında gelir.

Toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinselliğin yönetilmesi ayrılmaz bir şekilde kamusal alanla ilişkilidir. 1970'li yılların ortalarından bu yana Yeni Sağın gündemi bunu apaçık göstermiştir: Okul çağındaki çocukların okula otobüsle taşınmaları, silah taşıma hakkı ve refah uygulamalarının üreme hakları ve cinsel haklar konusuyla bağlantılı olduğu ortadadır.[8] Keza kürtaj hakları (toplumsal cinsiyet eksenli mücadeleler) ve pozitif ayrımcılık (ırk ve ırkçılık konusundaki mücadeleler) arasındaki bağlantılar da 1990'lı yıllarda ve 2000'li yılların başlarında daha be-

[8] Yeni Sağın ırk ve cinsiyetle ilgili gündemlerinin kesişimini ortaya koyan incelemeler için *Radical America*'nın iki sayı birlikte basılan özel sayısındaki (1981) makalelere bakılabilir. Zillah Eisenstein'a 1990'da yayımlanan makalesini benimle paylaştığı ve bu konuda yaptığımız tartışmalar için teşekkür borçluyum.

lirgin hale gelmiştir. Hegemonik feminizme yöneltilen en sarsıcı eleştiriler 1970'lerin sonunda ve 1980'lerde üretilmiş olmakla beraber içinde bulunduğumuz tarihsel anda farklılık ve çoğulculuk söylemini aktif bir şekilde üretip devamını sağlayan kurumsal söylevleri mercek altına almak zorunludur. Bunu yapmak ise akademide feminizmin ve diğer muhalif söylemlerin ortaya çıkardığı "liberal" tepkide kurumsallaşan, söz hakkı siyasetinin sorumluluğunu üstlenmeyi gerektirir.[9]

Siyahlar üzerine Çalışmalar/Etnik Çalışmalar ve Kadın Araştırmaları: Kesişimler ve Buluşmalar

> Bizim için "siyah olma deneyimi" ve/veya "siyahlar üzerine çalışmalar" bir tercih konusu değildir; kendimiz hakkında bilgi sahibi olmalıyız. –June Jordan, *Civil Wars*, 1981

Çoğu akademik disiplinin aksine, siyahlar üzerine çalışmalar, etnik çalışmalar ve kadın araştırmaları programlarının kökenleri muhalif toplumsal hareketlerde bulunabilir. Özellikle, vatandaşlık hakları hareketi, kadın hareketi ve diğer Üçüncü Dünya kurtuluş mücadeleleri, "kendimize ait" bir bilgi ve tarih talebini beslemiştir. June Jordan'ın "kendimiz hakkında bilgi sahibi olma gerektiği"ndeki ısrarı 1960'ların sonlarındaki siyahlar üzerine çalışmaların ortaya çıkmasındaki aciliyeti ifade eder. 1966 ve 1970 arasında pek çok Amerikan koleji ve üniversitesi müfredatlarına Afrikalı Amerikalıların deneyimi ve tarihi üzerine dersler ekledi. Müfredatlardaki değişiklik, bir dizi sosyo-tarihsel faktörün, en başta da yükseköğretime kaydolan siyah öğrenci sayısındaki artışın ve ırkçı, Avrupamerkezci müfredatta esaslı bir dönüşüm yönünde geniş tabanlı bir çağrı-

[9] Irk ve farklılığın kurumlardaki bilimsel söyleme kaydolmasına getirilen en kuvvetli ve keskin eleştirilerden bazıları kadın araştırmaları alanının dışında çalışan Üçüncü Dünyalı akademisyenlerce ortaya atılmıştır. Bkz. West 1987, Sivanandan 1985 ve Mohanty 1989b.

nın doğrudan sonucuydu. İlk açılan programlar arasında San Francisco Eyalet Üniversitesi ve Cornell'deki Siyahlık ve Afrikalı Amerikalılık çalışmaları programı vardı; ikisi de 1968'de, bu kurumlardaki öğrenci ve öğretim görevlilerin militan siyasal örgütlenmelerinden güç alarak ortaya çıkmıştı.[10] 1968 yılı başlarında Yale Üniversitesi'nde siyahlar üzerine çalışmaları konu alan bir sempozyum düzenlenmiş olması Yale'de Afrikalı-Amerikalı çalışmaları programını başlatmakla kalmamış, siyahlar üzerine çalışmalar programlarının ulusal gelişiminde bir dönüm noktasını da oluşturmuştu.[11] 1969 baharında Berkeley'deki California Üniversitesi Afrikalı Amerikalı, Chicano, çağdaş Asyalı Amerikalı ve Yerli Amerikalılık üzerine araştırma bölümlerine ayrılmış bir etnik çalışmalar bölümü kurdu.

Bazı kadın araştırmaları programları da yaklaşık aynı zamanda ortaya çıktı. İlk kadın araştırmaları programı 1969'da San Diego Eyalet Üniversitesi'nde oluşturuldu. Bugün ABD çapında bunun gibi dokuz yüzün üzerinde program bulunmaktadır (Sheftall 1995). Kadın araştırmaları programları çoğunlukla siyahlar üzerine çalışmalar ve etnik çalışmalar gibi, var olan disiplinlerarası programların kurumsal iskeletlerinden ve yapılarından faydalanmıştı. Aynı siyasal kökenlere sahip olmaları, disiplinlerarası projeler olmaları, siyasal olarak eşitsiz bir bilgiye dayanmalarının yanı sıra benzer pedagojik yöntemleri ve araştırma yöntemlerini kullanırlar. Bundan dolayı, bu tür programlar kurum içinde hegemonya karşıtı bir söylem ve karşıt analitik alanlar oluşturma imkânı doğurur. Şüphesiz bu programlar çoğunlukla muhafazakâr ya da liberal beyaz-erkek egemen kurumlarda açıldığı için, kendi üyeleri seçme ve sahiplenmeyle ilgili sorunlarla karşı karşıyadırlar.

---

[10] Siyahlık incelemelerinin kökenleri hakkındaki bilgi Huggins'ten (1985) alınmıştır. 1960'lar ve 1970'lerdeki siyahlık incelemeleri hakkında kışkırtıcı analizler ve tarihe geçmiş çalışmalar için Blassingame 1973'e bakılabilir.

[11] Bu konferansın dökümü için bkz. Robinson, Foster ve Ogilvie 1969.

Rosaura Sanchez, etnisite, ideoloji ve akademi arasındaki ilişkileri inceleyen makalesinde (1987) yeni akademik programların, bilgi yapılarındaki özgül çıkarlardan doğduğunu savunur. Bununla beraber, etnik çalışmalar ve kadın araştırmaları programlarının kökenini, savunmacı bir siyasal atağa, devletin vatandaşlık hakları hareketine cevap olarak bir reform söylemini kurumsallaştırmasına dayandırır:

> Etnisite incelemeleri programları üniversitenin, öğrenci protestolarının önünü kesebilmek ve üniversite araştırmaları ve işletmeyi her zamanki gibi yürütülebilmek için özel bir dili konuşmak zorunda kaldığı bir zamanda kuruldu. Üniversite, bu programları oluşturup idari olarak şemsiyesi altına alarak bir yanda, patlaması muhtemel bir havai fişeğin sönüp gitmesini sağlayabiliyor, diğer yanda, mevcut bölümlerde geri kalan az sayıda öğretim görevlisinin gelecekteki asimilasyonuna zemin hazırlayabiliyordu. (86)

Sanchez etnisite incelemeleri programlarının 1990'lı yıllarda devraldığı baskıları (asimilasyon ve kendi üyelerini seçme karşısında yalıtılma ve marjinalleşme) saptar. Aslına bakılırsa, siyasal strateji, pedagojik ve kurumsal pratiklere ilişkin sorular kesin olarak asimilasyon baskısı karşısında daha büyük bir önem kazanmaktadır.

Bu programlar için (kurumsal gücü, öğretim kadrosu ve yönetim birimlerinde beyaz olmayan insanların sayısı, genel müfredata etkisi vb. açısından ölçülebilir olan) ilerleme yavaş yavaş gerçekleşmiştir. 1970'lerden bu yana etnik çalışmalar, siyahlar üzerine çalışmalar ve kadın araştırmaları programları arasında birçok çekişme yaşanmıştır. Bu gerilimlerin bir örneğini Niara Sudarkasa sunmaktadır. 1986'da, yükseköğretimde pozitif ayrımcılığın siyah öğretim görevlisi ve yöneticiler üzerindeki etkisi hakkında kaleme aldığı görüş şudur: "Kota gereği, gerek şirket dünyasında gerek yükseköğretimde, beyaz kadınların kaydettiği ilerleme pozitif ayrımcılık sonucu siyah ve diğer azınlıklarınkinden çok daha fazladır" (3-4). Burada Sudarkasa beyaz kadınlarla beyaz olmayan insanların yükseköğ-

retimdeki farklı erişim ve hareketliliğinde ırkçılığın sürekli varlığına dikkat çekmektedir. Sudarkasa, pozitif ayrımcılık beyaz kadınların beyaz olmayan erkek ve kadınlara üstün tutulması sonucunu doğurduğu için beyaz insanlar aleyhine "tersine ayrımcılığın" işlediği suçlamalarının temelsiz olduğunu savunarak tartışmasını sürdürür. Dolayısıyla, Sudarkasa'ya göre, azınlıklara yöneltilen tersine ayrımcılık suçlamaları "bir grup olarak beyazlara tanınan ayrıcalıklardan kaynaklanan eşitsizliklerin şimdi de bireyin adaletini sağlamak adına sürdürülmesi gerektiğinde ısrar edilmesiyle, ayrımcılığın devamını tasvip etmeye varır" (6). Tahakküm tarihlerini bireyselleştiren bu süreç, genel olarak eğitim kurumlarını ve süreçlerini de niteler, bu çerçevede değişik vatandaşlık gruplarının deneyimleri kültürel çoğulculuk mantığı doğrultusunda tanımlanır.

Gerçekte, iktidar hiyerarşileri ve ayrımcılık yapılarının bireyselleşmesi, akademide toplumsal cinsiyet ve ırk hakkındaki liberal ve yeni muhafazakâr fikirlerin yakınlaştığını göstermektedir. Bu koşullar altında bireyselleşme esas olarak sınıf temelli profesyonelleşme süreci sayesinde gerçekleşir. Her halükarda, Reagan sonrası yıllar (eğitimde mali kesintilere gidilmesi, Yeni Sağın ve yaşam hakkı lobisinin yerini sağlamlaştırması, pozitif ayrımcı düzenlemelere getirilen giderek artan hukuki kısıtlamalar vb.), kadın araştırmaları, siyahlar üzerine çalışmalar ve etnik çalışmalar programlarının devamını bu programların kendi arasında kuracağı ittifakların sağlayabileceğini ortaya koymuştur. Bu durum böyle ittifakların var olmadığını ortaya sermekle kalmaz, "tersine ayrımcılık" adına federal hükümet tarafından pozitif ayrımcılığın kolektif tabanının aktif bir şekilde aşındırılması karşısında, çalıştığımız kurumları eleştirel bir şekilde değerlendirmeye tabi tutma çabamızın somut ittifaklarla sonuçlanmasının daha önemli olduğunu da gösterir. Bu programlardan bazılarında öğretmenlik yapanlarımız, bu koşullar altında söz hakkı meselesinin –daha doğrusu, söz hakkı olduğunu iddia etmenin ve duyulmak istemenin– gerçekte son derece karmaşık olduğu-

nu biliyoruz.

Bulunduğum ilk konum ya da yerden başlayarak, beyazların ağırlıklı olduğu bir kurumda Üçüncü Dünya hakkında ders verirken uyguladığım pedagojik pratiklerin öğrencilere etkisini çözümlediğim bir anlatıdan, sömürgeciliğe karşı durmayı anlatan (Hamilton Kolejinde yapılan bir öğrenci projesi hakkındaki) ikinci bir hikâyeye geçeceğim. Uyguladığım eğitim yöntemlerinin, derslerimin müfredat içindeki konumunun ve kurumun bir bütün olarak liberal yapısının, kısmen (ve sorunlu bir şekilde) çeşitliliğe bir tutum olarak yönelme sonucunu doğurduğunu düşünüyorum. Bu yönelim içi boş bir kültürel çoğulculuğu destekleyip Üçüncü Dünya insanlarının tarihin faili olma konumlarını ehlileştirmeyi getiriyordu. Tutum almakla yetinmek, daha doğrusu bir tutum almanın engellenmesi, tartışacağım öğrenci projesinin merkezinde durmaktadır.

İntibak Pedagojileri/Muhalefet Pedagojileri

Muhalif toplumsal cinsiyet ve ırk pedagojilerini nasıl oluşturuyoruz? Akademinin çoğunlukla Üçüncü Dünyalıları sapkın, marjinal veya bilgi edinilmesine esas teşkil etmeyecek tarih ve deneyimlere sahip halklar olarak konumlandırmasından ötürü, cinsiyetçilik, ırkçılık, emperyalizm ve homofobinin tarihlerini öğretmek, potansiyel olarak akademiye ve geleneksel bilgi üretimine çok temel meydan okumalar ortaya koyar. Üçüncü Dünyaya yönelik bu bakış hem eğitim gördüğümüz disiplinlerde hem de pedagojilerimizde sistematik bir şekilde vardır. O halde, yapılması gereken iş, disiplinlere ve pedagojiye ilişkin pratiklerimizi sömürgeleştirilmekten kurtarmaktır. Eğitimin özgürleşme pratiği haline gelmesi için Batının ve onun ötekilerinin nasıl öğretilmesi gerektiği can alıcı sorudur. Eğitimin bir özgürleşme ve Üçüncü Dünya halklarıyla sömürgecilikten kurtulmuş halkların ilerleme aracı olarak önemini kavradığımız, aklın ve yüreğin sömürgeleştirilmesine önemli bir direniş biçimi olarak eğitime olan tarihsel inancımız/inanç-

ları düşünüldüğünde bu soru daha da önem kazanır.

Bununla birlikte, bazı eğitimcilerin ileri sürdüğü üzere, eğitim pratiklerini sömürgeleştirilmekten kurtarmak hem akademi içinde hem akademi dışında birçok düzeyde dönüşümlerin gerçekleşmesini gerektirir. Müfredat ve pedagojinin dönüşümüne akademi kültürünün yaygın dönüşümünün yanı sıra, akademinin diğer devlet kurumları ve sivil kuruluşlarla ilişkisinin kökten değişmesinin eşlik etmesi zorunludur. Ayrıca, pedagojik pratiklerin sömürgeleştirilmekten kurtarılması, bir yanda bilgi ve öğrenme ilişkisini, diğer yanda öğrenci ve öğretmenin deneyimleri arasındaki ilişkiyi ciddi biçimde ele almayı da içerir. Aslına bakılırsa, eğer pedagojik pratikler salt disiplinler aracılığıyla verilen bilginin yönetimi, sistematikleştirilmesi ve tüketiminden daha önemli olacaksa, deneyimin teorileştirilmesi ve siyasallaştırılması mutlaka gerekir.

I. ANLATI

Toplumsal cinsiyet, ırk ve eğitim, uluslararası gelişme, feminist teori ve Üçüncü Dünyadaki feminist akımlar üzerine derslerin yanı sıra, "Kadın Araştırmalarına Giriş" gibi temel kadın araştırmaları dersleri ve son sınıf öğrencilerine bir seminer dersi veriyorum. Bütün dersler temelde disiplinlerarası ve kültürlerarasıdır. En iddialı durumda bu pedagoji, öğrencilerin edindikleri bilgiyle ilişkileri üzerine eleştirel bir şekilde düşünmelerini sağlar ve onların bilgi siyasetini ciddiye almalarına neden olarak dünya görüşlerini temelden dönüştürmelerini hedefler. Bilgi, toplumsal sorumluluk ve kolektif mücadeleyi birbiriyle ilişkilendirmeye çalışan bir pedagojidir. Bunu, eğitimde var olan risklere, kurumsal değişim için verilen mücadelelere ve tahakküm biçimlerini sorgulayan stratejilere dikkat çekerek, eğitim kurumları içinde ve dışında daha tarafsız ve adaletli kamusal alanlar yaratarak yapar.

Öyleyse radikal bir öğretmenin bakış açısından pedagoji, (ne kadar eleştirel bir şekilde edinilmiş olursa olsun)

edinilen bilginin işlenmesiyle yetinmeyip, bilgiyi aktif bir şekilde dönüştürmeyi de kapsar. Keza, bu pedagojik pratiklerin öğrenciler üzerindeki maddi etkilerinin sorumluluğunu almayı gerektirir. Bu sebeple, iktidarla ilişkili "farklılığı" öğretmek son derece karmaşıktır, hem öğrenme ve otoriteye ilişkin hem de merkez ve onun kıyısında kalmaya dair ilişkin soruları yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Afrikalı Amerikalı kadınların tarihi hakkında ders verirken uyguladığı pedagoji pratikleri hakkında yazan Elsa Barkley Brown (1989) amaçlarını ve yöntemlerini şöyle ifade ediyor:

> Öğrencilerimiz neyin normatif olduğuna dair nosyonlarla geçirilmiş yılları nasıl atlatırlar? Öğretmenlik yaparken bu konular üzerinde düşündüğümde, bunun salt entelektüel bir süreç olmadığını anladım. Mesele yalnızca belli tür yöntemlerle çözümlemeyi öğrenip öğrenmediğimizden veya insanların çeşitli deneyimleri hakkında akıl yürütüp yürütemediğinden ibaret değildi. Bu mesele aynı zamanda bilinçli ya da bilinçsiz, bir norm anlayışı dayatmadan, çeşitli deneyimler, dünyayı çeşitli anlama biçimleri, çeşitli akıl yürütme çerçeveleri olabileceğine inanmakla ilgiliydi. Ders verirken yapmaya çalıştığım şey, Bettina Apthekar'ın sözleriyle "merkezde olanı yerinden etmelerine", yani, başka bir deneyimi merkeze yerleştirmelerine imkân tanıyarak ders materyali aracılığıyla öğrencilerimin bilinç düzeyine ve dersin yapısı aracılığıyla da bilinçdışına seslenmekti. (921)

Bu sürecin pedagojik açıdan son derece karmaşık olduğu açıktır, çünkü bu tür bir öğretim tarzı dikkatin ders materyaline odaklanmasını sağlarken dinleyicinin kim olduğu, söz hakkı, iktidar ve değerlendirme gibi konulara ağırlık vermesi gerekir. Üstelik, öğretme pratiklerinin, öğretmen davranışlarının genelde kestirilebilir (belki de kontrol edilebilir) olabilmesi için zımnen pedagojileri yöneten ve disiplin altına alan baskılarla veya bekleyişlerle, profesyonelleşmeyle, normalleşmeyle ve standartlaştırmayla mücadele etmesi gerekir. Barkley Brown sınıftaki deneyimin merkezi önemine dikkat çeker. Bu konu benim burada verdiğimden daha fazla önem verilmesini gerektiri-

yor. Yine de, sunduğum genel argümanla bu konu belli bir yönden ilişkilidir. Feminist pedagoji sınıf içindeki deneyimin önemini her zaman kabul etmiştir. Kadın araştırmaları ve etnik çalışmalar programlarının esas olarak siyasal ve kolektif boyuta sahip iktidar ve eşitsizlik sorunlarına dayanması sebebiyle bireylerin ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik parametreleri içinde siyasallaşmasına ilişkin meseleler sınıfta üretilen bilginin tam merkezinde durur. Böyle bir siyasallaşma çoğu zaman marjinal deneyimlere "izin verilmesine" ve sınıfta çoğul, muhalif seslerin duyulacağı alanların yaratılmasına yol açar. Bundan dolayı, deneyime izin verilmesi öğrencilerin güçlenmesinin önemli bir biçimidir; sınıfa konuşan özneler olarak gelmelerini sağlamanın bir yoludur. Bununla beraber, deneyimin merkeziliğine odaklanmak dışlamaya da neden olabilir: Egemen sınıfa ait grupların yaşantısı olarak görülen "deneyim"ler çoğunlukla susturulur. Deneyimi sendendaha-otantik-olana değer verme tutumu öğretmen için de geçerlidir. Mesela, Üçüncü Dünyalılar hakkında konuşurken, devamlı olarak Üçüncü Dünyalılar "adına" konuşma eğilimine dikkat etmem gerekiyordu. Zira, öğrencilerimin çoğunun gözünde "sahici" otorite ve deneyimi kendimde cisimleştirmiştim; işin doğrusu, sol-liberal beyaz öğrencilerin beyaz olmayan tüm insanları kendi topluluklarının otantik sesleri olarak kurması gibi beni de yerli bir bilgi kaynağı olarak kuruyorlardı. Beyaz olmayan bir kadının belirli "farklılık"larının bütün topluluğun taşıdığı farklılığı ikame ettiği, bireyin sözünün kolektif söz yerine geçirildiği her koşulda bu durumun böyle yaşanacağı aşikârdır. Bu durum aslında Üçüncü Dünyalı insanların bireysel kişilik özellikleri anlamında daraltılması ya da vasatlaştırılmasıyla sonuçlanır: Karmaşık etik ve siyasal meseleler örtbas edilir, yerine "kişisel" ve "kişiler arası" olana dair muğlak ve daha kolay idare edilebilir bir *ethos* geçirilir.

Öyleyse, farklılığa ilişkin belli pedagojik kodlamaların bilhassa problemli bir sonucu da ırk ve toplumsal cinsiyetin kişisel veya tekil deneyimler yardımıyla kavramlaştı-

rılmasıdır. Öğrenciler sonunda Üçüncü Dünyalı insanlara karşı "daha duyarlı olmaları" gerektiğine karar verirler. Bilgi ve siyasetin öyle bireyselci bir açıdan, tutuma ilişkin parametreler aracılığıyla tanımlanmasıyla, farklılık hakkında öğretme ve öğrenmenin parçası olan bilgi siyaseti hepten anlamsızlaşıyor. Bu yaklaşım aynı zamanda farklılığın tarihsel olarak kavranmasını mümkün kılan yapısal ve kurumsal parametrelerin ortadan kaybolduğunu gösterir. Sınıftaki tüm anlaşmazlıkların kişisel olaylar gibi görülüp değerlendirilmesi, bizi rahatlatan karşıtlıklara götürür: Beyaz olmayan insanlar merkezde duran seslerdir ve sınıfa bütün bilgiyi onlar taşır; beyaz insanlarsa katkı sunma sorumluluğu olmayan ve/veya katkısı olabilecek değerde bilgiye sahip olmayan "gözlemci"lerdir. Başka türlü söylersek, bu tür liberal veya sol eğilimli bir sınıfta, beyaz öğrenciler marjinal gözlemciler, beyaz olmayan öğrenciler de asıl "bilenler" olarak kurulur. Bu durumda, beyaz olmayan insanların sınıf içinde söz söylemesi ve fail rolü onaylanmış gibi görünse de, onların/bizim ne tür bir söz söylemesine/söylememize imkân tanındığını hesaba katmak zorunludur. Üçüncü Dünyalıların sözü beyaz öğrencilerin oynadığı fail rolünden farklı ve ayrı bir konuma sahiptir.[12] Bu yüzden, böyle bir sınıfta marjinalleşmiş grupların tarih ve kültürleri artık "meşru" inceleme ve tartışma konuları haline gelmiş gibi görünse de, işin aslı bu meşrulaştırma hegemonik bilgi ve tarihe temel bir itiraz düzeyinde gerçekleşmez, yalnızca tutum düzeyinde, kişiler arası bir düzlemde kalır. Böyle bir sınıfta kültür, çoğunlukla sınıfta uyumu yaratma, "farklılığın" kabulü ve arkadaşça ilişkiler kurulması arasındaki yüksek gerilim arasında gider gelir. Bu zımni ikili kurgunun (Üçüncü Dünyalı öğrencilere karşı beyaz öğrenciler) öğrencilerin "farklılığı" tarihsel ve ilişkisel bir şekilde kavraması için farklılığın bu ikili içerimini ciddiyetle ele almalarını engellemesi ihtimal

[12] Buna aykırı bir şekilde, çokkültürcü kadın araştırmaları programında ders veren beyaz bir kadının pedagojik yaklaşımı çerçevesinde aynı konuların ilginç bir analizi için bkz. Pascoe 1999.

dahilindedir. Farklılığın bu ikili içeriminden bahsetmek, hepimizin (Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya) belli tarihleri ve belli sorumlulukları paylaştığımızı söylemek demektir: Tıpkı toplumsal cinsiyet ideolojilerinin hem kadınları hem erkekleri tanımlaması gibi, ırk ideolojileri de hem beyaz hem siyah insanları tanımlar. Sonuç olarak, "deneyim" sınıfta gerçekleştirmek istediklerimizi mümkün kılan bir vurgu olduğu halde, açık bir şekilde tarihsel ve olumsal olduğu, deneyimlerin sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmadığı sürece deneyimlerin donmuş, ikili, psikolojiye dayanan konumlar halinde sabitlenmesi işten değildir.[13]

Özetle, kadın araştırmaları dersi verilen, bu kadar açık bir şekilde siyasallaşmış bir sınıfta beyaz öğrencilerin Üçüncü Dünyalı öğrencilerden etkili bir şekilde ayrışması problemlidir çünkü bu bölünme karmaşık bir şekilde konumlanmış bilgi siyasetini bertaraf ederek potansiyel olarak birey odaklı kodlamaları ve ırkın metalaşmasını destekler. Bu tür bir ayrışma gizliden gizliye kültürel çoğulculuk söyleminden ya da Henri Giroux'nun (1988) "normatif çoğulculuğun pedagojisi" (95) diye adlandırdığı, her birimizin ayrı, farklı ve eşit derecede değerli yerler işgal ettiği, deneyimin birey sıfatıyla birey terimleriyle değil, kültürel bir grubun temsilcisi olarak tanımlandığı bir pedagojiden beslenir. Bunun yaratacağı sonuç, kültür fikrinin depolitizasyona uğrayıp tarihselliğini yitirmesidir, bu durum işbirliği ve uyum adına ırk ilişkilerinin zımnen yönetilmesini mümkün kılar.

Öte yandan, kültürel çoğulculuk yetersiz bir cevaptır çünkü akademi de toplumsal alan kadar hiyerarşik bilgiler ve iktidar ilişkileri aracılığıyla oluşturulmuştur. Böylesi koşullar altında, muhalif bilginin yaratılması her zaman hem temel bir sorgulamayı gerektirir hem de intibak tehlikesi barındırır. Bu yüzden, hegemonya karşıtı pedago-

[13] Feminist pedagoji teorilerindeki bu ikiliklerin kışkırtıcı ve yapıcı bir eleştirisi için Sanchez-Casal ve MacDonald'ın derlediği kitabın girişine bakılabilir. Ayrıca, feminist pedagojiler hakkındaki tartışma için 9. Bölüme bakınız.

jileri ortaya çıkarmak ve ırk ve farklılığın çoğulcu sahiplenmeleriyle savaşmak, deneyimin yaşayan kültür olarak çözümlenmesiyle metin temsilleri ve tarihsel temsillerinin çözümlenmesi arasında gidip gelen hassas bir denge tutturulmasını gerektirir. Ama en çok da bireylerin deneyimlediği, anlam verdiği ve dönüştürdüğü toplumsal çıkarların barındırdığı çelişkileri, bunların birbiriyle ölçülemezliğini eleştirel bir şekilde çözümlemeyi gerektirir. Pedagojik pratikleri sömürgeleştirilmekten kurtarmak için asimetrik iktidar ilişkilerinin tayin ettiği kültürlerin farklı mantıklar içerdiğini önemsemek gerekir. Bunu gerçekleştirmenin yolu, kültürün, bilhassa akademik kültürün bir mücadele alanı olduğunu (ayrı ayrı tüketilebilir varlıkların bileşimi olmadığını) anlamaktan geçer. Nihayet, böyle bir mücadele öğretmenler ve öğrencilerin sınıfta, deneyimin akademide nasıl adlandırıldığını, kurulduğunu ve meşrulaştırıldığını incelemeyi sağlayacak eleştirel bir analiz geliştirmesini gerektirir. Sınıfta kültürü ve deneyimi çözümlemeden, muhalif pratikler geliştirip güçlendirmeye imkân yoktur. Kaldı ki eleştirel eğitim, bilgi ve iktidar söylemleriyle ilişkili bir şekilde öznelliklerin üretilmesiyle ilgilidir.

II. ANLATI

> Hikâyeler önemlidir. Bizi ayakta tutarlar. Gemide, kampta, mahallede, tarlada, hapishanede, yolda, koşuştururken, gizlenirken, kuşatma altındayken, kıvranırken, sınırı tükettiğimizde, hikâye anlatıcısı bizi sınırdan kapıp ikinci bölümü dinlemeye ikna eder. Hikâyelerde özne oluruz. Biz, masalların kahramanı. Hayatlarımız korunur. Neydi, nasıl olmalı; hikâyede anlatılır. Yapmaya çalıştığım şey bu, hayatlarımızı kurtaran hikâyeler üretmek.
>
> –Toni Cade Bambara, "Salvation is The Issue", 1984

Şimdiye kadar özetlediğim entelektüel, siyasal ve tarihsel bağlamda, bir öğretme ve öğrenme yöntemi olarak sömürgeleştirmeye karşı durma, demokratik eğitim tahayyülünde

büyük önem taşır. Kendi siyasal projem, eğitimin söyleminin toplumsal adaletle ve "serbest piyasa"ya eş olmayan bir demokrasiyi tasavvur edebilen vatandaşlar yaratılmasıyla bağını kurmaya çalışmayı da içeriyor. Bu anlamda eğitim kurumlarının olağan işleyişiyle mücadele etmek için pedagojinin devrimci olması gerekir. Yine de, metalaştırma siyaseti, içinde bulunduğumuz çokkültürcülük çağında itiraz eden sesleri kendi içine eritmeye izin veriyor. Muhalefet kültürleri yaratmak zahmetli bir iştir. Devrimci pedagoji, adaletsizliğin bilincine varıp, "eğitimli vatandaş"ın yaratılmasına yarayan eğitim rutini ve alışkanlıklar konusunda bir özdüşünüm yapmaya, kolektif bir ortamda kişilerin toplumsal alanlarını dönüştürme eylemine yönelmelidir. Başka bir deyişle, yukarıda tanımlandığı gibi, sömürgeleştirmeye karşı duran pratikler doğurmalıdır.

Toni Cade Bambara geleneğine uygun bir anlatıya, "beni ayakta tutan" bir hikâyeye ("hayatlarımızı kurtaran bir hikâyeye") geçeyim. Hikâye, Hamilton Koleji'ndeki bir öğrencinin çalışması hakkında. Sahne sanatları öğrencisi ve feminist aktivist, Afrikalı Amerikalı Yance Ford'un, "Bu Görünmez Dünya" isimli performansı üç yıldan fazla sürdürdüğü kolej eğitimi üzerine kurulmuş bir çalışmaydı.[14] Sosyal bilimler binasının giriş kısmında, kendisini sıkıca çevreleyen, yerden üç metre yukarıya asılı bir demir kafes inşa etmişti. Saçlarını tıraş etmişti, (çıplak ayaklı, kolunda saati olmadan, üzerinde kendisinin biçip diktiği bir giysiyle), kafeste tam bir sessizlik içinde beş saat geçirmişti. Akıl almaz fiziksel ve psişik dayanıklılık gerektiren performans normalde ofislerle dersliklerin arasındaki koridoru oluşturan fiziksel mekânı çarpıcı bir şekilde dönüştürmüştü.

[14] Yance, sözlerini kullanmama ve gerçekleştirdiği performansı incelememe izin verdi. Hamilton Koleji'nde yaklaşık olarak üç yıl okumuştu ve siyah bir lezbiyen feminist ve gösteri sanatçısı olarak kolejde önemli bir duruşa sahipti. Bundan dolayı, çalışması daha az görünür olan birinin sahip olamayacağı türden bir etkiye sahipti. Hikâyelerin ve hikâye anlatıcılığının anlamını teorileştiren önemli bir çalışma için bkz. Stone-Mediatore.

Oradan geçen herkesin üzerinde muazzam bir etki bıraktı; sıradan bir tepki vermeniz imkânsızdı. Hayatın her zamanki gibi akması da mümkün değildi. Eğitimin olağan düzeni bozulmuştu; öğretim üyelerinin çoğu (ben dâhil) sınıfını performansı izlemeye yollayıp sonrasında son derece tedirgin edici olduğu görülecek olan tartışmalar yürütmeyi denemişti.

