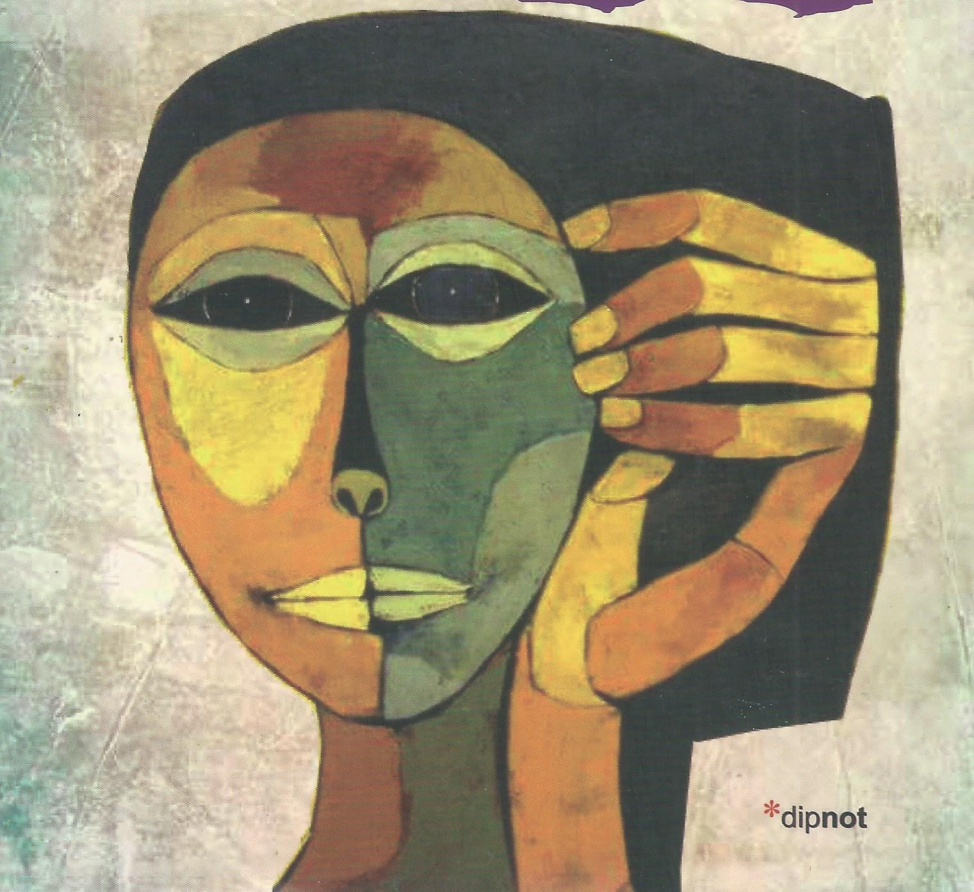
DERLEYEN

GÜLNUR ACAR SAVRAN

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE KESİŞİMSELLİK



*dipnot

DERLEYEN
GÜLNUR ACAR SAVRAN

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE KESİŞİMSELLİK

*dipnot yayınları

Gülnur Acar Savran: 1951'de İstanbul'da doğdu. 1976-1981 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistanlık yaptı. 1987-97 yılları arasında İstanbul BİLAR'da, 1993-94 yıllarında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, 1999-2002 yıllarında ise Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ders verdi. *Somut, Yapıt, 11.Tez, Sınıf Bilinci, Defter, Praksis, Kaktüs, Pazartesi, Amargi, Feminist Politika* dergilerinde yazıları yayınlandı. **Kitapları**: *Sivil Toplum ve Ötesi* (Alan 1987; Belge 2003; Dipnot 2013); *Kadının Görünmeyen Emeği* (derleme, Nesrin Tura Demiryontan ile birlikte; Kardelen 1992; Yordam 2008); *Beden, Emek, Tarih* (Kanat 2004; Dipnot 2019); *Özne-Yapı Gerilimi* (Kanat 2006); *Feminizm Yazıları: Kuramdan Politikaya* (Dipnot 2019). **Çeviri:** *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* (Yay. Haz. H. Hirata, F. Laboire, H. Le Doaré, D.Senotier; Kanat 2009, Dipnot 2015). *Feminist Güzargah* (Irene Kaufer, Françoise Collin; Dipnot 2016); *İkinci Cinsiyet* (Simone de Beauvoir, [2 cilt] Koç Üniversitesi Yayınları 2019).

Cinsiyetler Arası Toplumsal İlişkiler ve Kesişimsellik

© Gülnur Acar Savran
© Dipnot Yayınları, 2022

ISBN: 978-605-73576-7-0
Sertifika No: 14999
Dipnot Yayınları 384
1. Baskı 2022 / Ankara

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer
Kapak Resmi: Oswaldo Guayasamin
Düzelti: Ümit Özger

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B. 1518. Sok. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA - Tel: (0 312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
eposta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Derleyen

Gülnur Acar Savran

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE KESİŞİMSELLİK

*dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

Sunuş 5
Gülnur Acar Savran

I. BÖLÜM
MADDECİ FEMİNİST KÖKENLER

İktidarın Pratiği ve Doğa Fikri 1:
Kadınların Mülk Edinilmesi 25
Colette Guillaumin

Genel Bir Sömürü Teorisi İçin:
Yeniden ve Doğru Yerden Başlamak 69
Christine Delphy

II. BÖLÜM
CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER

Cinsiyetler Arası Toplumsal İlişkiler Sosyolojisi:
Erkek/Kadın İlişkilerinin Feminist ve Maddeci
Bir Okuması 91
Xavier Dunezat

Cinsiyetler Arası Toplumsal İlişki: Toplumsal
İlişkilerin Yeniden Üretilmelerinden Yıkılmalarına. 119
Danièle Kergoat

Toplumsal İlişkiler ve Cinsiyetler Arası İş Bölümü. 143
Danièle Kergoat

Büyük Dalavere: Kadınların Cinselliklerinden Mülksüzleştirilmesi 155
Paola Tabet

Dünya Kadın Yürüyüşü'nün (1995-2001) Doğuşuna Geri Dönüş: Cinsiyetler Arası İlişkiler ve Kadınlar Arası Çelişkiler 179
Elsa Galerand

III. BÖLÜM
KESİŞİMSELLİK / EŞTÖZLÜLÜK

Kesişimsellik Karşısında Eştözlülük mü? Toplumsal İlişkilerin İç İçe Geçmesi Üzerine 203
Danièle Kergoat / Elsa Galerand

"Biz" Kadınlar: Kadınlar Kategorisinin Ayrıştırılamaz Türdeşliği ve Ayrışıklığı 227
Danielle Juteau

Maddeci Feminist Bir Kesişimsellik Paradigması.... 253
Danielle Juteau

Oyunun Kuralı: Neoliberal Küreselleşmede Cinsiyetler, Sınıflar ve "Irk"lar Arası Toplumsal İlişkilerin Birlikte Şekillenmesini Yeniden Düşünmek..... 277
Jules Falquet

SUNUŞ

Gülnur Acar Savran

Bu derleme, çalışmalarının odağına "cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler"[1] kavramını alan bir grup feminist akademisyen ve aktivistin 2000 yılından bu yana kaleme almış olduğu çeşitli yazılardan oluşuyor. Yazarlar esas olarak Fransa'da ve Quebec'te yaşıyor ve Fransızca yazıyorlar. Türkiye'de bu akımın yazıları pek tanınmıyor; bildiğim kadarıyla sadece *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*'nün (Dipnot Yayınları 2015 [Kanat Yayınları, 2009]) maddelerinden dördü bu yazarlara ait. Kavramı 1970'lerde ilk kullanan kişi olmasıyla söz konusu "akım"ın öncüsü sayılabilecek Danièle Kergoat ve çalışma arkadaşları kendilerini çeşitli maddeci feminizmlerden biri olarak nitelendiriyorlar. Tekil kipte kullanıldığında ise "maddeci feminizm" onlara göre daha özel bir ekolü, Christine Delphy ve *Nouvelles questions féministes* (önceleri *Questions féministes*) dergisi etrafında bir araya gelmiş olan feminist grubu tanımlar. Maddeci feminizm ile cinsiyetler

[1] "Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler" deyimini "rapports sociaux de sexe" karşılığı olarak kullanıyorum. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*'nü çevirdiğimde bu yaklaşıma yeterince aşina değildim ve maalesef bu deyimi o zaman "toplumsal cinsiyet ilişkileri" diye çevirdim. Zeynep Kıvılcım kavramı "cinsiyetin toplumsal ilişkileri" olarak çevirmiş (bkz. *Praksis* 20, 2009/02).

arası toplumsal ilişkiler ekolleri arasında hem bir yakınlık ve süreklilikten hem de bir dönüşüm ve farklılaşmadan söz etmek mümkün. Her şeyden önce gerek sözünü ettiğim sözlükte gerekse çeşitli dergilerde (örneğin *Cahiers du genre*, *Nouvelle questions féministes*) ve kitaplarda bu iki gruptan yazarların iş birliği söz konusu. Bunun da ötesinde Danièle Keargoat *Nouvelles questions féministes* dergisinin danışma kurulunda yer alıyor ve Delphy ile ortak bir yazıları da var ("Études et recherches féministes et sur les femmes en sociologie" [1984]).

Teorik açıdan bu sürekliliğin izini maddeci feminizm kavramının kendisinde sürmek mümkün: Tıpkı Delphy ve arkadaşları gibi Kergoat ve arkadaşları da bu kavramdan, öncelikle sermaye ilişkisine ve kapitalist sömürüye indirgenemeyecek bir sömürü ve el koyma ilişkisini anlarlar. Ev emeği, her iki teoride de merkezî bir konuma sahiptir: Ev işlerinin bir toplamından ibaret değildir ev emeği ve işlerin niteliğiyle tanımlanmaz; ya Delphy'nin teorisinde olduğu gibi bir üretim tarzına tekabül eder, ya da cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımında olduğu gibi bir hizmet ilişkisidir ve kadınların zamanının kesintisiz bir biçimde ailenin hizmetinde olması anlamına gelir. Delphy'nin üretim tarzı ve sömürü kavramlarına bağlı olarak öne sürdüğü kadınlar *sınıfı* kavramı dönüşerek de olsa cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımında da varlığını sürdürür: Cinsiyetler arası toplumsal ilişki bir sınıf ilişkisidir çünkü bir iktidar ilişkisidir. Cinsiyet sınıflarından sıklıkla söz edilir bu yazında da. Ayrıca her iki ekol için de cinsiyetler tümüyle toplumsal ve karşılıklı olarak birbirini oluşturan kategorilerdir: Doğalcılık eleştirisinden beslenen radikal bir toplumsal inşacılık her ikisinin de belirleyici özelliğidir. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkide ikincinin kurucu/oluşturucu olduğunu ileri sürerler.

Aradaki farklılığa, bir teoriden diğerine yaşanan dönüşüme geldiğimizde, Xavier Dunezat'nın bu kitaptaki yazısında da gösterdiği gibi burada esas olarak üç mesele öne çıkmaktadır. İlkin, ev emeği her iki teoride de merkezî bir yer tutmakla birlikte, ikinci yaklaşımda cinsiyete dayalı işbölümü ev emeğiyle ücretli çalışmayı, yeniden üretim ile üretimi eşzamanlı olarak birleştiren bir kavram olarak öne çıkar. Yaşamın üretilmesi kavramı bu çerçevede hem malların üretilmesini hem toplumun üretilmesi ve ayakta tutulmasını içeren genişletilmiş bir emek kavramına tekabül eder. İkinci dönüşüm, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler nosyonunun patriyarka tahlilinin yerini almasıdır. Ne var ki burada daha çok, "patriyarka"nın kendi içine kapalı, bir yandan kapitalizm diğer yandan ırkçılıkla arasında hiçbir etkileşimin olmadığı ya da eklemlenmeye imkân tanımayan, dolayısıyla da tarihsel dönüşüme açık olmayan bir kavram olarak kullanılmasından bir kopuş söz konusudur. Yoksa bu ekolün mensupları yeri geldiğinde patriyarka ve patriyarkal ilişkiler kavramlarını rahatça kullanırlar. Nitekim Kergoat'nın kendisi *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*'ndeki yazısında "patriyarkal sistem olarak biçimlenmiş cinsiyetler arası ilişkiler"den söz eder. Nihayet, bu ikinci farklılıkla bağlantılı olarak Delphy'nin teorisindeki "esas düşman" kavramının yerini, aralarında hiçbir hiyerarşiye yer tanımayan sınıf/cinsiyet/ırk ilişkilerinin eştözlülüğü (*con-substantialité)* alır: Bu ezilme biçimlerinin üçü de ancak emek ve sömürü temelinde anlaşılabilir; öte yandan eştözlülük hiçbir şekilde cinsiyet egemenliğinin örneğin sınıf egemenliği içinde eridiği anlamına gelmez; sadece bu üç egemenlik biçiminin nasıl "eklemlendiğini" anlatır: Somut bir olguda/ilişki biçiminde bu egemenlik biçimlerinden ikisinin ya da üçünün nasıl birbiri içinde gerçekleştiğini, birbirini nasıl çoğalttığını anlatır.

Eştözlülük bu üç egemenlik biçiminin birbirine indirgenemez olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.[2]

Bu iki ekol arasındaki süreklilik, kitabın ilk bölümünü da açıklıyor: "Maddeci Feminist Kökenler" başlıklı bu bölümde *Nouvelles questions féministes* çevresinden iki kadının yazıları yer alıyor. Delphy'nin "Baş Düşman" başlıklı yazısının yanı sıra bu iki yazıya toplumsal ilişkiler ekolünün çeşitli yazarları sık sık göndermede bulunuyor. "Baş Düşman"ın zaten Türkçede iki farklı çevirisi olduğu için bu kült yazıyı kitaba almadım. Onun yerine Delphy'nin bu bağlamda yine çok gönderme yapılan ve daha önce Türkçeye ya da İngilizceye çevrilmemiş olan bir yazısını aldım.

Peki bu derleme hangi ihtiyaca yanıt olarak doğdu? Uzun süredir savunageldiğim patriyarkal kapitalizm tahlili, kapitalizm ve patriyarkanın emek dolayımıyla diyalektik bir bütün oluşturduğunu ileri sürüyor, emek kavramını ayrı ayrı her iki sistemin de merkezî kavramı olarak konumlandırıyor, ancak ırkçılığı patriyarka ve kapitalizm karşısında ideoloji düzlemine yerleştiriyordu. Oysa bu, ırkçılığın *bazı biçimlerini*[3] anlamak ve açıklamak için yetersizdi. Örneğin neoliberal küreselleşme ve göçler çağında renkli/siyah/göçmen kadınların emeğine hak ettiği yeri açmak, ancak ırk, sınıf ve cinsiyet ilişkilerinin eşit ağır-

---

[2] Jacques Bidet (2010 [2001]), "Rapports sociaux de sexe et rapports sociaux de classe", Annie Bidet-Mordrel (der.), *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, P.U.F. içinde.

[3] Örneğin Türkiye'de Kürt kadınların özgül ezilme biçimini kavramak için her durumda emek odaklı bir tahlilin gerekli olduğunu düşünmüyorum. Bu bağlamda ırkçılık tahlilini, daha çok ulus devlet/milliyetçilik/etnik ayrımcılık parametreleriyle kurmak gerek bence. Öte yandan, patriyarkal kapitalizm tahlili benim açımdan hâlâ geçerli. Ancak cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımının da oldukça ufuk açıcı olduğu kanısındayım.

lıklı emek odaklı etkenler olarak iş gördüğü bir eklemlenme anlayışıyla mümkündü. Buna çözüm ya da yanıt olarak benimsenebilecek tedavüldeki "kesişimsellik" teorisinin çeşitli varyantları ise şu ya da bu biçimde doyuruculuktan uzaktı. Bunların önemli bir kısmı kesişimselliği çeşitli *kimliklerin* kesişmesi olarak anlıyor, buradan çok-kimlikli, çok-kültürlü bir çerçeveye geçiyordu. Bir yandan özcülük eleştirisiyle kadın kategorisini farklı kadın grupları hâlinde parçalarken, kadın toplumsal grubunun üzerinde yükseldiği zemini araştırmaktan uzaklaşıyordu. Bu da toplumsal cinsiyetin kültür/sosyalizasyon düzleminde ele alınmasına yol açıyordu. Elimizde kalan, yan yana duran bir farklılıklar, kimlikler yelpazesiydi. Bu derlemedeki yazıların bazıları bu tür bir kimlikçiliğin ve farklılıkçılığın radikal bir eleştirisini sunuyor ve bir alternatif geliştiriyor.

Öte yandan, toplumsal yeniden üretim teorisyenleri örneğinde olduğu gibi[4] erkek ve ırk egemenliğini ırkçılık/etnik ayırımcılık/cinsiyetçilik biçiminde kapitalizmin dinamiklerinden türeten alternatifler de var. Bu yaklaşımlarda cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler maddesellikten arındırılıyor, kapitalizmin bağımlı değişkeni olarak ele alınıyor; bunların analitik olarak apayrı ilişkiler olduğu göz ardı ediliyor. Bu durumda, örneğin kadınların belli bir toplumsal gruba ait oldukları için ve sadece bu nedenle maruz kaldıkları erkek şiddeti küreselleşme ve/ya da neoliberalizmin çeşitli süreçlerinden türetiliyor. Bu sermaye ya da kapitalizm indirgemeciliğine paralel bir sömürgecilik/emperyalizm indirgemeciliğine ise siyah feminizmin çeşitli versiyonlarında rastlamak olanaklı.

---

[4] Bkz. Gülnur Acar Savran (2020), "Bakım/Toplumsal Yeniden Üretim Krizi ve Ötesi", *Çatlak Zemin*, 11 Aralık 2020.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ekolü, sınıf, cinsiyet ve ırk egemenliklerine aynı biçimde yaklaşır ve üçünü de emek, el koyma, sömürü terimleriyle açıklar. Böyle olunca erkek egemenliğini açıklamak için başka, daha "maddi" eşitsizlik ve sömürü biçimlerine başvurma gereği ortadan kalkar. Sınıf ilişkilerinin ekonomik kerteye, cinsiyetler arası ilişkilerin ise ideolojik kerteye ait olduğu görüşü maddeci buyruğa aykırıdır Kergoat'ya göre[5]. Bu üç egemenlik biçiminin birbiriyle eklemlenmesini, daha önce de dediğim gibi eştözlülük, aynı tözden oluş kavramıyla açıklar bu yazarlar. Bu kavramdan anlaşılması gereken, esas olarak, somut duruma göre iki ya da üç farklı toplumsal ilişkinin birlikte etkimesi, birbirinde gerçekleşmesidir. Kuşkusuz bunlardan sadece birinin belirleyici olduğu çeşitli durumlar da söz konusudur. Örneğin bu kitaptaki yazısında Danielle Juteau kadınlara yönelik farklı şiddet biçimlerinden kimilerinin ırk ve erkek egemenliğinin ortak sonucu/etkisi olarak kavranabileceğini kimilerinin ise başlı başına erkek egemenliğinin sonucu olduğunu gösterir. Danièle Kergoat'nın *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*'ndeki yazısındaysa kapitalizm ile erkek egemenliğinin eştözlülüğüne ilişkin açıklayıcı iki örneği bulabiliriz: Bu örneklerden ilki esnekliğin cinsiyetlere göre farklı biçimler almasıdır. Burada bir yandan "cinsiyete dayalı işbölümünün emek ve istihdam biçimlerini nasıl belirlediğini"[6], diğer yandan eşzamanlı olarak esnekleşmenin cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri nasıl pekiştirdiğini görmek mümkündür. Cinsiyete dayalı

[5] Danièle Kergoat (2009), "Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux", E.Dorlin/A.Bidet-Mordrel (ed.), *Sexe, race, classe: Pour une épistemologie de la domination*, Paris, P.U.F. içinde.

[6] Danièle Kergoat (2007), "Cinsiyete dayalı iş bölümü ve cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler", H. Hirata/F. Laborie/H. Le Doaré/D. Senotier (haz.) (2015), *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, Ankara, Dipnot Yayınları içinde, s. 95.

işbölümüyle kapitalizmin birlikte etkidiği ikinci örnek ise kadınların işgücüne katılımının artmasıyla birlikte tarihte ilk kez biri eğreti, esnek işlerde çalışan, diğeri ise meslek sahibi kadınlar diyebileceğimiz kadın katmanları arasında kocalarının ve başka erkeklerin dolayımından bağımsız olarak çıkar çatışması oluşmasıdır. Dolayısıyla, önceden oluşmuş, tamamlanmış farklı kimliklerin kesişmesinden ziyade devinim içindeki toplumsal ilişkilerin birlikte ortaya çıkardığı somut durumlar söz konusudur burada.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımında kadın emeği en geniş anlamıyla "yaşamın üretilmesi" olarak ele alınır. Hem ücretli kadın emeğinin hem karşılıksız ev emeğinin bu şekilde birlikte ele alınması özel alan ile ücretli emek arasındaki ideolojik kopukluğun aşılmasına izin verir. Cinsiyete dayalı işbölümü de ancak bu şekilde tahlil edilebilir bu yaklaşıma göre. Ev emeği, çifte mesai türünden kavramlarla ücretli emeğin bir eklentisiymiş gibi ele alınamaz; ücret toplumunu yeniden sorgulamak için yararlanılacak kadar radikal bir kavram söz konusudur burada. Bu yaklaşımda erkekler tarafından kadınların zamanına el konmasıyla cinselliklerine el konması arasında da süreklilik kurulur: Bunlar emeğe el konmasının farklı biçimleridir. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler bir çatışma konusu olan emek etrafında oluşmuş cinsiyetli grupların aralarındaki antagonizma ve gerilimlerdir.

Cinsiyete dayalı işbölümü her şeyden önce erkeklerin öncelikli olarak üretim alanına kadınların ise yeniden üretim alanına tahsis edilmesi ve eşzamanlı olarak toplumsal değeri yüksek işlere erkeklerin el koymasıdır. Bu işbölümünün iki örgütleyici ilkesi vardır: ayrılma ve hiyerarşi ilkeleridir bunlar: İlki uyarınca erkek ve kadın işleri birbirinden farklılaşır, ikincisine göreyse bir erkeğin emeği bir kadının emeğinden daha değerlidir. Cin-

siyetler arasındaki işbölümü çeşitli biçimlere bürünebilir, tarih içinde değişim gösterebilir ama bu iki temel ilke bütün zamanlar ve toplumlarda geçerli olmuştur.

Yukarıda da söylediğim gibi, bu ekolün C. Delphy, N. C. Mathieu ve C. Guillaumin'in feminizminden kesintisiz bir biçimde devraldığı miras doğalcılık eleştirisidir: "Erkekler ve kadınlar, biyolojik olarak birbirinden ayrılan bireylerden oluşmuş... iki topluluktan çok daha öte bir şeyi oluştururlar."[7] İkili cinsiyet sistemini Butler'dan çok önce yapı sökümüne uğratmıştır maddeci feminizm; Kergoat ve arkadaşları da bu geleneği sürdürür. Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz kadın olunur" cümlesinin gerçek çıkarımı budur bu yazarlara göre.

Özellikle Kergoat'nın yazılarında iki düzlemli bir tahlilden söz edebiliriz. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ile toplumsal *bağlar*[8] arasında bir ayırım yapar yazar: İlki emek ve cinsiyete dayalı işbölümü düzleminde yer alan çatışmalı iktidar/sınıf ilişkilerine göndermede bulunur; ikinci düzlem ise somut bireylerin etkileşim ve deneyimlerini ifade eder. Bu ikincisi öznelliğin de işin içine girdiği düzeydir. Somut bireyler arasındaki bağların biçimi, kadınlık deneyim ve durumları değişebilir. Ancak soyut toplumsal ilişkilerdeki üç unsur, sömürü, egemenlik ve ezilme varlığını hep sürdürür. Cinsiyet grupları arasındaki ayrılma istikrarını korur. Kadınların durumunun zaman içinde düzeldiği yadsınamaz ama aradaki ayrılık halen aşılamamaktadır. Bu iki düzlemi farklı soyutlama düzeyleri olarak değil de birinden birini tahlilin esas konusu olarak aldığımızda iki farklı politik tavır söz konusudur: Ya çatışma öne çıkarılır ya da kişi-

---

[7] Danièle Kergoat (2007), a.g.y., s. 87.

[8] Kergoat yer yer "relation" yer yer ise "lien" kavramını kullanıyor. Ben de yer yer "bağ" yer yer "münasebet" sözcüklerini kullandım.

ler arasındaki bağlar. Birincisi toplumu biçimlendiren toplumsal ilişkiler tahlilini öne çıkarır, ikincisi ise bu ilişkilerin üstünü örten bireyler arası etkileşimler düzlemine hapsolur. Görevlerin tamamlayıcılığı vb. efsaneler bu ikinci düzleme aittir.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımının, özellikle Kergoat'nın yazılarında ortaya çıkan bence en sorunlu yanı, bir tür *boş konumsallıklar* teorisi izlenimini vermesi: Somut, bedenli erkek özneler yok, soyut ilişkiler var yalnızca. Bunun nedeni bu iki düzey arasındaki kopukluk. Semptomatik bir biçimde, somut bireyler arasındaki bağlardan söz ettiğinde hep kadınların durumunun görece düzelmesinin, işbölümündeki dönüşümlerin, erkeklerin ev işini daha çok paylaşmalarının örneklerini veriyor. Çatışma soyut düzeye hapsoluyor. Bir anlamda bu iki düzey arasında, çatışmayı somut düzleme taşıyacak bir bağlantı kurmuyor. Onun esas kaygısı derinde yatan çatışmanın somut bağlar ardında gizlenmesi. Buna karşılık bu çatışmanın somut bireyler arasındaki dışavurumunun peşinden aynı şevkle gitmiyor.

Daha önce de belirttiğim gibi, kitabın "Maddeci feminist kökenler" başlıklı ilk bölümünde Guillaumin ve Delphy'nin birer yazısı yer alıyor. Guillaumin'in yazısı *Nouvelle questions féministes* dergisinin iki farklı sayısında yayınlanmış iki bölümlü bir yazının ilk bölümü. "Kadınların mülk edinilmesi" alt başlığını taşıyan bu bölüme daha çok göndermede bulunulduğu için kitaba onu aldım. Colette Guillaumin bu yazısında, erkekler tarafından kadınların fiziksel varlıklarına, bedenlerine bir bütün olarak el konduğu için cinsiyet ilişkilerini, kölelik (*esclavage*) ve toprak köleliği/serflik (*servage*) ile benzeştirerek *sexage* kavramını kullanır. Cinsiyete dayalı kölelik olarak çevirebileceğimiz bu ilişkide kadınların zamanına, bedenlerinin ürünlerine, cinselliklerine ve bakım emeklerine el konur. Bu el koyma yasal ifadesi-

ni evlilik sözleşmesinde bulur. Bu sözleşmenin konusunu bir yandan kadının karşılıksız emeği öte yandan yeniden üretim, yani çocukların doğurulması oluşturur. "Anlaşmazlık" durumunda koca çıplak baskı ve şiddet yoluna başvurur. Guillaumin yazısında kadının tüm fiziksel varlığının ve ürünlerinin kocaya ait olduğunu gösteren çeşitli yasalardan örnekler verir. 1987 tarihli bu yazıda göndermede bulunulan yasa maddelerinin çoğu günümüzde artık geçerli değildir. Ne var ki, özellikle Türkiye'de ve çeşitli Latin Amerika ülkelerinde sayıları giderek artan kadın cinayetleri, yasalarda değilse bile erkeklerin kafalarında bu sahiplik ilişkisinin hâlâ sürdüğünü göstermektedir.

Delphy'nin yazısı ise, yine bir derginin iki farklı sayısında yer almış iki bölümlü bir yazının bu kez ikinci bölümü. Bu yazı bütün olarak bence Delphy'nin teorisinde önemli bir dönemece işaret ediyor: Yazar benim görebildiğim kadar ilk kez[9] farklı ezme-ezilme ya da egemenlik/sömürü ilişkilerinin yan yanalığının ötesine geçip bunlar arasında bir eklemlenmeye yer açıyor. Bu türden bir eklemlenmeyi ya da kendi ifadeleriyle töz ortaklığını teorinin merkezine yerleştiren cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler akımının yazarlarının "Baş düşman"ın yanı sıra Delphy'nin bu yazısına göndermede bulunmaları boşuna değil. Yazının "Artık-değer teorisinden kurtulmak/halletmek" alt başlığını taşıyan ilk bölümünde Delphy, Marx'ın artık-değer sömürüsünü biricikleştirdiğini, kapitalizmle eşzamanlı başka sömürü biçimlerine yer açmadığını, bu nedenle de kadınlar ve ezilen ırklar için bu teoride en fazlasından proleterler olarak aşırı sö-

[9] Kendisi her ne kadar *Familiar Exploitation* (1992, Polity Press,Diana Leonard ile birlikte) adlı kitapta ev içi sömürüsü ile ücret sömürüsü arasındaki ilişkilere yer verdiğini söylese de ben oradaki yaklaşımın bu açıdan doyurucu olmadığını düşünüyorum.

mürüye maruz kalma alternatifinin mevcut olduğunu ileri sürer. Bunun da ötesinde artık-değer teorisi kapitalist sömürüyü açıklamak açısından da çeşitli sorunlar taşımaktadır. Emek gücünün değerinin belirlenmesi, bu değerle emekçinin yarattığı değerin arasındaki farkın kaynağının açıklanma biçimi, Marx'ın değer kavramını açıklarken başvurduğu "bağımsız üreticiler" kategorisinin barındırdığı paradoks, kapitalist sömürüyü zor ilişkisinden arındıran bilimcilik ve ekonomizm bu sorunlardan bazılarıdır. Kanımca, Delphy'nin artık-değer teorisinin kapitalist sömürüyü açıklamak açısından yetersiz olduğu tezinin kendisi kimi sorunlar taşıyor.[10] Ne var ki, artık-değer teorisinin kapitalist sömürüyü açıklaması sorunlu *olmasa bile*, Delphy'nin Marx'a yönelttiği kapitalist sömürüyü biricikleştirme ve onunla eşzamanlı olarak başka sömürü biçimine yer açmama eleştirisi anlamlıdır.

Nitekim yazının bu kitapta yer alan ikinci bölümünde Delphy bütün sömürü biçimlerinin ortak yanını kavramlaştırmaya, genel bir sömürü teorisinin[11] ipuçlarını sunmaya girişir.

---

[10] Örneğin Delphy'nin, işçinin emek gücünün değerinin üzerinde değer üretmesi için patronun işçiyi zor yoluyla/politik dolayımla iş başında tuttuğu argümanı Marx'ın biçimsel/gerçek boyunduruk ayırımını görmezlikten gelmektedir: Marx, belli bir aşamadan sonra sermayenin artık-değer pompalama yolunun iş gününü uzatmak değil, verimliliği artırmak yani işçinin emek gücü üzerinde gerçek boyunduruk kurmak olduğunu söyler. İkincisi, Marx'ın değer kavramını bağımsız üreticiler dönemi bağlamında geliştirip bunu kapitalizme sorunsuz bir şekilde taşıdığı argümanı da temelsizdir: Marx burada farklı dönemlerden değil, farklı soyutlama düzeylerinden söz etmektedir

[11] Bugüne kadar kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğe erkekler tarafından el konmasını sömürü olarak nitelendirmedim. Bunun gerekçesi, erkeklerin kadınların emeğine birbirinden farklı biçimlerde el koymalarıydı. Bu farklı biçimlerin tek bir sömürü kavramıyla karşılanamayacağını savunuyordum. Bunun hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum. Ancak Delphy'nin sözünü ettiği genel bir sömürü teorisi doğrultusunda, artık bu farklı biçimlerin genel bir sömürü kavramıyla karşılanabileceğine ikna oldum.

Zor kullanımı/güç ilişkileri kapitalist sömürü de dahil olmak üzere bütün sömürü ilişkilerinin ortak yanıdır, Delphy'e göre: Artık-değer de diğer sömürüler gibi pekâlâ bir hırsızlıktır, bedeli ödenmeyen emeğin zorla çekilip çıkarılmasıdır. Bütün sömürüler hem ekonomik hem de ekonomi-dışı yollarla gerçekleşir.

Kitabın ikinci bölümü "Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler" başlığını taşıyor. Bölümün ilk yazısı, Xavier Dunezat'nın, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler yaklaşımını çeşitli boyutlarıyla ve tarihsel gelişimi içinde bütünlüklü bir biçimde ortaya koyan "La sociologie des rapports sociaux de sexe: Une lecture féministe et matérialiste des rapports hommes/femmes" başlıklı yazısı. Bu yazının kimi tezlerini bu sunuşun başında Delphy ve arkadaşlarıyla bu akım arasındaki ilişkiler bağlamında kısaca ele almıştım. Bunun ötesinde Dunezat'ya göre, "Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler çatışmaya dayalı, toplumu enlemesine kesen, dinamik ve cinsiyet kategorilerini üreten ilişkiler olarak kuramlaştırılır." Bu ikili cinsiyet düzenindeki toplumsal kategorileri cinsiyet sınıfları olarak nitelendirir yazar.

Bu yazının ardından gelen iki yazı Danièle Kergoat'ya ait. İlki 2001 tarihli bir yazı ve Kergoat'nın teorisinin temel kavramlarını ve ana hatlarını bir anlamda adım adım geliştirdiği bir ilk bölümü içeriyor: Yazar burada cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler kavramını, ev emeğini, emekle öznelliğin oluşması arasındaki ilişkiyi ve cinsiyete dayalı işbölümünden ne anladığını açıklıyor. Bundan sonra cinsiyete dayalı işbölümünün hem sürekliliğini hem dönüşüme açıklığını ve vasıf kavramının erkeklerle kadınlar için nasıl farklılaştığını ele alıyor: Erkeklerle ücretli emek ilişkisi âdeta doğal bir ilişkidir dolayısıyla vasıf da erkeklere göre tanımlanan bir şeydir. Buna karşılık kadınların vasıfları doğal niteliklerine indirgenir. Vasıf sorunsalı çerçevesinde iki tarihsel örneğe yer veriliyor bu yazıda: Kadın otobüs sü-

rücüleri ve hemşirelerin verdikleri mücadeleler, vasıfların içeriğinin/anlamının nasıl dönüştürülebileceğinin örneklerini oluşturmaktadır Kergoat'ya göre. Yazarın 2005 tarihli ikinci yazısının ilk bölümüyle ilk yazının ilk bölümü örtüşüyor. Buna rağmen bu ikinci yazıyı derlemeye almamın nedeniyse, burada toplumsal ilişkiler düzeyiyle toplumsal bağlar düzeyi arasındaki ayrımın çok açıklayıcı bir biçimde yapılmış olması. Bu bağlamda, bir yandan çiftlerin arasındaki cinsiyete dayalı işbölümünün iki farklı düzeydeki dışavurumları arasındaki ayrımı belirginleştirirken, diğer yandan da Kuzeyli kadınlar Güneyli kadınları ev ve bakım işlerinde çalıştırdıklarında kadınlar arasında kurulan toplumsal ilişkilerin nasıl çeşitlendiğini ortaya koyuyor. Bu ikinci meselenin bir boyutu da kadınlarla erkekler arasındaki eşitlik mücadelesi hiçbir şekilde ilerlemezken Kuzeyli toplumların (ve erkeklerin) böylelikle ev emeği üzerine düşünmekten azade olmalarıdır.

Bu bölümdeki bundan sonraki iki yazı Paola Tabet ve Elsa Galerand'a ait. Bu yazıların ortak özelliği kadın emeğiyle kadın cinselliği arasındaki sürekliliği öne çıkarmaları. Kergoat'dan başlayarak bu ekolün tüm yazarlarında bu sürekliliği görmek mümkün. Tabet'e göre cinsellik kadınların kazanç sağlayabileceği tek kaynağı/sermayesidir, çünkü cinsiyete dayalı işbölümü kadınların kazanç sağlayabilecekleri kaynaklara erişimini engeller. Bu bağlamda kadın cinselliği esas olarak bir hizmet biçimini alır, bir çeşit emek harcamadır söz konusu olan. Bu cinsel emek çocuk doğurmayı da içerebilir. Cinsellik ile emek arasındaki süreklilik Galerand'ın yazısında da iş başındadır. Galerand bu yazısında Tabet'in "dayatılan/zor yoluyla üreme" kavramından hareketle, kadınların cinselliğinin ehlileştirilmesi ve cinsiyete dayalı işbölümü arasında bağlantı kurar: Kadınlar bu şekilde ev ve bakım işlerine, üremeye, cinsel hizmete ve piyasada vasıfsız

işlere tashih edilirler ve zamanlarına erkekler tarafından el konmasıyla belirli işlerden dışlanırlar. Böylelikle kadınlar emek güçlerini, doğurganlıklarını ve tüm bedenlerini erkeklerin denetimine bırakmak zorunda kalırlar. Bu Kuzey'de de Güney'de de böyledir. Bundan sonra Galerand Dünya Kadın Yürüyüşü'nün örgütlenme çalışmaları sırasında Güneyli kadınlarla Kuzeyli kadınlar arasında çıkan bir tartışmayı bu tahlil ışığında yorumluyor: Ona göre tartışmanın ortaya çıkış biçiminde, Batılı feministlerin kadınların cinselliğine el konması meselesini maddiliğinden arındırmalarının, yani cinselliği emekle süreklilik içinde ele almamalarının önemli bir etkisi olmuştur.

"Kesişimsellik/Eştözlülük" başlıklı üçüncü bölümde dört yazı yer alıyor. Bunlardan ilkinde Danièle Kergoat ve Elsa Galerand "kesişimsellik" anlayışı karşısında kendi "eştözlülük" anlayışlarının özgüllüğünü açıklıyorlar. Kesişimsellik nosyonu daha çok, tamamlanmış, ucu kapalı kategoriler, kimlikler, deneyimler ya da egemenlik sistemlerinin arasındaki geçişliliği/eklemlenmeyi ifade ederken, eştözlülük bu kategorileri oluşturan sınıflar, cinsiyetler ve ırklar arası dinamik toplumsal ilişkilerin birbirinden ayrı oldukları ama aynı tözü paylaştıkları anlamına gelir. 1970'lerin sonlarından itibaren Kergoat bu terimi sınıf ve cinsiyet ilişkilerini -o zaman kullanılan terimle- eklemlemek üzere ortaya atar. Bu yeni terimle, bir yandan cinsiyet - sınıf eklemlenmesini kadınların sınıflara eklenmesi olarak gören yaklaşımın ötesine geçer Kergoat, bir yandan da kadınların ve erkeklerin doğal kendilikler olarak görülmesinin. Esin kaynağını, işçi kadınların cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerde de sınıflar arası toplumsal ilişkilerde de kendi özgün biçimlerinde yer almalarından alır.

Bundan sonraki 2010 ve 2016 tarihli yazıların her ikisi de Danielle Juteau'ya ait. Juteau birinci yazısında kesişimsellik

kavramının feminizmin tarihindeki yerini ve gelişimini ele alıyor. Yazara göre iddia edilenin tersine 1960'lardan başlayarak birçok feminist, kadın kategorisini türdeş bir kategori olarak ele almak bir yana, kadınlar arasındaki farklılıklara özel olarak eğilmiş, kadınların sınıfsal aidiyetleriyle cinsiyetleri arasındaki, kapitalizm ile patriyarka arasındaki ilişkileri oldukça sofistike bir biçimde tahlil etmiştir. Ne var ki, maddecilikten giderek uzaklaşan bir toplumsal cinsiyet anlayışının ve buna eşlik eden bir özcülük-karşıtlığının ağırlık kazanmasıyla birlikte kadınlar kategorisinin ayrışıklığı ön plana çıkarılmaya başlamıştır. Oysa türdeşlik ve ayrışıklık birbirinden koparılamayacak iki yüzüdür bu kategorinin. Kergoat ise aynı olguyu, kadınların özdeş olmayan benzeşik (*homologue*) konumları olarak tarif eder. Juteau ikinci yazısında da ABD'den dünyaya yayılan kesişimsellik anlayışını eleştiriyor: Bu anlayışın dayandığı toplumsal cinsiyet anlayışı, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliği temelinde değil, kültürel inşacılığa başvurularak oluşturulmuştur; dolayısıyla da toplumsal cinsiyetin geçirdiği değişimler ya da örneğin yerli Kanadalı kadınlara yönelik şiddet salt ırksal ve sınıfsal egemenlik aracılığıyla açıklanır.

Bölümün ve kitabın son yazısı Jules Falquet imzasını taşıyor. Yazar sınıf, cinsiyet ve ırk ilişkileri arasındaki eklemlenmeyi tarif etmek için iç içe geçmiş, birlikte şekillenmiş ve eştözlü ilişkiler deyimlerini kullanıyor. Mevcut Marksist küreselleşme tahlillerindeki temel eksikliğin kadınların değersizleştirilmiş emeğinin görülmemesi olduğu kanısında. Kendi katkısını bu eksikliği gidermek ve kişilerin dolaşımını düzenleyen heteroseksüellik kurumunun rolünü dahil etmek olarak görüyor. Falquet'ye göre, kadınların ağırlıklı olarak yaptıkları işleri yani, aile üyelerinin bakımı, cinsel hizmet ve yeniden üretim (üreme ve çocuk bakımı) işlerini bir süreklilik içinde kavramlaştırmak gerekir.

Küreselleşme çerçevesinde ortaya çıkan *mail-order brides* (posta siparişi gelinler) olgusu yazarın bu analizine dayanak oluşturuyor. Öte yandan, kadınlar için kaynaklara erişimde esas olan çalışma değil, evlenme ve miras olduğundan ve bunlar da zorunlu heteroseksüellik tarafından düzenlendiğinden, cinsiyetlerin inşasında ve doğallaştırılmasında nasıl belirleyiciyse kişilerin dolaşımında da belirleyicidir heteroseksüellik. Devletin gözetimi ve heteroseksüelliğin düzenleyiciliği altında göçmen kadınların yasadışına itilerek bakım – cinsel hizmet – çocuk büyütme sürekliliği temelinde harcadıkları emek, küreselleşme çerçevesinde sınıf, cinsiyet ve ırk ilişkilerinin üst üste binmesinin dışavurumudur.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler çerçevesinin bu derlemede ele alınan çeşitli boyutlarını toparlamak gerekirse: Cinsiyet, sınıf ve "ırk" egemenliklerini eşdeğerli, aralarında hiçbir hiyerarşi olmayan sömürü ve ezme-ezilme ilişkileri olarak ele alan ve tahlillerinde yeri geldiğinde bu ilişkilerin tümünü birden işin içine dahil edip yeri geldiğinde sadece cinsiyetler arası toplumsal ilişkilere odaklanan bu yaklaşım, sermaye indirgemeciliğine düşmeyen bir anti-kapitalist feminizm olma özelliğiyle son derece ufuk açıcı bir yaklaşım sunuyor bize.

I. BÖLÜM

MADDECİ FEMİNİST KÖKENLER

İKTİDARIN PRATİĞİ VE DOĞA FİKRİ 1: KADINLARIN MÜLK EDİNİLMESİ

Colette Guillaumin

Mesel

Bu sabah, Paris'te Général Ledere Caddesi'nde, sıradan insanların deli, psikiyatrların manyak diyeceği birini gördüm. Abartılı el-kol hareketleri yapıyor ve kocaman adımlarla kaldırımın bir ucundan ötekine sıçrıyordu. Durmadan konuşuyor, kollarıyla geniş daireler çizerek gelip geçen insanları korkutuyordu ve anlaşılan bundan öyle büyük bir zevk alıyordu ki, biri korktuğunu gösteren bir hareket yaptığı zaman kahkahalarla gülüyordu.

Yani geçenleri korkutuyordu. Geçenleri mi acaba? Siz isterseniz öyle deyin ama aslında altmış yaşlarındaki bu adam o telaşlı abluka hareketini kadınlara yapıyordu. Genç ya da yaşlı, kadınlara, ama erkeklere değil. Gerçekten de telaşlı bir abluka hareketiydi bu, genç bir kadının cinsel organını tutmaya bile kalkıştı. Bu onu daha da çok güldürdü.

Oysa kendinize ait olmayan şeyi herkesin gözü önünde almazsınız; en iflah olmaz kleptomanlar bile kendilerine ait olmayan şeyi almaya kalkışırken bunu gizlice yapar. Ama kadınlar söz konusu olduğunda gizlenmeye gerek yok. Onlar ortak

mal ve eğer dedikleri gibi hakikat şarapta gizliyse, çocuktan al haberi, deliden al haberi deyimleri doğruysa, bu hakikat sık sık açıkça yüzümüze vuruluyor.

Bu el koyuşun aleniyetinin kendisi, birçoklarının gözünde, her durumda bütün olarak erkeklerin gözünde "doğal", neredeyse "aşikâr" bir niteliğe bürünmesi, kadın sınıfının erkek sınıfı tarafından mülk edinilmesinin maddi niteliğinin gündelik ve güçlü ifadelerinden biri. Çünkü hırsızlık, dolandırıcılık, suistimal gizlenir ve eril insanları mülk edinmek için bir savaş gerekir. Dişi insanlar yani kadınlar söz konusu olduğunda bu böyle değil... Onlar zaten mülk. Ve burası ya da başka bir yerle ilgili olarak bize kadınların mübadele edilmesinden bahsedildiğinde, bu hakikat gösterilmiş oluyor çünkü "mübadele edilen" *zaten* sahip olunandır; kadınlar, onları mübadele eden her kimse, zaten önceden onların mülküdür. Bir erkek bebek doğduğu zaman gelecekteki özne olarak doğar, o da iş gücünü satmak zorunda kalacaktır ama kendi maddi varlığını, kendi bireyselliğini değil. Üstelik kendi kendinin efendisi olarak, o da aynı şekilde bir dişinin maddi bireysel varlığını elde edebilecektir. Ayrıca, o kadının iş gücünden de yararlanacaktır, onu kullanmaz göründüğü durumlar dahil, o iş gücünü işine geldiği gibi kullanacaktır.

Eğer tatsız deneylerden korkunuz yoksa, sokakta genç âşık ya da sevgililerin nasıl el ele tutuştuklarına bir bakın, kim kimin elini tutuyor? Ve hafifçe önden yürüyor... ah! birazcık, belli belirsiz... Erkeklerin kadınların(ın) boynundan nasıl tuttuklarına (tıpkı bir bisikleti gidonundan tutar gibi) ya da kollarından nasıl çektiklerine (tıpkı çocukluklarındaki tekerlekli yürüteç gibi...) bir bakın. Tabii bu yaşa göre de kazanca göre de değişiyor, ama hareketin, sözün, gözlerin her ifadesinde, bedensel ilişkiler sözü edilen sahiplenmeyi bağırıyor. Sonunda kendime ciddi ciddi

soruyorum: Kibarlık olduğu varsayılan ve zaten görünmez olmayı, bir kadına "yol vermeyi" (yani onu öne geçirmeyi) içeren bu eril jest acaba sadece kadını bir saniye bile gözden kaçırmamanın bir güvencesi mi: Hiç belli olmaz, çok yüksek topuklarla bile koşmak, kaçmak mümkündür.

Sözel alışkanlıklar da bize bunu söylüyor. Kadınların mülk edinilmesi, kadın toplumsal aktörlerin öncelikli olarak cinsiyetleriyle anılması ("kadınlar") gibi son derece sıradan bir anlambilimsel alışkanlıkta açıkça görülüyor, bizi çok rahatsız eden bu alışkanlığın çokanlamlı olduğu apaçık ama tam da bu anlamı gözden kaçıyor. İster mesleki ister siyasi vb., hangi bağlamda olursa olsun o alanda her niteleme, cinsiyeti kadın olan aktörler için atlanıyor ya da reddediliyor, oysa aynı nitelemeler başka aktörleri belirtmek için elbette tek başına yeterli. Örneğin, son kırk sekiz saat içinde saptadığım şu cümleler: "Bir öğrenci bir ay uzaklaştırma cezasına çarptırıldı, bir *genç kız* kınama cezası aldı..." (Politeknik Okulu'ndaki baskılara ilişkin haber); "Bir dernek başkanı, bir tornacı, bir krupiye ve bir kadın..." (herhangi bir konuda fikir alışverişi yapmak üzere toplanmış bir grup hakkında); "on binlerce işçiyi, öğrenciyi, kadını katlettiler..." (Castro, Battista rejimi hakkında). Kadınlar söz konusu olduğunda, meslek, statü, işlev açısından belirsizliğiyle (bize göre) bizi fena halde çileden çıkaran bu cümleler, bilgi eksikliğinden kaynaklanan hatalı cümleler değil. Tersine doğru bilgi veriyorlar, toplumsal ilişkilerin fotoğrafları bunlar. Dişi insanlar konusunda söylenen şey ve söylenen tek şey, sınıf ilişkilerindeki gerçek konumları: ilk önce ve temel olarak kadın olmaları. Toplumsal nitelikleri bu, gerisi fazlalık ve –bize gösterildiği üzere- sayılmaz. Bir patron karşısında bir "kadın" var, bir politeknik öğrencisi karşısında bir "kadın" var, bir işçi karşısında bir "kadın" var. Biz kadınız, diğer niteleyiciler arasında bir nite-

leyici değil bu, bizim toplumsal tanımımız. Bunun fiziksel bir özellikten, bir "farklılık"tan ibaret olduğuna ve bu "veri"den yola çıkılarak birçok olanağın önümüze serildiğine inananlarımız çılgın. Bu bir veri değil, durmadan tutunmamız gerektiğine işaret ettikleri bir uydurmaca. Bir sürecin başı (sandığımız gibi bir "başlangıç") değil, sonu, bir kapanış.

O dereceye kadar ki hileyle sızmış olabileceğimiz bir bilgiden bizi dışlamaya, bize hakiki yerimizi vermek (tekrar yerimize oturtmak) için bizi oradan çıkarmaya kalkışılabilir pekâlâ: "Biri kadın üç komünist ajan..." (Federal Almanya'da casusluk hakkında). İşte buyurun! Bir kadın asla bir kadından başka bir şey değil; dişilikten başka ayırt edici özelliği olmayan, temel niteliği kadın sınıfına aidiyeti olan yer değiştirebilir bir nesne.

Halk bilgeliğinden meyhane kabalığına, sofistike antropoloji kuramından hukuki sistemlere dek, mülk edinilmiş olduğumuz hiç durmadan gözümüze sokuluyor. En iyi durumda bu bizde öfke uyandırıyor, çoğu durumda ise tepkisizlik. Ama antagonist sınıftan kaynaklandığına göre, tersine bizi canlı bir ilgi göstermeye ve çok dikkatli biçimde çözümlemeye kışkırtması gereken bu değişmez konuyu incelemeden bir kenara bırakmak kuşkusuz siyasi bir hata olurdu. Sonuçta, kadınların ezilmesinin özgül doğasını, yani kadınların mülk edinilmesini açığa çıkaran sıradan ve gündelik söylemi geçiştirmeden dinlemek, bilmek için yeterli.

Çeşitli aydınlar ve antropologlar, kadınların mülk edinilmiş ve mübadele malzemesine dönüşmüş bir nesne durumuna indirgenmesi gerçeğini egzotik ya da arkaik toplumlara atfederek, klasik bir projeksiyonda bulunuyor. Çünkü dar anlamda kadınların mübadele edilmesinden, yani el koymanın mutlak derecesinden sadece bu toplumlar için söz ediliyor; nesnenin yalnızca "ele geçirildiği" değil, *herhangi bir başka nesnenin eş değeri haline*

geldiği derece. Nesnenin *sürü* statüsünden (ilk anlamı, *sürü* [*pecus*]), para statüsüne (türetilmiş anlamı, *para* [*pecus*]) geçtiği aşama.

"Kadınların mübadele edilmesi", "kadınların mülk edinilmesi", vb. Bu konuda ne biliyorlar diyoruz. Bir yandan bir yerlerde pekâlâ bir şeyler biliyorlar ama ne derlerse desinler, söz konusu olan arkaik ya da egzotik toplumlar değil belki de. Ayrıca diyorlar ki malların ve kadınların aynı temelde mübadele edildiği toplumlar bunlar, yine de kadınların nesne statüsü sorgulanabilir, çünkü nihayetinde kadınlar konuşuyor. Gerçekten de konuşuyoruz; başka yerde ve başka zamandaymış gibi göstererek, buradan ve bugünden söz edip etmediklerini görelim bakalım.

Giriş

Aşağıdaki metne egemen olan iki olgu var. Maddi bir olgu ve ideolojik bir olgu. Birincisi *bir iktidar ilişkisi* (özellikle bir "ilişki" diyorum ve büyük harfle İktidar demiyorum...): kadın sınıfına erkek sınıfı tarafından el konması anlamına gelen sürekli darbe. Diğeri ise *ideolojik bir sonuç*: "doğa" fikri, yani kadınların ne olduğunu açıkladığı varsayılan o "doğa".

İdeolojik sonuç hiçbir şekilde özerk bir ampirik kategori değildir, bir takım belirlenmiş toplumsal ilişkilerin aldığı zihinsel biçimdir; olgu ve ideolojik sonuç aynı görüngünün iki yüzüdür. Biri, aktörlerin el konulan maddi birim durumuna indirgendiği (iş gücünün basit taşıyıcıları değil) bir toplumsal ilişkidir. Diğer yüz, ideolojik-söylemsel yüz ise, bu aktörleri doğanın öğeleri haline getiren zihinsel yapıdır: bizzat düşüncenin içindeki "şeyler."

*Kadınların mülk edinilmesi*yle ilgili ilk bölümde, somut el koymayı, kadınların maddi nesne durumuna indirgenmesini göreceğiz. *Doğa Söylemi* (yayımlanacak) başlıklı ikinci bölümde, bu ilişkinin aldığı ideolojik biçimi, yani kadınların erkeklerden "daha doğal" oldukları iddiasını göreceğiz.

Kadınların sömürüldüğü, ortalama olarak kadınların aldıkları maaş erkeklerin aldıkları maaşın ancak üçte ikisi olduğuna göre, iş gücü piyasasında satıldığı zaman kadınların iş gücünün erkeklerinkinden çok daha ucuz olduğu –hemen hemen- herkes tarafından kabul ediliyor. Aynı zamanda, başka yerde ücretli olsunlar ya da olmasınlar, tüm kadınların yaptığı ev işinin ücretsiz gerçekleştirildiği –hemen hemen- herkes tarafından anlaşılıyor.

Kadınların sömürülmesi, kuramsal yönelimi ne olursa olsun, cinsiyet sınıfları arasındaki ilişkiler üzerine her düşüncenin temelidir.

Kadınların sömürülmesi çözümlenip betimlenirken, "iş gücü" kavramı merkezi bir yer işgal ediyor. Ama tuhaf biçimde, bu kavram tam da kadınların sınıf olarak var olmadıkları bir toplumsal ilişki perspektifi içinde kullanılıyor: Bu perspektifte, iş gücü, "işçinin sahip olduğu ve satabileceği tek şey, çalışma kapasitesi" olarak sunulur.[1] Bugün erkek-işçi için gerçekten doğru olan bu ifade, yine bugün, kadın-işçi ya da tüm diğer kadınlar için doğru değil. Yaşamak için yararlanılan nihai şey olarak iş gücünün bu anlamı, kadın sınıfının bütünü için yetersiz.

Bu bize araştırmacıların dizginsiz hayal gücünün bir zamanlar hangi noktaya vardığını hatırlatıyor: İnanılmaz çaba göstere-

---

[1] Selma James'in kapitalist ilişkilerin çözümlenmesini özetlerken kullandığı ifade: *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Cenevre, Librairie Adversaire, 1973 (Mariarosa Dalla Costa'yla birlikte).

rek, farklı ırklardan iki birey arasındaki en büyük yakınlığın evlilik (ya da cinsel ilişki...) olduğunu düşünebilmişlerdi. Böylelikle kendilerinin de ırkçı yapılar tarafından ne denli körleştirilmiş olduklarını parlak biçimde sergilemişlerdi, öyle ki en büyük yakınlığın basitçe kan bağı, ebeveyn-çocuk (anne ve kız, baba ve oğul, vb.) ilişkisi olduğunu görmüyorlardı. Son derece yaygın ve sıradan ama düşünsel açıdan tamamen görmezden gelinen, tam anlamıyla yadsınan bir durum.

Cinsiyet sınıflarında iş gücü konusunda da tam olarak aynı şey söz konusu. Nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan tüm bir sınıf, yani kadınlar, sadece iş gücünün gaspına değil, dolaysız bir fiziksel el koyma ilişkisine maruz kalıyor. Bu ilişki türü kesinlikle cinsiyet ilişkilerine özgü değil; yakın tarihte, plantasyon köleliğinin ayırt edici niteliğiydi (Birleşik Devletler 1865, Brezilya 1890), bu tür kölelik endüstriyel dünyadan ancak bir asırdır silindi ama bu, köleliğin tamamen yok olduğu anlamına gelmiyor. Başka bir fiziksel el koyma biçimi, feodal toprak mülkiyetinin ayırt edici niteliği olan serflik, Fransa'da XVIII. yüzyılda ortadan kalktı (son serfler 1770'e doğru azat edildi, 1789'da serflik kaldırıldı) ama bazı Avrupa ülkelerinde bir yüzyıldan fazla varlığını sürdürdü. Yani, dolaysız fiziksel el koyma ilişkisi, cinsiyet ilişkilerine özgü bir biçim değil...