Hamilton'daki öğretim yaşantım boyunca ilk defa, öğrenciler, öğretim üyeleri ve personeli "tüketilemeyen" veya "normal" eğitim sürecinin bir parçası olarak içerilemeyen bir performansla karşı karşıyaydı. Böyle bir performansa neyin yol açtığını "bilmenin" imkânsız olduğunu, sahip olduğumuz bilginin, siyah kadınları nesneleştiren tarihin, köleliğin, görünmezliğin bilgisinin, Yance'ın "Bu Görünmez Dünya"yı temsil etmesindeki maksadı ya da sahip olduğu cesareti ve aldığı riski anlamaya kesinlikle yetmediğini öğrenmek zorunda kalmıştık.

Yance'la, diğer öğrenciler ve meslektaşlarımla uzun uzadıya konuşup bu performansın kampüse etkilerini bulup çıkarmaya çalıştığımda, bunun taşıdığı potansiyel açısından son derece etkili bir hikâye olduğunu fark ettim. Yance'ın 1993 Ekiminde projesi hakkında yazdıklarını ele alalım:

> Nedir bu? Hayatta kalmakla ilgili olduğunu tahmin ediyorum, daha doğrusu bunu biliyorum. Travma hakkında, kayıp hakkında, katlanma ve acı hakkında ve tüm bunların içinde kaybolmak hakkında. Kendinize nasıl geri döneceğinizi bulmak hakkında. Akıl sağlığınıza giden yolu, sizi kendinizi tanımaktan çıkarmaya iten bu şeylerden uzaklaşmanın yolunu bulmak. Kendinizi artık tanıyamadığınız, hatta tanımak istemediğiniz o çizginin gerisine dönmek ya da geçmişe; belki de şimdinin aynı zamanda geleceğiniz olabileceği ihtimaline. Benim projem bunlar hakkında. Ben buna sığınak diyorum ama bunu söylerken gerçekten kurtarmayı, hatta daha ziyade hayatta kalmayı, kaçışı, kurtarılmayı kastediyorum. Bana göre çalışmam sizi sınıra iten her şey hakkında. Ait olmamak, kendini beğenmemek, kendini sevmemek, sevildiğini ya da güvende oldu-

> ğunu ya da kabul edildiğini ya da hoş görüldüğünü ya da saygı duyulduğunu ya da değer verildiğini hissetmemek ya da yararlı, önemli, rahat, güvende ya da bir topluluğun parçası olduğunu hissetmemek. Bütün bunların nasıl kendimizden nefret etmemize neden olduğu, kendimizi bağımlılıklara, tuzaklara, kırıcı ilişkilere, kafeslere nasıl kapattığımız hakkında. İnsanların seni nasıl gördüğü ve bakışlarının seni nasıl delip geçtiği hakkında. Çoğu zaman orada olduğunu bilmeden. Hayat mücadelesi vermek, hayatın için savaşmak hakkında. Sığınak diye adlandırdığım yer kutsal olduğum tek yer. Gücümün, metanetimin, dayanıklılığımın, başka kimsenin bana karşı asla olmayacağı şeyleri kendim için olabilme dirayetimin kaynağıdır.

Bu metin Yance'ın beşeri bilimler fakültesinde geçirdiği üç yıla –eğitimine– verdiği karşılığı ve düşüncelerini oldukça doğrudan bir biçimde yansıtıyor. Onunla yaptığım geniş kapsamlı sohbetler sonucunda bu projenin iki yönünü anladım. Birincisi, kolejde sömürgeleştirildiği bilincini "bilimsel bir deneye tabi tutulan hayvanlar" gibi kafese kapatılma eylemiyle ifade ediyordu. İkincisi, performansı bir özgürleşme eylemi, kendini aktif bir şekilde sömürgeleştirilmekten kurtarma, görünürlük kazanma ve güçlenme eylemi olarak gerçekleştirmişti. Yance, haykıran bir sessizlik vasıtasıyla mücadeleyi dile getirerek, başka bir hikâyeyi anlatabilmenin yolunu keşfetmişti. Fakat, bunu yaparken, aynı zamanda marjinalleşmiş insanların, bilhassa beyaz olmayan başka kadınların kolektif anlatılarının duyulabileceği kamusal bir alan da yaratmıştı. Yance'ın, beşeri bilimler eğitiminin hegemonik anlatısını hedef alması, eğitim pratiklerini kamusal bir eleştirinin nesnesine dönüştürdü, başarı göstergelerini kolektif bir incelemeye tabi tuttu. Bu, son derece sarsıcı ve sömürgeliğe son veren bir eğitimsel edimdi.

Bu hikâye, sosyal adalet ve radikal dönüşümü kendi analiz çerçevelerimiz içinde düşünüp ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellikle ilişkisi içinde anlamakla, bildiğimiz sözde "demokratik" eğitim çerçevesinin çokkültürcü tüketim ve asimilasyonu arasındaki farkı ortaya koyar. Hikâye,

muhalefetin sesini duyurabileceği kolektif alanların yaratılması için örgütlenmenin ve akademide beyaz heteroseksüel erkekliğin yerini sağlamlaştırmaması için mücadele etmenin gerekli olduğunu anlatır.

Irk Endüstrisi ve Önyargıyı Kırma Seminerleri

Günümüzde azınlık ölçütlerini oluşturma çabasına sert eleştiriler getiren Cornel West (1987), şu kültürel krizlerin mevcut tarihsel anı belirlediğini tespit ediyor; sömürgecilik sonrası Üçüncü Dünyanın bağımsızlığına kavuşmasıyla Avrupa çağının sonunun gelmesi; 1960'larda edebiyat incelemelerinin yeniden siyasallaşması; alternatif, muhalif, madun tarihlerin ortaya çıkması; ağırlıklı olarak görsel, teknolojik bir kültürün çıkışıyla birlikte gündelik hayatın dönüşmesi. Batı, Amerikan akademisinde çoğulculuk söylemlerinin yaygınlaşmasıyla oluşan Afrikalı-Amerikan ölçütler konusundaki rekabeti tespit eder, böylece "geniş bir ölçütün ya da ayrı bir ölçütün bir parçasının akademik denetmenleri haline gelen" (197) Afrikalı Amerikalı eleştirmen zümresinin çıkarlarını eleştirir. Zümre çıkarları ve "profesyonelleşme" temelinde benzer bir eleştiri, Üçüncü Dünyalı kadınların hayatlarını/deneyimlerini "okumakta" uzmanlaşan (Birinci ve Üçüncü Dünyalı) feminist akademisyenlere de getirilebilir. Yine de konunun beni ilgilendiren tarafı, kurumlarımızda ağırlıklı olarak beyaz, yüksek düzey yöneticilerin olması ve onların ırksal çeşitlilik ve çoğulculuk meselelerini nasıl "okudukları"dır. Batının kendi içinde siyah bir yönetim sınıfının varlığına getirdiği eleştiriyi kabul ediyorum, ama gerçekte sözümüzü nasıl söyleyeceğimizin, geçimimizi nasıl sağlayacağımızın, hatta hangi siyasal ittifakları kuracağımızın sınırlarını çizen, dolayısıyla belirleyen, ağırlıklı olarak beyaz (erkekler ve kadınlardan oluşan) bir yönetim sınıfının gücünü de görmezden gelmemenin önemli olduğuna inanıyorum. Bu ırk endüstrisinin yaratılmasını ve kurumsallaşmasını, (eskiden ders verdiğim kolej dahil) çok sayıda yükseköğretim

kurumundan yüksek düzey yöneticinin, danışmanın ve öğrencinin katıldığı önyargıyı kırma seminerlerini biraz olsun inceleyebilmek, bu endüstrinin belli bir yönünü aydınlatacaktır. İlginçtir, öğretim kadrosu bu seminerlerde hiç boy göstermez; bu etkinlikler ya öğrencilerle onların başında duran danışmanlara ya da yöneticilere yöneliktir.

Bu argümanı ileri sürerken, daha önce ders verdiğim, ilerici ve liberal politikalarıyla etkileyici bir tarihe sahip bir kurumdaki (Oberlin Koleji) deneyimime dayanıyorum. Yine de eleştirim genel olarak liberal/hümanist yükseköğretim kurumları için geçerlidir. Kolejdeki belli pratikleri eleştireceğim. Ancak bu eleştirilerin ardında akademiye duyduğum bağlılık ve sorumluluk yatıyor. Oberlin Kolejinin farklılık ve çeşitlilik konularını gündemde tutma çabası azımsanmamalı. Gelgelelim, bu çabaların akademide çokkültürcülüğün kurumsallaşmasına geniş kapsamlı etkileri açısından titiz bir incelemeye tabi tutulması gerekir. Kendi başına çokkültürcülük problemli olmak mecburiyetinde olmasa da, bunun apolitik, tarihdışı bir kültürel çoğulculuk olarak tanımlanmasını reddetmeliyiz.

Geçtiğimiz yirmi otuz yıl içinde çoğunlukla ırkçılık karşıtı öğrenci örgütlenmeleri ve taleplerine bir cevap olarak veya ulus ölçeğinde prestijli kurumların "Batı dışı" gereksinmelerinin kurumsallaşmasıyla ilişkili olarak bu türden etkinliklerde artış görüldü. Bununla birlikte, çokkültürcülük meseleleri kesin olarak ABD'deki demografik değişimin anlaşılmasına bir cevap olarak yükselişe geçti. Örneğin, 2000 yılında tüm devlet okullarındaki öğrencilerin % 42'sini azınlık çocukları ya da diğer yoksul çocuklarının oluşturacağı, 2000 yılında kadınların ve beyaz olmayan insanların, işgücünün hemen hemen % 75'ini oluşturacağını kestiren tahminler, "çeşitlilik"le ilgili kurumsal gereklerin anlaşılmasında kritik önem taşıdı.[15] Rosaura Sanchez'in

[15] Bkz. Amerikan Eğitim Konseyi 1988. Ayrıca, *Time Magazine*'de 9 Nisan 1990 tarihli "America's Changing Colors" makalesine, ABD'nin ekonomi ve eğitim alanlarında değişen nüfus verileri hakkındaki istatistikler için bilhassa Henry 1990'a bakılabilir.

öne sürdüğü gibi, beyaz olmayan insanların varlığının yarattığı karşı konulmaz rahatsızlığın karşısında üniversitede "araştırmaların ve işleyişin her zamanki gibi" yürütülebilmesi için dönüştürmeye yönelik politikalardan ziyade intibak politikaları ve programları devreye sokulması gerekir (Sanchez 1987).

Oberlin Koleji, 1988 baharında bazı ırkçı ve homofobik olaylara cevap olarak öğrencilere ve üst ve orta düzey yönetici kadrosuna yönelik bir dizi "önyargıyı kırma" semineri başlattı. Etkinlik bazen yurt danışmanları ve psikologlarının yönettiği "ırkçılığı öğrendiğini unutma" seminerleri halini aldı. Bu tür seminerler öğrencilerin ırkçı çatışmaya, davranış ve tutumlara "duyarlı kılınması" açısından yararlıdır, ama tarihsel ve ideolojik temelleri incelendiğinde sınırları olduğu görülür.

Kısaca, önyargıyı kırma seminerleri fizyolojik olarak temellendirilmiş "ırk ilişkileri" analizinden faydalanır ve kurumsal ya da tarihsel tahakküm yerine "önyargı"ya odaklanır. Seminerler ortak danışmanlık ve yeniden değerlendirmede danışmanlık teknikleri ve teorilerinden beslenir, çoğunlukla siyasal eylemden ziyade duygusal rahatlama amacı güder. Bu yaklaşımın adı dahi biraz netamelidir çünkü asıl problemin (tahakküm, sömürü veya yapısal eşitsizliğin değil) "önyargı" olduğunu, bunu "azaltmak" gerektiğini telkin eder. Dil, ideolojik ve siyasal içeriği büyük ölçüde belirleyip oluşturur. Bu yaklaşım "geçmişte alınan yaraların iyileşmesi"ne yoğunlaşarak hâkim ve edilgen grupların pozisyonlarını eşitler, tüm iktidar eşitsizliklerini ve hiyerarşilerini ortadan kaldırır. Son olarak, "baskı" kaynağının ve bireylerdeki "değişim"in ele alınışı, iktidar ve tahakkümün ideolojik ve yapısal boyutlarıyla, iktidarın bireysel, psikolojik düzeyde kavranışı arasındaki farkın unutulduğunu düşündürür.

Burada da deneyimin zımni tanımı belirleyicidir. Deneyim esas olarak bireysel ve yalıtık, davranışsal ve tutumsal değişime maruz kalan bir süreç olarak tanımlanır. Tarih, kolektif hafıza, toplumsal ve yapısal eşitsizlik gibi

deneyim kategorisini kuran unsurlar bu çerçeveye dahil edilmez. Bireyler, deneyimleri ezen/mağdur paradigması içinde önceden belirlenmiş, çoğunluk ya da azınlık gruplarının temsilcileri olarak konuşurlar. A. Sivanandan'ın ABD'de ırkçılığın kökenleri konusunda farkındalık geliştirme eğitimleri (bu pratikler Judy Katz ve diğerlerinin çalışmalarıyla bağdaşmaktadır) ve bunun Britanya'daki çokkültürcülükte cisimleşmesine getirdiği keskin eleştiri (1990) bu soruları ele alır.

Sivanandan'a göre, ırkçılık konusunda farkındalık geliştirme eğitimlerinin odağında psikolojik tutumlar yer aldığı için siyahların yürüttüğü ırkçılık karşıtı siyasal mücadeleler, değer kaybetme ve yeniden şekillenme tehlikesinin altındadır. Öyleyse, yerleşik psikolojik tutumlara hitap etmekte, bu sayede değişimin koşullarını yaratmakta bu seminerler gerçekten yararlı olduğu halde, bu tür çalışmaların bireysel destek ve değerlendirme düzeyinde kalması, bu sebeple geniş tabanlı bir siyasal örgütlenme ve eylem ihtiyacını baltalaması tehlikesi devam etmektedir.[16]

Önyargıyı kırma seminerleri kolej yönetiminin üst basamaklarında da başarı kazandı. Fakat bu düzeyde çok farklı bir biçim aldı: başkanlar ve erkek meslektaşları seminerlere katılmazlar, onlar çeşitlilikle ilgili konularda "danışırlar". Bu yüzden, "önyargıyı kırma"nın bu versiyonu "çeşitliliği idare etme" ("çeşitliliğin" [beyaz olmayan insanlar için bir örtmece] yönetilmediği sürece kontrolden çıkacağını ileri süren başka bir semantik pırlanta) halini alır. Bir danışmanın tanıtım broşüründen alıntılanan şu pasajı ele alın:

> Çatışma Yönetiminde Alternatifler Programı: Uygulamalı bilimler uzmanı bir ekip toplumsal çatışmaların barışçıl çözümüne alternatif teorik ve pratik yaklaşımlar geliştirir. Toplumsal adaletin mümkün mertebe artırılması ve çoğu toplumsal çatışmanın altında yatan belli başlı toplumsal

[16] "Önyargıyı kırma" hakkındaki ideolojik varsayımlara ilişkin bu görüşler DeRosa 1987'ye dayanmaktadır.

> eşitsizliklerin düzeltilmesi, bu çalışmanın örgütlenmesinde temel ilkedir. Başka bir amacı, müzakere edilmiş anlaşmaların uygulanmasını kolaylaştırmak, böylece kurum ve topluluk içindeki ilişkilerin uzun vadeli değişimine katkıda bulunmaktadır. Araştırma teorisi geliştirme, kurum ve topluluk içindeki değişim çabaları, ilişki ağı kurma, danışma hizmeti, müfredat, seminerler ve eğitim programlarının hepsi programa dahildir.[17]

Bu pasaj çatışmanın çözülmesini, müzakere edilmiş anlaşmaları ve kurumsal ilişkileri öne çıkarır. (Hepsi de araştırma, danışma ve eğitim diliyle ifade edilir.) Bütün bu stratejiler –çatışmanın çözülmesi, anlaşmanın müzakeresi ve uzun vadeli kurumsal ilişkiler– bireyler ve gruplar arasında uygulanabilir. Mesele sürtüşme anlarını yakalayıp çatışmaları "barışçıl bir şekilde" çözmektir; başka bir deyişle mesele, problemleri dar, kişiler arası bir düzlemde ifade ederek ve olayların tarihsel bağlamını idare edilebilir psikolojik koşullara dönüştürmek yoluyla ırk ve farklılığı ehlileştirmektir.

Az önce tartıştığımız sınıf örneğinde olduğu gibi, bireylerin ve grupların, temel olarak bu birimlerin toplamından oluşan toplumsal bir bütünün bireysel atomistik birimleri olarak farklılığı cisimleştirdiği varsayılır. Demek ki çatışmanın çözümüne en iyi biçimde birey olarak tatmin olmayan kişiler arasındaki müzakerelerle ulaşılabilir. Bunun son derece önemli ideolojik sonuçlarından biri, davranışların ve cevapların onları alabildiğine değişik durum ve koşullarda kestirilebilir (böylelikle yönetilebilir) kılacak şekilde standartlaştırılmasıdır. Karmaşık yapısal tahakküm ve direniş deneyimleri bireysel davranışlar ve tutumlar şeklinde ideolojik olarak yeniden ifade edilebilirse, bu deneyimler her zamanki işleyiş sürdürülürken yönetilebilir.

Bu tip bir programın başka bir örneği, Diversity Consultants (Çeşitlilik Danışmanları) adıyla bilinen şirketin

---

[17] Oberlin Koleji'nde personel müdürü yardımcısı ve pozitif ayrımcılık konusunda görevli memur tarafından hazırlanan belgeden alınmıştır (Prindle 1988, 1).

yukarıda başvurulan raporunda sunduğu yaklaşımdır: "Diversity Consultants çokkültürcülük ve ırk konusunda farkındalık geliştirmenin en etkili yollarının bireysel çevrenin değerlendirilmesi, planlı eğitim programları ve profesyonellerin, kendilerini, çeşitliliği ve işyerindeki seçeneklerini anlamalarına yardımcı olacak strateji toplantıları düzenlenmesi olduğuna inanır" (Prindle 1988, 8).

Bu açıklamanın kilit noktası, ırk konusunda farkındalık geliştirmeyi anlatmasıdır (problemin kültürden kaynaklanan bir yanlış anlama veya başka kültürler hakkındaki bilgi eksikliği olduğu kabul edilir): Kendinizi ve sizin gibi insanları anlayarak (çeşitlilik, birbirimize saygı duyup birbirimizden öğrenmeliyiz; ekonomik sömürüyü hesaba katmaz ama çeşitliliği anlamak bize birbirimize medeni bir şekilde davranmayı öğretir), çatışmaları müzakere ederek, kurumsal cinsiyetçilik ve ırkçılığı dönüştürerek ve çeşitliliğin yarattığı zorlukları değerlendirip yönetebilecek stratejiler geliştirerek farkındalık yaratırsınız. (Bu başka bir yaklaşımı da doğurur: "değişik" insanlar istihdam edip "farklı" müfredat birimleri ekleyerek eskisi gibi öğretmeye devam etmek yani normatif kültür; alt kültürler paradigmasından bir milim kıpırdamamak.) Öyleyse önyargıyı kırmanın "profesyonelleşmesi"nden anlaşılması gereken budur; kültür burada mükemmel bir metadır. Kültür çelişki barındırmayan, tarihten soyutlanmış, değişmeyen gerçekler, davranışlar ve pratiklerin biriktiği bir ambar gibi görülür. Kültürün ve kültürel farklılığın bu tanımını, kültürel çoğulculuğun simgesi olan bireye indirgenmiş bir uyum ve medeniyet söylemi ayakta tutar.

Önyargıyı kırma seminerleri sonuçta medeniyet söylemi yaratmayı hedefler. Diğer taraftan, bunu söylemek, bu pratiğin olumlu sonuçları olmadığını öne sürmek anlamına gelmez. Mesela, yeni kültürel modellerin devreye sokulması mevcut yapıların daha güçlü bir şekilde değerlendirilmesine yol açabilir ve bu tür danışma hizmetleri açıkça toplumsal değişim yönünde olumlu bir hava estirebilmiştir. Buna karşın, altta yatan yine statükoyu

muhafaza etmektir; çeşitlilik her zaman ve sadece bunun üstüne eklenebilir.

O halde bütün bunlar ne anlama geliyor? Çeşitlilik konusunda danışma hizmeti veren uzmanlar yeni türemediler. Özel sanayi, yüksek ücret ödedikleri yönetim danışmanlığı firmalarını vatandaşlık hakları hareketinin çıkışından bu yana kullanıyordu. Gelgelelim, üniversite eğitimi veren kurumların yüksek düzey yöneticileri eğitim ve "akademik özgürlük" söylemlerini ırkın yönetimi söylemleriyle değiştirdiklerinde bunun sonuçlarının yakından takip edilmesi gerekir. Amerikan eğitim sistemindeki yönetim ve kontrol söyleminin uzun bir kurumsallaşma tarihi vardır, ama ırkın yönetimi şu tarihsel anda biraz daha farklı bir anlam taşır. Öğrencilerin ırksal bileşimindeki tarihsel, demografik, eğitime dair değişikliklerin sonucunda, bazılarımız, herkesin daha fazla uyumu uğruna, "yönetilmesi" gereken kamusal seslere bile kavuştu. 1960 sonrasında çoğulculuk söylemlerinin yoğunlaşmasının bir yönü de "eğitimcileri çeşitliliğe duyarlı kılmak" için danışmanlar tutulmasıydı. Öte yandan, bunda Amerikan devletinin değişen sosyal hatlarına ve akademide Üçüncü Dünya ve feminizm araştırmalarının ortaya attığı itirazlara gem vurmaya çalışan özgül bir cevap üretilmesinin de payı vardı. Yeni ittifaklar kurulmasını şirket dilinin, bilişsel ve duyusal psikoloji dilini kullanması (bu sayede cinsiyetçilik, ırkçılık ve sınıf çatışması ile ilgili soruların profesyonelleşmesi) sağladı. Hâkim yönetici sınıfın parçası olan eğitmenler, bugün çatışmayı yöneten uzman, dahası (kullanılan teknik dil aracılığıyla önemli ölçüde yeniden tanımlanmış bir sözcük olan) ırkın kurulmasında özne haline geldiler.[18]

[18] Hamilton Koleji, Ulusal Koalisyon İnşa Enstitüsü'nün (NCBI) düzenlediği "önyargıyı kırma" seminerlerinin düzenlenmesine önayak olurken ve okuldaki bazı öğretim görevlileriyle personelin eğitim finansmanının karşılanmasında benzer bir yol takip etmişti.

Irk, Söz Hakkı ve Akademik Kültür

Görece yeni olan bu söylemin, beşeri bilimler fakülteleri ve liberal sanat üniversitelerinin üst düzeylerinde yarattığı etkiler sahicidir. Pozitif ayrımcılık doğrultusunda kimin istihdam edileceği şimdi iyice görünür ve seçici hale gelmiştir; bütün İngilizce bölümleri Toni Morrison'ın kitaplarını okutacak siyah bir kadın akademisyen arayışındadır. Bu tür akademisyenler işe alındıktan sonra, özellikle sözleşmeleri yenileneceğinde ya da kalıcı bir kadroya başvurduklarında başlarına ne geleceği apayrı bir konudur. Birçok akademisyen, sadece alanlarının en iyisi olan Üçüncü Dünyalı akademisyenleri bulup iş veren (bundan ötürü, müzik bölümünün beyaz olmayan seçkin üyeleri yüksek paralara transfer edilir) pozitif ayrımcı istihdam politikalarının kısıtlayıcı etkilerini belgelemektedir. Kimin sözünü nerede söyleyeceği dikkatle saptanır, terbiye edilir. Biri tarih, öbürü İngilizce, belki biri de sosyoloji bölümünde. Açıkçası, bu tip işe alma pratikleri, Üçüncü Dünyalı öğretim üyelerinin istihdamının sürekliliğinin ve kadro almasının teminatı değildir. Üçüncü Dünya "starlar"ını transfer etmek için epeyce görünür bir şekilde yapılan bu pazarlık, yükseköğretim kurumlarının feminizmin ve Üçüncü Dünyanın gündeme taşıdığı kaygılara nihayet cevap verebildiği izlenimi uyandırır. Diğer taraftan, ırkın bu şekilde metalaşması ve kişiselleşmesi, gerek Üçüncü Dünyalı öğretim üyelerinin sayısındaki artış, gerekse beyaz kurumlarda gördüğümüz muamele açısından aslında 1970'lerden bu yana pek değişiklik olmadığını gösteriyor.

Maria de la Luz Reyes ve John J. Halcon, 1988'de yükseköğretim kurumlarında ders veren Chicano öğretim görevlilerinin karşı karşıya kaldığı ırkçılık üzerine yazdıkları bir makalede 1970'lerin pozitif ayrımcılık politikalarının etkilerini tanımlarlar:

> 1970'lerin ortasında, akademinin dışında pek çok devlet dairesinde azınlıklara kota sistemi uygulanmaya başladığında, kamu kesiminin genelinde Chicano ya da azınlıkların bireysel vasıfları ya da liyakatlarından ziyade pozi-

> tif ayrımcılıktan dolayı mesleki veya akademik mevkilere gelebildiği kanısı yaygındı. Fakat, bu yanlış bir kanıydı. Genel olarak [yükseköğretim kurumları] pozitif ayrımcılık yönergesine akademi dışı ve/veya "az" para getiren programlarda yalnızca bir avuç azınlık üyesi öğretim görevlisini istihdam ederek göstermelik bir tavırla cevap vermişti. Mesela, birçok siyah ve İspanyolca konuşan Amerikalı, "Upward Bound",[19] Yetenek Avı ve Eşit Fırsat Programları gibi programlarda yönetici olarak işe alındı. Başka azınlık gruplarına mensup öğretim üyeleri iki dilli programlar ve etnik çalışmalar programlarında görevlendirildiler, ama pozitif ayrımcı istihdam genellikle kalıcı kadro almaya giden öğretim görevliliği pozisyonları sunmuyordu. Azınlık mensubu tüm çalışanlar ve akademisyenler, pozitif ayrımcı düzenlemelere ilginin doruğa ulaştığı dönemde azınlıkların yüksekokul kampüslerindeki bu yeni mevcudiyetinden, göstermelik bir adaleti (kolay kolay giderilemeyecek bir ayıbı) devraldılar. (303)

De la Luz Reyes ve Halcon, hâlâ uygulanan bu politikaların etkileriyle yaşamaya devam ettiğimizi savunur. Azınlık mensubu öğretim üyelerinin günümüzde karşı karşıya kaldıkları karmaşık ırkçılık biçimlerini ayrıntılı bir biçimde anlatarak, göstermelik bir tutum sergilenmesinin yarattığı problemleri ve akademide Üçüncü Dünyalıların gettolaşmasını incelerler. Reagan-Bush yıllarının, ırkın yönetimi anlayışı nedeniyle farklılığın ve çeşitliliğin bireylerde vücut bulmasının ve tarihsel olarak kolektif muhalif bilgiler temelinde oluşturulmuş programların "siyasal", "taraflı", "sivri" ve "zayıf" olarak nitelendirilmesinin sonucunda kadın araştırmaları ve etnik çalışmalar programlarının daha da marjinalleşmesine neden olduğunu eklemek isterim.[20]

---

[19] ABD'de Eğitim Bakanlığı'nın yüksekokullara girme şansına daha az sahip olan lise öğrencilerine verdiği destekleyici bir eğitim programı. [—*çev. notu.*]

[20] Bu marjinalleştirme bu tür programlarda geçtiğimiz yıllarda yapılan mali kısıntılardan da belli olmaktadır. Mesela, "kadın" incelemelerinden "toplumsal cinsiyet" incelemelerine geçilmesindeki depolitizasyon aşikârdır ve feminist gündemlerin ihti-

1980'li ve 1990'lı yıllarda ırkın mantıksal olarak bireylerin mensubu olduğu "ırk"ın ya da onun muadili başka bir vatandaş topluluğunun temsilciliğine uygun görülmesine bağlı olarak gelişen tutum ve davranış stratejileri aracılığıyla yönetilir olması, bu tür programlar ve bölümlerin 1970'li yıllarda gösterdiği bütün ilerlemeyi alıp götürdü. Irk ve toplumsal cinsiyet tekrar bireysel özellikler ve tutumlar olarak ifade edilir oldu; böylece, bireyselleşmiş, görünürde "karakteristik bir yanı olmayan" farklılık söylemiyle kuşatıldı. Toplumsal cinsiyet ve ırk hakkındaki akademik söylemin bu değişimi, gerçekte kurumlarda kadın araştırmaları ve siyahlık incelemeleri programları ve bölümlerine alan açmakta kaydedilen tüm gelişmeyi geriye döndürdü.

Daha önce, bu kurumsal alanlar kolektif bir ses çıkarabilmemizi sağlıyordu. Bu program ve bölümler tanımları gereği alternatif ve muhalifti. Bugün ne kadar alternatif oldukları tartışılır. Eski güzel günlerin nostaljisine kapılıyor değilim (kaldı ki o zaman da başka sorunlar vardı) ama ırk ve farklılığın bugün bireyselleştirici bir şekilde ifade edilmesinden kolektif bir bütün olarak siyaset yapma zeminin aşındığına inanıyorum. Bunun bir komplo senaryosu olduğunu kastetmiyorum. Sınıfımdaki pratiklerin doğurduğu sonuçlara ilişkin tartışma, toplumsal cinsiyet ve ırk tanımları üzerinde gerek söylemsel ve temsili gerekse kişisel çatışmalarda benim de payımı ortaya sermektedir. 1960'lı ve 1970'li yılların "özel olan politiktir" sloganı 1980'lerde "politik olan özeldir" biçiminde yeniden şekillenmiştir. Başka bir deyişle, bütün siyaset, kişisel olana indirgenerek bireysel davranış, tutum ve yaşam tarzları toplumsal olanın siyasal analizine ikame edilir. Bireylerin yürüttüğü siyasal mücadeleler uygun ve meşru siyasal mücadelenin yegâne biçimi olarak görülür.

Bununla birlikte, liberal akademide ırkın böyle yönetilmesinden kaygı duymak (ve buna itiraz geliştirmek) için çok daha önemli bir sebep daha bulunmaktadır: Ir-

---

laflı bir şekilde yeniden oluşturulması anlamına gelmektedir.

kın bireyselleştirildiği bu süreç ve onun etkileri, Reagan-Bush döneminin, hatta şimdi Bush-Cheney döneminin yeni muhafazakâr siyasetiyle ve ABD'deki hayat yapısının esas olarak yeniden 1960 öncesindeki kalıba sokulmasını hedefleyen gündemiyle gayet muntazam bir şekilde örtüşmektedir. Anayasa Mahkemesinin 1980'lerde "tersine ayrımcılık" hakkında verdiği kararlar tamamen "önyargı", "ayrımcılık" ve "ırk"ın benzer tanımlarına dayanmaktadır. Zillah Eisenstein, Amerikan Anayasa Mahkemesi'nin tersine ayrımcılık hakkındaki hükümlerinin temelde üreme özgürlüğünün geriye alınmasıyla ilgili olduğunu ileri süren bir çalışmasında (1990), bu kararların dayandığı bireyselci çerçeveyi tartışır:

> Mahkemenin yakın zamanda pozitif ayrımcılık hakkında aldığı kararlar, vatandaşlık haklarını düzenleyen mevcut yasaların yeni baştan yorumlandığını her yönüyle ortaya koymaktadır. Irk ya da cinsiyet (toplumsal cinsiyet) kolektif kategoriler olarak tanınmaz ve ırkçılık ve/veya cinsiyetçiliğin yapısal ve tarihsel bir gerçeklik olduğu bir kenara atılır. Bundan böyle ırk üzerinden ve cinsel ayrımcılığa dair istatistiki veriler "bir grup ya da sınıf olarak siyah kadınlar"ın haksız muamele gördüğünün kanıtı olarak kabul edilmeyecektir. Birey ancak kendine özgü durumla ilişkili olarak ayrımcılığa maruz kaldığını ispat edebilir. Saldırı gün gibi ortadadır: Eşitlik doktrini yürürlükten kaldırılmıştır. (5)

Eisenstein, hükümetin ırkçılık ve cinsiyetçiliği yeniden düzenleme çabasının eşitlik mücadelesinin nasıl merkezinde yer aldığını, ayrımcılığın içi boşaltılarak istatistiksel kategorilere değil tek tek vakalara uygulanmasıyla ayrımcı pratikleri mazur gösterecek "başka" kriterler her zaman bulunabilecek olduğu için ayrımcılığı ispatlamanın nasıl neredeyse imkânsız hale geldiğini çözümleyerek tartışmasını sürdürür. Bu durumda Anayasa Mahkemesi'nin tersine ayrımcılık hakkındaki kararları açıkça ırk ve toplumsal cinsiyeti ehlileştiren bir tür bireyselleştirici siyasete dayanmaktadır. Hükümlerin bu şekilde verilebilmesi, ırk ve

toplumsal cinsiyet eşitsizlikleriyle ilgili yeni muhafazakâr ve liberal gündemlerin bir noktada birleştiklerini gösterir.