Bu makalede betimlemeye çalışacağımız gibi, cinsiyet ilişkilerinde fiziksel el koyma, iş gücünün gaspını içeriyor ve bu gaspın aldığı biçime bakarak, bedene maddi bir el koymanın söz konusu olduğunu görüyoruz; ama kölelikle paylaştığı ve esas olarak *bu ilişkide iş gücünün gaspına ilişkin hiçbir ölçü türünün olmaması*na dayanan bir takım özelliklerle iş gücünün gaspından ayrılıyor: Sadece maddi bireysel bir bedenin temsil ettiği sınırların içinde taşınan bu iş gücü, herhangi bir değer biçme olmaksızın, blok olarak alınıyor. Beden bir iş gücü deposudur

ve ona bu sıfatla el konuyor. Gasp edilen şey, desteğinden/üreticisinden ayrı olarak, "nicelikler" (zaman, para, görev miktarı) biçiminde ölçülebilen iş gücü değil, onun kökenidir: iş gücü makinası.

Genel olarak el koyma ilişkileri, iş gücünün gasp edilmesini içerse de mantıksal olarak ondan önce gelir ve aynı şekilde tarihsel açıdan da bu böyledir. SADECE iş gücünü satma ama bizzat mülk edinilmeme noktasına uzun ve ağır bir sürecin sonucunda ulaşıldı. Fiziksel olarak el koyma, bilinen kölelik biçimlerinin çoğunda görüldü: örneğin, Roma'da (zaten bir efendiye ait köleler topluluğuna *familia* –aile- deniyordu), XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Kuzey Amerika ve Antiller'de. Buna karşılık, köleliğin süresini sınırlandıran bazı kölelik biçimleri (ör. Yahudi toplumunda, bazı çekincelerle birlikte Atina şehir devletinde ya da XVII. yüzyılda Birleşik Devletler'de olduğu gibi, şu kadar sene hizmet…), aynı zamanda serfin kullanımının sınırlarını da belirleyen bazı serflik biçimleri (ör. haftada gün sayısı olarak), fiziksel olarak el koyma ile iş gücünün gaspı arasındaki geçiş biçimleridir. Burada bizi ilgilendiren şey, *fiziksel olarak el koymanın kendisi, yalnızca iş gücünün değil ama iş gücünü üreten maddi birimin ele geçirildiği ilişki* olacaktır. Toprak ekonomisinde "kölelik" ve "serflik" olarak adlandırılan bu ilişki türü, modern ev içi ekonomi söz konusu olduğunda, cinsiyet sınıfları arasındaki ilişkiler bağlamında "cinsiyete dayalı kölelik" ifadesiyle belirtilebilir.

El Koymanın Somut İfadesi

Bir grubun başka bir grup tarafından kullanılması, egemen grubun mallarını (dolayısıyla aynı zamanda özgürlüğünü, itibarını) artırmak amacıyla ya da sadece –en sık rastlanan durum

olduğu üzere- kendi başına ulaşması mümkün olmayan en iyi koşullarda hayatını sürdürebilmesi amacıyla manipüle edilen ve kullanılan bir araç haline dönüştürülmesi değişik biçimler alabilir. Cinsiyete dayalı kölelik ilişkilerinde, bu el koyma ilişkisinin (kadın grubunun bütününe, her kadının bireysel maddi bedenine) özel ifadeleri şunlardır: a) zamana el koyma; b) bedenin ürünlerine el koyma; c) seks mecburiyeti; d) grubun engelli üyelerinin (yaş nedeniyle engelli –bebekler, çocuklar, yaşlılarya da hasta ve sakatlar) yanı sıra *erkek cinsiyetinin engelsiz üyelerinin* fiziksel sorumluluğu.

Zamana el koyma

Evlilik "sözleşme"sinde zamana açıkça el konur çünkü zamana ilişkin hiçbir ölçü, kullanımı konusunda hiçbir sınır yoktur, ne ücretli ya da ücretsiz klasik iş sözleşmelerinde olduğu gibi, (iş gücünü kiralamak için ya da geçim karşılığı yapılan sözleşmelerde bir çalışma süresi ve bir serbest zaman, bayramlar, tatil günleri, vb. belirtilir) ne de para ölçüsüyle ifade edilmiş olarak: kadın eşin emeğine parasal olarak değer biçilmesi hiçbir şekilde öngörülmez.

Üstelik söz konusu olan yalnızca kadın eş değil, genel olarak kadın grubunun üyeleridir. Çünkü neticede, kocayla, "aile reisi"yle hiçbir bireysel sözleşme yapmamış olan anneler, kız kardeşler, büyükanneler, kızlar, teyzeler/halalar vb. de kocanın canlı ya da cansız mallarının korunmasına ve bakımına katkıda bulunur. Çünkü çamaşır, çocukların bakımı, yemeğin hazırlanması vb., zaman zaman iki eşten birinin annesi, kızı ya da kızları, iki eşten birinin kız kardeşi vb. tarafından da üstlenilir. Bu, kadın eşin durumunda söz konusu olduğu gibi dolaysız bir el koyma sözleşmesi uyarınca değil (kadına el koymanın çıplak biçimi – ek olarak ve öncelikle- seks hizmetinin hukuken zorunlu olma-

sında kendini gösterir), kadın sınıfına genel olarak el koyma temelinde gerçekleşir, çünkü bu genel el koyma, kadın sınıfının *zamanının* (emeğinin) sözleşme karşılığı olmaksızın kullanılabilir olmasını getirir. Ve genel ve ayrımsız olarak kullanılabilir olmasını. *Sanki kadın eş çıplak mal olarak kocaya, kadın sınıfı da yararlanma hakkı bağlamında erkeklerin her birine, özellikle de bir kadından özel olarak yararlanma hakkını kazanmış olan erkeklerin her birine aittir.*

Her zaman ve her yerde, en "ailevi" koşulların yanı sıra en "kamusal" koşullarda da kadınların (kadın, kadınlar) temizliği, derleyip toplama işini yapmaları, çocuklara göz kulak olup onları beslemeleri, ortalığı süpürmeleri ya da çay servisi yapmaları, bulaşık yıkamaları ve telefona bakmaları, düğme dikmeleri ya da erkeklerin metafizik ve mesleki büyüklenmelerini dinlemeleri vb. beklenir.

Bedenin ürünlerine el koyma

"Burgonyalı kadınlarımızın saçlarını satmıyorduk, sütlerini satıyorduk..." Yaşlı bir erkek yazarın ağzından duyduğumuz bu sözler (TV, 16/12/77), birçoğumuzun sandığının tersine ne saçlarımızın ne de sütümüzün bize ait olduğunu yeterince açık biçimde söylüyor, çünkü satılıyorlarsa, bu yasal sahipleri tarafından yapılıyor. Öte yandan o sahipler de nakliye mavnalarını işleten kendi babalarını anarak, sütanneler hakkında şöyle derlermiş (yine aynı sözcü aktarıyor): "Paris için kadın yüklemesi yapıyorlardı..."

Ama ürünlere el koymanın hâlâ güncel olan kanıtı, *evlilikte çocuk sayısının sözleşmeye tabi olmaması*, belirlenmemiş ya da kadın eşin onayına tabi kılınmamış olmasıdır. Kadınların çoğunluğu için gerçek doğum kontrolü ve kürtaj imkânının olmaması bunun sonucudur. Kadın eş, koca ondan kaç çocuk isterse

yapmalıdır ve yapacaktır. Ve eğer kocanın uygun bulduğundan fazlası olursa, koca bunun sorumluluğunu, kocasının her istediğini ama sadece istediklerini vermek zorunda olan kadına taşıtacaktır. Onca zamandır yeraltında olan, var olmadan var olan kürtajın statüsü bu ilişkiyi teyit ediyordu, kürtaj kendileri çocuk istemeyen kadınlar kadar, *çocuğu erkek tarafından istenmeyen kadınların da başvurduğu çareydi.*[2]

Çocuklar babaya ait, bu biliniyor, henüz üzerinden fazla zaman geçmedi, bir annenin çocuğuyla sınırı geçebilmek için babanın iznini alması gerekirdi, tersi söz konusu değildi. Mesele bugün ve zengin ülkelerde çocuk sahibi olmanın müthiş bir ekonomik çıkar sağlıyor olması da değil, her ne kadar[3]... Buna karşılık, çocuklar evlilikte anlaşmazlık durumunda çok güçlü bir şantaj aracı olmaya devam ediyor: Erkekler onlara *sahip olmayı* talep ediyor, maddi sorumluluklarını değil, egemenlerin mallarının maddi bakımlarının yine onların malları ya da mallarından biri tarafından yapılmasını gerektiren kural uyarınca, zaten vakit kaybetmeden bunu başka bir kadına (anne, hizmet-

---

[2] XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da doğum oranının düşmesi, *kadınlarda doğum kontrolü*yle zorunlu olarak ilgili *değildir* ve bu olmadan da olgular arasında yer alabilir. Doğum oranındaki bu düşüşün, özellikle bir *eril kontrol*den (geri çekilme yöntemi anlamında; bu anlama kadınların erkekler tarafından *siyasi kontrol*ü anlamını da ekleyeceğiz) kaynaklandığı bilinir. Kadınların ve tüm kadınların gerçekten ulaşabileceği bir doğum kontrol yöntemine (ya da bir kürtaja) direncin şiddeti, burada bir iktidar çatışmasının söz konusu olduğunu gösteriyor.

Öte yandan, bazı evlilik biçimlerinde, kocaya çocuk vermemek ya da arzu edilen çocukları vermemek (ör. erkek çocuk) bir boşanma sebebidir.

[3] Bugün hâlâ toplumsal ödenekler kocaya-babaya ait (ve bazen olabildiği gibi, eğer o ortalıkta yoksa, sevgili çocukları kuramsal olarak "geçim"lerini daha az zahmetli hale getirmesi beklenen para yardımlarını almak konusunda büyük güçlükler yaşayabiliyor). Öte yandan, çocukların ve aile topluluğunun olası mallarının yöneticisi hâlâ baba ki bu da orta sınıflar ve burjuvazi içinde çıkar sağlayan bir şeydir.

çi, karı ya da sevgili) devrediyorlar. Kadınların "üretimi" olan çocukların mülkiyeti, nihayetinde yine hukuken erkeklere ait; ayrılık durumunda, maddi sorumlulukları annede olduğu zaman bile, çocuklar babalarına ait olmaya devam ediyor.[4] Zaten bir kadın kocasına çocuk "verir" değil mi? Tersi doğru olmadığı halde.

Kadınların maddi bireysel bedeni, ayrılabilir parçalarıyla (saç, süt...) olduğu gibi, ürettikleriyle de (çocuklar) kendilerinden başka birine aittir; tıpkı plantasyon köleliğinde olduğu gibi[5]

Seks mecburiyeti

Bu ilişkiyi adlandırmak o kadar kolay değil. "Seks hizmeti" mi? Askerlik hizmeti ya da mecburi hizmet gibi mi yani? Fena sayılmaz... "Seks vazifesi" mi? Okul ödevi ya da büyük harfle Ödev gibi mi? Fena sayılmaz. İlişkinin avantajlı tarafında yer alanların dediği gibi, "ilk gece hakkı" mı? İşte mecazi anlamıyla

---

[4] Velayet kararı hiçbir zaman nihai değildir ve bu karara sonradan itiraz edilebilir. Teamüller ve yargı kararları, çocuklar ne kadar küçükse (= sorumluluk ne kadar ağırsa) maddi sorumluluk tekelinin annelerde kaldığını, oysa ergenlikte, çocuklar artık yetişmiş olduklarında, babayla bağların sıkılaştığını doğruluyor. Tüm bu sorunlar hakkında, bkz. Christine Delphy, "Mariage et divorce, l'impasse à double face", *Les Temps Modernes*, n° 333-334, 1974; ve: Emmanuele de Lesseps, *Le divorce comme révélateur et garant d'une fonction économique de la famille*, mémoire de Maîtrise, Université de Vincennes.

[5] Tarihsel olarak bilinen çeşitli kölelik biçimlerinden bazılarında (örneğin antik dünyada) fiziksel bireyselliğe de içerecek şekilde genişleyen haklar söz konusu değildi; bazı Atinalı köleler çocuklarının sahibiydi ya da daha doğrusu, çocuklar efendiye ait değildi, oysa modern plantasyon köleliğinde, efendi çocukları plantasyonunda ya da evinde tutma veya başka bir efendiye satma konusunda her türlü imkâna sahiptir. Orada kölelerin bedenlerinin maddi varlığı efendinin insafına kalmış biçimde manipüle edilebilir ve –Roma'da olduğu gibi- savaş hayvanı muamelesi görebilir. Serflik ve evliliğin bazı tarihsel ya da batılı olmayan biçimleri de o kadar genişlemiş haklar içermez.

aldığımız şu deyimlerden biri daha; bir *hakkın* ve bizim fikrimizin hiçbir önemi olmaksızın bize karşı kullanılan bir hakkın söz konusu olduğunu söyleme meziyetine sahip[6] ama bu haktan yararlananlara ait bir terim olmak gibi ağır bir kusuru var; bize gelince, biz vazifemizi yapıyoruz. Bize hep hakların karşılığında ödevler olduğu öğretildi, söylemedikleri şey ise, birilerinin hakkına diğerlerinin ödevinin karşılık düştüğü. Söz konusu durumda bu açık.

Bir kadınsanız ve ilişkinin üzerinden belli bir süre geçtikten sonra eski bir sevgiliyle karşılaşırsanız, adamın aklı esas olarak sizinle yeniden yatmakta gibidir. Öyle görünür. Çünkü sonuçta ben bu girişimin fiziksel tutkuyla bir ilgisini görmüyorum, olmadığı apaçık. Bir erkek ile bir kadın arasındaki ilişkinin esasının *fiziksel kullanım* olduğunu göstermenin sade bir biçimi bu. Burada fiziksel kullanım en basit, en özlü biçimiyle ifade edilir: cinsel kullanım. Beklenmedik bir karşılaşmada ve istikrarlı toplumsal bağlar olmadığı zaman, mümkün olan tek fiziksel kullanım. Burada söz konusu olan cinsellik, "seks" değil, basitçe kullanımdır; "arzu" değil, basitçe kontroldür, tıpkı tecavüzde olduğu gibi. Eğer ilişki geçici olarak bile olsa yeniden başlarsa, yeniden kadının bedeninin kullanımından geçmek zorundadır.

---

[6] Bu feodal hakkın Fransız halk kültüründe bıraktığı anı, olgunun kendisiyle çelişen bir biçimde, erkeklere özgü bir neşeyle karşılanıyor genellikle; ne de olsa kuramsal olarak feodal bey bu hakkı *kocaya karşı* kullanıyordu ve bunun daha hüzünlü bir havaya yol açması beklenebilirdi... Ama anlaşılan geriye sadece bu hakkın tam anlamı kalmış: kadınlara erkekler tarafından el konması, tüm amaçlar için (emek, üreme, haz) fiziksel olarak manipüle edilebilir şeyler olma niteliklerine el konması. İlk gece hakkı, aşağıda el koyma araçlarında (bkz. cinsel zorlama) değinilen, ortak bir nesneyi kişisel olarak kullanmaya kalkışan erkekler arası yarışın kurumsallaşmış ifadesinden başka bir şey değil.

Bu *cinsel fiziksel kullanımın* iki temel biçimi vardır. Evlilikte, parasal olmayan sözleşmeyle devreye giren biçim. Ve doğrudan parayla karşılanan biçim, fuhuş. Yüzeysel olarak bunlar birbirine zıttır, ama öyle görünüyor ki tam tersine, bu biçimler birbirini teyit ederek kadın sınıfının mülk edinilmesini ifade eder. Görünüşteki zıtlık, bir ödemenin, yani bu fiziksel kullanımın bir *ölçü*sünün devreye girip girmediğine dayanır. Fuhuş, seks pratiğinin bir yandan belirlenmiş bir nicelik olarak ücretlendirilmesi ve öte yandan bu ücretlendirmenin birkaç dakikadan birkaç güne dek değişebilen belirlenmiş bir zamana ve düzenlenmiş edimlere tekabül etmesi olgusuna dayanır. Temelde fuhşun ayırt edici niteliği, satın alınan fiziksel kullanımın cinsel ve sadece cinsel olmasıdır (bu kullanım dar anlamıyla cinsel ilişkiden uzaklaşmış görünen biçimlere bürünse ve prestij ya da anne arayışı için birliktelikle vb. yakınlık gösterse bile). *Satış*, fiziksel kullanımı cinsel kullanımla sınırlandırır.

Tersine, evlilik, fiziksel kullanımı bu kullanımın olanaklı bütün biçimlerini içine alacak şekilde genişletir, cinsel ilişki özel ve merkezi bir konumdadır (ama diğer biçimlerden biri olarak); evlilik sözleşmesinde zorunludur, zaten yerine getirilmemesi mutlak bir iptal sebebidir ("boşanma" değil, tam olarak "iptal"). Dolayısıyla, tek tek iki birey arasında evlilik biçiminde kurulan ilişkinin başlıca ifadesidir; tıpkı töresel bir evlilik biçimi olan metreslikte de olduğu gibi.

Bu fiziksel kullanımı evlilik dışında uygulamak – yani bir kadın için, cinsel ilişkiyle sınırlı da olsa bir başka erkeğin kendisine sahip olmasını kabul etmek ya da istemek – boşanma sebebidir. Şöyle de diyebiliriz, bir kadın mülk edinilmiş olduğunu ve kocasının mülkü olduğuna göre, tabii ki kendi bedenini kullanamayacağını unutmamalıdır. Eğer "zina yapıyorsa" koca da aynı şekilde boşanmaya sebep olabilir *ama* bunun için bir başka

kadını cinsel olarak kullanması yetmez, o kadına *el koyması* gerekir. Nasıl? Bir erkek için zina, ancak bir ilişki durumunda, yani bugün ve burada kadınlara evlilik yoluyla el koymanın alışılagelmiş biçimi olan tek eşliliği bozma girişimi durumunda kanıtlanmış olur.[7] (başka yerde ve eskiden, bu çok karılılık olabilir.) Ama bir erkeğin fuhşa başvurması zina değildir ve asla boşanma sebebi olmaz. Dolayısıyla, bir erkeğin bir cinsel ilişkisi olduğu zaman, bedeni "ele geçirilmiş" gibi görülmez, bedeninin mülkiyetini ve bundan kaynaklanan kullanım özgürlüğünü fiilen koruduğu düşünülür; özel biriyle, karısıyla kurduğu ilişkinin dışında, başka herhangi bir biçimde olduğu gibi cinsel olarak da bedenini özgürce kullanabilir.

Dolayısıyla, bir erkek ancak belirli bir başka kadınla töresel bir el koyma ilişkisi kurduğu zaman (ortak bir kadınla geçici bir ilişki değil), erkek grubunun oyununun kurallarını ihlal ettiği zaman (ve asla karısını incittiği için değil!), boşanma yaptırımıyla karşı karşıya kalabilir, yani evlilik sayesinde elde ettiği, belirli bir kadının genişlemiş fiziksel kullanımından (kocanın kendisinin bakımına ilişkin görevleri içeren) yoksun kalma durumuyla karşılaşabilir.[8]

---

[7] Eskiden Fransız hukukunda olduğu gibi bugün İspanyol hukukunda hâlâ erkeklerin zina yapması, ilişkide olunan kadını ailenin ikametgâhına getirme ve orada geçimini sağlama koşulunu gerektiriyor. Ve zina durumundaki yasal yaptırımlarla ilgili içtihat hukukunun kadınlar ve erkekler konusunda içerdiği asimetri, kadın severliğiyle en az tanınan hukukçular tarafından bile çarpıcı bulunmuştur.

[8] Boşanma talebinin bir kadın ya da bir erkek tarafından ortaya konmuş olmasına bağlı olarak iki farklı durumu ifade edip etmediğini sorgulamak oldukça akla yakındır: Bir kadın tarafından talep edildiğinde, bir bağı koparma girişimi söz konusuyken (nihayet erkekten özgürleşmek...), bir erkek tarafından talep edildiğinde, pekâlâ yeni bir bağın mahkeme kararıyla onaylanması anlamına gelebilir (onunla "meşgul olan" bir kadın vardır...).

Aynı "zina" sözcüğü, kadın için tersine bedeninin kişisel olarak kendisine ait olmadığı, kocasına ait olduğu, bedeninin özgür kullanımına sahip olmadığı anlamına gelir. Kuşkusuz, kadınların kullanımına sunulan bir erkek fuhşunun olmamasının (bazılarının bulmak için çırpındıkları seyrek istisnalara karşın) *hakiki nedeni* de budur, bu konuda sürekli olarak öne sürüldüğü gibi, erkeklerin "fizyolojik olarak kullanılabilir olmaması" değil.[9] İşte kadınlar *için* bir fuhuş yokken erkekler *için* bir fuhşun var olması bunu gösteriyor olabilir. Kendi bedenine sahip olmayanlar *için* bir fuhuş mümkün değildir.

Mülkler...

"Beden": Birçoğumuz bu sorunla çok ilgili ve buna büyük bir önem veriyoruz. Geçenlerde, kültür radyosunda, daha çok ılımlı biri olarak görmeye alıştığımız bir erkek, kriz geçirerek, bütün o kadın yazarların (yaklaşık olarak aktarıyorum) "genelde kimsenin ağzına almadığı şeyleri söyleyerek, ısrarlı bir kendinden hoşnutlukla, işkembeye varıncaya dek ısrarla bedenin gerçeklerinden söz ettiğini..." anlatıyordu, "marazi" demedi ama o tür şeyleri kastediyordu, her halükârda onun gözünde bütün bunlar iğrençti.

Antagonist sınıfı dikkatle dinlemek her zaman yararlı bir şey olduğu için, burada ne olup bittiğini kendi kendime sordum. Bir erkek, aramızdan bazı kadınlara yönelik öfkesini ifade ediyordu, o kadınlar dönüp dolaşıp durmadan bedene değiniyor

[9] Öte yandan, erkeklerin fizyolojik olarak kullanılabilir olmaması söz konusu olsaydı bile, bu da cinsel işleyişin nasıl kafanın içindekinin ifadesinden, yani fiili ilişkilerde olup bitenin imgesinden ibaret olduğunu bir kez daha göstermiş olurdu. Gerçekten de bir erkeğin *kullanıma açık* görünebilmesi kabul edilmez olurdu çünkü o toplumsal olarak bir nesne değildir ve erkeklere ait olduğu için tanım gereği her zaman kullanılabilir olan kadından onu ayırt eden şey tam da budur.

ve bunu kadınlara özgü nedenlerle yapıyorlardı: Bedenimiz o kadar uzun zamandır yadsınıyor ki, onu yeniden keşfedelim! Bedenimiz o kadar uzun zamandır aşağılanıyor ki, ondan yeniden gurur duyalım! vb.

Bu gazeteci tarafından öfkeyle ifade edilen tiksinti ve aşağılamada tanıdık gelen ama tanımlamayı başaramadığım belirsiz bir yankı duyuyordum. Bu cümleler açıkça, burada dile getirilen bir *başka şey*in idealist bir açıklaması (bir bakıma üst yapısal bir açıklama) gibi görünüyordu. Burada bir şey olduğunu hissediyordum... ama ne? Bütün bunların bana hatırlattığı şey... Tabii ya! Parası olanların paraya ilişkin söylemi (para pis kokar), maddi varlıklara ilişkin söylem (mallar aşağılıktır, vb.). Para pis kokar, tıpkı kadınlar gibi, mallar bayağıdır, tıpkı kadınlar gibi. Yani mallar, kadınlar ve para bir noktada özdeştir... Hangi noktada? – Hepsi mülktür, *maddi mülklerdir*.

Mülkler olarak, kadınlara ilişkin her söz ancak mülk sahibinin ağzından çıktığı zaman yerindedir. Bu konuda işine geldiği gibi konuşan mülk sahibinin. Ve işine geldiği zaman. Üstelik bu mallar onun kullanımına açık olduğuna göre, tepeden bakarak onları aşağılayabilir, bu bakış açısı, zaman zaman, Tanrıya şükür dünya malına aldırmayan, sürülerine de paraya da pek düşkün olmayan zenginlere özgüdür; en azından mülkleri garanti altında olduğu sürece.

Daha da iyisi, örneğin dişi mülklerinden simgesel olarak kurtulmaları bile mümkündür: onların sınıfında yaygın ve yerleşik bir etkinlik olan yazınsal ve sinematografik porno-sadizm aracılığıyla.[10] Ama bu malların istedikleri gibi hoplayıp zıplaya-

[10] Şu öldüren cazibeye sahip erkek kokuları ("Yatagan", "Brut", "Balafre"...) gibi lüks kullanıma sunulan ve yöneticilerle diğer entelektüellere yaraşan o yazın türü; erkekler söz konusu olduğunda... daha çok "cinsel sefalet" bölgelerinde

rak herhangi bir şeyin, özellikle de kendi kendilerinin sahibi olduklarını sanma hatasını işlemeleri söz konusu bile edilemez.[11]

Yani tüm bunlar ancak ikincil olarak bir aşağılama meselesidir ve hiçbir şekilde bir yadsıma meselesi değildir. Aşağılama ve yadsıma, duyduğumuz ve maruz kaldığımız şeylerdir ama bunlar bir ilişkinin kabuğundan ibarettir. Kadınların kendi bedenleri üzerinde hak iddia etmeleri karşısındaki aşağılama ve tiksinti, o bedene erkekler tarafından sahip olunmasının türevlerinden başka bir şey değildir. Yadsımaya gelince, tam olarak yadsınıyor değiliz. Zaten maddi olarak var olmasaydık bu kadar üzerimize gelinmezdi ("arkamızdan kovalamazlardı" demek daha doğru olacak). Varız ama özneler olarak yokuz.[12] Maddi olarak fazlasıyla varız: mülküz. Bütün bunlar sıradan bir sınırlama meselesidir. "Mülk edinildiğimiz" için sahiplerimiz

---

uçan o sinema... cinsel sefalet. Nitekim kadınlar için asla cinsel sefaletten söz edilmez ki bu da mantıklıdır, çünkü cinsel sefalet, başka erkeklerin kadınlar üzerinde kullandıkları hakların kullanımının engellenmesi ya da bundan yoksun bırakılmaktır. Cinsellikten söz eden kim?

[11] Bir kadının başka insan bedenlerinin sahibi gibi davranması ve kendi küçük kişisel porno numarasını yapması daha da düşünülemez bir şeydir. Liliana Cavani'nin son filmi "Au-delà du bien et du mal"ın nasıl karşılandığına bakmak yeterli. En fazlasından, bir kadın yaratıcının (ya da öyle olduğu varsayılan) mazo-porno yapmış olması övülür belki. "O'nun Hikâyesi" etrafında koparılan fırtına bu açıdan anlamlıdır; Cavani'nin daha önceki filmi "Gece Bekçisi"nin başarısı da öyle: Büyük basında çıkan birkaç eleştiri filmin olası ırkçı çıkarımlarına ilişkindi, cinsiyetçi çıkarımlarına değil.

[12] Bütün mesele bu malların, maddi olmalarının yanı sıra, hareket ediyor ve konuşuyor olmaları ki bu da işleri müthiş karmaşık hale getiriyor. İşte sanatçıların çeki düzen vermeye çalıştıkları şey de bu: Bizi sık sık kafamızdan, kollarımızdan, bacaklarımızdan yoksun bırakıyorlar. Kafası ayrılmış, kolları ve bacakları olmayan Knidos Afroditi (Louvre Müzesi'nde bulunan) hâlâ referans alınan bir kadın ideali. Nüktelerde ortaya çıkan erkek kültürünün ve Western izleyicilerinin asla unutturmadığı gibi, en iyisi "ölü ve henüz sıcak" olandır.

tarafından aşağılanırız, bütün bir sınıf olarak ele geçirilmiş olduğumuz için kendi kendimizden "yoksun bırakılırız."

Bireysel olarak zihinsel onarım ve yoga bir an için yardımcı olabilir ama kendi maddi varlığımıza yeniden sahip çıkmamız (ve yalnızca kafamızla değil) önemli. Kendi kendimize yeniden sahip çıkmamız, bütün olarak sınıfımızın toplumsal ve maddi olarak kendine yeniden sahip çıkmasını gerektirir.

Grup üyelerinin fiziksel sorumluluğu

Cinsiyet sınıflarının ilişkileri ve "sıradan" sınıf ilişkileri farklı araçsallıkları kullanır. Kölelik ve serflik, araçsallığı başka şeylere (tarımsal, mekanik, hayvansal…) uygulanan (ya da uygulanabilen) bir araç, bir şey durumuna indirgenmeyi içerirken, cinsiyete dayalı kölelik, ev köleliği gibi, araçsallığı *ek olarak ve temelde başka insanlara uygulanan* bir araç durumuna indirgenmeyi kapsar. Ek olarak ve temelde, çünkü tüm ezilenler gibi kadınlar da tabii ki başka insanlarla doğrudan ve kişiselleştirilmiş bir ilişki içermeyen görevleri yerine getirir ama toplumsal aktörlerin tümünün bedensel, maddi ve zaman zaman duygusal bakımının ücretli emek dışında sağlanması, *her zaman* ve batı ülkelerinde artık sadece kadınlara bırakılmıştır. Söz konusu olan a) bilindiği gibi parasal olmayan bir hizmettir ve b) kişiselleşmiş kalıcı bir ilişki çerçevesinde verilir.

Gerek yaygın fiziksel hizmet gerekse de seks hizmeti durumunda, el koyma ilişkisi sıradan ve günlük bir olguda kendini gösterir: Mülk edinilen, egemenin bedeninin ve o egemene ait ya da bağımlı olanların bedenlerinin maddi hizmetine bağlıdır. Egemen tarafından şey olarak ele geçirilmek, başka fiziksel bireysel varlıkların maddi bakımına yönelik fiziksel kullanıma açık olmakla ayırt edilir. Ve bu, ne zamansal ne de ekonomik olarak değer biçilmeyen bir ilişki içinde gerçekleşir.

Kuşkusuz, bu fiziksel bakım görevleri *aynı zamanda* parasal emek döngüsü içinde de yer alıyor, *bazen* ücret karşılığında profesyonel olarak gerçekleştiriliyor (ama bugün ve burada hâlâ bu görevlerin neredeyse sadece kadınlar tarafından yapılıyor olması tesadüf değil). Yine de bu görevlere ayrılan ücretli ve ücretsiz saatlerin sayısı karşılaştırılacak olursa, ezici bir çoğunlukla ücret döngüsünün dışında gerçekleştirildikleri görülür.

Toplumsal olarak, *bu görevler dolaysız bir fiziksel el koyma çerçevesinde gerçekleştirilir*. Örneğin, din kurumu, düşkün evleri, yetimhaneler, çeşitli sığınak ve kurumlardaki işleri "karşılıksız olarak" yaptırdığı kadınları sonuna dek kullanır. Tıpkı evlilik çerçevesinde olduğu gibi (zaten Tanrı'yla evlidirler) "sör" ya da "rahibe" denen kadınlar bu işi bir ücret karşılığında değil, boğaz tokluğuna yapar. Ve tabii ki söz konusu olan bir dini "hayır" değildir çünkü insanları bu kutsal kurumlarda bir araya getirenler erkekler olmakla birlikte, onların bakımına ilişkin bu görevleri asla kendileri üstlenmezler. Aslında söz konusu olan, *kadın sınıfı*nın bir araya toplanmış olan bir kısmının, yalıtılmış hasta, çocuk ve yaşlıların bakım görevlerini ücretli emek dışında toplumsal olarak yerine getirmesidir.

Özgül cinsiyete dayalı kölelik ilişkisinin başka bir kanadı olan (ama "ücret" aldıkları için sıra dışı olan)[13] fahişelerle eşit biçimde (belki daha da fazla), onlar kadınlığın doruğunu temsil eder. Zaten kadınları ancak rahibe ya da fahişe olarak hayal edebilen iğrenç sağduyu, o konformist riyakârlık kuyusu bunu böyle görür. Bunlar, her gün yaşanan ve bu ikisini birleştiren bir

---

[13] Belki de ücret aldıkları o kadar açık değil çünkü sonuçta ücret alan ve bunu çok "normal biçimde" yapan pezevenklerdir: Mülklerini kiraya verirler. Bir bakıma, fahişelerin verdiği hizmetin satıldığı (parasal mübadeleyle sonuçlanır) ama aslında onlara bir ücret ödenmediği de söylenebilir.

ilişkinin alegorik figürleridir. Burada söz konusu olan fiziksel yükümlülük ve cinsel yükümlülük fiilen cinsiyet ilişkilerinin merkezindedir.

El koymanın bireysellik üzerindeki etkileri.

Bedenlerin maddi bakımından söz etmek hafif kalıyor, bunlar bildiğimizi sandığımız aldatıcı kanıtlar. Aslında "fiziksel maddi bakım" ne demek? Öncelikle sürekli orada bulunmak. Burada puantör yoktur, tüm zamanın bebeklerle, çocuklarla, kocayla ve aynı zamanda yaşlılarla ve hastalarla yüz yüze ilişki tarafından sonuna dek tüketildiği, yutulduğu bir hayat.[14] Yüz yüze, çünkü bakılan kişilerin jestleri, eylemleri, anne-karı-kız ya da gelini doğrudan bağımlılık içinde tutar. Bu bireylerin her bir jesti onun için anlam doludur ve her an hayatını değiştirir: Bir ihtiyaç, bir düşüş, bir talep, bir akrobasi, bir gidiş, bir acı, onu o sıradaki eylemini değiştirmeye, müdahale etmeye, derhal yapılması gerekenle, birkaç dakika içinde, şu saatte, o akşam, şu saatten önce, gitmeden önce, Z gelmeden önce yapılması gerekecek olan şeyle meşgul olmaya mecbur eder... Zamanın her saniyesinde –ve bu uğraşın belirli bir saatte, hatta gece bile durduğunu görme umudu olmaksızın- *başka bireysellikler tarafından yutulur*, o sıradaki etkinliğinden başka etkinliklere saptırılır.[15]

---

[14] "Geniş aile"den çekirdek aileye geçişin aile bağlarını ve bunların içerdiği yükümlülükleri derin biçimde değiştirdiği varsayılıyor. Bununla birlikte, bir "aile"nin üyeleri artık birlikte oturmuyor diye, kadınlara düşen maddi yükümlülük ortadan kalkmış olmuyor. Belki daha seyrek ama Paris'te bile kadınlar, hasta ya da yaşlı ebeveynlere yemek götürmek, temizlik, alış-veriş yapmak, oturdukları yerin mesafesine göre bir ya da birkaç gündelik ziyarette bulunmak için gidip gelmeye devam ediyor. Ortadan kalktığı iddia edilen görevler (insan bu fikrin neden bu kadar yaygın olduğunu merak ediyor) güncelliğini tamamen koruyor.

[15] Bu noktada, Beauvoir'dan aramızda ismi en duyulmamış olanlara dek o kadar bol miktarda metin var ki, neredeyse tüm feminist edebiyat bununla ilgili.

Zorlama yalnızca orada hazır bulunmanın ve gösterilen dikkatin sürekliliğinden değil, bizzat bedenin fiziksel maddi bakımından kaynaklanır. Ölüleri yıkamak kadınlardan oluşan grubun görevidir ve bu küçümsenecek bir şey değildir. Yetişkin hastaları yıkamak da öyle.[16] Üstelik, fiziksel bireyselliklere maddi bağlılık aynı zamanda zihinsel bir gerçekliktir. Soyutlama yoktur: Her somut jestin anlamlı bir yüzü, "psikolojik" bir gerçekliği vardır. Bizi bıkıp usanmadan düşünmemeye zorlamaya kalksalar da bu bağlılık mekanik bir biçimde ve kayıtsızlık içinde yaşanmaz. Doğrusu bireysellik kırılgan bir kazanımdır, maddi ve somut olarak başka bireysellikler içinde erimesi istenen tüm bir sınıftan çoğunlukla esirgenir. Cinsiyet ilişkilerinin merkezinde yer alan zorlama, yani bireysellikten yoksun bırakma, bireyselliğe maddi olarak el koymanın sonucu ya da gizli yüzüdür. Çünkü insanlar birbirinden o kadar kolay farklılaşamayabilir ve sürekli yakınlık/fiziksel yükümlülük bağımsızlığın, özerkliğin önünde güçlü bir engeldir; kendine ait seçimleri ve pratikleri ayırt etmenin ve kuşkusuz gerçekleştirmenin imkânsızlığına kaynaklık eder.

Egemen cinsiyet sınıfı üyelerinin kendi çocuklarının kakasından "tiksinmeleri" ve sonuç olarak onların altını değiştir(e)memeleri tesadüf değildir. Bir erkeğin, bir yaşlı ya da hastanın altını değiştirmesi, onu ya da çamaşırlarını yıkaması kimsenin aklından bile geçmez. Ama kadınlar bunları yapar ve yapmak "zorundadırlar". Onlar bu işlere tahsis edilmiş toplum-

---

[16] Sanırım bu evrenle birazcık tanışıklık, büyük törensel adanmışlıklarıyla o güzel eski zamanların değer taşıdığını yürekten telkin eden şiirsel kehanetlere karşı bende kesin bir bağışıklık yarattı. Kadın gruplarının törensel görevleri için, bkz. Yvonne Verdier, "La femme-qui-aide et la laveuse", *l'Homme* XVI grup (2-3), 1976.

sal araçlardır. Ve bu yalnızca zahmetli ve zorunlu bir iş değil – toplumsal-cinsel işbölümünden kaynaklanmayan başka zahmetli işler de vardır– aynı zamanda yerine getirildiği toplumsal ilişkiler içinde bireyselliği ve özerkliği ortadan kaldıran bir iştir. Ücret dışı gerçekleştirildiği için, kadını güçlü ilişkiler sürdürdüğü (bu bağların niteliği, sevgi/nefret ne olursa olsun) aileden/tanıdık belirli fiziksel bireylere bağlayan ve kendisinin birey olarak mülk edinildiği koşullarda gerçekleştirildiği için öznenin kırılgan ortaya çıkışını baltalar.

Adını ister sinirsel çöküş, ister bunalım, ister lohusalık ateşi koyun, birçok kadının bebekleri yeni doğduğunda kapıldığını hissettiği paniğin nedeni, yok olduğunu fark etmesinden başka nedir ki? Yalnızca fiziksel olarak değil, zihinsel olarak da yutulduğunu fark etmek: fiziksel olarak, dolayısıyla zihinsel olarak. Bir ip üzerinde sendeler durursunuz, o ipin sizi nihai olarak başkalarında neredeyse fiziksel bir soğurulmanın sisi içine fırlatıp fırlatmayacağını bilemezsiniz. Ya da bu ölçülemez ve ölçülmeyen zamanı nihai olarak yok olmadan geçirmenize izin verip vermeyeceğini. Ya da belirlenemez bir anda tünelin öteki ucundan çıkmanıza izin verip vermeyeceğini…

Maddi olarak el konmayla karşı karşıya kalmak, kendi zihinsel özerkliğinden yoksun bırakılmanın ta kendisidir; en kaba ifadesini, el koymanın aldığı başka herhangi bir toplumsal biçimden çok, başka bağımlıların fiziksel yükümlülüğünün üstlenilmesinde bulur: Bize maddi olarak el konduğu zaman, zihinsel olarak kendi kendimizden yoksun bırakılırız.

Bedensel Bireyselliğe Maddi El Koyma

Cinsiyete dayalı kölelikte fiziksel bireyselliğe ve iş gücüne el koyma

Ezilen başka herhangi bir grup gibi biz de iş gücünün taşıyıcısıyız. Bununla birlikte, iş gücünün taşıyıcısı olma olgusu, kendi başına maddi el koyma anlamına gelmez. Endüstriyel gelişmeyle birlikte proletaryanın varlığı, köleci ya da feodal toplumlarda, yani bir tarım arazisi toplumunda var olduğu biçimiyle el koyma ile iş gücü arasındaki senkretik bağı kopardı.

Bugün bu eş değerli olmama durumu, bu ayrım, iş gücünün satılmasında ifade bulur, serflikte ölçü bu gücün kullanılma zamanının sınırlanması iken, bu satış, söz konusu iş gücüne çok daha net bir *ölçü* getirir. İş gücünün satılması, kullanımının özel bir biçimidir: Bu iş gücüne hem parasal hem zamansal bir değer biçilmesidir, söz konusu değer biçmeyi azami kullanımla karıştırma eğilimi gösterilse de. Satıcı iş gücünü şu kadar saat için satar ve bu saatler için şu ya da bu parasal biçimde, şu kadar ödenecektir. Ama ne olursa olsun değer biçme hep vardır. Bu güç nasıl kullanılıyorsa kullanılsın, ne tür işler yapılıyor olursa olsun, satış iki ölçü öğesi içerir, zaman ve ücret. Fiyat alıcı tarafından belirlenmiş olsa da (endüstriyel sistemde ve parasal mübadelenin devreye girdiği tüm egemenlik ilişkilerinde olduğu gibi), bu satış zor olsa da (işsizlik döneminde olduğu gibi), satıcı, *maddi birey olarak, kendi* iş gücünü kullanır (Burada mesele, bunun satıcı hakkında hayırlı olup olmadığı değil) ve böylece bireyselliğini bu bireyselliğin kullanımından ayırt eder.

İş gücünün taşıyıcısı olan başka ezilen grupların tersine, biz kadınlar, cinsiyetler arası ilişkide bu gücün *satıcısı olmayan* durumundayız ve mülk edinilmemiz tam da bu olguda kendini gösteriyor. İş gücünün kullanımından yola çıkarak sözleşme

yapabilen, yani iş gücünü mübadele edebilen ya da satabilen ezilenlerden farklıyız.

Evlilik çerçevesi içinde yerine getirilen ev işine para cinsinden değer biçmek pratik ve taktik açıdan çok kafa açıcıdır ve bu yapılmıştır.[17] Ama bunun, söz konusu işin özgül niteliğinin, karşılığının ödenmiyor oluşu olduğunu gizlemeye katkıda bulunup bulunmadığı sorgulanabilir; *karşılıksız* olması zaten bu işin özelliğidir demek daha doğru olur.[18]

Ödenmiyorsa, "ödenemez" olduğu içindir. Paraya çevrilebilir ya da ölçülebilir olmaması (ölçü ve para birbirinin eşidir), başka bir biçimde elde edildiği içindir. Ve bu başka biçim, bunun küresel olarak kesin biçimde böyle olduğu ve artık paraya, saate ya da göreve dayalı bir değer biçmeye tabi olması gerekmediği anlamına gelir, yani genellikle iş gücünün devrine eşlik eden değerlendirmelere; tam da bu değer biçme biçimleri, bu durumda işin içine katılmaz.

Bir ilişkide devreye giren değerlendirmeler, sözleşme türünde bir ilişki kurar; şu kadar Z'ye karşılık şu kadar X, şu kadar paraya karşılık şu kadar zaman, vb. Tüm toplumsal ilişkiler sözleşme terimleriyle ifade edilemez, sözleşme özgül bir ilişkinin ifadesidir; varlığı ya da yokluğu (her şeyden önce cinsiyete dayalı kolektif kölelik ilişkisiyle ilgilidir) belirlenmiş bir ilişkinin işaretidir. Ayrımsız hepsi sözleşme terimleriyle ifade edilebilir olan ilişkilerin düzenlenmesi olarak düşünülemez. Örneğin, ücret sözleşme evreninin *içinde* yer alır, kölelik sözleşme evreninin *dışında* yer alır. *Genelleşmiş* cinsiyetli ilişki, sözleşme terimleriyle

[17] Bkz. *Les Cahiers du GRIF*, n° 2, 1974. Makaleler ve kaynakça.

[18] *Karşılığının ödenmemesi*, basitçe bu işin yerine getirilmesi için *belirlenmiş* bir para miktarının ya da bir bakım hizmetinin teyit edilmemiş olmasıdır. Oysa bir işin *karşılıksız* olması, karşılıksızlığın işin niteliğinin bir parçası olması, para ya da hizmet cinsinden *herhangi bir miktarla hiçbir ilişkisi olmaması* anlamına gelir.

ifade edilmez ve *ifade edilebilir değildir* (Bu da ideolojik olarak sözleşme evreni dışında ve doğa içinde kurulmuş garanti bir ilişki olarak yorumlanır). Alışılageldiği üzere, ilişkinin *bireyselleşmiş* biçiminin bir sözleşme olarak düşünülmesi olgusu bunu gizler: evlilik.

Bu bireyselleşmiş biçim, sıradan sözleşme görüntüsü altında, cinsiyet sınıfları arasında var olan gerçek ilişkiyi saklamaya olduğu kadar açığa çıkarmaya da katkıda bulunur. Bunun nedeni, sözleşme evreninin, *her şeyden önce*, sözleşme tarafları arasında mülk sahipliği niteliğini teyit etmesi VE varsaymasıdır. Erişkin olmayanlar, deliler, vesayet altındakiler yani hâlâ babanın mülkiyetinde olanlar ve kendi öznelliklerine sahip olmayanlar (yani aslında Medeni Kanun'da ifade edildiği biçimiyle, "kendi" mallarının mülkiyetine sahip olmayanlar) sözleşme yapamaz. Sözleşme yapmak için, maddi malların mülkiyeti (sözleşmede ortaya konan arazi ve paraya ilişkin), zaman zaman canlı şeylerin mülkiyeti (hayvanlar, köleler, kadınlar, çocuklar...) yüzeysel olarak belirleyici gibi görünür ama belirleyici olan *kendi kendinin sahibi* olmaktır, bu ise ifadesini, hiç "kendine ait mal" olmadığında, kendi iş gücünü satma olanağında bulur. Herhangi bir sözleşmenin asgari koşulu budur. Oysa başkasının maddi mülkü olma olgusu bireyi sözleşme evreninden dışlar; hem kendi kendinin sahibi hem de başkasının maddi mülkü olmak mümkün değildir. Cinsiyete dayalı kölelik ya da kölelik gibi toplumsal ilişkiler bir bakıma görünmez niteliktedir çünkü bu ilişkilere ezilenler olarak girenler, bir hayvanın ya da bir nesneninkinden çok farklı bir gerçekliğe sahip değildir. O hayvanlar ya da nesneler ne kadar değerli olursa olsun.

Malların ve *özellikle de kaynağını kendi bedeninden alan iş gücünün* satışı ya da mübadelesi, kendi kendinin sahibi olup olmamanın sınanmasını oluşturur (ancak kendime ait olan şeyi satabilirim).

Evlilik ilişkisini düzenleyen yasada, kendi kendinin sahibi olmakla ilgili hukuki bir ifade de yoktur. Nasıl ki iş gücü satış sözleşmesinde gizli anlam kendi kendinin sahibi olmak ise, evlilik "sözleşme"sinde de belirlenmiş bir ilişki içerisinde ifade edilen gizli anlam, kendi kendinin sahibi olmamaktır: Burada kadınlar *iş gücü devretmez*; gerçekten de belirtildiği gibi, işin içine ne zaman ölçüsü ne de ücret konusunda anlaşma girer. Devir karşılığında verilen tek güvence, sahibin imkânları ölçüsünde işler halde tutulmaktır (sağ salim, "bakımlı"; bir makineye iyi bakılır ya da bakılmaz ya, işte onun gibi...). Aslında devredilen nedir? Tüm zamanın ve tüm bedensel uzamın alıcıya verildiği bir devir ne olabilir? *Çalışmanın bir vadesinin olmaması, bir zaman ölçüsü olmaması, bir ihlal kavramının olmaması (bu birincil önem taşır), bu devrin blok halinde ve sınırsız biçimde gerçekleştiğini gösterir:* sonuç olarak da devredilen şeyin iş gücü değil, bizzat bireyin oluşturduğu maddi birim olduğunu.

Cinsiyete dayalı kölelik ilişkisini klasik piyasada iş gücünün satılmasıyla karşılaştıracak olursak, karşımıza mübadele kavramı çıkar. Oysa cinsiyete dayalı kölelik ilişkisinde mübadele yoktur çünkü aslında mübadele konusu olabilecek ne olursa olsun *hiçbir şey* hesaba katılmaz. Hiçbir şey değerlendirilmiyor ya da hesaba katılmıyorsa, eğer HER ŞEY mecburiyetse ve her şey, zaman, güç, çocuklar, sınırsız her şey mülkse, cinsiyete dayalı kölelik ilişkisi bir piyasa ilişkisi değildir. Nasıl piyasa terimleriyle konuşulabilir, bir pazarlık yapılabilir ki? Tam olarak neyin pazarlığı yapılabilir burada? Zaten önceden el konmuş olanın, ait olanın pazarlığı yapılabilir mi? Ancak sahip olunan şey mübadele edilebilir. Oysa biz ne iş gücümüze ne de üreme gücümüze sahibiz: Çağdaş sanayi toplumunun başka ezilen gruplarının tersine, *tam da iş gücü fiziksel bedenden türediği için ve o bedene zaten el konmuş olduğu* gerçeğine bağlı olarak, başka herhangi

bir ezilen grup gibi iş gücünün taşıyıcısı olarak iş gücümüzü pazarlık konusu yapma ya da satma imkânına sahip değiliz.

XIX. yüzyıl boyunca çocukların ve kadınların emeğinin karşılığı olan ücretin koca-baba tarafından alınması ve ona ait olması anlaşılmaz bir fantezi değil. Kadınlar ancak 1907'de kendi ücretlerini alma hakkına sahip oldu (ama kişisel bir çalışma hakkına sahip olmaksızın: Bu konuda karar kocaya aitti ve dolayısıyla koca iş gücünün mülkiyetini koruyordu). Kadınların ücretli olarak çalıştıkları sınıfta koca çoğu zaman özellikle yokluğuyla öne çıktığı için (evliliklerin istikrarı zayıftı) gündelik yaşamda kadınlar ücretlerini kendileri aldıklarına göre, bu hukuki olgu daha da ilginçtir. Sadece, aldıkları bu ücret yasal olarak kendilerine değil, kadın-iş-aletinin sahibine aitti.[19]

Cinsiyete dayalı kölelik

Kölelik ve *serflik* ilişkileri için az çok kabul edilen ya da bilinen, şey durumuna indirgenme olgusu, bugün endüstriyel metropollerde, gizli/açık biçimde gözlerimizin önünde, eğer varsa evlilik içinde, yani bu kurumsallaşmış toplumsal ilişki içinde varlığını sürdürüyor. Ama çağdaşlarımızın çok ilerici zihninde, bir sınıfın *kullanılabileceği* (sözlük anlamıyla: bir alet gibi manipüle edilebileceği) yani bir inek ya da bir orak makinesi muamelesine tabi tutulabileceği fikrinin, çok eski zamanlarla ya da ilkel ve Doğuya özgü despotizmlerle ilgili olduğu ya da en fazla kışkırtıcı bir sinizmin ifadesi olduğu varsayılıyor. Gözlerimizin önündekini görmüyoruz; köleleştirilen sınıfa ait olsak bile.

Oysa evlilik genelleşmiş bir ilişkinin kurumsal (sözleşmeye dayalı) yüzeyinden başka bir şey değil. Söz konusu ilişki, bir

[19] Gayet mantıklı biçimde (ve bunu herkes komik bulmaz!) kadının kocasına verdiği parayla, kadına kocası tarafından "bakıldığı" söylenebilir (halk dilinde dendiği gibi "getirdiği" parayla)

cinsiyet sınıfına diğeri tarafından el konmasıdır ve sadece evlilik sözleşmesine bakarak sanılabileceği gibi, bu ilişki sınıfların her birinin bir kısmıyla değil, bütün olarak iki sınıfla ilgilidir. Evlilik sözleşmesi, bir sınıfın toplarının diğerinin kullarımına tabi olduğu genel bir sınıf ilişkisinin bireyselleşmiş ifadesinden ibarettir (*iki* özel birey arasında gündelik ve özgül bir ilişki kurması açısından).[20] Nitekim bu ilişkinin bireyselleşmesi hemen her zaman gerçekleşiyorsa da (kadınların ve erkeklerin yaklaşık % 90'ı hayatlarının şu ya da bu ânında evleniyor) evlilik bir ilişkinin kısıtlayıcı bir ifadesinden ibarettir, kendi başına o ilişki değil: Kendisinden *önce* ve kendisi *dışında* var olan bir ilişkiyi yasallaştırır ve teyit eder: kadın sınıfına erkek sınıfı tarafından maddi olarak el konması: cinsiyete dayalı kölelik.

Ama evlilik aynı zamanda bu ilişkiyle çelişir. Evlilik, bir kadının kolektif kullarımını kısıtlayarak ve bu kullanımı tek bir bireye geçirerek, cinsiyete dayalı köleliği ifade ediyor ve sınırlandırıyor olsa da aynı şekilde kendi sınıfından başka bireyleri, bu akit olmasa ortak alanda kalacak olan o belirlenmiş kadının kullarımından yoksun bırakır. En azından idealde, çünkü uygulamada kamu hukukunda *yararlanma hakkı* ya Tanrı'ya (rahibeler), ya babaya (kızlar – nitekim Medeni Kanun'a göre kadın/karı olmayınca kız olunur) ya da pezevenge (resmen "genel" kadınlar) aittir.

Toplumsal el koymanın kendi içindeki bu çelişki, kolektif el koyma ile özel el koyma arasında devreye girer. İster kolektif ister özel olsun, kadınların mülk edinilmeleri ile kendilerine ye-

[20] İki birey: Bu ikili ilişki, başka el koyma ilişkilerinin [örneğin, ilişkinin *çok sayıda* özel birey (köle*ler*/efendi) arasında gerçekleştiği kölelik, serflik (aynı), çok karılı evlilik (aynı)] tersine, güncel ve Avrupalı cinsiyet sınıflarının ilişkilerine özgüdür. Her kadının bir kişisel patronu vardır ve o patron da doğrudan hizmetçi (Latince *domus*, yani ev sözcüğünden) olarak sadece o kadına sahiptir.

niden sahip çıkmaları, yani toplumsal özne olarak nesnel varoluşları arasında ikinci bir çelişki devreye girer: yani iş güçlerini *kendi inisiyatifleriyle* klasik piyasada satma olasılığı. Evlilik de bu çelişkiyi ifşa eder. Fransa'da ancak 1965'te (Medeni Kanun'un 223. Maddesi) evli bir kadın kendi kararıyla çalışabilir hale geldi: Başka bir ifadeyle, koca iznine bağlı olmaktan kurtulabildi. Oysa koca izninin kaldırılmasına, eşler arasındaki ilişkileri düzenleyen ve evliliğe özgü el koyma türünü teyit eden 214. Maddede hiçbir değişiklik eşlik etmedi. Nitekim bu madde eşlerin her birinin evliliğin yükümlülüklerine katkısından söz ederek, kadın eşin katkısının kocanınkinden esasta farklı olduğunu belirtir. Kocanın para getirmesi, yani en sık karşılaşılan durumda iş gücünü satması varsayılır. Oysa kadının katkısı ya çeyiz ve mirasa ("önceden var olan" para) ya da –ve en önemlisi budur- "hane içindeki faaliyetine veya kocanın mesleğiyle işbirliğine" dayanır. Bu demektir ki, aile topluluğunun gereksinimlerini karşılamak için kadın eşin iş gücünü *satması* ya da bu iş gücünün *belirlenmiş* bir *miktarını* aile topluluğuna sunması varsayılmaz, ama halk bilgeliğinin çok doğru bir ifadeyle dile getirdiği gibi "kendi kişiliğinden ödemesi" ve *bireyselliğini doğrudan, parasal ya da nicel hiçbir dolayım olmaksızın kocaya vermesi* beklenir.

Eşler arasındaki bu özel ilişki, sağdan en kızıl sola dek, bir "kadın işi"nin, yani kocanın, ona bağımlı olanların ve evin fiziksel bakımı işinin varlığını teolojik bir olgu olarak gören tüm söylemlerin ardında kendini gösterir; dürüst olabilseler kadının mülk edinilmesi olarak adlandırmakla daha iyi edecekleri o ilişki. Bu söylemler genel olarak, yıpratıcı (ama soyut) "çifte gün" konusunda duygusal ya da duygusal olmayan düşüncelerle dolu.

Toplumsal el koyma, bir sınıfın bireylerinin *maddi* mülkler olması gerçeği, toplumsal ilişkilerin özgül bir biçimidir. *Bugün*

ve *burada*, kendini yalnızca *cinsiyet sınıfları arasında* gösterir ve genelde fazla "bariz" oldukları için *görünmez* olan olguların karşılaştığı (tıpkı feminizmden önce ev işinin görünmezliği gibi) bir inanmazlık duvarına çarpar. Toplumsal ilişkinin bu türüne ancak "bir zamanlar" (kölelik ya da serflik), "başka yerler"de ("ilkeller" denen çeşitli topluluklar) olması kaydıyla inanılır...