Üstelik, bu katışıksız ve masum çeşitlilik imgelerinin, bu yönetsel söylemlerin kurulmasına katkı verecek şekillerde konumlandırılmaya razı gelerek ırkın bu şekilde ehlileştirilmesinde akademide bizler de buna ortak oluyoruz. Sözgelimi, ırk kategorisi durağan olmayıp değişken bir toplumsal ve tarihsel formasyon olduğu için, Üçüncü Dünyalılar çoğunlukla birbirlerine karşıt ilişkiler içinde konum alırlar. Üçüncü Dünya ülkelerinden gelenlerimiz, ABD'deki Üçüncü Dünya kökenlilerle karşı karşıya getiririz. Mesela, birçok bağlamda ABD'de Hintli bir göçmen kadın olarak Afrikalı-Amerikalı bir kadın kadar tehditkâr değilim. Evet, hem beyaz değiliz hem ötekiyiz, açık ya da gizli, çeşitli ırkçılık biçimlerine maruz kalıyoruz. Yine de, bana bakanlara ABD'nin ırkçı geçmişi ve bugününü doğrudan ve sürekli hatırlatan kölelik tarihini düşündürmüyorum. Kuşkusuz, Britanya akademisinde olsaydım, Britanya'nın sömürgecilik tarihi yüzünden, özgül göç alma ve işgücüne katılım biçimleri ile işçi sınıfı, sendikalar ve ırkçılık karşıtı politikaların varlığı yüzünden (bütün bu etkenler Britanya'daki Hintlilerin pozisyonunu farklı bir şekilde tanımlar) temelde farklı bir konuma sahip olurdum. Britanya'daki koşullarla kurulabilecek ilginç bir benzerlik de Afrikalı-Amerikalı kadınların söyleyecek sözü olan radikal, "gerçek" siyah feministler olarak ön plana çıkartılıp yüceltilmeleriyle birlikte, Britanyalı siyah feministlerin marjinalleştirilip basın-yayın sektöründe ve akademide söz haklarından mahrum bırakılmasıdır (Britanya'da birisine "siyah" demek çoğunlukla Afrika, Asya ve Karayip kökenli Britanya vatandaşlarını ima eder; bu bağ yakın geçmişte ifşa edilmiştir gerçi). Dolayısıyla, bu konumlar ve muhtemel ortak davranışlar fail rolümüzün nasıl kurulacağını etkiler.

Eleştirel Pedagoji ve Muhalefet Kültürleri

Burada sunduğum argüman, ırk ve toplumsal cinsiyetin

liberal Amerikan akademisinde nasıl yönetilip metalaşmakta olduğuna dair soruları da ortaya çıkaracaktır. Bunu yapmanın bir yolu, bu konuların uyguladığımız pedagoji ve kurumsal pratiklerle ilişkisi açısından tartışılabileceği kamusal muhalefet kültürlerini aktif bir şekilde oluşturmaktan geçiyor.[21] Akademide bu tür kültürleri yaratmak başlı başına bir meydan okumadır çünkü liberalizm "çoğul", hatta "alternatif" perspektiflere izin vermekle kalmayıp, bunları hoş karşılar. Oysa, kamusal bir muhalefet kültürü insanların çıkarlarında temellenen, çatışma, ayrıcalık ve tahakkümün maddi varlığını kabul eden epistemolojik duruş noktalarına alan açmayı içerir. Bu yüzden, bu tür kültürleri yaratmak esasında akademik, disipliner ve kurumsal yapılarla birlikte, akademide (bireysel ilişkilerden ziyade) kişiler arasındaki ilişkiler bağlamında iktidar kutuplarını şeffaflaştırma meselesidir. Bu kültürlerin yaratılması, öğretmenler, öğrenciler, yöneticiler ve hegemonik olan akademik kültürlere mensup bireyler olarak gündelik hayatın siyasetini ciddiyetle ele almakla ilgilidir. Bu durumda kültürün kendisi, günlük hayatın idamesindeki siyasal praksis aracılığıyla çatışıp dönüştürdüğümüz bireysel ve kolektif hafızaları, hayalleri ve tarihi içererek yeniden tanımlanır.

Muhalefet kültürleri aynı zamanda akademiyi Üçün-

---

[21] Gloria Watkins (bell hooks) ve ben bunu Oberlin Koleji'nde, tüm akademik kadronun katıldığı, akademideki Üçüncü Dünyalı insanlara dair öğretme ve öğrenme pratiklerimize odaklanan "Toplumsal Cinsiyet, Irk Pedagojileri ve İmparatorluk" başlıklı konferans serisinde yapmaya çalıştık. Kolokyumun etkileri bir bütün olarak incelenmemiş olmakla beraber, en azından ırk, toplumsal cinsiyet ve kimlik meselelerinin bütünüyle "siyasal" diye bir kenara bırakılmadığı dolayısıyla akademik uğraşın dışında kalan bir konu olarak görülmediği kamusal bir diyalog ve muhalefet kültürünü meydana getirdiğini biliyoruz. Bu meseleler, (akademik kadronun büyük bir kesimi tarafından) Avrupamerkezci bir sosyal bilimler okulu müfredatını yeniden gözden geçirirken sorulması gereken önemli ve kurucu sorular olarak görülmeye başlandı.

cü Dünya insanlarını liberal kapitalist demokrasi adına ehlileştirip yöneten geniş sosyo-politik alanın bir parçası olarak görmekle ilgilidir. Giderek büyüyen şirketleşme karşısında topluluğu ve vatandaşlığı yeniden şekillendirip tasavvur etmeye çalışmakla ilgilidir. Kurumsal pratiklerimizi dönüştürme mücadelesi esas olarak kendimizi akademideki aktivistler olarak görerek, toplumsal adalet hareketleriyle pedagojik ve bilimsel uğraşlarımız arasında bağlar kurarak, kendimizden, meslektaşlarımızdan ve öğrencilerimizden birçok düzeyde eyleme geçmelerini bekleyerek ve bunu talep ederek sömürünün ve baskının analizini doğru bir tarihte ve teoride yerleştirmeyi de kapsar. Böyle bir çaba, hem pedagojik güçlenme hem dönüşümü sağlayabilmek için akademideki bilgi, iktidar ve deneyim meselelerini anlayıp teorileştirmek için çok çalışmayı gerektirir. Irkçılık, cinsiyetçilik ve homofobi, hepimizin gün be gün dahil olduğu, gayet gerçek pratiklerdir. Bunlar salt müfredat ya da politikalarla ilişkili kararlara, yani yönetim pratiklerine indirgenemez. Böylesi koşullarda liberal eğitimin amacını ırkçılık karşıtı, antikapitalist feminizm açısından aktif bir şekilde yeniden düşünmemiz gerekir.

Daha önce asıl meselenin, farklılığın tanınmasından ibaret olmadığını söylemiştim. Kabul görüp ilişkiye girilen farklılık türü, eğitim pratiklerinin sömürgeleştirilmekten kurtarılması açısından temel öneme sahiptir. Aynı şekilde, mesele sadece sözünü söyleyebilmek değildir; daha önemlisi, hem birey olarak hem de çeşitli kolektiflerin parçası olarak edindiğimiz konum gereği hangi sözü söyleyebilir hale geldiğimiz sorusudur. Önemli olan nokta, bunun akademide Üçüncü Dünyaya mensup insanların metalaştırılması ve ehlileştirilmesini dert edinen aktif, muhalif ve kolektif bir söz olmasıdır. Onun için muhalefet kültürlerinin uyumlulaştırma pedagojilerinden ziyade muhalefet pedagojilerini oluşturmaya çalışması gerekir. Bu görevi herkes (beyaz olmayan insanların yanı sıra akademideki ilerici beyaz insanlar da) üstlenmelidir.

III. KISIM

FEMİNİZME YENİDEN YÖN VERMEK

9 "BATININ BAKIŞI ALTINDA" TARTIŞMASINA DÖNÜŞ: ANTİKAPİTALİST MÜCADELEDE FEMİNİST DAYANIŞMA

Bu bölümü bazı arkadaşlarımın[1] teşvik etmesiyle ve biraz endişeyle, aşağı yukarı on altı yıl önce yazılan bir yazıdaki temaları ve argümanları yeniden ele alarak yazdım. Yazması zor bir bölümdü,[2] bunu tereddüt ve tevazuyla ama düşüncelerimin bütün sorumluluğunu yüklenmem ve feminist teorideki etkilerini açıklamam gerektiği hissiyle yerine getirdim.

"Batının Bakışı Altında", "feminist araştırmalar" alanındaki ilk yayınım olmakla kalmıyordu, uluslararası feminist toplulukta var olduğumu da ortaya koyuyordu. Bu çalışmayı yazdığımda doktoramı henüz tamamlamış-

---

[1] Bu bölümün şimdiki şeklini almasını, Zillah Eisenstein, Satya Mohanty, Jacqui Alexander, Lisa Lowe, Margo Okazawa-Rey ve Beverly Guy-Sheftall'la yıllarca yaptığımız sohbetlere ve ortak çalışmalarımıza borçluyum. Ayrıca "Batının Bakışı Altında" makalesini dikkatlice ve eleştirel bir şekilde okuyan Sue Kim'e de teşekkür ederim. Zillah Eisenstein'in arkadaşlığı bu bölümü yazmamda çok belirleyici oldu; bunu yapmamı söyleyen ilk kişiydi.

[2] "Batının Bakışı Altında" makalesinin çarpıcı bir seyri oldu; sol dergi *Boundary 2*'de ilk defa yayımlandığı 1986'dan bu yana neredeyse her yıl yeniden basıldı. Makale Almanca, Hollandaca, Çince, Rusça, İtalyanca, İsveççe, Fransızca ve İspanyolcaya çevrildi. Feminist, postkolonyal, Üçüncü Dünya dergileri ve kültür incelemeleri dergileri ve antolojilerinde yayımlandı. Kadın araştırmaları, kültür incelemeleri, antropoloji, etnik çalışmalar, siyaset bilimi, eğitim ve sosyoloji müfredatlarında yer aldı. Yaygın biçimde alıntılandı, bazen ciddi biçimde ele alındı, bazen yanlış yorumlandı, bazen de kültürlerarası feminist projeler için kolaylaştırıcı bir çerçeve olarak kullanıldı.

tım; şimdi kadın araştırmaları bölümünde profesörüm. Batının bakışı "altında" yazmak, Amerikan akademisindeki konumum açısından düşünüldüğünde şimdilerde çok daha "içinden" yazmaya dönüştü.[3] Yazıyı kaleme aldığım zaman son derece enerjik, ulusüstü bir kadın hareketinin içinde konum alarak yazıyordum, bugün yazdığım konum oldukça farklı. Kamusal hayatın giderek özelleştirilmesi ve şirketleşmesiyle, (dünyada genel olarak kadın hareketleri güçlenmesine rağmen) ABD'de böyle bir kadın hareketini ayırt etmek daha güç hale geldi, ulaşabildiğim ve mücadele ettiğim yer gitgide Amerikan akademisiyle sınırlı kaldı. Kadın hareketleri ABD'de daha da muhafazakârlaştı; daha radikal, ırkçılık karşıtı feminist aktivizm bu gibi hareketlerin tasnifi dışında yer aldı. Bu yüzden, burada söyleyeceklerimin çoğu eğitmen ve akademisyen olarak aslen bulunduğum konumun etkisini taşımaktadır. Şimdi 1986'da zımni olan ve açıkça ifade edilmeyen düşünceleri aydınlığa kavuşturma ve o zaman genel hatlarıyla ifade ettiğim teorik çerçeveyi geliştirip tarihselleştirmek için "Batının Bakışı Altında" başlıklı makaleye geri dönmenin zamanıdır. Ayrıca, bu makalenin nasıl okunduğunu, nasıl hatalı okunduğunu değerlendirmek, eleştiri ve övgülere cevap vermek istiyorum. Açıkça eleştiriden yeniden kurmaya, yirmi birinci yüzyılın başında feministlerin acilen ilgilenmesi gereken konuların tespitine ve "Batının Bakışı Altında"nın –Batının içinde ve dışında Üçüncü Dünyanın– yirmi yıl sonra nasıl araştırılıp incelenmesi gerektiği sorusunu sormaya geçmenin zamanı geldi. Tarihin bu anında karşılaştırmalı bir feminist siyasetin hangi acil teorik ve metodolojik sorunlarla uğraşması gerektiğini düşünüyorum.

"Batının Bakışı Altında"nın ortada ve devam eden hayatını ve benim ulusüstü feminist akademik çalışmalar ve ağlar içinde oradan oraya yaptığım yolculukları hesaba katarak, metnin temel argümanlarını entelektüel, siyasal ve kurumsal bağlamına oturtarak özetlemekle işe başlamak

[3] Bu ayrımı Zillah Eisenstein'a borçluyum.

uygun olur. Anlatacaklarımı bu tartışmaya dayandırarak yazdığım yazının değişik, çoğunlukla birbiriyle örtüşen bazı akademik söylemler çerçevesinde nasıl yorumlandığını ve konumlandırıldığını açıklayacağım. Batının, Üçüncü Dünyanın ve bazı başka terimlerin çeşitli anlamlarına daha fazla açıklık getirme, feminist teoride evrensel ve özel olanla kurulacak ilişki sorusuna yeniden eğilme, yazımda belirsiz bıraktığım ya da muğlak kalan bazı tezleri belirgin kılma gayretiyle şimdiye kadar verilen yararlı birtakım cevapları ele alacağım.

Öncelikle düşünüşümün geçtiğimiz on altı yıllık zaman zarfında nasıl değiştiğini görmek üzere bakıyorum. Yirmi birinci yüzyılın başında ulusüstü feminist pratiğin karşı karşıya kaldığı meydan okumalar nelerdir? Kültürlerarası feminist çalışma yürütmenin imkânları nasıl gelişip değişti? Bu bölümü yazdığım sıradaki yaşadığım değişimleri ve taahhütleri şekillendiren entelektüel, siyasal ve kurumsal bağlam hangisiydi? 1986'dan bu yana hangi akademik ve siyasal özdeşleşme kategorileri değişti? Hangileri aynı kaldı? 1980'lerin ortasında makalemin ardında yatan niyetler, etkiler ve siyasal tercihlerle bugünküler arasındaki diyalogla başlamayı istiyorum. Umarım, böyle bir diyalog başkalarını da feminist araştırmalar alanında bireysel ve kolektif projelerimize dair benzer sorular yönetmeye teşvik eder.

"Batının BAKIŞI ALTINDA" Tartışmasına Dönüş

FEMİNİST BİLİMSEL ÇALIŞMALARI SÖMÜRGELEŞTİRİLMEKTEN KURTARMAK: 1986

"Batının Bakışı Altında" makalesini Üçüncü Dünya kadınlarının hayatları ve mücadeleleri üzerinden Üçüncü Dünya kadınları hakkındaki "Batılı feminist" bilimsel çalışmaların eleştirisini ortaya çıkarıp ifade etmek amacıyla yazdım. Aynı zamanda kültürlerarası feminist bilimsel düşüncenin, Avrupamerkezci, Batı feminizminin kendi dar çıkarına hizmet eden, hatalı bir biçimde evrenselleştirici metodolojileri

aracılığıyla açığa vurduğu iktidar-bilgi bağlantısını gözler önüne sermek istedim. Keza, "analitik stratejilerimiz ve ilkelerimizin siyasal içerimlerini" inceleme ihtiyacına dikkat çekerek feminist bilimsel düşünceyle feminist siyasal örgütlenme arasındaki bağı vurgulamanın çok önemli olduğuna inanıyordum. Bunların yanında, "Birinci Dünya"nın hükmettiği küresel bir siyasal ve ekonomik çerçeve içinde feminist bilimsel çalışmaların konumunu belirtmek de istiyordum.[4]

En basit hedefim, kültürlerarası feminist çalışmanın hem bağlam, öznellik ve mücadelenin mikrosiyasetine hem küresel ekonomik ve siyasal sistemlerle süreçlerin makrosiyasetine önem vermesi gerektiğini açıklığa kavuşturmaktı. Maria Mies'in Narsapurlu dantel işlemecileri üzerine araştırmasını, tekil olanın çoğunlukla nasıl evrensel boyutlarda anlam taşıdığını (evrensel özelliğin tekil durumu yok etmesine izin vermeden veya iki kategori arasında aşılamaz bir uçurum koymadan) ortaya çıkarmak için bu tip çok katmanlı, bağlamsal bir analizin nasıl yürütüleceğine kanıt olarak değerlendirdim. Bu analizde tarihsel

---

[4] Şu halde "Batılı feminist"i tanımlamamız gerekiyor: "Kesin konuşmak gerekirse, Batılı feminist söylem ve siyasal pratik, hedefleri, çıkarları ve analizleri açısından tekil ya da homojen değildir. Bununla beraber, "Batı"nın (bütün karmaşıklığı ve çelişkileri içinde) örtük bir şekilde teori ve praksisteki asıl gönderge olarak kabul edilmesinden doğan etkilerin uyumlu olduğunu görmek mümkündür. "Batı feminizmi"ne atıfta bulunmamdan hiçbir şekilde bunun yekpare bir bütün olduğu anlamı çıkarılmamalı. Daha ziyade, Ötekileri Batılı olmayan, dolayısıyla kendilerini (zımnen) Batılı diye kodlayan yazarlarca kullanılan çeşitli yazma stratejilerinin benzer etkilerine dikkat çekmeye çalışıyorum". Zira "Birinci Dünya" ve "Üçüncü Dünya" gibi terimler, benzerlikleri aşırı basitleştirmenin yanı sıra, içsel farklılıkları düzleştiren sorunlu terimler olmalarına karşın, o zaman elimizin altında bu terminoloji olduğu için kullanmayı sürdürdüm. Terimlerin sorgulayıcı olmayan kullanımından ziyade eleştirel ve bulgulayıcı kullanımını önererek, sahip oldukları sınırlamaların bütünüyle farkında olarak kullandım. Bu terimlere daha sonra bu bölümde tekrar geleceğim.

materyalizm, zımnen temel bir çerçeve, hem yerel ve mikro boyutları, hem de küresel, sistematik boyutları açısından maddi gerçekliğin bir tanımı olarak kullanılmıştı. Makaleyi yazdığım dönemde Üçüncü Dünyayı salt baskı üzerinden ele almakla yetinmeyip, tarihsel karmaşıklığı içinde, bu baskıları değiştirmeye çalışan birçok mücadele açısından tanımlanmasını ve itibar gösterilmesini tartışmıştım. Böylelikle geniş kapsamlı, hatta küresel, ekonomik ve siyasal çerçevelerle bağlantılı temellendirilmiş, özel analizleri savunmuştum. Sınırları aşan feminist dayanışma hayalinden esinlenmekle beraber, bu hayali birçok okuyucuya görünür kılamamıştım. Bu konum siyasetine dair argümanımı kavrayışlı bir analize tabi tutan Sylvia Walby (2000) farklılık ve eşitlik arasında, sözünü ettiğim ilişkinin varlığını onaylayıp geliştirmiştir. Bununla kalmayıp, neyin farklılık sayılacağına karar vermek için Batılı, postkolonyal, Üçüncü Dünya feministlerinin paylaştığı bir referans çerçevesinin eksikliğine de dikkat çeker. Bunu büyük bir içgörüyle ileri sürer:

> Mohanty ve diğer postkolonyal feministlerin çalışmalarının popülerleştirilmiş yorumlarında, bu yazarların yalnızca konumlandırılmış bilgileri savundukları öne sürülür. Gerçekte, Mohanty karmaşık ve incelikli bir argüman aracılığıyla haklı olduğunu, Batılı beyaz feminizmin (büyük bölümünün) sadece farklı değil hatalı da olduğunu iddia eder. Bunu yaparken ortak bir sorunu, ortak bir dizi kavramı ve en sonunda beyaz feminizmle ortak bir siyasal proje yürütme ihtimalini varsayar. Beyaz feminizmin kendisiyle mutabık kalacağını umarak tartışma yürütür. Batılı beyaz feminizmin konumlandırılmış bilgi olarak kendi yerel ve kısmi perspektifinden memnun olmasına razı değildir. Hem de hiç! Daha evrensel bir hakikat iddiasıdır bu. Bunun üstesinden argümanın gücüyle geleceğine inanır. (199)

Walby'nin makaleyi okuyuş biçimi diğerlerini Üçüncü Dünyalı kadınlar üzerine Batılı feminist akademisyenliğin etkilerini, bir dayanışma ve ortak değerler çerçevesi içinde eleştiren ortak feminist siyasal bir proje nosyonumla ilgi-

lenmeye çağırır. Farklılığın özgüllüğündeki ısrarım, çeşitli kadın topluluklarının içinde ve bunlar arasındaki iktidar farklılıklarına dikkat eden bir eşitlik vizyonuna dayanmaktadır. Bütün genelleştirme biçimlerine karşı çıkmıyorum ya da yerel olanı sistemik olana, farklılığı ortak özelliklerin paylaşılmasına veya söylemsel olanı maddi olana üstün tutmuyorum.

"Batının Bakışı Altında" makalesini eşitlikçi ve sömürgeleştirici olmayan kültürlerarası bilimsel çalışma yürütmenin imkânsızlığına olan inancımın açıklaması olarak yazmadım. "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" feminist akımları bu feminizmler arasında dayanışma ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde karşıtlık içinde tanımlıyor da değilim.[5] Buna rağmen, yazım çoğunlukla böyle okunup kullanıldı.[6] Böyle keskin bir karşıtlığın neden geliştiğini merak ediyorum. Belki geçmişte yazıyı kaleme aldığım entelektüel ve

---

[5] "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" feminist kategorilerini kullanış tarzım, bunların cisimleşmemiş, coğrafi veya uzamsal olarak tanımlanmamış kategoriler olduğunu gösterir. Bu kategoriler daha ziyade kullanılan siyasal ve analitik alan ve metodolojilere gönderme yapar; nasıl ki Üçüncü Dünya coğrafyasından bir kadın yönelimi itibariyle Batılı bir feminist sayılabilirse, Avrupalı bir feminist de Üçüncü Dünyaya özgü feminist analitik bir perspektiften yararlanabilir.

[6] Rita Felski'nin makale çözümlemesi (Felski 1997) buna örnektir. Başlangıçta makaleyi büyük çaplı her sosyal teoriye (genelleştirmeye karşı) yöneltilen şüpheci bir bakışla okuduğu halde, sonradan başka bir bağlamda "küresel farkları sistemik bir şekilde incelemenin değerini kabul etmenin tikelliğe olan vurgumu azalttığını" (10) söyleyerek devam eder. Felski'nin getirdiği yorumun gerçekten makalemdeki belirsizliği saptadığına inanıyorum. Şimdi bu noktaya açıklık getirebilmeyi umuyorum. Benzer bir yorum, "Mohanty'nin "Batının Bakışı Altında"da karşı çıktığı yapı her nasılsa "Mücadelenin Kartografyaları"nda yeniden kendini göstermektedir" (Mohanram 1999, 91) der. Burada Radhika Mohanram'ın sistemik küresel eşitsizliklerin tespit edilmesinde özgüllük ve tikelliğin bir arada bulunması gerektiğini düşündüğünü zannediyorum. Bu makaleye getirdiği diğer eleştiri daha ikna edicidir, buna daha sonra döneceğim.

kurumsal bağlamların ve kaymaların izini sürmek metnin niyetini ve iddiasını açığa çıkarır.

Entelektüel anlamda Avrupa merkezli hümanizmin sahte evrenselleştiriciliğe ve erkek yanlısı olmasına dikkat çeken eleştirilerle dayanışma içinde yazıyordum. Projem özel olanın evrensel olanla ilişkisinin önemine duyduğum güçlü inanca –yerelin evrenseli belirtip aydınlattığına olan inancıma– dayanıyordu. Bu evrenselleştirici çerçevenin kuşattığı ve onunla eş tutulan ikiliklere, beyaz olmayan kadınların "beyaz feminizm"e getirdiği eleştiriye ve sömürgeleştirilmeye karşı duran bir paradigma içinde çalışma yürüten Üçüncü Dünyalı feministlerin "Batı feminizmi"ne getirdiği eleştiriye dikkat çektim. Gerek siyasal gerek kişisel olarak kendimi sınırları aşan, sömürgeleştirici olmayan feminist bir dayanışmanın inşasına verdim. Bir hayli etkili feminist çalışmalarda ve ana akım kadın hareketinde ortaya çıktığını gördüğüm sömürgeleştirici, kendi çıkarını güden feminist projeden daha kapsamlı projelere inandım.

O dönemde ABD'de büyük ölçüde beyaz bir akademik kurumda bulduğum akademik pozisyon yazıma güçlü bir şekilde işledi. Hakim Avrupa-Amerikan feminist akademik çalışmaların ve bu toplulukların kendilerini saf dışı bıraktığını veya yanlış temsil ettiğini düşünen benim gibi Üçüncü Dünyalı, göçmen ve marjinalleştirilmiş diğer akademisyenlere bir konum açmak için bu alana müdahale etmeye kararlıydım. Üçüncü Dünyalı/göçmen kadın akademisyenlere düzenlenmesinde yardımcı olduğum uluslararası "Ortak Farklılıklar: Üçüncü Dünya Kadınları ve Feminist Perspektifler" konferansında (Urbana, Illinois, 1983) gerçekleşen türde entelektüel bir alan açmaya başlayabilmek benim için büyük bir mutluluk kaynağı oldu. Bu konferans sömürgeleştirilmeye karşı duran, sınırları aşan feminist bir topluluk imkânını sunmuş, "ortak farklılıkların" güçlü bir dayanışmanın temelini oluşturabileceğine ve feministler arasındaki eşitsiz iktidar ilişkileri karşısında bunu gerçekleştirmek için mücadele etmemiz gerektiğine duyduğum inancı pekiştirmişti.

Makaleyi kaleme almamda –kişisel ve mesleki açıdan– birçok şey de etkili oldu. Bu etkiler, beyaz feministlerin "dik başlı kızkardeşi" rolüne uygun görülmekten, Üçüncü Dünyalı/göçmen kadın akademisyenlerin akıl hocası sayılmaya, çeşitli akademik zeminlerde feminist dinleyici topluluklarına hitap etmek için davet edilmemden, bana okul öncesi çocuk eğitimi hakkındaki çalışmama yoğunlaşıp "feminist teori"yle uğraşmamam gerektiğinin öğütlenmesine kadar uzanıyor. Aktif bir sadakatsizlik göstermenin bedeli olduğu kadar mükâfatı da vardır. Bununla beraber, "Batının Bakışı Altında" makalesini yazmış olmaktan dolayı hiç hayıflanmadığımı, sadece derin bir tatmin duyduğumu söylemek yeterli olur.

Yazının belli yorumlarını ve yanlış anlamaları son otuz yılda Amerikan akademisinde postmodernizmin muzafferane yükselişine bağlıyorum. Kendimi hiç "postmodernist" diye adlandırmadığım halde, düşüncelerimin neden bu şekilde yaftalandığı üzerinde durmak önemlidir.[7] Aslında "Batının Bakışı Altında" tartışmasına şimdi yeniden dönmemin bir sebebi düşüncelerimin postmodernizme mal edildiğini gösterme arzumdu.[8] Düşüncelerimin tüm genelleştirme biçimlerine karşı olduğum, ortak özelliklere karşı farklılığı savunduğum şeklinde yorumlanması yanlış bir okumadır. Bu yanlış okuma bütün sistemik bağlantıları "totalleştirici" diye damgalayan hegemonik bir posmodernist söylem bağlamında ortaya çıkmaktadır ve sadece kimliklerle toplumsal yapıların değişebilirliğini ve kurulmuşluğunu vurgulamaktadır.

Ana hatlarıyla bir iktidar/bilgi analizine değinmek için elbette Foucault'dan yararlandım ama belirli bir emperyal iktidar yapısının yön göstericiliğini ve maddi so-

---

[7] Mesela çalışmamın yeniden basılıp tartışıldığı kaynaklara bakılabilir (Nicholson ve Seidman 1995, Phillips 1998, Warhol ve Herndal 1997 içinde, ayrıca bkz. Phillips 1998.

[8] Jacqui Alexander'la birlikte hegemonik postmodernizmin feminist araştırmalar üzerindeki bazı etkileri hakkında yazdım; Alexander ve Mohanty 1997'nin girişine bakılabilir.

nuçlarını ortaya koymak için Anour Abdel Malek'ten de beslendim. Keza, gündelik hayatı ve toplumsal cinsiyetin damgasını vurduğu yerel bağlamlar ve ideolojileri daha geniş anlamda kapitalizmin ulusötesi siyasal ve ekonomik yapıları ve ideolojilerine bağlayan maddeci bir analizin gerekliliğini savunmak için Maria Mies'tan faydalandım. Bana ilginç gelen, "ortaklaşmaya" kıyasla "farklılığın" nasıl ve neden daha çok benimsendiğini görmekti; bu olasılığın benim yazılarım için de geçerli olduğunun farkındayım. 1986'da yazıyı yazdığımda asıl olarak Avrupamerkezci söylemlerin sahte evrenselliğini sorgulamak amacındaydım ve muhtemelen postmodernist söylemde farklılığa ortak özelliklerden fazlaca değer verilmesine yeterince eleştirel yaklaşmamıştım.[9] Şimdi yerel ile evrensel arasındaki bağlantıları yeniden vurgulama ihtiyacında olduğumu görüyorum. 1986'da önceliğim farklılık üzerineydi; şimdi bunun bütün anlamını yeniden kavrayıp açıklamam gerekiyor. Oysa bu anlam her zaman orada duruyordu ve evrensel olanla bağlantısını sağlayan da buydu. Başka bir deyişle, bu tartışma farklılıkların hiçbir zaman "farklılık"tan ibaret olmadığı halleri yeniden vurgulamama izin veriyor. Farklılık ve tikellikleri tanıyarak bağlantıları ve ortak yönleri daha iyi görebiliriz çünkü hiçbir sınır ya da sınır çizgisi her zaman tamamlanmış veya kesin olarak çizilmiş değildir. Mesele, farklılıkların bağlantıları ve sınırların aşılmasını daha iyi ve doğru bir şekilde açıklamamıza nasıl imkân

---

[9] Pozisyonuma daha da açıklık getirmem gerekirse, postmodernizmin barındırdığı bütün içgörülere ya da analitik stratejilere karşı değilim. Birçok postmodernist metnin çalışmama faydası oldu. Değerlendirmek istediğim meselelerle ilişkili olarak hangi metodoloji, teori ve içgörü açıklamaya yardımcı olacaksa –Marksist, postmodernist, postpozitivist gerçekçi vb.– onu kullanıyorum. Fakat, burada yapmak istediğim şey, o zaman yaptığım bazı siyasal tercihleri belirgin kılmanın sorumluluğunu almaktır. Böylece, "Batının Bakışı Altında"nın okunduğu asıl kurumsal bağlamı oluşturduğuna inandığım Amerikan akademisinde, postmodernist düşüncenin söylemsel hegemonyasını da tespit edebiliriz.

tanıdığını, farklılığı belirtmenin evrensel kaygıları tam anlamıyla teorileştirmemize nasıl fırsat sunduğunu görmektir. Bu düşünsel hamle, sınırları aşan koalisyonlar ve dayanışma zeminlerini inşa etmek için farklı topluluk ve kimliklerden kadınları düşünmeme imkân vermektedir.

Öyleyse benim açımdan ne değişti, ne aynı kaldı? Tarihin içinde bulunduğumuz anında feminist akademik çalışmalar ve örgütlenme açısından acilen cevaplanması gereken entelektüel ve siyasal sorular nelerdir? Birinci olarak, çokkültürcülüğü ve "farklılığı" metalaşma ve tüketim yoluyla kendine mal edip asimile eden bir dünyada "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" terimlerinin siyasal ve açıklayıcı bir değerinin devam ettiğini söylemek isterim. Fakat, şimdi kullanmayı yeğlediğim terimler bunlardan ibaret değildir. ABD, Avrupa Birliği ve Japonya'nın yirmi birinci yüzyılın başında kapitalist iktidarın yoğunlaştığı yerler olarak ortaya çıkması, Üçüncü ve Dördüncü Dünyaların giderek bu ülkelerin ulusal sınırları dahilinde çoğalması ve Kuzey Amerika yerlilerinin/yerli halkların dünya çapında artan görünürlüğü ve egemenlik mücadelesiyle birlikte, "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" terimleri "Kuzey/Güney" ya da "Dünyanın Üçte Biri/Üçte İkisi" gibi kategorileştirmelerden daha az açıklayıcı hale gelmiştir.