El koymanın görünmezliği

Kadınların mülk edinilmesi, maddi varlıklarının toptan ele geçirilmesi olgusu o kadar derin biçimde kabullenilmiştir ki görülmez. İdeolojik açıdan, yani maddi bir olgunun zihinsel sonuçları (ya da zihinsel yüzü) açısından, serflerin toprağa bağlılıkları ile kadınların erkeklere bağlılıkları arasında kısmen benzerlik vardır. O zamanlar serflerin toprağa bağımlılığı da kadınların erkeklere güncel bağımlılığı kadar "kaçınılmaz, o kadar "doğal" görünüyor, o kadar az sorgulanıyordu herhalde. Ve komünlerin doğuşu sırasında, bazı bireyleri feodal toprak zincirinden koparan (ya da daha önce kaçarak o zincirden "düşmüş" olanları kullanan)[21] halk hareketi, bugün az ama artan sayıda kadının patriyarkal ve cinsiyetçi kurumlardan (cinsiyet sınıfının zorunlulukları olan evlilik, baba, din)[22] kaçmasını sağlayan harekete benzetilebilir. Şu farkla ki serfler toprağın taşınmazlarıy-

[21] Ortaçağ'ın kentsel yeniden gruplaşmaları içinde, feodallerin, özgürlüğüne kavuşmaya kalkışan bireylere yönelik yeniden ele geçirme ya da yeniden el koyma girişimlerine direnmek için zorunlu olan feodalizm karşıtı bir dayanışmayı geliştiren komün hareketinin kökeninde kaçak serfler ve zanaatçılar vardı. Kârlı ekonomik birimler olarak komünlere tanınan ayrıcalıklar ile bu komünleri oluşturan tek tek bireylerin takibi arasında çelişkili bir durum vardı; bir fiili azat etme süresi de saptanmıştı: bir yıl bir gün ikamet.

[22] Aslında cinsiyete dayalı köleliğin gerçekleşmiş hali olan kurumlardan kaçıyorlar, ve sadece kurumlardan. Bir sınıfın bir başka sınıfın bütününe toplumsal olarak el koyduğu ilişki egemenliğini sürdürüyor ve kolektif el koyma, özel el koymanın olduğu ölçüde kırılmış değil.

dı ve feodal sahiplerin el koyduğu şey topraktı (*doğrudan serfler değil*), oysa kadınlara erkekler tarafından doğrudan –tıpkı toprağın kendisine olduğu gibi- el konuyor. XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki plantasyon köleleri de kadınlar gibi doğrudan bir el koymanın nesnesiydi; topraktan bağımsızdılar ve efendiye bağlıydılar.

Bu durumların hiçbirinde şeyin doğallığı sorgulanmaz; serfin toprağa ait oluşu aleni bir gerçeklik olarak hissedilmiş olsa gerek, sıcak ile soğuğun, gündüz ile gecenin varlığı kadar açık, adeta bir olgu. Alet olarak kölelerin efendilerine ait olması, kadınların erkek grubuna (ve bir erkeğe) ait olması aynı türden şeylerdir. Bakım aleti olarak statüleri gündelik hayata, olgulara, dolayısıyla kafalara öylesine kök salmıştır ki ister özel el koyma çerçevesinde (evlilik), isterse kolektif el koyma çerçevesinde (aile, dinsel yaşam, fuhuş…) olsun, kadınların, sahiplerinin ve onun başka mülklerinin ve ona bağımlı olanların (zaten oyun dışı kalanların tümünün, hastaların, yaşlıların, engellilerin, öksüzlerin yanı sıra) işleyişlerinin maddi bakımını sağlamaları olgusu karşısında şaşkınlık yoktur, sorgulama daha da azdır, rahatsızlık ise hiç yoktur.

El Koymanın Araçları

Kadın sınıfına el koymanın araçları nelerdir? A) İş gücü piyasası; b) mekâna hapsetme; c) güç gösterisi d) cinsel zorlama; e) hukuki cephanelik ve töre.

İş gücü piyasası

Kadınların, yaşamak için, kendilerinin ve kaçınılmaz olarak sahip olacakları çocukların yaşaması için zorunlu asgari para karşılığında iş güçlerini satmalarına imkân tanımaz. Dolayısıyla,

onlara erkek ücretinin ortalama üçte ikisinden fazlasını lütfetmeyen bu piyasanın *baskısı* altındadırlar (XX. Yüzyılın başına dek, kadınların ücreti erkeklerinkinin ancak yarısıydı).[23] Bu piyasa kadınlara her şeyden önce erkeklerinkinden çok daha yüksek bir işsizlik oranı dayatır: Çalışma Bakanlığı'nın 1977 yılı başı için yayımladığı verilere göre, *25 yaş altında olup iş talep edenlerin %82'si kadındır*. Üstelik bu rakamlar bu piyasada var olan kadınlarla ilgilidir, oysa kadınların en az %52'si çalışma istatistiklerinde bile yer almaz... Böylece kadınlar, yaşayabilmek ve çocuklarını yaşatabilmek için eş (karı) olarak bir iş bulmaya, yani sadece iş güçlerini değil, *kendilerini* satmaya itilir.

Mekâna hapsetme

İkametgâh bugün hâlâ koca tarafından belirlenir (karı bir yasal işlem başlatmadıkça, anlaşmazlık halinde karar veren koca olduğuna göre, "karşılıklı anlaşma" kadının kabulünden başka bir anlama gelmez). Genel ilke bu şekilde saptanmıştır: Kadın, kocasının evi dışında bir yerde olmamalıdır. Hareket eden ama konuşmayan mallar (domuzlar, inekler, vb.) için kazıktan, metalden, ağdan yapılmış ya da elektrikli çitler bulunmuştu (bkz. Catalogue de la Manufacture de Saint-Etienne - Saint-Etienne İmalat Kataloğu). Hareket eden ve *konuşanlar* (düşünen, bilinçli olan ve daha bilmem neler yapan...) için de benzer bir şey denenmişti –dişi mallar gynoecium'a (Eski Yunan'da kadınlara özel odalar --ç.n.), hareme, eve (hem ev hem aile anlamında) aittir- ama kendilerine özgü konuşan mal niteliğine uygun olarak, bu ayrıca *içselleştirme*yle pekiştirilmişti; etkililik açısından aşılması zor iç kafes modeli.

---

[23] Bkz. Evelyne Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, Paris, Gonthier, 1968.

Çitin içselleştirilmesi hem olumlu terbiyeyle hem de olumsuz terbiyeyle sağlanır. Birinci durumda: "Senin yerin burası, sen yuvanın kraliçesisin, yatağın sihirbazısın, yeri doldurulamaz annesin. Eğer evde kalmazsan, eve döndüklerinde burada olmazsan, eğer onları üç aya, altı aya, üç yaşına kadar emzirmezsen, vb., vb., senin[24] çocukların otistik, uyumsuz, ahmak, suçlu, eşcinsel olur, düş kırıklığı yaşarlar. Kısacası bütün bunları yapacak senden başka kimse yok, senin yerin doldurulamaz (özellikle bir erkek tarafından). İkinci durumda: "Eğer çıkarsan, hemcinslerim seni vazgeçirene dek sıkıştırır, seni tehdit ederler, bin-bir numarayla sana hayatı dar ederler. Bakkala, okula, pazara, belediyeye ve dükkânların olduğu ana caddeye gitme iznin var (bu bir emirdir). Oralara da sabah yedi ile akşam yedi arasında gidebilirsin. O kadar. Başka bir şey yaparsan şu ya da bu biçimde cezalandırılırsın ve zaten ben sana bunu *senin* güvenliğin, *benim* iç huzurum için yasaklıyorum." Çalışma yasalarına bile geçmiştir bu: "Eğer cinsiyetin kadınsa, geceleri ancak tam olarak 'yerinin doldurulamaz' (kuşkusuz aslında yerimizi doldurmuyorlar) olduğu yerde çalışma hakkın vardır; örneğin hastaneler..." Yerlerin ve kapanış saatlerinin, yasak mekânların, ödül ve tehdit yoluyla duygusal terbiye biçimlerinin envanteri, bu acı envanter bugün çıkarılmaya başlanıyor.

Güç gösterisi (tokatlar)

Kadınlara uygulanan ve bireysel, psikolojik ya da münferit (polisin "kusurları" gibi) olarak görüldüğü için daha önce yine bir anlamda *görünmez* olan fiziksel şiddetin asıl niteliği giderek daha çok açığa çıkıyor. Bir kere bu şiddet nicel olarak istisnai de-

[24] Zaten onlara göz kulak olmak, onları beslemek ya da hatalarından veya yetersizliklerinden sorumlu olmak söz konusu olduğu anda hep "senin" çocuklarındır onlar.

ğil, her şeyden önce de toplumsal olarak bir ilişkiye işaret ediyor:[25] Erkeklerin kadınlar üzerinde, şu erkeğin şu kadın üzerinde ve aynı zamanda "yoldan çıkan" tüm başka kadınlar üzerinde sahip olduğu hakkın toplumsallaşmış bir teyididir fiziksel şiddet. Bu da mekâna hapsetme ve cinsel zorlamayla bağlantılıdır.

Cinsel zorlama

Tecavüz, rahatsız etme, sarkıntılık, örseleme, vb. biçimlerde cinsel zorlamanın, her şeyden önce erkek sınıfı tarafından kadın sınıfına boyun eğdirmek ve onu korkutmak için kullanılan zorlama araçlarından biri, aynı zamanda da aynı sınıf üzerindeki mülkiyet haklarının ifadesi olduğu konusunda artık geniş ölçüde fikir birliği içindeyiz.[26]

Kullanımını tek bir erkeğe ayıran sözleşmeyle resmi olarak el konmamış her kadın, yani evlenmemiş olan ve tek başına hareket eden (dolaşan, tüketen, vb.) her kadın, kadınlara el konmasının kolektif doğasını açığa çıkaran bir yarışın nesnesidir. Bir kadın için çıkartılan kavga gürültü bundandır ve ben çoğumuzun bu garabeti kabullendiğini ve rugby maçında bir yer ya da bir kamamber peyniri muamelesine tabi tutulduğunu fark bile etmeyerek, aslında kendine içkin olan "değeri", yani *kullanılan bir nesne olma değerini* kabullendiğini her gördüğümde çileden çıkıyorum. Erkekler ortak mülkiyet haklarını en iyi şekilde kullanmak için, kendi aralarında sınıfa ve itibara dayalı öncelikleri kadar fiziksel güçlerini de devreye sokar. Bu gücün ille

---

[25] Bkz. Jalna Hanmer, "Violence et contrôle social des femmes", *Questions féministes*, no 1, Kasım 1977.

[26] Bkz. "Justice patriarcale et peine de viol", *Alternatives*, no 1 (face-à-femmes), Haziran 1977.

de morluklar ve şişliklerle felaket biçimler alması gerekmez ama egemen cinsiyet sınıfının bireyleri arasında yaşanan ve "kullanıma açık" her kadını, yani *otomatik olarak* maddi bireysel varlığı resmi ya da yarı resmi bir biçimde kapatılmamış her kadını alma (geri alma, ondan yararlanma...) yarışı, en doğru ifadeyle kimin *malı götüreceğine* karar vermek için kendi aralarında pazarlık ya da mücadele etmeleri, *toplu olarak erkeklerin kadınların her birini kullandığı* anlamına gelir.

Bu ilişkinin, bu oyunun kurallarını kabul etmeyen tüm kadınlara geleneksel olarak yöneltilen az çok şiddetli hakaretler ve tehditler, eril insanların (erkekler) inisiyatifi koruduğunu, bir kadının kendi inisiyatifiyle ne olursa olsun bir şeyi dile getirmesini, bir karar vermesini kabul etmediklerini, kısacası kadınların bir özne konumuna geçmesini kabullenmediklerini kamuya açık biçimde ilan etmeyi hedefler.

"Cinsel" olarak adlandırılan saldırganlık da olabileceği kadar az cinseldir; zaten erkek cinselliğinin yazınsal simgesinin, polisiye (itiraflar, işkence, gardiyan, vb.) sadist, askeri (surlar, hoyratlık, kuşatma altına almak, yenmek, vb.) niteliği ve güç ilişkilerine karşılıklı gelen bir cinsel sözcük dağarcığı (amına koymak, düzmek, vb.) olması tesadüf değildir.

Saf fiziksel kuvvet yoluyla zorlamayı cinsel zorlamadan ayırt etmek güçtür ve nitekim faillerinin zihninde ve pratiğinde birbirinden çok açık biçimde ayırt ediliyor gibi görünmüyor bunlar. Eğer yasa koyucu bunları ayırt ediyorsa, bunu sadece her an ortaya çıkabilecek olan *çocukların mülkiyeti* açısından yapıyor, yasal anlamda tecavüzün penis/vajina birleşmesini gerektirmesi ve sadece evlilik dışında gerçekleştiyse tecavüz sayılmasının nedeni budur. Bir kadına yönelik cinsel şiddet, ancak *rızası olmayan bir erkeğe* (rızası olmayan bir erkeğe diyorum özellikle) çocuk yapma olasılığı varsa tecavüz olarak kabul edi-

lir. Tecavüz ancak kadının sahibi (koca ya da baba) için, dolayısıyla kadının çocukları için açıkça başkasından olma çocuklarla karşı karşıya kalma riski varsa söz konusudur. Medeni Kanun'da dendiği gibi.

Hukuki cephanelik ve töre

Hukuki cephanelik, kadınlara özel el koymanın kiplerini ve hatta gördüğümüz gibi dile getirilmeyen ve sözleşmeye tabi olmayan kolektif el koymanın kendisini belirler. Bir anlamda, sadece evlilik içinde (kadınlara kolektif el koymayı kısıtlayıcı biçim) devreye girdiği ölçüde, kolektif el koymanın sınırlarını saptar. Ama kadınların mülk edinilmesi, evlilik biçiminin çeşitli düzenlemelerinde (iş gücü, soy zinciri ve çocuklar, ikametgâh, vb. üzerinde hak) apaçık görülse de bir özne içermemeleri bu konuyla ilgili maddelerin çerçevesiyle sınırlı değildir. Malların mülkiyeti, kullanımları, çocuklar ve her türlü kararla ilgili ne varsa açık bir biçimde eril olsa da (olgularda gerçekten olduğu şekilde belirtilmez bu),[27] yurttaşlık gibi daha "genel" bir kavram da aynı şekilde cinsiyetlidir. Kanun'da *soyadı*yla ilgili kısım bu açıdan özellikle anlamlı ve kadınların kendilerine sahip olma-

[27] Birkaç haftadır otobüs durakları ve metro duvarları kesinlikle komiklik olsun diye hazırlanmış olmayan bir afişle kaplı: Çeklerin(iz)in ticarethaneler tarafından ancak siz verdiğinizde (bir hırsız değil) kabul edileceğinden emin olmak için üzerlerine fotoğrafın(ız)ı koydurun. Konu güvenlikle ilgili ve söyleneni açıklamak için, bir çek üzerinde çek defterinin sahibinin adının ve adresinin yazdığı yerin yanına elli yaşlarında bir erkeğin fotoğrafı konmuş. Ve sonra, sonra... bu sahibin adı okunuyor: Bay ve Bayan Untel. Ama Bayan Untel'in fotoğrafı yok. Cinsiyet sınıfları arasındaki ilişki konusunda bunca şey söyledikten sonra, bu normal diyelim, ama bu koşullarda da mı, yani güvenlik söz konusu olduğunda bile!... Herhangi bir kadın da (ve büyük bir kitle olduğumuz çok doğru) sorunsuz biçimde çek defteri kullanabilecek mi acaba? Yoksa hiçbiri bundan yararlanamayacak mı, Bayan Untel bile?

dıklarını ifade ediyor; Medeni Kanun'un en baştaki yasalarından biri olan ve yurttaşların tümüne doğum belgesinde yazan soyadından başka bir soyadı almayı yaptırım getirerek yasaklayan 23 Ağustos 1794 Fransız yasasının kadınlara uygulanmadığı açık çünkü evlilikte töre kadınlara kocalarının soyadını dayatıyor.[28] Dolayısıyla tam olarak neyseler öyle adlandırılıyorlar: kocaları tarafından mülk edinilmiş ve yasalarda özne olarak var olmayan. *Evlilik soyadı* söz konusu olduğu zaman, doğumundakinden başka bir soyadı aldığı için (yani en azından bir *erkek yurttaş*, bir *özne* için yasalara aykırı olarak) herhangi bir kadının kovuşturmaya uğradığını sanmıyorum. Daha da iyisi, boşanma (el koymanın sona ermesi) anında "eşlerden her biri"nin kendi soyadını geri almak zorunda olduğunu belirttiğine göre, yasanın kendisi de töreyi teyit eder. Kanun'un bütününden çıkan ve bu örnekte özellikle göze batan şey, temelde kadınların hukuki özneler olmadığı, yasanın özneleri olmadığıdır. O zaman nedir kadınlar? Yani Medeni Kanun'un mülkiyetin düzenlenmesinden ibaret olduğunu bildiğimize göre; esas olarak da malların sahibi olmaktan kaynaklanan şeyin, yani kendi kendinin sahibi olmanın düzenlenmesinden ibaret olduğunu;[29] kadınların yokluğu, ya da daha doğrusu sadece erkek olarak erkeklerin varlığı, kadınların kadın olarak kendi kendilerine sahip olmadığı anlamına gelir.[30] Öte yandan, kadınların ticari nesne (yani kadın-

---

[28] Bkz. Anne Boigeol, "A propos du nom", *Actes*, n° 16 (Femmes, droit et justice), 1977.

[29] Bkz. Colette Capitan-Peter, "A propos de I ideologie bourgeoise: Note sur les décrets révolutionnaires instituant l'argent marchandise", *L'Homme et la Société*, n° 41-42, 1976.

[30] Bugün, malların yanı sıra iş gücünün mülkiyeti kadına belirli bir hukuki özerklik, "özne" olabildiği bir alan sağlar gibi görünüyor. Ama koca, aile topluluğu ve karısına ait malları "yönettiği" için, kadının kendisine ait malların (tıpkı

ların bizzat kendileri) olarak basit bir bakım karşılığında kullanılabilirliğini fiziksel ve zamansal olarak bütünüyle garanti altına alan özel evlilik sözleşmesi de bunu teyit eder.

Sonuç

Bu el koymanın sonuçları nelerdir? Toplumsal açıdan, kadınların sırtına yüklenen bir doğa söyleminin üretimi (bu metnin devamının konusu bu olacak). Bireysel ve psikolojik açıdan ise trajik bir fantazm, özerklik ve bireysellik fantazmı. Çılgın bir imgelem, bağımsızlık düşümüzü destekleyen bir dizi fantazm silahını kullanarak, el konmuş olduğumuz gerçeğiyle baş etmemizi sağlıyor: "Manevi açıdan duruma hâkim olma" fantazmı, bu durumdan "kişisel olarak kurtulma" fantazını, "kadınlar ötekilerdir: iyi kadınlar, yosmalar" fantazmı. Belki de "bir erkek", yani özerk bir birey olmayı içeren o büyük fantazm; isterseniz bir çeşit insan olmayı içeren diyelim. Hayır, "özgür" demiyorum, erkek olsun, kadın olsun insanlar o kadar da saf değil! Ama maddi olarak, bireysel olarak mülk edinilmiş olmama fantazmı. Kesinlikle baskı altında, hiç kuşkusuz sömürülen, apaçıktır ki özgür olmayan, ama el konmuş maddi nesne de değil, yani "şey" değil, kesinlikle bu değil! İşte bilinçdışı sinemamızda oynattığımız büyük fantazm. Ne var ki cinsiyet sınıfları arası ilişkilerde tam da buyuz işte: inekler, sandalyeler, nesneler. Kendimize telkin etmeye ya da inanmaya çalıştığımız gibi metaforik olarak değil (kadınların mübadele edilmesinden ya da

---

kadının kendisi gibi) yasal olarak kocanın kullanımına bırakıldığı zamanlar o kadar da geride kalmadı. Halihazırda bu alanda işler berrak olmaktan çok uzak ve metinlerde ekonomik konularda hakların temel olarak kocada kalması gibi çelişkiler varlığını sürdürüyor.

bedenimize yeniden sahip çıkmaktan söz ederken...), basbayağı.

Bu fantazmı beslememize ve bu ilişkiyi tepki göstermeden yutmamıza, tatlılıkla kabul etmemize yardımcı olmak için ve onu açıkça görmemize engel olmaya çalışmak için bütün araçlar meşru. Hikâyeler bile. Tutkudan şefkate dek, temkinli bir sessizlikten tipik yalanlara dek ve her halükârda görüntüyü kurtarmak için her zaman el altında olan çiçekler, süsler. Ve bu da yetmezse (nitekim bu da yetmez), fiziksel şiddetten yasaya kadar, bu konulara burnumuzu sokmamızı engellemeye çalışmak için daha başka araçlar da var.

Özet olarak:

I. *Kadınların bedenlerine*, fiziksel bireyselliklerine *maddi olarak el koyma*nın yasallaştırılmış bir ifadesi vardır: sözleşmeye dayalı evlilik ilişkisi. Bu el koyma somut ve maddidir, söz konusu olan birkaç metaforik ya da simgesel "figür" değildir; söz konusu olan sadece eski ve egzotik toplumlarda görülen bir el koyma da değildir.

Bu el koyma sözleşmenin konusuyla kendini gösterir: 1) kadının *emeğinin karşılığı ödenmeyen* niteliği ve 2) *üreme*, çocuklar kocaya aittir, sayıları belirlenmemiştir.

*Maddi fiziksel mülkiyetin ele geçirilmesi*yle kendini gösterir; "ihtilaf" halinde zorlamanın, tokatların teyit ettiği fiziksel kullanım.

Sınırsız fiziksel kullanım, bedenin kullanılması, emeğin karşılığının ödenmemesi –yani bedenden kaynaklanan iş gücünün kullanımının hiçbir ölçüsünün olmaması– bir kadının bireysel maddi bedeninin, sözleşmeye bağlı olarak, öldürmek dışında ondan sınırsız yararlanma hakkına sahip olan kocaya ait olduğunu ifade eder (evlilikte tecavüz yoktur, kaçma hakkının doğması için, şiddet edimlerinin "vahim olmaları ve yinelenmeleri" gerekir).

Bundan 20-30 yıl önce, el koyma aynı şekilde kocanın, karısının iş gücünü ücret karşılığında satma imkânına sahip olmasında da kendini gösteriyordu, çünkü aslında kadının ücreti kocasına aitti, hukuken kadının sahibine gidiyordu.

II. Bu mülkiyet, aynı şekilde, *yerine getirilen bazı görevlerin niteliğ*inde de ifadesini bulur. Bazı görevlerin ampirik olarak *bedensel el koyma ilişkisi*yle, ezilenlerin maddi mülkler olduğu gerçeğiyle *bağlantılı* olduğunu biliyoruz. Bu olgu, tarihsel olarak Hindistan'daki parya kastları için, ABD'deki ev köleliği (XVIII. ve XIX. yüzyıllarda) için saptanabilir. Kölelikte ve evlilikte bedenlerin; egemenlerin, sahiplerin her birinin, ama *aynı zamanda ve eşit biçimde* o sahiplerin diğer mülklerinin bedenlerinin maddi bakımına ilişkin bu görevler, besleme, özen gösterme, temizlik, yetiştirme, cinsel ilişki, duygusal-fiziksel destek, vb.'ni kapsar.

El konanların iş gücünün para karşılığında satılması mümkün olduğunda, bu iş gücü hâlâ belirlenmemiş bir süre için ve artık ücret karşılığında, fiilen sadece bu belirli görevlere ayrılıyor. El konanlar elbette mümkün olan bütün görevleri yerine getiriyor, ama fiziksel maddi bakım görevleri sadece onlara düşüyor. Fransa'da hizmet personelinin % 80'inden fazlası kadınlardan oluşuyor, bu ABD'de, kadın-erkek Afro-Amerikalılar, Hindistan'da erkek-kadın paryalar... Burada, bugün, temizlikçilerin neredeyse toplamı kadın, hemşirelerin hemen hemen hepsi kadın, sosyal hizmetler görevlileri için aynı şey, fahişeler için aynı şey, eğitmenlerin dörtte üçü kadın, vb.

İş gücünün sözleşmeli olabilmesi, satılabilir olması, fiziksel el koymanın, bedensel bireyselliğin devredilişinin, zorunlu olarak başka yerde, başka bir ilişkide varlığını sürdürmediği anlamına gelmez.

III. Çelişkiler

1) Toplu olarak erkek sınıfı, kadın sınıfına bir bütün olarak ve her bir kadının bireyselliği içinde el koyar VE öte

yandan, kadınların her biri, erkek sınıfından bir birey tarafından özel el koymanın nesnesidir. Bu özel el koymanın biçimi, cinsiyet ilişkilerine belli bir sözleşme çerçevesi getiren evliliktir.

Dolayısıyla, kadınların toplumsal olarak mülk edinilmesi, *aynı anda* hem kolektif bir el koyma hem de özel bir el koyma içerir ve ikisi arasında çelişki vardır.

2) İkinci bir çelişki fiziksel el koyma ile iş gücünün satılması arasındadır. Kadın sınıfına aynı anda hem somut bireyselliği (kadın sınıfının bireylerinin her birinin somut bireyselliği) içinde maddi olarak el konur, dolayısıyla bu sınıf iş gücünü kullanmak konusunda özgür değildir, hem de aynı zamanda ücretli emek piyasasında bu iş gücünün satıcısıdır. İş gücünün satıcısı olarak bu piyasadaki varlığının aşamaları (uzun zamandan beri bu piyasada yer alıyor, ama eskiden el konan olarak bulunuyordu, satıcı olarak değil: Sahibi tarafından bir patrona kiralanıyordu), Fransa'da iki hukuki dönemecin damgasını taşır. Birincisi: kendine ait bir ücret hakkı (bir kadının ücretine sahip olma hakkı: 1907), ikincisi: *evlilik izni olmadan çalışma* hakkı (1965).

Dolayısıyla, bu ikinci çelişki, cinsiyete dayalı kölelik ilişkisi (bedensel bireyselliğine somut maddi el koyma) İLE kadının iş gücünün basit satıcısı olduğu klasik iş ilişkisinin eş zamanlılığına dayanır.

Bu iki çelişki, cinsiyet sınıfları arasındaki ilişkiler, ya da tercihen cinsiyete dayalı kölelik ilişkileri tahlilinin tümüne egemendir. Kadınlara kolektif olarak el koyma (bugün daha "görünmez" olan), kendisiyle çelişen özel el koyma (evlilik) aracılığıyla ve o çerçevede kendini gösterir. Toplumsal el koyma (ko-

lektif ve özel), kendisiyle çelişen, iş gücünün özgür satışı (yeni) aracılığıyla kendini gösterir

IV. Fiziksel el koyma *sahibin nesneyle bir ilişkisi*dir ("öznenin özneyle" ilişkisiyle karıştırılmamalıdır). Simgesel değildir; birinin diğeri üzerindeki somut haklarının hatırlattığı gibi somuttur. BU İLİŞKİDE *el konanlar şeyler oldukları için*, bu el koymanın ideolojik-söylemsel yüzü, el konan ezilenlerin doğal nesneler olduklarını ifade eden bir söylem olacaktır. Bu Doğa söylemi, söz konusu doğal nesnelerin doğal mekanik yasalar ya da duruma göre mistik-doğal yasalar tarafından harekete geçirildiğini belirtecektir, ama hiçbir durumda toplumsal, tarihsel, diyalektik, düşünsel yasalar tarafından değil, hele politik yasalar tarafından hiç değil.

Çeviren: **Nesrin Demiryontan**

Questions Féministes , Şubat 1978, No. 2.

GENEL BİR SÖMÜRÜ TEORİSİ İÇİN: YENİDEN VE DOĞRU YERDEN BAŞLAMAK

Christine Delphy

"Çağdaş Afrika manzarasında köle... görünmeyen bir aktördür, toplumsal bilim araştırmalarında bir çeşit düşünülmeyendir."[1] Yeni ya da o kadar yeni olmayan kölelik biçimlerinin kurbanları olan Afrikalılar, araştırmacılar ve militanlar tarafından hiçe sayılan yegâne talihsizler değildir.[2] Sadece birkaç örnek sayacak olursak, Latin Amerika'nın tarlalardan ve madenlerden yok olmamış olan gündelik işçileri, Hint altkıtasının köylüleri, , Pakistan'da açıkça feodal yapılar olarak betimlenen ilişkiler içinde yaşamaktadırlar. Feodalizm terimi haklı olarak kullanılmaktadır. Pek az sanayileşmiş olan bu ülkelerde tarım başlıca uğraştır. Ayrıca bu ülkelerde bir latifundia düzeni vardır; ya da daha doğrusu, soylular kastı -Pakistan'ın "büyük feodalleri"- topraklarını Avrupa'daki bizim Orta Çağ beyleri-

---

[1] R.Botte, "Le spectre de l'esclavage", *Les temps modernes*, s. 620-621, Ağustos-Kasım 2002.

[2] Yalnızca Amerikalı hayır dernekleri, XIX. yüzyıl Amerikası'ndaki ilk kölelik karşıtlarını hatırlatan bir yöntemle onları efendilerinden satın almakla uğraşmaktadırlar.

miz gibi korumuştur; doğrudan üreticiler ise yalnızca sömürülmekle kalmayıp ücretleri hiçbir zaman ödenmeyen, beye her zaman borçlu olan ve ekonomik bağımlılıkla "ekonomi-dışı" sayılan kişisel bağların ortak marifetiyle toprağa bizim tarihimizdeki serfler kadar kesin bir biçimde bağlı olan köylülerdir.

Peki dünyanın, köylülerin işledikleri topraklara sahip oldukları yerlerinde sömürü yok mudur? Evet, vardır. Pakistan ve Hindistan'daki *avlu* hiyerarşisi ikili bir hiyerarşi değildir -bütün doğrudan üreticiler mülk sahipleri tarafından aynı biçimde sömürülmezler ve sefalette eşit değildirler. Hiyerarşi, beyle başlar ve derece derece aşağı doğru iner; bu hiyerarşi mekâna da kazınmıştır. Büyük feodal beyin baba tarafından erkek akrabaları evde yatarlar ve odalarına karılarını alma hakkına sahiptirler. Aileden uzaklaşıldığı ölçüde, olduğu kadarıyla "ayrıcalıklar" ya da "haklar" azalır, ödevler artar ve ağırlaşır. Örneğin erkek hısımlar büyük evde yaşarlar ama erkek yatakhanelerinde yatarlar. Aşama sırasının en altında, tıpkı Marc Bloch'un[3] "kovulmuş" serfleri gibi, avlu kuşağının -(araziyle karıştırılmaması gereken) malikânenin- dışında yer alan kulübelerde yaşayan köylüler vardır. Bu piramit şeklindeki yapıda, merdivenin her basamağı bir öncekini yeniden üretir; serfin kendisi de en ağır işleri devrettiği ve rızkını mümkün olduğu kadar kıstığı bir ailenin -onun çatısı altında yaşayan kadın eş, çocuklar, akrabalar ve hısımların- reisidir. Aile reisi olan serfin otoritesi, tıpkı kendi üstündeki beyin otoritesi gibi mutlaktır; yalnızca beyin, kendine tabi olanların ve onlara bağımlı olanların otoritesine üstün gelen otoritesi tarafından sınırlanır. Günümüzde, dünya nüfusunun %80'ini, istatistikçilerin "çiftçi" dediği köylüler oluşturmaktadır;

[3] M. Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Armand Colin, 1964, 2 cilt.

bu teknik terimi kullanarak bu istatistikçiler üretim tarzını görünmez kılmaktadır. Kuşkusuz bütün bu insanlar toprağı işler. Ama hangi koşullarda? Kendi hesaplarına mı, değil mi? Hangi mülkiyet, yarıcılık, kiracılık biçimleri altında, hangi koşullarla? Ve toprağa kendi mülkü olarak veya Batı usulü kiracılıkla - düşük kiralarla ve mülk sahibine kurumsal ve politik hiçbir bağımlılığı olmaksızın- yerleşmiş az sayıda insandan kaçı satışlarının gelirini toplayarak sömürüden yararlanır; kaçı ise hukuksal olarak satış yapma yetkisi olmayan ve ayrıca yaratılmasına katkıda bulunduğu gelir üzerinde de hiçbir hakkı olmayan aile üyeleridir? Bunların kaçı çocuklar, kız kardeşler, erkek kardeşlerdir? Kaçı kadındır, yani kadın eştir?

Günümüzde dünyanın çok büyük bölümünde varlığını sürdüren ve Batı da dahil olmak üzere her yerde kadınların maruz kaldığı aile (patriyarka) sömürüsü gibi, aynı somut toplumsal formasyon içinde kapitalist sömürüyle gayet iyi bağdaşan köleliği, toprak köleliğini ve feodal toplumsal yapıları ifşa edenler ne yazık ki Marksist ekonomistler değildir. Neden?

R. Botte Afrika'daki çağdaş köleliğin görünmez oluşu için çeşitli açıklamalar bulur: Afrikalıların bağımsızlıktan sonra tam anlamıyla Afrikalı bir köleliğin varlığını kabul etmeye isteksiz olmaları; ama aynı zamanda da araştırmacıların, köleliğin resmî olarak ortadan kaldırılmasıyla onun gerçekliği arasında karışıklığa yol açmış olmalarıdır bu açıklamalardan ikisi. Araştırmacılara gerçekten bu kadar safdillik atfedilebilir mi? Körlüklerinin başka bir nedeni yok mudur? Yazar şöyle devam eder: "Afrika toplumlarının dünya ekonomisine eklemlenmeleri, *ilkesel olarak kapitalist gelişimin mantığına yabancı olan kapitalizm-öncesi bağımlılık biçimlerinin* (altını biz çizdik), çeşitli düzenlemeler aracılığıyla varlığını sürdürmesini dışlamaz." İşte o görmeyişin belirleyici nedeni: Bu bağımlılık biçimleri "ilkesel olarak" kapitalist geli-

şim "mantığı"na yabancıdır. İşte araştırmacıları körleştiren kelimeler. Kendilerini gözlem yapmaya bu kadar adamış olan araştırmacılar nasıl olur da "ilkesel olarak"ları ve "mantık"ları gerçek olanın incelenmesinin önüne geçirebilirler?

Marx'ın, başlangıçta ("ilkesel olarak") çok övülesi olan bilimsel bir sömürü teorisi üretme hırsı, ondan sonraki bir buçuk yüzyıl içinde öğrencilerini sömürünün kendisi yerine sömürünün açıklanmasına ayrıcalık tanımaya yöneltmiştir. Oysa Marx'ın başlangıçta izlediği yol bu değildi. Sömürünün *üretilip üretilmediğini* değil *nasıl* üretildiğini bilmek istiyordu. Sömürü olduğu inancından yola çıkarak sürdürdü çalışmasını: Zaten, varlığı konusunda kuşkular beslediği bir şeyi açıklamaya çalışır mıydı?

Öyle görünüyor ki, kendini kendi teorisinin cazibesine kaptırmıştı: Açıklayıcı model (*explicans*) açıklanacak gerçekliğin (*explicandum*)* yerini almıştı. Bu, pozitivizmin çağı olan XIX. yüzyıldan önce bile birçok bilimde meydana gelmişti. Öğrencileri, müritleri ve taraftarları ne yazık ki genellikle aynı yolu izlemiştir. Ve teorik modelin şeyin kendisi değil sadece bir *model* olduğu unutularak, onu birinci plana yerleştiren bir Marksist pozitivizm kurulmuştur. Bu pozitivizm, Marksist epistemolojiyle, yani bakış açısı epistemolojisiyle çelişir. Bakış açısı epistemolojisi (mevcut ya da yaratılacak olan) normların, bir bölümünü hem entelektüel hem ahlaki değerlendirme ölçütlerimizin oluşturduğu o normların kolektif ve olumsal inşalar olduğunu ve "nesnel", yani kendilerinin dışında olamayacağını söyler. Dolayısıyla bir durumu "sömürü" olarak adlandırmak, onu sadece ahlaki ve politik değil, öncelikle bilişsel ölçütlere göre değerlendirmektir: Önceden var olan bir norma bağlı ve bağımlı olan bir

* Latince açıklayan ve açıklanan –ç.n.

yorumdur; dolayısıyla norm-dışı olduğu iddia edilen, yani insana ait olmayan, hiçbir yerde bulunamayacak bir nesnellik tarafından bırakalım kanıtlanmayı bulunamaz da. Bu hiçbir şekilde sömürü kavramının göreli olduğu ve bu nedenle bir eksiklik taşıdığı anlamına gelmez; kaşıklar ve çatallar da dahil olmak üzere algıladığımız her şeyin toplumsal inşalar olduğu anlamına gelir yalnızca. "Sömürü" olarak adlandırdığımız şeyden daha "nesnel" bir algı yoktur, yalnızca başka normatif sistemlerden doğmuş başka algılar vardır: Bunları benimsemek için, çatallara çatal demekten vazgeçmek için olduğundan daha çok nedenimiz yoktur.

Norm-dışı (imkânsız) olduğu iddia edilen, dolayısıyla insana ait olmayan (daha da imkânsız) bir nesnelliğe çağrı, sömürüldüklerini "kanıtlamak" için gerekli bilimsel tekniklere sahip olmayan ve kendileri için mücadele edilmesini "nesnellik" konusunda dünyanın geri kalanından fersah fersah ileride olan bilginlere bırakmaları gereken sömürülenleri biraz daha sömürme işlevini taşıyan o safsatalardan biridir.

Gerçek silsilenin tersine döndürülmesinden doğan ve aynı zamanda ona yol açan bu bilimcilik ve pozitivizmin, sömürüyü ilksel gerçeklik olarak kabul etmek yerine bütün sömürülerin öncelikle kendi ölçütlerine uymasını zorunlu tutması tutarlıdır.

Marksist pozitivizm açıklama modelini gerçekliğin yerine geçirerek şu dogmaları inşa etmiştir:

a) Tarihin akışına uygun bir biçimde, bütün üretim tarzlarının kaçınılmaz olarak kapitalist biçim tarafından soğurulduğu dogması; b) kapitalist sömürünün artı- değer teorisiyle açıklanması dogması. Bu yazının ilk bölümü* artık-değere dayalı açıklamanın kapitalist sömürünün kendisini açıklamakta yeter-

---

* *Mouvements*, sayı 26, 2003 –ç.n.

siz kaldığını, bu sömürüyü ona karşı çıkılmasını güçleştirecek kadar gizemli hale getirdiğini gösteriyordu. Burada reddedilen, artık-değerin *varlığı* değil artık-değer *teorisiydi.* Daha çok ilerlemeden, artık-değer *teorisinin* başlıca zaafına geri dönmek gerekiyor. Ardından, artık-değerin kesinlikle var olduğunu, ama sömürü biçimlerinden yalnızca birisi olduğunu göreceğiz. İlk bölümde, artık-değer teorisi çeşitli sömürü tarzlarının birbiriyle eklemlenmesinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Kapitalizm teorisine bir yararı yoktur. Nihayet, artık-değer teorisinin kapitalizmi hem fazla özelleştirerek hem de ayrıcalıklı bir yere koyarak başka sömürü tarzlarının algılanmasına ve sonuçta gerek genel olarak sömürünün gerek özgül olarak her bir sömürü biçiminin anlaşılmasına nasıl zarar verdiğini göreceğiz.

Artık-değer teorisine dönüş

Christophe Ramaux'nun *Mouvements* (Mart 2003) dergisinde yazdığı gibi şayet artık-değer "hiçbir hırsızlık yapılmadan" meydana gelmişse, nereden gelmektedir, ama özellikle de neden ve kimden şikâyet etmek gerekmektedir?

Bir işçinin yaşamını idame ettirmesinin bedelinin (teoride "emek gücünün değeri" olarak adlandırılır) günde genel olarak 5 saatlik emek olduğunu kabul edelim; bu bedel için işçi 8 saat çalışıyorsa, patronun 3 saatlik karşılıksız emeği cebine attığı açıktır. İşçinin saat başına kendi idamesi için harcanan emek miktarı kadar değer ürettiği *Kapital*'de Marx tarafından daha baştan ortaya konmuştur; ve sayfalar boyunca, ancak çalışma süresinin, kendi idamesi için gerekli 5 saatlik emeğin eşdeğerini ürettiği sürenin ötesine geçecek biçimde uzatılmasının artık-değer ürettiğini tekrar tekrar söyler Marx. İdamesinin bedeli 5 saatken- 8, 10, 12 saat, hatta Marx'ın döneminde olduğu gibi

daha da fazla çalışabilir. Kuşkusuz bunu *yapabilir*. Ama sorulması gereken soru şudur: Neden yapar bunu? Neden 5 saatin sonunda durmaz? Marx "iş günü"nün satın alınmış olduğunu söyler. Ama iş günü elle tutulmaz değildir: 1850'de 12 saattir, 1900'de 10 saat; 1960'ta 8 saat, günümüzde aynı ücret ya da fazlası karşılığında 7 saattir. Dolayısıyla, işçinin iş gününün, ücretine (yaşamını idame ettirmesine) eşdeğer sürenin ötesine uzatılacağı kendiliğinden açık değildir: Neden diye sorulması gerekmektedir. Ve bunun ekonomik ya da teknik hiçbir yanıtı yoktur. İşçi ücretini telafi etmek için gerekli olandan 2, 3, 5, 7 saat *daha fazla* çalışır çünkü *çekip gidemez;* çünkü iş günü o şekilde saptanmıştır. Peki kimin tarafından saptanmıştır? İş "günü"nün "doğal" bir yanı yoktur; güneşe göre değil, işçi sınıfıyla patronlar sınıfı arasındaki güç ilişkilerine göre düzenlenir ve bu yüzdendir ki o günün süresi sürekli olarak değişir ve sürekli olarak sınıf mücadelesinin bir konusunu oluşturur. Nitekim iş gününün süresine bağlı olarak işçi daha çok ya da *daha az* (bazen hiç) artık-değer üretir. Artık-değer miktarı, hatta bizzat artık-değerin varlığı sadece politik etmenler tarafından belirlenir.

Ancak "emek gücü" ile "emek" arasında bir ayırım yapılınca, istendiği kadar bu ikisinin nitel olarak benzer olduğu ve soyut emekle hesaplandığı ileri sürülsün, fiilen nitel, tözsel ve neredeyse ontolojik bir farklılık getirilmiş olur. Gerçekte, "emek gücünün değeri" işçinin 24 saat boyunca yaşamını idame ettirmesi için gerekli çalışma saatleridir. Bu süre, onun yaşamının idamesinin içerdiği 5 saatten daha fazla çalışmasına izin verir; ama bunu buyurmaz – daha doğrusu, bunu buyuran o süre değildir. Oysa, artık-değer teorisinde bu fizyolojik olanak toplumsal bir kesinlik haline gelir: İşçi bunu yapabileceğine göre patron ona bunu yaptırır. Ancak bu yanlış bir vargıdır: Patron bunu işçiye, o bunu *fizyolojik* olarak yapabileceği için değil, bu

kendisi için *politik* olarak mümkün olduğundan yaptırır. Oysa "emek gücünün değeri" ifadesi işçinin yaşamının idamesinin emek cinsinden fiyatı (5 saat) ile bu bedelle 24 saat yaşayabileceği ve bu 24 saatin büyük bir bölümünde çalışabileceği olgusunu tek bir kavramda toplar. Emek süresinin uzatılması, kavramın kendisinde içkindir. Patron işçinin yaşamının idamesinin karşılığını ödemiştir; bunun için ödediğinden daha fazla çalışma saati elde etmiştir: Ancak bu haksızlık, bu hırsızlık "emek gücü" ile "emek" ayırımı, dolayısıyla "emek gücünün değeri" ile "emeğin değeri" arasındaki ayırım sayesinde gizlenmiştir. Patron satın aldığı şeyin karşılığını ödediğine göre artık-değerin hakkaniyetli olan bir ilişkide üretildiği ancak bu koşulla ileri sürülebilir. "Hırsızlığın olmadığı" bir sömürü şeklindeki oksimoron ancak bu şekilde hayal edilebilir. Artık-değeri, kendiliğinden türeme ya da günahsız gebelik kadar paradoksal bir yaratı haline getirmek, patronların son derece işine gelecek terimlerle akıl yürütmek anlamına gelir; o kadar ki, bu terimler patronlar tarafından dillendirilmemiş bile olsa onlara ödünç verilebilir.

Artık-değer *teorisi* kapitalizmin özelliği, benzersizliği, kısacası *biricikliği* üzerine yapılan vurgunun önemli bir öğesidir ve tüm biriciklik dogmaları gibi geri kalan her şeyi değmez diye görüp değersizleştirmeyi, hatta bakışının dışına çıkarmayı hedefler.

"Emek gücünün değeri" ile "emeğin değeri" arasındaki aldatıcı ayırımı ortadan kaldıracak ve her iki kavramı da oluşturan tek ve aynı öğeye, yani soyut emek miktarına geri dönecek olursak, harcanan emek süresinin alınan ücretin emek-değerinin ötesinde uzatılması bal gibi hırsızlıktır: -ekonomik olarak değil- politik olarak mümkün kılınmış bir hırsızlık... Düpedüz karşılıksız emeğin çekilip alınmasıdır.

Emeğin çekilip alınmasının biçimi olarak artık-değer

Ancak emeğin bu çekilip alınması çok özgül bir biçimde gerçekleşir: tam da artık-değer aracılığıyla. Artık-değer *teorisinden* kurtulsak bile artık-değer kalır, iyi ki de kalır çünkü öyle bir şey vardır. Ne var ki artık-değer, zorla karşılıksız emek elde etmenin genel ya da biricik biçimi olarak değil, özel, *özgül* bir biçimi olarak vardır. Gerçekten nedir artık-değer? Nicel olarak ifade edecek olursak -ki bu sömürünün tümünü açıklamaz, tam tersine- işçinin ürettiği değer ile onun ücreti arasındaki farktır. Arada fark olması için iki terimin olması gerekir: Ücretin olmadığı durumda artık-değer yoktur. Karşılığı ödenmiş bir emek yoksa artık- emek de yoktur, aksi takdirde *artık*-emek nosyonunun hiçbir anlamı yoktur.

Avrupa tarihinde kapitalizmden önce de görüldüğü için *stricto sensu** kapitalizme özgülenemeyecek olsa da ücret evrensel de değildir, tam tersine. Buradan, ücretin olmadığı yerde dolayısıyla da artık-değerin olmadığı yerde, ya da tersinden artık-değerin olmadığı yerde dolayısıyla ücretin olmadığı yerde sömürü olmadığı sonucunu mu çıkarmak gerekir? Bunu yapabilir miyiz? Marx yapmış mıydı bunu? Kuşkusuz hayır, zira tarihin başlangıcından itibaren sınıflı toplumların var olduğundan ve özellikle de feodal üretim tarzından söz ediyordu. Tümüyle karşılığı ödenmemiş bir emeğin, karşılığı kısmen ödenmiş bir emekten daha az sömürüldüğünü, bir kölenin bir işçiden daha az sömürüldüğünü söyleyebilir miyiz? Söyleyemiyor olmamız gerekir ama söylüyoruz: Emeğin çekilip alınmasını, artık- emek aracılığıyla gerçekleşen özel biçimiyle öylesine özdeşleştirmişiz

---

* Dar anlamıyla –ç.n.

ki artık başka biçimlerini tanımıyoruz, ücretle harcanan emek arasındaki farka dayalı o kuralsal biçimden geçmedikleri için onları ya bilmemeyi seçiyoruz ya da gizemli veya daha az önemli buluyoruz.

Oysa artık-değer sömürünün *özel bir biçiminden* başka bir şey değildir: Ancak ücretin, ödemenin olduğu zaman ve olduğu durumda var olabilen bir özel biçimdir. Sömürü biçimleri, her bir sömürünün özel biçimi birbirinden farklıdır; ama bu farklılıklara çok fazla odaklanıldığında hiçbir şey birbiriyle kıyaslanamaz. Ve üstüne üstlük bir de öncelikler tersine çevrildiğinde ve -emeğin çekilip alınmasının kendisi değil de- *özel biçimleri* tanımın merkezine konduğunda, son derece yaygın olan o gerçek sapkınlığa, kapitalizmin olduğu yerden başka hiçbir yerde sömürü görmeme sapkınlığı noktasına varılır.

Oysa tam tersine, bize gereken bütün sömürü biçimleri için ortak bir dil geliştirmektir. Sömürüleri ancak karşılaştırabildiğimiz zaman sınıflandırabiliriz ve onları ancak ... karşılaştırılabilir terimlerle betimlersek karşılaştırabiliriz.

Bu her şeyden önce, ilk elde onların tümünü birden hesaba katmayı ve aynı anda HEM ortak noktalarını HEM de özgüllüklerini aramayı gerektirir.

Ne var ki, bu makalenin ilk bölümünde gördüğümüz gibi, değerin hesaplanmasını mümkün kılan temel, kapitalist tarzın ya da doğrudan üreticiler arasında hakkaniyetli mübadeleye dayalı ideal bir "kapitalizm-öncesi" tarzın dışında başka üretim tarzlarını ortaya çıkarır, her ne kadar bunları yadsısa da. Ne (emek-değer üreten mübadele modelini oluşturan tüccar küçük üretici gibi) mallarının sahibi olan ne de ücretliler (yani emeklerinden başka hiçbir şeye sahip olmayan ama en azından ona sahip olan özgür emekçiler) olan doğrudan üreticileri çıkarır ortaya. Bu temel, bir boşluk olarak ve (psikanalistlerin diyeceği gibi)

bizzat yadsınışında, piyasa ve dolayısıyla artık-değer, yani "ekonomi" dolayımından geçmeden, doğrudan politik olan, o yitip gitmiş olmakla ünlü emeğin çekilip alınması tarzını tahmin etmeye izin verir: Statüleri, emek güçlerine her zaman zaten el konmuş olmasını, yani emek güçlerinin başkalarına ait olmasını buyurduğu için kendi emek güçlerinin bile sahibi olmayan insan kategorilerinin, erkek kardeşlerin, kız kardeşlerin, kuzenlerin ve başka akrabaların ve en başta da kadın eşlerin, serflerin, kölelerin ve başka paryaların varlığını tahmin etmemizi mümkün kılar.

Kurtuluş teorisi olma iddiasındaki Marksist teori, yalnızca artık-değerin olduğu yerde sömürü gördüğü için ücret sömürüsünü de doğru dürüst açıklamayan kavramlar üretmiştir, çünkü bu kavramlar son tahlilde bizzat kapitalistlerin bakış açısına sahiptir: Bu teori sömürüyü sadece parasal olarak tanımlar, gerçek ekonomiyi sadece piyasaya indirger, nihayet bu iki kavramı şeyleştirir ve bunları kendi mantığına sahip özerk bir alana ait (olgular) olarak görür. Başlangıçta, üretim araçlarının özel mülkiyeti itham edilirken ileri sürülmüş olan ve ekonominin toplumsal olarak inşa edilmiş olduğuna işaret eden düşünce hızla ortadan kalkar. Tıpkı kapitalist ideolojide olduğu gibi, piyasa katıksız, kendi kendine-yeterli ve tuhaf tadı olan bir düzen, kısacası başka bir yerlerden gelip kendini ne kadar piyasalaşmış olursa olsunlar toplumlarımıza dayatan bir düzendir; üretim araçlarının sahibi ile emeğin sahibi arasındaki mübadelenin eşitsiz olması neredeyse aşkın olan bu kurallar bütününün sonucu olarak görülür. Kurtuluş teorisi olma iddiasındaki bir teori, *tam tamına* (böyle tanımlanmış) *bu* piyasa dolayımından geçmeyen sömürüleri *tanım gereği* olanaksız diye inkâr etme noktasına gelmiştir.

Üstelik, gördüğümüz gibi, artık-değer teorisi bu sömürüyü gereksiz yere karmaşıklaştırarak, onu diğer sömürülerden gerçekte olduğundan daha farklıymış gibi göstererek, emek çekip almanın kapitalist biçimini yalnızca özel değil özellikle özel hale getirerek, onun "doğası" gereği emeğin çekilip alınmasının dolaysız biçiminden farklı olduğunu ileri sürerek üzerine tuz biber eker. Öyle bir noktaya gelinir ki, yalnızca ezilen, "kalıntı ezme biçimleri" tarafından ezilen -ve belki de kalıntı tümüyle sönümlenmeden öleceklerinden korkanlar haricinde kalıntı bir kaygı taşıyanlar- ama kesinlikle "sömürülmeyen"ler için artık-değer dışında hiçbir kurtuluş yoktur. Peki sömürülüp sömürülmediklerini nasıl bileceğiz? Artık-değer testiyle. Simone de Beauvoir bile bu tuzağa düşmüştür: Bir söyleşide şöyle der: "Artık-değer olmadığına göre kadınların sömürüsü nerededir ki?" Ücret *olmadığında* üretilen değerle ödenen ücret arasındaki farkı, *tek bir* büyüklük olduğunda iki büyüklük arasındaki farkı görmek gerçekten de zordur. Bu emeğin dolaysız biçimde çekilip alınmasının paradokslarından biridir: Karşılıksız emeğin parasal bir eşdeğeri olan artık-değere odaklanıp kalırsak, burada da "hırsızlık olmadığını"... çünkü çalacak bir şey olmadığını söylemeye kadar vardırabiliriz işi! Bu tahlil çılgın olabilir ama yanlış değildir. Yanlış değildir çünkü kendi emek gücünün hiçbir bölümüne sahip olmayan, başka birine ait olan kişinin çalınacak hiçbir şeyi yoktur. Ama çılgındır bu tahlil çünkü söz konusu kişinin çalınacak hiçbir şeyi yoksa bu -zaten her zaman- her şeyi çalınmış olduğu içindir.

Bir çılgınlık bir diğerine yol açar ve kısaca, emek, karşılığı hiç ödenmediğinde karşılığı kısmen ödendiğinde olduğundan daha az sömürülmüş olacaktır. Bu saçmalığa düşmenin, kölelerin, serflerin, gündelik işçilerin, eşlerin, karşılıksız (ya da aynı anlama gelmek üzere boğaz tokluğuna) çalışan bütün kadın ve

erkeklerin sömürülmediklerini iddia etmenin önünü alabilmek için, sömürüyü parasal bir alacak verecek farkı, bir çıkartma işleminin sonucu, yani üretilen değer eksi verilen ücret olarak tanımlamaktan vazgeçip onun, başkasının emeğine el koyma şeklindeki ilk tanımına geri dönmek gerekmektedir.

Kapitalist sömürü *in fine** emeğin çekilip alınmasıdır. Emeğin çekilip alınması sömürünün, her tür sömürünün tanımıdır. Tanımın merkezî özü bakımından kapitalist sömürü başka sömürülerden farklı değildir -nitekim bu nedenle aynı adı taşırlar.

Sömürünün makul bir tanımına geri dönmek aynı zamanda Marksizmin temel sorunsalına geri dönmektir. Zira Marx'ın kendine sorduğu soru neydi: Avrupa'da kölelik ortadan kalkmışken, tüm bir Orta Çağ boyunca serflerin sömürülmesini kesin bir biçimde kurallara bağlayan -emeklerinin üçte ikisi- kurum ılga edilmişken, onları efendilerine bağlayan kişisel bağlar parçalanmış ve ortada her tür biçimsel *bağımlılıktan* özgürleşmiş işçiler kalmışken, bunların emeklerinin her saatinin karşılığı ödenirken, gözle görülen ("çıkarsanan" değil) sömürü nasıl ve hangi dolayımla gerçekleşmektedir? Görünürde hakkaniyetli olan bu ödeme gerçekte hangi yönüyle hakkaniyetsizdir? İşin hilesi hangi karanlık köşede gizlidir? Marx kapitalizmi ilk, ya da kölelik ve serflikten daha kötü bir sömürü biçimi olarak değil, onların ardından gelen ve sömürüyü farklı biçimlerde sürdüren bir (üretim tarzı) olarak görüyordu.

Hem bu artık-değer teorisinin, Beauvoir'ın cümlesinin çarpıcı bir örneğini oluşturduğu çıkmazlarından çıkabilmek hem de farklı sömürü ve ezilme biçimlerini birbirine eklemleyebilmek için ortak bir dil, kapsamaya ve karşılaştırmaya izin veren kavramlar bulmak gerekmektedir. Bütün sömürü biçimlerinin, yal-

* Sonunda –ç.n.

nızca sonuçları -yani tam da sömürünün kendisi- bakımından değil, mekanizmaları bakımından da ortak noktaları vardır. Sömürü terimine, emeğin çekip alınmasının biçimlerinden sadece biri için sahip çıkmak yerine, o biçimlerin tümünü incelemeye ve soyutlama yoluyla sömürünün ilkelerine varmaya özen gösterseydik, yani gerçekten genel bir sömürü teorisi oluşturma emeline sahip olsaydık, bu genel mekanizmaların bir dökümünü yapmak zor olmazdı.

İlk kavramlar

Böyle bir projeye girişmenin yeri burası değil. Orada burada bunun kırıntıları var. Ev içi sömürüsüyle ücret sömürüsü, patriyarka ile kapitalizm arasındaki ilişkilere gelince, Diana Leonard ile birlikte yazdığımız kitapta bu konuya önemli bölümler ayırdık[4].

Bu kaygı, sıklıkla benimseniyor olsa da bazı yolların çıkmaz yollar olduğunu görmemi sağladı. Bunlardan üçünü belirteceğim:

Her sömürü tipinin diğerlerinden kökten farklılaşan araçlar kullandığı yolundaki yaygın fikir. Oysa, kapitalist olmayan bir sömürü biçimini, yani ev içi sömürü biçimini incelerken, temelinde statü yer aldığı halde ve yalnızca kapitalizmin özelliği olduğu ileri sürülen dar anlamda "ekonomik" araçlardan -üretim araçlarının gaspı- ilkesel olarak vazgeçebilecek olmasına karşın bu sömürü biçiminin bunları yine de kullandığını saptıyoruz. Örneğin 1970 yılına kadar Fransa'da koca, ortak denilen malları istediği gibi kullanırken karısına "ait" olan malları yönetirdi.

---

[4] C. Delphy ve D. Leonard, *Familiar Explotation*, Polity Press; Cambridge, 1992.

Kurallara bağlı olan bu otorite, kadın eşin mülkünü, var olduğu durumda bile bir gizilgüç hatta şaka haline getiriyordu. *De facto** yalnızca kocanın işine yarayan bir mülkiyeti kadınlardan esirgemek gereksiz gibi görünmüştü. Yine de kadınlar ulusal mülkün, özellikle de sınai mülkün, yani üretim araçlarının çok azına sahiptiler. "Eşitlikçi" miras kuralları öyle yorumlanır ki bu tür mallar erkeklere gider -örneğin kadınlar tarım topraklarının beşte birine sahiptirler; başka birçok engel, yasal, idari ve töresel engeller, sahip olduklarında bile kadınların bu toprakları özerk olarak kullanmalarını olanaksız kıldığı halde böyledir bu.

Buna karşılık, kapitalist üretim tarzında proleterler sınıfını niteleyen ve tanımlayan özellik olan üretim araçlarının mülkiyetinden yoksunluk, onların sömürülmesini sağlayan tek mekanizma olmaktan çok uzaktır. Tıpkı kadınlar için olduğu gibi eğitim sisteminin onların aleyhine işlemesinin yanı sıra *kurallara bağlı* yasaklar da iş başındadır: Bu sınıfa mensup olan kimi kişiler, Fransa'da Magrepli göçmenlerin çocukları gibi etnikleştirildiklerinde ve ırksallaştırıldıklarında ya da kadınlar gibi "cinsiyetlendirildiklerinde" ve ayırımcılığa uğradıklarında bunu açıkça görmekteyiz. Ayırımcılık kapitalizme hiçbir şey kazandırmaz, çünkü en kötü durumda onun elinden ucuz bir iş gücünü alır; en iyi durumda ise (ayırımcılığın ücret eşitliği altında gerçekleştiğini kabul edersek) emek piyasasını ve işçiler arasındaki rekabeti sınırlandırır ve sonuç olarak erkeklerin ve Beyazların ücretlerini yükseltir. Kapitalizm açısından akla aykırı olan ayırımcılık ona bir yarar sağlamaktan çok onun için bir bedel oluşturur.[5]

---

* Olgusal olarak–ç.n.

[5] "Irkçılık tahlilini patronların işçi sınıfını bölme stratejisiyle sınırlandıramayız; çünkü patronlar göçmenlere ve onların Fransız çocuklarına "kökten Fransız" denilen Fransızlardan daha düşük ücret vererek onları aşırı sömürmekle yetin-

Daha hızlı ilerlemek için, her tür sömürünün kendi tanımında içerilmeyenler de dahil olmak üzere bütün araçları kullandığını ve hiçbir mekanizmanın, sadece belli bir sömürüde mevcut olup başka hiçbirinde ortaya çıkmama anlamında, belli bir sömürünün özelliği olmadığını söyleyebiliriz. Nihayet burada şunu da hatırlamak gerekir: "Ekonomik" olmakla ünlü bir düzen olan kapitalizm, bir kurum, bir toplumsal uzlaşma olan özel mülkiyete dayanır. O ünlü "piyasa"; "toplum dışı", ya da "toplumsal olmayan", Mars'tan inmiş, sırf bizim canımızı sıkmak için yeryüzünün magma dolu derinliklerinden belirmiş bir sistem değildir; bütün diğer kurumlar gibi bir yasalar ve kurallar bütününden oluşmuş bir kurumdur: Bunların içlerinden bir tanesi olan özel mülkiyetin, ütopik bir sosyalist olan Proudhon'un çok bilimsel bir şekilde söylediği gibi "hırsızlık olduğu", uzlaşmalardan oluşmuş bir kurum... Gerçekte, üretim araçlarına uygulandığında bu uzlaşmanın tek hedefi, herhangi bir şeyin "sahibine" o şeyi üretmek için gerekli olan tüm emeğe el koyma imkânını vermektir, *o emek ister kendinin olsun ister başka birisinin.* Hırsızlığın imkânı, işçinin kimliği karşısındaki *bu sahte ilgisizlikte, bu hesapçı küçümsemede* yatar. Özel mülkiyet hırsızlığı zorunlu kılmaz, ama onu hiç de tesadüf eseri olmayan bir biçimde mümkün kılar, -istisnalar dışında- yasalar insan eliyle yazılır.

---

mezler: Aynı zamanda işe almada ayırımcılık güderek onları çalışma hayatından dışlarlar. Bu açıdan, kendileri için daha kârlı olacak bir iş gücünden mahrum bırakırlar kendilerini, ki bu da kapitalizmin mantığına aykırıdır. Aslında ırka dayalı ve ırkçı bir tercih olan bu "ulusal tercih" politikası, kendileri için ekonomik olarak çekici olmadığı halde paradoksal bir biçimde patronlar tarafından uygulanır. Buna karşılık bu politika en iyi işlerin böylelikle kendilerine kaldığını gören Beyaz işçilerin çıkarınadır." C. Hamel, *Magrepli göçmenlerin Fransız çocuklarının HİV karşısındaki yaklaşımları ve namus: Cinsiyetler, ırklar ve sınıflar arası ve yaşa dayalı toplumsal ilişkilerin eklemlenmesine dair*, doktora tezi, EHESS, 2003.

Kapitalist olmayan sömürü biçimlerine gelince, sömürünün ekonomik olduğu kabul edildiği için araştırmacılar çoğu kez ekonomik olanın sınırlarını çizme sorunlarıyla karşılaşırlar. Örneğin Maurice Godelier incelediği avcı-toplayıcı topluluklarda ekonominin "akrabalık kanallarından geçtiğini" yazar. Sanki bu insanlar gerçek anlamda -katıksız anlamında- ekonomik bir alanı kurmanın araçlarına sahip değillermiş ya da onları bulamamışlar ve ellerindeki az sayıda kurumla yetinmek zorundaymışlar gibi. Bu ekonomik olanın evrensel, gerçekliğe ilişkin bir kategori olduğu anlamına gelir. Bu elbette doğru değildir. Ekonomik olan, gerçekliğe ilişkin değil, düşünceye ilişkin bir kategoridir; ayrıca batılı bir kategoridir ve dahası son derece yenidir. Ekonomik olan, akrabalık ve aile kanallarından geçmez; bu ifade bunların başka bir amaca yönelik, tümüyle başka türden şeyler olduğu anlamına gelir. Ama ancak bunlar önsel olarak ekonomik olmayan diye tanımlandıkları ölçüdedir ki ekonomik olanın onların yoluna girdiğini şaşırarak keşfederiz. Bu tanımlar, -ister Avrupa halkı olsun ister Baruya – yerli toplumun, sağduyunun ideolojik tanımlarıdır. Çünkü Baruya halkında olduğu gibi bizde de akrabalık ve aile; evlilik, nesep, duygulanım ve ortak yaşam mekânları olmanın ötesinde ... ayrıca ekonomik mekânlardır. Tam tersinden, iktidar ilişkileri olduklarında bile emek ilişkileri duygulanımdan, hem de ister olumsuz olsun ister olumlu, güçlü duygulanımlardan yoksun değildir. Bu duygulanımlar, Marx'ın dediği gibi yalnızca, sonunda kapitalizmin sömürüyü çıplak bir şekilde gözler önüne sermek üzere yırtacağı "duygusallık peçeleri" değildir.857[6] Hat-

[6] "... dinsel ve politik yanılsamaların peçelediği sömürünün yerine [burjuvazi] bütün katılığıyla utanmaz, çıplak sömürüyü getirdi... aile ilişkilerinin üzerinden dokunaklı duygusallık peçesini çekip aldı; onları basit bir para ilişkisine indirgedi." *Komünist Manifesto.*

ta daha da ileriye giderek toplumsal ilişkilerin, egemenlik aleni olduğunda bile hiçbir zaman dayanışmadan tümüyle yoksun olmadıklarını ve katıksız egemenliğin nadiren ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Her zaman peçelenmeye devam eder egemenlik; onu ilkin algılamayı sonra da ona karşı koymayı güçleştiren de budur.

Sömürü biçimleri arasındaki sınırlar muğlaktır; en azından antagonizmaya dayalı bir sistemde yer alan grupları adlandıran kategoriler arasında böyledir bu. Örneğin kendilerine doğuştan tanımlanmış bir gelecek vaat edilen kadınlar bir sınıfın ötesinde bir kast[7] oluştururlar ve sınıf ile kast tümüyle farklı sistemler tarafından üretilmiş kategoriler olarak kabul edildikleri halde bunların tanımları kesin bir biçimde ayırt edilemez.[8] Aslında kastın tipik özelliği sayılan (toplumsal) durumun kalıtımsal olarak devredilmesi sınıf için de geçerlidir ve günümüzün Fransa gerçekliğini tahlil eden birçok yazarda sınıfın tanımlayıcı özelliği olarak karşımıza çıkar; öte yandan, proleter sınıfın üyelerinin *etnikleştirilmesi* de kapitalist bir mekanizma, patronların ağzını sulandıran "bölünmenin" tezahür biçimlerinden biri midir - yukarıda bunun böyle olmadığını gördüğümüze göre bu aslında retorik bir sorudur; yoksa daha ziyade Fransa'da kastların oluşmasına tanıklık etmiyor muyuz?

Öte yandan yine, katıksız sömürü biçimleri ve katıksız üretim tarzları var mıdır? Yeniden kadınlar örneğini ele alacak olursak, onların esas sömürülme biçimi ev içi sömürüsüdür, ama bu sömürü ücretli emek piyasasında cereyan eden özgül bir sömürü biçimi tarafından pekiştirilir; ayrıca kapitalist üretim

---

[7] C. Delphy, *L'Ennemi principal*, I, Syllepse, 1998.

[8] C. Delphy, "La transmission héréditaire" *L'Ennemi principal* II, Syllepse, 2001 içinde.

tarzı da patriyarkal üretim tarzına hizmet ettiği ölçüde katıksız olarak kapitalist değil, ayrıca kısmen patriyarkaldır. Irkçılığa hizmet ettiği ölçüde bu kapitalist tarzın katıksız olarak kapitalist değil kısmen ırkçı olduğunu söyleyebiliriz; bu da kuşkusuz, en azından Ortodoks Marksistler açısından ırkçılığın neye hizmet ettiği sorusunu yeniden gündeme getirir. Başkaları için ırkçılık başka bir amaca hizmet eden bir araç değil, kendi içinde bir amaçtır ve topluluğun ırksallaştırılmamış bölümüne hizmet eder.

Bu kısa açıklamanın kendisi, sıklıkla sorulan -ya da sıklıkla sorulmayan- bir sorunun, sömürü biçimlerinin bir arada var olması sorusunun ele alınmasına yarayacaktır. *Doxa** bütün biçimlerin katıksız bir kapitalist biçime yöneldiğini ileri sürer. Ama işler böyle cereyan etmez. Bunun tek nedeni kimi ülkelerin yeterince "gelişmiş" olmamaları değildir. Bunun kanıtı şudur: Ev içi sömürüsü gibi "arkaik tipte" sömürü biçimleri hiçbir zayıflama belirtisi göstermeden kapitalist sömürüyle bir arada var olmaya devam ederken kast gibi aynı derecede arkaik sömürü biçimleri şu anda gelişmiş bölgelerimizde gözlerimizin önünde ortaya çıkmaktadır. Dünyada şöyle bir gezinmek dogma açısından daha da şaşırtıcı olacak sömürü biçimlerinin birlikte var olduğunu gösterecektir.

Bazı sömürü biçimlerinden "kalıntı" diye söz etmekten, onların "varlığını sürdürdükleri"ni ya da "sürüp gittikleri"ni ileri sürmekten, artık ortada olmamaları gerektiğini, kısa süre içinde ortadan kaybolacaklarını ima etmekten vazgeçmek gerekir. Çünkü bu şekilde düşünmek "normallik" ve "anormallik" terimleriyle, toplumun incelenmesine yönelik bir projede geçerli olmayacak terimlerle düşünmektir. Ayrıca evrimci terimlerle

---

*Önyargı, yanlış kanaat –ç.n.

düşünmek anlamına gelir bu: XIX. yüzyılın sonunda, bir yandan bütün toplumların aynı evrelerden geçtiğine inanılıyordu diğer yandan da her evreyi, her "çağ"ı belli bir sömürü tipinin nitelendirdiğine. Bu düşüncelerin ikisi de yanlıştır. Hiçbir sömürü biçimi, sapasağlam ayakta durduğu ve "modern" bir sömürü biçimiyle pekâlâ uyum içinde olduğu sürece arkaik değildir. Nitekim durum tam da budur. Gerçekte, günümüzde neredeyse bütün toplumlarda ve neredeyse gelişmenin her "evresi"nde, neredeyse bütün sömürü türleri mutluluk içinde bir arada var olmaktadır. Ve bunun herhangi bir dönemde başka türlü olmuş olabileceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Çivi çiviyi sökmez.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Mouvements, Sayı 31, 2004, La Découverte.

II. BÖLÜM

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER SOSYOLOJİSİ: ERKEK/KADIN İLİŞKİLERİNİN FEMİNİST VE MADDECİ BİR OKUMASI

Xavier Dunezat

İnsanların beyinlerinde doğan yanılsamalar bile onların maddi yaşam sürecinin zorunlu sonuçları olan yüceltmelerdir. (Marx, Engels 1982 [*1845*]).

İnsanlığın doğal olarak iki cinsiyete bölünmesinin apaçık olduğu, yapı sökümünü, "ezilenlerin öfkesi"nin (Guillaumin 1981) ve Kadınların Kurtuluşu Hareketi'nin uzun tarihinin izinden giden maddeci feminizme borçlu olduğumuz bir yanılsamadır; bu yapı sökümü aynı zamanda maddeci feminizmin varlık nedenini oluşturur. Burada, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi olarak anılan Fransız akımının bu yapı sökümüne yaptığı katkıya ışık tutmayı öneriyoruz. Görece daha yeni olan bu akım, ilk kuramlaştırma biçimlerine atfedilen, cinsiyet sınıflarının üretilmesinde katkısı olan bölünmeleri gözden kaçırmak, bu üretim sürecine katılan kültürel ve politik süreçleri küçümsemek, (kadınların) direniş gücündense (erkeklerin)

egemenlik mekanizmalarını tahlil etmek gibi sakıncalardan kaçınarak sosyolojik (maddeci feminist) bakışı yenilemiştir.

Bu makale böylece, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisinin maddeci feminizme (2) esas katkılarını tarihselleştirerek (1) sergiliyor ve özgürleşmeyi hedefleyen militan pratikler örneğinden hareketle bu katkıların sosyolojik tahlil açısından nasıl keşfettirici bir nitelik taşıdığını gösteriyor (3). Bizim yaklaşımımıza göre "maddeci feminizm" savunusu (Delphy 1998 [1970], s.271-282) "toplumsal ilişkiler sosyolojisi savunusu"ndan (Kergoat 2012c [1984]) ayrılamaz. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisinin soy ağacında emeğin merkezîliğine ayrıcalık tanır ve buradan militan emeğe doğru açılırken, bu akımın mevcut uzantılarının tüm yelpazesini hesaba katmayacağız[1].

Miraslar ve kopuşlar

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler çatışmalı, enlemesine yayılan, dinamik ve cinsiyet kategorileri üreten ilişkiler olarak kuramlaştırılır. Bu nitelendirme biçimi, kökleri 1970'li yıllara dayanan, 1980'li yıllarda tortulaşan ve 1990'lı yılların sonlarından itibaren kurumsallaşma eğilimine giren kolektif bir çalışmanın ürünüdür (Battagliola ve diğerl. 1990). Söz konusu çalışma cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi akımının ötesine taşar ve bu akımın "öncüler"[2] karşısındaki özgüllüğünü öne çıka-

[1] Yazarın seçimleri cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisine dahil oluş biçimine bağlıdır. Politik olarak maddeci feminizme yakın olan ve "-sızlar" (işsizler, kâğıtsızlar) hareketinde faal olan yazarın çalışmaları toplumsal ilişkilerin (cinsiyet, sınıf, ırk) eştözlülük temelinde geliştirilmiş bir militan emek/çalışma sosyolojisine öncelik tanımaktadır.

[2] Fransız sosyolojisinin canlı tartışmalarını merkezine alan bu makalede, "öncüler" deyimi, erkek/kadın ilişkilerini düşünürken cinsiyet sınıfları terimle-

rır. Burada bu çalışmanın tüketici olmayan bir panoramasını sunacağız.

Toplumsal ilişkiler sosyolojisinin öncülleri

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisinin doğuşu, ilk kavramları maddeci feminizmin ortaya çıkış koşullarında ve onun ilk yıkıcı kuramsal önermelerinde aranması gereken üçlü bir dinamikten ayrılamaz.

İlkin, Fransız usulü maddeci feminizm, kadınların ezilmesini sınıf ilişkilerinin parçası olarak gören Marksist tahlillerden kopmakla birlikte, yine de Marksist ya da Marksgil anlamda sınıfın merkezîliğini kabul eden kuramsal ve militan bir bağlamda tortulaşır. İkinci dalga feministleri kendilerini ikili bir görünümle ortaya koyarlar: "Toz bezini yaktıkları"[3] için belirli bir sınıf okumasından özgürleşmeye çalışmaktadırlar ama, birçok cephede birden mücadele ettikleri için bir yandan patriyarkadan kurtulacağız derken Marx'ı da tümüyle feda etmek istemezler[4] Maddeci feminizmin üretilmesinin koşulları, hem "Marksgil bir matris"e (Bidet-Mordrel 2010 [2001], s.17) karşı hem onunla birlikte çalışmak şeklinde özetlenebilir; cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, Marksizmin "yapısal anlayı-

riyle akıl yürütmeyi önermiş olan -sosyolog ve antropolog- maddeci feministleri (Delphy 1998 [1970]; Mathieu 1971; Guillamin 1992 [1978]; Tabet 1998 [1985]) nitelendirmek için kullanacaktır.

[3] "Le torchon brûle" 1971 yılında Fransa'da Kadınların Kurtuluşu Hareketi'nin çıkardığı aylık bir derginin adıdır. Deyim bir yandan "toz bezi yanıyor" anlamına gelir; öte yandan XVIII. yüzyıldan bu yana "kavga yaklaşıyor" anlamında kullanılmaktadır: "Torcher" savaşmak, mücadele etmek; "brûler" ise yaklaşmak anlamında kullanılan sözcüklerdir –ç.n.

[4] Burada yazar "pire için yorgan yakmak" deyiminin İngilizcedeki karşılığı olan "küvet suyuyla birlikte bebeği de atmak" deyimine göndermeyle "patriyarkanın küvet suyuyla bebek Marx'ı da atmak" ifadesini kullanıyor –ç.n.

şı"nı (Daune-Richard, Devreux 1992, s.7) yeniden benimseyerek bu matrisi sürdürecektir.

Ayrıca, maddeci feminizm ikili bir tümevarım dinamiğini içeren bir teorik çerçeve önerir: Bu dinamik, bir yandan adlandırılış biçimi değişken olan (kadınların ezilmesi, erkek egemenliği, patriyarka) "zorunlu bir öncül" den ayrılamaz (Delphy 1998 [1970], s. 281); öte yandan, kendisi de başka toplumsal hareketlerden (işçiler, ırkçılık karşıtları, eşcinseller vb.) ayrılamayacak olan bir toplumsal hareketten -feminizmden- ayrılamaz. Maddeci tasarı aynı zamanda hem politik[5] bir bakış açısı hem de ampirik bir girişim olduğu için, maddeci feminizm teorik önermeler ile konumlandırılmış saha araştırmalarını birleştirir; bu gidiş-gelişli yaklaşıma ayrıca toplumsal ilişkiler sosyolojisinin genişleteceği çok disiplinli bir anlayış eşlik eder.

Nihayet, 1970'li yılların "öncüleri" tüm maddeci feminizmin daha sonraki dinamiklerinde yapılandırıcı bir rol oynayan cinsiyet sınıflarına dayalı bir kuramlaştırma üretmişlerdir. Gerçekten de "kadın doğulmaz, kadın olunur" (Beauvoir 2008 [1949], s. 13) savını üç önerme destekler. Bunlardan birincisi, iki cinsiyetin birbirinden mantıksal olarak ayrılamayan tümüyle toplumsal kategoriler olduğudur; o kadar ki tahlilde bunların oluşturucu ilişkiselliğine öncelik tanımak gerekmektedir: Böylelikle cinsiyetleri üreten bir toplumsal ilişki fikri yerleştirilmiştir (Matthieu 1971). Bunun bağlılaşığı olan ikinci önerme, kadınların ezilmesinden hareket ederek bu ezilmeyi tümüyle toplumsal bir olgu olarak kavrayan doğalcılık-karşıtı bir girişimin gerekliliğidir; öyle ki Doğa fikrinin kendisi tümüyle sosyolojik bir nes-

---

[5] "Marksist sosyoloji ya da tarihsel maddeciliğin" konumlandırılmış bir sunumu için bkz. Lefebvre (1983 [1948], s. 60-75). Ayrıca bkz. Bidet-Mordrel (2010 [2001]).

ne ve *in fine*[6] ezilmeden ayrılamayacak bir "yapıntı" haline gelir (Guillaumin 1992 [1978], s. 13-82). Üçüncü önerme kadınların ezilmesinin maddi temellerine işaret eder. Ev emeği, özgül bir sömürü ilişkisinin (Delphy 2015), yani kapitalizmin iki sınıfını değil "patriyarkal sınıfları" üreten ve karşı karşıya getiren (Delphy 1998 [1970] "ev içi üretim tarzının" merkezinde yatar. Başka -cinsiyet ve sınıf arasında değil cinsiyet ve ırk arasındaki- bir benzeştirmeyle (Naudier, Soriano 2010) cinsiyet sistemi "cinsiyete dayalı kölelik" olarak nitelendirilir (Guillaumin 1992 [1978], s. 19). Bu üç önerme maddeci feminizmin kökensel konturlarını çizer ve sonraki gerilim hatlarını yapılandırır.

Bir eklemlenme sosyolojisi

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisinin kolektif çalışması "öncüler"le birlikte ve onlara karşı oluşur. Kadınların Kurtuluşu Hareketi'ne (Picq 2011 [1993]) katılan "sınıf mücadelesi" eğilimiyle bağlantılı olsun ya da olmasın birçok araştırmacı, toplumsal olanın cinsiyetlendirilmesini düşünürken sınıflara dayalı bir okumadan vazgeçmek istemez (ve tersi de doğrudur). "Öncüler" kadın sınıfını üreten özgül ezilmenin tahliline öncelik tanırken cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, diyalektik bir tarzda, bu sınıfı birleştiren ve ayıranın ne olduğunu tahlil etmeye öncelik vermiştir.

O halde, (öncülere –ç.n.) en azından üç dizi eleştiri yöneltilir. İlkin, özellikle ev içi üretim tarzının kuramlaştırılmasında cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler *"ailenin içine hapsolmuş"* gibidirler bu yazarlara göre (Daune Richard, Devreux 1992, s. 10). Ev içi işbölümünün özelliklerinin aktarılması ya da uzantısı olarak

---

[6] Sonunda –ç.n.

tahlil edilen kadınların iş gücü piyasasındaki yeri, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin iş alanındaki özel dinamiğinin dışında kalıyor gibidir. Ayrıca, erkek egemenliğinin kökensel olarak ailenin içine yerleştirilmesi, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler dinamiği ile toplam toplumsal dinamik arasındaki etkileşimleri, kadınların genel olarak ezilmesi ile bu ezilmenin geçirdiği dönüşümler ya da onun (iç --ç.n.) çelişkileri arasındaki gerilimleri önemsememeye yol açar. Nihayet, "öncülerin" tahlilleri tarihdışı olmakla suçlanır, çünkü kullandıkları kavramsal aletler cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin dinamiğini ve dolayısıyla toplumsal olanın bizzat kendisi tarafından üretilmesinin düşünülmesi uğrağına pek az yer açarlar. Böyle olunca, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi erkek/kadın ilişkilerinin -ücret toplumu çerçevesinde- tarihselleştirilmesini önerir: Söz konusu olan, toplumsal ilişkilerin varoluş koşulları içinde toplumsal aktörlerin, onların hem pratiklerinin hem temsillerinin rolünü ve eşanlı olarak cinsiyet kategorilerinin sınırlarının dinamiğini sorgulamaktır.

Bakış açısındaki bu yer değiştirmelerin[7] sonucunda cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi bir eklemlenme sosyoloji-

[7] Bu yer değiştirmelerin de kurucu makaleleri (Lautier 1977; Bourgeois ve diğerl. 1978; Kergoat 2012b [1978], s. 33-62), konferansları ("Femmes, féminismes et recherches" (Kadınlar, feminizmler ve araştırmalar), Toulouse, 1982; "Les rapports sociaux de sexe: problématiques, méthodologies, champs d'analyse" (Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler: Sorunsallar, yöntemler, araştırma alanları), Paris 1987), enformel atölyeleri (l'Atelier Production/Reproduction (Üretim/Yeniden üretim Atölyesi) (1985-1988), kurumsal grupları (séminaire du Centre de sociologie urbaine (Kent Sosyolojisi Merkezi'nin semineri) 1986-1988), kolektif yayınları (Collectif 1984; Collectif 1988; Cahiers de l'APRE -Atelier Production/ Reproduction 1985-1988). "Genel yönelimli sosyoloji"nin (Devreux 1995) tekelindeki ve erkeksi bir kendini beğenmişliğin egemenliği altındaki mesleki alanların (Üniversite ve araştırmanın) bağrında ortaya çıkmış birçok sembolik uğrak ve yapı-

si olarak kurulur: İlkin mesleki emek ile ev emeği, üretim ile yeniden üretim, ücretli çalışma ile aile arasında, sonra da pratikler ve temsiller, cinsiyet ve sınıf arasındaki eklemlenme. Gerçekten de ilk çalışmalar, (üretime ilişkin/yeniden üretime ilişkin ayırımı gibi) semantik kesimlemeleri yapılandıran disiplinler arası (aile sosyolojisi ile çalışma sosyolojisi) ayrımlardan uzaklaşamazken, 1980'li yıllara iki ortak konuyu belirleyen kuramsal yeniden formülasyonlar damgasını vurur: "cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler" ve "toplumsal ilişkilerin eklemlenmesi". Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler iş alanında nasıl ortaya çıkar? Toplumsal olanın cinsiyetlendirilmesinde ev içi alan ile iş alanı, pratikler ile temsiller nasıl eklemlenir? Toplumsal olanın üretilmesinde cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ile sınıflar arası toplumsal ilişkiler nasıl eklemlenir? İşte giderek açılan yeni sorunsal alanı budur.

Maddeci bir toplumsal ilişkiler sosyolojisi

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi bir dizi epistemolojik yer değiştirmeyi yapılandıran bir kuramsal çerçeve önerir: Ev emeğinin kuramlaştırılmasından (cinsiyete dayalı) işbölümü terimlerine dayalı bir tahlile; patriyarkanın kuramlaştırılmasından (cinsiyetler arası) toplumsal ilişkilere dayalı bir tahlile; bir baş düşmanın kuramlaştırılmasından cinsiyetler/ırklar/ sınıflar arası toplumsal ilişkilerin eştözlülüğüne dayalı bir tahlile doğru yer değiştirme... Bu şekilde bu maddeci feminizm akımı bir

---

landırıcı maddi koşul... 2000'li yıllarda bu akımın kurumsal görünürlüğü CNRS (CSU ve GTM -eski Gedisst), *Cahiers du genre* -eski *Cahiers du Gedisst*- ve Les *Cahiers du Cedref* gibi dergiler ve Fransız Sosyoloji Birliği ("Genre, classe, race. Rapports sociaux et construction de l'altérité" 24. tematik ağı) sinesinde artmıştır.

toplumsal ilişkiler sosyolojisinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Ev emeği - cinsiyete dayalı işbölümü – emeğin enlemesine yayılımı

"Öncüler", cinsiyete dayalı ezilmenin ve sömürünün sadece sermayeye indirgenemeyeceğini göstermek için ev emeğini ayrıcalıklı konu haline getirmişlerdir. Ne var ki, patriyarkal sömürünün merkezî mekânını belirleme arzusu kapitalizm ile patriyarka arasındaki eklemlenme biçimlerini ihmal etmeye yol açmıştır.

Ev emeğinin, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi akımında ağır basan kuramlaştırılma biçimi bu engelden kaçınmaya izin verir. Ev emeği, kadınların zamanının ailenin hizmetine "sürekli açık oluşu"nda temellenen bir "hizmet ilişkisi"[8] olarak tanımlanır; bu ilişkinin zamansal yapısı ücretli emeğinkinden farklıdır çünkü "emek gücünün sınırlı bir süre için satılması"ndan geçmez (Chabaud-Rychter ve diğerl. 1985, s. 45). İki emek biçimi arasındaki bu karşılaştırma, kadınların emek zamanına başka türlü yaklaşmaya yol açar. Bir yandan "çifte iş günü" nosyonu, ev içi ve meslekî zamanların iç içe geçmesinin kadınların hayatındaki maddi gerçekliğini de kavramsal gerçekliğini de tüketmemektedir.[9] Öte yandan, ev emeğiyle bağlantılı olan hizmet ilişkisi kapitalist sömürü ilişkisinden ayrılamaz, çünkü cinsiyete dayalı işbölümü üretim ve yeniden üretim alanlarında eşanlı olarak örgütlenir.[10] Ailede yer alma ve emek

[8] Bkz. *Cahiers du Genre* sayı 28/2000.

[9] Özellikle ev içi emeğin var saydığı ve neden olduğu duygusal emek ve "zihinsel yük" (Haicault 1984) yoluyla.

[10] Bkz. *Cahiers du Genre* sayı 26/1999 ve sayı 32/2002.

piyasasında yer alma bir bütün oluşturacak biçimde karşılıklı olarak birbirini yapılandırır (Daune-Richard 1984).

Ev emeği ile mesleki emek arasındaki bu eklemlenme, cinsiyetli gerçekliği kavramak için cinsiyete dayalı işbölümü terimleriyle akıl yürütülmesine yol açmıştır. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin ve onların enlemesine yayılımının hayati meselesi olarak düşünülen bu kavram -cinsiyetli pratikler ile onların toplumsal ilişkiler olarak kuramlaştırılmaları arasındaki dolayım-kavram rolünü oynayarak- emeği tüm toplumun cinsiyetli örgütlenmesinin merkezine yerleştirir; böylelikle de cinsiyetlerin üretilmesini yalnızca aileyle sınırlamaksızın toplumsallaştırır. Böyle olunca, cinsiyete dayalı işbölümünün yapısının ve mekanizmalarının tahlili merkezîdir. İlkin, bu işbölümünün "özellikleri erkeklerin üretim alanına kadınların ise yeniden üretim alanına tahsis edilmesi ve ayrıca, eşanlı olarak, toplumsal katma değeri yüksek konumların erkekler tarafından ele geçirilmesidir". Dolayısıyla "örgütleyici ilkeleri ayrılma ilkesi (erkek işleri ile kadın işleri vardır) ve hiyerarşi ilkesi (erkek işleri kadın işlerinden daha 'değerli'dir) olan" (Kergoat 2012a [2000], s. 214) bir toplumsal işbölümü biçimidir. Cinsiyete dayalı işbölümünün biçimi zaman ve mekân içinde değişse de yapısının sağlam olduğu belgelenmiş bir olgudur.[11] Ayrıca, cinsiyete dayalı işbölümü, kadınların yeniden üretim emeğine tahsis edilme sürecini kendi içinde barındırır, çünkü bu tahsis edilme erkeklerin üretim aletlerine, silahlara, kaynaklara el koymasından ayrılamaz (Tabet 1998 [1985], s. 77-204).

[11] Örneğin bkz. Clair (2012, s. 15-33) ve Pfefferkorn (2012, s. 97-106).

Cinsiyete dayalı işbölümü kavramı, o güne dek hiçbir statüsü[12] olmayan toplumsal pratikleri tahlil etmek üzere birbirini izleyen ampirik dalgalar halinde kullanılmıştır; öyle ki, enlemesine yayılımı göz önünde bulundurulduğunda emek, "toplumu üretmeye ve korumaya katkısı olan her şeyi" (Clair 2012, s. 32) belirtmek üzere "yaşamın üretilmesi"yle (Hirata, Zarifian 2000) eş anlamlı hale gelmiştir. Bu tanım, doğayla ilişki kısıtlamasından özgürleşmekle ve emeğin baskıcı ya da özgürleştirici niteliği hakkında bir kestirimde bulunmamakla birlikte bazı Marksgil anlamlandırmalarla (Godelier 1984) yeniden bağlantı kurar. Kavramı tüm uzantılarıyla benimseyen bu yaklaşım sayesinde cinsiyete dayalı işbölümü bütün toplumsal alanlarda "cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin maddi temeli" (Galerand 2007, s. 63) haline gelir.

Bu kuramlaştırma biçiminin iki önemli sonucu vardır. Bir yandan, başka emek biçimlerinin hesaba katılması, üretken denen emeğin kendisini, özellikle de onun değerlendirilme ölçütlerini (Daune-Richard, Devreux 1992; Galerand, Kergoat 2008) sorgular ve yeniden tanımlar. Öte yandan, şayet cinsiyete dayalı işbölümünün enlemesine yayılımı geçerliyse, her tür toplumsal işbölümü cinsiyetli bir boyut taşır.

Patriyarka – cinsiyetler arası toplumsal ilişki – toplumsal ilişki

İkinci epistemolojik yer değiştirme, kadınların ezilmesini toplumsal ilişki terimleriyle kuramlaştırmak üzere, büyük ölçüde yapısalcı olan -patriyarka ya da cinsiyete dayalı kölelik terimle-

[12] "Doğurma emeği" (Tabet 1998 [1985], s. 155-180), "sohbet emeği" (Monnet 1998), "militanlık emeği" (Dunezat 2004), "gönüllü emek" (Simonet 2010) emek kavramının maddeci feminizmden ayrılamayacak gerçekçi uzantılarıdır.

riyle yapılan- ilk okumalarla araya mesafe koymaya dayanıyordu. Burada bunun çeşitli yararlarına işaret etmek gerekir.

Her şeyden önce, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi başlangıçtan itibaren cinsiyet ile sınıf arasındaki eklemlenmeyi yakaladığı için, toplumsal ilişki kavramı yeniden sorgulanmış ve onu yalnızca sınıf ilişkisine indirgeyen daraltıcı yaklaşımlardan kurtarılmıştır; böylece kavram "toplumsal alanı kateden ve çevresinde çatışmalı çıkarlara sahip gruplar oluşan maddi ve düşünsel meseleleri üreten her tür gerilim"i (Kergoat 2012a, s. 17) belirtmek üzere jenerik olarak kullanılır. Bu tanım, eşanlı olarak sömüren, egemenlik kuran ve ezen temel toplumsal ilişkilerin tümü için geçerlidir (Dunezat 2004).

Böyle tanımlandığında, toplumsal ilişki kavramı "toplumsal olanı, bütün alanları kateden bir sistem oluşturacak şekilde örgütleme mantığı"na göndermede bulunur; bu sistemin tarihsel ağırlığı "eşanlı olarak, aynı olanı (sağlam yapıların varlığı) ve farklı olanı (değişim)" (Combes ve diğerl. 1991, s. 63) üretir. Bir yandan, eşzamanlılık düzleminde, her toplumsal ilişkinin genel ve özgül işleyiş biçimleri incelenmelidir: Bütün toplumsal alanlar toplumsal ilişkinin yapılanmış ve yapılandırıcı çerçevesini oluşturur. Öte yandan, art zamanlılık düzleminde toplumsal ilişkinin (yeniden) üretilmesi merkezî bir sorun haline gelir: Tekrarın etkilerini inkâr etmeden, artık değişimleri, egemenlik ile direnişler arasındaki diyalektiğin açılma ve kapanma etkilerini göz ardı etmemek söz konusudur.

Ayrıca ve bunun bağlaşığı olarak, toplumsal ilişki dinamiktir ve cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi bunu süre içinde, eyleyiş halinde hesaba katmanın gerekliliğinde ısrar eder. Böyle olunca odak noktasını hem bireysel hem kolektif eylemleriyle tarihi (toplumsal ilişkileri) yapan aktörler oluşturmalıdır. İnşacı bir yaklaşıma göre, bir yandan ilişki "karşıt, çatış-

malı ve hiyerarşiye dayalı gruplar içinde onun taşıyıcısı olan bireyleri" (aynı yerde) oluştururken, bu bireylerin pratikleri ve temsilleri de eşanlı olarak bu ilişkiyi üretir. Belirlenimci bir bakışa karşıt olarak, pratiklerin ve temsillerin hayati meselesini kavramak gerekir: Bu, egemenler için ezilmenin korunması ya da güçlendirilmesi; ezilenler için ezilmenin hafiflemesi ya da ortadan kalkmasıdır.

Bu *hem* anlam *hem* eylemi, *hem* düşünsel olanı *hem* maddi olanı bir arada tutmayı beraberinde getirir. Toplumsal ilişkilerin düşünülen kısmı tahlilin merkezine yerleşir: Temsiller altyapının sonradan gelen basit bir yansıması değildir. Marx'tan esinlenmiş antropolojik çalışmaların izinden gidilecek olursa (Godelier 1984), her toplumsal ilişkinin düşünsel bir boyutu vardır: Bu onun hem doğuş koşullarından biri hem iç örgütlenme şeması, hem çatısının bir bölümü hem de bu ilişkinin düşüncede var olan ve bu yüzden düşünce olan bir bölümüdür. Böyle olunca, pratikler ve temsiller arasında bir ayrım yapmaktansa, işlevler arasında bir ayrım yapmak söz konusudur (Daune-Richard, Devreux, 1992). Örneğin "cinsiyet önyargısı (*doxa*)" cinsiyetli maddi gerçekliğin yapılandırıcı ve yapılandırılmış bir yüzünü oluşturur (Haicault, 1993). Toplumsal olanın üretilmesinde pratiklerle temsiller arasındaki eklemlenme biçimleri belirleyicidir. Örneğin, emek ve ücretle olan ilişkilerinde kadınlar eşanlı olarak hem "etmen"lerdir hem de "cinsiyete dayalı işbölümünde rolleri olan oyuncular" (Daune-Richard, Devreux 1992, s. 14). Kuşkusuz kadınlar, kendileri için istihdama erişim ile ev emeğinin icrasının koşullarının korunması arasındaki eklemlenmeyi yapılandıran egemen normları içselleştirmişlerdir; *ama* ücretle olan ilişkileri ücretin, aile içindeki ve çift ilişkisindeki erkek/kadın ilişkisinin egemen biçimlerini yeniden harekete geçiren bir

özerklik ve bağımsızlık etkeni olarak da düşünüldüğünü açığa vurur.

Nihayet, cinsiyetli kategoriler donmuş kategoriler değildir: Yenilikçi erkeklerin ebeveynlik pratiklerinde "kadınlaşmaları"nın da tanıklık ettiği gibi yer değiştirir bu kategoriler (Devreux, 1984). Böyle olunca, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, kadınların yükselen mesleki eğrilerini düşünmek üzere cinsiyet devingenliği türünden açıklayıcı araçlar önermiştir (Battagliola ve diğer. 1990).

Bu tümevarıma dayalı kategorileştirme biçimleri kategorileri şeyleştirmek anlamına gelen tözcü engelden kaçınmayı mümkün kılar. Kuşkusuz bu tür kategorilere tahammül etmek gerekir -çünkü vardırlar- ama sahada mesele, "grupların üretilmesi ile nesnel ve öznel aidiyetlerin ilkesini oluşturan süreçlere kadar gidebilmek" amacıyla "gerilim düğümlerine ve hatlarına ışık tutmaktır" (Galerand, Kergoat 2014, s. 51). Ampirik çalışma, incelenen toplumsal alanda geçerli olan kategorilerden hareket etmek zorundadır, ancak bu kategorilerin nesnelleştirilmesi ve öznelleştirilme tarzı, emeğin, eştözlü toplumsal ilişkiler şeklinde kuramlaştırılan örgütlenmesiyle ilişkilendirilmelidir (Dunezat 2015).

Baş düşman - cinsiyet/sınıf/ırk – toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü

"Baş düşman", maddeci feminizmin, kadınlarla erkeklerin sınıf mücadelesi içindeki sahte ortak çıkarlarını yapı sökümüne uğratmayı ve bir ortak hasım (patriyarka) belirleyerek kadınları bir kendisi için sınıf olarak oluşturmayı amaçlayan kurucu makalesinin başlığıdır (Delphy 1998 [1970], s. 31-56). Ancak bu deyim, mücadeleler arasında (yeni) bir hiyerarşiyi desteklemek ve kadınların cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerle başka toplumsal

ilişkilerin eklemlenmesi içindeki ve bu eklemlenme tarafından üretilen maddi gerçekliğine uymayan bir esas cephe belirlemekle suçlanmıştır. Gerçekten de cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, cinsiyete dayalı işbölümünün ve onun toplumdaki enlemesine yayılımının mantıksal bağlılaşığı olarak, cinsiyete dayalı toplumsal ilişkilerin toplumsal ilişkiler ağı içinde eşanlı olarak hem yapılandırıcı hem yapılanmış bir çerçeve oluşturduğu hipotezini gündeme getirir.

Bu yaklaşım, (temel) toplumsal ilişkilerin özelliklerine çeşitli bakımlardan açıklık getirmiştir. Her şeyden önce cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin "maddilikten arındırılması" -başka bir deyişle emeği sınırlayıcı bir biçimde tanımlamaya, kadınların sömürülmesini örtmeceyle bezemeye, fiziksel şiddet biçimlerini sömürüden koparmaya (Galerand 2007) yol açacak şekilde, erkek egemenliğinin de bir sömürü ilişkisi olduğunu göz ardı etme eğilimi- yerinde saymıştır. Ayrıca, böyle olunca üç toplumsal ilişki biçimi, cinsiyet, sınıf, ırk,[13] her türden toplumsal pratik ve grubun tahlilinde birbirinden koparılamaz ve toplumda eşit derecede enine yayılmış ilişkiler olarak görülür. Irk/toplumsal cinsiyet/sınıf üçlemesi, her türden feminist düşünme sürecinin başında zorunlu olarak varsayılan bir üçleme haline gelmiştir;[14] bu, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyo-

[13] 2000'li yıllardan bu yana Fransız tarzı/usulü maddeci feminizm içinde ırkın bir başka üretim ilişkisi olduğuna ilişkin bir anlaşma vardır. Hiç kuşku yok ki yaş dördüncü bir üretim ilişkisi oluşturur ama bunun kuramlaştırılma biçimi üzerinde bir anlaşma yoktur. Cinselliğin -toplumsal cinsiyetin şu "(diğer) nesnesi"nin (Clair 2012, s. 35-56) statüsü ve özellikle de toplumsal cinsiyet ile cinselliğin kesişme biçimleri de tartışma konusudur (Clair 2013).

[14] Zaman zaman bu üçleme kesişimsellik paradigmasının ithal edilmesine yorulur ama Fransız maddeci feminizmi de cinsiyet ve ırkın doğallaştırılma biçimlerini karşılaştırarak yapılandırmıştır kendini. (Guillaumin 1992).

lojisinin eskilere dayanan bir projesinin sonuçlanması anlamına gelir (Ferrand, Le Feuvre 1992).

Geriye toplumun üretilmesinde üç temel toplumsal ilişkinin nasıl eklemlendiğini anlamak kalır. 1970'li yılların sonlarından itibaren, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi erkeklerin ve kadınların toplumsal pratiklerinin çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavrayabilmek için yayılma ve öncelikli nedensellik modellerine karşı çıkarak onların yerine toplumsal ilişkilerin karşılıklı etkileri anlayışını koyar: Burada söz konusu olan, cinsiyet/sınıf eklemlenmesinin sinerji biçimine mi, karşıtlık biçimine mi yoksa yansızlaştırma biçimine mi büründüğünü ortaya çıkarmaktır (aynı yerde). Amaç, cinsiyetler arası mücadeleyi düşünürken, meslek sahibi kadınların ırksallaştırılmış kadınların sömürülmesine katılarak kendi ev emeklerini (onun bir bölümünü) dışsallaştırmaları örneğinde de olduğu gibi, cinsiyet sınıfının hem nesnel hem öznel olarak zayıflatılışını göz ardı etmemektir (Falquet, Moujoud 2010).

Toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü paradigması böylece toplumsal ilişkiler sosyolojisi için keşfettirici bir dönemeç olmuştur. Bu paradigma, "işçilerin hak taleplerinin doğuşu"na (Kergoat 2012c [1984], s. 85) ve ücretli emek içindeki işbölümüne bakarken erkek/kadın ilişkileri bakış açısından hareket eden gerçekçi bir yöntemin ürünüdür; şu saptama ancak bunun ardından gelmiştir: Sınıf ilişkisi gördüğümüz her şeyi açıklamaya yetmemektedir; egemenlik biçimlerini ve onların karşılıklı olarak birbirini oluşturmasını, iç içe geçmesini düşünürken ana hatları "kesişimsellik" (Crenshaw 2005 [1994]) paradigmasından az çok farklılaşan yeni bir kavramlaştırma önermek gerekmektedir. Birbirinden farklı iki ideolojik ve militan bağlamdan (sınıfın merkezîliği vs. ırkın merkezîliği) doğmuş olan bu paradigmalar her zaman apaynı konularla ilgilenmezler (toplumsal ilişkilerin

kesişmesi vs. kategorilerin/kimliklerin kesişmesi); ayrıca eştözlülük paradigması bütün ezilme biçimlerini emek ve sömürü terimleriyle (Galerand, Kergoat 2014) düşünmeyi önerdiği ölçüde bunlar yöntemleri bakımından farklıdırlar.

Bu yön değişikliği uyarınca, "her biri diğerleri üzerinde kendi izini bırakan toplumsal ilişkilerin tümünün birbirleriyle karmaşık ve dinamik biçimde kesişmelerini" (Kergoat 2012f [2009], s. 136) hiçbir zaman ihmal etmemek gerekir. Bununla birlikte cinsiyet-sınıf-ırk üretim ilişkilerini, aralarında bir hiyerarşi kurmadan, başka bir deyişle eştözlülük paradigmasını zayıflatan şu engellere çarpmadan eklemlemeyi başaran çalışmalar nadirdir: toplumsal ilişkilerden birisini maddilikten arındırmak ya da ücretli emeği bireysel kurtuluşun ayrıcalıklı alanı olarak görmeye devam ederek veya onu özgürleşme projelerinin dışında tutarak sınıfı görünmez kılmak. Bu engeller, neoliberal küreselleşmeyi[15] (Falquet 2015) ya da "emeğin sömürülmesinin geçişsel biçimleri"ni (Guillaumin 1992, s. 9) göçmen ev işçilerinden hareket ederek tahlil eden kimi çalışmalarda bertaraf edilmiştir (Galerand 2015).

Böylece cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi iki düzeyli bir tahlile izin verir. Bir yandan kadınlar ve erkekler, toplumsal gerçekliği cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin ürünü olan belirlenebilir, özgül iki grup oluştururlar: Cinsiyet sınıflarının üretilmesini yöneten yadsınamaz bir "türdeşlik" vardır (Juteau 2010). Ama kadınların emekle olan ilişkileri tekleştirilemez, çünkü bu ilişki aynı zamanda hem ev içi işbölümü içinde hem kadın istihdamının ikileşmesi çerçevesinde hem de yeniden üretimde kadınlar arasındaki işbölümü içinde oluşur (Gale-

[15] Bkz. *Cahiers du Gedisst*, sayı 21/1998.

rand 2007). Dolayısıyla, cinsiyet sınıflarının üretilmesini yöneten ayrıca bir "ayrışıklık" da vardır (Juteau 2010). Kadınlar bu yüzden erkeklerle ilişkilerinde "benzeşik (kadınlar sınıfından söz etmeyi mümkün kılan) ama özdeş olmayan (bölünmeleri hesaba katmayı mümkün kılan) konumları işgal ederler" (Kergoat 2012a, s. 18.) Bu ise özgürleşme meselesini özellikle karmaşıklaştırır.

Egemenlik altındaki öznellikler ve militan çalışmanın/emeğin örgütlenmesi

Maddeci feminizmin hayati meseleleri yıkıcıdır çünkü mücadelenin ufkunda insanlığın cinsiyet sınıflarına bölünmesini ortadan kaldırmak vardır. Bu ufuk, "egemenlik altında olup kolektif olarak kendilerini özgürleştirenlerin eyleyiş gücünün ifadesi" ve "egemen olanların el koyma iktidarlarının yıkılması" olarak tanımlanan bir "özgürleşme çalışması"ndan geçer (Le Quentrec 2014, s. 160). Bu bakış açısından, mücadelenin ufkunu düşünmek yerine, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi daha alçak gönüllü bir biçimde özgürleşme süreci ve onun çift anlamlı boyutları üzerine düşünmeyi önerir: Bir yandan hareketlilik içinde egemenlik altındaki öznelliklerin üretilmesi ve toplumsal ilişkilerin enine yayılımı, diğer yandan emekle ilişki ve kolektifliğe geçişin meselesi olarak militan çalışmanın örgütlenmesi üzerine düşünmeyi.

Egemenlik ile direniş arasında

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, hem egemenlik biçimlerinin eştözlülüğünün kadınların eyleyiş güçleri üzerindeki etkilerini kavramayı hem de etkili özgürleştirici pratikleri bunlarla eklemlemeyi önüne koyar.

"Egemenlik altında olan bilinç" "maddi ve psişik belirleyiciler" tarafından çevrelenmiş olduğu sürece egemenlik altındaki öznellikler engellerle karşı karşıyadır (Mathieu 1991 [1985]). Aynı şekilde, "kadın olarak cinsiyetlendirilmiş öznenin oluşumunun dayandığı tasımın" (Kergoat 2012d [1988]) şekillendirmesi doğrultusunda, kadın 'ben'in kadınlar grubuyla özdeşleşmesinin önünde engeller vardır, kadınların toplumsal evrensellere katılımı atomizedir, mücadele kolektiflerinin yaratılması ve böylelikle erkekler grubunu belirleme ve onu hasım olarak görme imkânı yine engellerle karşı karşıyadır. Egemenlerin "toplumsal cinsiyet nefreti" -başka bir deyişle erkeklerin kadınlara karşı saldırganca kimi zaman şiddet içeren tepkileri- ise kadınların özgürleşme hevesleri için bir kaynak oluşturur (Kergoat ve diğerl. 1992, s. 138).

Ne var ki, egemenliğe pratikte isyan ve hareketlilik eşlik ettiği için, toplumsal ilişkinin, kadın ve erkek aktörler tarafından üretilen pratikler ve temsiller aracılığıyla oluşan bir egemenlik/direniş diyalektiğinde temellenmiş iktidar ilişkisi olduğu hipotezini öne sürmek gerekir. Bu dinamik bir imkânlar alanını açar. Direnişler bireysel, kesintili olabilir ama direniş edimi kolektife geçiş meselesinden koparılamaz. Bu geçiş hiçbir şekilde otomatik değildir ve gerçek mücadele konularına ve biçimlerine bağlı olarak yaşanan kolektif bir çıraklık döneminden kopuk rastlantısal bir bilinçlenmeden ibaret görülemez. Örneğin 1988 – 1989 yılında Hemşire Koordinasyonu'nun içine girmek mücadele koşullarının belirleyici olduğunu göstermiştir: yatay genişleme, öz örgütlenme, özerklik, doğrudan demokrasi, bakış açısı çeşitliliğinden hareketle birlik arayışı... Bu koşullar taleplerin kolektif biçimde üretilmesini ve onlara kolektif olarak sahip çıkılmasını mümkün kılmıştır; ama ayrıca, egemenlik ilişkilerinin yalnızca kabiliyete atfettiği, sınıf ve cinsiyetin belli bir kesimine

özgü olan vasıfla farklı bir ilişki kurulmasını da sağlamıştır (aynı yerde).

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi cinsiyetli gerçekliğin geri döndürülebileceği varsayımını tümüyle benimser çünkü bütün iktidar ilişkileriyle eştözlü olan özgürleşme çalışmasını varsayar ve kuramlaştırır. Ama ayrıca mücadelelerin dinamiğini sorgular. Gerçekten de, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin toplumda enlemesine yayılımı varsayımı geniş anlamda militanlık alanında, yani sendikalarda, siyasal partilerde, derneklerde, toplumsal hareketlerde de sınanmıştır (Fillieule, Roux 2009). "Cinsiyetli toplumsal hareket" nosyonu burada esastır: "Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin bütün toplumsal hareketlerin içine derinlemesine işlediği anlamına gelir" (Kergoat ve diğer. 1992, s. 122). Dolayısıyla özgürleşme süreci, yalnızca egemenlik altında olanların militanlığa erişimlerinden ibaret olamaz, çünkü militanlık da çatışmalı ve hiyerarşik toplumsal grupların (yeniden) üretilmesinin yeni bir mekânını-zamanını oluşturur.

Hareketin iç çelişkileri[16] ve davalar arasında hiyerarşi kurmamak adına birçok cephede birden mücadele etme gerekliliği göz önüne alındığında, özellikle feminist hareket "politik kesişimselliği" (Crenshaw 2005 [1994]) yönetme sorunuyla karşı karşıyadır: Hareketler arasında bir ittifak kurmak ve dolayısıyla bölünme riskiyle karşı karşıya kalmak mı? Yoksa -sembolik olarak- işçi sınıfı hareketinde cisimleşmiş olan bütünlüklü bir hareket ütopyasından vazgeçmemek ve dolayısıyla bir davanın gündemden düşürülmesi riskiyle karşı karşıya kalmak mı? Her bir mücadelenin, taleplerinde kendisinin bütün cephelerde öz-

[16] Bkz. *Cahiers du genre*, sayı 39/2005, seri dışı sayı 2006 ve sayı 55/2013.

gürleştirici olduğunu ortaya koymasını güvence altına almak mı? Bizim bakış açımızdan, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi, hem emekle olan ilişkiyi hem de egemen olan militan çalışma pratiklerini sorgulamak üzere gerçek mücadelelerden -hangi özgürleştirici dava olursa olsun ortaya çıkan mücadelelerden- hareket etmeye çağırır.

Militan emek ve kolektif olmaya geçiş

Şayet işbölümü toplumsal ilişkilerin hayati meselesiyse, özgürleşme sorunuyla uğraşırken emeğin enlemesine yayılımını ikili bir bakış açısından sorgulamak mantıklıdır: hem hak talepleri meselesi olarak hem örgütlenme meselesi olarak.

Nesnel konumlar ve egemenlik altında olanların öznellikleri, işbölümü içinde ve işbölümü tarafından oluşturulur. Dolayısıyla bütün toplumsal mücadeleler üretim ilişkileri içinde işgal edilen konumla ve bundan kaynaklanan kategorizasyon süreciyle bir biçimde ilişkilidir. Mücadelenin hedefinin formüle ediliş biçimi bu ilk maddi koşuldan koparılamaz. İşçi sınıfı hareketi ücret, çalışma süresi ve çalışma koşulları konularında talepler üretmiştir. Bununla birlikte, -ev emeği gerçekliğini dışlayan hatta inkâr eden- güdük bir emek tanımından hareketle oluştuğu için, işçi grubunun ve emekle ilişkinin cinsiyetlendirilmesine bağlı olan nesnel bölünmeleri aşmayı mümkün kılacak bir kolektiflik duygusu oluşturmayı başaramamıştır (Kergoat 1982). Aynı şekilde 1997 – 1998'in işsizler hareketi denilen hareketliliğinde, 'destek' ifadesi, hareketliliğin basit bir kaynağı olmaktan çok talep oluşturma sürecinin dışardanlığının taşıyıcısı olarak iş görmüştür. Gerçekten de erkek ve kadın işsizlerin bir (mesleki) işleri olmayışından duydukları ve dile getirdikleri ıstıraptan hareket etmek yerine, 'destek' gelir terimleriyle oluşturulmuş talepleri (asgari sosyal yardımın yükseltilmesi...) meşrulaştırmış

ve dayatmıştır. İstihdam talebi yenilgiye uğrarken, kadın işsizlerin yalnızca ev emeğine tahsis edilmeleri de sorgulanmamıştır. Daha ilk çatışmalardan başlayarak, bu talep oluşturma meselesi harekete geçmiş olan grubun zayıflamasında ve bölünmesinde belirleyici olmuştur (Dunezat 2004).

Bu, kolektifin oluşmasına geçiş açısından emekle ilişkinin temel bir mesele oluşturduğunu ve nesnel konumlardan ve *egemenlik altındaki* öznelliklerden hareket etmek gerektiğini gösterir. Böyle olunca, "kadınların emekle ilişkisi yıkıcı bir gizilgüç" taşır (Galerand, Kergoat 2008) çünkü emeğin genişletilmiş tanımı -egemenlik altındakilerin maddi varoluş koşullarını yansıtarak- onu hem kendini üretmenin hem birlik, dayanışma ve dolayısıyla kolektif özgürleşme üretmenin olası bir etkeni haline getirir.

Bununla birlikte aynı derecede temel olan ikinci bir koşul daha ortaya çıkar: Emekle ilişkinin yıkıcı olması, ancak militan emeğin/çalışmanın örgütlenişi toplumsal hiyerarşilerin edimselleşmesinin bir taşıyıcısı haline gelmediği sürece mümkündür. Gerçekte özgürleşme erişilecek bir ufuktan ibarettir: Kolektif olmaya geçiş olduğu ölçüde aynı zamanda da birtakım görevler varsayan ve dağıtan maddi ve düşünsel bir süreçtir, *militan bir çalışmadır*. Bu çalışmanın örgütlenmesi militanlık alanının konturlarını çizen özgül bir meseledir. Çeşitli hareketlilikler ve anketler arasında yapılan karşılaştırmalar, kolektife geçişin belirginleşip belirginleşmemesinin çeşitli gerilim hatlarına bağlı olduğunu ortaya koymuştur: Bunlar, militan pratiklerde eklemlenen ve hareketlilik içindeki grubun bileşimi, militan çalışmaya erişim ve bu çalışmanın örgütlenme biçimiyle bağlantılı olan gerilim hatlarıdır (Dunezat, Galerand 2014).