"Kuzey/Güney", "Batılı/Batılı olmayan" ayrımında olduğu gibi varlıklı, ayrıcalıklı uluslar ve toplulukları ekonomik ve siyasal olarak marjinalleşmiş uluslar ve topluluklardan ayırmak için kullanılmaktadır. Bu terimlerin kabaca kuzey ve güney yarıküreleri birbirinden ayırdığı bellidir ancak elbette varlıklı ve marjinal uluslarla topluluklar bu coğrafi çerçeveye muntazam bir şekilde oturmayacaktır. Buna rağmen, "varsıllar" ile "yoksullar"ı birbirinden ayrıştırmayı hedefleyen siyasal bir adlandırma olarak belirli bir siyasal değer taşımaktadır. Bunun bir örneği, Arif Dirlik'in Kuzey/Güney terimlerini coğrafi bir ayrımdan ziyade, "Kuzey"e ulusötesi sermayenin, "Güney"e de coğrafi fark gözetmeksizin dünyanın marjinalleştirilmiş yoksullarının takip ettiği yollar anlamı yükleyen metaforik

bir ayrım olarak ifade etmesidir.[10]

Gustavo Esteva ve Madhu Suri Prakash tarafından geliştirilen "Dünyanın Üçte Biri"ne karşılık "Dünyanın Üçte İkisi"ne ilişkin anlatım tarzını (1988), bilhassa "Üçüncü Dünya/Güney" ve Birinci Dünya/Kuzey" terimleriyle beraber düşündüğümde son derece faydalı buluyorum. Bu ifadeler Esteva ve Prakash'ın toplumsal azınlıklar ve toplumsal çoğunluklar diye adlandırdığı şeyi (hem Kuzey hem Güneyde halkların ve toplulukların sahip olduğu hayat standartlarına dayalı kategorileri) temsil etmektedir.[11] "Batılı/Üçüncü Dünya" ve "Kuzey/Güney" terimlerinin avantajı, coğrafi ve ideolojik ikilikler temelinde yapılan yanıltıcı analizlerden uzak durmalarıdır.

"Dünyanın Üçte Biri/Dünyanın Üçte İkisi" terimleri toplumsal azınlıklarla çoğunlukları ayrıştırmanın ölçütü olarak hayat standardına odaklanarak, ulusal sınırlar dahilinde varsıllar ile yoksullar arasındaki ve uluslar ile yerli toplulukları arasındaki sürekliliklerin yanı sıra, kesintilere de dikkat çeker. Bu adlandırma, insan topluluklarını birbirinden tamamen ayrı toplumsal azınlıklar/çoğunluklar olarak konumlayan küresel güçlerin akışkanlığını ve sahip olduğu iktidarı da açığa çıkarır. "Dünyanın Üçte

[10] Dirlik, "The Local in The Global", Dirlik 1997 içinde.

[11] Esteva ve Prakash (1998, 16-17) bu kategorileri şöyle tanımlar: "Toplumsal azınlıklar", dünyanın her yerinde geçerli, homojen modern (Batılı) hayat tarzlarını paylaşan Kuzeyde ve Güneyde olan gruplardır. Genellikle modernitenin temel paradigmalarını kendi paradigmaları olarak benimserler. Aynı zamanda çoğunlukla her toplumun üst sınıfları olarak sınıflandırılırlar ve formel sektör dediğimiz ekonomik toplumun parçası olmuşlardır. "Toplumsal çoğunluklar"ın sanayi ülkelerinde ortalama "hayat standardı"nı tanımlayan mal ve hizmetlerin çoğundan düzenli yararlanması mümkün değildir. "İyi bir hayat" tanımları yerel gelenekleriyle şekillenmiştir ve "küresel güçlerin" sunduğu "yardım"ın dışında var olma kapasitelerini yansıtır. Zımni ya da sarih, bu güçlerin vaat ettiği "mal" yığınına "ihtiyaç" duymaz ve ona bağlı yaşamazlar. Bundan dolayı, "küresel güçler"i geri çevirmekte aynı özgürlüğü paylaşırlar.

Biri/Dünyanın Üçte İkisi" özcü olmayan bir kategorileştirmedir, yine de can alıcı nokta olan iktidar ve fail analizini içine alan terimlerdir. Gelgelelim, bu anlatım tarzında eksik olan taraf, "Batılı/Üçüncü Dünyalı" terimlerinin dikkat çektiği sömürgeleştirme tarihini ıskalamasıdır.

Yukarıda belirtilen terminolojik tartışmanın gösterdiği gibi, hâlâ son derece muğlak ve yetersiz bir analitik dille hareket ediyoruz. Tek yapabildiğimiz belirli anlarda dünyanın özelliklerini anlamamıza en uygun analitik dili kullanmaktır. Dünyanın Üçte Biri/Dünyanın Üçte İkisi ve zaman zaman Birinci Dünya/Kuzey ve Üçüncü Dünya/Güney arasındaki ayrım şimdilerde kullanmayı yeğlediğim dildir. Kesin olmayan bir dil kullandığımız için bu dilin durağanlaşmasından çekiniyorum. 1986'da kullandığım dilin inceltilmeye ve sorgulanmaya açık olması –ama kurumsallaşmaması– gerekiyor.

Son olarak, "Batının Bakışı Altında" makalesinde ele alınmamış önemli bir konu üzerine düşünmek istiyorum: yerli halkların mücadelesi. Radhika Mohanram'ın çalışmama getirdiği eleştiri (1999) dikkatimizi bu noktaya çeker. Mohanram, (ABD'de geçerli olan) "çokkültürcü" ulus anlayışı ile Aotearoa/Yeni Zelanda yerli halkları lehine aynı ulusta "iki ayrı kültürün varlığı"nı kabul eden anlayışa çağrı arasındaki farklılıkları gösterir. Mücadelenin ortak bağlamına yaptığım vurgunun değişik siyah kadınlar, sözgelimi Maoriler,[12] Asyalılar, Pasifik adalarının yerlileri arasındaki mantıksal olarak ittifak kurulabileceğini düşündürdüğünü öne sürer. Ne var ki Maori kadınları çokkültürcülüğün –Asyalı kadınlarla kurulan ittifakların– yerli hakları ve iki kültürcü anlayışı zayıflattığına inanır ve Pakehalarla (beyaz, İngiliz-Kelt halkıyla) birleştirilmeyi tercih eder. (Mohanram 1999, 92-96).

İki kültürcülük ile çokkültürcülük arasındaki ayrımın örgütlenme ve ittifak kurmaya ilişkin pratik bir sorun yarattığını, Maori feministlerinin özel tarihinin ve

[12] Yeni Zelanda yerlileri. [—*çev. notu.*]

durumunun şimdiye kadar sunduğum analizin içinde yer alamayacağını kabul ediyorum. Yerli kadınların mücadeleleri kapitalist, ırkçı, heteroseksist ve milliyetçi tahakküm süreçlerinin bu kimlikleri içermesine ve dışlamasına dayanan postkolonyal bir yörünge izlemez; dolayısıyla, bu mücadeleler kolayca "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" gibi kategoriler kapsamında ele alınamaz.[13] Bu mücadeleler, yerlilerin egemenlik iddiaları, hayat alışkanlıkları, çevre ve tinsel alandaki pratikleri onları "toplumsal çoğunluk" (Dünyanın Üçte İkisi) tanımının merkezine oturttuğu için görünür olur, hatta Dünyanın Üçte Biri/Dünyanın Üçte İkisi tanımının odağına yerleşir. Salt kavramsal terimlerdeki kayma Mohanram'ın eleştirisine eksiksiz bir cevap oluşturmasa da, bunun "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" terimlerini önceki kullanışlarımdaki sınırlamaları ele aldığına ve açıklığa kavuşturduğuna inanıyorum. Ne tuhaftır ki "Batının Bakışı Altında"nın bağlamında –bütün karmaşıklığımla– kendimi hem Batılılıkla hem Üçüncü Dünyalılıkla özdeşleştirmeme karşın, bu yeni çerçevede açıkça Dünyanın Üçte Biri arasında konum alıyorum. O halde bir kez daha, önceki yazımda olduğu gibi, şimdi iki kategoriyi birden idare ediyorum. Dünyanın Üçte Biri içinde Dünyanın Üçte İkisindenim. Şu anda açıkça, tüm ayrıcalıklarıyla birlikte toplumsal azınlığın parçasıyım; ne var ki siyasal tercihlerim, mücadelelerim ve değişim vizyonum beni Dünyanın Üçte İkisinin yanına yerleştiriyor. Öyleyse, Dünyanın Üçte İkisinden yanayım ama Dünyanın Üçte Birinin ayrıcalıklarına da sahibim. Dünyanın Üçte Birinde konumlanmış ama Dünyanın Üçte İkisinde, mücadele eden ve dayanışan cemaatlerin açtığı alan ve vizyonun içinden ve onlarla dayanışma içinde sesleniyorum.

[13] Yerli feministlerin mücadeleleriyle kapitalizmin ilişkisini kurmadığını söylemiyorum. (Mohanram da bunu savunmaz.) Winona La Duke, Haunani-Kay Trask ve Anne Marie James Guerrero kapitalizmin ve yerli cemaatlerin hayatında onun yapısal şiddetinin etkilerini son derece güçlü bir şekilde eleştirirler. Bkz. Guerrero 1997, La Duke 1999 ve Trask 1999.

BATININ BAKIŞI ALTINDA (VE BATININ İÇİNDE): YENİ BİR YÜZYILA GİRERKEN

Geçtiğimiz yirmi yılda ulusların ve insan topluluklarının siyasal ve ekonomik yapılarında bazı değişiklikler oldu. Bu süre zarfında Amerikan akademisindeki disiplinlerin entelektüel haritaları ve çalışma alanları da değişti. Sözgelimi, postkolonyal incelemelerin ortaya çıkışı ve kurumsal görünürlük kazanması (aynı zamanda 1970'ler ve 1980'lerdeki ırk ve etnik çalışmalar bölümlerinin 1970'lerde ve 1980'lerde elde ettiği kazanımlarının tekrar yitirilmesinde olduğu gibi) görece yeni bir olaydır. Kadın araştırmaları, Amerikan akademisinde şimdi akademik derece veren sekiz yüzün üzerinde program ve bölümle sağlam temellere dayalı bir çalışma alanıdır.[14] Feminist teori ve feminist hareketler 1980'lerin başından itibaren ulusal sınırlar dahilinde büyük oranda olgunlaştı; kısmen son yirmi yıl içinde düzenlenen kadın konulu Birleşmiş Milletler dünya konferanslarının yolunu açtığı ulusötesi kadın mücadeleleri ve hareketleri şimdi daha büyük bir görünürlüğe sahip.

Ekonomik ve siyasal açıdan, belirli yoksul ülkelerde öz yönetişim gücünün azalması, kâr güdüsüyle hareket eden şirketler ve Dünya Ticaret Örgütüyle Avrupa Birliği gibi yöneten kuruluşların öneminin artmasıyla çakışır. Dünyanın en büyük ekonomileri arasında elli bir tanesi ülke değil, şirketlerdir ve bugün artık Uluslararası Af Örgütü ülke raporlarının yanı sıra şirketler üzerine de raporlar hazırlamaktadır (Eisenstein 1998b, 1). Kaldı ki kapitalist değerlerin doğallaştırılmasının yanı sıra, neoliberalizmin hegemonyası da yerküre üzerinde hem ekonomik olarak marjinalleşmiş hem de ekonomik olarak ayrıcalıklı cema-

[14] Aslına bakılırsa, şimdi "kadın araştırmalarının geleceği" ve "kadın araştırmalarının imkânsızlığı" hakkında bile tartışmalar yapabiliyoruz. Bkz. "Kadın Araştırmalarının Geleceği" hakkında internet sitesi, Kadın Araştırmaları Programı, Arizona Üniversitesi, 2000 (http://info-center.ccit.arizona.edu/~ws/conference) ve Brown 1997.

atlerde kişinin günlük hayatta kendi adına tercihte bulunma becerisini etkilemektedir.

Son derece erkek yanlısı ve çoğunlukla ırkçı retoriğiyle köktendinciliğin yükselişi dünya çapındaki feminist mücadelelere büyük bir meydan okuma oluşturur. Son olarak, son derece eşitsiz "enformasyon otoyolu"yla birlikte ABD'deki hapishane-sanayi kompleksinin büyümesinin eşliğinde yerkürede artan militarizasyon (ve erkekleşme), dünyanın çoğu yerinde kadın ve erkek topluluklarının hayatında derin çelişkiler üretir. Küresel kapitalist hegemonya, özelleştirme ve artan dini, etnik ve ırksal düşmanlığın eşlik ettiği, sağa kayan bu siyasal değişimler feministlerin göğüslemesi gereken son derece somut meydan okumalar ortaya koymaktadır. Bu koşullarda, gündelik hayatın mikrosiyasetini olduğu kadar, bütün dünyada halkların kültürlerini ve kimliklerini yeniden sömürgeleştiren geniş süreçleri dikkate almanın ne anlama geldiğini soruyorum. Sömürgeleştirici veya kültürel göreci yavanlığa düşmeksizin küreselin içindeki yereli ya da küreselin yerelini ve bu ilişkinin tersini nasıl gördüğümüz, bu entelektüel ve siyasal manzara açısından önem taşımaktadır. Kanımca bu tür bir düşünme tarzı, gözden geçirilmiş, ırk ve toplumsal cinsiyetin bilincinde bir tarihsel materyalizmle ilişkilidir.

Üçüncü Dünyalı/feminist mücadeleleri değerli kılacak kültürlerarası, feminist bir bilimsel düşüncenin siyaseti, bana göre zorlayıcı bir analiz alanıdır.[15] Avrupamerkezci analitik paradigmaların gücünü koruduğu bir ortamda söylemsel sömürgeleştirmenin marjinalleşmiş kadınların hayatları ve mücadelelerine olan etkilerini açık bir şekilde eleştirmek için yeniden mücadeleye koyulma taraftarıyım. Önem verdiğim esas mesele, feminist bilimsel düşünce üretimi ve siyasal örgütlenme arasında bağ kurmaktır. Bugün daha önce Avrupamerkezciliğe getirdiğim eleştiriyle çok

[15] Örneğin, Ella Shohat, Lisa Lowe, Aihwa Ong, Uma Narayan, Inderpal Grewal ve Caren Kaplan, Chela Sandoval, Avtar Brah, Lila Abu-Lughod, Jacqui Alexander, Kamala Kempadoo ve Saskia Sassen'in çalışmalarına bakılabilir.

benzer bir analitik çerçeveyi benimsiyorum. Ancak, kapitalizmin siyaseti ve iktisadının çok daha acil bir mücadele alanı olduğunu şimdi görüyorum. Gündelik hayatın mikrosiyasetinin yanı sıra, küresel ekonomik ve siyasal süreçlerin makrosiyasetine duyarlı bir analitik çerçeveyi koruyorum. Siyasal iktisat ve kültür arasındaki bağ herhangi bir feminist teorileştirme çabasının hayati unsurudur. (Bu benim çalışmam açısından da böyledir.) Çerçeve değişmedi. Sadece küresel ekonomik ve siyasal süreçler, ekonomik, ırksal ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri ağırlaştırarak daha acımasız bir hal aldı; dolayısıyla, mistifikasyondan kurtarılmaları, yeniden incelenmeleri ve kuramsallaştırılmaları gerekiyor.

Daha önce öne çıkardığım nokta "Batılı" ve "Üçüncü Dünyalı" feminist pratikler arasındaki ayrımlardı, bu iki pozisyon arasındaki ortak yönleri azımsamıştım. Şimdi, bu kitabın ikinci kısmından da anlaşılacağı üzere dikkatimi antikapitalist ulusötesi feminist pratik diye adlandırmayı yeğlediğim pratiğe –ve ulusaşırı feminist dayanışma ve kapitalizme karşı örgütlenme imkânlarına, aslında bunun gerekliliğine– yöneltiyorum. "Batının Bakışı Altında" makalesi Batı hümanizmi ile Avrupamerkezciliğin ve beyaz, Batılı feminizmin eleştirisinin bağlamına oturuyorken, bugün buna benzer bir yazının küresel kapitalizm (küreselleşme karşıtlığının), sermaye değerlerinin doğallaşmasının ve kültürlerarası feminist akademisyenlik ve pedagojilerde kültürel göreciliğin farkına varılmamış gücüne yönelik eleştiri çerçevesinde ele alınması gerekir.

"Batının Bakışı Altında" makalesi, feminist teorileştirmede neyin üzerinden atlandıysa ona, yani Üçüncü Dünya kadınlarının bedenleri ve hayatlarının maddi karmaşıklığına, gerçekliğine ve fail rolüne dikkat çekmek için söylemsel iktidarın işleyişini görünür kılma arayışındaydı. Aslına bakılırsa, şimdi neyin görünmediği, yeterince teorileştirmediği ve küreselleşmeye dair bilgi üretiminde neyin üzerinde durulmadığına dikkat çekmek için kullandığım analitik strateji tam tamına budur. Küreselleşmenin kapitalizmin

her zaman parçası olduğunu, kapitalizmin yeni bir olay olmadığını elbette biliyoruz. Fakat bugün küreselleşme karşıtlığı etrafında geliştirilen teori, eleştiri ve aktivizmin feministlerin asıl önem vermesi gereken odak noktasını oluşturduğuna inanıyorum. Bunu söylerken kapitalizme eşlik eden patriarkal ve ırkçı ilişkilerin bu defa daha az problemli olduğu veya küreselleşme karşıtlığının tikel bir fenomen olduğunu kastetmiyorum. Başka birçok akademisyen ve aktivist gibi, ben de sermayenin şimdiki işleyişinin ırkçı, patriarkal ve heteroseksist yönetim ilişkilerine dayandığına, bunları şiddetlendirdiğine inanıyorum.

FEMİNİST METODOLOJİLER: YENİ YÖNELİMLER

Hangi feminist metodoloji ve analitik strateji türleri açık bir biçimde toplumsal cinsiyet ve ırk damgası taşımayan söylemlerde iktidarı (ve kadınların hayatlarını) görünür kılmaya fayda sağlar? Burada tartışılan strateji, kapitalizmin ve getirdiği çeşitli yönetim ilişkilerinin, tarihsel materyalizmden beslenen, ırk damgası taşıyan, toplumsal cinsiyeti ön plana çıkaran ulusötesi, antikapitalist feminist eleştiri aracılığıyla nasıl incelenebileceğine örnektir. Böyle bir inceleme marjinalliğe en çok itilmiş kadın topluluklarının (varlıklı ve yeni sömürgeci uluslarda beyaz olmayan her yoksul kadının, Üçüncü Dünyalı/Güneyli ya da Dünyanın Üçte İkisindeki kadınların) durduğu yerden başlar, onları dayanak noktası alır.[16] Marjinalleşmiş kadın toplulukların hayatlarındaki bu deneyime ilişkin, analitik dayanak noktası, toplumsal adalet hakkında düşünmeye imkân veren en kapsayıcı paradigmayı sunar. Bu özgülleştirilmiş bakış açısı daha somut ve geniş bir evrensel adalet vizyonunun

[16] Benzer metodolojik yaklaşımlar için Maria Mies, Cynthia Enloe, Zillah Eisenstein, Saskia Sassen ve Dorothy Smith'in çalışmalarına (örneğin, kaynakçada sıraladığım kitaplara) bakılabilir. Bu perspektifin öncü, erken bir örneği Combahee River Collective'in 1980'lerin başında yayımladığı "Siyah Feminist" beyanatında bulunabilir.

yolunu açar.

Bu bakış, "özel çıkar" açısından düşünmenin tam tersidir. Dünyada belli ayrıcalık ve haklardan en çok mahrum bırakılan bazı kadın topluluklarına önem verdiğimizde ve onların durduğu noktadan hareketle düşünmeye başladığımızda, bütün vatandaşlarına tarafsızca muamele edebilecek adil ve demokratik bir toplum tahayyülüne daha çok yaklaşırız. Tersine, incelememizi, ayrıcalıklı toplulukların durduğu noktadan başlayıp bununla sınırlarsak, ayrıcalık aynı ayrıcalıklara sahip olmayanların görünmemesine neden olduğu için adalet vizyonlarımız daha dışlayıcı olacaktır. Marjinalleşmiş kadın topluluklarının hayatlarından ve çıkarlarından başlayarak iktidarın işleyişi hakkında bilgi edinip bunu görünür kılabilirim. (Ayrıcalık merdivenini anlayabilirim.) Yukarı bakmak daha önemlidir; sömürgeleştirilen insanlar kendilerini ve sömürgeciyi bilmelidirler. Bu özel marjinalleşmiş konum, bu konumu besleyen bilgi siyasetini ve iktidar yatırımını görünür kılarak bundan böyle iktidarın kullanımını ve istismarını dönüştürecek çalışmalara koyulabilmemize izin verir. İncelememiz, (köklerini Marx ve Lukacs'ın tarihsel materyalizminde bulabileceğimiz) feminist konum teorisyenlerinin geliştirdiği şekliyle epistemik ayrıcalık nosyonundan ve postpozitivist gerçekçilerin sağladığı deneyim, kimlik, ve toplumsal konumun epistemik etkileri analizinden beslenir.[17] Dolayısıyla benim görüşüm materyalist ve "gerçekçi" bir görüştür ve postmodernist göreciliğin antitezidir. Marjinalleşmiş toplumsal konum ve deneyimlerle insanların kapitalist toplumun özelliklerini açıklayıp çözümleme becerisi arasında nedensellik ilişkisi bulunduğunu düşünüyorum. Metodolojik olarak bu analitik perspektif tarihsel materyalizmde temellenmektedir. Benim iddiam, bütün marjinalleşmiş konumların iktidar ve eşitsizlik üzerine önemli bir bilgi ürettiği değildir; sıkıca entegre olmuş bir kapitalist

[17] Epistemik üstünlük hakkındaki tartışmalar için Mohanty, Moya ve Macdonald'ın makalelerine bakılabilir (Moya ve Hames-Garcia 2000 içinde).

sistemde, yoksul yerlilerin ve Üçüncü Dünyalı/Güneyli kadınların kendilerine has konumlarının sistemik iktidar hakkında en kapsayıcı bakışı sunduğunu ileri sürüyorum. Beyaz olmayan, çevreye dönük yoksul toplulukların yaşadığı mahallelerin yeni hapishane ve atık boşaltma alanları olarak hedef seçildiği pek çok çevresel ırkçılık örneğinde, yoksul, siyah, yerli Amerikalı ve Latin kökenli kadınların şirketlerin yarattığı kirliliğe karşı mücadelede başı çekmesi tesadüf değildir. Beş Afrikalı-Amerikalı ve Latin Amerika kökenli insandan üçü toksik atık alanlarının yakınında yaşamaktadır ve beş büyük tehlikeli atık yığınağından üçü nüfusun yüzde 80'inin beyaz olmayan insanların oluşturduğu toplulukların yaşadığı bölgede bulunmaktadır (Pardo 2001, 504-11). Demek ki çevresel ırkçılığa karşı mücadelede birçok başarıya ulaştıran iktidar yapısı analizini tam da beyaz olmayan yoksul insanların kendi gündelik hayatlarına eleştirel bir gözle bakmaları mümkün kılmaktadır.[18] Feminist analizin çıkarması gereken bir derstir bu.

Küreselleşme karşıtı hareketin en göz önündeki liderlerinden biri olan feminist bilimci Vandana Shiva, Dünya Ticaret Örgütü'nün (DTÖ) 1995 yılından bu yana onayladığı patent ve fikri mülkiyet hakları anlaşmalarına benzer ve açıklayıcı bir eleştiri getirir.[19] Shiva çevre ve yerli hakları hareketlerinde yer alan başka kişilerle birlikte, DTÖ'nün biyo-korsanlığa göz yumduğunu ve şirketlerin yerlilerin bilgi geleneklerinden devşirilen ürün ve yeniliklerde ticari hak iddia ederek, fikri mülkiyet konusunda Batının tarım ve tıp alanındaki bilgi sistemlerine dayalı bir korsanlığı desteklediğini öne sürer. Böylece DTÖ'nün, Batılı bilimsel epistemolojilerin yegâne meşru bilim sistemi olarak tanım-

[18] Çevresel ırkçılığa karşı mücadelede beyaz olmayan kadın örnekleri Doğu Los Angeles Anneleri örgütünde (bkz. Pardo 2001), *ColorLines* dergisinde, merkezi Albuquerque, New Meksiko olan, ABD'nin güneydoğusunu örgütleyen grubun çıkardığı *Voces Unidas* bülteninde görülebilir.

[19] Bkz. Shiva, Jafri, Bedi ve Holla-Bhar 1997. Yerli bilgileri hakkında kışkırtıcı bir argüman için bkz. Dei ve Sefa 2000.

lanması sayesinde yerlilerin bilgisini (Hindistan'daki Neem ağacına[20] yaptığı gibi) fikri mülkiyet hakları anlaşmaları tarafından korunan fikri mülkiyet olarak şirketlerin patentlerine geçirmesi mümkün olur. Sonuç olarak, yerli tıp sistemlerinden devşirilen ilaç patentlemesi şimdi muazzam oranlara ulaşmıştır. Shiva'dan aktarıyorum,

> Yerli bilgisi, bilgiyi koruma ve korsanı önleme adına patentleme yoluyla yağmalanır. Amerikan şirketleri ve Amerikalı biliminsanları, atalarımızın, köylülerimizin tohumlar hakkındaki bilgisinin kendi keşifleri olduğu iddia edip patentlemektedir. Böyle bir şeyin gerçekleşebilmesinin tek sebebi, bunun altında Üçüncü Dünyanın bilgisinin ve beyaz olmayan insanların sahip olduğu bilginin bilgi olmadığını söyleyen ırkçı bir çerçevenin yatmasıdır. Bu bilgi sermaye sahibi beyaz adamlarca alındığında birdenbire yaratıcılık başlar... Patentler, şimdi adına küreselleşme ve serbest ticaret dediğimiz oyunun yeniden sahneye konmasıdır. (2000, 32)

Buradaki mesele Batılı bilim sistemleri ile yerli epistemolojileri ve tıp sistemleri arasındaki karşıtlıktan ibaret değildir. Batı bilimini (ve özel mülkiyet ve kâr gibi kapitalist değerlere itimadı) muazzam bir iktidarın uygulanmasına yol açan yegâne normatif sistem olarak gösteren şey, sömürgeci şirket iktidarıdır. Bundan ötürü, ev içi, yerel ve kamusal kullanım için kabile kadınları ve köylü kadınlar arasında çoğunlukla ortaklaşa üretilip paylaşılan yerli bilgiler, fikri mülkiyet haklarının sadece sahiplik biçiminde veya özelleştirilmiş biçimiyle anlaşıldığı şirketleşmiş bir Batılı bilim paradigmasının ideolojilerine maruz kalır. Kolektif bir şekilde gerçekleşen, ormanlarda ve çiftliklerde zaman içinde ortaya çıkmış tüm inovasyonlar ya mülk haline

[20] Hindistan'da geleneksel olarak tarım, sağlık ve kozmetik gibi pek çok alanda kullanılan bir ağaçtır. Batılı bir firma tarafından bir haşere ilacının hammaddesi olarak patentinin alınması Hintli ve Batılı biliminsanları arasında büyük tartışmalara neden olmuştur. [—*çev. notu.*]

getirilir ya da dışarıda bırakılır. Bilginin kolektif bir şekilde edinildiği ve herkesin yararına aktarıldığı, özel mülkiyete dönüşmediği bir fikri müşterekler düşüncesi, DTÖ mülkiyet hakları anlaşmasının temeli olan özel mülkiyet ve sahiplik nosyonlarının tam aksidir. O halde kabile kadınları ve köylü kadınlar arasında geçerli bir fikri müşterekler düşüncesi gerçekte onları sahiplikten dışlar ve şirketlerce gerçekleştirilen biyo-korsanlığı kolaylaştırır.

Shiva'nın fikri mülkiyet hakları, biyo-korsanlık ve küreselleşme üzerine incelemesini mümkün kılan, analizin Hindistan'daki köylü kadınlarla kabile kadınlarının deneyimleri ve epistemolojilere içindeki konumudur. Shiva, yerli kadınların pratikleri ve bilgilerinden başlayarak DTÖ'nün onay verdiği politikalar ve pratiklere kadar iktidar yapısını "hatmeder". Bu inceleme ulusötesi, antikapitalist feminist siyasetin çok açık bir örneğidir.

Gelgelelim, Shiva toplumsal cinsiyet konusunda söyleyebileceğinden daha azını söyler. Hepsinden öte, Shiva özel olarak dünyadaki en marjinalleşmiş kadın topluluklarından birinin (Hindistan'daki yoksul kabile kadınlarının ve köylü kadınların) biriktirdiği epistemolojik deneyimde var olan kadın işlerinden ve bilgilerinden bahseder. Bu kadınlar ulusal ve uluslararası ekonomik hesaplarla görünmez kılınmış ve içi boşaltılmış bir topluluk oluşturur. Kabile kadınlarının gündelik deneyimleri ve nihayetinde kapitalizm karşıtı olan mücadelelerinin mikrosiyasetini dikkate alan bir analiz, küresel yeniden yapılanmanın makrosiyasetini aydınlatır. Böyle bir analiz, yerelin ve özelin küresel ve evrensel olanla tam anlamıyla iç içe geçtiğini, adalet ve eşitlik meselelerinin sınırların ötesine uzanan bir bakışla kavramsallaştırılması gerektiğini gösterir. Başka türlü söylersek, bu okuma tarzı DTÖ'nün dayattığı özelleştirilmiş fikri mülkiyet sınırlarını aşan bir dayanışma analizi ve vizyonunun eksikliğini öne çıkararak sınır tanımayan bir feminizmi tahayyül eder.

Bu özel örnekler, DTÖ'nün şekillendirdiği biçimiyle küreselleşmenin motivasyonlarını ve sonuçlarını anlaya-

bileceğimiz en kapsayıcı paradigmayı sunmaktadır. Batılı şirketlerin çıkarlarının epistemolojik alanından yola çıkarak aynı analizi gerçekleştirmeye kalktığımızda, kâra dayalı hiyerarşilerden ziyade komünal ilişkilerde kök salmış yerli bilgisine değer veren bir analiz üretmek hiç mümkün değildir. Böyle olduğunda yoksul kabile kadınlarıyla köylü kadınları, onların bilgileri ve çıkarları bu analitik çerçevede görünmez olacaktır; zira fikri müşterekler düşüncesi şirket çıkarlarının temeli olan özelleşmiş mülkiyet ve kâr perspektifinin dışına düşer. Ulusötesi bir feminizm açısından meselenin bariz olan tarafı, birbirine ters düşen bu analitik perspektiflerin kâr ve adalet vizyonlarını şekillendirmesidir. Dikkati kârın karşısında adalete yöneltmek, toplumsal konum ve analitik olarak kapsayıcı metodolojiler hakkında daha önce değindiğim noktaya açıklık getirir. Shiva'nın açıkladığı üzere, dikkatimizi geniş ve kapsayıcı bir bakışla adalete yöneltmemize kabile kadınlarının toplumsal konumu imkân tanır. Aynı şekilde, fikri mülkiyet haklarını elitlerin menfaati adına şirketlerin toplumsal konumu ve dar çıkarları özelleştirir.

Shiva temel olarak yerli bilgilerin küresel planda özelleştirilmesini eleştirmektedir. Anlattıkları, DTÖ, Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu, banka ve finans kurumlarıyla MAI (Çok Taraflı Yatırım Anlaşması) gibi ulusaşırı yönetim kurumlarına benzer ulusötesi kurumların ortaya çıkmasının hikâyesidir. Bu yönetim kurumlarının dünyadaki tüm yoksul insanlar üzerinde yıkıcı etkileri oldu. Temel olarak tüm dünyada küreselleşmenin asıl yükünü taşıyanlar özellikle Üçüncü Dünyada/Güneydeki genç kızlar ve kadınlardır. Yoksul kadınlar ve genç kızlar, çevre koşullarının bozulması, savaşlar, açlık, hizmetlerin özelleştirilmesi ve hükümetlerin yaptığı kuralsızlaştırmalar, refah devletlerinin çözülmesi, ücretli ve ücretsiz çalışmanın yeniden yapılandırılması, cezaevlerinde artan gözetim ve hapisten en çok zarar görenlerdir. Küresel kapitalizmin adaletsizliğini hedef almak için sınır tanımayan ve sınırların ötesine geçen bir feminizm bu yüzden gereklidir.

Dünya yoksullarının yüzde 70'ini ve dünya üzerindeki mültecilerin çoğunluğunu hâlâ kadınlar ve genç kızlar oluşturuyor. Afrika, Asya ve Latin Amerika'da yerlerinden edilmiş Üçüncü Dünyalı/Güneyli insanların neredeyse yüzde 80'i geç kızlar ve genç kadınlar. Kadınlar savaştan, ev içi şiddetten ve dini eziyetlerden en çok zarar gören kesim olmalarına rağmen dünya üzerindeki mülkiyetin yüzde birinden azına sahipler. Feminist siyaset teorisyeni Zillah Eisenstein kadınların dünyadaki işlerin üçte ikisini yerine getirdiklerini, toplam gelirin onda birinden azını kazandıklarını belirtir. Küresel sermaye ırk ve cinsiyet görünümüne bürünürek kamusal demokrasi alanlarını tahrip ediyor, ulus-devletlerin önceki toplumsal/kamusal alanlarının gücünü azaltıyor. Şirket kapitalizmi vatandaşları yeniden tüketici olarak tanımlıyor; küresel piyasalar ekonomik, cinsel ve ırksal eşitliğin yerini alıyor (Eisenstein 1998b, bilhassa 5. bölüm).

Küresel kapitalizm kendi kodlarını bilhassa Üçüncü Dünyalı/Güneyli –Dünyanın Üçte İkisindeki– kadınlarla genç kızların bedenlerine ve hayatlarına dayatır. Öyle ki dikkatimizi kadınların ve genç kızların oluşturduğu bu cemaatlerin deneyimine yöneltip teorileştirmeden ırkçılık ve cinsiyetçiliğin gücünü kırarak kapitalizmi bir sistem olarak mistifikasyondan arındıramaz, antikapitalist bir direniş tahayyül edemeyiz. O halde, küreselleşmenin etkilerini inceleyen bir analizin kadın ve genç kızların oluşturduğu bu cemaatlerin deneyim ve mücadelelerini merkeze oturtması gerekir.

Grace Lee Boggs, Arif Dirlik'in "küresel kapitalizmin radikal ötekisi olarak yer bilinci" nosyonundan faydalanarak yer temelli yurttaş aktivizmi hakkında, marjinalleşmiş toplulukların mücadelelerini merkezileştirmenin geniş küreselleşme karşıtı mücadelelere nasıl bağlandığını anlatan önemli bir argümanda bulunur. Boggs "yer bilincinin bizi ortak, yerel deneyimler etrafında bir araya gelerek topluluk ve kentlerimizin geleceğine dair umutlar etrafında örgütlenmeye teşvik ettiğini" öne sürer ve "küresel kapi-

talizm herhangi bir yerdeki insanları ya da doğal çevreyi umursamazken, yer temelli yurttaş aktivizminin insanların ve yaşadıkları yerlerin sağlığı ve güvenliğiyle ilgilendiğini" söyler (Boggs 2000, 19). Kadınlar mahalle ve toplulukların hayatında merkezi bir yeri işgal ettikleri için bu mücadelelerde liderlik pozisyonlarında yer alırlar. Gerek ABD'deki çevresel ırkçılığa karşı beyaz olmayan kadınların mücadelesi örneğinde, gerek Shiva'nın verdiği, ormanın yok edilmesine karşı ve fikri müşterekler için mücadele eden kabile kadınları örneğinde bu durum ortadadır. Demek ki kapitalizmin ırk ve cinsiyet boyutlarıyla aldığı mistik görünümü Dünyanın Üçte İkisindeki genç kız ve kadınların hayatları, deneyimleri ve mücadeleleri kırmaktadır; böylece, antikapitalist direnişi teorileştirip hayata geçirmenin üretken ve gerekli yollarını da yaratırlar.

Bu kapitalizm tartışmasını, biçimlendirdiği hayatlarda ürettiği, bu hayatlar aracılığıyla kazandığı anlamı bağlamına oturtmadan genelleşmiş bir alan olarak bırakmak istemem. Tüm ezilenlerin hayatları beni ilgilendiriyor olmakla beraber, ilgi odağım oransız bir şekilde genç kız ve kadınların hayatlarıdır. Bununla beraber, genç kız ve kadınların hayatlarının özgüllüğü, özelleşmiş ve bağlamlaştırılmış deneyimler aracılığıyla diğerlerini de içine almaktadır. Küreselleşmenin toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk damgası taşıyan bu özel gerçeklikleri görülmez ve yeterince teorileştirilmezse, küreselleşmenin en radikal eleştirisi dahi Üçüncü Dünyalı/Güneyli kadın ve genç kızları yok sayacaktır. Belki de mesele artık sadece Batının bakışı açısı değil, Batının nasıl içeride olduğunu, devamlı olarak küresel açıdan, ırk ve toplumsal cinsiyet açısından bu bakışı yeniden şekillendirdiğini görmektir. Bunu idrak etmeden, feminist bilimsel çalışmalar/analitik çerçeveler ve örgütleyici/aktivist projeler arasındaki zorunlu bağı kurmak mümkün değildir. Hatalı ve yetersiz analitik çerçeveler toplumsal dönüşüme yönelik siyasal eylem ve stratejilerin etkisiz kalmasına neden olur.

Yukarıdaki analiz neyi gösterir? Bizim –feminist aka-

demisyen ve öğretmenlerin– küreselleşme fenomeninin halkların, bilhassa Dünyanın Üçte İkisini oluşturan insanların yeniden sömürgeleştirilmesine sebep olduğunu görüp acilen cevap vermemiz gerektiğini göstermektedir. Küreselleşme dünya çapında hem kadınların hem erkeklerin hayatlarını sömürgeleştirir. Kadınların hayatlarını boyunduruk altına alan çeşitli, birbiriyle çakışan biçimleri açığa vurup görünür kılmak için antiemperyalist, antikapitalist ve bağlamsallaştırılmış feminist projelere ihtiyacımız var. Keza aktivist ve akademisyenlerin, kadınların, bilhassa farklı toplulukları oluşturan kadınların gündelik hayatlarında harekete geçirdikleri kolektif direniş biçimlerini tespit edip yeniden tahayyül etmesi gerekir. Yirmi birinci yüzyılın başlangıcında özgürleştirici bir siyaseti yeniden hayal etmenin temelini onların şu anda maruz kaldığı bu sömürü, muhtemel epistemik üstünlükleri ve bunun yanı sıra, gösterdikleri belli dayanışma biçimleri oluşturuyor.

Küreselleşme Karşıtı Mücadeleler

1980'lerin ortasında "Batının Bakışı Altında" makalesinin yazıldığı bağlam, görülebilir ve aktivist bir kadın hareketi olmasına karşın, bu radikal hareket aynı şekilde varlığına devam etmiyor. Onun yerine, ABD'de ve dünya üzerinde daha mesafeli ama önemli bir yer tutan küreselleşme karşıtı hareketten ilham alıyorum. Hareket, toplumsal cinsiyet odaklı olmasa da bu hareketlerdeki aktivistlerin çoğu kadınlar. Bu yüzden sömürgeleştirmeye karşı durma projesini reddetmiyor, yeniden tanımlayabileceğimi umuyorum. Küresel kapitalizmin kaydettiği yeni gelişmeler karşısında, böyle bir proje bana bugün daha karmaşık görünüyor. Kültürel biçimler karmaşık bir şekilde iç içe geçiyorken, Üçüncü Dünyalı ve Üçüncü Dünyadan gelen insanlar hayatlarını yalnızca Batının bakışı altında sürdürmüyor, aynı zamanda bunun içinde yaşıyorlar. Odak noktamı "Batının bakışı altında" olmaktan Dünyanın Üçte Birinin hegemonik alanları "önünde ve içinde" olmaya kay-

dırabilmek için sömürgeleştirmeye karşı durma projesini yeniden kurmam gerekiyor.

Bu yüzden, dikkatimi odakladığım yer artık Batılı feministlerin ürettiği akademik çalışmaların sömürgeleştirici etkileri değil. Bunu söylerken, daha önce yazdığım makalede tespit ettiğim problemlerin artık görülmediğini kastetmiyorum. Ama ele aldığım olay o dönemde diğer feminist akademisyenlerin layıkıyla üzerinde düşünmedikleri bir konuydu. Feministler başlangıçtan itibaren küreselleşme karşıtı harekete dahil oldukları halde, bu hareket yine de Batıda/Kuzeyde ulusal çaptaki kadın hareketlerinin belli başlı örgütlenme alanı değildi. Buna rağmen, konumlarından ötürü Üçüncü Dünyalı/Güneyli kadınlar açısından her zaman mücadele alanı oldu. Tekrarlamak gerekirse, bu bağlamsal özgüllük daha geniş bir vizyon oluşturmalıdır. Dünyanın Üçte İkisindeki kadınlar, tarihsel olarak sömürgeciliğe ve ırkçılığa karşı nasıl her zaman örgütlendilerse küreselleşmiş sermayenin yarattığı tahribatlara karşı da her zaman örgütlendiler. Bu anlamda her zaman bir bütün olarak insanlık adına konuştular.

Küreselleşme konusunda yapılan feminist çalışmaların kapsamlı bir eleştirisini sunmaktan ziyade, küreselleşmeyle ilgilenen feminist konumları ana hatlarıyla belirlemeye çalıştım. Bu araştırmanın siyasal seçimlerimi ve tercihlerimi anlaşılır kıldığını, okuyucuya feminist mücadele üzerine düşünüp yaratıcı bir şekilde eyleme geçmesi için üretken ve kışkırtıcı bir alan açtığını umarım. Sonuç olarak, sorguladığım noktalar 1986'da öne çıkardığım sorulara benzer ancak biraz farklıdır. Şirketlerin yarattığı küreselleşme süreçlerinin, kadınların bedenlerini ve emeğini yeniden nasıl ve neden sömürgeleştirdiğini daha iyi kavramak istiyorum. Küresel yeniden yapılanmanın akademi, işyerleri, sokak, hane, siberuzam, mahalleler, cezaevleri ve toplumsal hareketlerde, ırkın, sınıfın, ulusun ve cinselliğin tanımladığı kadın bedenlerine hakiki ve somut etkilerini anlamamız gerekiyor.

Küreselleşme karşıtlığını feminist teori geliştirme ve

mücadelenin kilit unsuru haline getirmek ne anlama gelir? Küreselleşme karşıtlığı hakkındaki düşünceme açıklık getirmesi için küreselleşme hakkında bilginin üretildiği iki özel durumu ele alacağım. Birincisi pedagojik bir alan ve Amerikan yüksek okullarıyla üniversitelerinde kadın araştırmaları müfredatına uluslararası (veya küresel) bir içerik kazandırmada[21] kullanılagelen çeşitli stratejilerin analizini içerir. Kadın araştırmaları müfredatlarının ve bunların beraberinde taşıdığı pedagojik yaklaşımları uluslararası hale getirmeyi amaçlayan bu girişimin, ABD'de küresel feminizme ilişkin bir söylemin izinin sürülebileceği ana yollardan biri olduğunu öne sürüyorum. Küresel feminist söylemlerin izini sürmenin diğer yolları, Pekin'de yapılan Birleşmiş Milletler kadın konferansının yaydığı belge ve tartışmaları ve kuşkusuz kadınlar hakkında üretilen popüler televizyon ve basılı medya söylemlerini dünya çapında incelemeyi içerir. Küreselleşme karşıtlığının ürettiği akademik bilginin ikinci alanı, küreselleşme karşıtı aktivizm üzerine ortaya çıkmakta olan, toplumsal cinsiyetçiliği ve ırkçılığı kalkmış bir söylemdir.

KÜRESELLEŞME KARŞITI PEDAGOJİLER

Şimdi feminist, kültürler arası bilgi tabanının kadın araştırmaları müfredatını "uluslararasılaştıran" pedagojik stratejiler aracılığıyla yayılması üzerinde verilen mücadelelere dönelim. "Toplumsal cinsiyetçi renk ayrımı" problemi yerinde durmaktadır, ama bugün bunu ulusötesi ve küresel sermayenin gelişmeleri olarak görmek daha kolay. Kadın araştırmaları müfredatına odaklanmayı tercih ediyorum ama savunduğum görüşler müfredatına uluslararası veya küresel bir boyut getirme arayışına giren her disiplin ya da

[21] Buradan itibaren "küresel kapitalizm", "küresel yeniden yapılanma" ve "küreselleşme" terimlerini şirketlerin ulus-devletlerin sınırlarını aşan küresel ekonomik, ideolojik ve kültürel reorganizasyon sürecine atıfta bulunmak için birbirlerinin yerine kullanıyorum.

akademik alan için geçerlidir. Kadın araştırmalarını "uluslararasılaştırmanın" 1980'lerde kadın araştırmalarını "ırk açısından ele almanın" ortaya koyduğu meydan okumadan pek farkı olmadığına inanıyorum. Zira işin içine çok benzer bir bilgi siyaseti girmektedir.[22]

Onun için ön plana çıkarmak istediğim konu, kadın araştırmalarında "yerel" ile "küresel" arasındaki köprüyü kuran bilgi siyasetidir. Kadın araştırmalarında "yeni" akademik rolleri nasıl öğrettiğimizin en az Amerikan akademisinde bilgi ve vatandaşlık konusundaki mücadelelerde alınan akademik tutumlar kadar önemi bulunmaktadır. Kaldı ki müfredatları oluşturma tarzımız ve bu müfredatları uygulamaya koymak için faydalandığımız pedagojik yaklaşımlar, bir hikâye –ya da pek çok hikâye– anlatır. Kültürel ve deneyime ilişkin sınırları aşarken neyi nasıl öğrendiğimizi belirleyen, tarihsel deneyim anlatılarını birbiriyle ilişkili olarak nasıl konumlandıracağımız ve ilişkiselliği hem tarihsel hem de aynı anda tekil ve kolektif bir durum olarak nasıl teorileştireceğimizdir.

ABD'deki feminist akademik cemaatlerdeki çalışmalarıma[23] dayanarak, kadın araştırmaları müfredatına "uluslararası bir içerik kazandırma"da kullanılan üç pedagojik model tanımlayıp yürürlükte olan bilgi siyasetini çözümleyeceğim. Bu perspektiflerden her biri yerel ve küreselin, kadınların failliğinin ve ulusal kimliğin belli

---

[22] Amerikan yükseköğretiminin kullandığı müfredata "uluslararası" bir içerik kazandırılması yönündeki ilk dürtü federal hükümetin soğuk savaş süresince alan araştırmaları programlarına fon ayırmasından kaynaklandıysa da, soğuk savaş sonrası dönemde (bilhassa kadın araştırmaları müfredatıyla ilişkili olarak) bu gayreti gösterenler MacArthur, Rockefeller ve Ford Vakfı gibi özel vakıflardı.

[23] Bu çalışma, kadın araştırmaları programlarının gözden geçirildiği, benim de katkı sunduğum bazı değerlendirmelerden, feminist pedagoji hakkında incelediğim makale, müfredat programları ve metinlerle müfredatlardan, son on yıl boyunca feminist akademisyen ve öğretmenlerle bir konu üzerinde gerçekleştirilen seminerler ve söyleşilerden oluşuyor.

bir şekilde kavranışında temellenir, her müfredat modeli farklı hikâyeler, sınırları aşma ve köprüler kurma biçimleri sunar. "Karşılaştırmalı feminist araştırmalar" ya da "feminist dayanışma" modelinin kültürler arası feminist çalışma yapmakta en kullanışlı ve üretken pedagojik strateji olduğunu düşünüyorum. Bu özel model, kültürlerarası feminist çalışmaların sömürgeleştirmeden ziyade, hakiki bir evrensellik ve demokratikleşme nosyonu kuracak özgül bir bağlamda ilerleyebilmesi için deneyim, konum ve tarihe dair karmaşık ilişkisel anlayışı kuramsallaştırmanın yoludur. Bu model aracılığıyla "ortak farklılıklar" düşüncesini farklılıkları ve eşitsiz iktidar ilişkilerini aşan daha derin bir dayanışmanın temeli olarak uygulamaya koyabiliriz.

Turist olarak feminist modeli. Bu müfredat perspektifi "uluslararası tüketici olarak feminist" ya da daha az müşfik terimlerle "beyaz kadının yükü veya sömürgeci söylem" modeli diye de adlandırılabilir.[24] Model, Avrupa ve ABD dışı kültürlere kısa girişlerin yapıldığı, başka koşullarda Avrupamerkezci kadın araştırmaları bakış açısından ele alınabilecek belli cinsiyetçi, kültürel pratiklerin tartışıldığı bir pedagojik stratejiyi içerir. Diğer bir deyişle, "kadınları küresel kurban veya güçlü kadın olarak katıp karıştır" perspektifinden bahsediyoruz. Bu perspektifte, müfredat programının Avrupa ve ABD eksenli birincil anlatısına değinilmez, Batı dışı veya Üçüncü Dünya/Güney kültürlerinden verilen örnekler bu anlatıyı tamamlayıp ona "eklenir". Buradaki hikâye oldukça eski. Bu stratejinin sonucu, öğrenci ve öğretmenlerin belirgin bir farklılık ve yerel (kendilik, ulus ve Batı olarak tanımlanan) ile küresel (öteki, Batılı olmayan ve ulusötesi olarak tanımlanan) arasında bir mesafe anlayışı vermesidir. Böylelikle yerel daima milliyetçi varsayımlarda temellendirilir. (ABD veya Batı Avrupalı ulus-devletler normatif bir bağlam oluşturur.) Merkez ve kıyıya itilenler hakkındaki düşünceler Avrupamerkezci

[24] Ella Shohat, bundan Amerikan merkezli paradigmaları "ötekiler"i de içine alacak şekilde genişletip "homojen bir feminist hâkim anlatı" üreten "asalak/katkı maddesi" yaklaşımı diye bahseder.

bir çizgide yeniden üretildiği için bu strateji iktidar ilişkileri ve hiyerarşilerini sorgulamadan bırakır.

Örneğin, feminist araştırmalara giriş dersinde, Hindistan'daki çeyiz ölümleri,[25] Endonezya'da Nike fabrikalarında çalışan kadın işçiler veya Batı Afrika'da sömürgecilik öncesi anaerki konusuna mecburen bir gün ya da bir hafta ayırırken, Avrupalı-Amerikan feministin özgürleşme mücadelesinde kurulan temel kimliğini tartışmadan geçebilirsiniz. Dolayısıyla Nike fabrikalarındaki Endonezyalı işçiler veya Hindistan'daki çeyiz ölümleri, bu kültürlerdeki kadınların toplamına ikame edilir. Bu kadınlar (Avrupalı-Amerikalı kadınlarda olduğu gibi) gündelik hayatlarında canlandırılmaz; sırf bu stereotipler açısından ele alınırlar. Avrupalı-Amerikalı olmayan kadınların durumunda farklılık tüm çelişkileriyle bağlamsal olarak görülmez, dondurulur. Kültürel ve coğrafi sınırları aşmak için önerilen bu pedagojik strateji modernist bir paradigmaya dayanır ve yerel ile küresel arasındaki köprü gerçekte insanları birbirinden uzaklaştıran çıkarcı bir boşluğa dönüşür. Bu perspektif "gelişkin ABD/Avrupa feministi" anlayışını doğrular. Şimdilerde, ırk ve beyaz olmayan Amerikalı kadınlar hakkında bilgi verirken "kat karıştır" metodunu kullanmamak konusunda bilinç artmış olmasına rağmen, kadın araştırmalarına "uluslararası bir içerik kazandırma"da aynı durum geçerli değilmiş gibi görünmektedir. Deneyim bu bağlamda durağan kabul edilmiş, Amerikamerkezli-Avrupamerkezli kategoriler halinde sabitlenmiştir. Bu paradigmada feminizmin sürekli olarak/şimdiye kadar kökeni ve gelişimi açısından Avrupa-ABD ekseninde kurulmasından ötürü bu coğrafi bağlam dışında kadınların hayatları ve mücadeleleri yalnızca bu kökensel feminist (hâkim) anlatıyı doğrulamaya ya da yalanlamaya yarar. Bu model geçtiğimiz on yıllarda Batının sunduğu, şarklılaştıran ve sömürgeleştiren feminist aka-

[25] Hindistan'daki kadınların çeyiz parası yüzünden öldürülmesi ya da intihara teşvik edilmesi. [*—çev. notu.*].

demik düşüncenin pedagojik karşılığıdır. Aslına bakılırsa, bugün bakıldığında hâkim model olarak kalması muhtemeldir. Bu yüzden, bu pedagojik stratejide "Üçüncü Dünyanın farklılığı"nın kurulurken zımnen, Üçüncü Dünyalı/Güneyli kadınlar hakkında yekpare imgeler yaratılır. Bu imgelerse böyle bir müfredat perspektifinde canlı, değişen, karmaşık ve merkezi yeri işgal eden özneler olarak yer alan Avrupalı-Amerikalı kadın imgeleriyle çelişmektedir.

Kâşif olarak feminist modeli. Bu pedagojik perspektif "yabancı" kadının bilginin nesnesi ve öznesi olduğu, geniş kapsamlı bir entelektüel projenin bütünüyle ABD dışındaki ülkelere dönük olduğu alan araştırmalarından çıkmıştır. Öyleyse burada hem yerel hem küresel, Avrupalı veya Amerikalı olmayan olarak tanımlanır. Uluslararası olanı ele almak, bu odak noktasının Amerikan ulus-devleti dışına düşmesi sonucunu verir. Kadınlar, toplumsal cinsiyet ve feminizmle ilgili konular, başka bir yerde konumlanan mekânsal/coğrafi ve zamansal/tarihsel kategorilere dayandırılmıştır. Bu çerçevede uluslararası düzlemin tanımlanışında "ev"den uzaklık esastır. Böyle bir strateji, öğrenci ve öğretmenlerin bir farklılık ve ayrılık nosyonu, bir nevi "onlar ve biz" tutumu edinmesine sebep olur, ama turist modelinden farklı olarak, kâşif perspektifi belirgin bir biçimde tanımlanmış coğrafi ve kültürel alanlarda feminizme ilişkin konuların daha derin, daha bağlamsal bir şekilde kavranmasını sağlayabilir. Fakat bu ayrı alanlar birbiriyle ilişki içinde öğretilmediği sürece, kültürlerarası farklılıklardan değerlendirme yapabileceğimiz bir bağın ya da ortak zeminin kurulamayacağı anlamı çıkacak, anlatılan hikâye genellikle kültürel göreci bir hikâye olacaktır. Yerel ve küresel burada tanım icabı ABD'yi dışarda bırakan uluslararası düzleme kapatılır. Hâkim söylem kültürel göreciliğin söylemiyse, iktidar, fail, adalet soruları, eleştiri ve değerlendirme için ortak kriterlerin hangileri olacağı sorusu sorulmaz.[26]

[26] Kültürel görecilik ve epistemolojik temeli hakkında keskin bir

Kadın araştırmaları müfredatında bu pedagojik strateji, kültürel açıdan çoğunlukla müfredatı "uluslararasılaştırma"nın en hassas yolu olarak görülür. Mesela, feminist bilgi tabanını "küresel hale getirmenin" bir yolu olarak ABD egemen müfredata "Latin Amerika'daki kadınlar" ya da "Üçüncü Dünya Kadın Edebiyatı", hatta "Postkolonyal Feminizm" üzerine dersler eklenir. Bu dersler gayet incelikli ve karmaşık incelemeler olabilir, ama ABD'de ırk ve etnisite incelemelerini konu alan entelektüel projeden bütünüyle ayrı görülürler.[27] ABD "alan araştırmaları"nın parçası olarak görülmez, beyaz olmayan insanlardan bahsedildiğinde, derinin rengine dayalı bu sınıflandırmaya beyaz olmak dahil edilmez. Bunun sebebi büyük ihtimalle Amerikan akademisindeki alan araştırmalarının kurumsallaşma tarihi ve onun Amerikan emperyalizmiyle olan bağlarıdır. Bu yüzden, araştırılacak/fethedilecek alanlar "orada"dır, hiçbir zaman ABD coğrafyasında değildir. ABD'deki akademik kurumlarda alan araştırmalarına federal hükümet tarafından finansman sağlanması, bunların Amerikan jeopolitik çıkarlarına hizmet eden siyasal bir proje olarak tasarlandığına inanılması, bu alanların (bilhassa küresel kapitalizmin mantığıyla ilişkili oldukları ölçüde) günümüzde taşıdığı çıkarları incelemenin gerekli olduğunu gösterir. Dahası, Ella Shohat'ın ileri sürdüğü üzere, "bölge ve kültürlerin incelenmesinde soğuk savaşın küresel kartografyasına içkin kavramsal sınırları aşan yeni bir tahayyül üretmenin" zamanı gelmiştir (2001, 1271). Amerikan araştırmaları alanı, bilhassa son zamanlarda Amerikan emperyalizmine odaklanması sebebiyle ilginçtir ve incelenmelidir. Gelgelelim, Amerikan araştırmaları "alan araştırmaları"nın kapsamına nadiren girmektedir.

Kaşif-olarak-feminist diye adlandırdığımız stratejideki problem, küreselleşmenin, dünyayı ve üzerinde yaşayan

---

eleştiri için bkz. Mohanty 1997, 5. Bölüm.

[27] Ayrıca, ABD'de ırk ve etnisite incelemeleri, kadın araştırmaları, gey ve lezbiyen araştırmalarındaki gizli milliyetçiliği incelemek, bu konuya ihtiyatlı yaklaşmak önemlidir.

çeşitli cemaatleri birbirine bağlı, karşılıklı bağımlı söylemsel ve maddi rejimler altında değerlendiren ekonomik, siyasal ve ideolojik bir fenomen olmasıdır. Yaşadığımız coğrafya ne olursa olsun, kadınların hayatı, aynı olmasa da, birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlıdır.

Alan araştırmalarını ırk ve etnik çalışmalardan ayırmak, ırkçılığın, kapitalist hegemonyanın, sömürgeciliğin ve heteroseksüelleşmenin küresel tahakküm, sömürü ve direniş süreçlerinin merkezinde durduğuna değinmeksizin küresel olanı anlamaya ya da öğretmeye çalışmaya götürür. Küresel olan ya da uluslararası olan, (sanki ırkçılık şu anda küreselleşme süreçlerinin ve yönetim ilişkilerinin merkezinde durmuyormuş gibi) ırkçılıktan bağımsız bir şekilde kavranır. Genel müfredat bağlamında ele aldığımızda, bu pedagojik stratejinin bir örneği de her zaman olduğu gibi "dünya kültürleri" derslerinin ırk ve etnik çalışmalar derslerinden ayrılmasıdır. Analizin odak noktasını, bu pedagojik stratejinin (Avrupalı-Amerikalı olmayan) kadınlar hakkında ortaya koyduğu temsil biçimlerinin ve bu temsillerin Birinci Dünyalı/Kuzeyli kadınların zımni imgeleriyle ilişkisinin saptanması oluşturmaktadır. Bu stratejiyle nasıl bir iktidar uygulanır? Ne tür bir fail ve mücadele düşüncesi pekiştirilir? Dünyadaki kadın toplulukları arasındaki farklılıklar ve ortak özellikleri kavrayışımızda belli bir kültürel göreciliğin yaratacağı muhtemel sonuçlar nelerdir? Toparlarsak, kâşif-olarak-feminist modeli kendine özgü problemler üretir. Bunun kültürlerarası feminist bir bilgi tabanı yaratmanın yetersiz bir yolu olduğuna inanıyorum. Zira iktidar ve tahakkümün açık bir biçimde tek yönlü işlediği, iç içe geçmiş bir dünyada, kültürel görecilik, iktidarın işleyişi için mazeret sunmaya yarar.

Feminist dayanışma ya da karşılaştırmalı feminist araştırmalar modeli. Bu müfredat stratejisi yerelin ve küreselin fiziksel coğrafya veya toprak terimleriyle tanımlanmadığı, aynı anda varolduğu ve birbirini kurduğu öncülüne dayanır. Yerel ile küresel arasındaki bağlantılar, ilişkiler daha sonra öne çıkarılır; bunlar kavramsal,

maddi, zamansal, bağlamsal vb. bağlantılardır. Bu tür bir çerçeve, kadın araştırmaları dersinin konusu ne olursa olsun, iktidarın tek yönlü işleyişine karşılaştırmalı bir bakış ve analiz getirir. Keza hem mesafeyi hem yakınlığı (özel/genel), analitik strateji olarak benimser.

Farklılıklar ve ortak özellikler her bağlamda birbiriyle ilişki ve gerilim içinde varolur. Feminist dayanışma düşüncesi karşılıklılık, ortak sorumluluk ve ortak çıkarları vurgular. Mesela, bu modelde, beyaz olmayan Amerikalı kadınlar hakkında Üçüncü Dünyalı/Güneyli veya beyaz kadınları eklediğiniz bir ders vermezsiniz. Ancak karşılaştırmalı bir ders, beyaz olmayan Amerikalı kadınların, beyaz kadınların ve Üçüncü Dünyalı/Güneyli kadınların tarihleri, deneyimleri ve mücadelelerinin birbirine bağlı olduğunu gösterir. İktidarı ele alan bu tür karşılaştırmalı bir ders açtığınızda, her tarihsel deneyim başkalarının deneyimini de anlatır. Böylece, sadece farklı kadın cemaatlerinde ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, ulus ve cinselliğin kesişmesi ele alınmaz, bu cemaatlerin tarihlerinin nasıl birbiriyle bağlantılı olduğunu dikkate alan karşılıklılık ve birbirine geçmiş olma durumu da ele alınır. Ayrıca, baskı ve sömürünün, mücadele ve direnişin aynı anda bireysel ve kolektif deneyimleri de konu edilir.

Öğrenciler potansiyel olarak "kat karıştır" ve görece "ayrı ama eşit" (veya farklı) perspektifinden uzaklaşıp dayanışma perspektifine yaklaşır. Böyle bir dayanışma perspektifi gerek kadınların hayatlarındaki tarihsel ve deneyime dayalı özgüllüklerin ve farklılıkların gerekse farklı ulusal, ırksal ve kültürel topluluklardaki kadınlar arasındaki tarihsel ve deneyime dayalı bağlantıların anlaşılmasını gerektirmektedir. Bundan ötürü ders programının, toplumsal ve ekonomik süreçleri ve farklı kadın cemaatlerinin tarihlerini ele alan seks işçiliği, militarizasyon, çevresel adalet, hapishane/sanayi kompleksi ve insan hakları gibi belli temel alanlar etrafında örgütlenmesi ve temas ve bağlantılar kadar kopuklukları da araştırması gerekir. Sadece tahakkümle kurulan bağlantıları değil, mücadele ve

direnişle kurulan bağlantıları da sürekli olarak ön plana çıkarmak önem taşımaktadır.