Aslında bütün hareketlilikler, kaynakları mesleki ve ev içi işbölümünden hem koparılmaz olan ama hem de ondan farklılaşan militan çalışmadaki bir işbölümü tarafından yapılandırıl-

mıştır. Örneğin erkek egemenliği, gerçek militan çalışmanın, zorunlu emek ile zorunlu olmayan emek, mesleki emeği çağrıştıran görevler ile ev içini çağrıştıran görevler, iktidarın görevleri ile daha ziyade yürütmeyi sağlayan görevler, görünen/tanınan görevler ile görünmeyen/unutulan görevler arasındaki karşıtlık aracılığıyla hareketlilik içindeki grubu bölen *yapısında* kendini gerçekleştirir. Bu yapı her türden işbölümünün merkezinde yer alan mekanizmalar (ayrılma, hiyerarşi, uzmanlaşma) aracılığıyla üretilir. Militan pratiklerin düzenlenişinin -yalnızca yeniden üretilmiş değil- üretilmiş niteliği saptanabilir çünkü hareketlilikler ister eşzamanlı ister artzamanlı olarak olsun *militan çalışmanın çoğul işbölümü biçimleri tarafından yapılandırılır*. Kimi zaman mücadele, *ayrılmış bir emek biçimi* üretir; militanlık görevleri o kadar uzmanlaşmıştır ki toplumsal ilişkilerin olduğu gibi devralınan alışılmış düzeni, mücadelenin bağrında toplumsal grupları ayırır ve hareketteki insan sayısının azaldığı ve toplumsal olarak türdeşleştiği bir hiyerarşi oluşturur. Ne var ki, ayrılmış bu emeğin nesnelleşmesi, toplumsal ilişkilerin eştözlülüğüne dayalı dinamiği ve militanlık alanındaki özgül enlemesine yayılımı göz ardı edildiğinde yönetilemez. Örneğin, bütün erkekler militan çalışmada buyurganlık etmez ve iktidar konumunun görevlerini tekellerine almazlar: Bir yandan sınıf ve ırk yörüngeleri erkekler grubunu bölerken, bir yandan da egemenlik ilişkilerinin olağan düzeninde egemenlik altında olmanın ürettiği engellerden kurtulmaya izin veren uzun bir militanlık yolu kat etmiş olanların edindiği militanlık sermayesi cinsiyet, sınıf ya da ırk devingenliklerini mümkün kılar. Ancak bir tür *kolektif emeğin* yerleştiği de olur. Bu durumda militan emek sömürülen emeğin örgütlenmesini yapılandıran etkililik, hiyerarşi, disiplin, yetki vb. kavramlarından özgürleşir (Dunezat 2004). Böyle olunca özgürleşme süreci, mücadelenin ufkuna gündelik bir anlam veren her erkeğin ve her kadının militan emeğinin

kolektif eğitimiyle ve bu emeğin bir tür sahiplenilmesiyle gerçekleşir.

Sonuç: Özgürleşmenin çevresindeki hayati meseleler

Özgürleşme kavramı feminist ve *queer* hareketler içinde birden çok, hatta birbiriyle çelişen yorumlara konu olmuştur (Möser 2014). Özellikle *queer* teoriler özgürlüğü düşünmek için *agency* -faillik- kavramına başvurmuşlardır. İktidar ilişkisi ile bu ilişkinin ürettiği öznenin ortaya çıkışını tek bir devinim içinde tahlil eden Foucaultcu teorik çerçevede yıkıcı politikalar merkezî bir yer tutar. Özellikle Judith Butler'a göre dilin tamamlanmamış, istikrarsız, değişken niteliği -homofobik, cinsiyetçi vb.- nefret söylemleri karşısında "öznenin failliğine kapı aralar" çünkü bu söylemlerin yönü değiştirilebilirdir (Baril 2007, s. 72). "Özneyi gündelik olanın alanına geri döndüren sözcükleri ve jestleri" (Clair 2012, s. 49) yıkma ya da yeniden anlamlandırma olgusunun, öznenin kendisini ortaya çıkarmış olan iktidar karşısındaki olası bir bireysel direnişine benzediğini yadsımıyoruz. Aynı şekilde, kimlikçi politikaların "verili grupları türdeşleştirme, kişiler arasındaki farklılıkları silme ve bütün gruplaşmalarda içkin olan tartışma ve çatışmaları susturma" eğiliminde olduğu yolundaki Butlervari kaygılara da katılıyoruz (Baril 2007, s. 75). Daha geniş anlamıyla -feminist mücadele de dahil olmak üzere- bütün özgürleşme mücadeleleri çeşitli ezme biçimlerinin sürdürülmesindeki sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Butler'ın koalisyonlara meyletmesinin, başkalarının yanı sıra bir nedeni de budur.

Bununla birlikte, felsefi bir bakış açısından "öznenin dil aracılığıyla inşa edilmesinin onun failliğinin bizzat koşulu olduğunu" (aynı yerde, s. 72) düşünmek mümkün olsa ve pratik bir bakış açısından "Butler'ın önerdiği feminist politikanın imkân-

sız bir düş ya da ütopya olmak bir yana, her bir bireyi kendi politik eylem potansiyeline yaklaştırması" (aynı yerde, s. 77) umulur olsa da, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi -emekle ilişki ve militan emeğin örgütlenmesi meselesi aracılığıyla- olası bir *kolektif* özgürleşmenin koşullarının sorgulanması söz konusu olduğunda daha gerçekçi bir bakış açısı sunar. Zira hangi özneden söz etmekteyiz? Az çok ayrışmış iktidar matrislerinin yön değiştirmesinden doğmuş çoklu, istikrarsız, parçalanmış pratikler okyanusunda sulandırılmış bireysel bir özneden mi? Yoksa kendini *kolektif olarak* her tür iktidar ilişkisinden çekip koparmaya ve cinsiyet ile ırka dayalı sınıflar da dahil olmak üzere bütün sınıfları ortadan kaldırmaya kasteden özneden mi?

Maddeci feminizm -özellikle de cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler sosyolojisi- belirsiz/kararsız bireysel yıkım çağrılarına boyun eğmeyerek, yapı sökümüne uğratmayı amaçladığı temelleri işbölümü ve emek terimleriyle düşünerek ve somut militan pratikler önererek, özgürleşme yolunda daha işitilebilir bir ses ve daha kolektif bir hat sunuyor.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Cahiers du Genre, Sayı 4, L'Harmattan, 2016.

Kaynakça

Baril Audrey (2007), "De la construction du genre à la construction du 'sexe': les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler", *Recherches féministes*, cilt 20, sayı 2.

Battagliola Françoise, Combes Danièle, Daune-Richard Anne-Marie ve diğerl. (1990), *À propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques*, Paris, CSU.

Beauvoir (de) Simone (2008 [1949]), *Le deuxième sexe. 2. L'expérience vécue*, Paris, Gallimard.

Bidet-Mordrel Annie (der.) (2010[2001]), *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PuF. (1978).

Bourgeois Françoise ve diğerl., "Travail domestique et famille du capitalisme", *Critiques de l'économie politique*, yeni seri, sayı 3.

Chabaud-Rychter Danielle, Fougeyrollas-Schwebel Dominique, Sonthonnax Françoise (1985), *Espace et temps du travail domestique*, Paris, Librairie des Méridiens/Klincksieck.

Clair Isabelle (2012), *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin.

Clair Isabelle (2013), "Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie? Retour sur quarante ans de réticences", *Cahiers de l'APRE*, sayı 7, cilt 1.

Combes Danièle, Daune-Richard Anne-Marie, Devreux Anne-Marie (1991), "A quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe?", Hurtig Marie-Claude, Kail Michèle, Rouch Hélène (der.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes* içinde, Paris, CNRS.

Crenshaw Kimberlé Williams (2005 [1994]), "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contres les femmes de coleur", *Cahiers du genre*, sayı 39 [Fransızca çeviri Oristelle Bonis; orijinali "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and the Violence against Women of Color", Fineman Marta A., Mykitiuk Roxanne (der.), *The Public Nature of Private Violence*, içinde, New York, Routledge].

Daune-Richard Anne-Marie (1984), "Activité professionnelle, travail domestique et lignées féminines", Kolektif içinde.

Daune-Richard Anne-Marie, Devreux Anne-Marie (1992), "Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique", *Recherches féministes*, cilt 5, sayı 2.

Delphy Christine (1998 [1970]), *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse.

Delphy Christine (2015), *Pour une théorie générale de l'exploitation. L'extorsion du travail non libre*, Paris, Syllepse.

Devreux Anne-Marie (1984), "La parentalité dans le travail. Roles de sexe et rapports sociaux", Kolęktif içinde.

Devreux Anne-Marie (1995), "Sociologie 'généraliste' et sociologie feministe: les rapports sociaux de sexe dans le champ professionnel de la sociologie", *Nouvelles questions féministes*, cilt 16, sayı 1.

Dorlin Elsa (der.) (2009), *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Paris, PuF.

Dunezat Xavier (2004), *Chômage et action collective: luttes dans la lutte: mouvements de chômeurs et chômeuses de 1997-1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe*. Sosyoloji doktora tezi. Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines Üniversitesi.

Dunezat Xavier (2015), "Hégémonie et marginalisation dans le travail militant: la sociographie d'une mobilisation au prisme du cadre intersectionnel", *Interrogations*, sayı 20.

Dunezat Xavier, Galerand Elsa (2014), "La résistence au prisme de la sociologie des rapports sociaux : les enjeux du passage au collectif", Calderón José-Angel, Cohen Valérie (der.), *Qu'est-ce que résister? Usages et enjeux d'une catégorie d'analyse sociologique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Septentrion içinde.

Falquet Jules (2015), "Le capitalisme néolibéral, allié des femmes? Perspectives féministes matérialistes et imbricationnistes", Verchuur Christine, Guérin Isabelle, Guétat-Bernard Hélène (der.), *Sous le développement, le genre*, Paris, IRD Éditions.

Falquet Jules, Moujoud Nasima (2010), "Cent ans de sollicitude en France. Domesticité, reproduction sociale, migration et histoire coloniale", *Agone*, sayı 43.

Ferrand Michèle, Le Feuvre Nicky (1992), "L'émergence et l'évolution récente de la sociologie des rapports sociaux de sexe en France", Kolektif, *Actes du groupe de travail sociologie des rapports sociaux de sexe*, XIV. Congrès de l'AISLF, içinde.

Fillieule Olivier, Roux Patricia (der.) (2009), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de la FNSP.

Galerand Elsa (2007), Les rapports sociaux de sexe et leur (dé)matérialisation. Retour sur le corps revendicatif de la Marche mondiale des femmes de 2000. Sosyoloji doktora tezi, Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines ve Montréal Quebec Üniversiteleri.

Galerand Elsa 2015), "Quelle conceptualisation de l'explotation pour quelle critique intersectionnelle?", *Recherches féministes*, cilt 28, sayı 2.

Galerand Elsa, Kergoat Danièle (2008), "Le potentiel subversif du rapport des femmes au travail", *Nouvelles questions féministes*, cilt 27, sayı 2.

Galerand Elsa, Kergoat Danièle (2014), "Consubtantialité vs intersectionnalité? À propos de l'imbrication des rapports sociaux", *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 26, sayı 2.

Godelier Maurice (1984), *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

Guillaumin Colette (1981), "Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées", *Sociologie et sociétés*; cilt 13, sayı 2.

Guillaumin Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir: L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes éditions.

Guillaumin Colette (1992 [1978]), "Pratique du pouvoir et l'idée de nature. 1. L'appropriation des femmes; 2. Le discours de la nature", *Questions féministes*, sayı 2 ve 3. Guillaumin Colette (1992) içinde yeniden basıldı.

Haicault Monique (1984), "La gestion ordinaire de la vie en deux", *Sociologie de travail*, sayı 3.

Haicault Monique (1993), "La doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe", *Recherches féministes*, cilt 6, sayı 2.

Hirata Helena, Zarifian Philippe (2000), "Travail (le concept de)", Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle (der.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PuF [yeniden basımı 2004].

Juteau Danielle (2010), "'Nous' les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie", *L'homme et la société*, sayı 176-177.

Kergoat Danièle (1982), *Les ouvrières*, Paris, le Sycamore.

Kergoat Danièle (2012a), *Se battre disent-elles...*, Paris, La Dispute "Le genre du monde".

Kergoat Danièle (2012b), "Ouvriers =ouvrières? Propositions pour une articulation théorique de deux variables: sexe et classe sociale", Kergoat Danièle (2012a) içinde.

Kergoat Danièle (2012c [1984]), "Plaidoyer pour une sociologie des rapport sociaux. De l'analyse critique des catégories dominantes à la mise en place d'une nouvelle conceptualisation", Kergoat Danièle (2012a) içinde.

Kergoat Danièle (2012d [1988]), "Le syllogisme de la constitution du sujet sexué féminin. Le cas des ouvrières spécialisées", Kergoat Danièle (2012a) içinde.

Kergoat Danièle (2012e [2000]), "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe", Kergoat Danièle (2012a) içinde.

Kergoat Danièle (2012f [2009]), "Dynamique et consubstatialité des rapports sociaux", Kergoat Danièle (2012a) içinde.

Kergoat Danièle, Imbert Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle (1992), *Les infirmières et leur coordination. 1988-1989*, Paris, Lamarre.

Lautier Bruno (1977), "Forme de production capitaliste et 'procès de travail domestique'", *Critiques de l'économie politique*, yeni seri sayı 1.

Le Quentrec Yannick (2014), "Luttes revendicatives et syndicalisme: le 'travail d'émancipation' des femmes salariées", *Cahiers du genre*, sayı 57.

Lefebvre Henri (1983 [1948]), *Le marxisme*, Paris, PuF.

Marx Karl, Engels Friedrich (1982 [1945]), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.

Mathieu Nicole-Claude (1971), "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe", *Épistémologie sociologique*, Sayı 11.

Mathieu Nicole-Claude (1991 [1985]), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS.

Monnet Corinne (1998), "La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation", *Nouvelles questions féministes*, cilt 19, sayı 1.

Möser Cornelia (2014), "L'émancipation comme concept politique dans les luttes féministes et queers", Contretemps: http://www.cntretemps.eu/auteurs/cornelia-möser.

Naudier Delphine, Soriano Éric (2010), "Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie", *Cahiers du genre*, sayı 48.

Pfefferkorn Roland (2012), *Genre et rapports sociaux de sexe*, Lausanne, Page deux.

Picq Françoise (2011), *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, Brest, Dialogues.

Simonet Maud (2010), *Le travail bénévole. Engagement citoyen ou travail gratuit?*, Paris, La Dispute.

Tabet Paola (1998), *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan.

CİNSİYETLER ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİ: TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN YENİDEN ÜRETİLMELERİNDEN YIKILMALARINA

Danièle Kergoat

"Kendi içinde" "cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler"den söz etmek tekbencilik (*solipsisme*) riskini barındırır. Zira toplumun dokusunu cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerle birlikte ören ve onun dinamiğini yönlendiren başka toplumsal ilişkiler de olduğu göz önüne alındığında, sosyolojik görünümde tamamen yalıtılmış duran bir kavramsal yapı inşa etme tehlikesi büyüktür.

Zaten gruplar ve bireyler böyle bir analitik eğilime karşı direnir: Pratikleri onları durmaksızın düzene çağırır: İnsanlar tek bir toplumsal ilişkinin bakış açısından hareket etmezler -ve hiçbir zaman da kendilerini öyle yaşamazlar; onların pratiklerini tek bir görüş açısına indirgemek, *bu görüş açısı ne olursa olsun*, bizi zenginlikleri, yani toplumsal pratiklerin çift anlamlılığını ve muğlaklığını herhangi bir biçimde kavramanın kapısını açacak anahtarlardan yoksun kılmak anlamına gelir. Başka türlü söy-

lendiğinde, bunun anlamı, çokluğun, karmaşıklığın ve yaratıcılığın olduğu yerde bir tekrar ilkesi aramaktır.

Bir makale çerçevesinde toplumsal ilişki kavramının gerçekte gerektirdiği uzun dolambaçlı epistemolojik yoldan gidemeyiz; oysa bu nosyon sosyolojide pek az işlenmekle kalmamış ayrıca çoğu kez, olabilecek en ekonomist yan anlamıyla ele alınan üretime dayalı toplumsal ilişkilere indirgenmiştir. Bu yüzden bazı Fransızca çalışmalardan kısaca destek alacağız.

Dolayısıyla cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri bundan sonra ele alacağız: Fransızcada kullanıldığı biçimi benimseyecek olursak, deyimi çoğul kipinde kullanmak gerekir; ancak her ne olursa olsun bizim benimsediğimiz bakış açısından, cinsiyetler arası toplumsal ilişki şeklindeki tekil kipi kullanmak daha doğru olurdu. Bu toplumsal ilişkilerin konturlarını ve özellikle de cinsiyete dayalı işbölümü kavramı çevresinde şekillenen meselelerini belirginleştirmeye çalışacağız.

Üçüncü olarak, bu meselelerin yer değiştirmesi ve son kertede toplumsal ilişkilerin yıkılması sorununu ele almak üzere, toplumsal ilişki tanımının kendisine geri döneceğiz. Bunu yapabilmek için, emek kavramının ve ücret ilişkisinin merkezî yapı taşı olan vasıf örneğini ele alacağız ve insanın gerek başkalarıyla gerekse kendisiyle ilişkisinde ve maddi olanla yüzleşmesinde bu kavramın erkekler ile kadınların durumunda kökten farklı şekillerde kurulduğunu göstereceğiz.

Vasfın üç boyutuyla inşa edilmesinin, yalnızca direnmek için değil, ayrıca mücadele kolektifleri kurmak ve böylece söz konusu olan toplumsal ilişkinin hayati meselesini yeniden formüle etmek, bunun da ötesinde yapısını bozmak/onu yeniden yapılandırmak için gerekli minimum maddi ve sembolik koşulların bir parçası olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu meseleyi

açıklamak için "hemşireler koordinasyonu paradigması" adını verdiğimiz şeye geri döneceğiz.

Spiral biçimindeki bu analitik güzergâh, yalnızca toplumsal yeniden üretim mekanizmalarını değil aynı zamanda egemenliğe karşı gizli ya da açık mücadelelerin mekanizmalarını da göstermeye çalışacak; dolayısıyla ütopyaya doğru açılan bir spiral söz konusu...

Toplumsal ilişki kavramından cinsiyetler arası toplumsal ilişkilere

Bunun için iki farklı önermeler kümesinden hareket edeceğiz. İlki, "insanlar toplumda yaşamakla yetinmezler, yaşamak için toplum üretirler; varoluşları süresince kendi üzerlerinde olduğu gibi onları çevreleyen doğa üzerinde de yeni düşünme ve eyleme biçimleri icat ederler" (1984) diyen Maurice Godelier'nin-kidir. Ne var ki, M. Godelier toplumsal ilişkinin tanımından çok üretime dayalı "egemen" toplumsal ilişkilerle ilgilenmiştir: "Toplumsal ilişkiler, aynı zamanda *üretime dayalı* toplumsal ilişkiler olduklarında, yani doğaya maddi olarak el koyma sürecinin çerçevesi ve dayanağı işlevini gördüklerinde egemen toplumsal ilişkilerdir". Phillipe Zarifian ise "insan yaşamının toplumsal olarak üretilmesi"nden (1997) söz eder ve şu tanımı önerir: "Toplumsal ilişki toplumsallaştırıcı bir yüzleşmedir (...) Toplumsallaşmanın her zaman iki yüzü vardır: Aynı zamanda hem aidiyetlerin üretilmesidir hem de ayrılıkların meydana getirilmesi".

Şimdilerde toplumsal düzenleme ve bütünleşme meseleleri sosyolojik düşünceye egemendir. Oysa erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler -hangi terminoloji kullanılırsa kullanılsın: ister cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ister toplumsal cinsiyet ister-

se de toplumsal cinsiyet ilişkileri- bu epistemolojik alana ya girmez ya da onun kıyısında yer alır. Erkeklerle kadınlar sürekli olarak yan yanadırlar, birlikte yaşarlar ve birlikte "yaşamı üretirler"[1]. Ama kendi başına toplumsal bağ teorisi gözlemlenebilen gerçekliği açıklayabilmekten çok uzaktır: (Fiziksel ve sembolik) şiddet biçimleri gündelik yaşamın bir parçasıdır, erkekler grubu evrensel olan adına kadınların yaşamını yasalarla düzenler, onların mesleki emeğini sömürür ve artık-emeğini çekip alır (ev emeği). Bu son noktayla ilgili olarak, kimi kadınların buna (eşine ya da çocuklarına duyduğu) "aşk/sevgi için" boyun eğmesi olguların inatçı gerçekliğini hiçbir şekilde değiştirmez.

Ne var ki bu gruplar ayrıca aidiyet, dayanışma, karşılıklı tanıma üreten gruplardır, her ne kadar bu üretim süreci, egemenlik altında olan gruba mı egemen gruba mı ait olunduğuna göre son derece farklı olsa da (Mathieu, 1991). Bu noktaya daha sonra döneceğiz.

Bu teorik zemini kısaca hatırlatmamızın nedeni, bizim toplumsal ilişki tanımımızın konturlarını çizen bir önermeler kümesine daha hızlıca gelebilmekti: Toplumsal ilişki toplumu baştan sona kateden bir "*gerilim*"e benzetilebilir; bu gerilim yavaş yavaş hayati meseleler şeklinde billurlaşır; insanlar toplumu üretmek, onu yeniden üretmek ya da "yeni düşünme ve eyleme biçimleri icat etmek" için bu meseleler etrafında sürekli olarak karşı karşıya gelirler. Toplumsal grupları oluşturan da bu meselelerdir. Toplumsal gruplar baştan itibaren verili değildir, top-

[1] Zaten bu toplumsal ilişkinin özgüllüklerinden biri tam da budur: Kadınlar egemenlik altındaki başka gruplar gibi ayrı bir grup oluşturmazlar; yaşa, sınıfa, ırka dayalı toplumsal sistemlerin tümüne dahildirler... Bkz. bu konuda Goffman'ın çalışmaları, Winkin (1995) içinde. Bu durumun bir dizi sonucu vardır; bunlardan birisi de başka ezilenlerden farklı olarak kadınların kendilerine ait kolektif ya da bireysel bir mekân ayıramamalarıdır.

lumsal ilişkilerin dinamiğiyle söz konusu meselelerin etrafında oluşurlar. Nihayet, toplumsal ilişkiler çeşitlidir ve hiçbiri yapılandırdığı alanın bütününü belirlemez. Toplumun dokusunu birlikte örerler ve dinamiğini birlikte yönlendirirler: Eştözlüdürler.

Dolayısıyla toplumsal ilişki nosyonu eşanlı olarak hem bir meydana getirme ilkesine göndermede bulunur (toplumsal ilişkiler hayati meseleler dolayımıyla toplumsal pratikleri üretir ve yeniden üretirler; buna karşılık bunlar da toplumsal ilişkilerin oluşturduğu gerilimler üzerinde etkide bulunur) hem de keşfettirici bir ilkeye (toplumsal ilişkiler gözlemlenen pratikleri anlamaya yarar).

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler düzeyine geçtiğimizde aynı özelliklerle karşılaşırız: Cinsiyetlendirilmiş gruplar biyolojik[2] yazgıların ürünü değil, her şeyden önce *toplumsal inşalardır*; bu gruplar hayati bir meselenin, emek meselesinin etrafında gerilim, karşıtlık, çatışmayla oluşurlar. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin maddi bir temeli vardır, her ne kadar aynı zamanda kavramsal bir temeli varsa da: Foucault'nun dediği gibi, her iktidar biçiminin bir bilgiye gereksinimi vardır; burada bu bilgi, meşrulaştırıcı ideoloji olan doğalcılıktır, Monique Haicault'nun (2000) ifadesiyle "cinsiyet önyargısı"dır. Cinsiyete dayalı toplumsal gruplar dönemleştirilebilir, başka toplumsal gruplar kadar onlar da tarihi yaparlar. Bu toplumsal ilişkiler ilkin ve her şeyden önce cinsiyetler arasındaki hiyerarşik bir ilişkiye dayanırlar; burada söz konusu olan basit bir "sınıflandırma" ilkesi

[2] Bununla ilgili olarak dişi/eril ikiliğini yapı sökümüne uğratmış olan tüm bir Anglo-Sakson ve Fransızca yazına, göndermede bulunmak gerekir. Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki konusunda özellikle bkz. Peyre, Wiels ve Fanton (1991), ayrıca Peyre ve Wiels (1997) ve Mathieu (2000).

değil, basbayağı bir iktidar ilişkisi, bir "sınıf" ilişkisidir (Guillaumin, 1992).

Dolayısıyla cinsiyetler arası toplumsal ilişki, bilinen mekân-zamanın bütününü katetmek, özel biçimleri olan ayırımlar meydana getirmek (bkz. dipnot 1) gibi kendine özgü özellikleri olmakla birlikte başka toplumsal ilişkilerle aynı cinstendir (eştözlüdür).

Cinsiyete dayalı işbölümü[3]

Bize göre emek cinsiyetler arası toplumsal grupların hayati meselesidir. Burada söz konusu olan sadece ücretli hatta mesleki emek değil, "yaşamın üretilmesi" anlamındaki emektir.[4] Bu metinde emeğin ikili bir statüsü vardır:

-Kolektif düzeyde bu emek kavramı yalnızca mesleki emeği değil (ister ücretli olsun ister olmasın ister metalaşmış olsun ister olmasın ister formel olsun ister enformel), aynı zamanda ev emeğini kapsar (ki bu emek ev işlerinin fersah fersah ötesine geçerek çocukların bedensel ve duygusal bakımını, onların derslerinin izlenmesini ve hatta çocukların fiziksel olarak üretilmesini[5] de kapsar). Ev emeğini nitelendiren, işlerin bir toplamı olması değil, ya "ev içi üretim tarzı" olması (Delphy (1998), ya da ev emeği sürecinin bir özelliği olarak görülen (Fougeyrollas-Schwebel, 2000) bir "hizmet ilişkisi" olmasıdır -yani kadınların zamanlarının sürekli bir biçimde ailenin ve daha geniş anlamda akrabaların kullanımına açık olmasıdır;

---

[3] Daha tüketici bir sergileme için özellikle bkz. Kergoat (1998).

[4] Hirata ve Zarifian'ın (2000) kullandıkları ifadeyle.

[5] Bu konuda bkz. Tabet (1998).

-Bireysel düzeyde, emek faaliyetinin kendini üretmek olduğu düşüncesini benimsiyoruz: "Emek harcamak yalnızca dünyayı dönüştürmek değil, aynı zamanda kendini de dönüştürmek, kendini üretmektir." (Dejours, 1998). Bunun anlamı şudur: Emeği, öznelliği hesaba katmadan sosyolojik olarak da düşünemeyiz.[6]

Böyle olunca, yeniden tanımlanmış bu haliyle "emek" kavramının ucundan tutarak, tahlilin gelgitleri içinde nasıl olup da heteroseksüellik normu gibi ücretli emekten geleneksel olarak son derece uzak olan alanların kapsandığını kavrayabiliriz.

Cinsiyete dayalı işbölümünün özellikleri, erkeklerin öncelikli olarak üretim alanına kadınların ise yeniden üretim alanına tahsis edilmesi ve eşanlı olarak erkeklerin (politik, dinsel, askerî işlevler gibi) katma toplumsal değeri yüksek işlevleri ele geçirmesidir.

Bu toplumsal işbölümünün iki örgütleyici ilkesi vardır:

-*Ayrılma ilkesi* (bir yanda erkek işleri diğer yanda kadın işleri vardır);

-*Hiyerarşi ilkesi* (bir erkek işinin "değeri" bir kadın işininkinden "daha yüksektir").

Bu iki örgütleyici ilkenin bilinen bütün toplumlarda bulunması ve *doğalcı ideoloji* tarafından meşrulaştırılması, cinsiyete dayalı işbölümünün değişmez bir veri olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bu ilkelerin büründükleri somut biçimler, et-

[6] Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler terimleriyle sürdürülen çalışmalar, en başından itibaren araştırma konumuzu oluştururken disiplinler arası bir yaklaşımın kaçınılmaz olduğu üzerinde ısrarla durmuştur. Biz burada psikolojiyi kastediyoruz ama aynı şekilde sürekli olarak tarihi, felsefeyi, ergonomiyi, ekonomiyi de işin içine sokmak gerekir.

nologların ve tarihçilerin fazlasıyla gösterdiği gibi zaman ve mekân içinde büyük değişikliklere uğrar.

Meselelerin yer değiştirmesi

Cinsiyete dayalı işbölümünün son derece değişken olması bizim amacımız açısından büyük bir önem taşır, çünkü bu sayede toplumsal yeniden üretim görüngülerini olduğu kadar yeniden üretimdeki yer değiştirmeleri ve kopuşları, dolayısıyla da eğilim olarak bu işbölümünün bizzat varlığını sorgulamayı mümkün kılan yeni yapılanmaların ortaya çıkmasını düşünebilir ve inceleyebiliriz.

Böylelikle yüz yüze gelmiş erkekler grubu/kadınlar grubu ikiliğinin ("rollerin tamamlayıcılığı" ve onun karşısında "cinsiyetler arası savaş" aracılığıyla kuramlaştırılan bir yüz yüze gelişin) dışına çıkabiliriz; bu terimlerle ifade edildiğinde söz konusu gerilim bizi kaçınılmaz olarak bir egemenlik sorunsalına, toplumsal ilişkilerin ve onların çeşitli biçimlerinin aynı biçimde yeniden üretilmesine hapsedecektir. Ayrıca, benimsenen bakış açısı hangisi olursa olsun "cinsiyetler arası savaş" terimleriyle düşünmenin anlamı yoktur: Egemenler -bu durumda erkekler- (bunun bazı örnekleri olmuş olsa da) kadınlarla "savaşmazlar"; onların yaptığı, hayati meseleleri olan cinsiyete dayalı işbölümü üzerinden cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri kendi çıkarlarına en uygun biçimde yönetmek, durmaksızın yeniden şekillendirmektir (tarih boyunca sosyal politikaların ve aile politikalarının sürekli olarak yeniden ayarlanması buna yeterince tanıklık etmektedir, ancak bu başka bir makalenin konusudur).

Şimdi toplumsal ilişkilere bağlı gerilimlerin nasıl ve hangi koşullarda yer değiştirebileceğini görmemiz gerekmektedir.

Zor bir yer değiştirme

Burada örnek olarak emek sosyolojisinin birincil kavramlarından biri olan vasıf kavramına dayanacağız. Bu örneğin avantajı, bütün kadınlar ve erkekler için kullanılan, gerek militanlar gerekse entelektüeller tarafından iyi bilindiği, iyice hâkim olunduğu düşünülen bir nosyon olmasıdır; yine de kavram canlı tartışmalara konu olmaya devam etmektedir: Vasıf/yeterlilik tartışması bunu yeterince göstermektedir.

Yine de toplumsal ilişkiler sorunsalı aracılığıyla yapı sökümüne uğratılması, sorunu özel olarak saydamlaştırır, çünkü vasıfla kurulan ilişkinin inşasının erkekler ve kadınların durumunda kökten farklı şekillerde gerçekleştiğini, öznelliği[7] işin içine sokmadan anlaşılamayacağını ortaya çıkarır ve özel olan ile kamusal olan arasındaki politik ayırımı paramparça eder. Kısacası bu tür bir yaklaşım disiplinler arasındaki sınırların ve siyasal düşüncenin geleneksel kategorilerinin kökten altüst olması anlamına gelir.

Erkekler için ücretli emek "doğal"dır, erkeksilikle (*virilité*) eşkaplamlıdır (*coextensif*). Ya da başka bir deyişle, emek kavramı erkeksilik kavramıyla eşkaplamlı kaplamlı olarak düşünülmüştür. Böyle olunca (aşırı derecede basitleştiriyoruz) genel olarak emek ve özel olarak da vasıf kolektiflerin oluşmasına yol açabilir. Burada bunun kolay olacağını söylemiyoruz, yalnızca erkekler grubu/emek/vasıf/erkeksilik arasında kopukluk olmadığına işaret ediyoruz.[8]

---

[7] Bu son noktayla ilgili olarak, öznel meseleleri emekle "ben, gerçek, başkaları" üçgeninin üç kutbu çevresinde eklemleyen "Travail, usure mentale"ın (Dejours, 1993) ikinci baskısına bkz. Ayrıca bkz. Hirata ve Kergoat (1988).

[8] Bu tam da işçi sınıfı hareketi ve onun tarihinin toplumsal cinsiyet bakış açısından çok özel olan yapılanmasını açıklar. "Erkeklik erkek egemenliğinin kolektif ve bireysel ifadesini belirtir" (Molinier, 2000). Burada bu kavramı "açımlaya-

Kadınlar toplumsal grubu için durum tümüyle farklıdır. Onların durumunda, hem bireysel hem kolektif olarak kendini "vasıflı" olarak tanımlamak ve öyle göstermek son derece karmaşık bir süreçtir. Bu önermeyi kanıtlamak için iki örneğe baş vuracağız: (kadın mesleği türünün bir örneği olan) hemşireler örneği ve Livia Scheller'in (1996) çalışmalarına dayanarak (erkek mesleği olarak görülen) otobüs şoförleri.

Kadınların kullandığı vasıflar nadiren vasıf olarak kabul edilir. Daha önce de söyledik, bir kadının emeğine atfedilen değer her zaman bir erkeğinkine atfedilenden düşüktür. Nitekim, Pierre Naville'in (1956) de ısrarla üzerinde durduğu gibi vasfın temelinde kısmen yatan şey o emeğe toplumsal olarak atfedilen değerdir: "Hiç kuşku yok ki, emek edinilmiş bir becerinin sonucu olduğu ölçüde vasıflı gibi görünür. Doğal olarak adlandırılabilecek yeteneklerin sonucu olduğu ölçüde daha az vasıflıdır." Ancak bu akıl yürütmeyi sürdürerek iki noktanın altını çizmek gerekmektedir:

1. Cinsiyete göre farklılaşan "doğal" olduğu söylenen nitelikler vardır; bunların bir kısmına (rekabet duygusu, saldırganlık, iktidar istenci, fiziksel güç...) diğerlerinden (ilişki duygusu, yumuşaklık, annelik "güdüsü", özveri, titizlik...) daha çok değer verilir;
2. Niteliklerle vasıflılığı karşı karşıya getirmek gerekir; ama ayrıca bu karşıtlığa şunu da eklemek gerekir: Gerek bireysel gerekse de kolektif erkek vasıfları toplumsal olarak oluşur; kadın nitelikleri ise dişi birey ya da kadın toplumsal cinsiyetine (ya da daha doğrusu her bir bireyde cisimleştiği biçimiyle toplumsal cinsiyete) göndermede

---

mayız". Okur, psikanalitik bir bakış açısıyla erkeklik (*masculinité*) ile erkeksilik arasında bir ayırım yapan Dejours'un (1988) makalesine baş vurabilir.

bulunur ve özel[9] denilen alanda gerçekleştiği için hatalı olarak bireysel diye yaşanan bir çıraklık sürecinde edinilmişlerdir; bu yüzden de bunlara toplumsal olarak değer verilmez. İşverenlerle kurulan ve bu niteliklerin aleyhine işleyen güç ilişkisi buradan kaynaklanır ve bildiğimiz gibi vasıflılık bu ilişkinin de bir sonucudur.

Dolayısıyla, kolektif olarak vasıflarının tanınmasını talep edebilmek ve sonunda mücadeleye girişebilmek için kadınların *gerçek* bir *öğrendiklerinden arınma* (*désapprentissage*) sürecinden geçmeleri gerekir.

Uzun yürüyüş: "kadınsı nitelikler"den vasıflılığı talep etmeye

Birinci örnek: Otobüs şoförleri örneği

Burada tarihsel olarak erkekler tarafından erkekler için kurulmuş bir evrendeyiz. İşe alma protokolü herkes için aynıdır; dolayısıyla kadınlar ve erkekler biçimsel olarak eşdeğer bir vasfa sahiptir. Ne var ki, kadınların bu gruba kabul edilmeleri konusunda hiçbir şey yapılmaz; başka bir deyişle eşitlik için hiçbir şey yapılmaz:

"Dolayısıyla, aynı okullara gittiğiniz, aynı sınavı geçtiğiniz, aynı ehliyete sahip olduğunuz halde onlar gibi olduğunuzu kanıtlamanız gerekir; kendinizi onlara kabul ettirmeniz ve hatta biraz egemenlik altına girmeniz, yani size egemen olduklarına

---

[9] Açıktır ki burada bu akıl yürütmeyi desteklemek için, her durumda farklı biçimlerde olsa da bu çıraklığın eğitim, diploma ve meslekî deneyime nasıl uyarlandığını göstermek gerekirdi. Kadın vasıflarının çok büyük ölçüde tanınmamasını (burada emek piyasasından söz ediyoruz) yeniden üreten, bu üç boyutun iç içe geçmesidir.

inanmalarını sağlamanız, dolayısıyla bu rolü oynamanız gerekir. Ancak, bir gün gelir strese girersiniz: Ben bunu yaşadım. Stres arttı ve ardından depresyon geldi."

Kendini gruba kabul ettirebilme zor bir işlemdir ve birçok kadın bu konuda başarısızlığa uğrar; Livia Scheller bu işleme "esneklik sanatı stratejisi" adını verir.

"Çünkü size üzerinden 5 yıl geçtiğini söyleyebilirim, garaja ilk girdiğim gün... e valla gelmişiniz ve bir bakmışınız yalnızca erkekler var... ve bir kadın, üstelik genç bir kadın gelmiş... Şoförlerin salonuna sabahın 6'sında girdiğimde e valla herkes döndü ve baktı; girdiğinizde zaten kendinizi pek iyi hissetmemişsiniz, ayrıca hep, espri yapan iki – üç kişi olur... Başlangıçta o esprileri nasıl karşılamanız gerektiğini çok iyi bilmezsiniz. Size şunu söyleyebilirim ki ben çok korktum: İlk gün başıma neler gelecek diye düşündüm... Daha sonra ... anladım (...) Evliydim ama bu onları rahatsız etmiyordu: Evli, çocuk sahibi olmanız, bunlardan rahatsız olmuyorlar... Onları püskürtmek gerekiyor, ama nazikçe, çünkü çok sert olursanız... Erkekler kendi aralarında konuşurlar, sonra adınız çıkarsa, 'o kadın aptalın teki' derler, vb. Esprileri kabul etmek lazım tabii ama bu biraz da mizaç meselesi..." (Sürücü, 5 yıllık kıdemi var, evli, iki çocuklu).

Dolayısıyla bu "esneklik sanatı"nın anlamı şudur: Cinsel tahrik meydan okumasını kabul etmek ve şaka yoluyla onu saldırganlık yükünden arındırmak. Bu, kadınların sonunda iş arkadaşları olarak kabul edilmesini mümkün kılar ve bu olay onları erkeklerle aynı kurallara tabi kılar.

Ancak gruba kendini "kabul" ettirmek yine de kolektifin parçası haline gelmek demek değildir. Çünkü kolektif "meslek kuralları" çevresinde oluşur; bu kuralların arasında iki köşe taşı vardır: Bir ileriye bir geriye alınan saatleri kabul etmek ve yol-

cuların talimatlara uymasını sağlama görevi. Bu iki konuda erkekler ve kadınlar arasında tam bir uyumsuzluk vardır: Sefer tarifelerindeki değişiklikler kadınların aile hayatında çelişkilere yol açar; kadınların bunları sessizlikle geçiştirmekten başka çareleri yoktur; talimatlara uyulmasına gelince, bazı hatlarda şiddetin mesleğin günlük akışının ne kadar ayrılmaz parçası olduğunu hepimiz biliyoruz. Bu ihlallere erkek ve kadın şoförler çok farklı tepkiler verirler: Erkekler, ya sükunetlerini korumaya çaba gösterdikten sonra şiddete şiddetle karşılık verirler, ya da "yolcularla her tür temastan kaçınmalarını sağlayan bir mekanizma geliştirirler ki bu da sonunda işleriyle ilişkilerini bütünüyle belirler"; kadın şoförlere gelince, onların en azından büyük bir bölümü, bazı yolcuların gösterdiği "saldırgan davranışlara onların hedeflerini ortadan kaldıracak şekilde muamele etme yeteneğini gösterirler: Sürücü tahrike tepki vermemeyi becerirse saldırganlık uzaklaştırılmış olur ya da en azından yer değiştirir. Mesele insanın kendisini söz konusu şiddetin kişisel hedefi olarak değil simgesel hedefi olarak görmesidir". Bu da Livia Scheller'a göre, "emek faaliyetinde öznelliğin cinsiyetli biçimlerinin iş başında olduğunu" açığa vurur.

Ancak kadın şoförler, çoğu durumda son derece etkili olan bu stratejileri kelimelere dökmezler. "Sessizlikleri, bir yandan bu davranışların, reçetesi olan bir beceriden çok, kadınların başkalarına karşı davranma 'alışkanlığı' olduğunu; diğer yandan da erkek iş arkadaşlarının, bazı gençlerin saldırgan davranışlarının bir espri ya da gülümsemeyle silahsızlandırılabileceğini çok fazla duymaya tahammül edemeyeceklerini az çok bilinçli bir şekilde bilmelerinden ötürüdür. Böyle olunca, sessizlikleri mesleğin kapsamı düzeyinde erkeklerle rekabete girmeme seçiminin bir ürünüdür."

Bu incelemeyi kendi amacımıza uyarlayacak olursak, vasıf sorununun hiçbir şekilde hallolmamış olduğunu görürüz, zira kadınların mesleklerini "iyi" bir şekilde icra etmek (yolcuları götürmek ve taşımak) için sergiledikleri beceri bu durumda da kadın "niteliklerine" indirgenmiştir. Bu nitelikleri hem kendilerinin hem kadın iş arkadaşlarının gözünde yeni vasıflılık ölçütleri düzeyine taşımak, kendi başlarına üstesinden gelemeyecekleri uzun boylu bir simgesel yarılmayı aşma (toplumsal olarak kadın olmak/otobüs şoförü olmak) çalışmasını gerektirirdi (L. Scheller kadın kolektifinden söz edilemeyeceğine dikkat çeker[10].) Böyle bir çalışma gerçekleştirilecek olsaydı bile, bu kez bu çalışma, erkek iş arkadaşlarına mesleğin kapsamının onların sandığından daha geniş olduğunu, "vasıfların" arasına kadın şoförlerin taşıyıcısı oldukları bilgileri katmak gerektiğini kabul ettirmeye çalışırken onlarla çatışmaya yol açardı.

İkinci örnek: hemşireler örneği[11]

Hemşireler hareketinin temelinde hemşirelerin vasıflarının tanınması talebi yatıyordu. Zira bu vasfın toplumsal temsili başka birçok kadın vasfından daha çok değer taşımakla birlikte, yine de gerek onlardan istenen nitelikler/vasıflar konusunda gerekse hemşirelerin kendilerinin kendi vasıflarını nasıl yaşadıkları konusunda birçok muğlak nokta varlığını sürdürmektedir. Bu muğlaklığın kaynağı mesleğin tarihinde yatar: Rahibelik demek gönül eğilimi (*vocation*) demektir ki bu da meslekle dolaysız, neredeyse içsel bir ilişki anlamına gelir.

---

[10] "Kadınları etkileyen sinsi bölünme bireylere bölünmedir" (Collin, 1978).

[11] Burada Hemşireler Koordinasyonu üzerine yapılmış bir çalışmaya dayanıyoruz (Kergoat ve diğerl., 1992)

Dolayısıyla *gerçekleştirilmesi gereken ilk kopuş gönül eğiliminden kopuştur*. Bu uzun süre önce gerçekleştirilmiştir ama söz konusu ideoloji meslek formasyonunda ve mesleğin icraatını tanımlayan hukuksal metinlerde varlığını sürdürmektedir.

Dolayısıyla kitlesel olarak kadınlardan oluşan bir meslekle karşı karşıyayız; burada işçilerin oynamaları beklenen toplumsal roller, kadın işçilerin ezici çoğunluğu için olduğu gibi vasıflardan çok niteliklere ve üstelik *bireysel* niteliklere, işçi kadının *kişiliğine* gönderme yapan kadın rolleridir.

Bunun sonucu vasıf nosyonunun inşasının çok güç olmasıdır.[12] Gerçekten de ahlaki değerler kurallarla düzenlenemez, "kadın niteliklerinin" karşılığı ödenemeyeceği gibi onların da karşılığı ödenemez; nihayet vasıf nosyonu elimizdeki örnekte ancak, hareket noktası "işçi kadınlar" değil bireysel niteliklere sahip olan ya da olmayan "kişiler" olan bir kolektife dayanabilir.

Dolayısıyla uzun bir süre özün, ahlaki eğitimin, kısacası bireyin alanında kalındı. Bunların hiçbirinin ise pazarlığı olmaz: Ücret ilişkisinin dışındadır bu alan, oysa vasıf, tam tersine sermaye/emek ilişkisinin verili bir andaki ifadesidir ve kolektif olanın alanına aittir.

Böylece gerçekleştirilmesi gereken *ikinci kopuşa* geliyoruz. Şu varsayımdan hareket ediyoruz: Başlangıçta, belirlenmiş rollerle tanımlanan hemşire kişiliği çevresinde oluşmuş bir mesleğin itirazından yola çıkıldı ancak bir sonuca ulaşması için bu itirazın ilkin mesleği ücret ilişkisi alanına dahil etmesi gerekiyordu; onun vasıf terimleriyle düşünülebilmesi ancak bunun ardından

[12] Bize göre, hemşirelerin vasıf sözcüğünden çok "yetenek" sözcüğünü kullanmış ve özellikle de "kimlik"ten çok fazla söz etmiş olmalarını açıklayan bu durumdur.

mümkün olacaktı. Başka türlü söylendiğinde, ücretlilikle ilişki vasıflılıkla ilişkinin inşası için zorunlu bir geçittir; öte yandan vasıflılığın kendisi ise ücret ve statü pazarlığı yapılabilmesinin gerekli koşuludur.

Özel yaşam ile mesleki yaşamın ayrıştırılması ücret ilişkisine öznel olarak (kolektif ve bireysel) olarak girilmesinin gerekli koşuluydu.

"Profesyonel olmayı öğrenmiş olsaydık iyi olurdu. Mesleki olanla kişisel olan arasında ayırım yapmayı becerseydik..."

(Toplu görüşme, onkoloji bölümünde gece nöbetçisi)

Ama ancak *üçüncü kopuşla* yıkılacak olan kocaman bir engel varlığını sürdürüyordu: *Kadın ile kadın işçinin ayrıştırılması.*

"Başlangıçta, hemşire olarak erkeklerden gelen şu tip gözlemleri çok kötü karşılıyordum: Eliniz ne kadar hafif türünden şeyler. Son derece kötü geliyordu bunlar çünkü ikisini karıştırmak istemiyordum, kadın olarak değil hemşire olarak kabul edilmek istiyordum (...) Önceleri sürekli korku içindeydim. Bilirsin ya, kadın olunca temastan hep korkarsın çünkü bunu fiziksel saldırı olarak yaşarsın: Bana dokunamazlar çünkü bu bedenime el koymak anlamına gelir, buna tahammül edemem. Bu, henüz kendimi meslek sahibi olarak ama ayrıca kadın olarak da ortaya koyma gerekliliğini duyduğum zamanlardı. Ama şimdi, bana böyle dediklerinde, mesleki bir düzlemde, salt bireysel bir düzlemde olduğumu bildiğim için, bu artık beni şoke etmiyor (...) (Şimdi) amaç, hastanın evet bana iyi geliyor, böyle dokunmanız iyi geliyor demesi (...)" (Reanimasyon servisi hemşiresi, 35 yaşında).

Dolayısıyla, birbiri ardına şu ayrışmalar gerçekleşmiştir: gönül eğiliminin olumsuzlanması, "özel yaşam" ile "meslek yaşamı arasında kesin ayırım, kadın rolüyle mesleki rolün birbirinden ayrılması.

Ancak bundan sonradır ki hemşireler bir vasıf, tümüyle ücret ilişkisi alanında yer alan bir meslek talep edebilmişlerdir. Ve onların gözünde mesleklerinin anlamını oluşturan ilişkisellik boyutu hem bireysel hem kolektif olarak bir vasıf şeklinde kurulmuş olan bir meslek...

Toplumsal ilişki meselesinin yeniden formülasyonu: "hemşireler koordinasyonu paradigması"

Dolayısıyla vasıf sorunu (burada bireyler toplamı olarak tanımlanan) gruptan kolektife geçişin önünde bir engeldir. Oysa bu geçiş, toplumsal ilişki meseleleri (bu durumun özelinde emek) etrafında harekete geçmenin, bu meselelerin doğasının ve yapısının yerini değiştirebilecek tek şey olan kolektif mobilizasyonun olmazsa olmaz koşuludur.

Geriye toplumsal ilişkilerin yıkılmasını, erkekler/kadınlar yüzleşmesinin -ki bu yüzleşme kaçınılmaz olarak bir egemenlik sorunsalı sınırları içine hapsolacaktır- dışına çıkılmasını düşünmek kalıyor.

Sosyoloji (aynı zamanda) ampirik bir bilim de olduğuna göre, bu yıkımın hangi biçimlere bürüneceğini ve cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerde hangi yer değiştirmeleri (bunlar yalnızca potansiyel ya da sınırlı bir süre için de olsa) meydana getirdiğini, onları nereye doğru yönelttiğini, hangi yeni alanları açtığını görebilmek için somut örnekler bulmak, olayların nasıl ve ne zaman cereyan ettiğini tahlil etmek uygun olacaktır.

Böylelikle hemşireler koordinasyonu, bazı çok belirli koşullar altında kadın toplumsal grubunun (bizim tanımladığımız biçimiyle) emek meselesine, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin mevcut biçimlerinin yer değiştirmesine yol açacak bir içerik

verme yeteneğini göstermiştir: Mücadeleleriyle hem ücret ilişkisinin hem de cinsiyetler arası ilişkilerin mekanizmalarını sorgulayan yeni bir ücretli kadın emeği tasvirinin konturlarını çizmişlerdir. Şimdi hemşirelerin kullandıkları araçların tahlili aracılığıyla bu son nokta üzerinde düşünmeye girişeceğiz.

"Karma yapıların kuralları"

Hareketin tarihi içinde üç evre ayırt edilebilir:

İlk evre: Hareketin en başlarında kadınlar çoğunluktadır (1990'da hemşirelerin %80'ini kadınların oluşturduğunu hatırlayalım) ama erkekler her yerde hazır bulunmaktadırlar. Aralarından birçoğu halen ya da eski(den) sendika militanları ve / ya da politik militanlardır: Bildiri yazmayı, çalışma komisyonları oluşturmayı, söz almayı/konuşma yapmayı, gösteri örgütlemeyi ... bilirler. Kadınların ezici çoğunluğu bütün bunlardan tümüyle habersiz olmak bir yana ayrıca korkmaktadır.

Dolayısıyla olaylar doğal akışına bırakılacak olsa, bütün bu işlerin mantıksal olarak erkeklere düşeceği ve kolektif eylemin erkekler tarafından yönetileceği açıktır.

İkinci evre: Çok kısa bir süre içinde bazı erkekler ama daha çok da kadınlar tepki gösterirler. Alıntı yapıyorum:

"Hatırlıyorum, o (ilk) genel kurulun sonunda (yanımdaki kadın arkadaşımla) birbirimize baktık ve şöyle dedik: 'Ama olamaz, bugün olup biteni görüyor musun? Bir hemşireler koordinasyonumuz var, projelerimiz var, bu mesleğin %80'ini kadınlar oluşturuyor ve bugün söz alanların hepsi erkek!' Konuşamayacak olduğumuzu bildiğimiz için son derece minnettardık onlara ama 'böyle gidemez, bir şeyler yapmamız lazım!' dedik."

Ardından hemşireler arasında iradi, kolektif ve hızlı bir militan çalışma çıraklığı patlak verir.

Üçüncü evre: "Karma yapıları yönetme kuralları"nın (bu deyim bize ait) yerleştirilmesi. Bütün genel kurulların yönetiminin, Koordinasyon'un 1901 tarihli dernek yönetmeliğindeki bütün resmî görevlerinin (başkanlık, sekretarya, mali işler), gösterilerin akışının düzenlenmesinin (ses düzeni, konuşma) ve gösterilerde güvenlik görevlerinin kadınlar tarafından yapılacağı karar altına alınır; nihayet medyaya çıkacak olanlar de öncelikle kadınlar olacaktır.

Dolayısıyla, bir sistem oluşturan, militan çalışmadaki cinsiyete dayalı işbölümünün ve egemenlik ilişkilerinin akışına uyulmasının yerini almaya yönelik kurallar getirilir. Bunlar işe yarar çünkü böylelikle örgütsel piramitte yukarı doğru çıkıldıkça kadınların ayağı kaydırılamaz (bu her yerde olanın tam tersidir); hatta tam tersine kadınlar ulusal büroda en büyük çoğunluğu oluştururlar. Nihayet kadınlar hareketin her düzeyinde kadınca dostluk biçimleri adı verilebilecek bir tarzı dayatmış ve böylelikle hareketin kaynaşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Dolayısıyla, hareketin her uğrağında ve her yerinde uygulanabilecek "karma yapı kuralları"nın iradi bir biçimde yerleştirilmesi sayesinde, özel bir zaman-mekânda, alaşağı edilen tam da (özellikle militan çalışmadaki cinsiyete dayalı işbölümü aracılığıyla somutlaşan) cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerdir. Kadınlar bütün hareket boyunca bu kurallar sayesinde iktidarlarını kullanabilmişlerdir.

Kadınca bir iktidar

Bu "iktidar" özeldir. Bu bağlamda dört gözlemde bulunmamız gerekmektedir.

Birinci gözlem: Söz konusu olan aynı zamanda hem fethedilmiş hem verilmiş bir iktidardır. Verilmiştir çünkü kadınların bilgi ve eylem araçlarına el koymalarında onlara özellikle erkekler yardımcı olmuştur; bu, işçi hareketinde bir yenilik değildir ama bu bilgi ve pratik devri her zaman erkekler arasında olagelmiştir. Burada en önemli nokta, bu iktidarın bir ya da birkaç özellikle parlak ya da "hak eden" kadına *bireysel* olarak değil *kolektif* olarak kadınlara verilmiş olmasıdır.

İkinci gözlem: Karma yapı burada kadınların iktidarı kullanmalarının gerekli koşulu ve iktidar ilişkilerini dönüştürmenin bir aracı gibi görünmektedir. Bunun sonucunda şu postülayı ileri sürebiliriz: Her çeşit mücadele çerçevesinde, iktidara erişimde görece bir eşitlik için gerekli (ama yeterli olmayan) koşul kadınların niceliksel olarak büyük bir çoğunluğa sahip olmasıdır.

Üçüncü gözlem: Kadınlar kendi lehlerinde olan iktidar ilişkilerini erkeklerin (özellikle sendikal) makamlarına göz koymak üzere kullanmamışlardır; hiçbir durumda erkeklere karşı yöneltilmiş bir savaş makinesi söz konusu olmamıştır. Tersine kadınların iktidara bu erişimi, onların kendi eylemlerini geliştirmelerine, bu eylemi var edebilmelerine yaramıştır. Bu aynı zamanda onların göreliliğin (örneğin kendilerini erkeklere göre düşünmeleri) dışına çıkmalarını ve böylece evrensel olana erişimlerini mümkün kılmıştır: Bu kadınların, erkeklerin tümüyle kendilerini bulabilecekleri talepler ileri sürmesi ve erkeklerin de bunları benimsemesi buna tanıklık etmektedir.

Dördüncü gözlem: Burada söz konusu olan iktidarın kullanılması egemenliğe bağlı değildir. Her şeyden önce, yoğunlaşmış olmayan, dağınık, kolektif bir iktidardır bu ama bu *çoğul iktidar* yine de iş görmüş ve eyleme hizmet etmede etkili olmuştur.

Öyle görünüyor ki karma yapının yıkıcı bir gücü vardır. Ancak yine hangi "karma yapı"dan söz edildiğini tanımlamak gerekir: Cinsiyetli grupların basit bir şekilde bir arada olması değildir söz konusu olan; kadınların iktidar karşısındaki konumlarının -hem nesnel hem öznel olarak- gayrı meşru sayılmadığı "gerçek" bir karma yapıdır bu. Bu ise kadınların niceliksel olarak büyük bir çoğunluğa sahip olmasını varsayar; çünkü bir güç ilişkisinin kurulmasından geçer. Ayrıca kotaların ve siyasi temsil eşitliğinin mekanik bir sonucu değildir; inşa edilmesi gerekir. Hemşirelerin hareketi bunun mümkün olduğunu göstermiştir.