Feminist dayanışma modelinde Dünyanın Üçte Biri/Üçte İkisi paradigması anlamlıdır. Batı/Üçüncü Dünya veya Kuzey/Güney, hatta yerel/küresel gibi karşıt ve birbiriyle kıyaslanamayacak kategorilerden ziyade Dünyanın Üçte Biri/Üçte İkisi şeklinde ayrıştırmak, marjinalleşmiş ve ayrıcalıklı kadın topluluklarının içinde ve bu topluluklar arasında yerel ve küresel birçok boyutta var olan bağlantı noktalarını ve mesafeyi göstermeye ve anlamaya imkân verir. Sonuç olarak, yerel ile küresel arasındaki mesafeyi anlamamız için gerekli olan içerisi/dışarısı nosyonu, Dünyanın Üçte Biri/Üçte ikisi paradigmasına başvurulduğunda dönüşür; her iki kategorinin de farklılık/benzerlikler, içerisi/dışarısı ve uzaklık/yakınlığı içerdiği ortadadır. Demek ki dünyanın Üçte Biri/Üçte ikisi, toplumsal azınlık/toplumsal çoğunluk paradigmasını kullanarak seks işçiliği, militarizasyon ve insan hakları gibi konular yerel ve küresel çeşitli boyutlarıyla ele alınabilir. Ben kadın araştırmaları müfredatına bütünlüğü içinde bakıp mümkün olduğu ölçüde karşılaştırmalı feminist araştırmalar modelinden faydalanmaya çalışmayı öneriyorum.[28]

Bu modelden feminist dayanışma modeli diye bahsediyorum çünkü karşılıklı ilişkilere ve ortak çıkarlara odaklanmasının yanı sıra, dünya çapındaki aktivist kadın hareketleri arasındaki bağlantı ve kopukluklar hakkındaki problemleri ifade etmeyi gerektiriyor. Aktivizm ve kadınların fail rolünü birbirinden ayrı ve kopuk kültürler ve uluslar açısından ifade etmek yerine fail rollerini ve direnişi ulus ve kültürün sınırlarını aşan bir tarzda dile getirmemize izin veriyor. Kanımca, feminist pedagoji öğrencileri özel bir akademik bilgi üretimiyle tanıştırmakla yetinmemeli, akademi dışında aktivizm ve mücadele imkânını tahayyül

[28] Feminist dayanışma veya karşılaştırmalı feminist araştırmalar modeli olarak atıfta bulunduğum yaklaşımın kimi iyi örneklerini sunan yeni bir antoloji yayımlanmıştır. Bkz. Lay, Monk ve Rosenfelt 2002.

etmeli. Feminist pedagoji aracılığıyla verilen siyasal eğitim bu türden adalet uğruna mücadelelerde aktif yurttaşlığı öğretmelidir.

Tekrar tekrar sorduğum soru, pedagojilerin hâkim küreselleşme mantığını nasıl tamamladığı, pekiştirdiği veya ona nasıl direndiğidir. Öğrenciler dünya üzerinde kadın ve erkekler arasındaki eşitsizlikleri nasıl öğreniyorlar? Sözgelimi, geleneksel liberal ve liberal feminist pedagojiler, tarihsel ve karşılaştırmalı düşünmeye izin vermez, radikal feminist pedagojiler çoğunlukla toplumsal cinsiyeti tekil olarak ele alır, Marksist pedagoji de kapitalizme odaklanarak ırk ve toplumsal cinsiyeti geri plana atar. Benim yaratmak istediğim, iktidar, ayrıcalık, fail ve muhalefetin görünür olup tartışılabildiği, öğrencilerin kadın cemaatlerinin karmaşıklığını, tekilliğini ve aralarındaki bağlantıları görmelerine izin veren pedagojilerdir.

Arif Dirlik postkolonyal incelemelerin ve bu alanın kurumsal olarak edindiği yerin öğretici bir eleştirisinde, postkolonyal incelemelerin özel kurumsal tarihine ek olarak, sistemik ve küresel olana karşı tarihsel ve yerel olana yaptığı kavramsal vurguların bu alanın küreselleşmenin mantığı içinde asimile olmasına neden olduğunu öne sürer.[29] Dirlik'in argümanı bir şekilde kastını aşmakla birlikte, radikalliğinden arındırma ve asimilasyon eleştirisi feminist projeye dahil olan her birimizi ilgilendirir. Feminist uluslararasılaşma pedagojileri küreselleşmeye yeterli bir cevap verebilmelidir. Gerek Avrupamerkezci gerek

[29] Bkz. Dirlik, "Borderlands Radicalism", Dirlik 1994 içinde. "Postkolonyal incelemeler" ile "postkolonyal düşünce" arasındaki ayrıma dikkat edin: Postkolonyal düşüncenin yerel ve küresel ekonomilerin ilişkisi hakkında söyleyecek çok sözü olmasına karşın, postkolonyal incelemeler bu meseleleri her zaman gündemine almamıştır (Loomba 1998-99). Burada Ania Loomba'nın ifadesini kullanıyorum. Gerçi postkolonyal çalışmaları eleştiren birçok ilerici eleştirmen bu temel noktayı vurgulamıştır. Bu önemli bir ayrımdır, feminist düşünce ve feminist araştırmalar (kadın araştırmaları) konusunda da bu ayrımın geçerli olduğunu iddia edebiliriz.

kültürel göreci (postmodernist) akademik bilgi üretim ve öğretme modelleri, geç kapitalizmin mantığı içinde asimile olur, zira esas itibariyle bu mantık görünüşte ademi merkezileşme ve farklılıkların birikmesinden ibarettir. Diğer taraftan, karşılaştırmalı feminist araştırmalar/feminist dayanışma modeli olarak adlandırdığım yaklaşım potansiyel olarak, analiz ve dayanışma temelinde tarihsel ve kültürel açıdan özgül "ortak farklılıklar"a ilişkin bir paradigmayı inşa ederek bu mantığa karşı koyar. Küreselleşme karşıtı feminist pedagojiler, alternatif farklılık, kültür, iktidar ve fail hikâyeleri anlatabilir. Deneyim, fail ve adaleti kültürlerarası bir mercekten teorileştirmeye başlayabilirler.[30] ABD'deki okullarda yaklaşık yirmi yıl feminist araştırmalar dersi verdikten sonra, deneyim, kültür ve öznelliği tarihler, kurumsal pratik ve kolektif mücadelelerle ilişkili biçimde teorileştirme biçimimizin sınıfta anlattığımız hikâye türlerini belirlediğini kesin olarak anladım. Bu çeşitli hikâyelerin öğrencilerin uzaysal ve zamansal olarak değişik konumlara sahip kadın topluluklarının deneyimini sömürgeleştirmekten ziyade demokratikleştirmeyi öğrenecekleri bir tarzda anlatılması gerekiyorsa, Avrupamerkezci ya da kültürel çoğulcu bir müfredat pratiği bunu başaramayacaktır. Aslında, tarihsel deneyim anlatıları, siyasal düşünce açısından "hakikat"in dolayımsız bir biçimini sunduğu için değil öğrenilen hakikatleri sarsıp tartışmayı tarihsel hayatın karmaşıklığı ve çelişkileri içine yerleştirebildikleri için önemlidir. Bu bağlamda küreselleşmeyi hem ele alan hem de onunla savaşan müfredat ve pedagoji anlatıları oluşturmada deneyim, kimlik ve kültür hakkında postpozitivist gerçekçi teori üretimi işe yarar.[31] Bu gerçekçi teori üretimi açıkça, toplumsal konumun tarihsel materyalist

[30] Bu pedagojik stratejiyi benim burada yaptığım tarzda kavramlaştıran başka bir çalışma bilmiyorum. Benim çalışmam Ella Shohat, Jacqui Alexander, Susan Sanchez-Casal ve Amie Macdonald gibi akademisyenlerin çalışmalarıyla çok benzerdir.

[31] Bilhassa Satya Mohanty, Paula Moya, Linda Alcoff ve Shari Stone-Mediatore'nin çalışmalarına bakılabilir.

bir kavrayışını epistemik üstünlük ve toplumsal kimliğin kurulması hakkındaki teori üretimine bağlar; böylelikle marjinalleşmiş insanlar hakkındaki anlatıların karmaşıklığını ayrıştırmak yerine ilişkiselliği açısından gösterebilir. Bunlar feminist dayanışmayı öngören pedagojik modelin içermesi gereken hikâyelerdir.

KÜRESELLEŞME KARŞITI HAREKETLER VE AKADEMİK BİLGİ ÜRETİMİ

> Kadınların ve genç kızların bedenleri demokrasinin sınırlarını belirler: Şiddetten ve cinsel tacizden, kötü beslenme ve çevre şartlarının bozulmasından, aile planlamasından, aileye sahip olmamaktan azade olmaları, cinsel hayatları ve tercihleri hakkında seçim yapmakta özgür olmaları gerekir. – Zillah Eisenstein, *Global Obscenities*, 1998

Şimdilerde akademide, küreselleşme pratiklerine ve etkilerine eleştirel bakan, giderek büyüyen yararlı bir feminist bilgi üretimi var.[32] Bu çalışmaların kapsamlı bir eleştirisine kalkışmak yerine, ortaya atılan en yararlı meselelerden bazılarına dikkat çekeceğim. O zaman isterseniz küreselleşme karşıtı hareketlerin feminist bakış açısıyla yorumlanmasına ve kadın hareketleri, feminist pedagoji, kültürlerarası feminist teori üretimi ve süregiden antikapitalist hareketler arasında daha sıkı ittifaklardan yana görüş bildirmeye geçeyim.

Daha önce sorduğum soruya geri döneceğim: Küresel yeniden yapılanmanın akademi, işyerleri, sokak, hane, siberuzam, mahalleler, cezaevleri ve toplumsal hareketlerde, ırkın, sınıfın, ulusun ve cinselliğin tanımladığı "gerçek" kadın bedenlerine somut etkileri nelerdir? Dahası, küreselleşmeye karşı hareketlerde toplumsal cinsiyetçi etkileri nasıl tanıyacağız? Toplumsal cinsiyetin ekonomik küreselleşme anlayışındaki merkezi yerini inceleyen en karmaşık

[32] Bu bölümün başındaki epigraf için bkz. Eisenstein 1998b, 161. Bu kitap, küreselleşmenin rengi, sınıfı ve toplumsal cinsiyetinin bugüne kadar yayımlanmış en zeki, en ulaşılabilir ve karmaşık analizlerinden biridir.

analizlerden bazıları öznellik, fail ve kimlik konularını siyasal iktisat ve devletle ilişkilendirmeye çalışır. Bu akademik yaklaşım ikna edici bir biçimde patriarki ve hegemonik erkekliği günümüzdeki küreselleşme ve milliyetçiliklerle ilişki içinde yeniden düşünmek gerektiğini savunur. Keza, küresel yapılanmanın kadınlar üzerinde çoğunlukla yıkıcı olan etkilerine karşı gelişen beklenmedik ve önceden kestirilemeyen direniş alanlarına odaklanarak yeniden şekillenen devlet, piyasa ve sivil toplum ilişkilerinin toplumsal cinsiyetle ilintili boyutlarını tekrar teorileştirmeyi dener.[33] Bundan başka, toplumsal cinsiyetin yeniden düzenlenmesinin kapitalizmin küresel stratejisinin bir parçası olduğunu ileri sürerek, küresel yeniden yapılanma süreçlerinde toplumsal cinsiyetin merkezi bir noktada durduğunu göstermek için birçok disipliner paradigmadan ve siyasal perspektiften beslenir.

Belirli kast/sınıf, ırk ve ekonomik statüye mensup kadın işçilerin varlığı kapitalist küresel ekonominin işlemesi için gereklidir. Mesele kadınların belli işler için tercih edilen adaylar olmasından ibaret değildir, bu küresel, "esnek" zamanlı iş piyasalarında belli tür kadınların (yoksul, Üçüncü Dünyalı ve Dünyanın Üçte İkisinden gelen, işçi sınıfına mensup göçmen kadınlar) çalışması tercih edilir. İş bulma arayışıyla ulusal sınırları aşarak göçen yoksulların, Dünyanın Üçte Birindeki/Üçte İkisindeki kadınların sayısında kaydedilen artış, uluslararası "kadın hizmetçi ticareti" (Parreñas 2001) ile uluslararası seks trafiği ve seks turizminin tırmanışa geçmesiyle sonuçlandı.[34] Birçok küresel kent şimdi göçmen kadınların hizmeti ve ev içi emeği-

[33] Toplumsal cinsiyet ve küreselleşme hakkında çok sayıda çalışma yayınlanmıştır, hepsini kapsamlı bir şekilde gözden geçireceğimi iddia etmiyorum. Eleştirel bir özet sunmak için bu alanda en faydalı ve kışkırtıcı analizi yaptığını düşündüğüm üç eleştirel metinden yararlanıyorum. Bkz. Eisenstein 1998b, Marchand ve Runyan 2000, Basu ve d. 2001.

[34] Kempadoo ve Doezema 1998 içindeki makalelere ve Puar 2001'e bakılabilir.

ne gereksinim duyar ve tamamen buna bağımlıdır. Yapısal uyum politikalarının dünya çapında yaygınlaşması, sosyal refah sorumluluğunu devletten alarak hanelere ve oradaki kadınlara yıkarak kadın emeğini yeniden özelleştirmiştir. Küresel sermaye ve onun kültürel taleplerine karşı verilmiş tepkiler olarak köktendinciliğin muhafazakâr milliyetçilikle eşzamanlı yükselişi sokaktaki ve işyerlerindeki kadın bedenlerinin denetim altına alınmasına neden olmuştur.

Küresel sermaye Dünyanın Üçte Birindeki cezaevlerinde görüldüğü gibi yeni ortaya çıkan sınıf yapısı içinde renk ayrımını da yeniden onaylamaktadır. Dünyanın Üçte Birindeki küreselleşme ve sanayisizleşmenin, özelleştirilmiş cezaevlerinin somut mekânlarında, parmaklıklar arkasında yoksul, Dünyanın Üçte Birinden/Üçte İkisinden gelen göçmen kadın bedenlerinin buna bağlı olarak denetim altına alınması etkisini doğurur. Angela Davis ve Gina Dent (2001) Amerikan cezaevlerini düzenleyen siyasal iktisadın ve Batı/Kuzeydeki ceza endüstrisinin toplumsal cinsiyet, ırk, sömürgeleştirme ve kapitalizmin kesişmesini bariz biçimde ortaya çıkardığını savunurlar. Küresel şirketlere ait fabrika ve işyerlerinin yoksul, Üçüncü Dünyalı/Güneyli, göçmen kadınları bulup disiplin altına almaya çalışması gibi, Avrupa ve ABD'deki cezaevlerine de sayıları orantısız bir şekilde fazla olan beyaz olmayan kadınlar, göçmenler, vatandaşlık statüsü bulunmayan Afrika, Asya ve Latin Amerika kökenliler kapatılmıştır.

Küresel yeniden yapılanma süreçlerinde toplumsal cinsiyet ve iktidarı görünür kılmak, seks, ev eksenli çalışma ve hizmet sanayilerinde çalışan işçiler olarak, mahkumlar olarak ve haneyi besleyen ve bakımını yapanlar olarak fakir ülkelerden gelen özel bir ırka ve sınıfa ait kadın cemaatlerini görmeyi ve isimlendirmeyi gerektirir. İşçilerin bu şekilde üretilmesine karşıt bir şekilde, Patricia Fernández-Kelly ve Diane Wolf (2001, bilhassa 1248) kentin eski iç mahallelerinde yaşayan, küresel ekonomiye "fazlalık" sayılan siyah Amerikan gençlik topluluklarını ele alırlar. Bu fazlalık hali Amerikan cezaevlerinde orantısız

bir şekilde temsil edilmeleriyle bağlantılıdır. Potansiyel işçi olan bu genç erkeklerin ekonomik çevrimin dışında kaldığı, "bir fırsat yapısıyla bağlarının olmaması"nın genç Afrikalı Amerikalı erkeklerin yeni erkeklik biçimlerini keşfetmeye çabalarken tehlikeli ve yaratıcı mücadele stratejilerine yönelmesine sebep olduğunu ileri sürerler.

Feminist yaklaşım, küreselleşme söylemlerinin kendilerinin nasıl toplumsal cinsiyetçi olduğuna, hegemonik erkekliklerin nasıl üretildiğine ve küresel yeniden yapılamanın hizmetine sunulduğuna önem verir. Marianne Marchand ve Anne Runyan (2000), küreselleşmenin dilinde belirli aktör ve sektörlerin diğerlerinden (piyasanın devletten, küreselin yerelden, finans sermayesinin manüfaktürden, maliye bakanlıklarının sosyal refahtan ve tüketicilerin vatandaşlardan) üstün görüldüğü, toplumsal cinsiyetçi metaforları ve sembolizmi tartışmaya açarlar. İkinci durumdakilerin kadınlaştırıldığını, üstün tutulana erkeksi bir özellik atfedildiğini (13), bu toplumsal cinsiyetçileştirmenin küreselleşmenin başarılı olması için gereken hiyerarşileri doğallaştırdığını savunurlar. Charlotte Hooper (2000) küresel yeniden yapılanma süreçlerinin hegemonik bir Anglo-Amerikan erkeklik anlayışını (küresel ekonomide erkek ve kadın işçileri etkisi altına alan bir erkekliği) ortaya çıkardığını saptamaktadır.[35] Hooper, bu Anglo-Amerikan erkekliğin ikicil eğilimlere sahip olduğunu, bir taraftan sınırda gezinen mütecaviz bir erkeklik imgesini muhafaza edip, diğer tarafta ekip çalışması ve bir ilişki ağı yaratmayla bağdaştırılan (kadınsılaştırılmış) eşitlikçi yönetim becerilerine sahip, daha müşfik genel müdür imgelerinden beslendiğini savunur.

Feminist bilgi üretiminin küresel yeniden yapılanma ve küreselleşme kültürüne eleştiri getirme bakımından önemli ve yararlı bir doğrultuda ilerlediği ortadadır. Yine de 1986'da ortaya attığım sorulardan bazılarını bir kez daha yöneltmeye ihtiyaç duyuyorum. Belirli durumlarda gördü-

[35] Benzer argümanlar için bkz. Bergeron 2001 ve Freeman 2001.

ğümüz istisnalara karşın, günümüzde üretilen akademik bilginin çoğunlukla "küreselleşmiş" belirli kadın temsillerini yeniden üretme eğiliminde olduğuna inanıyorum. Tıpkı küreselleşme söylemleri dahilinde ve bu söylemler tarafından üretilen bir Anglo-Amerikan erkeklik anlayışının olması gibi,[36] buna uygun olarak üretilen kadınlık anlayışlarının ne olduğunu sormak önem taşıyor. Her yerde yeni yetme fabrika işçisi kızları, hizmetçiler ve seks işçileri var. Ayrıca, hizmet sektöründe çalışan göçmen işçiden, mülteciden, savaş suçları mağdurundan, beyaz ırktan olmayıp çocuk sahibi olan ve uyuşturucu kullandığını bildiğimiz kadın mahkûmdan, tüketici-ev kadınından bahsedebiliriz. Ulusun annesini/geleneksel kültür ve ahlâkın dinsel taşıyıcısını da unutmayalım.

Bu kadın temsilleri gerçek insanlara tekabül ettiği halde, çoğunlukla kadınların hayatları ve rollerindeki çelişki ve karmaşıklığı da örter. Fabrika veya seks işçisinde olduğu gibi, belirli imgeler çoğu durumda coğrafi olarak Üçüncü Dünyaya/Güneye atfedilir halbuki yukarıda tanımlanan birçok temsil yerkürenin her tarafına dağılmıştır. Pek çoğu Dünyanın Üçte İkisindeki kadınlara, bazıları Dünyanın Üçte Birindeki kadınlara atıfta bulunur. Nitekim, Dünyanın Üçte İkisinden gelen bir kadının Dünyanın Üçte Birini içine alan coğrafyada yaşaması mümkündür. Burada vurgulamak istediğim nokta, kadınların küresel ekonomide işçi, anne veya tüketici olduklarıdır. Yine de aynı anda bunların hepsiyiz. Küreselleşme söylemlerinde kadınlara ilişkin tekil ve yekpare kategorilendirmeler deneyim, fail ve mücadele hakkındaki düşünceleri bastırır. Aynı söylemde görece yeni başka kadın imgeleri (insan hakları mücadelesi veren ya da STK savunucusu, devrimci militan ve şirket bürokratı) ortaya çıkmış olsa da, mağdur edilmiş ve güç kazanmış kadınlığa ilişkin sahte, abartılı

[36] Küreselleşme söylemleri küreselleşme lehine neoliberalizm ve özelleştirme anlatılarını barındırır. Öte yandan, aynı zamanda ilericiler, feministler ve aktivistlerce üretilen küreselleşme karşıtı söylemleri de içerir.

imgeler arasında da bir ayrım bulunmaktadır ve bunlar birbirine ters düşer. Toplumsal çoğunluk/azınlık, Dünyanın Üçte Biri/Üçte İkisi gibi nitelendirmeler açısından bu ayrımın nasıl işlediğini daha geniş bir şekilde araştırmamız gerekir. Burada failin nasıl sömürgeleştirildiği ve bu pedagoji ve bilgi üretimiyle kime ayrıcalık tanındığıyla ilgilenmeliyiz. Öyleyse yirmi birinci yüzyıl için benim sorularım bunlar olacak.[37]

Toplumsal hareketler bilgiyi, toplulukları ve kimlikleri üretmede kritik bir yer tuttuğu için feministlerin hareketlere yönelmeleri son derece önemlidir. Son beş yılın küreselleşme karşıtı hareketleri ulusal sınırları aşmak için çokuluslu şirket, mali sermaye denetçisi ya da ulusötesi yönetim kurumu olmak gerekmediğini gösterdi. Bu hareketler sınırötesi demokratik vatandaşlığın kuruluşunu incelemek için önemli bir mevzi oluşturuyor. Ama önce küreselleşme karşıtı hareketlerin özelliklerine kısaca değinmek gerekir.

Erken yirminci yüzyılda ülke coğrafyasını kendine dayanak alan sömürgecilik karşıtı hareketlerin aksine, küreselleşme karşıtı hareketlerin birçok mekânsal ve toplumsal kökeni var. Bunlara orta Hindistan'daki Narmada Bachao Andolan gibi şirket karşıtı çevre hareketleri ve güneybatı ABD'de çevre ırkçılığıyla mücadele eden hareketlerin yanı sıra, dünya çapında tarım ticaretine karşı hareket eden küçük çiftlik sahipleri dahildir. 1960'ların tüketici hareketleri, borçların silinmesi için ve yapısal uyum programlarına karşı IMF ve Dünya Bankası'na yönelik halk hareketleri, Japonya, Avrupa ve ABD'de atölyelerdeki kötü çalışma koşullarına karşı öğrenci hareketleri de küreselleşme karşıtı

[37] Bu "küreselleşmiş" yekpare kadın temsillerini karmaşıklaştıran yeni feminist çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Bkz. Amy Lind'in Ekvadorlu kadın örgütleri üzerine çalışması (2000), Aili Marie Tripp'in Tanzanya'daki kadınların toplumsal ağları üzerine çalışması (2002), Kimberly Chang ve L. H. M. Ling'in (2000) ve Aihwa Ong'un Asya Pasifik bölgelerindeki küresel yeniden yapılanma üzerine çalışmaları (1987 ve 1991).

hareketlerin kökenleri arasında yer alır. Bunlardan başka, yirminci yüzyılın sonundaki kimlik eksenli (feminist, yurttaş hakları, yerli hakları vb.) toplumsal hareketler ve 1990'larda dönüşüm geçiren Amerikan işçi hareketi küreselleşme karşıtı hareketin tarihi açısından önemli bir rol oynamıştır.[38]

Kadınlar küreselleşmeye karşı gelişen bu hareketlerin çoğunda lider ve katılımcı olarak hazır bulundukları halde, feminist bir gündem ancak Pekin sonrası "insan hakları olarak kadın hakları" hareketiyle, birtakım barış ve çevre adaleti hareketleriyle ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, genç kızlar ve kadınlar küresel sermayenin üretken faaliyetinin merkezinde dururken, küreselleşme karşıtı mücadelenin feminist analiz veya stratejilerden faydalanmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, feministlerin antikapitalist olması gerektiğini savunurken, şimdi küreselleşme karşıtı aktivist ve teorisyenlerin feminist olması gerektiğini söylüyorum. Toplumsal cinsiyet bir analiz kategorisi olarak görmezden gelinmiş, küreselleşme karşıtı hareketlerin çoğunda örgütlenme temeli olarak ihmal edilmiştir. Öte yandan, küreselleşme karşıtlığının (ve antikapitalist eleştirinin) özellikle Birinci Dünyada/Kuzeyde feminist örgütlenme projelerinin merkezini işgal etmediği görülmektedir. Kadın hareketlerine gelince, daha önceki "kızkardeşlik küreseldir" tarzı uluslararasılaşma, yerini "insan hakları" alanına bırakmıştır. "Feminizm"den "kadın hakları"na, dildeki bu geçiş feminist hareketin ana akım haline dönüştürülmesi olarak adlandırılmaktadır. (Bu geçiş kadınlara karşı şiddet konusunu dünya sahnesine taşıma yönünde başarılı bir girişimi doğurmuştur.)

Küreselleşme karşıtı hareketin odağına dikkatle baktığımızda, bu mücadelenin merkezinde kadın ve genç kız-

---

[38] Bu tanımlamayı yaparken Brecher, Costello ve Smith'ten (2000) yararlandım. Küreselleşme karşıtı hareketlere ilişkin incelemem büyük ölçüde bu metne ve *ColorLines*, *Z Magazine*, *Monthly Review* ve *SWOP Newsletter* gibi dergilerdeki materyale dayanmaktadır.

ların bedenleri ve emeğinin durduğunu görürüz. Mesela, Hindistan'daki Chipko gibi çevre ve ekoloji hareketlerinde ve ABD'de uranyum madenleri ve anne sütündeki radyoaktif kirlenmeye karşı yerli hareketlerinde, kadınlar liderliği üstlenmekle kalmamıştır: Çevrenin şirketlerce kontrol edilmesi yoluyla ortaya çıkan yeniden sömürgeleştirme süreçlerini mistifikasyondan arındırıp onlarla mücadele etmede toplumsal cinsiyet ve ırk damgası vurulmuş bedenleri merkezi bir öneme sahip olmuştur. Vandana Shiva'nın Hintli kabile kadınları ve köylü kadınların epistemolojik konumundan hareketle DTÖ ve biyo-korsanlığı incelemesine ilişkin daha önce yaptığım tartışma, bu iddiaya açıklık kazandırır. Grace Lee Boggs'un "yer temelli yurttaş aktivizmi" nosyonu da buna ışık tutmaktadır (Boggs 2000, 19). Benzer bir şekilde, şirket karşıtı tüketici hareketlerinde, tarım ticaretine karşı küçük çiftlik sahiplerinin hareketinde ve atölyelerdeki kötü çalışma koşullarına karşı hareketlerde, işçi, çiftçi ve tüketici/eve bakan kadınlar olarak en çok onların emeği ve bedenleri etkilenir.

Şirketlerin yaydığı adaletsizliğe karşı sınır aşırı birtakım ittifaklara kadınlar önderlik ettiler. Öyleyse, toplumsal cinsiyeti, kadınların bedenleri ve emeğini görünür kılıp bu görünürlüğü daha içerici bir siyasete dönüştürme sürecini kuramsallaştırmak, feminist antikapitalist eleştirinin önemli veçhelerini oluşturur. Dünyanın Üçte İkisinde, beyaz olmayan yoksul kadınların toplumsal konumundan yola çıkmak, feminist analiz açısından önemli, hatta hayati bir yer tutar; kapitalizmin mistifikasyondan arınacağı ve sınırötesi toplumsal ve ekonomik adaletin tahayyül edileceği alanı tam olarak kadın cemaatlerinin bu potansiyel epistemik üstünlüğü açar.

Marchand ve Runyan (2000) ile Hooper (2000) tarafından çözümlenen küreselleşme söylemlerinin erkekleşmesi, küreselleşme karşıtı hareketlerin söylemlerinin zımni erkekliğiyle örtüşüyor gibi gözükür. Küreselleşme karşıtı harekete ilişkin literatürün kayda değer bölümü küresel kapitalizm eleştirisinde ve ona karşı mücadelede sınıfın,

ırkın, bazen de ulusun merkezi bir konumu işgal ettiğini gösterse de, ırk damgası taşıyan toplumsal cinsiyet hâlâ dikkate alınmayan bir kategoridir. Irk damgası taşıyan toplumsal cinsiyet bu noktada önemlidir çünkü kapitalizm ırklaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş kadın bedenlerini küresel çapta kâr peşinde kullanır ve daha önce savunulduğu üzere, küreselleşme karşıtı mücadelelerde daha kapsayıcı analize ve daha içerici bir siyasete çoğunlukla beyaz olmayan yoksul kadınların deneyimleri ve mücadeleleri imkân tanır.

Diğer taraftan, bu hareketlerin bazılarında feminizmdeki demokratik pratiklerin ve sürece yönelik veçhelerin birçoğu karar alma süreçlerinde kurumsallaşmış görünmektedir. Bu yüzden, bütün bu yatay ilişki, demokratik katılım ilkeleri ve kişisel olanın siyasal olarak tasavvur edilmesi, küresele karşı siyaset içinde çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. Bunun gibi küreselleşme karşıtı siyasette toplumsal cinsiyeti, feminist gündemleri ve projeleri açığa vurmak, hem daha doğru bir soykütüğü çıkarmanın hem de örgütlenme için potansiyel olarak daha bereketli bir zemin sunmanın bir yoludur. Üstelik, feminizmi küreselleşme karşıtı çalışmalar çerçevesinde ifade etmek, kuşkusuz bu çalışmaların vurgulanmayan erkekliğini sorgulamaya başlamak anlamına gelir. Küresel kapitalizmin eleştirisi ve buna direnme, erkek yanlısı ve ırkçı değerlerin doğallaştırıldığını ortaya çıkarmak, ulusötesi bir feminist pratiğin inşasını başlatır.

Ulusötesi feminist bir pratiğin hayata geçirilebilmesi, yerin, kimliğin, sınıfın, işin, inancın yarattığı ayrımları aşan feminist dayanışma biçimlerinin inşa edilmesine bağlıdır. Bu parçalanmış zamanlarda böyle ittifaklar kurmak hem son derece zordur hem de hiç olmadığı kadar önemlidir. Küresel kapitalizm hem imkânları ortadan kaldırır hem de yenilerini sunar.

Feminist, aktivist öğretmenler dünyayı bütün karmaşıklığıyla öğrencilerine açmak için kendileriyle ve birbiriyle mücadele etmeliler. Irkın tanımladığı yeni çoklu-etnik öğ-

renci bedenlerini göz önüne alarak, öğretmenlerin de öğrencilerinden öğrenmesi gerekir. Her birimizin kimliğinin yarattığı farklılıklar ve çizdiği sınırlar bizi birbirimizden koparmaz, birbirimize bağlar. Demek ki burada yapılması gereken iş, aramızda bilgiye dayalı, özdüşünümsel dayanışma biçimleri oluşturmaktır.

Artık sadece Batının gözü önünde yaşamıyorum. Aynı zamanda onun içinde yaşayıp onu her gün reddediyorum. Ithaca, New York'u yurt edindim, ama her zaman Bombaylı biri olduğumu bilerek. Irklar ve sınıflar arası çalışmam beni dünyanın her yerinde birbirine bağlı olan yerlere ve cemaatlere götürdü. (Bazen Dünyanın Üçte İkilik, bazen Üçte Birlik kısmında bulunan beyaz olmayan ve Üçüncü Dünyalı kadınların bağlamsallaştırılmasıyla mücadele etmeye sevk etti.) Öyleyse burada sınırlar gerçekten sabit değil. Zihinlerimiz hareket etmeye sermaye kadar hazır olmalı. Onun geçtiği yolları izleyip alternatif varış noktaları tahayyül etmeye hazırlanmalıyız.

KAYNAKÇA

Abbot, Sidney ve Barbara Love, *Sappho Was a Right-on Woman: A Liberated View of Lesbianism,* Stein and Day, New York 1972.

Abdel-Malek, Anouar, *Social Dialectics: Nation and Revolution,* State University of New York Press, Albany 1981.

Abu-Lughod, Lila, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East,* Princeton University Press, Princeton 1998.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate,* Yale University Press, New Haven 1992.

———, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East,* Princeton University Press, Princeton 1988.

Alarcon, Norma, "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", *Chicana Criticism in a Social Context* içinde, der. H. Calderon ve J. D. Saldivar, Duke University Press, Durham N.C. 1989.

Alcoff, Linda, "Who's Afraid of Identity Politics?", *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism* içinde, der. Paul M. L. Moya ve Michael Hames-Garcia, University of California Press, Berkeley 2000, s. 312-44.

Alexander, Jacqui M., "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offenses Bill of Trinidad and Tobago", *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, Indiana University Press, Bloomington 1991.

Alexander, Jacqui M. ve Chandra Talpade Mohanty, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,* Routledge, New York 1997.

Allen, Sheila, "Locating Homework in an Analysis of the Ideological and Material Constraints on Women's Paid Work", *Homework: Historical and Contemporary Perspectives on Paid Labor at Home* içinde, der. Eileen Boris ve Cynthia R. Daniels, University of Illinois Press, Urbana 1989, s. 272-91.

American Council on Education, Education Commission of the States, *One-Third of a Nation: A Report of the Commission on Minority Participation in Education and American Life,* American Council on Education, Washington D.C. 1988.