Françoise Collin (1978 a.g.y.) neredeyse bu terimlerle, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin, kadınları kendi pratiklerini, kendilerini icat etmekten muaf tutan ve hatta bunu engelleyen bir "kadın kimliği" yarattığını söylüyordu. Bireysel ve kolektif olarak kendini yaratma yeteneğini engellemek egemenlik altında olan grubu köleleştirmek demektir. Kadınların örneğinde bu durum zaman içinde o kadar geriye gider ve gezegenimiz üzerinde o kadar yaygındır ki, başka türlü bir dünyanın mümkün olduğunu hayal etmek, düşünmek zordur.

Yine de en azından bir süre için, hemşireler "ben"den "biz"e geçmişlerdir. Anlam üreten, kendi tarihini yazan kolektif bir özne olmuşlardır. Bunu yaparken, kendilerine dayatılmış olan kadınlık tasvirinin dışına çıkmış, toplumsal ilişkilerin inşası ve gelişimi üzerinde eyleme gücü olan kadınlar haline gelmişlerdir. Onlar aracılığıyla kadın toplumsal grubu, başka türlü düşünme ve yapma biçimlerini, "insan varoluşunun toplumsal üretimi"nin başka biçimlerini mülk edinmiştir.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Annie Bidet-Mordrel (der.), *Les rapports sociaux de sexe*, P.U.F., 2010 [2001] içinde.

Kaynakça

Collin Françoise (1978), "No man's land: Réflexions sur 'l'esclavage volontaire' des femmes", Macchiochi Maria (der.), *Les Femmes et leurs maîtres*, Paris, Christian Bourgeois içinde, s. 261-278.

Dejours Christophe (1988), "Le masculin entre sexualité et société", *Adolescences*, cilt 6, sayı 1, içinde s. 89-116.

Dejours Christophe (1988), "'Travailler' n'est pas'déroger'", *Traviller*, sayı 1, s. 5-12.

Delphy Christine (1988), *L'Ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse (1970'ten başlayarak yazılarının yeniden basımı).

Fougeyrollas-Schwebel Dominique (2000), "Travail domestique", Hirata H., Laborie FG., Le Doaré H., Senotier D. (der.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PuF, s. 235-240.

Godelier Maurice (1984), *L'Idéel et le Matériel*, Paris, Fayard.

Guillaumin Colette (1992), *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-Femmes "Recherches" (1977 – 1992 arası metinler).

Haicault Monique (2000), *L'Expérience sociale du quotidien. Corps, espace, temps*, Kanada, Ottawa Üniversitesi Yayınları.

Hirata Helena, Kergoat Danièle (1988), "Rapports sociaux de sexe et psychopatologie du travail", C. Dejourz (der.) *Plaisir et souffrance au travail* , cilt II, Paris AOCIP, içinde s. 131-163.

Hirata Helena, Zarifian Philippe (2000), "Travail (le concept de)", Dictionnaire critique du féminisme, Paris, PuF içinde, s. 230-235.

Kergoat Danièle (1998), "La division du travail entre les sexes", Kergoat J., Boutet J., Jacot H., Linhart D. (der.), Le Monde du travail, Paris La Découverte/Syros, içinde s.319-324.

Kergoat Danièle, Imbert Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle, *Les Infirmières et leur coordination* (1988-1989), Paris, Lamarre.

Mathieu Nicole-Claude (1991), *L'Anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris Côté-Femmes "Recherches" (1971-1989 arası metinler).

Mathieu Nicole-Claude (2000), "Sexe et genre", *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PuF içinde, s. 191-200.

Molinier Pascale (2000), "Virilité défensive, masculinité créatrice", *Travail, genre et sociétés*, sayı 3, s. 25-44.,

Mosse George L. (1997), *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Éditions Abbeville.

Naville Pierre (1956), *Essai sur la qualification du travail*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie.

Peyre Evelyne, Wiels Joëlle ve Fonton Michèle 991), "Sexe biologique et sexe social", *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éditions du CNRS içinde, s. 27-50.

Peyre Evelyne, Wiels Joëlle (1997), "Le sexe biologique et sa relation au sexe social", *Les Temps Modernes*, sayı 593, s. 12-48.

Scheller Livia (1996), *Les Bus ont-ils un sexe? Les femmes machinistes: approche psychodynamique de la division sexuelle à la RATP*, Araştırma raporu, RATP, sayı 108.

Tabet Paola (1998), *La construction sociale de l'inégalité des sexes; des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan "Bibliothèque du féminisme".

Winkin Y. (1995), "L'arrangement entre les sexes selon Goffman", *La Place des femmes. Les Enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Ephesia, Paris, La Découverte "Recherches".

TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE CİNSİYETLER ARASI İŞBÖLÜMÜ

Danièle Kergoat

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler, hepsi de toplumun cinsiyete dayalı toplumsal gruplara farklı muamele yaptığına göndermede bulunmakla birlikte bunlar birbirinin yerine geçebilen terimler değildir. Dolayısıyla kullanılan terimlerin tanımları üzerinde minimum bir uzlaşmaya varmak ve terimlerin kullanımları ile işlevleri üzerinde biraz durmak gerekir. Kaldı ki bilimsel bir bakış açısından, incelenen görüngüyü betimlemekten çok onu anlamak söz konusudur. Bunun için de bir âlet kutusu elzemdir.

"Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler" özel olarak Fransızcada kullanılan bir terminolojidir (hele "rapport" sözcüğünün İngilizceye, İspanyolcaya, Rusçaya vb. ancak bambaşka bir anlamı olan "relation" olarak çevrilebileceği -ki buna döneceğiz*- göz

---

* "Relation" ve "rapport" sözcüklerinin her ikisini de Türkçeye İlişki olarak çevirmek mümkün. Ancak Kergoat "rapport" sözcüğünü nesnel, yapısal düzlemde toplumsal ilişkilerden söz ederken, "relation"ya da "lien" sözcüğünü ise öznel düzlemdeki münasebetler ya da bağlardan söz ederken kullanıyor. Bu ayı-

önüne alındığında bunun böyle olduğu iyice açıktır). Zaman zaman bize bu terminolojinin kullanışlı olmadığı, sakil olduğu söyleniyor. Belki öyledir, ama yine de bu kullanım kaçınılmazdır çünkü "toplumsal cinsiyet" Atlantik'i aşalı beri cinsiyetler arasındaki hiyerarşik farklılığı örgütleyen sistem anlamında kullanılırken, toplumsal ilişki nosyonu bu sistemin dinamiğini düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bize göre bu terimlerin ikisi de yararlıdır, birbiriyle rekabet içinde ya da birbirinin yerine geçebilen terimler değildirler.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler

Şimdilerde sosyolojik düşünceye egemen olan meseleler bir yandan toplumsal düzenleme ve bütünleşme, bir yandan da birey ve toplumsal bağdır. Ancak hangi terminoloji kullanılırsa kullanılsın erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler bu türden epistemolojik alanlara dahil değildir ya da ancak bunların kıyısında yer alır. Kuşkusuz erkeklerle kadınlar sürekli yan yanadırlar, birlikte yaşarlar ve birlikte "yaşamı üretirler". Ancak kendi başına toplumsal bağ teorisi gözlemlenebilen gerçekliği açıklayabilmekten çok uzaktır: Her türden eşitsizlik varlığını sürdürmektedir [Bihr, Pfefferkorn, 2002], (fiziksel ve simgesel) şiddet biçimleri gündelik yaşamın parçasıdır, erkekler grubu evrensel olan adına kadınlar grubunun yaşamını yasalarla düzenlemekte, onların mesleki emeğini sömürmekte ve artık-emeklerini çekip almaktadır (ev emeği). Bu son noktayla ilgili olarak, kimi kadınların buna (eşine ya da çocuklarına duyduğu) "aşk/sevgi için" boyun eğmesi olguların inatçı gerçekliğini hiç-

---

rımı verebilmek için "rapport" sözcüğünü ilişki olarak, "relation" ve "lien" sözcüklerini ise münasebet ve bağ olarak çevirdim –ç.n.

bir şekilde değiştirmez. Bu farklı boyutları bir arada düşünmemizi, insanlar arasındaki bağları aşıp toplumsal mekanizmayı böyle abluka altına alanın ne olduğunu anlamamızı mümkün kılan (kavram) toplumsal ilişkidir.

Toplumsal ilişki, toplumu baştan sona kateden bir gerilime benzetilebilir; bu gerilim yavaş yavaş hayati meseleler şeklinde billurlaşır; insanlar toplumu üretmek, onu yeniden üretmek ya da "yeni düşünme ve eyleme biçimleri icat etmek" için bu meseleler etrafında sürekli olarak karşı karşıya gelirler. Toplumsal grupları oluşturan da bu meselelerdir. Toplumsal gruplar baştan itibaren verili değildir, toplumsal ilişkilerin dinamiğiyle söz konusu meselelerin etrafında meydana gelirler. Başka bir deyişle, başlangıçta eril ve dişi insan varlıkları pekâlâ var olduğu halde, toplumsal olarak ait oldukları toplumsal cinsiyet tarihsel ve kültürel bir sürecin ürünüdür [Oakley, 1972; Mathieu, 2000]: Bu yüzden, cinsiyete dayalı toplumsal grupların toplumsal ilişki tarafından ve toplumsal ilişki içinde yaratıldığını, toplumsal ilişkiden önce var olmadıklarını söyleyebiliriz. Nihayet, toplumsal ilişkiler çeşitlidir ve hiçbiri yapılandırdığı alanın bütününü belirlemez. Toplumun dokusunu birlikte örerler ve dinamiğini birlikte yönlendirirler: Eştözlüdürler. Çünkü toplumsal ilişkiler toplumsal matrisin içinde birbirinden ayrıştırılamaz: Dolayısıyla eştözlülükten söz etmek, toplumsal ilişkileri "art arda sıralama"nın mantık düzenine ait -kuşkusuz sosyolog için gerekli- bir işlem olduğunu ve her durumda toplumsal pratiklere ancak çok sakınımlı olarak uygulanabileceğini ileri sürmektir.

Dolayısıyla toplumsal ilişki nosyonu eşanlı olarak hem bir meydana getirme ilkesine göndermede bulunur (toplumsal ilişkiler hayati meseleler dolayımıyla toplumsal pratikleri üretir ve yeniden üretirler; buna karşılık bunlar da toplumsal ilişkilerin oluşturduğu gerilimler üzerinde etkide bulunur) hem de keşfet-

tirici bir ilkeye (toplumsal ilişkiler gözlemlenen pratikleri anlamaya yarar).

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerde de aynı özelliklerle karşılaşırız: Cinsiyetli gruplar biyolojik yazgıların ürünü değil, her şeyden önce toplumsal inşalardır; bu gruplar bir meselenin etrafında gerilim, karşıtlık, çatışmayla oluşurlar. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin maddi bir temeli vardır, her ne kadar aynı zamanda kavramsal bir temelleri varsa da: Foucault'nun dediği gibi, her iktidar biçiminin bir bilgiye gereksinimi vardır; burada bu bilgi, meşrulaştırıcı ideoloji olan doğalcılıktır, Monique Haicault'nun (2000) dediği gibi "cinsiyet önyargısı (doxa)"dır. Cinsiyete dayalı toplumsal gruplar dönemleştirilebilir, başka toplumsal gruplar kadar onlar da Tarihi yaparlar. Bu toplumsal ilişkiler ilkin ve her şeyden önce cinsiyetler arasındaki hiyerarşik bir ilişkiye dayanırlar; burada söz konusu olan basit bir "sınıflandırma" ilkesi değil, basbayağı bir iktidar ilişkisi, bir "sınıf" ilişkisidir (Guillaumin, 1992).

Dolayısıyla cinsiyetler arası toplumsal ilişki, kendine özgü özellikleri olmakla birlikte başka toplumsal ilişkilerle aynı cinstendir (eştözlüdür): Bu toplumsal ilişki bilinen mekân-zamanın bütününü kateder; meydana getirdiği ayırımların özel biçimleri vardır [Kolektif, 1984, 1988; Battagliola ve diğerl., 1986; Devreux, 2001; Kergoat, 2000]; kadınlar egemenlik altındaki diğer gruplar gibi başkalarından ayrılmazlar; yaş, sınıf ve ırka dayalı toplumsal sistemlerin tümünün içinde yer alırlar [Goffman, 2002].

Ancak bu toplumsal ilişkinin birinci meselesini tanımlamak gerekmektedir. Bu tanımlama işlemi yöntemsel düzeyde olduğu kadar teorik düzeyde de elzemdir: Aslında toplumsal ilişkiler görünmezdir; doğrudan gözlemlenemez ve ölçülemezler. Yalnızca meseleler gözleme ve ölçüme gelir. Toplumlara ve ele

alınan döneme göre temel olan iki mesele vardır: Doğurganlık (doğurganlığın denetlenmesi) ve emek (cinsiyetler arasındaki işbölümü).

Cinsiyete dayalı işbölümü

Fransız toplumunda ve daha genel olarak batı toplumunda emeğin cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin esas meselesi olduğunu varsayıyoruz [Molinier, 2003]; *a contrario**, doğum kontrolü ve kürtajın temelde toplumsal cinsiyet ilişkilerinde hiçbir değişikliğe yol açmadığının altını çizebiliriz ayrıca. Burada söz konusu olan yalnızca ücretli hatta mesleki emek değil, "yaşamın üretilmesi" anlamındaki emektir. Bunun anlamı, emek kavramını yeniden XVIII. yüzyıldan itibaren tanımlandığı ve ardından XIX. yüzyıl filozofları, esas olarak da Marx ve Hegel tarafından bir paradigma olarak kurulduğu biçimiyle kullanmaktır. Her ne kadar Marksist ve ekonomist önyargı emeği meta üretimine indirgemiş olsa da metinlere sadık kalındığında, gerçek anlamda her insan faaliyetinin iki veçhesiyle birlikte "emek" olduğu da doğrudur: Yapıt ve yaratım olarak emek karşısında yabancılaşma olarak emek. Christophe Dejours'un şu alıntısında olduğu gibi emek psikodinamiği de bu iki veçheyi ele alır: "Çalışmak, yalnızca dünyayı dönüştürmek değil, aynı zamanda kendi kendini dönüştürmek, kendi kendini üretmektir." [Dejours, 1998].

Emeğin bu kavramsallaştırılma biçimi aynı zamanda kolektif düzeyde yalnızca mesleki emeğin değil (bu emek ister ücretli olsun ister olmasın, ister metalaşmış olsun ister olmasın, ister formel olsun ister enformel) aynı zamanda ev emeğini de kap-

---

* Tersinden –ç.n.

sar (ki bu emek de ev işlerinin fersah fersah ötesine geçerek çocukların bedensel ve duygusal bakımını, onların derslerinin izlenmesini ve hatta çocukların fiziksel olarak üretilmesini de içerir [Tabet, 1998]). Ev emeğini nitelendiren, işlerin bir toplamı olması değil, zenginlikleri ürettiği kadar ve hatta daha çok ücretli emeği üreten tümleşik bir faaliyet olmasıdır; ya "ev içi üretim tarzı" olarak tanımlanır (Delphy (1998), ya da ev emeği sürecinin bir özelliği olarak görülen (Fougeyrollas-Schwebel, 2000) bir "hizmet ilişkisi" -yani kadınların zamanının sürekli bir biçimde ailenin ve daha geniş anlamda akrabaların kullanımına açık olması- olarak. Böyle olunca, yeniden tanımlanmış bu haliyle "emek" kavramının ucundan tutarak tahlilin gelgitleri içinde nasıl olup da aile sistemleri gibi ücretli emekten geleneksel olarak son derece uzak olan alanların ve nosyonların kapsandığını kavrayabiliriz.

Bu bakış açısından gerilim, işlerin cinsiyetler arasında "paylaşılması" çevresinde devreye girecektir; bu paylaşımın özellikleri erkeklerin öncelikli olarak üretim alanına kadınların ise yeniden üretim alanına tahsis edilmesi ve eşanlı olarak erkeklerin (politik, dinsel, askerî vb.) katma değeri yüksek işlevleri ele geçirmesidir.

Bu toplumsal işbölümünün, bize göre iki örgütleyici ilkesi vardır:

-*Ayrılma ilkesi* (bir yanda erkek işleri diğer yanda kadın işleri vardır);

-*Hiyerarşi ilkesi* (bir erkek işinin "değeri" bir kadın işininkinden "daha yüksektir").

Bir erkek tarafından mı bir kadın tarafından mı yerine getirildiğine bağlı olarak bir işe atfedilen değerin farklı olmasıyla ilgili bir anekdot burada anlatılmayı hak ediyor. Birkaç yıl önce bir metalürji işletmesini iki kez ziyaret ettim. Otomasyondan

önce iskele üzerinde çalışma görevi yalnızca erkeklere veriliyordu ve bu şöyle meşrulaştırılıyordu: Yorucu, sorumluluğu fazla olan (o yükseklikten yük düşürerek işçilerin ezilmesine yol açılabilirdi) ve her an tetikte olmayı gerektiren bir işti bu. Birkaç yıl sonra, otomasyonun yardımıyla elle yapılan az sayıda iş kalmıştı ... ve bu işler kadınlara verilmişti! Şaşkınlığımı ifade ettiğimde bana ciddi ciddi bunun bir "kadın işi" olduğu açıklandı (yani erkekler böyle açıkladı): İşten geriye çok fazla boş geçen zaman kalıyordu; bir erkek iskelenin üstünde öyle tek başına sıkılırdı, oysa kadınlar bu boş vakitlerinde ... örgü örebilirlerdi! Halbuki iş ve iş yükü aynı kalmıştı. Buna karşılık vasıflılık ölçüsüne vurulduğunda işin statüsü büyük ölçüde düşmüş ve ücreti aşağı yukarı üçte bir oranında kesilmişti. Bildiğim kadarıyla sendikadan hiçbir karşı çıkış olmamıştı.

Bu örnek aydınlatıcıdır. Bu iki ilkenin bilinen bütün toplumlarda bulunması ve *doğalcı ideoloji* tarafından meşrulaştırılması, yine de cinsiyete dayalı işbölümünün değişmez bir veri olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, cinsiyete dayalı işbölümü inanılmaz derecede elastiktir: Büründüğü somut biçimler, etnologların ve tarihçilerin fazlasıyla gösterdiği gibi zaman ve mekân içinde büyük değişikliklere uğrar. İstikrarlı olan, durumlar değil (onlar sürekli olarak evrilir) cinsiyet grupları arasındaki farktır. Dolayısıyla tahlilimizi "koşullar" kadar bu farka yönlendirmemiz gerekmektedir, çünkü kadınların durumu en azından Fransız toplumunda itiraz kabul etmez biçimde iyileştiği halde aradaki fark aşılmaz olmaya devam etmektedir. Ancak toplumsal münasebetlerin Brown devinimi* tarafından üstü örtüldüğü için çoğu kez algılanamaz.

---

* Küçük moleküller kolloyit bir çözeltide asılı bulunduğunda, bunların solüsyonun molekülleri tarafından itilmeleri nedeniyle meydana gelen hareket – ç.n.

Toplumsal bağların gündelik niteliğinin bulandırdığı bir toplumsal ilişki algısı

"Toplumsal bağlar"ın "toplumsal ilişki" ile hiçbir şekilde eş anlamlı olmadığını söyledik. Toplumsal bağlar içkindirler. (Toplumsal gruplar arasında değil) somut bireyler arasında ortaya çıkarlar. Toplumsal ilişki ise karşılaşmanın hem öncesinde hem de sonrasında vardır (toplumsal pratikler toplumsal ilişkiyi kıpırdatabilir). Toplumsal bağlar bir bireyi perişan edebilir ama bu bireylerin ait olduğu toplumsal gruplar arasındaki ilişkileri hiçbir şekilde kıpırdatamaz. Bu arada bu gruplar aynı zamanda aidiyet, dayanışma, karşılıklı tanıma üretir, her ne kadar bu üretim süreçleri egemenlik altında olanlar grubuna mı yoksa egemenler grubuna mı ait olunduğuna göre çok değişse de... [Mathieu, 1991].

Karma eğitimin, siyasal temsil eşitliği tartışmasının, bireyci ve eşitlikçi söylemin etkisiyle dışarıdan sanki erkeklerle kadınlar eşitmiş gibi görünüyor. Nitekim yasa karşısında (neredeyse!) öyleler. Dolayısıyla kadınların gündelik yaşamda kendilerini "eşit" gibi hissetmeleri açıklanabilir. Eşitsizlikten geriye kalan, arkaiklik, geri kafalılık ya da bireysel kötü niyetten başka bir şey olamaz. Ayrıca aşk arayışının bütün toplumsal tabakalarda her zaman olduğundan daha revaçta olması da açıklanabilir.

Genç kadınların gelecekteki yaşamlarına ilişkin temsilleri üzerine son dönemde yapılan çalışmalar bu açıdan bilgilendiricidir. Eşitlikçi norm hüküm sürmektedir: Kendinden daha düşük bir mesleki statüye sahip bir eş tümüyle tasavvur edilebilir bir şeydir ve ev emeğinin paylaşılması geriye döndürülemez bir kazanım olarak ortaya konmaktadır. Cinsiyete dayalı işbölümü, bir toplumsal hareketin sonucu olarak değil ama kişiler arası ilişkilerde, çift içinde pazarlığı yapılabilir bir şey gibi görün-

mektedir. Öyle değilse de ve parasal durumları buna el veriyorsa, kadınlar ev emeğini dışsallaştırırlar, ki bu da işbölümünün kılçıklı noktası olan ev emeği çevresindeki gerilimin boşaltılmasını mümkün kılar: Çiftin kendi aralarındaki münasebetler kurtarılmış olur ve son derece iyi niyetle "bizim aramızda sorun yok" denebilir. Başka türlü söylendiğinde, burada gerilim hatları pekâlâ yer değiştirmiştir ama erkekler/kadınlar toplumsal ilişkisi zarar görmemiş olarak kalır.

Kıpırdanan ama erkek/kadın farkını yorulmaksızın yeniden üreten bir toplumu düşünmek için yeni bir paradigma

Ev emeğinin dışsallaştırılması örneğini yeniden ele alalım. Tahlilin eksik kalmaması için iki düzeyde birden yapılması gerekir: Toplumsal bağlar düzeyinde, ama ayrıca (ki toplumsal ilişkiler terimleriyle kurulan teori bunu mümkün kılar) hem cinsiyete ve etnisiteye dayalı işbölümü ile toplumsal işbölümünün hem de cinsiyetler, sınıflar ve etnik gruplar arası toplumsal ilişkilerin kesişiminde yer alan yeni bir kölelik paradigması düzeyinde. Ayrıca şimdilerde, ister kişilere sunulan hizmet emeği ("*care*/bakım" emeği) başlığı altında olsun ister Güneyden Kuzeye ve Doğudan Batıya doğru kadın göçü başlığı altında, bu durumu ele alan çok sayıda çalışmanın olması dikkat çekicidir.

Bu paradigmayı biraz açımlayalım. Kuzey toplumlarının kadınları giderek daha çok çalışmaktadır; giderek daha yaygın olarak meslek sahibi olmakta ve mesleklerine yatırım yapmaktadırlar. Ev emeği meta toplumlarında hâlâ hesaba katılmadığından ve işletmelerin yeni yönetim biçimleri çalışanların öznelliğinin işin içine katılmasını talep ettiği hatta gerekli kıldığı için bu kadınlar "kendi" ev emeklerini dışsallaştırmak zorunda ka-

lırlar. Bunun için Fransız ya da göçmen olabilen devasa prekarya-yoksul kadınlar havuzundan yararlanabilirler. Avrupa düzeyinde son derece büyük olan bu talep, Kuzey ülkelerine hizmet sektöründe bir iş bulmak (çocuk bakımı, ev işleri, yaşlılara yardımcılık...) umuduyla gelmiş olan göçmen kadınlar için müthiş bir can simidi olmuştur. Çoğunlukla eğitimli olan bu kadınlar ev sahibi ülkenin kendileri pek de eğitimli olmayan prekaryasından kadınlarla doğrudan rekabete girerler.

Böylece, kadınlar arasında tarihte daha önce görülmeyen iki tür toplumsal ilişki ortaya çıkar: İşveren Kuzeyli kadınlarla bu yeni köleler sınıfı arasında bir sınıf ilişkisi; tümü de prekarya olan ama bunu farklı biçimler altında yaşayan, Kuzey ülkelerinden kadınlarla Güney ülkelerinden kadınlar ve giderek Doğu ülkelerinden gelen farklı "renklerden" kadınlar arasındaki rekabet ilişkisi. Böylece kadınların göçü ve kişilere verilen hizmet sektöründeki patlamayla birlikte etnik ilişkiler yeniden şekillenmektedir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerine gelince, onlar da daha önce görülmeyen bir biçim altında ortaya çıkmaktadır: Ev emeğinin dışsallaştırılması, Kuzey ülkelerinin burjuva çiftleri içindeki (ayrıca bir kısım Güney ülkelerinin de kentli burjuva çiftlerinin içindeki) gerilimleri yatıştırıcı bir işlev görür. (Ama bu ikinci durumda söz konusu ülkenin iç göç hareketlerinden söz etmek gerekecektir.) Ev emeğinin dışsallaştırılması ayrıca işletmelerin kadınlara yönelttiği öznelliği işin içine katma talebi karşısında kadınların daha esnek olmasını mümkün kılar. Daha genel bir düzeyde bu Kuzeyli toplumların ev emeği üzerine düşünmekten kurtulmasına izin verir. Ancak çiftlerin kendi içlerindeki toplumsal münasebetlerin bu şekilde yatıştırılması eşitlik mücadelesini bir milim bile ilerletmez. Tersine, üstünü örtme ve yadsıma bakımından bu konuda daha ziyade gerici bir işlev gö-

rür. Aynı zamanda sınıf ilişkileri, sayısal olarak bu tür ilişkilerin içine daha çok bireyin girmesiyle ve somut olarak (ekonomik ve /ya da yasal açıdan) prekaryayı oluşturan kadınlarının varlıklı kadınlarla -ev emeği aracılığıyla- fiziksel temas kurmasıyla birlikte şiddetlenir.

Toplumsal sorunları tüketmek bir yana, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ve cinsiyete dayalı işbölümü sorunsallarının önünde hiç kuşkusuz daha yapılacak çok iş vardır...

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Margaret Maruani (der.), *Femmes, genres, sociétés*, La découverte, 2005 içinde.

Kaynakça

Battagliola F., Combes D., Daune-Richard A.-M., Devrex A.-M., Ferrand M., Langevin A. (1990), *À propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques*, CSU-CNRS, Paris (1. basım: 1986)

Bihr A., Pfefferkorn R. (2002), *Hommes, femmes, quelle égalité?*, Éditions de l'Atelier, Paris.

Kolektif (1984), *Le sexe du travail. Structures familiales et système productif*, PUG, Grenoble.

Kolektif (1988), *Les rapports sociaux de sexe: problématiques, méthodologies, champs d'analyse*, Iresco, Paris.

Delphy C. (1998), *L'ennemi principal*, Syllepse, "Nouvelles questions féministes", Paris.

Dejours C. (1998), "'Travailler' n'est pas 'déroger'", *Travailler*, sayı 1, s. 5-12.

Devreux A.-M. (2001), "Les rapports sociaux de sexe: un cadre d'analyse pour des questions de santé?", Aiach P., Cebe D., Cresson G., Philippe C. (der.), *Femmes et hommes dans le champ de la santé: approches sociologiques*, Éditions de l'École nationale de la santé, Rennes, içinde s. 97-116.

Fougeyrollas-Schwebel D. (2000), "Le travail domestique", Hirata H., Laborie F., Le Doaré, Senotier D. (der.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, içinde s. 235-240. (İngilizce basım:1977)

Goffman E. (2002), *L'arrangelent des sexes*, La Dispute, Paris.

Guillaumin C. (1992), *Sexe, race et pratique du poivoir. L'idée de Nature*, Côté-Femmes "Recherches", Paris.

Haicault M. (2000), L'expérience sociale du quotidien. Corps, espace, temps, Les Presses de L'Université d'Ottawa, Kanada.

Hirata H., Zarifian P. (2000, "Travail (le concept de)", *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF Paris içinde s. 230-235.

Kergoat D. (2000), "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe", *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris içinde, s. 35-44.

Le Feuvre N. (2003), *Penser la dynamique du genre*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Toulouse-Le Mirail.

Mathieu N.-C. (2000), *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-Femmes "Recherches", Paris.

Molinier P. (2003), *L'énigme de la femme active: égoisme, sexe et compassion*, Payot, Paris.

Oakley A. (1972), *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londra.

Tabet P. (1998), *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*, L'Harmattan, "Bibliothèque du féminisme", Paris.

BÜYÜK DALAVERE: KADINLARIN CİNSELLİKLERİNDEN MÜLKSÜZLEŞTİRİLMESİ

Paola Tabet

"Kendini gerçekleştiren ve isyan eden kadın orospu olur. Aynı şeyi yapan bir erkekse hükümdar olur."

Bengal atasözü – Bangladeş

"Cinselliğin toplumsal inşası teorisi son derece şoke edici bir düşünce ileri sürdü. 'Doğal olan'ın düşünce biçimimizdeki son mevzilerinden birinin, bedenin, biyolojinin ya da doğuştan gelen bir cinsel güdünün değişmez sonucu değil, akışkan ve değişebilir, insan eyleminin ve tarihin ürünü olduğunu önerdi."

Carol Vance, 1989

Son on beş yıl içinde cinselliğin "meşru" bir inceleme konusu olarak, özellikle de "meşru" bir antropolojik inceleme konusu olarak "yeniden keşfedilmesi"nde iki etkenin katkısı vardır: nüfus artışı ile nüfus politikaları ve AİDS salgını. Küresel bir dönüşüm bağlamında ortaya çıkmış olan bu sorunlar etrafında uluslararası bir tartışma gelişmiştir; bu tartışmada feminist, gey ve lezbiyen hareketler politik varlıklarını güçlü bir biçimde ortaya koymuşlardır ve akademik araştırma ile toplumsal ve siyasal militanlık arasındaki sınır giderek belirsizleşmiştir (Parker, Barbosa, Aggleton 2000:2). Yapısal şiddetin ağırlığı, üremeyle ilgili sorunlarda olduğu gibi HİV pozitiflik ve AİDS karşısında da bir kırılganlığın inşasında kendini gösterir: "Cinsellikle ilgili bütün meselelerin erkek-

lerle kadınlar arasındaki güç farklılıkları ışığında yorumlanması gerektiği açık hale gelir." (Gagnon ve Parker 1995: 12).

Cinsellik alanının özgül ilişkilerinin temelinde yatan cinsiyetler arası ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler uğursuz bir belirginlik kazanmaktadır. Afrika, Asya ve Latin Amerika'da olduğu gibi Avrupa ve Kuzey Amerika'da da sürdürülmekte olan giderek artan sayıdaki alan çalışmaları ve ayrıca UNAIDS (Birleşmiş Milletler HİV/AİDS Programı), OMS (Dünya Sağlık Örgütü) ve UNICEF (Birleşmiş Milletler Uluslararası Çocuklara Bağış Fonu) gibi uluslararası kuruluşlardan çıkan raporlar, cinselliği şekillendiren ve kadınlar için hem potansiyel olarak hem de gerçekte feci bir bedeli olan cinsiyetler arası güç ilişkilerinin kadınlar açısından tahripkâr olduğunu söyleyebileceğimiz belirleyici önemine ışık tutmaktadır. Bu bedel, sürekli olarak, yalnızca gebelik riskine değil günümüzde ayrıca AİDS sonucu ölüm riskine de açık olmaktır.

Burada hâlâ sürmekte olan bir çalışmadan bazı notlar sunacağım: Bunlar, tam da cinsellik alanındaki cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerle bağlantılı olarak, hem yeni bir araştırmaya dayanan düşünce ve varsayımların notları hem de birkaç yıl önce incelemiş olduğum (Tabet 1987, 1988, 1991 ve ayrıca bkz. Tabet 1985) konuların yeniden ele alınmasıdır.

Araştırmamın hareket noktalarından biri, Malinowski'nin (Malinowski 1922, 1929) Trobriand adalarındaki cinsel ilişkiler konusunda sorduğu sorüydu. Yazar kendisine açıklanamaz gibi gelen bir olgu gözlemlemişti: Büyük bir cinsel özgürlüğün olduğu ve kadınların "cinsel ilişkiye erkekler kadar ilgi duyduğu" Trobriand toplumunda, kadınların cinsel edimleri *kadınların erkeklere sunduğu hizmetler* olarak tanımlanmakta ve böyle tanımlandığı ölçüde de birtakım armağanlarla ödüllendirilmektedir. Kadın eşlere sunulan bu armağan/ödül, çocukluktaki cinsel oyun ve alıştırmalardan başlayarak evlilik ilişkisinde koca-

nın karısına cinsel hizmetleri karşılığında, ya da Malinowski'nin ifadesiyle kadının sunduğu "sürekli cinsel bakım"[1] için verdiği armağanlara kadar bütün ilişkilerde zorunludur. Bu armağanlar "sunulan hizmetler için ödeme" (*mapula*) olarak, yani herhangi bir hizmet karşılığında yapılan ödemeyi ifade eden terimle nitelendirilir. Peki kadınların cinsel edimleri neden bir hizmet olarak görülmektedir? Malinowski'nin yanıtı zayıf ve aldatıcıdır: Ona göre bir töreye dayanır bu ve o yüzden de keyfî ve mantık dışıdır. Oysa Malinowski'nin ortaya çıkardığı sorun büyük bir önem taşır.

Bu sorunu başka bir biçimde formüle edip geliştirebiliriz. Kadınların cinsel edimleriyle erkeklerinkiler arasında bir eşdeğerlilik olduğunu düşünmek mümkün müdür? Ve bunun koşulları nelerdir? Kendi içinde cinsellik içgüdüsel ve doğal bir şey, yani egemenlik ilişkileri dışındaki bir vaha mıdır, yoksa onu toplumsal bir olgu olarak kabul edip toplumsal ilişkiler ve güç ilişkileri bağlamında mı incelemek gerekir? Malinowski'nin önüne koyduğu sorundan hareket ederek farklı toplumlardaki ekonomik-cinsel mübadele biçimlerini tahlil etmeye çalıştım ve erkek egemenliğinin geçerli olduğu bağlamlarda (ki Trobriand toplumu da dahil olmak üzere bilinen toplumların büyük çoğunluğunda erkek egemenliği vardır), cinselliğin erkeklerle kadınlar arasında karşılıklılığa dayalı, yani *aynı şeyler arasındaki bir mübadele* olarak değil, asimetrik bir mübadele gibi göründüğünü gösterdim: Söz konusu olan, cinsellikle mübadele edilen bir cinsellik değil, kadının yükümlülüğünü erkeğin ödüllendirmesidir; büyük ölçüde hizmete dönüşmüş olan, cinsellik karşılı-

[1] Marcel Mauss'un (Mauss 1950: 268) heveskâr yorumu şöyledir: "Nitekim bize göre, Malinowski'nin işaret ettiği ve bütün insanlık için geçerli olan tüm cinsel ilişkilere göz kamaştırıcı bir ışık tutan en önemli olgulardan biri, *mapula*'nın, yani erkeğin karısına 'daimî' ödemesinin, sunulan cinsel hizmet için ödenen bir tür ücretle karşılaştırılmasıdır." (Ayrıca bkz. aynı yerde: 190.)

ğında yapılan ve çeşitli biçimlere bürünebilecek (bunların bazılarını saymak gerekirse, armağan, parasal ödüllendirme, iş, terfi, itibar ya da toplumsal statü, ve soyadını vermeye kadar varan) bir ödemedir.

Mübadele

Her şeyden önce, modern Batı toplumlarında yaygın ve direngen bir düşünce olan, bir fahişe ya da orospuyu "iyi" bir kadından ayıran şeyin cinselliğin bir ödeme ya da ödüllendirme karşılığında (para ya da herhangi başka bir şey biçimi altında) mübadele edilmesi olduğu fikrinden kurtulmak gerekir. Maurice Bloch (1989: 166) Madagaskarlı Imerinalar'da paranın sembolizmini ele alırken şöyle der:

> Avrupa'da parasal mübadele ile cinsel ya da ailesel mübadele arasında bağlantı kurmak ya kesinlikle ahlâk dışı olarak görülür ya da rahatsızlık ve uyumsuzluk kaynağı olarak. Madagaskar'da ise tersine bu iki alanı ayrı tutma gereği duyulmaz. Bir erkeğin yapması gereken şey, cinsel birleşmeden sonra sevgilisine para ya da mal cinsinden bir armağan vermektir. Bu yalnızca evlilik öncesi ya da evlilik dışı ilişkiler için değil, daha az düzenli bir biçimde olsa da evlilik içi ilişkiler için de geçerlidir.[2]

Gerçekte bir cinsel ilişkiyi diğeri karşısında tanımlayan şey ödeme değildir. (Madagaskar'da da mevcut olan) fuhşu başka ilişkilerden ayıran, mübadele edilen nesnelerin türü değil, ilişkinin rasgele ya da düzensiz olmasıdır. Ayrıca bu durum sadece Madagaskar'a özgü değildir. Cinsellik ile para arasında "ahlâki" bir ayırım olmaması ve bunların "orospu" statüsünde birleşmemesi, başkalarının yanı sıra Ruth Mazo Karras'ın Orta

---

[2] Geçerken şunu da belirtmek gerekir ki Bloch'un formülasyonunda mübadelenin yönü -erkeklerden ödüllendirme, kadınlardan yükümlülük- öylesine geneldir ki hiçbir yorumu gerektirmez gibi görünen apaçık bir olgu haline gelir. Benim çalışmam *tam da bu sorun* üzerinedir.

Çağ İngilteresi'ndeki "*common women*" (genel kadınlar) üzerine incelemesinin de gösterdiği gibi Avrupa tarihinin yabancısı olduğu şeyler değildir: "Fahişenin cinsellik için para alan kadın olduğuna ilişkin modern Batı nosyonu, cinsellik ve parayla ilgili özel anlayışların bir ürünüdür. Herhangi başka bir kültürde kendiliğinden anlamlı olan bir kategori değildir bu." (Karras 1996: 10). Gerçekten de "...Orta Çağ sonu İngiliz kültüründe para için yatan kadınlara ayrılmış özel bir kavramsal kategori yoktu."[3] (aynı yerde: 131).

Ekonomik mübadele bütün kadınları ilgilendirdiğine göre herhangi bir kadın bu mübadele temelinde "fahişe" (*whore*) olarak adlandırılmazdı. Üstelik, "Orta Çağ İngiliz kültürü bütün kadınların belli bir erkeğe ait olması gerektiğini ileri sürüyordu (...) Eş, kız evlat (doğrudan babasının denetimi altında olan) ya da hizmetkâr (...) olmayan bütün kadınlar (...) kuşku çekiciydi ve onları doğru yolda tutmanın bir yolu ahlâkları konusunda kuşku uyandırmaktı." (Aynı yerde: 135). "*Out of control*" (denetlenemez), "*out of place*" (uygunsuz) bir kadındı o ve bu yüzden de "orospu" olarak tanımlanma riskiyle karşı karşıyaydı. G. Pheterson'un haklı olarak bir *toplumsal cinsiyet damgası* diye gördüğü "orospu" damgası (*the whore label* ya da "*whore stigma*"), Orta Çağ İngilteresi'nde (başka örneklerde de olduğu gibi, bkz. Tabet 1987) kadını denetim altında tutmaya yarıyordu.

Üzerinde düşünmemiz için yeni alanlar açan bir başka durum daha vardır. Nüfusun çoğunluğunun aşırı yoksulluk koşullarında yaşadığı Haiti'de halen yalnızca bir azınlık grubun deneyimi olan evliliğin yanı sıra farklı cinsel ilişki türleri vardır. Evlilik ve evlilik dışı ilişkiler de dahil olmak üzere rızaya dayalı bütün ilişkiler, erkeklerin cinsel erişimleri karşılığında kadınlara

[3] Bu, Devrim öncesi Fransa için de geçerlidir. Ayrıca Eski Düzen'in hukukçularının tanımlarını aktaran Benabou, fahişe temsilinde çok sıklıkla ödemenin nasıl ikincil bir öğe olduğunu gösterir.

sağladığı ekonomik girdiler mübadelesi olarak görülür. Ve erkekler de kadınlar da kadın emeğinin ağırlığını kabul ettikleri halde, kadının başlıca kaynağı (zenginliği ya da "mülk"ü) onun cinselliğidir.

"Kadınların cinselliğinin açıkça ekonomik mübadele değerine sahip olduğu -onların varlığı olduğu- düşünülür. Kadınlar (...) cinsel organlarından 'tè m' (mülküm) ya da 'byen' m' (varlığım) olarak söz edebilmektedirler." Kocası kendisine uygun bir geçim güvencesi sağlamayan kadın cinsel organını avuçlayarak ve şöyle bağırarak onu başkalarının önünde aşağılayabilir: "Tanrı bana bunu neden verdi?". Kadınlar cinsellik hakkında bir "iş"ten söz edercesine konuşurlar: "...ancak elle tutulur ödemelerle ödüllendirildiğinde katlanılabilir ve mazur görülebilir olan..." Ve ödüllendirmeler, kadının cinsel "emeği" (ki bu emek ayrıca doğurmayı da içerebilir) ile ona sunduğu ayrıcalık karşılığında erkeğin duyduğu şükranın ifadesi sayılır. Aynı anda çok sayıda erkekten ödül kabul eden kadına ise kötü gözle bakılır. Ama hepsinden önemlisi, kadın *karşılığı ödenmeyen* ilişkilerde bulunursa hakkında çok kötü hükümlere varılır - aşüftedir, aşırı şehvetlidir ya da "kızışmış" ve her hâlükârda beyinsizdir: "Karşılığında kendisine elle tutulur (ekonomik değeri olan) yararlar sunulmadan ya da bunu talep etmeden bir erkekle yatan kadın mantıksız/hafif meşrep/ciddiyetsiz (*pa seryе*), aptal (*bèt*) ya da patolojik derecede şehvetli/aşüftedir (*chanel*)." Kadınların uymaları gereken model, cinselliğe ölçülü bir ilgi duymaktır ve bu model onlara şiddet yoluyla dayatılır. "Cinselliğe ilgi gösteren ya da cinsellik için bir erkeğin peşinden giden kadın *cho* (kızışmış) ya da şehvetlidir (*chanel*) ve kızışmış bir kadın en iyi durumda yakışıksız, en kötü durumdaysa tehlikelidir." Dolayısıyla arzusunu ifade etmeye cüret eden bir kadını ne olursa olsun *yatıştırmak* (*calmé*) gerekir, buna kadının ilgisini göstermeye cüret ettiği erkeğin düzenleyeceği kolektif tecavüz de dahildir, çeşitli aşağılama biçimleri de (Da Zalduoldo

ve Bernard 1995: 167-168). Kadınların kendilerini erkeklerin arzularına sunmaları gerektiğinden, "... hoşlandığını bildiğin şeyi ona vermelisin, onun için". Kendisiyle görüşme yapılan bir kadının dediği gibi "öyle yaptığında onunla hiçbir sorun yaşamazsın" (aynı yerde: 171). Ama inisiyatif de kullanmamalı cinsel ilişki de talep etmemelidir kadın. Sonuç olarak, Haiti'de ödüllendirme meşru ve adil olarak görülür: Kadın "mallarını" iyi bir şekilde kullanır, erkek ise onlara erişebilmek için doğru bir ödemede bulunur. Bu arada Haiti'de ekonominin, cinsiyete dayalı işbölümünün ve ekonomik-cinsel mübadelenin yapısal olarak iç içe geçmiş olduğunu hatırlamak gerekir: Mübadele sırasında kadının yalnızca cinselliğini değil emeğini de sunduğunun altını çizmek önemlidir; inşaat işinde çalışan bir erkeğin aylık ücreti düzenli olarak ev hizmetinde çalışan ya da küçük esnaflık yapan bir kadınınkinden *on ilâ yüz kat fazladır*.

Birbirinden böylesine farklı, zaman ve mekân içinde birbirinden bu kadar uzak olan bu örnekler, cinsellik ile ekonomi arasındaki ilişkiye dair ortak temsilimizin -meşru ilişkilerde ekonomik mübadele ile cinsellik arasında katı bir ayrışma olduğu ve tersinden ekonomik mübadelenin fuhuş ilişkilerinin ayırıcı özelliği olduğu fikri de dahil olmak üzere- ne kadar belirli toplumlara özgü ideolojik bir inşa olduğunu ve hiçbir şekilde evrensel olarak geçerli olmadığını göstermek için yeterlidir.

Haiti örneği, bizim toplumumuzun kadınlar için adil ve iyi olduğunu düşündüğü şeyin apaçık tersine döndürülmesidir ve bu niteliğiyle hayati meselenin ne olduğunu açıklığa kavuşturmamıza yardım etmektedir: Kadınların kendilerine ait bir cinsellik haklarının olup olmadığı, daha doğrusu bu haklarının olmayışı, cinselliğin zorunlu olarak hizmet biçiminde cinselliğe dönüştürülmesidir mesele. Erkek egemenliği, şiddeti de içeren karmaşık bir işleyişle, kadınların cinselliğinin küresel olarak

denetlenmesi ve boğulması üzerinde yükselir.[4] Bununla birlikte bu sürecin şekillenmeleri ve ifade biçimleri değişiklik gösterir.

Bu inşada ekonomik-cinsel ilişki odak noktası olarak ortaya çıkar. İş bölümünün genel yapısı ve onunla birlikte gelen kaynaklara eşitsiz erişim, kadınların cinsel emeklerine bağımlı olmasına ve evlilik dışı ilişkilerde olduğu gibi evlilik ve üreme ilişkilerinde de cinselliklerinin onların sermayesi, mülkü ya da mübadele aracı olarak tanımlanmasına yol açar. Kadınların kaynaklara erişimlerindeki farklılığın cinselliklerinin kaynak olarak kullanılmasını doğurduğunu (ya da dayattığını?) söyleyebilir miyiz? Ve de cinselliğin hizmet olarak kullanılmasını doğurduğunu? Birbirinden uzak ve toplumsal yapı bakımından farklı toplumlar bunun örneklerini sunmaktadır. Mehinaku gibi, balıkçılığın erkeklere tahsis edildiği ve kadınlara yasaklandığı Amazon toplumlarında, erkeklerin tuttuğu (temel gıda olan) balık kadınların cinselliği karşılığında yapılan en mükemmel ödemedir. (Başka topluluklarda bu işi av ürünleri görür.) Toprağın erkeklere ait olduğu Pasifik Okyanusundaki Yap adasında, mülksüz (*landless*) kadınların erkeğin toprağı karşılığında "mülk" olarak verebilecekleri sadece cinsellikleridir. Nijerli ve Nijeryalı Hausalar'da "kadınların yaşayabilmelerini sağlayacak cinselliklerinden başka şeyleri yoktur" denir. Nihayet, modern toplumlarda, fuhşun çeşitli biçimlerinde cinselliğin açıkça iş olarak örgütlendiğini görürüz (orada da İtalyan fahişelerin ifadesiyle "sermayemizin üzerinde otururuz") ama mübadele "iş" alanının çok ötesine taşar.

Ekonomik alışveriş cinsiyetler arası ilişkileri küresel olarak kuşatır. Dolayısıyla Batı toplumlarında alışık olduğumuz üzere farklı ilişki biçimleri arasında kesin bir ayırım tasvir etmek yeri-

---

[4] Kadınların cinselliğinin boğulması ve üremeye bağımlı kılınması konusunda bkz. Tabet 1985.

ne, bir çeşitlilik yelpazesinin, evlilik ilişkilerinden fuhuşta olduğu gibi belirtik bir sözleşme ve tarifeyle düzenlenmiş bir mübadelenin olduğu ilişkilere kadar uzanan bir sürekliliğin varlığını ilke olarak ortaya koymak gerekir.

Afrika köylerinde ekonomik-cinsel mübadelenin düzenli varlığı bilinen ve çeşitli incelemelerde iyi belgelenmiş bir olgudur. Sürekliliğe -yani "iyi" kadınlarla "kötü" kadınlar arasında bir ikiliğe değil, ekonomik mübadele ilişkilerinde bir konumdan diğerine geçişlere ya da farklı rollerin ve ilişkilerin aynı kişide birlikte var olmasına- Bamako'da son zamanlarda yapılan bir araştırma bir kez daha ışık tutmuştur (Le Palec 1994): "Dünya Sağlık Örgütü'nün fahişeyi belli bir ödeme karşılığında cinsel hizmet sunan kadın olarak gören tanımı burada geçerli değildir." Gerçekten de cinsel ilişkiye girilen erkekten bir ödül almak, ilişkinin türü ne olursa olsun (az ya da çok istikrarlı vb.) bir değişmezdir. Genç erkekler cinsel partnerlerini üç kategori halinde sınıflandırmaktadırlar: "kız arkadaşlar" ya da "düzenli ilişkiler", "karanlık" ya da gizli ilişkiler, "rasgele" olanlar, yani yoldan ya da diskoteklerden "kaldırılmış" olanlar. Ancak burada kesinlikle birbirinden ayrı kategoriler söz konusu değildir: Birinin düzenli ilişkisi olan genç kız bir başkasının gizli ya da rasgele/tesadüfi partneri olabilir. Bir erkeğin birçok "kız arkadaşı" olabilir; ihtiyaçlarını karşılamak üzere onlara çok düzenli olarak para verecektir. Aynı şekilde "karanlık ilişkiler"e de ödeme yapılır; aynı şey "rasgele" olanlar için de geçerlidir. Genç kızlara gelince onlar da taliplerinin her birinden diğerlerini saklarlar, "koca bulma" niyetiyle birçok düzenli ya da gizli ilişkiye girerler; bir de "para bulma" amacıyla girdikleri "rasgele" ilişkileri vardır. Le Palec şunu vurgular:

> Bamako'da cinsel ilişkilerle para arasında bağ kurmanın utandırıcı bir yanı yoktur. *Utandırıcı olacak olan, tam da hiçbir şey vermemek ve almamaktır* (altını ben çizdim). Aileler bu arkadaşları olası müstakbel damatlar olarak görürler, çoğunlukla bu durumları kabul eder-

ler -genç kızların üremeye dayalı heteroseksüelliğe alıştırılmasıdır bunlar- ve hatta genç kız bu tür ilişkilere ilgi duymazsa kaygılanacaklardır.

"Aşka dayalı" evlilik projesiyle cinsel hizmetin kaynaştığı -ya da en azından birinden diğerine geçişliliğin olduğu- durumlara çok farklı bağlamlarda, hatta belirtik olarak fuhuş ortamında da rastlarız. Örneğin Filipinler'de, ilkin Amerikalıların askerî üsleri ve sonra üslerdeki askerlere "R+R Rest and Recreation" (D+E Dinlenme ve Eğlenme) hizmeti sunmak üzere kurulmuş on binlerce "hostes"li (ya da teşrifatçı kadını barındıran) devasa ağırlama endüstrisi tarafından oluşturulan yeni-sömürgeci bağlamda bu kaynaşmayı bulabiliriz; bugün bu endüstriyi cinsel turizm ve çeşitli diskotekler, karaoke ve *Ago-go* barlar, masaj salonları vb. devralmıştır. Kadınlar çoğunlukla (ağır sömürü koşullarında) bu işi ayrıca ebeveynlerine, erkek ve kız kardeşlerine ekonomik olarak yardımda bulunmak için yaparlar.[5] Askerler ve turistlerle kısa süreli cinsel yükümlülüklerden evliliğe varan hikâyelere kadar uzanan ilişkileri olur (Sturdevant ve Stoltzfus 1992). Bir başka örnek şudur: Güney Afrika'da Durban'da gerek son derece ağır yoksulluk koşullarında yaşayan mahallelerde gerekse otellerin olduğu ve turizme ev sahipliği yapan mahallelerde "cinsellik, talebi çok olan bir maldır (...) Kentin enformel ekonomisinin bütünleyici bir bölümünü oluşturur." (Preston-Whyte, Varga ve diğerl. 2000.)

Evlilik biçimlerinden profesyonel fuhşun yükümlülüklerine kadar uzanan tüm yelpaze göz önünde bulundurulacak olursa,

[5] Çeşitli fuhuş biçimleriyle kökensel aileye yardım sağlamak kesinlikle ne münferit bir olgudur ne de yenidir. Şu örnek Luise White'ın Nairobi'de fuhşun tarihi üzerine klasik çalışmasından alınmıştır: 1900 – 1914 yıllarında, "... kadınlar bütün bir babalar kuşağını güçlendirecek şekilde aileleri için çalışıyorlardı: Ya evlilik yoluyla (şişkin çeyiz paraları alarak) ya da fuhuş yoluyla. Bu şekilde sürüler yeniden kurulmuştu." (White 1990: 39).

ekonomik-cinsel mübadele sürekliliğinde (burada ele alamayacağım ve Tabet 1987, 1991'e gönderme yapmakla yetineceğim) başka çeşitlemeler şu alanlarda ortaya çıkar:

a) sunulan hizmet türleri (farklı fuhuş biçimlerinde sıklıkla görüldüğü gibi, salt cinsel hizmetten değişen ölçülerde ev hizmetlerini de içeren ilişkilere kadar uzanır, ayrıca bkz. White 1990);

b) dar anlamda cinsel hizmet (kadının "tümüyle hizmete açık" olduğu durumlardan hizmetlerin süre ve ödeme açısından belirlendiği durumlara kadar uzanır);

c) pazarlık biçimleri (ödeme üzerinde açıkça pazarlık yapılmasından çeşitli örtük biçimlere -açıkça talep edilemeyecek ya da miktarı saptanamayacak bir ödüllendirme sağlamak için başvurulan "baştan çıkarma" stratejilerine kadar uzanır);

d) farklı ödüllendirme biçimleri (erkeğin insafına kalmış armağan, bakımını karşılama vb.'den özgül bir hizmet biçimi için kararlaştırılmış tarifeye kadar uzanır).

Malinowski'nin sorusuna geri dönelim. Görünürde cinsel özgürlüğün olduğu –*haz karşılığında haz ya da hizmet karşılığında hizmet türünden bir "karşılıklılığın"* söz konusu olduğu- bir bağlamda (Trobriand'da ya da başka bir yerde) erkeklerle kadınlar arasındaki cinselliğin kadınların sunduğu bir hizmet (ve öyle olduğu için de erkek partner tarafından karşılığında bir ödeme yapılan hizmet) olarak tanımlanmasına -ve öyle olmasına- yol açan nedir? Ve nasıl olup da mübadelenin yönünün hep (ya da neredeyse hep) aynı olması, kadınların "cinselliği"ni erkeklerin ödüllendirmesi ve bu ödüllendirmenin karşılığında kadınların "cinsellik", cinsel hizmet sunması *hiçbir soruna yol açmaz*? Meksika, Brezilya ve Surinam'da yapılan anket ve araştırmaların ortaya koyduğu karşılaştırma aydınlatıcıdır.

Meksika'da, (*jota* denilen) travestiler üzerinde, *jota*larla (biseksüel erkekler olan ve *mayate* ya da *macho* denilen) sevgilileri

arasındaki ilişkiler konusunda yapılan bir araştırmada (Prieur 1998: 240) şu ortaya çıkmıştır:

> Meksika'da bir erkek bir kadınla çıktığında, onu dışarıda bir yere davet eder ve masraflarını karşılar, ayrıca ona hediye de verebilir. Karşılığında akşam -ve belki de gece- boyunca kadın ona eşlik eder. Dolayısıyla kadının eşlik etmesi ve cinselliği, bu hiçbir zaman doğrudan doğruya bir mübadele olarak sunulmasa da onun katkısı olarak tanımlanır. Bir erkek bir *jota* ile çıktığında hiçbir ödeme yapma zorunluluğunu duymaz; bu da cinselliğin erkeğin *jota*'dan aldığı bir şey olarak tanımlanmamasını yansıtır [...] *Jota*'larla (çoğunlukla genç ve yakışıklı olan) sevgilileri arasında olup biten şey şudur: Cinsellik çoğunlukla *mayate*'nin *jota*'ya sunduğu bir ihsan olarak tanımlanır [...] *Jota*, cinselliği kadın cinselliği gibi algılanmadığı ölçüde bir kadın olarak algılanmaz. Onlar seviştiklerinde bu *jota*'nın sunduğu bir ihsan değildir: *Kendi arzusu nedeniyle sevişti̇ği̇ düşünülür, dolayısıyla da bunun karşılığında hiçbir ödüllendirmeyi hak etmez.* (a.b.ç.)

Buradaki düşünce açıktır: Kadın, tam tersine, kendi arzusu nedeniyle sevişmediği için (bu bağlamda, bir cinsellik ve arzu öznesi olarak düşünülmediği ve düşünülemeyeceği için) ve cinsellik daha ziyade onun erkeğe sunduğu bir hizmet olduğu için, bir karşılık alması gerekmektedir. Don Kulick'in yaptığı ilginç bir araştırmada buna benzer bir durumla Brezilyalı travestiler bağlamında karşılaşırız: *Macho* partnerine armağan vermesi ya da onun bakımını sağlaması gereken travestidir (Kulick 1998).[6] Bir hizmetin, yani cinsellik olmayan bir şeyin karşılığı ödenirken, bizatihi hazzın zaten ödüllendirdiği kişiye ödeme yapılmaz (burada karşılıklı ve deyim yerindeyse eşdeğer hizmet söz konusudur). Surinam'da son derece yaygın olan lezbiyen ilişkileri, *mati work* (*mati* ilişkilerini), inceleyen Gloria Wekker'in çalışmasında bunun kadınların durumunda geçerli olan bir karşıkanıtıyla karşılaşırız. *Mati* kadınların ayrıca erkeklerle düzenli,

[6] Burada, başka yerde tartışacağımız karmaşık bir durum söz konusudur.

istikrarlı ya da tesadüfi ilişkileri vardır ve onlardan çocuk yaparlar ama bunlar açıkça ekonomik mübadele ilişkileridir. Gerçekten de "... kadınlar erkeklerle ilişkilerini cinsellik ile para arasındaki görece dolaysız bir ilişki olarak görürler." Kendisiyle görüşme yapılan bir kadın, partnerinin ona herhangi bir şey şey verip vermediği sorusuna şu yanıtı verir: "Sonra gelip evimde oturacak ve bana paramı getirmeyecek, deli miyim ben?" (Wekker 1999: 126).

Cinsellikte kendiliğinden bir karşılıklılık olabilir, cinsel edim potansiyel bir eşitlik alanıdır; ama burada söz konusu olan, özgül ve tanımlanmış bir şeydir: Kendi arzusunu tanımlama olanağı ile olanaksızlığı arasındaki, kendi cinselliğine sahip olmakla başka birine bir hizmet sunmak arasındaki farklılıktır söz konusu olan; ve aktörler bunun tümüyle bilincindedirler. Ayrıca, her ne kadar önemli bireysel çeşitlilikleri göz önünde tutmamız gerekirse de bu farklılığın toplumsal bir yapısı vardır, toplumsal bir üründür o.

Bu yüzden, sorun kadın cinselliğinin koşullanmasının ve bağımlı kılınmasının nasıl işlediğidir. Şu varsayımı ileri sürebiliriz: Armağandan başlayarak çeşitli düzlemlerdeki bağımlılığa ve dolaysız ve açıkça yapılan ödemeye kadar uzanan ekonomik mübadele, aynı zamanda hem sonuç hem araçtır, daha doğrusu kadınların cinselliklerini ifade etme olanağından büyük ölçüde vazgeçilmesini ya da onun kaybedilmesini içeren koşullanma sürecinin araçlarından biridir.

Fildişi Sahilleri'nde yaşayan Aluiler üzerine araştırmasında Giulia Almagioni (1995-1996) kadınların cinsel yaşamının evrelerini ayrıntılı bir biçimde betimler ve genç kızların o noktaya kadar kendi "bireysel mübadele kaynakları" olarak (gizlilik içinde) yönettikleri ve başka şeylerin yanı sıra cep harçlığına ve çeşitli armağanlara sahip olmak için yararlandıkları (tercih ettikleri partnerler parası olanlar, yani köye geri dönen göçmenler, maaşlı çalışan yerel öğretmenlerdir, vb.) ergen cinselliğini, ka-

dınlığa kabul töreni sırasında topluluğun nasıl geri aldığını gösterir. Tören kadın cinselliğinin, evlilik bağları ve grubun politik stratejileri çevresine girişiyle "bireysel bir kaynak" olmaktan üremeye tahsis edilmiş "kolektif bir kaynak olmaya" geçişini onaylar. Törensel "arınma" (*uinsiuà*) ile birlikte genç kız kadınlık durumuna geçer ve herkesin önünde o güne kadarki bütün sevgililerinin adlarını ilan etmesi gerekir.

Talua olduğu süre boyunca genç kızın ikili bir görevi vardır: Sevgilileri olmalıdır ama "çok fazla" değil, ayrıca "çok koşmamalı", "uslu uslu oturmalı"dır. Özgürlük dönemidir bu ama aslında cinsel hizmete, erkek cinselliğinin kullanımına açık olmaya yönelik bir alıştırma dönemidir de (başka birçok toplumda da durum aynıdır; Echard 1985 bunun bir başka örneğini verir). Kapsamı Alui toplumunun çok ötesine geçen bazı öğelerin gösterdiği gibi, burada üremeye yönelik cinsel hizmetle sonuçlanan gerçek bir eğitim söz konusudur: a) genç kızın sevgilileri olmasının zorunlu olduğu söylenebilir, b) cinsellikle ilgili hiçbir şey bilmemeli her şeyi partnerinden öğrenmelidir, c) genç kız ödüllendirilir, yani cinselliğini kendi arzusu doğrultusunda değil bir kaynak olarak kullanmayı öğrenir, d) erkek şiddeti ve kadının rıza göstermemesi fikirleri mevcut değildir.

Şiddet ile mübadelenin iç içe geçmesi söz konusudur. Giulia Almagoni (aynı yerde: 120) şunu belirtir:

> iddet kavramı ve şiddetin tanımı göz önüne alınmaz ve bunlar açık değildir; Alui düşüncesinde bir kadına cinsel ilişkinin dayatılmasını ifade eden olguların sınıflandırılabileceği bir alan açıkça var gibi görünmemektedir: Bir yandan, kadının zaten her zaman rıza gösterdiği ileri sürüldüğü ve cinsel ilişkilerin temelde kadınların erkeklere sunduğu hizmetler olarak temsili bu doğrultuda etkidiği için. Öte yandan, mübadele edilebilir bir kaynak olarak cinsellik ile cinsel edimin dayatılması arasındaki sınır kırılgan ve muğlak olduğu için.

Müzakere, mübadele, şiddet

"Ev içi şiddetin içine yerleştiği farklı toplumsal, kültürel ve politik bağlamlar farklı ev içi şiddet biçimlerine yol açsalar da bu şiddet türünün varlığı süreklilik taşır ve ulusal sınırlar ile kültürel kimlikleri aşar. Ne var ki, böylesine evrensel bir nitelik taşımasına karşın, sessiz kalınmasına yönelik bir suç ortaklığı şiddetin yaygınlığını gizlemeye devam etmektedir."[7] Bu ayrıca çok sayıda antropolojik incelemeyi de ilgilendiren bir suskunluktur.

Son on beş ilâ yirmi yıl içinde, demografik sorunlar ve (başkalarının yanı sıra elde edilen sonuçların yetersizliği göz önüne alındığında) AİDS krizi cinsellik konusundaki araştırmaların sorunsalını değişikliğe uğratmıştır. Günümüzün bakış açısı artık daha önce geçerlikte olandan ibaret değildir: "Bu yeni çerçevenin merkezinde, ilgi odağını özgül bedenlerin cinsel eylemlerinden kültürel ve toplumsal bağlamlara kaydıran toplumsal inşacı bakış açısı yatmaktadır." (Gagnon ve Parker 1995: 12). Sorular değişmekte ve bağlamsallaşmakta, bu da ilgiyi eşler arası toplumsal ilişkiye (ve bu ilişkideki toplumsal cinsiyet, sınıf ve/ya da etnisite, "ırk" farklılıklarına) dolayısıyla da güç farklılıklarına ve tam da eşlerin her birinin (prezervatif kullanılmasını ve "daha güvenli" cinsellik [*safer sex*] teknikleri talep etme ve sağlama imkânı da dahil olmak üzere) cinsiyetler arası ilişkilerin yönetilmesi konusunda "müzakere yapma biçimlerine ve imkânlarına yönlendirmektedir.

> Böylece "geçtiğimiz ay boyunca kaç kez seviştiniz" sorusunun sevişmeyi kim başlattı, hangi koşullarda, eşlerden biri istese sevişmeyi reddedebilir miydi, o zaman neden seviştiniz vb. türünden sorularla çerçevesinin çizilmesi gerekir. Cinsel edimin nasıl müza-

[7] Report of the Special Rapporteur on Violence Against Women, Its Causes and Consequences, Ms Radhika Coomaraswamy, Birleşmiş Milletler Örgütü, B.M. Ekonomik ve Sosyal Konseyi, İnsan Hakları Komisyonu, 6 Şubat 1996, E/CN,4/1996/53 (ayrıca daha sonraki yılların raporlarına da bkz.)

> kere edildiği ve müzakerenin nasıl sonuçlandığının çoğunlukla, üzerinde düşünülmemiş olan "şeylerin doğal düzeni içinde" o anda var olan ya da daha önce söz konusu olmuş bir şiddet tehdidine bağlı olduğunu görmek o zaman mümkün olur. (Aynı yerde: 14)

Burada, feminist tahlillerin kilit noktalarından biri olan şiddet meselesini anımsatmadan edemezdim. Dünyanın her yerinde gerçekleştirilmiş olan birçok sayıda araştırmanın ortaya koyduğu en son veriler, evli olunan ya da birlikte yaşanan eşler, kız kardeşler, ev hizmetlerinde çalışan kadınlar, halen veya eskiden nişanlı olunan kadınlara uygulanan, özellikle de ev içi şiddetin her yerde mevcut olduğunu ortaya koyan bunaltıcı bir tablo sunmaktadır. Uygulanan şiddet biçimleri vurmaktan tecavüze, fiziksel ve psikolojik her türlü kötü muameleye kadar gider -istatistikler, ülkeye göre kadınların yüzde 20 ilâ 50'sinin kötü muameleye maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Şiddet korkusu, şiddet tehdidi şiddete doğrudan maruz kalmış kadınların çok ötesine geçen sayıda kadını koşullandırmaktadır.

Ancak burada şiddetin belirli bir veçhesi, onun cinsellik alanını "düzenleyen" (ama sadece onu değil) yönü üzerinde durmak istiyorum. Şiddetin en hoyrat biçimlerinden biri olan ve Pasifiğin belirli bölgelerinde ve başka yerlerde de (Salomon 2000) yaygın şekilde uygulanan kolektif tecavüz için, erkekler kendileri açısından bir oyunun ("Bir erkek oyunudur bu.") söz konusu olduğunu açıkça ilan eden terimler kullanır (le *konvoi*, Fiji; bayrak yarışı, zincir, Yeni Kaledonya; veya döner kapı (Paris banliyölerinde); şiddet bu en hoyrat biçiminden başlayarak bir dizi zorlama, taciz, tehdit, duygusal ya da başka türlü şantajdan geçer ve vurmaya ve fiziksel şiddet biçimlerine kadar gider.[8] Bu zorlamanın kadınların cinselliği üzerinde ağır etkileri

---

[8] Bkz. Holland, Ramazanoğlu ve diğerl. (1988) baskı ve zor kullanımı arasında *süreklilik* olduğunu göstermektedirler.

vardır (ayrıca AİDS ve cinsel yolla bulaşan başka hastalıklardan korunmalarını engeller). O halde şiddet, cinsellik alanında da "...kadınları erkeklerle göre alt konumda yer almaya zorlayan mekanizmalardan biri" gibi görünmektedir (E/CN, 4/1996/53, bkz. n.20).

Güç farkı, cinsellik alanında da bilgiye erişimde bir farklılığa yol açar (bkz. Mathieu 1985: Yazarın heyecan verici tahlilinden özgül olarak cinsellik alanında da yararlanılabilir). Erkeklerle kadınların bedenini tanıma açısından eşitsiz oldukları sıklıkla saptanmıştır (Paiva 2000, Holland, Ramazanoğlu ve diğerl. 1998, Thompson 1995, Fine 1998). Pek çok sayıda ülkede, ergenlik çağındaki kızların erişkinlerden edindikleri bilgi en çok üreme kapasiteleriyle ilgilidir ve neredeyse tümüyle cinsellik konusundaki "tehlikeler"e karşı uyarılardan ibarettir. Londra ve Manchester'de 16 ilâ 20 yaşlarındaki ergen erkek ve kızlar üzerinde yapılmış bir araştırmada kızlar "fiziksel cinsel haz ya da kendi arzu potansiyelleriyle ilgili neredeyse hiçbir formel ya da enformel eğitim almadıklarını bildirmişlerdir. Genç erkeklerin cinsellik konusunda nasıl bilgilendikleriyle kızların bilgilenmesi arasındaki karşıtlık çarpıcıydı. Genç kadınlar namuslarına sahip çıkmak ve kendilerini tehlikelerden korumak üzere eğitilirken, genç erkekler gerçek erkeklerin cinsel haz arayışı içindeki bilen failler olduklarını öğreniyorlardı." (Holland, Ramazanoğlu ve diğerl. 1998: 7).

Birbirinden son derece farklı olan toplumlarda toplumsal baskı kadınların davranışları üzerinde bütün ağırlığıyla etkide bulunur: Normatif model, "orospu" olarak damgalanmış, cinselliği bilen ve kendi kararlarını alan kıza karşıt olarak ciddi,

masum, cinsellik hakkında hiçbir şey bilmeyen ve erkeğin girişimde bulunmasını bekleyen genç kızdır.[9]

Bedenini tanıma ve keşfetme konusunda kızlara küçük çocukluktan itibaren dayatılan az ya da çok katı yasaklar, kadın cinselliği modelinin çok önemli bir öğesini oluşturur ve bekâret meselesini fersah fersah aşar (buna karşılık örneğin bizim toplumumuzda cinsel organına dokunup onunla oynayan küçük oğlan çocuğuna nasıl hoşgörüyle yaklaşıldığını gözümüzün önüne getirelim). Bu konu, cinsel koşullanmanın küresel ölçekte geçerli olan yakıcı önemde bir boyutunu oluşturur. Gerçekten de çok sayıda toplumda, ergen kızın hiçbir şey bilmemesi, kendine ait bir arzusu olmaması *gerekir*; kocasından (ya da başka toplumlarda ilk partnerinden) kendisine her şeyi öğretmesini bekleyecektir. O halde ergen kızlar için "cinsel ilişkilerin amacının erkeğin gereksinimlerini ve arzularını karşılamak olması" şaşırtıcı değildir. (Holland, Ramazanoğlu ve diğerl. 1998: 7). Açıkça bir hizmet olarak sunulsa da sunulmasa da kızların cinselliğinin erkek talebine kendini uyarlaması gerekir; onların kendilerine özgü ifade biçimi ve temsil olanakları azdır ya da hiç yoktur. Aşağıda, 17 yaşında bir kızla yapılan (ve işlerin böyle gitmesinin ergen kızlar için bedelini de gösteren) görüşmeden bir bölüm vardır:

> Kız hiçbir şey söylemez... çünkü bu tür şeylerden konuşmak erkeğin rolüdür. [...] Kızın yerinin yalnızca maruz kalmak olduğu düşünülür, bunun gibi bir şey işte, oğlan sorar da sorar ve sonra kız sonunda boyun eğer ve peki der. Böyle bir şey... Evet, sonunda evet der kız ve her şey yolunda gider, her şey, oğlan gerçekten mutludur, çok mutlu olur. Kız ise ertesi gün depresyona girer, iş-

[9] Buna ayrıca çelişik ve ketleyici mesajların sonucunda oluşan koşullanmayı eklemek gerekir; bu, kızların içine itildikleri gerçek bir *double bind* 'dır (çifte açmaz).

> lerin işte böyle gitmesi beklenir. (Holland, Ramazanoğlu ve diğerl. 1998: 91).

Cinsellikten ne beklediği sorusuna 19 yaşındaki başka bir genç kız şöyle yanıt verir:

> Benim için en önemli olan şey, asıl istediğim, onu mutlu etmek, ben – biliyor musunuz ben onun için her şeyi yapmak istiyorum, biliyor musunuz, ona 'senin için yapabileceğim bir şey var mı?' diye soruyorum [...] yapabileceksem – o orgazm olunca, benim için bu – bu her şeyden daha önemli [...] ve bana muhteşem bir duygu veriyor, gerçekten müthiş bir şey bu. Yo hayır, örneğin ben orgazm olmazsam benim için hiç fark etmez, gerçekten hiç önemli değil benim için. (Aynı yerde: 121.)

Kendi arzusunu ifade etme imkânı yoktur kızların, hele onu tanıma, geliştirme, hayal etme imkânı hiç yoktur. Çeşitli engeller ve yasaklar, şiddet, tabi olmak, bağımlılık gibi başka belirleyici etkenlerle birleşerek kadınların kendi bedenlerini tanımalarını, kendi cinselliklerini deneyimleme ve hayal etmelerini engeller ve son derece sınırlı bir cinsellik tanımı üretir. Cinsellik, "cinsel edim"dir, yani sadece birleşmeden *ibaret*tir, bunun dışında bir cinsellik yoktur adeta.

Bilgi ve özen eksikliği apaçık bir dilsel eksikliğe eşlik eder.

Bozon (1999) kadınların "cinsel pratiklerinin adını koyma" güçlüklerine işaret eder. Örneğin bir genç kız aradan on yıl geçtikten sonra bile ilk cinsel ilişkisini somut bir biçimde tanımlayamamaktadır: "Dikkat etmeyi beceremeyen bir oğlanla birlikteydim ... bu oğlan bana, benim duyarlılığıma özen göstermedi ve hiçbir önlem almadan sonuna kadar gitti ... sonradan bu beni çok acıttı, yani moralim çok bozuldu." Genç bir erkeğin hiç beceremeyeceği türden örtmeceli bir betimleme... Kadınlar açısından, "ilişkinin cereyan ediş biçimi ve fiziksel hoşnutsuzluk ancak ahlaki ve ilişkisel terimlerle ifade edildiğinde meşrudur." Londralı ve Manchesterli gençler üzerinde yapılmış çalışmada

çok benzer bir tabloyla karşılaşırız: Oğlanların fiziksel cinsellik üzerine kızlar için uygunsuz bulunacak bir dilleri vardır; tam tersine kızların dili ise "...cinselliğin pratik meselelerini, bedensel temasta kendi duydukları acıyı ya da hazzı dile getirmelerine izin vermeyen sadece saygın ve romantik bir dildi. *Cinsellik üzerine kadın dilinin özü suskunluktan ibaretti.*" (Holland, Ramazanoğlu ve diğerl.: 7, altını ben çizdim).

Kadınların cinselliği erkeklerinkine göre oluştuğu için kendi kendinden yoksun bırakılmıştır. Özen ve gelişimin asgari koşulları ona tanınmaz. Ama çeşitli çalışmaların gösterdiği gibi, "cinsellik bir maldır, zenginlerde de yoksullarda da talebin yüksek olduğu bir maldır" (Preston-Whyte, Varga ve diğerl. 2000). Ve ("*survival sex*"[10] [seks işçiliği] koşullarında yapılan mübadelenin de gösterdiği gibi) çoğunlukla en yoksul erkek en yoksul kadının cinsel hizmetinin karşılığını ödeyebilir, ama en yoksul kadın cinsel hizmetin karşılığını ödeyememesi bir yana kendi cinselliğini yaşama hakkından yoksundur. Üstelik onun artık-emeği erkeğinin düpedüz başka cinsel hizmetleri satın almasını mümkün kılar.

Ekonomik-cinsel mübadele, bizi insanlık tarihinin en karmaşık, en sağlam ve en uzun süreli sınıf ilişkisine, erkeklerle kadınlar arasındaki sınıf ilişkisine dayalı devasa bir dalavereyle yüz yüze getirir: Bu, çok çeşitli toplumsal ve ekonomik sistemlerin altında yatan ve onlara eklemlenmiş bir ilişkidir ve her zaman onların temelini oluşturur. Değişken, güçlü ve aynı zamanda olağanüstü yoğunluğa sahip (*compacité*) bir sistemdir bu.

Cinsiyetler arası ilişkilerin bu inşasına birbirini tamamlayarak katkıda bulunan öğeler, ekonomik düzlemde çok basit ama

[10] (Durban örneğine ek olarak) Papua Yeni Gine'den tek bir örnek vermek gerekirse, Hammar 1992.

son derece önemli öğelerdir: cinsiyete dayalı işbölümü ile bilinen bütün toplumlarda erkeklerle kadınların kaynaklara ve üretim araçlarına eşitsiz erişimi (Tabet 1979), ayrıca başkalarının yanı sıra kapitalist toplumların tarihindeki ücret farklılıkları ve kadınların karşılıksız ev emeği.[11] Bunun sonucunda günümüzde, kadınlar toplam emek saatlerinin yarısından fazlasını sağladığı halde, dünya ölçeğinde zenginlik mutlak olarak ya da neredeyse mutlak olarak erkeklerin ellerinde yoğunlaşmıştır. Bu sistemde kadınların artık-emeği *erkeklerin bir artığa, cinsel hizmet de dahil olmak üzere boş zamanın ve diğer kaynakların fazlasına erişiminin bizzat koşulunu oluşturur*, dolayısıyla da onun ekonomik-cinsel mübadeleyi mümkün kıldığı varsayımını ileri sürebiliriz. Böylece karşımızda cinsel ezilmeyle, bilginin sınırlanmasını ve ekonomik sömürüyü birbirine bağlayan küresel bir sistem vardır. Tıpkı 1844'te Nîmes şehrinde Flora Tristan'ın işçilere "işçi sınıfını oluşturmak gerektiğini anlatamayıp" onlardan aldığı "Dolayısıyla yoksulları çalıştırabilmek için zenginlerin olması gerekir, yoksa yoksullar nasıl yaşayacak?" yanıtındaki gibi[12] - sınıf olarak kaynaklardan ve üretim araçlarından mülksüzleşti-

---

[11] Bu meseleler üzerine çok sayıdaki feminist tahlil arasından burada sadece Christine Delphy'nin (1999, 2001) ev içi üretim tarzı ve patriyarka konusundaki, Colette Guillamin'in (1992, 1995) kadınlara el konması konusundaki çalışmalarının yanı sıra Nicole-Claude Mathie'nün (1985, 1991) cinsiyetler antropolojisi üzerine çalışmalarını sayacağım.

[12] Flora Tristan 1973, *Le Tour de France, Journal 1843-1844*, Paris, Maspéro-La Découverte: 112. Bu bölüme dikkatimi çektiği için Colette Guillamin'e teşekkür ederim. Valeria Ribeiro Corossacz, Elena Laurenzi, Mariola Mandolini, Jeanne Favret-Saada, Brigiktte Lhomond'a, Cabiria grubuna ve özellikle Colette Guillamin'e, Nicole-Claude Mathieu ve Ghail Pheterson'a dostça ve entelektüel destekleri için şükran borçluyum. İçlerinden bazıları bu metnin değişik versiyonlarını okumayı kabul ettiler, onlara da müteşekkirim. Joseé Contreras'a metnin çevirisini dostlukla üstlendiği ve yetkin bir şekilde gerçekleştirdiği için özel teşekkürlerimle…

rilmiş olan kadınlar da yaşamak için erkeklere "bağımlıdırlar". Şiddet ve sömürüden, kadınların zihinsel ve fiziksel olarak hiçleştirilmesinden oluşan çember bu dalavereyle, toplumsal cinsiyet ilişkilerine özgü bu özel kandırmacayla kapanır.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Annie Bidet-Mordrel (der.), *Les rapports sociaux de sexe*, P.U.F., 2010 [2001] içinde.

Kaynakça

Almagioni G. (1995 – 1996), *La gestione sociale della fecondità in una società dell'Africa Occidentale*, Mezuniyet Tezi, Siena Üniversitesi, Edebiyat ve Felsefe Fakültesi.

Benabou E. (1987), *La prostitution et la police des mœurs au XVIIIe siècle*, Paris, Perrin.

Bloch M. (1989), "The Symbolism of Money in Imerina", J. Parry ve M. BLoch, *Money and the Morality of Exchange* içinde, 165 – 190, Cambridge – New York, Cambridge University Press.

Bozon M. (1999), "Les significations sociales des actes sexuels, *Actes de la recherches en sciences sociales*, 128.

Delphy C. (1999), *L'ennemi principal Cilt 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse.

Delphy C. (2001), *L'ennemi principal Cilt 2. Penser le genre*, Paris, Syllepse.

Echard N. (1983), "Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple", N.-C. Mathieu (der.) içinde, 1985: 37-60.

Fine M. (1988), "Sexuality, Schooling and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire", *Harvard Educational Review*, 58 (1): 29-53.

Gagnon J.H. ve R.G. Parker (1995), "Conceiving Sexuality" R.G.Parker ve J.H. Gagnon (der.) içinde, 1995: 3-16.

Guillaumin C. (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'Idée de Nature*, Paris, Côté-femmes.

Guillaumin C. (1995), *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Londra – New York, Routledge.

Hammar L. (1992), "Sexual Transactions On Daru: With Some Observations On the Ethnographic Enterprise", *Research in Melanesia*, 16: 21-54.

Heise L. L. (1995), "Violence, Sexuality and Women's Lives", in R.G.Parker ve J.H. Gagnon (der.), 1995: 109-133.

Holland J. ve C. Ramazanoğlu ve diğerl. (1998), *The Male in the Head. Young People, Heterosexuality and Power*, Londra, The Tufnell Press.

Karras R. Mazo (1996), *Common Women, Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press.

Kulick D. (1998), *Travesti, Sex, Gender and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Şikago ve Londra, University of Chicago Press.

Le Palec A. (1994), "Bamako se protège contre le Sida", *Révélations du Sida et pratiques du changement social au Mali*, ORSTOM. ISD, Aralık 1994, 1-29.

Malinowski B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Malinowski B. (1929), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York, Harcourt, Brace and World.

Mathieu N.-C. (derl.1985), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions EHESS.

Mathieu N.-C. (1985), "Quand céder n'est pas consentir", N.-C. Mathieu (ed.) içinde, 1985: 169-245 (ve Mathieu 1991 içinde).

Mathieu N.-C. (1991), *L'Anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes.

Mauss M. (1950), "Essai sur le don", *Sociologie et Atnthropologie* içinde, Paris, PUF.

Paiva V. (2000), "Gendered Scripts and the Sexual Scene: Promoting Sexual Subjects Among Brazilian Teenagers", Parker R, R. M. Barbosa ve P. Aggleton (der.) içinde, 2000:216-239.

Parker R., R. M. Barbosa ve P. Aggleton (derl. 2000), *Framing the Sexual Subject. The Politics of Gender, Sexuality and Power*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press.

Parker R., R.M. Barbosa ve P. Aggleton (2000), "Fnaming the Sexual Subject", Parker R., R.M. Barbosa ve P. Aggleton (derl.2000) içinde, 1-25.

Pheterson G. (1996), "The Whore Stigma", *The Prostitution Prism*, 37-89, Amsterdam, Amsterdam University Press (Fransızca çev.: *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan 2001, Coll. "Bibliothèque du féminisme".)

Salomon C. (2000), "Les femmes kanakes face aux violences sexuelles, *Journal des Anhtropologues*, sayı 82-83: 287-307.

Sturdevant S. Pollock ve B. Stoltzfus (1993), *Let the Good Times Roll. Prostitution in the U.S. Military in Asia*, New York, The New York Press.

Tabet P. (1979), "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme*, XIX, 3-4 (ve Tabet 1998 içinde.)

Tabet P. (1985), "Fertilité naturelle, reproduction forcée", N.-C. Mathieu (der.) 1985 içinde, 61-146 (ve Tabet 1998 içinde.)

Tabet P. (1987), "Du don au tarif. Les relations sexuells impliquant une compensation", *Les Temps Modernes*, sayı 490, Mayıs 1987: 1-53.

Tabet P. (1988), *Étude sur les rapport sexuels contre compensation*, Rapport présenté à L'UNESCO; Division des Droits de L'Homme et de la Paix, 209 s.

Tabet P. (1991), "Les dents de la prostituée: échange, négociation, choix dans les rapports économico-sexuels", M.C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (der.), *Sexe et genre.De la hiérarchie entre les sexes* içinde, 227-243, Paris, L'Harmattan.

Tabet P. (1998), *La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan.

Tabet P. (2004), *La Grande Arnaque*, Paris, L'Harmattan.

Thompson S. (1995), *Going All the Way. Teenage Girls' Tales of Sex, Romance and Pregnancy*, New York, Hill and Wang.

UNICEF (2000), "Domestic Violence Against Women and Girls", *Innocent Digest*, sayı 6 (İlk basım).

Vance C. (1989), "Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality", D. Altman, C. Vance ve diğerl., *Homosexuality, Which Homosexuality? Iternational Conference on Gay and Lesbian Studies* içinde, Londra, GMP Publishers.

Vance C. (1991) "Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment", *Social Science and Medicine*, cilt 33, 8.

Wekker G. (1999), "What's Identity Got to Do With It? Rethinking Identity in the Light of the Mati. Work in Suriname", E. Blackwood ve S.E. Wieringa (der.) *Female Desires. Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures* içinde, 119-138, New York, Columbia University Press.

White L. (1990), *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*, Şikago ve Londra, University of Chicago Press.

DÜNYA KADIN YÜRÜYÜŞÜ'NÜN (1995-2001) DOĞUŞUNA GERİ DÖNÜŞ: CİNSİYETLER ARASI İLİŞKİLER VE KADINLAR ARASI ÇELİŞKİLER

Elsa Galerand

> Sınıf bilinci ve cinsiyet bilinci birbirinin üstüne eklenmediği gibi birbiriyle çatışmaz da [...] Bu iki bilinç türü, tıpkı kapitalizm ve patriyarkanın iki yapı olarak birbirini yeniden ürettiği gibi birbirini oluşturur. (Kergoat 1982, s. 136-137).

Atlantiğin öbür yakasında "toplumsal cinsiyeti başka iktidar ilişkilerinin kesişiminde"[1] düşünmenin teorik ve politik olarak gerekliliği Fransızca yazına siyah feministlerin ve Kuzey'de yaşayan Güneyli kadınların[2] zorlamasıyla kendini dayatmış olsa da bu kesişim ilkin kadın işçilerden hareketle ku-

---

[1] EFIIGIES (Association de Jeunes Chercheuses et Chercheurs en Études Féministes, Genre et Sexualités) (Feminizm, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik Alanlarında Çalışan Genç Araştırmacılar Birliği) tarafından düzenlenmiş olan konferansın başlığını ödünç aldım (bkz. not 7).

[2] Bkz. Gloria Joseph (1981), Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis(1983), bell hooks (1987), Haleh Afshar ve Mary Maynard (1994).

ramlaştırılmıştı. Dolayısıyla "toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü" (Kergoat 1982, 1984, 2001) terimleriyle formüle edilen kavramsallaştırmanın kökeninde kadınların iş gücünün maruz kaldığı özgül sömürü yatmaktadır. Bu kavramsallaştırmanın, burada sergilemenin gereksinimleri doğrultusunda açımlanmış olan birçok teorik katmanı vardır. Dayanağını egemenliğin diyalektik ve maddeci bir tanımına göndermede bulunan Marxgil *toplumsal ilişki* nosyonundan alır. Yine bu kavramsallaştırma toplumsal ilişki kavramının kullanımını, kapsayıcı[3] ve hiyerarşik ya da antagonistik (erkekler/kadınlar, ırksallaştıran/ırksallaştırılan, vb.) sınıfları ve sınıflandırmaları üreten iktidar ilişkilerinin bütününe genelleştirir. Dolayısıyla söz konusu kavramsallaştırma, başat değilse de merkezî bir çatışmanın varlığına ilişkin hâkim varsayımı iki anlamda tersine çevirir. Bir yandan böyle tanımlanan toplumsal ilişkilerin karşılaştırılabilir olduğu postüle edilir: Bunların bazıları diğerlerine göre daha çok ya da daha az canlı, daha çok ya da daha az enlemesine yayılmış, düşüncelerde ya da maddede daha çok ya da daha az temellenmiş değildir. Öte yandan, bunlar yalnızca birlikte var olan ya da birbirine eklenen ilişkiler değildir. Basitçe yan yana gelmemiş, tersine sıkı sıkıya iç içe geçmişlerdir. Aralarında birlikte inşa (*co-construction*) ilişkisi vardır. Karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar.

Bu önermelerin toplumsal mücadelelerin tahlili açısından birçok uzantısı vardır.[4] Feminist mücadele söz konusu olduğunda bu önermeler bizi, toplumsal cinsiyeti merkezine alan

---

[3] Başka bir deyişle, herkesin sınıflandırıldığı sınıflar: Bu, ikili grup ve kategoriler için geçerlidir.

[4] Özellikle Danièle Kergoat ve diğerl. (1992), Xavier Dunezat (2004) ve Josette Tat'ın (2002) çalışmalarına göndermede bulunmak istiyoruz.

güdük bir tahlilden (ki bu yaklaşım özellikle siyah feminizmden [*black feminism*][5] esinlenen İngilizce yazılmış çalışmalarda eleştirilmiştir) kadın "sınıfı"nı oluşturan ve dolayısıyla onun politik birlik[6] derecesini etkileyen çok sayıda çelişkinin dikkate alınmasına geçmeye yöneltir. İşte göstermek istediğim şey tam da bu karmaşık dinamiktir.[7]

Özel olarak, enternasyonalist amaçlı bir feminist kolektifin doğuşuna damga vuran iç çatışmaları temel alacağım; söz konusu olan, yoksulluğa ve kadınlara yönelik şiddete karşı 2000 yılının Dünya Kadın Yürüyüşü'nü somut olarak düzenlemek üzere (Quebec Kadın Federasyonu'nun sempatizanı ya da üyesi olan) bir avuç Batılı militanın itmesiyle oluşan kolektiftir.[8] Do-

---

[5] Özellikle bkz. Myra Marx Ferre ve Silke Roth (1998), Bernice McNair Barnett (1993).

[6] Halen Batılı feminist hareketleri engelleyen güçlü çalkantılar bana göre bu yer değiştirmenin gerekliliğini ve acilliğini teyit etmektedir

[7] Bu makale, toplumsal cinsiyet ve cinsellikler üzerine feminist çalışmalar sürdüren genç kadın ve erkek araştırmacıları bir araya getiren bir dernek olan EFIGIES'in Mayıs 2005'te düzenlediği *Başka toplumsal ilişkilerin kesişiminde toplumsal cinsiyet* başlıklı konferansta sunduğum bildirinin elden geçirilmiş bir versiyonudur. Dolayısıyla yazı daha açıkçası iktidar ilişkilerinin dinamiği üzerine halen büyük ölçüde başlangıç aşamasında olan bir çalışma çerçevesinde yer alan düşünme sürecine bir katkı notudur. Gözlemleri için Xavier Durezat ile Emmanuelle Lada'nın yanı sıra Konferans'ın düzenleyicileriyle katılımcılarına da teşekkür etmek isterim.

[8] Hedefi bu şekilde sınırlamak Dünya Kadın Yürüyüşü'nün gerçekliğini tümüyle yansıtmamaktadır. İlkin bu yeni politik güç farklı (yerel, ulusal ve bölgesel) ölçeklerde oluşmuştur. Ayrıca, uluslararası arena da dahil olmak üzere hâlâ faaldir. Dünya Kadın Yürüyüşü özellikle kısa bir süre önce İnsanlık İçin Dünya Kadın Anayasası çevresinde örgütlenmiş ikinci bir hareketlilik dalgasını tamamlamıştır. Bu yazıda yalnızca 2000 yılı Dünya Kadın Yürüyüşü'nün uluslararası çapta örgütlenmesinden söz ediyorum. Bu örgütlenme, başlangıcı 1995'e kadar giden ve 2001 Ekim ayında uluslararası bir sonuç toplantısıyla sona eren birinci hareketlilik sürecinin ürünüdür. Bu tarihe kadar Dünya Kadın Yürüyüşü Quebecli Koordinasyon Komitesinin (COCO) yönetimi altındadır. 1997 yılında Que-

layısıyla özelliği, aynı zamanda hem karma olmayan hem de ulus ötesi olan bir grup olmaktır. 2000 yılındaki ilk Dünya Kadın Yürüyüşü'nün gerek harekete geçirdiği kadınlar[9] açısından gerekse de ortak bir mücadele platformunun inşası açısından yaşadığı başarıyı kısmen kolektifin bu özelliğine borçluyuz. Bizi burada ilgilendiren ise daha özgül olarak uluslararası taleplerin tanımlanması çalışması sırasında şekillenen politik bölünmelerdir.[10]

Bu bölünmelerin ancak, erkekler fiziksel olarak mevcut olmasalar da tahlilden dışlanamayacak cinsiyet çelişkileri de dahil olmak üzere kadınların içinde bulunduğu farklı toplumsal çelişkilerin eşzamanlı olarak bir araya getirilmesiyle kavranabile-

---

bec Kadın Federasyonu tarafından projeyi uluslararası ölçekte yürütmek üzere görevlendirilmiş olan bu komite yirmi kadar Quebecli örgütü içermektedir: sendikalar, uluslararası iş birliği örgütleri, yerel toplulukların dernekleri ve özerk kadın grupları. Bu militanlar toplantılar yapar ve (1998, 1999 tarihli) uluslararası buluşmaları ve başka türden danışma toplantılarını hazırlarlar. Bu süreç içinde uluslararası arenada ortaklaşılan amaçlar, talepler ve hedefler çevresinde ulus ötesi bir kolektif oluşur. Ekim 2000'de Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler Örgütü (BM) merkezleri önündeki mitinglerle bu uluslararası buluşmalar, uluslararası düzlemde hareketlilik içinde olan kadın grupları arasından burada gözlemlemek için kullandığım yegâne birimleri oluşturuyor.

[9] Ekim 2000'de yaklaşık 161 ülkeden ya da bölgeden gelen 6000'e yakın kadın grubu koalisyonun üyesidir.

[10] Bu çalışma her şeyden önce, Koordinasyon Komitesi'nin yönetimi altında hareketliliğin lojistik örgütlenmesinde çalışmış olan sürekli elemanlar ekibinin Dünya Kadın Yürüyüşü uluslararası sekretaryasına (Temmuz 1999'dan Ekim 2000'e kadar) katılmasına dayanmaktadır. Ben de bir araştırma süreci içinde olan bir öğrenci olarak stajyer sıfatıyla bu ekibe kabul edilmiştim. Bana çeşitli formel ve enformel alışveriş vesileleri sunan bu katılım, çoğunlukla COCO üyeleriyle yapılmış yarı-yönlendirilmiş görüşmelerle tamamlandı. Nihayet uluslararası sekretaryanın benim kullanımıma açma nazikliğini gösterdiği gerek resmî söylemlerin gerekse de sözlü iç süreçlerin analizi de benim araştırmamın gidişini yönlendirdi.

ceğini göstermek istiyorum. Ama toplumsal ilişkilerin çokluğunun dikkate alınması yetmez. Bana öyle geliyor ki, militanların bu bölünmeleri aşıp ortak tavırlar oluştururken yüz yüze kaldıkları özel zorlukları açıklayan, bu çokluğun ötesinde, iktidar ilişkilerinin birbirleri arasında kurabildikleri birlikte inşa ilişkisidir, o karmaşık dinamiktir.

Sergilemede tersinden bir yöntemle ilerleyeceğim. İlkin, kadın sınıfını sorunsallaştırmak ve çatışmaların okunmasına yönelik bir başlangıç yöntemini ortaya koymak için toplumsal çelişkileri (erkekler/kadınlar ve "Kuzey/Güney"[11]) yan yana getirmenin yeterli olduğunu geçici olarak varsayıp onları birbirinden yalıtarak inceleyeceğim. Ardından, bu okuma yönteminin geçersiz olduğunu göstermek için tahlili kadınlar arasındaki yarılmalar ve onların hayati meseleleri (kürtaj hakkı ve lezbiyenlerin hakkı) üzerinde odaklayacağım; yöntemin geçersiz oluşunun nedeni, tam da onu üzerine yerleştirdiğim şey, yani toplumsal ilişkilerin eştözlülüğe dayalı niteliğinin gizlenmesidir. Son olarak politik yarılmaların Batılı bir yeniden yorumunu inceleyeceğim: Bu, "kabul edilebilir bir uzlaşma" arayışını yönlendiren, yani Yürüyüş'ü uluslararası ölçekte koordine eden ve militan çalışmanın bölüşümünde nesnel olarak egemen konumda olan militanların yorumudur.[12] "Kuzey/Güney" ilişkileri açısından egemen, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler açısından egemen olunan konumundaki bu yeniden yorumdan hareketle, toplumsal çelişkilerin, Batı'da biçimlendiği haliyle top-

---

[11] "Kuzey/Güney" çelişkisi nosyonunu kolaylık olması için kullanıyorum, ama aslında onun kendisini de sınıflar arası ve ırklar arası toplumsal ilişkilerin ürünü olarak görüyorum.

[12] Militant çalışmada iş bölümünün toplumsal mücadelelerin gidişatı ve toplumsal hareketlerin yaşam çevrimleri üzerindeki etkisi için bkz. Xavier Dunezat'nın (2004) çalışmaları.

lumsal cinsiyet bilincine bir içerik vermek üzere karşılıklı olarak birbirini nasıl güçlendirdiğini göstermeye çalışacağım.[13] Dolayısıyla bu son bölümde, biz "Kuzey"li kadınların görüşlerinde, temsillerinde, algılarında neyin birleşmeyi engellemeye katkıda bulunmuş olabileceği ve bundan sonra da bulunabileceği konusunda düşünmenin önünü açmak söz konusu olacak.[14]

Kadın sınıfını toplumsal ilişkiler terimleriyle kuramlaştırmak

Tüm kolektif hareketliliklerin öncesinde potansiyel olarak harekete geçirilebilecek olan ama ampirik olarak dolaysız bir biçimde gözlenemediği ölçüde yeniden inşa edilmesi gereken bir grup vardır. O halde toplumsal ilişkiler sosyolojisi bize güçlü aletler sunmaktadır. Gerçekten de bu yaklaşım, kadın sınıfını "(iç –ç.n.) çatışmadan azade bir feminist düşünce"nin (Hirata, Le Doaré 1998, s. 26-28) ayartıcılığına teslim olmaksızın kuramlaştırmayı mümkün kılar; bu düşünce, zaman-dışı ve kendi içinde birleştirici evrensel bir kadın kimliğine ilişkin doğalcı ya-

[13] Bu egemen yeniden yorum, COCO üyeleriyle yarı-yönlendirilmiş görüşmeler sırasında toplanan söylemlerden çıkartıldı; ama ona bu kadar önem vermemin nedeni, Dünya Kadın Yürüyüşü içindeki bölünmeler üzerine duymuş olduğum çok daha enformel çok sayıda söylemi yankılamasıdır.

[14] Birinci Dünya Kadınlar Yürüyüşü'nün son derece merkezîleşmiş örgütsel yapısına bağlı olan yer seçimi (Montreal'deki bürolar), "Güneyli" kadınların militan pratikleri ve mücadele koşulları hakkında fikir alışverişi ve gözlem yapmam için pek az az fırsat tanıdı; dolayısıyla toparlanmış birkaç söylemi yorumlama yetkisini kendimde görmüyorum. Tahlilin bu evresinde, henüz bu çalışma yapılmayı bekliyor. Buna karşılık, gün be gün yapılan katılımcı gözlem ile Batılı militanların anlatılarının toplanması ve ayrıca deneyimlerimizin, dünya görüşlerimizin ve temsillerimizin yakınlığı, bana öyle geliyor ki, farklı malzemelerin içerik analizlerinden toplumsal cinsiyet bilincinin Batılı biçimi olarak adlandırabileceğimiz bir şeyi çıkarmamı mümkün kılıyor.

nılsamayla birleştiği için iyiden iyiye ayartıcıdır (Spelman 1988). Biraz önce sunduğumuz teorik çerçeve bu yanılsamayı reddederek bizi, kadın grubunu kendi içinde içkin olarak farklılaşmış bir sınıf olarak kavramlaştırmaya yöneltir.

Böylece kadınları, uluslararası ölçek de dahil olmak üzere harekete geçirilebilen bir grup olarak oluşturan, (doğal ya da biyolojik) tözsel özellikler değil, konumsal özellikler -yani çelişkiler uzamında işgal ettikleri konumlara bağlı özelliklerdir.[15] Kadınlar, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler içinde ve yalnızca bu ilişkiler içinde, ve bu ilişkilerden ötürü yapısal olarak benzeşik[16] konumlar işgal ederler ve dolayısıyla her türden feminist mücadeleciliğin hareket noktası olan kadın grubuna ait olma duygusu gibi konumsal özellikleri paylaşırlar. Tersine ve eşanlı olarak, kadınlar başka kolektif aidiyetler, dolayısıyla da kolektif çıkarları savunmak üzere harekete geçmeye yatkın başka gruplar -ırksallaştırılmış kadın ve erkekler, kadın/erkek işçiler, sömürgeleştirilmiş kadın ve erkekler- üreten başka iktidar ilişkileri içinde nesnel olarak çelişik olan konumları işgal ederler.

---

[15] Burada benimsenen akıl yürütme, Siyah kadınlar, erkek ya da kadın siyahlar, eşcinseller gibi iyice doğallaştırılma özelliğini paylaşan grupların yol açtığı hareketleri tahlil etmek söz konusu olduğunda hâlâ büyük ölçüde egemen olan kimlikçi paradigmaya tam da bu noktada karşı çıkmaktadır. Kimlik nosyonu bu grupların özelliklerini içkin özellikler olarak ele alma eğilimindedir. Toplumsal ilişkiler sosyolojisinde bu özellikler toplumsal sonuçlar olarak kavramsallaştırılır.

[16] Burada söz konusu olan kesinlikle benzer konumlar değil "yapısal olarak benzeşik" konumlardır, çünkü cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler bir toplumdan diğerine son derece değişken olan somut biçimlere bürünür, gerek kendi dinamikleriyle gerekse de başka toplumsal ilişkilerin etkisiyle mekânda olduğu gibi zamanda da yer değiştirirler. Bununla birlikte toplumsal ilişkiler terimleriyle akıl yürütüldüğünde konum benzeşikliğinden söz etmek mümkündür. "İki farklı toplumun toplumsal yapıları, onları oluşturan sınıfların nesnel özellikleri düzeyindeki köklü farklılıklara rağmen yapısal olarak eşdeğerli özellikler sergileyebilirler." (Bourdieu 1966, s. 204).

Bu ilk inşadan hareketle, bütün kadınlar adına harekete geçmiş olan bir grup kadının birleştirici mücadele hedefleri formüle etme ihtimallerinin cinsiyet çelişkileri cephesinde en fazla olduğunu postüle edebiliriz; buna karşılık aynı grup başka mücadele cephelerinde bölünmeye nesnel olarak yatkındır. Ne var ki bu postüla kendi başına işlerlik taşımaz. Farklı antagonizmaların (cinsiyet, sınıf, ırk antagonizmaları), aralarında hiyerarşi kurulması ya da birbirine indirgenmesi[17] riski olmaksızın nasıl uzlaşma ya da yüzleşme biçiminde açığa vurulabildiğini kavramak istiyorsak, bunları birbirinden ayırt edebilmemiz gerekir. Daha kesin olarak her birinin hayati meselesini tanımlamak gerekir.

Göndermede bulunduğum sosyolojinin izinden giderek, hem (kapitalist sınıflar, ırksallaştırılmış gruplar, cinsiyetlendirilmiş gruplar arası vb.) işbölümünün değişik somut biçimlerine hem de bu bölünmelere bağlı çıkarlara, farklı toplumsal ilişkilerin hayati meseleleri ve maddi temelleri konumunu atfediyorum. Böylelikle hayati meseleler dolayımıyla ve toplumsal ilişkilerin kendi içlerinde ayrıştırılması temelinde gerçekleştirilen tamamen mantıksal işlemlere göre doğrulanabilir bir varsayımlar sistemi kurabiliriz. Bununla birlikte, göstermeye çalışacağım gibi bu sistem tam da bu ayrıştırma nedeniyle geçersiz hale gelmiştir.

Bu inşanın ilk varsayımına göre, "Kuzey/Güney" antagonizmasının Dünya Kadın Yürüyüşü'nün ulus ötesi kolektifini uluslararası işbölümüne bağlı talepler temelinde bölmesi gerekirdi, zira Kuzeyli kadınlarla Güneyli kadınların bu bölünmede nes-

---

[17] Tesettür meselesinin yol açtığı tartışmalar, çatışmalar arasında hiyerarşi kurma ya da toplumsal ilişkileri merkezî bir çatışmaya indirgeme eğilimi açısından açıklayıcı gibi görünmektedir.

nel olarak çelişen çıkarları vardı. Buna karşılık, ki bu da sistemin ikinci varsayımıdır, -üretim ve yeniden üretim alanlarındaki- cinsiyete dayalı işbölümünün sorgulanmasının mantıksal olarak birleştirici bir mücadele hedefi oluşturması gerekirdi.

Ayrılma ilkesi (bir yandan kadınlar arasındaki, öte yandan erkeklerle kadınlar arasındaki çelişkiler) temeline dayanan bu varsayımların ikisi de olguların sınaması karşısında yenik düşer. Dünya Kadın Yürüyüşü'nün örgütlenmesini yönlendiren uzlaşma ve bölünmeleri incelediğimizde, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerdeki konum benzeşikliği özdeş tavırlar üretmeye yetmemektedir; buna karşılık nesnel olarak çelişik konumlar (örneğin Beyazlarla/Beyaz-olmayanlar) mekanik bir biçimde politik anlaşmazlıkları açığa çıkarmaz. Kısacası, ayrıştırıcı bir mantık izlenerek birer birer ele alındığında çelişkiler kolektif içinde iş başında olan dinamiği açıklamaz. Çatışmaların içeriğinin incelenmesi bizi tam tersine ayrıştırmaları parçalamaya yöneltir.

Kürtaj ve lezbiyenlik: Mücadelenin çatışan iki meselesi

Uluslararası buluşmalar boyunca en kolay varılan uzlaşma, alternatif küreselleşmeden yana hareketlerin kadınların emeğinin sömürülmesini doğrudan hedef almayan, tersine kadınların çelişik konumlar işgal ettiği başka işbölümü biçimlerine bağlı olan klasik talepleri konusunda gerçekleşir. Başından itibaren oy birliği ile kabul edilen Üçüncü Dünya ülkelerinin borçlarının iptal edilmesi talebi, her şeyden önce Güney ülkelerinin Kuzey ülkeleri tarafından sömürülmesi ilişkisine göndermede bulunur. Kuşkusuz bu talebin radikalliğini ve borcun kadınların yaşam koşulları üzerindeki özgül denilen etkilerini tartışabiliriz, ama

beni burada ilgilendiren, uzlaşma ve anlaşmazlık konularıyla farklı işbölümü biçimleri arasındaki ilişkilerdir.

Tam tersine, dünya kadınları adına neyi talep etmenin meşru olduğunun tanımlanması bağlamındaki çelişkiler, ırkçılık, sömürgecilik ya da kapitalizm alanında değil cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler alanında ve Dünya Kadın Yürüyüşü'nün ilk uluslararası buluşmasından (Ekim 1998)[18] itibaren ortaya çıktı. (Kullanılan formülasyonları ödünç almak gerekirse) "kürtaj hakkı" ve "lezbiyenlerin hakları" yalnızca üzerinde en çok tartışmanın olduğu talepler olmakla kalmadı, ayrıca resmen "aramızdaki" bölünmelerin kaynakları olarak tanındılar.

Oluşmakta olan kolektif, Ekim 1998'den itibaren, eşcinsel ve lezbiyen pratiklerin kurumsallaşmış haliyle baskı altına alınmasına saldıran bu iki talep (V – 10 ve V – 11) üzerindeki tartışmalarla dağılma tehdidi altına girer. Değişikliklerden sonra nihayet kabul edilen haliyle şöyledir bu talepler:

V – 10. BM ve uluslararası topluluk, bütün insanların eşitliği adına, cinsel yönelimin kimseyi aşağıdaki uluslararası araçların öngördüğü haklardan yoksun bırakmaması gerektiğini biçimsel olarak kabul eder: İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Uluslararası Medeni ve Siyasal Haklar Antlaşması, Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Antlaşması, Kadınlara Karşı Her Tür Ayırımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi.

V – 11. Mümkün olan en kısa süre içinde, cinsel yönelimi nedeniyle ayırımcılığa ve zulme maruz kalan kişilere sığınma hakkı tanınmasının kabul edilmesi gerekmektedir.

---

[18] Bu toplantıda Montreal'de altmış beş ülkeden yüz kırk militan bir araya geldi. İlkesel olarak, bu militanlar uluslararası düzeyde ve kendi bölgelerinin gruplarını resmî olarak temsil etmek üzere yerel düzeyde atanıyor.

Bu maddeler 1998'den beri pekâlâ mücadele platformunun bir bölümünü oluşturmaktadır, ama değişikliklerden sonra oy birliği ile kabul edilmeyen yegâne maddeler olmaları bakımından yine de istisnaidirler. Dünya çapında denilen diğer bütün talepler Dünya Kadın Yürüyüşü'nün katılımcı gruplarının bütünü tarafından resmen önerildikleri halde, sözü geçen bu taleplere yalnızca katılımcı gruplar ile ulusal ve bölgesel koordinasyonlar katıldılar, çünkü birçok delegasyon bu talepler diğerleriyle aynı şekilde, yani harekete geçmiş bütün kadınlar adına benimsenecek olursa çekilecekleri tehdidinde bulundu.

Kürtaj hakkına gelince, Ekim 2000'de IMF, Dünya Bankası ve BM yöneticilerine sunulmuş olan dünya ölçeğinde talepler defterinde düpedüz yer almaz bu hak. Dolayısıyla Avrupa delegasyonunun kürtaj hakkını uluslararası platforma açıkça dahil etme önerisi ancak üçüncü uluslararası buluşmada ve hararetli bir tartışmadan sonra oyların üçte ikisiyle kabul edildi; aynı öneri konusunda 1998'de uzlaşmaya varılmamıştı.[19]

Dolayısıyla, uluslararası buluşmalar (1998, 1999 ve 2001) boyunca, anlaşmazlıklar gerçekten tam da bu talepleri uluslararası mücadele platformu çerçevesine özümlemenin meşru olup olmadığı konusunda belirginleşti. Ama giderek bir "Kuzey/Güney" karşıtlığının oluşması da bu meseleler üzerinde süren tartışmalar sırasında gerçekleşti:

---

[19] Ekim 2001'de V – 2 sayılı talep şöyle değiştirildi: "V – 2. Devletlerin hem yasalarında hem eylemlerinde kadınlara karşı her türlü şiddet biçiminin temel insan haklarının ihlali olduğu ve hiçbir gelenek, din kültürel pratik ya da politik iktidar tarafından haklı gösterilemeyeceğini tanıması gerekmektedir. Böylelikle, devletler kadınların yaşamlarından ve bedenlerinden istedikleri gibi yararlanma ve doğurganlıklarını denetleme hakkını tanımak zorundadır (kürtaj ve doğum kontrolü hakkı, zorla kısırlaştırmalara karşı ve dünyaya çocuk getirme hakkından yana)."

"Ait olduğum ulusal koordinasyon Kuzeyli kadınlarla güçlü bir dayanışma ilişkisi kurduğu kanısındadır ama bu taleplerin diğerlerinden ayrılmasını yeğlemektedir." (Orta Afrika bölgesi irtibat komitesi delegesi, özerk bir kadın derneğinde çalışan bir militan, talepler platformu üzerine Fransızca konuşulan ülkeler atölyesi, V – 10 ve V – 11 sayılı taleplerle ilgili olarak, Ekim 2001).

"Sadece Kuzeyli kadınların değil dünya kadınlarının sesini duyurmak gerekir." (Ortadoğu/Arap dünyası bölgesi delegesi, sendika militanı, taleplerin kabul edilmesi için yapılan genel toplantı, Ekim 1998).

"Uluslararası dayanışmayı sağlamanın peşindeyiz ama bu dayanışma bizi kendi ülkemizdeki kadınlardan koparmamalı. Dünya platformu benim ülkemde de tercüme edilecek, yok ben onay vermiyorum" (Orta Afrikalı bir delege, özerk bir dernekte çalışan bir militan, kürtaj hakkının dahil edilmesine karşı, talepler platformu üzerine Fransızca konuşulan ülkeler atölyesi, Ekim 2001).

Ortak platformda hem kürtaja hem de cinselliğe yapılacak her tür belirtik göndermeye güçlü bir biçimde karşı olan ve azınlıkta kalan birkaç militan ise aldıkları tavrı belirginleştirmek için "Siz Kuzeyli kadınlar", "Batılı kadınlar"ın karşısına "BİZ Güneyli kadınlar", "Afrikalı kadınlar", henüz özgürlüğüne kavuşmamış ülkelerden gelen kadınlar"ı çıkaran bir formüle başvurmayı talep ettiler.

Ne var ki, "Kuzeyli kadınlara özgü" olduğu düşünülen ve enternasyonalizm adına meşruluğuna karşı çıkılan bu talepler, önsel olarak Güneyli ülkelerin Kuzeyli ülkeler tarafından sömürülmesini gündeme getirmemektedir. Buna karşılık bunlar doğrudan doğruya cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler cephesinde yer alan taleplerdir. Kadınların bedenlerini gerçekten "emek

araçları" ya da "emek gücü makinesi" olarak oluşturmaya katkıda bulunan iki tür fiziksel baskıya karşı çıkmaktadırlar (Guillaumin 1978a, 1978b).

Kürtajın suç haline getirilmesi de lezbiyen pratiklerin baskı altına alınması da "zorunlu heteroseksüellik" (Rich 1981) ya da "kadınların cinselliğinin üremeye yönelik bir cinsellik olarak kurulması"nın (Tabet 1998) en aşikâr biçimleridir ve her ikisi de Paola Tabet'in "zorunlu üreme" terimiyle kavramlaştırdığı şeyin parçasıdır. Üremenin, kadınların cinselliğinin evcilleştirilmesinden geçen bu toplumsal düzenleniş biçimini açıklayan, her şeyden önce cinsiyete dayalı işbölümünün örgütlenmesi ve bu işbölümünden sağlanan tam anlamıyla maddi çıkarlardır (Jackson 1996, 2005). Zorunlu üreme ve cinsiyete dayalı işbölümü birbirine iki biçimde bağlanabilir ve bağlanmalıdır.