Amir, Samin, *Imperialism and Unequal Development,* Monthly

Review Press, New York 1977.
Amos, Valerie ve Pratibha Parmar, "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, sayı:17, 1984, s. 3-19.
Amott, Teresa ve Julie A. Matthael, *Race, Gender and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States*, South End Press, Boston 1991.
Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Books, New York 1983.
Anthias, F. ve N. Yuval Davis, *Women and the State*, Macmillan, Londra 1990.
Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco 1987.
——— (der.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, Aunt Lute Foundation, San Francisco 1990.
Apple, Michael, *Ideology and the Curriculum*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1979.
Aronowitz, Stanley, *The Knowledge Factory: Dismantling the Corporate University and Creating True Higher Learning*, Beacon Press, Boston 2000.
Asian Women United of California (der.), *Making Waves: An Anthology of Writings by and about Asian American Women*, Beacon Press, Boston 1989.
Bachu, Parminder, "Apni Marzi Kardhi, Home and Work: Sikh Women in Britain", *Enterprising Women* içinde, der. Sallie Westwood ve Parminder Bhachu, Routledge, New York 1988, s. 76-102.
Bagguley, Paul, J., *Restructuring Place, Class and Gender*, Sage Publications, Londra 1990.
Bambara, Toni Cade, "Salvation is the Issue", *Black Women Writers (1950-1980): A Critical Evaluation* içinde, der. Mari Evans, Anchor Books, New York 1984, s. 41-47.
Baran, Paul A., *The Political Economy of Growth*, New York Monthly Review Press, New York 1962.
Barnet, Richard J. ve John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, Simon and Schuster, New York 1994.
Barrett, M., *Women's Oppression Today*, Verso, 1991.
Barrett, M. ve Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*, New Left Books, Londra 1982.
Barroso, Carmen ve Christina Bruschini, "Building Politics from Personal Lives: Discussions on Sexuality among Poor Women in Brazil", *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, Indiana University Press,

Bloomington 1991.
Basu, Amrita (der.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movement in Global Perspective*, Westview Press, Boulder 1995.
Bendt, Ingela ve James Downing, *We Shall Return: Women in Palestine*, Zed Press, Londra 1982.
Beneria, L. ve C. Stimpson (der.), *Women, Households and the Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1987.
Benjamin, Jessica, "A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space", *Feminist Studies/ Critical Studies*, der. Teresa de Lauretis, Indiana University Press, Bloomington 1986.
Berg, Elizabeth, "The Third Woman", *Diacritics*, sayı: yaz, 1982, s. 11-20.
Berger, Andrea, "Institutional Policies and Practices: Results from the 1999 National Study of Postsecondary Faculty, Institution Survey", Department of Education, National Center for Educational Statistics, Washington, D.C. 2001.
Bergeron, Suzanne, "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics", *Signs*, c. XXVI, sayı: 4 (yaz), 2001, s. 983-1006.
Berman, Edward, "The Entrepreneurial University: Macro and Micro Perspectives from the United States", *Universities and Globalization: Critical Perspectives* içinde, der. Jan Currie ve Janice Newsom, Sage Publications, Londra 1998.
Bernard, Jessie, *The Female World from a Global Perspective*, Indiana University Press, Bloomingtom 1987.
Bernstein, Basil, *Class, Codes, and Control*, c. III, Routledge & Kegan Paul, Londra 1975.
Bhabha, Homi, "The Other Question-The Stereotype and Colonial Discourse", *Screen 24*, sayı: 6 (Kasım-Aralık), 1983, s. 18-26.
Bhabha, Jacqueline ve d., *Worlds Apart: Women under Immigration and Nationality Law*, Pluto Press, Londra 1985.
Bhavnani, Kum-Kum (der.), *Feminism and "Race"*, Oxford University Press, Oxford 2001.
Bhavnani, Kum-Kum ve Margaret Coulson, "Transforming Socialist Feminism: the Challenge of Racism", *Feminist Review*, 1986, s. 81-92.
Blassingame, John W., *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, New York 1979.
——— (der.), *New Perspectives on Black Studies*, University of Illinois Press, Urbana 1973.
Boggs, Grace Lee, "A Question of Place" *Monthly Review*, sayı: 52 (2) (Haziran), 2000, s. 18-20.
Boris, Eileen, and Cynthia R. Daniels (der.), *Homework: Historical*

and Contemporary Perspectives on Paid Labor at Home, University of Illinois Press, Urbana 1989.

Boserup, Ester, *Women's Role in Economic Development*, New York: St. Martin's Press; Londra: Allen and Unwin, 1970.

Bourdieu, Pierre ve J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, çev. Richard Nice, Sage Publications, Beverly Hills 1977.

Bourne, Jenny, "Jewish Feminism and Identity Politics", *Race and Class*, sayı: 29, 1987, s. 1-24.

Bradley, Harriet, *Men's Work, Women's Work*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

Brah, Avtar, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, Londra 1996.

Brecher, Jeremy, "The Hierarchy's New World Order-and Ours", *Global Visions Beyond the New World Order* içinde, (der.) Jeremy S. Brecher ve d., South End Press, Boston 1993.

Brecher, Jeremy, Jim Costello ve Brendan Smith, *Globalization from Below: The Power of Solidarity*, South End Press, Boston 2000.

Brodzki, Bella ve Celeste Schenk (der.), *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*, Cornell University Press, Ithaca 1988.

Brown, Beverly, "Displacing the Difference: Review of Nature, Culture and Gender", *m/f*, sayı: 8, 1983, s. 79-89.

Brown, Elsa Barkley, "African-American Women's Quilting: A Framework for Conceptualizing and Teaching African-American Women's History", *Signs*, sayı: 14 (4) (yaz), 1989, s. 921-29.

Brown, Wendy, "The Impossibility of Women's Studies", *differences*, sayı: 9 (3), 1997, s. 79-101.

Brownmiller, Susan, *Pornography and Silence*, Harper & Row, New York 1981.

———, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Simon & Schuster, New York 1978.

Bryan, Beverly ve d., *The Heart of the Race: Black Women's Lives in Britain*, Virago, Londra 1985.

Brydon, Lynne ve Sylvia Chant, *Women in the Third World: Gender Issues in Rural and Urban Areas*, Rutgers University Press, New Brunswich 1989.

Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Firebrand Books, Ithaca 1988.

Bunch, Charlotte ve Sandra Pollack (der.), *Learning Our Way: Essays in Feminist Education*, Crossing Press, Trumansburg, N.Y. 1983.

Burton, Clare, *Subordination: Feminism and Social Theory*, Allen

& Unwin, Sydney 1985.
Butler, Johnnella E. (der.), *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies*, University of Washington Press, Seattle 2001.
Callaway, Helen, *Gender, Culture, and Empire: European Women in Colonial Nigeria*, University of Illinois Press, Urbana 1987.
Chait, Richard ve Cathy Trower, "Professors at the Color Line", *New York Times*, 11 Eylül, 2001.
Chang, Kimberly ve L. H. M. Long, "Globalization and Its Intimate Other: Filipina Domestic Workers in Hong Kong", *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites, and Resistance* içinde, der. Marianne Runyan ve Anne Runyan, Routledge, New York 2000.
Charlton, Sue Ellen M., J. Everett ve Kathleen Staudt (der.), *Women, the State, and Development*, State University of New York Press, Albany 1989.
Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978.
Chow, Rey, "Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Women", *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, Indiana University Press, Bloomington 1991.
Chowdhry, Prem, "Customs in a Peasant Economy: Women in Colonial Haryana", *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde, der. Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid, Kali Press, New Delhi 1989, s. 302-36.
The Chronicle of Higher Education Almanac, *The Nation*, 2001-2002.
Cixous, Helene, "The Laugh of the Medusa", *New French Feminisms* içinde, der. E. Marks ve I. De Courtivron, University of Massachusetts Press, Amherst 1981.
Clifford, James ve George Marcus (der.), *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.
Code, Lorraine, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, New York 2000.
Cohee, Gail E. ve d. (der.), *The Feminist Teacher Anthology: Pedagogies and Classroom Strategies*, Teacher's College Press, New York 1998.
Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York 1991.
ColorLines. 2000. "Global Brahmanism: The Meaning of the WTO

Protests-An Interview with Vandana Shiva." *ColorLines* 3, no. 2 (yaz): 30-32. *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites, and Resistances.*

Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement", *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave* içinde tıpkıbasım, der. Gloria Hull, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith, Feminist Press, Old Westbury, NY 1983.

Connell, R. W., "The State, Gender, and Sexual Politics: Theory and Appraisal", *Theory and Society*, sayı: 19, 1989, s. 507-44.

———. *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford 1987.

Cowie, Elizabeth, "Woman as Sign", *m/f*, sayı: 1, 1978, s. 49-63.

Currie, Jan, "Globalization Practices and the Professoriate in Anglo-Pacific and North American Universities", *Comparative Education Review*, sayı: 42 (1) (Şubat), 1998, s. 15-30.

Currie, Jan ve Janine Newsom (der.), *Universities and Globalization: Critical Perspectives*, Sage Publications, Londra 1998.

Cutrufelli, Maria Rosa, *Women of Africa: Roots of Oppression*, Zed Press, Londra 1983.

Daly, Mary, *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1978.

Davis, Angela, *Women, Race and Class*, Doubleday, Boston 1983.

Davis, Angela ve Elizabeth Martinez, "Coalition Building Among People of Color: A Discussion with Angela Davis and Elizabeth Martinez", *The Angela Davis Reader* içinde, der. Joy James, Blackwell, Boston 1998.

Davis, Angela ve Gina Dent, "Prison as a Border: A Conversation on Gender, Globalization, and Punishment", *Signs*, sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1235-42.

Davis, Elizabeth, "Profile of CSUDH Employees as of October 30, 1998", California State University at Dominguez Hills, 1998.

Davis, Miranda, *Third World/Second Sex*, c. II, Zed Press, Londra 1987.

———. *Third World/Second Sex*, c. I, Zed Press, Londra 1983.

Dean, Jodi, *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, University of California Press, Berkeley 1996.

Deardon, Ann (der.), *Arab Women*, Report no: 27, Minority Rights Group, Londra 1975.

Dei, George ve J. Sefa, "Rethinking the Role of Indigeneous Knowledges in the Academy", *International Journal of Inclusive Education*, sayı: 4 (2), 2000, s. 111-32.

De Lauretis, Teresa, "Comparative Literature among the Disciplines: Politics", Yayımlanmamış makale, University of Wisconsin, Madison 1987.

———, *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University

Press, Bloomington 1986.
———, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1984.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking, New York 1977.
DeRosa, Patti, Society for International Education, Training, and Research'ün yıllık konferansında sunulan tebliğ, 8-10 Mayıs, 1987.
Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore 1974.
Dirlik, Arif, "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", *Review, A Journal of the Ferdinand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems, and Civilizations*, sayı: 22 (2) (bahar), 1999, s. 151-87.
———, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Boulder 1997.
———, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*, Wesleyan University Press, Hanover NH 1994.
Dribble, Sandra, "Tijuanans Sue in L.A. after Their Maquiladora Is Closed", *San Diego Union-Tribune*, 16 Aralık, 1994.
Eisenstein, Hester, *Contemporary Feminist Thought*, G. K. Hall, Boston 1983.
Eisenstein, Zillah R., *Manmade Breast Cancers*, Cornell University Press, Ithaca 2001.
———, *The Female Body and the Law*, University of California Press, Berkeley 1998a.
———, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy*, New York University Press, New York 1998b.
———, *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century*, Routledge, New York 1996.
———, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, University of California Press, Berkeley 1994.
———, "Feminism v. Neoconservative Jurisprudence: The Spring '89 Supreme Court", Yayımlanmamış makale, Ithaca College, Ithaca NY 1990.
———, *Feminism and Sexual Equality*, Monthly Review Press, New York 1984.
———, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York 1981.
——— (der.), *Capitalism Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1978.
Eldhom, Felicity, Olivia Harris ve Kate Young, "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology Women's Issue*, sayı: 3, 1977, s. 101-103.
El Saadawi, Nawal, Fatima Mernissi ve Mallica Vajarathon, "A

Critical Look at the Wellesley Conference", *Quest*, sayı: 4 (2) (kış), 1978, s. 101-7.
Emspak, Frank, "Should Markets Govern", Yayımlanmamış makale, School for Workers, Madison WI 1997.
Enloe, Cynthia, *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, University of California Press, Berkeley 1993.
———, *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, University of California Press, Berkeley 1990.
Esteva, Gustavo ve Madhu Suri Prakash, *Grassroots Post-Modernism: Remaking the Soil of Cultures*, Zed Press, Londra 1998.
Etienne, Mona ve Eleanor Leacock (der.), *Women and Colonization*, Praeger, New York 1980.
Etzkowitz, Henry, Andrew Webster ve Peter Healey, *Capitalizing Knowledge: New Intersections of Industry and Academia*, State University of New York Press, Albany 1998.
Fanon, Franz, *Black Skin White Masks*, Paladin, Londra 1970.
———, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, Harmondsworth 1963.
Feldman, Johnathan, *Universities in the Business of Repression: The Academic-Military-Industrial Complex in Central America*, South End Press, Boston 1989.
Felski, Rita, "The Doxa of Difference", *Signs*, sayı: 23 (1) (güz), 1997, s. 1-21.
Feminist Review, Özel Sayı: *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives*, c. XVII (güz 1984).
Ferguson, Kathy E., *The Feminist Case against Bureaucracy*, Temple University Press, Philadelphia 1984.
Fernandez-Kelly, Maria Patricia, *For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier*, State University of New York Press, Albany 1983.
Fernandez-Kelly, Maria Patricia ve Anna Garcia, "Hispanic Women and Homework: Women in the Informal Economy of Miami Los Angeles", *Homework: Historical and Contemporary Perspectives on Paid Labor at Home* içinde, der. Eileen Boris ve Cynthia R. Daniels, University of Illinois Press, Urbana 1989, s. 165-82.
Fernandez-Kelly, Patricia ve Diane Wolf, "A Dialogue on Globalization", *Signs*, sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1007-39.
Fine, Michelle, Lois White, Linda C. Powell ve L. Mun Wong (der.), *Off White: Readings on Race, Power, and Society*, Routledge, New York 1997.
Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, der. ve çev. Colin Gordon, Pantheon, New York 1980.

———, *The History of Sexuality,* c. I: An Introduction, çev. Robert Hurley, Random House, New York 1978.

Fox-Genovese, Elizabeth, *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South,* University of North California Press, Chapel Hill 1988.

Frankenberg, Ruth, *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism,* Duke University Press, Durham N. C. 1997.

———, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness,* Routledge, Londra 1993.

——— (der.), *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism,* Duke University Press, Durham N.C 1997.

Freeman, Carla, "Is Local: Global as Feminine: Masculine? Rethinking the Gender of Globalization", *Signs,* sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1007-38.

Freeman, Estelle, *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women,* Ballantine Books, New York 2002.

Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed,* çev. Myra Bergman Ramos, Seabury, New York 1973.

Freire, Paulo ve Donaldo Macedo, *Literacy: Reading the Word and the World,* Bergin & Garvey, South Hadley Mass. 1985.

The Future of Women's Studies, Konferans Tutanakları, University of Arizona Women's Studies Department, <http://info-center.ccit.Arizona.edu./~ws/conference/conference.html>, Tuscon 2000.

Gagliano, Felix V., "Globalization of the University", *NCA Quarterly,* sayı: 67 (2) (güz), 1992, s. 325-34.

Genovese, Eugene, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World,* Beacon Press, Boston 1979.

Giddings, Paula, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America,* William Morrow, New York 1984.

Gilliam, Angela, "Women's Equality and National Liberation", *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Rousso ve Lourdes Torres, Indiana University Press, Bloomington 1991.

Gillian, Carol, *In a Different Voice,* Harvard University Press, Cambridge Mass. 1983.

Gilroy, Paul, *There Ain't No Black in the Union Jack,* Polity Press, Cambridge 1987.

Giroux, Henri, *Teachers as Intellectuals: Toward a Critical Pedagogy of Learning,* Bergin & Garvey, South Hadley Mass. 1988.

———, *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition,* Bergin & Garvey, South Hadley Mass.1983.

Giroux, Henri ve Peter McLaren (der.), *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Routledge, New York 1994.

Giroux, Henri ve Kostas Myrsiades (der.), *Beyond the Corporate University: Culture and Pedagogy in the New Millenium*, Rowan and Littlefield, New York 2001.

Gordon, Linda, "What's New in Women's History", *Feminist Studies/Critical Studies* içinde, der. Teresa de Lauretis, Indiana University Press, Bloomington 1986, s. 20-31.

Gramsci, Antonio, *Selections from Prison Notebooks*, Lawrence & Wisehart, Londra 1971.

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

Grewal, S. Jackie Kay, Liliane Landor, Gail Lewis ve Pratibha Parmar (der.), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Sheba Feminist Publishers, Londra 1988.

Griffin, Susan, *Pornography and Silence*, Harper & Row, New York 1981.

———, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, New York 1978.

Guerrero, Marie Anne James, "Civil Rights versus Sovereignty: Native American Women in Life and Land Struggles", *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* içinde, der. M. Jacqui Alexander ve Chandra Talpade Mohanty, Routledge, New York 1997.

Gunder-Frank, Andre, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York 1967.

Gutmann, Amy, *Democratic Education*, Princeton University Press, Princeton 1987.

Hall, Jacquelyn Dowd, "The Mind That Burns in Each Body: Women, Rape, and Violence", *Southern Exposure*, sayı: 12 (6) (Kasım-Aralık), 1984, s. 328-49.

Halliday, Fred, "Hidden from International Relations: Women and the International Arena", *Gender and International Relations* içinde, der. Rebecca Grant ve Kathleen Newland, Indiana University Press, Bloomington 1991.

Haraway, Donna, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s," *Socialist Review*, sayı: 80 (Mart-Nisan), 1985, s. 65-108.

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986.

Harding, Sandra ve Merrill B. Hintikka (der.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, D. Reidel, Boston

1983.
Harlow, Barbara, "Narrative in Prison: Stories from the Palestinian Intifada", *Modern Fiction Studies*, sayı: 35 (1), 1989, s. 29-46.
Harris, Olivia, *Latin American Women*, Rapor no. 57, Minority Rights Group, Londra 1983.
Hartsock, Nancy, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston 1983.
Harvard Educational Review, Özel Sayı: *On Racism and American Education*, c. LVIII, 1988, sayı: 3.
Heng, Geraldine ve Janadas Devan, "State Fatherhood: The Politics of Nationalism, Sexuality, and Race in Singapore", *Nationalism and Sexualities* içinde, der. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer ve Patricia Yaeger, Routledge, New York 1992.
Henry, William H. III., "Beyond the Melting Pot", *Time Magazine*, 9 Nisan, 1990.
Heyzer, Noeleen, *Working Women in South-East Asia: Development, Subordination and Emancipation*, Open University Press, Philadelphia 1986.
Higginbotham, Elizabeth, "Laid Bare by the System: Work and Survival for Black and Hispanic Women", *Class, Race, and Sex: The Dynamics of Control* içinde, der. A. Swerdlow ve H. Lessinger, G. K. Hall, Boston 1983.
hooks, bell, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston 1988.
———, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984.
———, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press, Boston 1981.
Hopper, Charlotte, "Masculinities in Transition: The Case of Globalization", *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites, and Resistances* içinde, der. Marianne Marchand ve Anne Runyan, Routledge, New York 2000, s. 44-58.
———, "Masculinist Practices and Gender Politics: The Operation of Multiple Masculinities in International Relations", *The "Man" Question in International Relations* içinde, der. M. Zalewski ve J. Parpart, Westview Press, Boulder CO 1988.
Hosken, Fran, "Female Genital Mutilation and Human Rights", *Feminist Issue*, sayı: 1 (3), 1981, s. 3-24.
Hossfeld, Karen, "United States: Why Aren't High-Tech Workers Organised?", *Common Interests: Women Organising in Global Electronics* içinde, der. Women Working Worldwide, Tavistock, Londra 1993, s. 33-52.
———, "Their Logic against Them: Contradictions in Sex, Race,

and Class in Silicon Valley", *Women Workers and Global Restructuring* içinde, der. Kathryn Ward, Cornell University Press, Ithaca 1990, s. 149-78.

Huggins, Nathan I., *American Studies*, Report to the Ford Foundation, Temmuz, Ford Foundation, New York 1985.

Hurtado, Aida, "Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color", *Signs*, sayı: 14 (4) (yaz), 1989, s. 833-55.

Huston, Perdita, *Third World Women Speak Out*, Preager, New York 1979.

Institute for Women, Law and Development, *Claiming Our Place: Working the Human Rights System to Women's Advantage*, Institute for Women, Law and Development, Washington D.C. 1993.

Irigaray, Luce, "This Sex which is Not One" ve "When the Goods Get Together", *New French Feminisms* içinde, der. Elaine Marks ve Isable de Courtivron, Schoken Books, New York 1981.

ISIS, *Women in Development: A Resource Guide for Organization and Action*, New Society Publishers, Philadelphia 1984.

Ismail, Rose, "Man, Woman, and Erroneous Thoughts", *New Sunday Times* (Kualalumpur), 20 Mayıs, 1990.

Jahan, Rounaq ve Hyoung Cho (der.), *Women in Asia*, Rapor no. 45, Minority Rights Group, Londra 1980.

James, Joy, ed., *The Angela Davis Reader*, Blackwell, Boston 1998.

Jardine, Alice, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Cornell University Press, Ithaca 1985.

Jayawardena, Kumari, *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, Routledge, New York 1995.

———, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Press, Londra 1986.

Jayawardena, Kumari ve Malathi de Alwis (der.), *Embodied Violence: Communalising Women's Sexuality in South Asia*, Kali for Women, New Delhi 1996.

Jeffery, Patricia, *Frogs in a Well: Indian women in Purdah*, Zed Press, Londra 1979.

Jhabvala, Renana, "Self-Employed Women's Association: Organising Women by Struggle and Development", *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First* içinde, der. Sheila Rowbotham ve Swasti Mitter, Routledge, New York 1994, s. 114-38.

Jónasdóttir, Anna G., "On the Concept of Interest, Women's Interests, and the Limitations of Interest Theory", *The Political Interests of Gender* içinde, der. K. Jones ve A. G. Jónasdóttir, Sage Publications, Londra 1988.

Jones, Jacqueline, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Random House, New York 1985.

Jones, Kathleen ve Anna G. Jónasdóttir (der.), *The Political Interests of Gender*, Sage Publications, Londra 1988.

Jordan, June, *Civil Wars*, Beacon Press, Boston 1981.

Joseph, Gloria ve Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Beacon Press, Boston 1981.

Josephides, Sasha, "Honor, Family and Work: Greek Cypriot Women before and after Migration" *Entreprising Women* içinde, der. Sallie Westwood ve Parminder Bhachu, 1988, s. 34-57.

Kamuf, Peggy, "Replacing Feminist Criticism", *Diacritics*, sayı: 12 (2), 1982, s. 42-47.

Kandiyoti, Deniz, "Identity and its Discontents Women and the Nation", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* içinde, der. Patrick Williams ve Laura Christman, Columbia University Press, New York 1994.

——— (der.), *Women, Islam and the State*, Macmillan, Londra 1991.

Kannabiran, Vasantha (der.), *We Were Making History: Life Stories of Women in the Telangana Armed Struggle*, Zed Press, Londra 1989.

Kaplan, Caren, "The Poetics of Displacement in Buenos Aires", *Discourse*, sayı: 8, 1986-87, s. 94-102.

Karim, Wazir-jahan, "Malay Women's Movements: Leadership and Processe of Change", *International Social Science Journal*, sayı: 35 (4), 1983, s. 791-831.

Katrak, Ketu, "Indian Nationalism, Gandian 'Satyagraha' and representations of Female Sexuality", *Nationalism and Sexualities* içinde, der. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer ve Patricia Yaeger, Routledge, New York 1992.

Katz, Naomi ve David Kemnitzer, "Women and Work in Silicon Valley", *My Troubles Are Going to Have Trouble with Me: Everyday Trials and Triumphs of Women Workers* içinde, der. Karen Brodkin Sacks ve D. Remy, Rutgers University Press, New Brunswick 1984, s. 193-208.

———, "Fast Forward: The Internationalization of the Silicon Valley", *Women, Men, and the International Division of Labor* içinde, der. June Nash ve M. P. Fernandez-Kelly, State University of New York Press, Albany 1983, s. 273-331.

Kempadoo, Kamala ve Jo Doezema (der.), *Global Sex Workers, Rights, Resistance, and Redefinition*, Routledge, Londra 1999.

Kim, Elaine H. ve Lisa Lowe, *New Formations, New Questions: Asian American Studies*, Duke University Press, Durham N.C. 1997.

King, Katie, "Producing Sex, Theory and Culture: Gay/Staight ReMappings in Contemporary Feminism", *Conflicts in Feminism* içinde, der. M. Hirsch ve E. Fox-Keller, Methuen, New York 1990.

———, "The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the U.S. Women's Movement, 1968-1972", *Communication*, sayı: 9, 1986, s. 65-91.

Kishwar, Madhu ve Ruth Vanita (der.), *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*, Zed Press, Londra 1984.

Kristeva, Julia, *Desire in Language*, Columbia University Press, New York 1980.

La Duke, Winona, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, South End Press, Boston 1999.

Latin American and Caribbean Women's Collective, *Slaves of Slaves*, Zed Press, Londra 1980.

Lay, Mary M., Janice Monk ve Deborah Silverton Rosenfelt (der.), *Encompassing Gender: Integrating International Studies and Women's Studies*, Feminist Press of City University of New York, New York 2002.

Lazreg, Marnia, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", *Feminist Issues*, sayı: 14 (1) (bahar), 1988, s. 81-107.

Leacock, E. ve H. Safa (der.), *Women's Work: Development and the Division of Labor by Gender*, Bergin & Garvey, South Hadley Mass.1986.

Letelier, Isabel, *Human Rights and U.S. Foreign Policy Implications for Democracy in the Southern Cone*, Institute for Policy Studies, Washington D. C. 1985.

Liddle, Joanna ve Rami Joshi, *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*, Zed Press, Londra 1986.

Lind, Amy, "Negotiating Boundaries: Women's Organizations and the Politics of Restructuring in Equador", *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites, and Resistances* içinde, der. Marianne Marchand ve Anne Runyan, Routledge, New York 2000.

Lindsay, Beverley (der.), *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex, and Class*, Praeger, New York 1983.

Loomba, Ania, "Postcolonialism-or Postcolonial Studies", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, sayı: 1 (1), 1998-99, s. 39-42.

Lorde, Audre, *Sister Outsider*, Crossing Press, Freedom Calif. 1984.

———, "An Open Letter to Mary Daly", *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* içinde, der.

Cherrie Moraga ve Gloria Anzaldúa, Kitchen Table Press, New York 1981.

Lowe, Lisa, *Immigrant Acts: on Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham N. C. 1996.

———, *Globalization, Space, Difference*, East-West Center, Honolulu 1994.

Lowe, Lisa ve David Lloyd, *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham N.C. 1997.

Lubiano, Wahneema (der.), *The House that Race Built*, Vintage Books, New York 1998.

Lugones, Maria ve Elizabeth Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'the Women's Voice' ", *Women's Studies International Forum*, sayı: 6 (güz), 1983, s. 573-81.

MacKinnon, Catharine, *Towards a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989.

Mahalingham, Ram ve Cameron McCarthy (der.), *Multicultural Curriculum: New Directories for Social Theory, Practice, and Policy*, Routledge, New York 2000.

Mani, Lab, "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India", *Cultural Critique*, sayı: (güz), 1987, 119-56.

Marchand, Marianne ve Anne Runyan (der.), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites, and Resistances*, Routledge, New York 2000.

Marcus, G. ve M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

Marks, Elaine ve Isabel de Courtivron, *New French Feminisms: An Anthology*, Schocken, New York 1981.

Martin, Biddy, "Lesbian Identity and Autobiographical Difference(s)" *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* içinde, der. B. Brodzki ve C. Schenck, Cornell University Press, Ithaca 1988.

———, "Feminism, Criticism, and Foucault", *New German Critique*, sayı: 27, 1982, s. 3-30.

Martinez, Elizabeth, *De Colores Means All of Us*, South End Press, Boston 1988.

Mascia-Lees, F. E. ve d., "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspectives", *Signs*, sayı: 15 (1) (güz), 1989, s. 7-33.

McClintock, Anne ve Aamir Mufti, *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

McLaren, Peter, *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millenium*, Westview Press, Boulder 1997.

Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston 1965.

Menhcu, Rigoberta, *I, Rigoberta Menchu: An Indian Woman in Guatemala*, Verso Books, Londra 1984.

Mernissi, Fatima, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Perseus Books, Reading Mass. 1992.

Mies, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor*, Zed Press, Londra 1986.

———, *The Lacemakers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, Zed Books, Londra 1982.

Mies, Maria ve Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, Londra 1993.

Minces, Juliette, *The House of Obedience: Women in Arab Society*, Zed Press, Londra 1980.

Minh-ha, Trinh T., *Women, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington 1989.

Minnich, Elizabeth, *Transforming Knowledge*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

Minnich, Elizabeth ve d. (der.), *Reconstructing the Academy: Women's Education and Women's Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

Mitter, Swasti, "On Organising Women in Causalized Work: A Global Overview", *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First* içinde, der. Sheila Rowbotham ve Swasti Mitter, Routledge, New York 1994, s. 14-52.

Modares, Mina, "Women and Shiism in Iran", *m/f*, sayı: 5-6, 1981, s. 61-82.

Moghadam, Valentine M., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder 1994.

Mohanram, Radhika, *Black Body: Women, Colonialism, and Space*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

Mohanty, Chandra Talpade, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, Indiana University Press, Bloomingthon 1991.

———, "On Race and Voice: Challenges for Liberal Education in the 1990s", *Cultural Critique*, sayı: 14 (kış), 1989-90, s. 179-208.

———. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary*, 2 12, no. 3/13, s. 1, (bahar/güz): 338-358.

Mohanty, Chandra Talpade ve Satya P. Mohanty, "Contradictions of Colonialism", Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* eleştirisi,

Women's Review of Books, sayı: Mart, 1990, s. 19-21.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo ve Loudres Torres (der.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1991.

Mohanty, Satya P., "Can Our Values be Objective? On Ethics, Aesthetics, and Progressive Politics", *New Literary History*, sayı: 34 (4), 2001, s. 803-33.

———, *Literary Theory and the Claims of History*, Cornell University Press, Ithaca 1997.

———, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of Otherness", *PMLA*, sayı: 110 (Ocak), 1995, s. 108-17.

———, "Kipling's Children and the Color Line", *Race and Class*, sayı: 31 (1), 1989a, s. 21-40.

———, "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *Yale Journal of Criticism*, sayı: 2 (Mart), 1989b, s. 1-31.

Momsen, Janet Hendshall ve Janet G. Townsend, *Geography of Gender in the Third World*,, State University of New York Press, Albany 1987.

Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Basic Blackwell, Oxford 1988.

Moraga, Cherrie ve Gloria Anzaldua (der.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Press, Albany 1981.

Morgan, Robin (der.), *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, New York: Anchor Press/ Doubleday; Harmondsworth: Penguin, 1984.

Moya, Paula, *Learning from Experience: Politics, Epistemology, and Chicana/o Identity*, Cornell University Press, Ithaca 1998.

Moya, Paula ve Michael R. Hames-Garcia (der.), *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, University of California Press, Berkeley 2000.

Narayan, Uma, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*, Routledge, New York 1997.

Nash, June ve Maria Patricia Fernandez-Kelly, *Women, Men and the International Division of Labor*, State University of New York Press, Albany 1983.

Nash, June ve Helen I. Safa (der.), *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*, Bergin & Garvey, South Hadley Mass. 1980.

Nicholson, Linda ve Steven Seidman (der.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Noble, David, *The Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education*, Monthly Review Press, New York 2001.

O'Hanlon, R., "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asia Studies*, sayı: 22 (1), 1988, s. 189-224.

Okohiro, G. Y. (der.), *In Resistance: Studies in African, Caribbean and AfroAmerican History*, University of Massachusetts Press, Amherst 1986.

Okri, Ben, *Astonishing the Gods*, Phoenix, Londra 1995.

Omi, M. ve H. Winant, *Radical Formation in the United States, from the 1960s to the 1980s*, Routledge & Kegan Paul, New York 1986.

Omvedt, Gail, *We Will Smash This Prison: Indian Women in Struggle*, Zed Press, Londra 1980.

Ong, Aihwa, "The Gender and Labor Politics of Postmodernity." *Annual Review of Anthropology*, sayı: 20, 1991, s. 279-309.

———, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, State University of New York Press, Albany 1987.

Ortiz, Alicia Dujovne, "Buenos Aires (An Excerpt)", *Discourse*, sayı: 8, 1986-87, s. 73-83.

Pala, Achola O., "Connecting across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race, and Development", United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), New York 1995.

———, "African Women in Rural Development: Research Trends and Priorities", Overseas Liaison Committee, American Council on Education, Washington D.C. 1976.

Pardo, Mary, "Mexican-American Women Grassroots Community Activists: Mothers of East Los Angeles", *Women's Lives: Multicultural Perspectives* içinde, der. Margo Okazawa-Rey and Gwyn Kirk, Mayfield Publishing Company, Mountain View CA 2001, s. 504-11.

Parrenas, Rachel Salazar, "Trangressing the Nation-State: The Partial Citizenship and 'Imagined (Global) Community' of Migrant Filipina Domestic Workers", *Signs*, sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1129-54.

Pascoe, Peggy, "At the Crossroad of Culture", *Women's Review of Books*, sayı: 7 (5) (Şubat), 1990, s. 22-23.

Peters, Julie ve Andrea Wolper (der.), *Women's Rights, Human Rights International Feminist Perspectives*, Routledge, New York 1995.

Phillips, Anne, "Enterpreneurship, Ethnicity and Gender", *Enterprising Women* içinde, der. Sallie Westwood ve Parminder Bhachu, Routledge, New York 1988, s. 20-33.

Popkin, Richard, "The Philosophical Bases of Modern Racism", *Journal of Operational Psychiatry*, sayı: 5 (2), 1974, s. 24-36.

Pratt, Minnie Bruce, "Identity: Skin Blood Heart", *Yours in*

Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism içinde, der. Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith, Firebrand Books, Ithaca 1988.

Prindle, Sue E., "Towards Prejudice Reduction: A Resource Document of Consultants, Audio/Visual Aids, and Providers of Workshops, Training and Seminars", Yayımlanmamış belge, Oberlin Koleji, Oberlin, Ohio, 1988.

Puar, Jaspir, "Global Circuits: Transnational Sexualities and Trinidad", *Signs*, sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1039-66.

Radical America, Özel sayı, c. XV, sayı: 1 ve sayı: 2, 1981.

Readings, William, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1996.

Reagon, Bernice Johnson, "Coalition Politics: Turning the Century", *Home Girls: A Black Feminist Anthology* içinde, der. Barbara Smith, Kitchen Table, Women of Color Press, New York 1983.

Reiter, Rayna (der.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.

Review of Radical Political Economics, Özel Sayı: *Women in the International Economy*, c. XXIII, sayı: 3-4 (güz-kış), 1991.

Reyes, Maria de la Luz, and John J. Halcon, "Racism in Academies: The Old Wolf Revisited", *Harvard Educational Review*, sayı: 58 (3), 1988, s. 299-314.

Rich, Adrienne, *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, W. W. Norton, New York 1986.

———, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W. W. Norton, New York 1976.

Robinson, Armstead, Craig C. Foster ve Donald H. Ogilvie (der.), *Black Studies in the University: A Symposium*, Bantam, New York 1969.

Rollins, Judith, *Between Women: Domestics and Their Employers*, Rutgers University Press, New Brunswick 1987.

Roman, Leslie ve Linda Eyre (der.), *Dangerous Territories: Struggles for Difference and Equality in Education*, Routledge, New York 1997.

Rosa, Kumudhini, "The Conditions of Organisational Activities of Women in Free Trade Zones: Malaysia, Philippines and Sri Lanka, 1970-1990", *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First* içinde, der. Sheila Rowbotham ve Swasti Mitter, Routledge, New York 1994, s. 73-99.

Rowbotham, Sheila, and Swasti Mitter (der.), *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First*, Routledge, New York 1994.

Sacks, Karen Brodkin ve D. Remy (der.), *My Troubles Are Going*

to Have Trouble with Me: Everyday Trials and Triumphs of Working Women, Rutgers University Press, New Brunswick 1984.

Sahgal, Gita, ve Nira Yuval Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago, Londra 1992.

Said, Edward, *Orientalism*, Vintage, New York 1979.

Sanchez, Rosaura, "Ethnicity, Ideology and Academia", *The Americas Review*, sayı: 15 (1) (bahar), 1987, s. 80-88.

Sanchez-Casal, Susan ve Amie Macdonald, Introduction, *Twenty-First-Century Feminist Classrooms: Pedagogies of Difference and Identity*, Palgrave, New York 2002.

Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

———, "U.S. Third World: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders*, sayı: 10 (bahar), 1991, s. 1-24.

———, "Women Respond to Racism: A Report on the National Women's Studies Association Conference, Storrs, Connecticut.", *Makaleler* (*Occasional Paper Series*), Center for Third World Organizing, Oakland Calif. 1983.

Sangari, Kumkum, *Politics of the Possible*, Tulika, New Delhi 2000.

Sangari, Kumkum ve Sudesh Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali Press, New Delhi 1989.

Sassen, Saskia, "New Employment Regimes in Cities: The Impact on Immigrant Workers", *Journal of Ethnic and Minority Studies*, sayı: 22 (4), 1998, s. 579-94.

———, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton 1991.

———, *The Mobility of Labor and Capital*, Cambridge University Press, New York 1988.

Schuster, Marilyn ve Susan Van Dyne, *Women's Place in the Academy: Transforming the Liberal Arts Curriculum*, Rowman & Allanheld, Totowa N.J. 1985.

Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, sayı: 91 (5), 1986, s. 1053-75.

Sen, Gib ve Caren Grown, *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, Monthly Review Press, New York 1987.

Sheftall, Beverly Guy, *Women's Studies: A Retrospective*, Ford Foundation'a sunulmuş rapor, Ford Foundation, New York 1995.

Shiva, Vandana, *Betting on Biodiversity: Why Genetic Engineering Will Not Feed the Hungry or Save the Planet*, Research Foundation for Science, Technology and Ecology, New Delhi 1999.

———, 1994. *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health, and Development Worldwide.* Londra: Earthscan Publication. Orijinali Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy tarafından yayımlanmıştır. Dağıtımcı New Delhi: Nataraj Publishers, 1993.

———, *Biodiversity: Social and Ecological Perspectives*, Londra: Zed Press; Penang: World Rainforest Movement, 1992.

———, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, Zed Press, Londra 1989.

Shiva, Vandana, A. H. Jafri, G. Bedi ve R. Holla-Bhar, *The Enclosure and Recovery of the Commons: Biodiversity, Indigeneous Knowledge and Intellectual Property Rights*, Research Foundation for Science and Technology, New Delhi 1997.

Shiva, Vandana ve Ingunn Moser, *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, Londra: Zed Press; Penang: Third World Network, 1995.

Shiva, Vandana, Rebeca Gordon ve Bob Wing, "Global Brahminism: The Meaning of the WTO Protests: An Interview with Dr. Vandana Shiva", *ColorLines*, sayı: 3 (2), 2000, s. 30-32.

Shohat, Ella, "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge", *Signs*, sayı: 26 (4) (yaz), 2001, s. 1269-72.

———, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, MIT Press, Cambridge Mass. 2001.

Shohat, Ella ve Robert Sham, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, Londra 1994.

Sidhu, Gretchen, "Academy Blues", *Ms. Magazine*, sayı: 9 (5) (Ağustos-Eylül), 2001, s. 36-39.

Signs, Özel Sayı: *Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity and Class in Women's Lives*, c. XIV, sayı: 4 (yaz), 1989.

———, Özel Sayı: *Development and the Sexual Division of Labor*, c.VII, sayı: 2 (kış), 1981.

Sistren, Honor Ford-Smith'la birlikte, *Lionhart Gal: Life Stories of Jamaican Women*, Sister Vision Press, Toronto 1987.

Siu, Bobby, *Women of China: Imperialism and Women's Resistance, 1900-1949*, Zed Press, Londra 1981.

Sivanandan, A., "All That Melts into Air is Solid: The Hokum of the New Times", *Race and Class*, sayı: 31 (3), 1990, s. 1-30.

———, "RAT and the Degradation of Black Struggle", *Race and Class*, sayı: 26 (4) (bahar), 1985, s. 1-34.

———, "Race, Class, and Caste in South Africa: An Open Letter to No Sizwe", *Race and Class*, sayı: 22 (3), 1981, s. 293-301.

Slaughter, Sheila ve Larry Leslie, *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*, John Hopkins University Press, Baltimore 1997.

Smith, Barbara (der.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Press, New York 1983.

Smith, Dorothy, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston 1987.

Smith, Joan, "The Creation of the World We Know: The World Economy and the Recreation of Gendered Identities", *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* içinde, der. Valentine M. Moghadam, Westview Press, Boulder 1994, s. 27-41.

Snitow, Ann, Christine Stansell ve Sharon Thompson (der.), *Powers of Desire*, Monthly Review Press, New York 1983.

Socialist Review, Özel Sayı: *Anti-Capitalism*, c. XXVIII, sayı: 3 ve sayı: 4, 2001.

Soley, Lawrence C., *Leasing the Ivory Tower: The Corporate Takeover of Academia*, South End Press, Boston 1995.

Sommer, Doris, "Not Just a Personal Story. Women's Testimonies and the Plural Self" *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* içinde, der. Bella Brodzki ve Celeste Schenk, Cornell University Press, Ithaca 1988, s. 107-30.

Spanos, William V., "Boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the Center Elsewhere, and Power", *Boundary*, 2 12, s. 3/13, no. 1 (bahar-güz), 1984.

Spelman, Elizabeth, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Theory*, Beacon Press, Boston 1989.

Spillers, Hortense, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics*, sayı: 17 (2) (yaz), 1987, s. 65-81.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York 1987.

———, "French Feminism in an International Frame", *Yale French Studies*, sayı: 62, 1982, s. 154-84.

Starr, Paul, "The Case for Scepticism", *Prospects for Privatization* içinde, der. Steven Hanke, Academy of Political Science, New York 1987, s. 124-37.

Stone-Mediatore, Shari, (yayıma hazırlanıyor) *Reading Across Borders: Storytelling as Knowledge and Politics*, Palgrave, New York.

Stathern, Marilyn, and Carol McCormack (der.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Sudarkasa, Niara, "Affirmative Action or Affirmation of Status Quo? Black Faculty and Administrators in Higher Education", *American Association of Higher Education Bulletin*, sayı : (Şubat) 3-6, 1987.

Tabari, Azar, "The Enigma of the Veiled Iranian Women", *Feminist Review*, sayı: 5, 1980, s. 19-32.

Tate, Jane, "Homework in West Yorkshire", *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor*

Women in the Third World and the First içinde, der. Sheila Rowbotham ve Swasti Mitter, Routledge, New York 1994, s. 114-38.

Thompson, Becky ve Sangeeta Tyagi (der.), *Beyond a Dream Deferred: Multicultural Education and the Politics of Excellence*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

Tinker, Irene ve Michelle Bo Bramsen (der.), *Women and World Development*, Overseas Development Council, Washington D.C. 1972.

Trask, Haunani-Kay, *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999.

Tripp, Aili Marie, "Combining Intercontinental Parenting and Research: Dilemmas and Strategies for Women", *Signs*, sayı: 27 (3), 2002, s. 793-811.

Urry, John, "Contemporary Transformations of Time and Space", *The Globalization of Higher Education* içinde, der. Peter Scott, Open University Press, Buckingham 1998.

Vance, Carole S., *Pleasure and Danger*, der. Routledge & Kegan Paul, Boston 1984.

Volpe, Letti, "Feminism versus Multiculturalism", *Columbia Law Review*, sayı: 101, 2001, s. 1181-1218.

Walby, Sylvia, "Beyond the Politics of Location: The Power of Argument", *Feminist Theory*, sayı: 1 (2), 2000, s. 109-207.

———, *Theorizing Patriarchy*, Basic Blackwell, Oxford 1990.

———, *Patriarchy at Work*, Polity Press, Cambridge Mass. 1985.

Ward, Kathryn (der.), *Women Workers and Global Restructuring*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

Warhol, Robyn ve Diance Price Herndal (der.), *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Routledge, New York 1997.

Waterman, Peter, *Globalization, Social Movements and the New Internationalisms*, Mansell Publishing, Londra 1998.

Wekker, Gloria, "One Finger Does Not Drink Okra Soup...", *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* içinde, der. M. Jacqui Alexander ve Chandra Talpade Mohanty, Routledge, New York 1997.

Wellesley Editorial Committee (der.), *Women and National Development: The Complexities of Change*, University of Chicago Press, Chicago 1977.

West, Cornel, "Minority Discourses and the Pitfalls of Canon Formation", *Yale Journal of Criticism*, sayı: 1 (1) (güz), 1987, s. 193-202.

Westwood, Sallie, "Workers and Wives: Continuities and Discontinuities in the Lives of Gujarati Women", *Enterprising Women* içinde, der. Sallie Westwood ve Parminder Bhachu,

Routledge, New York 1988, s. 103-31.
Westwood, Sallie ve Parminder Bhachu (der.), *Enterprising Women*, Routledge, New York 1988.
Winant, Howard, "Postmodern Racial Politics: Difference and Inequality", *Social Review*, sayı: 90 (1), 1990, s. 121-47.
Wittig, Monique, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, sayı: 1, 1980, s. 130-10.
Women, Immigration and Nationality Group, *Worlds Apart: Women under Immigration and Nationality Law*, Pluto Press, Londra 1985.
Women of South Asian Descent Collective (der.), *Our Feet Walk the Sky: Writings by Women of the South Asian Diaspora*, Aunt Lute Books, San Francisco 1993.
Women Working Worldwide, *Common Interests*, Aunt Lute Books, San Francisco 1993.
Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.
Young, Kate, Carol Walkowitz ve Roslyn McCullagh (der.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, CASE Books, Londra 1981.

Dizin

ABD 3, 5, 7, 9, 15, 30, 52, 64, 67, 70, 72, 74, 75, 78, 96-101, 105, 107, 108, 112, 116-118, 148, 151, 152, 160, 165, 171, 173-185, 187-193, 198, 200, 205, 207-209, 212, 216, 217, 226, 227, 233, 243, 244, 252, 254, 257, 258, 266, 268, 269, 271-273, 277, 282, 284, 298, 300, 305, 307, 308, 314, 319, 322, 324, 327, 331, 336, 337, 339, 340-344, 349, 352, 355, 357
Abdel-Malek, Anouar 29, 361
Afrika 13, 36, 38, 39, 43, 55, 59, 64, 70, 72, 87, 88, 96, 101-104, 116, 160, 172, 178, 193, 205, 212, 224, 257, 267, 274, 308, 335, 342, 352
Alarcon, Norma 72, 116, 118, 119, 361
Albuquerque 190, 331
Alcoff, Linda 8, 349, 361
Alexander, Jacqui 8, 13, 88, 154, 177, 182, 313, 320, 349
Allen, Paula Gunn 7, 182, 228
American Entreprise Institute 253
Amerika 9, 19, 25, 52, 64, 65, 70, 72, 78, 80, 87-90, 98, 107, 113, 117, 118, 121, 141, 145, 149, 151, 152, 160, 171-174, 178, 180, 182, 185, 189, 190, 192, 193, 198, 200, 221, 267, 268, 271, 322, 331, 335, 344, 352
Amos, Valerie 7, 31, 35, 58, 362
Amott, Teresa 201, 211, 362
Anderson, Benedict 68, 362
Anglo-Amerikan feminizmi 116
Anzaldúa, Gloria 7, 72, 74, 75, 116, 117, 119, 171, 362, 375
Aotearoa/Yeni Zelenda 324
Aptheker, Bettina 65
Aronowitz, Stanley 243, 362
Asya 58, 70, 72, 76, 88, 100, 102, 107, 119, 172, 180, 190, 191, 205, 212, 219, 224, 235, 257, 308, 335, 352, 355
Avrupa 15, 25, 31, 36, 38, 40, 58, 59, 64, 65, 69, 70, 77, 88, 94, 104, 113, 121, 160, 164, 165, 172, 184, 188, 193, 200, 205, 218, 258, 267-269, 297, 319, 322, 326, 341, 342, 352, 355
Avrupa Birliği 69, 258, 268, 269, 322, 326
Avrupa Kadın Araştırmaları Konferansı 267
Avustralya 70
Awareness 192
Ayodhya 185, 186

Bandung Konferansı 205
Banerjee, Sumanta 92
Bangladeş 180
Bannerji, Himani 8
Barkley Brown, Elsa 289
bastis 187
Basu, Amrita 18, 90, 171, 172, 351, 363
Beneria, Lourdes 106, 203, 363
Berman, Edward 259, 260, 363
Beyaz Olamayan Kadınlar için Radikal Araştırma ve Eylem Merkezi 182
Bhabba, Homi 28, 74
Bhachu, Parminder 202, 223, 224, 225, 226, 362, 373, 378, 383, 384
Bhavnani, Kumkum 7, 363
Blassingame, John 99, 284, 363
Boggs, Grace Lee 335, 336, 357, 363
Bombay 3, 123, 185, 186, 187, 191
Boserup, Ester 44, 364
Bourne, Jenny 153, 364
Brah, Avtar 8, 327, 364
Bramsen, Mechelle Bo 44
Britanya 73, 74, 77, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 106, 181, 202, 212, 224, 226, 227, 228, 229, 235, 239, 300, 308
Britanya Vatandaşlık Yasası 102
Brown, Beverly 53
Brown, Elsa Berkley 289
Bulkin, Elly 125, 126, 364, 379
Burma 180

California 99, 100, 107, 190, 197, 198, 208, 217, 255, 284, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 377
Callaway, Helen 84, 86, 87, 365
Cato Institute 253
Cavanagh, John 210, 362
Centilmenlik Anlaşması (Gentlemen's Aggreement) 100
Cezayir 205, 274
Chicago 253, 375, 376, 383
Chicana. *Bakın* Chicano
Chicano 118, 361, 377
Chodorow, Nancy 140, 365
Chowdhry, Prem 91, 92, 365
Chronicle of Higher Education Almanac 2001 256

Cixous, Helene 60, 61, 365
Connell, R. W. 94, 95, 96, 97, 366
Coulson, Margaret 7, 363
Cowie, Elizabeth 41, 42, 366
Crenshaw, Kimberle 8
Currie, Jan 243, 254, 256, 257, 363, 366
Cutrufelli, Maria 35, 38, 39, 40, 44, 55, 366
Cuttack 190

Çatışma Yönetiminde Alternatifler Programı 300
Çin 36, 70, 111, 160, 172, 217, 218, 233

Daly, Mary 36, 131, 140, 366, 374
Davis, Angela 8, 182, 246, 352, 366, 372
Dean, Jodi 11
De la Luz Reyes, Maria 304, 305
De Lauretis, Teresa 28, 129, 147, 155, 157, 363, 366, 370
Deleuze, Gilles 60, 367
Dent, Gina 352, 366
Derrida, Jacques 60, 367
Dirlik, Arif 261, 322, 323, 335, 348, 367
Doğudan Gelen Göçü Sınırlandırma Yasası (Oriental Exclusion Act) 100
DTÖ (Dünya Ticaret Örgütü) 331, 333, 334, 357
Du Bois, W. E. B. 89, 267
Dünya Bankası 188, 246, 252, 334, 355
Dünya Ticaret Merkezi 271
Dworkin, Andrea 123

Eisenstein, Zillah 4, 6, 8, 57, 101, 123, 246, 282, 307, 313, 314, 326, 329, 335, 350, 351, 367
El Saadawi, Nawal 8, 31, 367
Esteva, Gustavo 323, 368
Etzkowitz, Henry 247, 249, 260, 262, 368
"ev kadınlığı ideolojisi" 47, 48, 214

Fanon, Frantz 11, 12, 89, 146, 368
Feldman, Jonathan 246, 368
Felski, Rita 318, 368
Fernandez-Kelly, Patricia 106, 203, 227, 368, 373, 377

Field, Connie 207
Filipinler 217, 218, 234
Ford-Smith, Honor 115, 116, 119, 381
Ford, Yance 294, 295, 296
Foucault, Michel 56, 60, 124, 142, 149, 320, 368, 375
Fox-Genovese, Elizabeth 99, 369
Frankenberg, Ruth 8, 80, 369
Friedan, Betty 123
Friere, Paulo 192

Genovese, Eugene 99, 369
Giddings, Paula 99, 369
Gilliam, Angela 88, 90, 369
Giroux, Henry 243, 245, 262, 263, 278, 292, 369, 370
Göçmenlik ve Vatandaşlık Bürosu (Immigration and Naturalization Service) 184
Göçü Sınırlandırma Yasaları (ABD) 100
Gramsci, Antonio 168, 370
Grassroots Leadership of North Carolina 193
Grewal, Inderpal 8, 73, 74, 327, 370
Guattari, Felix 60, 367
Gutmann, Amy 248, 249, 250, 251, 263, 370
Güney Afrika 70, 87, 96, 101, 103
Güney Kore 217

Halcon, John J. 304, 305, 379
Harding, Sandra 7, 370
Harlow, Barbara 114, 115, 371
Hartsock, Nancy 7, 371
Haryana 91, 92, 365
H Caddesi 132, 150
Heritage Foundation 253
Higginbotham, Elizabeth 96, 97, 371
Hindistan 2, 3, 47, 49, 76, 78, 84, 90, 91, 92, 93, 174, 178, 180, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 212, 217, 218, 220, 227, 235, 271, 273, 332, 333, 342, 355, 357
Hollanda 178, 267, 268
Homeworking Group [Ev Eksenli Çalışma Grubu] 235
Hong Kong 217, 365
hooks, bell 8, 72, 99, 141, 182, 309, 371
Hooper, Charlotte 353, 357
Hosken, Fran 34, 35, 36, 44, 50, 371
Hossfeld, Karen 197, 202, 217-220, 222, 223, 225, 240, 371

Hurston, Zora Neale 89
Huston, Perdita 44, 45, 46, 372

IMF (Uluslararası Para Fonu) 188, 246, 252, 355
Irigaray, Luce 60

İkinci Dünya Savaşı 207, 208, 270
İngiliz Milletler Topluluğu Göçmen Yasası 102
İngiltere 69, 190, 224, 225
İran 43, 49, 50, 188, 218
İskoçya 217
İtalya 217, 233

Japonya 165, 184, 188, 217, 322, 355
Jardine, Alice 124, 129, 372
Jayawardena, Kumari 8, 76, 90, 372
Jeffery, Patricia 43, 44, 55, 372
Jhabvala, Renana 236
John Locke Foundation 253
Jonasdottir, Anna G. 231, 232, 237
Jones, Gayl 116
Jones, Jacqueline 99
Joseph, Gloria 7, 182

Kamuf, Peggy 124, 373
Kanada 269
Kaplan, Caren 8, 174, 327, 370, 373
Karayipler 70, 72, 90, 102, 107
Katz, Naomi 202, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 300, 373
Kemnitzer, David 202, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 373
Kenya 45
Keşmir 180
Kıbrıs 102
Kofman, Sarah 60
Kristeva, Julia 60, 61, 374
Ku Klux Klan 141
Kuzey Afrika 43, 274
Kuzey Carolina 130, 142, 143, 144, 145, 149, 253

Küba Devrimi 113

Latin Amerika 52, 70, 72, 88, 90, 98, 107, 113, 118, 160, 172, 331, 335, 344, 352
Lazreg, Marnia 43, 49, 61, 274, 277, 374
Leslie, Larry 8, 243, 254, 269, 379, 381
Letelier, Isabel 8, 374
Lévi-Strauss, Claude 40
Lewis, Jill 7, 373
liberal feminizm 57, 78
Lindsay, Beverly 35, 37, 38, 374
Londra 158, 190, 271, 362, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 378, 380, 381, 383, 384
Loomba, Ana 348, 374
Lorde, Audre 7, 36, 64, 65, 99, 181, 190, 374
Lowe, Lisa 8, 313, 327, 373, 375
Lugones, Maria 134, 375
Lübnan 148
Lynchburg 123

MAI (Çok Taraflı Yatırım Anlaşması) 334
Malezya 106, 107, 217, 218, 233, 234
Mani, Lata 8, 49, 375
Maquiladora İşçilerine Yardım Komitesi 198, 199
Marchand, Marianne 106, 351, 353, 357, 371, 374, 375
Marksizm 6, 58, 152
Marx, Karl 63, 330
Maryland Bulvarı 148
Matthaei, Julie 201, 211
Meksika 45, 52, 70, 105, 117, 118, 168, 190, 198, 208, 218
Memmi, Albert 89, 146, 375
Mernissi, Fatima 8, 367, 376
"mestiza bilinci" 117
Mısır 45, 49, 172
MIT (Massachussetts Teknoloji Enstitüsü) 259, 381
Mies, Maria 6, 47, 49, 55, 202, 203, 209, 212, 213, 215, 216, 220, 316, 321, 329, 376
Minces, Juliette 35, 42, 44, 55, 376
Minh-ha, Trinh T. 109, 376
Minnich, Elizabeth 8, 278, 376
Mitter, Swasti 203, 210, 231, 235, 236, 372, 376, 379, 383
Modares, Mina 43, 376
Mohanram, Radhika 318, 324, 325, 376

Mohanty, Satya P. 61, 153, 376
Molina, Papusa 182
Momsen, Janet Henshall 70, 71, 105, 377
Moraga, Cherrie 7, 72, 74, 171, 182, 375, 377
Morgan, Robin 18, 35, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 377
Morrison, Toni 116, 304

NAFTA (Kuzey Amerika Ticaret Anlaşması) 198
Narayan, Uma 8, 327, 377
Narsapur 47, 212, 213, 217, 221, 238, 376
National o-Ring of Downey 198
Naylor, Gloria 99
New England 208
New Mexico 190, 191, 331
Nijerya 180, 271
Noble, David 253
NOW (National Organization for Women) 145, 146
NRİ (Mukim Olmayan Hintli) 185, 192

O'Hanlon, Rosalin 119, 120, 378
Okri, Ben 242, 251, 378
Omi, Michael 97, 99, 101, 171, 378
Omvedt, Gail 55, 90, 378
Ong, Aihwa 106, 107, 203, 217, 327, 355, 378
Orissa 192
Ortadoğu 36, 43, 64, 70, 160, 172, 175, 274
Ortiz, Alicia Dujovne 173, 378

Pakistan 3, 49, 180, 217, 218
Pala, Achola 8
Parmar, Pratibha 7, 31, 35, 58, 74, 362, 370
Phizacklea, Annie 224
Pratt, Minnie Bruce 8, 18, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 364, 378, 379

Reagon, Bernice Johnson 18, 124, 127, 154, 155, 157, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 379
Reason Foundation 253

Roldan, Martha 203
Rollins, Judith 99, 379
Roman, Leslie 8, 245, 266, 269, 379
Rosa, Kumudhini 234
Rosaldo, Michelle 33, 39
RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh) 186, 188
Runyan, Anne 106, 351, 353, 357, 365, 371, 374, 375

Said, Edward 60, 146, 380
Sanchez, Rosaura 285, 292, 298, 299, 349, 380
San Diego 190, 198, 199, 284, 367
Sangari, Kumkum 8, 84, 90, 91, 92, 93, 365, 376, 380
Scott, Kesho 182
Scott, Patricia Bell 8
Serepalam 213, 216
SEWA (Self Employed Women Association) 5, 235, 236, 237, 238, 240
Shiva, Vandana 8, 331, 332, 333, 334, 336, 357, 366, 376, 380, 381
Shiv Sena 186
Shohat, Ella 8, 205, 327, 341, 344, 349, 381
Silikon Vadisi 107, 197, 208, 212, 217, 218, 220, 221, 222, 239
Sivanandan, A. 77, 104, 283, 300, 381
Slaughter, Sheila 243, 254, 256, 381
Smith, Barbara 7, 99, 125, 155, 182
Smith, Dorothy 6, 7, 81, 83, 85, 120, 329
Smith, Joan 201, 202
Sommer, Doris 113, 118, 119, 371, 373, 382
sosyalist feminizm 15
Spelman, Elizabeth 80, 134, 375, 382
Spillers, Hortense 99, 382
Sri Lanka 45, 180, 234, 379
Stanley, Timothy 269
Sudan 45
Sudarkasa, Niara 285, 286, 382
Suri Prakash, Madhu 323, 368
Suudi Arabistan 49, 50, 173

Tate, Jane 235, 382
Tayland 217, 218
Tayvan 217
Tijuana 198
Tinker, Irene 44, 383

Tong, Mary 198, 199
Torres, Lourdes 90, 118, 154, 361, 362, 365, 369, 376, 377
Townsend, Janet G. 70, 71, 105, 377
Tunus 45
Tydings-McDuffie Yasası (Tydings-McDuffie Act) 101

Uluslararası Çalışma Örgütü 236
Urry, John 246, 383

Vaid, Sudesh 84, 90, 91, 92, 93, 365, 376, 380
Vasquez, Veronica 198, 240
Virginia 123

Walby, Sylvia 95, 317, 383
Walter-McCarran Yasası 99
Wekker, Gloria 13, 14, 383
Westwood, Sallie 202, 203, 223, 224, 225, 362, 373, 378, 383, 384
WID (Women in International Development) 34, 35, 44
WING (Kadınlar, Göç ve Milliyet Grubu) 5, 103
Winant, Howard 97, 99, 101, 171, 378, 384
Wittig, Monique 156, 384
Woo, Merle 7, 182
WWF (Working Women Forum) 235, 236

Yamada, Mitsuye 182
yapıbozum 25, 61, 62, 127, 128, 129, 152
Young, Iris Marion 37, 49, 53, 250, 251, 367, 384

Zed Press (Üçüncü Dünyadaki Kadınlar Serisi) 31, 55, 58, 59, 117, 158, 363, 366, 368, 372, 373, 374, 376, 378, 381

Üçüncü Dünyalı kadınları ve feminizmin siyasetini analiz etmek için bir zemin oluşturmak hiç de kolay bir iş değildir. İlk olarak, tanıma ilişkin sorular karşımıza çıkar: Üçüncü Dünya nedir/kimdir? Üçüncü Dünya kadınları bir seçmen kitlesi oluştururlar mı? Oluştururlarsa, hangi temelde? Üçüncü Dünya kadınlarının siyasal mücadelelerinin mutlaka "feminist" olduğunu varsayabilir miyiz? Feminizmi biz nasıl tanımlıyoruz, onlar nasıl tanımlıyorlar? İkinci olarak bu siyasetin bağlamına ilişkin sorular vardır: Üçüncü Dünya kadınlarının feminizme yönelmelerinin haritasını çıkarmak için hangi tarihten/kimin tarihinden besleniyoruz? Toplumsal cinsiyet, ırk ve ulus meseleleri Üçüncü Dünyadaki feminizmlerin belirlenmesinde birbiriyle nasıl kesişir? Sömürgeleştirilmiş halklar hakkında bilgiyi kim, hangi alandan/hangi noktadan üretir? Bu bilginin bilimsel parametreleri nelerdir? Üçüncü Dünya kadınlarının kendilerini ve failliklerini belirleyip konumlandıracak olan yöntemler nelerdir? Tanıma ve bağlama ilişkin soruların üst üste geldiği açıktır. Aslında daha karmaşık, nüanslı soru sorma biçimleri geliştirdikçe ve akademik çalışmalar, ilgili pek çok alanda sömürgeciliğin, kapitalizmin, ırkın ve toplumsal cinsiyetin birbirlerinden ayrılamayacak kadar ilişkili tarihlerini ele almaya başladıkça tam olarak kavramsal haritalarımızın kendisi yeniden çizilecektir. Tanımları ve bağlamı nasıl ifade ettiğimiz, hangi temelde bazı durumları diğerlerinin önüne koyduğumuz ve kavramsal haritamızda süregiden değişiklikleri nasıl anladığımız, Üçüncü Dünya feminizmlerinin özel kartografyasını çıkarırken karşılaştığımız önemli sorulardır.

Artık en can alıcı sorun, feminist söylem içindeki farklılığın inşası, incelenmesi, daha da önemlisi kurumsallaşmasıdır. Feminist dayanışma -bilgiyi sömürgeleştirilmekten kurtarmak ve antikapitalist eleştiriyi hayata geçirmek için- sınırları aşmanın en ilkeli yolunu oluşturur.

Chandra Talpade Mohanty, yaklaşık yirmi yıldır feminist mücadele içinde yer almakta ve halen Syracuse Üniversitesi Kadın Araştırmaları bölümünde profesörlük yapmaktadır. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* ve *Third World Women and the Politics of Feminism* kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

ISBN 978-975-6193-95-2

9 789756 193952

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