Birincisi, cinsellik ve üreme bağlamında kadınlara dayatılan baskılar kadınların çalıştırılmasının düzenlenmesine katkıda bulunur: Bir yandan kadınların belirli görevlere tahsis edilmesi (çok ya da az üremeye, üremeye yönelik olmayan cinsel hizmete, kişisel bakım ve karşılıksız emeğe, emek piyasasında vasıfsız işlere) öte yandan ve eşanlı olarak bütün zamanlarının ele geçirilmesiyle süreklileşen biçimde diğer faaliyetlerden dışlanmaları, bedenlerinin inşası-kullanılması.

İkincisi, en başta cinsiyete dayalı işbölümünün kadınları hapsettiği maddi bağımlılık durumu onların üreme ve cinsellik kapasitelerinin denetlenmesini mümkün kılar. Başka bir deyişle, Batı Afrikalı bir militan kadına göre: "Hayatta kalabilmek için birçok kadının cinselliğini kullanması gerekir."[20] Bu, zorunlu heteroseksüellik baskısının erkeklere ve kadınlara eşit olarak

[20] Dünya ölçeğinde talepler üzerine Fransızca konuşulan ülkeler atölyesi, Dünya Kadın Yürüyüşü'nün üçüncü uluslararası buluşması, Ekim 200I.

dayatılan heteroseksüellik normlarının etkililiğinden ibaret olmadığı anlamına gelir. Ayrıca Paola Tabet'in antropoloji çalışmaları da bu konuda aydınlatıcıdır. İncelenen toplumların çoğunluğunda erkeklerle kadınların cinsellik ve üremeyle ilişkileri asimetriktir; cinsiyet grupları arasındaki bu asimetri her şeyden önce sermayenin yasalarına (iş gücünün yeniden üretilmesi gereksinimi tezi) ya da sömürgecilikle bağlantılı nüfus politikalarına (grubun genişlemesinin gerekliliği tezi) atfedilemez; cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler temelinde ve bu ilişkilere özgü maddi çıkarlara göre toplumsal olarak düzenlenir.

> Annelik konusundaki olumlamalar ya da kadınların işlevi olarak görülen cinsellik yalnızca ideolojik değildir: Gerçeklikleri düpedüz maddidir. Üretime ve aletlere bu erişim biçimleriyle cinsiyete dayalı işbölümü [...], kaynakların eşitsiz bölüşümü, ücretler arasındaki eşitsizlik, bütün bunlar, toplumlara göre değişen biçimlerde kadınların yalnızca üretken emek kapasitelerini değil ayrıca doğurma kapasitelerini de tüm bedenlerini devrettikleri eşitsiz mübadelenin temelini oluşturur (Tabet 1988, s. 96-97).

Böylece, çelişen talepler, cinsiyet grupları arasındaki çelişen çıkarları -dolayısıyla kadınlar grubunun nesnel olarak ortak çıkarlarını- ortaya çıkarmakla birlikte önsel olarak Kuzeyli kadınlarla Güneyli kadınlar arasında çelişen çıkarları ortaya çıkarmadığına göre, Kuzey/Güney antagonizması ya da kadınlar arası çelişkiler bu meselelerdeki bölünmeleri açıklamaya yetmez. Yarılmaların içeriği, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ve cinsiyete dayalı işbölümünün bölünmelerin merkezinde yer aldığını ve dolayısıyla kadınlar arasında olduğumuz gerekçesiyle onlardan kaçamayacağımızı açıkça gösterir.

Bununla birlikte, bu bölünmeler mekanik bir biçimde Kuzeyli kadınlarla Güneyli kadınlar arasındaki çıkar çelişkilerini açığa vurmasa bile, Kuzey/Güney antagonizmasının tartışmaları şekillendirmekte gerçek bir katkısı olduğu sürece, bu çelişki-

lerden kurtulmamıza izin veren bir gerekçe söz konusu değildir. İlkin nesnel olarak böyledir bu, çünkü Dünya Kadın Yürüyüşü'nün ulus ötesi kolektifinde pekâlâ bir Kuzey/Güney dinamiği vardır. Bu dinamik özellikle *militan çalışmanın bölüşümünde* iş başındadır. Bu uluslararası kurulların toplanmasında ön ayak olanlar, onların akışını düzenleyenler (sunuşu, gündemi, vb.) ve içeriği hazırlayanlar koordinasyon komitesinde (COCO) çalışan Quebecli militanlardır.[21] En başta da tartışma konusunu -formüle edilmesi, tartışma yöntemi ve nasıl tartışılacağı dahil olmak üzere- tanımlayıp önerirler.

İkincisi öznel olarak, Kuzey/Güney karşıtlığı bütün kadınlara, özellikle de sonunda kabul edilen uzlaşma önerilerini bulan Quebecli düzenleyicilere, tartışmaların ve tartışmalardaki hayati meselelerinin kavranması için önemli bir unsur olarak dayatmıştır kendini. Şimdi tam da "Kuzeyli" militan kadın algılarımızı ve pratiklerimizi etkileyen toplumsal ilişkilerin nasıl kurulduğunu ve karşılıklı olarak birbirini nasıl ürettiğini kavramaya çalışmak için bu kadınların yarılmalara ilişkin yorumlarını inceleyeceğiz. Dolayısıyla, yapılması gereken sadece birleşmenin önündeki engelleri düşünmenin yolunu açmaktır; bunu yaparken bu kısmi tahlilin "Güneyli" militan kadınların pratiklerinin ve söylemlerinin tahliliyle tamamlanması ve ilişkilendirilmesi gerektiğinin farkında olmak gerekir.

---

[21] "2001 buluşmasının düzenlenmesine çeşitli uluslardan delegeler aktif olarak katıldılar. Öyle olunca koordinasyon komitesi dağıldı ve yerine uluslararası delegelerden oluşan bir komite geçti

Bölünmelere ilişkin Batılı bir yeniden yorum

Dünya Kadın Yürüyüşü'nün koordinasyon komitesindeki militanların anlatılarında, kürtaj ve cinsellik meselelerinde ortak bir tavır oluşturmanın güçlüğü çoğunlukla, ya mücadelenin öncelikleri konusundaki farklılıklar ya "Biz" Batılılarla "Güneyli" kadınlar, yani "Onlar" arasındaki kültürel farklılıklar ya da "zaten" zamansallık açısından aramızdaki uyumsuzluk sorununa bağlanan farklılıklarla açıklanır.[22]

Bu tahliller arasından Batılı feminist hareketler içindeki düzeltilebilir ve pekâlâ birbiriyle bağlılaşık olabilecek iki eğilimi çekip çıkardık: 1/ "Kadınların cinselliklerinden mülksüzleştirilmesi" (Tabet 2001) ve üreme kapasitelerinin denetlenmesinin temsil ettiği meselelerin bir çeşit maddilikten arındırılması; ve 2/kadınların ezilmesine ve Batı toplumlarında yaşanmış ya da algılanmış deneyimde temellendirilen özgürleşme süreçlerine ilişkin Batı-merkezli bir bakış.

İlkin, "Güneyli kadınlar", "Afrikalı kadınlar", "yoksul ülkelerden gelen kadınlar"ın başka, özellikle ekonomik mücadele öncelikleri olduğu algısı vardır:

"Bu kadınlar için eğitim, çalışma hakkı, sağlık gibi temel bir takım kadın haklarından yararlanmak zaten güçken cinsel özgürlükleri tartışmaları beklenemez. Cinselliğin onların gözünde

[22] Burada şunu belirtmek gerekir ki, açıkça cinselliğe göndermede bulunan taleplerin benimsenmesinin kışkırtabileceği baskı görüşmelerimizde kimi militanların çekingenliklerini açıklayan bir unsur gibi göründü, ama o durumda bu çekinceler taleplere yöneltilen politik itirazlarla bağdaştırılmadı. Burada CO-CO'lu militanların politik tahlil farklılıkları olarak algıladıkları farklılıkları nasıl açıkladıkları üzerinde yoğunlaştık.

bir önceliği yoktur." (Dünya Kadın Yürüyüşü'nün strateji komitesinden bir sendika temsilcisi.)

"Lezbiyenlerin taleplerine katılmıyordum çünkü çok daha gerçekçi meselelerde tavır alıyordum. Onları en çok ilgilendirecek şeylerden söz ediyordum. Başka şeylerin yanı sıra borçların silinmesi için bir büyük yürüyüş düzenleniyor diyordum; borçların silinmesini neden istiyoruz, en azından eğitim hakkına sahip olabilsinler diye." (Dünya Kadın Yürüyüşü'nün mali komitesinden bir sendika temsilcisi.)

Bu iki alıntı, kadınlara cinsellik ve üreme alanında yöneltilen baskıların yalnızca mücadelenin tüm maddi meselelerinden nasıl koparıldığını göstermekle kalmıyor, ayrıca bu meselelerle nasıl karşı karşıya getirildiğini ve nihayet öncelikli olduğu düşünülen bu meselelere, "temel şeylere", "çalışma hakkı"na, "eğitim hakkı"na, "borçların silinmesi"ne oranla nasıl ikincilleştirildiğini ortaya koyuyor. Dolayısıyla üzerinde çatışılan taleplerin, özellikle de cinsellik bağlamında baskıya karşı çıkan taleplerin saf dışı bırakılması, onların dahil edilmesine itiraz eden birkaç "Güneyli" militanın işi değildir, tam tersine. Bu saf dışı bırakma, söz konusu ezilmenin hayati meselelerinin hem özelleştirilmesinden hem de maddilikten arındırılmasından geçer. Toparlanmış çeşitli söylemlerde "lezbiyenlerin haklarıyla ilgili talepler" çoğunlukla, "lezbiyenler" bir yandan sanki bu taleplerle doğrudan bağlantılı çıkarları olan yegâne kategoriyi oluşturuyormuş gibi, diğer yandan da üretim ilişkileri içinde bütün kadınların işgal ettikleri konumlara herhangi bir gönderme yapılmaksızın tartışılmaktadır. Zaten bu talepler de bu şekilde savunulmuştu. Şematik olarak, "lezbiyenlere açıkça yeryüzünün

diğer kadınlarıyla eşit haklar tanımak"[23] söz konusudur; sanki bu diğer kadınlar ("heteroseksüeller") cinselliklerinin denetlenmesinden kurtuluyormuş ve cinsellik alanı, parçalanmış bir gerçeklik anlayışı uyarınca toplumsal düzenin geri kalan kısmından, özellikle de erkeklerle kadınlar arasındaki üretim ilişkilerinden ayrı bir alan oluşturuyormuş gibi... Bu, tartışmalar sırasında bir yanda "lezbiyenlerin çıkarları" öte yanda "dünyanın belirli bölgelerinden gelen kadınların çıkarları" arasında bir karşıtlığın ortaya çıkmasını da açıklayabilir.

Görüşmelere göre, politik yanılmalar ayrıca "kültürel" farklılıklarla, "değer", "inanç", "kanı", "zihniyet" farklılıklarıyla bağdaştırılmaktadır; bu farklılık ve çatışmalar militanlar tarafından, kendisi de her tür maddi belirlenimden kopuk olan bir zihinsel evrimle ilişkilendirilir.[24] "Başka yerlerden gelen kadınlar", "homofobik bir kültürde yaşayanlar", "tabuların daha güçlü olduğu bir kültürden gelenler" aynı özgürleşme evresinde değildirler; bu özgürleşme her şeyden önce bilişseldir ("Zihniyetleri değiştirmek gerekir") ve ileri evrelerinden biri cinsellik bakımından özgür seçim için mücadele olan, önceden çizilmiş bir rotası vardır; izlenecek bu rotada Batılı feminist hareketlerin (kurumsallaşmış, dolayımlanmış) tarihi dünyanın geri kalanı için bir kaynak oluşturur.[25]

---

[23] Quebecli kadınlar federasyonunun lezbiyenlerin tanınması için komitesi, Quebecli lezbiyenler ağı ile iş birliği içinde, "Lezbiyenlerin hakları konusunda bilgilendirme belgesi", Montréal, 1999, s. 3.

[24] Görüşmelerden yapılan şu kısa alıntılar bu anlayışı açığa vurmaktadır: "Onların toplumunda bu hâlâ bir tabudur"; "[...] Bu zaman alan bir zihniyet evrimi meselesidir. Quebec'te bile bunun herkesin önünde kolayca sözü edilen bir mesele olması on yılları almıştır"; "Onlar henüz bu noktaya gelmedi".

[25] Batı ile kurtuluşu karıştırma eğiliminde olan bu anlayışın eleştirisi ve Batı feminizminin sahte evrenselliği meselesi için özellikle bkz. Sabine Masson'un tezi (2005).

Bu farklı unsurlar açısından bazı araştırma hatları çizilebilir. Bana öyle geliyor ki, zorunlu heteroseksüellik baskısı, maddilikten arındırıldığı için, burada ve şimdi toplumsal örgütlenmede merkezî bir rol oynamıyor gibi algılandığı için,[26] Kuzeyli kadınlar tarafından "Güneyli kadınlar" için mücadelenin gelecekteki bir evresi olarak görülebilmektedir. Başka türlü ifade etmek gerekirse, COCO militanlarının çoğunluğunun bu talepleri "Güneyli kadınlar", "Afrikalı kadınlar", "dünyanın belirli bölgelerinden gelen kadınlar" için öncelikli talepler olarak görmediklerini ileri sürüyorum: Maddilikten arındırdıkları için bu talepleri kendi içlerinde öncelikli talepler olarak görmüyorlar. Oysa kısmen doğalcılığa bağlı olan bu maddilikten arındırma, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının ideolojik ürünlerinden biridir. Dolayısıyla, bana kalırsa Batılı toplumlarda erkeklerle kadınlar arasındaki somut iktidar ilişkileriyle bağlantılandırılması gerekir. Batılı toplumlarda şekillendikleri haliyle cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler, Kuzey/Güney ilişkileriyle birlikte, "Güneyli kadınlar"ın yaşam koşullarına ve mücadele önceliklerine ilişkin Batı-merkezli bir bakışın inşasında rol oynar. Buna karşılık bu bakış, gerek Kuzeyli militanlar ile Güneyli militanlar arasında kolektif içindeki ilişkilere gerekse dünya kadınları adına talep edilmesi meşru, öncelikli, acil olanla olmayanın tanımlanması sürecine nüfuz eder. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ve Kuzey/Güney arası toplumsal ilişkiler böylece karşılıklı olarak birbirini pekiştirir ve sonunda bütünlüklü bir toplumsal cinsiyet bilincinin birleştirilmesi ve inşasının önünde bir engel oluşturur.

[26] Bu, heteroseksüellik baskısının gebelik riskine açık olmaya büyük bir katkısı olmasına rağmen böyledir. Bir kez daha bkz. Paola Tabet'in çalışmaları (1998).

Nihayet, Dünya Kadın Yürüyüşü'nün ilk adımlarına damgasını vuran çatışmalı dinamik, ancak kolektif içinde işbaşında olan çok sayıda toplumsal ilişkinin ve özellikle de cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin eşanlı olarak bir araya getirilmesiyle anlaşılabilir. Ama bu yetersizdir. Tersinden göstermeye çalıştığım gibi, bu dinamik, teorik olarak toplumsal çelişkileri birbirinden ayırıp bir araya toplayarak postüle ettiğim kadınlar grubundan mekanik olarak türetilemez: Bir yanda kadınları birleştiren cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler, öte yanda onları böldüğü ileri sürülen diğer toplumsal ilişkiler yoktur. Bu şema en azından iki nedenle işlerliğe sahip değildir...

Bir yandan, mücadeleye ve talepler ileri sürmeye yönelik pratikler -bunlar ister Kuzeyli ister Güneyli militanların pratikleri olsun- teorik olarak yeniden inşa edilebilecek olan nesnel çıkarlardan dolaysız bir şekilde doğmaz. Bu pratikler bilinç biçimleri, öznellikler, temsiller tarafından dolayımlanır ve egemenlik altında olanların bilinci ancak belirli koşullar altında sınıf bilincine dönüşür.

Öte yandan, uluslararası yarılmalara ilişkin Batılı anlayışın açığa vurduğu gibi, toplumsal ilişkilerin bilinçlere bir içerik kazımaları için bir arada var olmaları ya da birbirine eklenmeleri yeterli değildir; bu ilişkiler karşılıklı olarak birbirini oluşturur:

"Bunlar eştözlüdür ya da çözülemezdir: Dolayısıyla eştözlülükten söz etmek, toplumsal ilişkileri 'sıralamanın' -sosyolog için kesinlikle gerekli- mantık alanına ait ama hiçbir durumda özensizce toplumsal pratiklere uygulanamayacak bir işlem olduğunu ileri sürmek anlamına gelir." (Kergoat 2005, s. 96.) Bu özel durumda söz konusu olan, talepler ileri sürmeye yönelik pratiklerdir.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Cahiers du Genre, Sayı 40, L'Harmattan, 2006.

Kaynakça

Afshar Haleh, Maynard Mary (der.) (1994). *The Dynamics of "Race" and Gender: Some Feminist Interventions.* Londra, Taylor and Francis.

Anthias Floya ve Yuval-Davis Nira (1983). "Contextualizing Feminism. Gender, Ethnic and Class Divisions". *Feminist Review*, sayı 15, Kasım.

Bourdieu Pierre (1966). "Conditions de classe et positions de classe". *Archives Européennes de sociologie*, cilt 7, sayı 2.

Dunezat Xavier (2004). Chômage et action collective. Luttes dans la lutte. Mouvements de chômeurs et chômeuses de 1997 – 1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe. Sosyoloji Tezi, Versailles Üniversitesi – Saint-Quentin en Yvelines.

Guillaumin Colette (1978a). "Pratiques du pouvoir et idée de nature. 1. L'appropriation des femmes". *Questions féministes*, sayı 2, Şubat.

Guillaumin Colette (1978b). "Pratiques du pouvoir et l'idée de nature. 2. Le discours de la nature". *Questions féministes*, sayı 3.

Hirata Helena, Le Doaré Hélène (der.) (1998). "Les paradoxes de la mondialisation". *Cahiers du Gedisst*, sayı 21.

hooks bell,(1987). "Feminism: A Movement to End Sexist Oppression". Phillips Anne (der.). *Feminism and Equality.* New York, New York University Press içinde.

Jackson Stevi (1996). "Récents débats sur l'hétérosexualité: une approche feministe matérialiste". *Nouvelles questions féministes*, cilt 17, sayı 3.

Jackson Stevi (2005). "Critiques sociologiques de l'hétérosexualité: perspectives queer et féministes". GDRE-MAGE ve CNAM tarafından düzenlenmiş kollokyumda sunulan bildiri, *Épistémologies du genre: regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui*. Paris, CNAM; 23-24 Haziran.

Joseph Gloria (1981). "The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism and Racism". Sargent Lydia (der.) *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism.* Boston, South End Press içinde.

Kergoat Danièle (1982). *Les ouvrières*. Paris, Le Sycomore "Actuels".

Kergoat Danièle (1984). "Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux". Collectif. *Le sexe du travail. Structures familiales et système productif.* Grenoble, PUG içinde.

Kergoat Danièle (2001). "Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion". *Actuel Marx*, sayı 30, "Les rapports sociaux de sexe".

Kergoat Danièle (2005). "Rapports sociaux et division du travail enre les sexes". Maruani Margaret (der.). *Femmes, genres et sociétés, L'état des savoirs.* Paris. La Découverte içinde.

Kergoat Danièle, Imbert Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle (1992). *Les infirmières et leur coordination.* 1988-1989. Paris, Lamarre.

Marx Ferree Myra, Roth Silke (1998). "Gender, Class and the Interaction Between Social Movements. A Strike of West Berlin Day Care Workers". *Gender and Society*, cilt 12, sayı 6, Aralık.

Masson Sabine (2005). *Les Femmes indiennes au Chiapas (Mexique): un mouvement feministe postcolonial? Tzome Ixuk: étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales.* Sosyoloji Tezi, Université de Paris 8.

McNair Barnett Bernice (1993). "Invisible Southern Black Women Leaders in the Civil Rights Movement: The Triple Constraints of Gender, Race and Class". *Gender and Society*, cilt 7, sayı 2, Haziran.

Rich Adrienne (1981). *The Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press.

Tabet Paola (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps.* Paris, L'Harmattan "Bibliothèque du féminisme".

Tabet Paola (2001). "La Grande arnaque, l'expropriation de la sexualité des femmes". *Actuel Marx*, sayı 30 "Les rapports sociaux de sexe".

Tratt Josette (2002). *Genres et mouvements sociaux.* Sosyoloji Tezi. Université de Versailles – Saint-Quentin en Yvelines.

III. BÖLÜM

KESİŞİMSELLİK / EŞTÖZLÜLÜK

KESİŞİMSELLİK KARŞISINDA EŞTÖZLÜLÜK MÜ? TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN İÇ İÇE GEÇMESİ ÜZERİNE

Danièle Kergoat / Elsa Galerand

Bizim bu sayıya[1] katkıda bulunmamız paradoksal gibi görünebilir, çünkü ezilmeyi ve kurtuluş süreçlerini kavrayışımızı ilerletmeye çalışırken kimliklerin, deneyimlerin ya da egemenlik sistemlerinin "kesişimselliği" terimleriyle değil, "toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü" terimleriyle akıl yürütüyoruz. Burada bu yan tutmaya açıklık getirmek istiyoruz; ayrıca her ne kadar bu, her iki anlayışı tartışmayı varsaysa da onların birbiriyle yarıştırılmasının ne kadar boşuna olacağını göstermek istiyoruz.

Dolayısıyla burada "eştözlülük" kavramını sunacak ve iktidar ilişkilerinin eklemlenmesi üzerine, bize göre kesişimsellik terimi altında zaman zaman fazlaca kestirme bir biçimde birleştirilen düşünme biçimini boydan boya kateden gerilimler karşı-

---

[1] *Nouvelles pratiques sociales*, 26 (2). Bu makale Mart 2014'te kaleme alındı. Gerek Xavier Dunezat'ya gerekse adını bilmediğimiz hakemlere yeniden okumaları, gözlemleri ve önerileri için teşekkür ederiz.

sında bu kavramın özelliklerini belirleyeceğiz. Hiç kuşku yok ki kesişimsellik kavramının kapsamı öylesine genişlemiştir ki (Crenshaw, Cho ve McCall, 2013) günümüzde, bazıları eştözlülük tahliline yakın olan çok sayıda anlamı -iktidar ilişkilerinin iç içe geçmesine ilişkin birbirinden farklı anlayışları-içermektedir. Yine de "kesişimsel yaklaşım"a yapılan göndermeler, genel olarak eleştirel teori özel olarak da feminist çalışmalar alanında süregiden karşıtlıkları gizler (kategoriler karşısında toplumsal ilişkiler, kimlikler karşısında sınıflar, yıkma karşısında kurtuluş). Kesişimsellik çalışmalarını boydan boya kateden tartışmalar konusunda Sirma Bilge şöyle yazar: "Farklılık kategorilerinin karşılıklı etkileşimi kesişimsellik yazınında bir uzlaşma noktası oluştursa da -ki 'karşılıklı olarak birbirini oluşturan' kategorilere / kimliklere / süreçlere göndermede bulunan terimlerin yaygın kullanımı buna tanıklık etmektedir- ontolojik mesele (o nedir?) ile epistemolojik mesele (onu nasıl görüyoruz?) tartışma konularıdır. Gerçekten de "karşılıklı birbirini oluşturma" meselesinin çevresinde bir belirsizlik vardır (Bilge: 77). Elsa Dorlin ise şunu ileri sürer: "Kesişimsellik teorileri egemenliğin analitik tahliliyle fenomenolojisi arasında tereddüt ettiği için şu iki yaklaşımı bağdaştırmayı başaramaz: Kesişimsel olan bir yanda ezilmedir, öte yanda ise yaşanmış belirli ezilme deneyimleridir." (Dorlin, 2009: 12.) Ve özellikle de yalnızca "katmerli biçimde ezilenler" kesişimsel diye düşünüldüğünde "bu tereddütlerin bedeli ağırdır" diye belirtir.

Böylece, "İngilizce konuşulan akademik ve militan çevrelerde çoklu kimliklerin / eşitsizliklerin karmaşık eklemlenmesini dile getiren ayrıcalıklı terim" (Bilge, 2010):71) haline gelmiş olan kesişimsellik, pekâlâ, şimdilik yalnızca yapay bir birleştiriciliğe

sahip bir kavram olabilir.[2] Bu koşullarda bize öyle geliyor ki, eleştirel tahlil farklılıkları tartışmaktan ancak kazançlı çıkacaktır (tartışmamaktan ise kaybedeceği çok şey vardır). Eştözlülük kavramına gelince, bu kavram var olan diğer çerçevelerden hem diyalektik ve maddeci bir teorik birikime bağlı olmasıyla hem de kültüralizm dalgası tarafından saf dışı bırakılan Marksgil mirasın kilit kavramlarını terk etmek yerine yeniden ele almayı önermesiyle ayrılır. Dolayısıyla burada bu kavramsallaştırmanın sosyolojik güncelliğini ortaya koymak istiyoruz.

İlkin, "toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü" paradigmasının kök saldığı bağlama yeniden döneceğiz; ardından toplumsal çatışmaların dinamik bir kavrayışından hareketle bu paradigmanın iktidar ilişkilerinin eklemlenmesini nasıl tasarladığına geleceğiz. İkinci olarak ise, bu kavramsallaştırmanın maddecilikten yana tavrı üzerinde bir kez daha ısrarla duracağız ve belli bir örnekten hareket ederek neden sömürü, emek ve emeğin örgütlenme biçimlerinin tahlilin merkezine yerleştirilmesi gerektiğini açıklamaya çalışacağız.

Cinsiyet, Sınıf, Irk: toplumsal ilişkiler terimlerine dayalı bir akıl yürütme için

O zamanlar UCLA'da[3] öğretim görevlisi olan Angela Davis yaptığı konuşmalardan birinde "radikal" bir mücadele sürdürmenin, kötülüğün "köklerine" saldıran bir mücadele vermek olduğunu anımsatmıştı. "Eştözlülük" kavramıyla da kastedilen budur: Bu kavram ezilmenin, sömürünün, egemenliğin

[2] Kimileri kesişimsellik sözcüğünü "buzzword" (moda sözcük –ç.n.) olarak nitelendirmekte tereddüt etmiyorlar (Davis, 2008).

[3] Los Angeles, Kaliforniya Üniversitesi –ç.n.

dinamiklerine karşı mücadelede gerekli olan manivelaları belirlemeye çalışmak için köklere kadar inmeyi sağlayacak araçları sunar. Bu ilkin iktidar ilişkilerini mümkün olduğu kadar iyi kavramayı varsayar -bu kesinlikle yeterli değil ama gereklidir. Tıpkı kesişimsellik gibi eştözlülük nosyonu da iki hedefe göndermede bulunur: Ezilmenin mekanizmaları hakkında bilgilenme hedefi; bu, söz konusu mekanizmaların karmaşıklığını yadsımamayı, tersine onu tahlilin merkezî konusu olarak ele almayı gerektirir. Bunun için egemenlik sistemlerinin çoğulluğu ve iç içe geçmişliğiyle tam anlamıyla yüzleşmek kaçınılmazıdır. İkincisi -kısaca söylemek gerekirse- bu sistemlerin dışına çıkma hedefidir ve ufkunda kurtuluş vardır. Eştözlülük kavramı tam da bu iki hedefi korumak üzere, 1970'li[4] yılların sonundan itibaren cinsiyet ve sınıfı "eklemlemek" -o zaman kullanılan terim buydu[5]- için öne sürülmüştü (Kergoat, 1978). O zaman amaçlanan, bir yandan sınıf ilişkilerinin, öte yandan da erkekler ve kadınlar anlamına gelen "doğa düşüncesinin" (Guillaumin, 1978) kavranışında hiçbir değişikliğe yol açmadan kadınları sınıflara katmaktan ibaret basit bir ekleme mantığının ötesine geçmekti. Başlangıçta eştözlülük kavramının düşünülmesine kaynaklık eden kadın işçilerin mücadele pratikleri, hiç kuşku yok ki sadece işçi hareketinin saflarını kalabalıklaştırmakla kalmıyordu. Bu pratikler özgün bir biçimde, toplumsal sınıf ilişkilerinin olduğu kadar toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de damgasını taşıyordu. Dolayısıyla bu iki çelişkiyi kavramak için, onları teker teker göz

[4] O dönemde Fransız akademik alanında kimse "kesişimsellik"ten söz etmiyordu; ayrıca henüz giriş yapmadığı Birleşik Devletler'de de en azından üniversite çevresinde terim kullanılmıyordu.

[5] 70li yıllardan itibaren bu eklemlenmenin nasıl işlendiğini gösteren Daneille Juteau'nun makalesine (2010) bkz.

önüne almakla yetinmeyip birbirleriyle ilişkilendirmek de gerekiyordu.

İşte "eştözlülük" ortaya böyle çıktı. Hiç kuşku yok ki bu terim onun yerine başka bir terim olmadığı için seçilmişti[6]; bu kavram, birbirinden ayrı üç kendiliğin tözlerinin aynı olduğu anlamına geldiği için tek bir devinimle aynı ve farklı olanı düşünmeye çağırır bizi: (1) birbirinden başka olmakla birlikte toplumsal ilişkilerin ortak özellikleri vardır -cinsiyet ve ırkı düşünürken diyalektik ve maddi içeriğiyle Marksgil toplumsal ilişki kavramının ödünç alınmasının nedeni budur; (2) birbirinden başka olmakla birlikte toplumsal ilişkiler birbirinden ayrılarak anlaşılamaz, yoksa şeyleştirilme riskini taşırlar.

İktidar ilişkilerinin Fransa'da, Quebec'te ya da başka bir yerde kendilerini ortaya koydukları biçimin tahlili açısından, kesişimsellik kavramının mekanik bir biçimde uygulanmasının barındırdığı anlam kayması risklerine işaret etmenin önemi de aynı şeyleştirme kaygısından kaynaklanır. Bu kavramın incelenmeden tekrar tekrar dile getirilmesi çoğu kez "ırk", "toplumsal cinsiyet", "sınıf" terimlerinin yinelenmesi anlamına gelir. Ancak bu terimlerin Birleşik Devletler'de ve başka yerlerde aynı gerçeklikleri kapsadıklarından emin olabilir miyiz?

Bu sorgulamanın işaret ettiği meseleleri kesin bir şekilde belirlemek için, kesişimsellik ve eştözlülük kavramlarının üretildiği sosyopolitik bağlamlara da bakacağız.

Her şeyden önce bu kavramların ortaya çıkmasını iki ülkede egemen olan protesto hareketlerine bağlamak gerekir: Aklımızda, Birleşik Devletler'de ırkın (sınıf pahasına) merkezîliği (Jau-

[6] Bu terimin teolojiden ödünç alındığı kesin değildi. Ama biz burada terimi en banal, yani Kutsal Üçlü'nün üç kendiliğinin tözleri arasında birlik ve özdeşlik olduğunu ifade eden anlamıyla kabul ediyoruz.

nait ve Chauvin, 2013) karşısında Fransa'da (ırklar arası toplumsal ilişkiler pahasına) toplumsal sınıf üzerinde ısrar edilmesi var. Birleşik Devletler örneğinde, 1970'lerin başlarında hem - soğuk savaş yıllarının anti-komünizmiyle önemli ölçüde zayıflatılmış olan (Elbaum, 2008)- işçi hareketini hem de feminist hareketi yeniden canlandıran, sivil haklar hareketi ve siyah kurtuluş hareketi olmuş gibi görünmektedir.[7] Fransa bağlamına gelince, (hem aktivist hem akademik boyutlarıyla) feminist hareket, her ikisi de sermaye / emek ilişkisini merkezine alan ve ihtilaflı olduğu kadar tutkulu tartışmalara da yol açan güçlü bir komünist partinin ve güçlü bir işçi hareketinin damgaladığı bir savaş sonrasını (1945 – 1960) miras almış bir toplumda ortaya çıkmıştı. O 70'li yıllarda üç büyük toplumsal hareketin kesiştiği bir kavşak söz konusuydu: 1968 Mayıs'ı ve 1972 – 1975 yılları arasında çok güçlü işçi, özellikle de kadın işçi çatışmalarının ortaya çıkışı; kadın kurtuluş hareketi; 1966'nın anti-emperyalist ve sömürgecilik-karşıtı hareketleri (Cezayir Savaşı'na son veren Evian anlaşmaları 1962 tarihini taşır, 1966'da Tricontinentale[8] toplanır, Vietnam Savaşı 1975'te biter). Dolayısıyla toplumsal, sosyolojik ve teorik olarak ırkçılık, kapitalizm ve patriyarkadan oluşan bir üçlüyü düşünmek için elde bütün gerekli öğeler vardı.[9] Ne var ki, Fransa'da siyah ve sömürgecilik-sonrası femi-

[7] Amerikan siyah feminizminin bağlamına yerleştirilmesi için, özellikle Jules Falquet'ye göndermede bulunmak istiyoruz.

[8] "Tricontinental" -aslında üç kıtalı konferans- (Afrika, Asya ve Latin Amerika'dan –ç.n.) 82 ülkeyi bir araya getirmişti; bu üçüncü dünyacı hareket (o zaman kullanılan terim buydu) bütün bağımsızlık mücadelelerini birleştirmek istiyordu ama aynı zamanda küreselleşmeye, emperyalizme, sömürgeciliğe, yeni sömürgeciliğe ve liberalizme karşı da mücadele etmek istiyordu. Konferans 1966'da Küba'da yapıldı.

[9] Talepleriyle birlikte yeni aktörler, kadınlar, göçmen işçiler, gençler sahneye çıkmıştı. Ancak bu kategorilerin birbiriyle kesişimi ya da örtüşmesi üzerine dü-

nizmin nasıl karşılandığına yönelen çalışmaların da altını çizdiği gibi, durum hiç de öyle olmadı (Lépinard, 2005; Maillé, 2007); Moujoud ve Lmadani, 2012). O dönemde göç çekingen bir biçimde sosyolojik inceleme konusu haline gelmeye başlamış olsa da "ırk"ın kamusal tartışmalarda kendini kabul ettirebilmesi için, 1983'ü ve medya tarafından "Beur'ler Yürüyüşü" olarak anılan Eşitlik Yürüyüşü'nü, ardından 2005'i ve Cumhuriyet'in Yerlilerinin Çağrısı'nı* beklemek gerekmişti.[10] Colette Guillaumin'in bu imkânın yolunu döşeyen ve uzun süre görünmez kılınmış olan öncü çalışmasına rağmen (1972) (Naudier ve Soriano, 2010), Fransa'nın köleci geçmişi, ırklar ve etnik gruplar arası toplumsal ilişkiler ile sömürgecilik ilişkileri uzun süre, feminist sosyoloji de dahil olmak üzere Fransız sosyolojisinden dışlanmıştır (Juteau, 2006). Hem bu uzun dışlamanın nedenleri hem de onun teorik ve politik etkilerinin boyutları, hiç kuşkusuz, büyük ölçüde tahlil edilmeyi beklemektedir. Oralara gelmeden, burada en azından bunun kısmen Fransa'daki toplumsal mücadelelerin tarihi ve dinamiği ile ilgili olduğunu ileri sürebiliriz: Fransa'da Siyah Feminizm ile karşılaştırılabilecek bir kolektif

---

şünülmemişti. Ayrıca, o dönemde Fransa'da "ırk"tan değil, Kuzey/Güney ilişkilerinden, gelişmiş/gelişmekte olan ülkelerden, göçten, Üçüncü Dünya'dan, vb. söz ediliyordu.

* Eşitlik Yürüyüşü:15 Ekim 1983'te tüm Fransa'da yapılan eşitlik için ve ırkçılığa karşı ilk ulusal yürüyüş –ç.n.

"Beur": Fransa'da Kuzey Afrikalı Araplar için kullanılan aşağılayıcı deyim –ç.n.

Yerlilerin Çağrısı: 2005 Ocağında eski sömürgelerden gelen binlerce kişinin imzaladığı çağrı metni –ç.n.

[10] "Fransız usulü" bir "sömürgecilik-sonrası ergenlikten çıkış"ın içinde şekillendiği bağlamın, bunun yol açtığı tartışmaların ve öne çıkardığı meselelerin tahlili için şu dosyaya bkz. Cohen ve diğerl. 2007.

karşı çıkıştan kaynaklanan bir kuramsal akım oluşmamıştır.[11] Şunu da belirtmek gerekir ki şimdiye kadar Fransa'da *Gender Studies, Critical Race Studies, Subaltern Studies, Gay and Lesbian Studies ve Queer Studies*de[12] gelişmemiştir (Benelli ve diğerl., 2006).

Siyah Feminizm'de çarpıcı olan yan, bu çalışmalardan bir bölümünün çoğu kez halktan gelen ırksallaştırılmış kadınlar tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu onların, siyah ev hizmetlilerinin bakış açısını ve beyaz iktidar karşısındaki çifte konumlarını, onun hem yakınında hem uzağında olmalarını açıklamak için "ikiye bölünmüş bilinç" gibi kavramlar geliştirmelerini ve daha genel olarak sınıf, ırk ve cinsiyet sistemlerinin karşılıklı etkileşimini merkeze yerleştirerek açıklamak için birbirine kenetlenmiş ya da kesişen sistemler ve "egemenlik matrisleri" (Collins, 1990) nosyonlarını önermelerini mümkün kılmıştır.

Birleşik Devletler'in durumu göz önüne alındığında gerek siyah feminizmin olağanüstü itkisinin gerekse çeşitli teorisyenlerin sınıf kökeninin (cinsiyet sınıfı, toplumsal sınıf, etnik sınıf) bu alanın doğuşunda ve gelişmesinde ne kadar belirleyici olduğu çok iyi görülür. Bu, "ırk"ın, sınıf deneyiminin olası biçimlerinden biri olarak ileri sürülmesini, ırk deneyimi ve öznesinin akıl yürütmenin merkezine yerleştirilmesini ve katıksız bir ezilme düzleminde kalınmayıp direniş, başkaldırı ve toplumsal hareketlerin belirmesi sorunlarının ortaya koyulmasını mümkün kılmıştır (Combahee River Collective, 1977; Davis, 1981).

---

[11] Siyah kadınlar koordinasyonu (1976) Combahee Nehri Kolektifinin muadili değildir. Bu kolektif 1974 – 1980 arası Boston'da faaliyetini sürdürmüştür. Siyah ve lezbiyen feministlerden oluşan ve ana akım feminizme muhalif bir gruptur –ç.n.

[12] Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Eleştirel Irk Çalışmaları, Madun Çalışmaları, Gay ve Lezbiyen Çalışmaları, Queer Çalışmaları –ç.n.

Dolayısıyla, her iki ülkede de karmaşıklığı düşünebilme gereksinimi kendini açığa vurmuş olsa da, bu gereksinim farklı bağlamlarda ve dinamiklerde kök salmıştır: İlkin Kimberley Crenshaw (1989; 1991) tarafından hukuk eleştirisi perspektifiyle ve taktik bir amaçla sunulan, özellikle Patricia Hill Collins (1990) tarafından ise ezilme biçimlerinin eklemlenmesinin teorisi olarak geliştirilen kesişimsellik kavramının kökenleri, Birleşik Devletler'e özgü kölelik tarihinin ve kurtuluş sonrası ırkçılığın yol açtığı egemenlik şekillenmelerinde yatar. Bu tabii ki, ırkçılığın ve köleciliğin tümüyle Birleşik Devletler'e ve İngilizce konuşulan ülkelere özgü icatlar olduğu anlamına gelmez; yalnızca şunun altını çizmek gerekmektedir: "Her yerde olduğu gibi Birleşik Devletler'de de ırkçılık özgül bir biçimde düzenlenmiştir, özel bir tarihsel, toplumsal ve politik inşanın ürünüdür" (Bacchetta ve Falquet, 2011).

Dolayısıyla kuşkusuz sözcükler aynıdır -"ırk", "toplumsal cinsiyet", "sınıf"- ama bunlar tarihsel olarak konumlanmış ezilme biçimlerine ve kurtuluş mücadelelerine göndermede bulunurlar. Bu biçimler elbette ırkçılık, sömürgecilik, kapitalizm ve cinsiyete dayalı egemenlikten oluşmuşlardır, ama bu sistemler canlı ve temelde dinamik iktidar ilişkileri olan toplumsal ilişkilere bağlıdır. Bunun anlamı, söz konusu sistemlerin toplumsal pratikler süreci içinde sürekli olarak oluştukları ve yeniden oluştukları, dolayısıyla mekân ve zaman içinde kaçınılmaz olarak değiştikleridir. "Toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk" üçlemesinden yola çıkmak yerine, cinsiyet, sınıf ve ırk kategorilerini üreten süreçleri toplumsal ilişkiler terimleriyle düşünmek bu nedenle bize kaçınılmaz gelmektedir.[13]

---

[13] Bu yüzden göz önüne aldığımız toplumsal formasyon ne olursa olsun onu bağlamına yerleştirmeye çalışmak bize kaçınılmaz gelmektedir. Latin Amerika'daki "ırk" Birleşik Devletler'de anlaşıldığı haliyle "ırk" değildir; aynı şekilde

Başka bir deyişle, "kesişimsellik" terimi, kategorilerin kesişmesine göndermede bulunduğunda bize sıkıntılı gelmektedir.[14] Belirli kullanımlar açısından bu terim kesinlikle meşrudur: Örneğin Crenshaw'un yaptığı gibi, siyah ve yoksul kadınların birçok egemenlik sisteminin kesişme noktasında yer aldığını ve bu kesişimin hukuk sistemi tarafından, özellikle de kadınlara yönelik şiddet karşısında girişilen eylemlerde olduğu gibi, reddedildiğini göstermek için... Bize gelince, bizim için söz konusu olan, kategorileri kesiştirmek değil, tam da onları oluşturan toplumsal ilişkilerden hareket etmek, bunların çoklu iç içe geçişleriyle toplumsal grupların gerçekte nasıl meydana geldiğini ve yeniden oluştuğunu, egemenlik sistemleriyle güç ilişkilerinin durmaksızın nasıl yeniden biçimlendiğini görmektir. Dolayısıyla kimlik kavramını değil, sınıf ve politik özne kavramlarını kullanıyor ve eşitsizliklerden değil antagonizmadan ve çelişkiden söz ediyoruz. Çünkü bizim için mesele, ne kimliklerin çeşitliliğinin daha doğru bir haritasını çıkarmak ne de kafalarda ve bedenlerde bir kez kristalize olmuş ve nesnelleşmiş iktidar ilişkilerini konu etmektir. Bizim için söz konusu olan daha ziyade grupların ve hem nesnel hem öznel aidiyetlerin üretilme süreçlerine kadar geri gitmektir.

Dolayısıyla söz konusu iki terim arasında ne örtüşme vardır ne de rekabet. Aralarında aynı zamanda hem mesafe vardır hem de yakınlık. Eleştirel yaklaşım -"kadınların ezilmesinin" belirli bir deneyimini bütün kadınların deneyimi olarak alma eğilimi karşısında eleştirellik- açısından bir yakınlık söz konu-

---

Idle no More (Kanada yerlilerinin 2012'de kurulmuş olan protesto hareketi –ç.n.) da Fransız sömürgelerinin yerlilerinin hareketinin muadili değildir

[14] Geometrik ya da aritmetik kesişimsellik anlayışlarının tartışılması için bkz. Elsa Dorlin (2005).

sudur; gerek eleştirinin üretildiği bağlamlar gerek eleştirinin sosyolojik pratiklere tercüme edilmesi açısındansa mesafe söz konusudur. Gerçekte kategorilerden ya da toplumsal ilişkilerden söz etmek arasındaki fark önemsiz değildir. Kategoriler zorunlu olarak toplumun verili bir ânındaki bir fotoğrafına göndermede bulunur; araştırma çalışması bu fotoğraftan hareketle düzenlenir. Toplumsal ilişkilerden oluşan "peyzaj" ise sürekli bir devinim içinde ve dinamiktir; bu da çok açıktır ki tahlili basitleştirmez. Zaten sosyolojinin hiçbir zaman toplumun karmaşıklığını, çift anlamlılığını, çelişkilerini tümüyle kavrayamayacağını buna, yani bu devinim içindeki peyzaja gönderme yaparak ileri süreriz. Çünkü sosyologlar gerçekliğe ilişkin temsillerini kaleme alana kadar gerçeklik değişmiştir bile. Ve feminist çalışmaları ırkçılık karşıtı, sömürgecilik-sonrası ve anti kapitalist olduğunu iddia eden çalışmalarla kesiştirmek durumu hiçbir şekilde değiştirmeyecektir. Yine de, bütünlüğü kucaklama isteği bir ütopya olarak kalacak olsa da, her şeye rağmen düğümlere[15] ve gerilim hatlarına bir düzen getirmeye çaba gösterebiliriz: Verili bir anda ve verili bir mekânda güç ilişkilerini kıpırdatmak için hangi toplumsal ilişki (ler/y)i kaldıraç olarak kullanabiliriz? Ve bir ilişki kıpırdadığında, bunun diğerleri üzerinde etkisi olur mu, nasıl olur?

Hiç kuşku yok ki, ister kesişimsellik terimleriyle akıl yürütelim ister eştözlülük, bunun kolay yolu yoktur. Burada en fazla, bütün çalışmalarımız boyunca kullandığımız tahlil aracını önerebiliriz. Bu araç, kuşkusuz maddeci feminist düşüncenin öğrettiği anlamıyla, yani ev emeğini, çocuk doğurma emeğini (Tabet,

[15] Örneğin bakım emeğini bu perspektifle ele aldık. Sınıflar, cinsiyeler ve ırklar arası toplumsal ilişkilerin kesişim noktasında yer alan bakım emeği eştözlülüğün olası paradigmalarından biridir (Kergoat, 2009-2012: 138-140).

1998), militan emeğini (Dunezat, 2010) ve daha yenilerde ortaya atılan ve o zamandan beri çeşitli çalışmaların merkezinde yer alan bakım emeğini içeren emektir.[16]

Maddeci tahlil ve emeğin merkezîliği

Daha önce de söyledik, "toplumsal ilişkilerin eştözlülüğü" başlangıçtan itibaren somut emek faaliyetinin tahlilinde kök salmıştır. Başlangıçta bu tahlil sınıf ezilmesini "tek benci" erkekliğin[17] dışına çıkarma gerekliliğine yanıt veriyordu ve bu gereklilik, hem kadın işçilerin toplumsal pratiklerini -tabi oldukları ve onların militanlık biçimlerini belirleyen özgül sömürü biçimini, yaptıkları "kadın" işlerinin vasıfsızlaştırılması karşısındaki direnişlerini, mücadeleye katılma ve harekete geçme biçimlerinihem de işçi hareketlerinin içkin olarak cinsiyetli ve dolayısıyla çelişkili olan dinamiğini anlamak açısından kendini dayatıyordu (Kergoat, 1982). Böylece eştözlülüğün ilk formülasyonlarının merkezinde, ırkı dışlayan biçimde cinsiyet ile sınıfın eklemlenmesi vardı. Kavramın başlangıçta bu şekilde yerleşmesi, teorinin başka gerçekliklerle sınanmasını, araştırmalarla ve toplumsal çatışmalarla ölçülüp biçilmesini engellemedi. Bütün bunlar şunu gösterdi: 1) aynı akıl yürütmeyi ırkı üreten toplumsal ilişkilere doğru genişletmek (Lada, 2004; 2005), 2) bu çelişkileri (cinsiyet, sınıf ve ırk çelişkilerini) bir arada tutmak ve 3) çatışan dinamiklerin karmaşıklığını kavramak için çelişkileri birbirle-

---

[16] Emek kavramına yeniden dönen bir çalışma için bkz. Elsa Galerand ve Danièle Kergoat (2013).

[17] Burada Adrienne Rich'in (1979), Birleşik Devletler'deki feminist hareketin "beyaz tek benciliği"ne işaret eden ifadesini ödünç alıyoruz.

riyle ilişkilendirmek gerekiyordu.[18] Bu anlamda eştözlülük, Siyah feminizmin radikal kanatlarının, aralarında feminist hareketin de bulunduğu, temel bir mücadele cephesi varsayımı üzerinde temellenmiş toplumsal hareketlerin tümüne karşı yöneltiği eleştirel teorileri yankılar. İster eştözlülük terimleriyle akıl yürütülsün ister kesişimsellik, reddedilen ve iktidar ilişkilerinin birbirinden ayrıştırılamaz oluşuyla ikame edilen, tam da bu ikincil düşmanlar varsayımıdır.[19] Ama, mücadelelerin rekabet içine sokulması mantığını aşmak istiyorsak kendi başına bu reddediş yetersizdir. Bu türden bir aşma için elverişli olacak koşulların da bir araya getirilmesi gerekir. Nitekim bize öyle geliyor ki, kesişimsel tahlillerde sınıf çok fazlaca unutulmaktadır - kimi zaman onun "ırk" tarafından kapsandığını görürüz; kabul edildiğinde ise bir "hegemonik partner" statüsünü koruma eğilimine girer (Delphy, 2003). Ne olursa olsun, ona nasıl bir yer tanımanın uygun olacağı meselesi (ki 1970'lerde feminist tartışmaların merkezindedir) tümüyle hallolmuş gibi görünmemektedir, çünkü postmodern eleştirinin kapitalizm eleştirisiyle nasıl bağlanacağı meselesiyle birlikte bu sorun yeni baştan ortaya çıkmaktadır. Sınıfın statüsü tartışması örneğin Nancy Fraser ile Judith Butler arasındaki tartışmaların ön planındadır: Fraser açısından (2004) tanımaya dayalı kültürel politikalarla yeniden

[18] Bu perspektifle yürütülmüş araştırmalar için, hem Fransa'da ırklar ve etnisiteler arası toplumsal ilişkileri ilk teorize eden ve onların sınıflar arası ve cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerle iç içe geçişlerini hesaba katanlardan biri olan Emmanuella Lada'nın hem de Danielle Juteau, Sabine Masson, Xavier Dunezat, Francesca Scrinzi, Rose-Myrlie Joseph'in çalışmalarına göndermede bulunuyoruz.

[19] Bu ayrıştırılamazlık ve onun toplama (cinsiyet + ırk + sınıf) ya da çarpma (cinsiyet x ırk x sınıf) mantığına hapsolan tekçi ya da çoğulcu akıl yürütmelerle nasıl çeliştiği konusunda bkz. Sirma Bilge (2010).

bölüşüme dayalı sosyalist politikaların, Butler (2010) açısındansa cinsel kimlikleri yıkmaya dayalı *Queer* politikalarla ailenin Marksist eleştirisinin birbirine nasıl bağlanacağıdır sorun. Ayrıca bu sorunla, günümüzde anti kapitalist solu hareketlendiren tartışmalarda, ırkçılık, sömürgecilik ve kapitalizm arasındaki ilişkiler ve solun ırkçılık karşıtı ve sömürgecilik-sonrası mücadelelere "taviz" verip vermemesi gerektiği meselesine ilişkin olarak yeniden karşılaşmaktayız (Khari, 2011; Boumama, 2007).

Böylece günümüzde, mücadeleler inşa edilirken farklı ezilme biçimlerini dahil etmenin gerekliliği konusunda bir uzlaşma olsa da, bu uzlaşma daha önceki şu meselelerle ilgili gerilimleri dağıtmaya yetmez: Eklemlenecek olan tam olarak nedir ve neyle eklemlenecektir? Farklı ezilme biçimlerini nasıl tanımlamak, açıklamak ve kuramlaştırmak gerekir? Hangi iktidar ve kurtuluş teorisine dayanmak gerekir? İşte, eştözlülük terimleriyle yapılan tahlil, cinsiyete ve ırka dayalı "kapitalist olmayan" ezilme biçimleri konusunda maddeci bir anlayışı içermesi bakımından, bu meselelerde diğer modellerden ayrılır. Gerçekten de bu tahlil doğrudan doğruya maddeci feministlerin gerçekleştirmiş olduğu teorik atılımlara dayanır. Bu atılımlar şunları göstermiştir: 1) karşılıksız emek emektir ve sömürülen bir emektir (Delphy, 1970); dolayısıyla kendi emek gücünü satma özgürlüğüne sahip ücretli işçi figürü, içinde yaşadığımız toplumlarda sömürülen tek figür değildir, aralarında evli kadının da olduğu başkaları da vardır, 2) sömürü yalnızca sınıf ilişkilerine indirgenemez, cinsiyetler ve ırklar arası toplumsal ilişkiler de özgül sömürü ve el koyma biçimleri oluştururlar ve bu nitelikleriyle hem "doğa düşüncesi" hem de "damgalama sistemlerinin", yani "cinsiyet" ve "ırk"ın temelinde yatarlar (Colette Guillaumin, 1978a ve b; 2002 [1972]: 171 – 194).

Bu kazanımların yalnızca her bir iktidar ilişkisini anlamak açısından değil bu ilişkilerin iç içe geçmesini anlamak açısından da belirleyici etkileri vardır. Emeğin ve sömürünün feminist yeniden tanımları, sınıf ilişkilerinin Marksist eleştirisinin temelini oluşturan ekonomi politiğin tanımını genişleterek, gerçekte cinsiyet, sınıf ve ırkın iç içe geçmesini düşünmek için hareket noktamızı oluşturan terimleri değiştirmiştir. Oysa daha önceki koşullar altında, kapitalizmin tek ve biricik sömürü biçimi olarak tek başınalığı dogması, onu diğer ezilme sistemleriyle eşit bir biçimde eklemlemenin önünde engel oluşturur (Delphy, 2003). Ne var ki, bu kazanımlar kesişimsellik teorileriyle ancak nadiren bütünleştirilmiştir; bu belki de farklı analitik sistemler arasında köprüler kurmanın neden güç olduğunu kısmen açıklamaktadır.

Nihayet, cinsiyet ve ırkı düşünsel çehrelerine indirgeyen (toplumsal cinsiyet için heteronormativitenin olduğu gibi) ve onları ancak sonradan ekonomi politiğin eleştirisine -üretim ilişkilerine- bağlayan başka teorik çerçevelerin tersine, toplumsal ilişkiler terimleriyle yapılan tahlil, cinsiyet ve ırk sınıflarının oluşumunu -onları işaretleyen şeylerin üretimi olarak- açıklamak için üretim ilişkilerini başlangıçtan itibaren benimser. Böyle olunca bu sınıflar, doğal değil, tam anlamıyla toplumsal, politik iş bölümleri statüsüne, yani üretim ilişkileri statüsüne kavuşan cinsiyete ve ırka dayalı iş bölümlerinden (hem ev içi hem ücretli emek) ayrıştırılamaz.

Bu yeniden tanımlamalardan hareketle birbirine eşit olan toplumsal ilişkileri ve onların eştözlülüğünü tasavvur edebiliriz: Birbirine indirgemez oldukları ölçüde birbiriyle karşılaştırılabilir bu ilişkiler. Her biri aynı zamanda hem sembolik bir egemenlik ilişkisi hem fiziksel bir ezme-ezilme ilişkisi hem de maddi bir sömürü ilişkisi oluşturur (Dunezat, 2004); ve bunların

her biri kendi düşünsel ve maddi temelleri üzerinde diğerlerini şekillendirir. Onları birbirine bağlayan ilişkiler de artık hiyerarşik üst belirlenim ilişkileri olarak değil, karşılıklılık içindeki birlikte inşa ilişkileri olarak anlaşılabilir: Toplumsal ilişkiler karşılıklı olarak birbirini yeniden örgütler ve yeniden oluşturur.

Bu yüzden emek çatışmaları artık, ister sermaye olsun ister ırkçılık, sömürgecilik ya da patriyarka temel bir üretim tarzına indirgenemez.

Somut olarak, yine cinsiyete dayalı işbölümünden hareket edersek, emeğin ırka dayalı, kapitalist ve uluslararası bölünmeleri emekle (ücretli, karşılıksız, mesleki, ev içi ve militan emek), farklı olmayan ama simetrik de olmayan -nesnel ve öznel- öyle ilişkiler yaratır ki, söz konusu işbölümünün kendiliğinden birliğe ya da feminist dayanışmalara yol açacak bir ilişki üretmediği şu anda artık açıktır. Emekle bu ilişkiler her zaman cinsiyetlidir ama ayrıca sınıfsallaşmış ve ırksallaşmıştır. Öyle ki, bu emek ve sömürü alanında kurulmaya yatkın olan güç ilişkileri, bütün toplumsal ilişkilerin üretim ilişkileri olarak işin içine girdiği karmaşık bir dinamiğe bağlıdır. Başka bir deyişle, tıpkı işçi hareketleri, sömürgecilik-sonrası ya da ırkçılık karşıtı hareketler gibi feministler de emekle kolektif olarak kurulmuş -ve orada hazır bekleyen- bir ilişkinin varlığına yaslanamaz, güvenemez ve dayanamaz; bu emek isterse yalnızca ve tipik olarak kadın emeği olan ve dünya ekonomisi ölçeğinde kadınların öncelikli olarak tahsis edildiği karşılıksız, ev içi, bakım emeği ya da yeniden üretim emeği denilen emek olsun. Bu yıkıcı ilişki her an inşa edilmeyi bekleyen bir ilişkidir.

Bununla birlikte, bu güçlüğü göz önünde tutmak, sınıf(lar)[20] terimleriyle akıl yürütmekten ve onun yanı sıra emeğin örgütlenmesi meselesinden vazgeçmeye yol açmamalı. Tersine emek içindeki bölünmeler, erkeklerle kadınlar arasındaki de dahil olmak üzere, güncel bağlamda feminist dayanışma sorununun merkezinde yer alır, öyle ki bu sorunun etrafından dolaşan analiz ve stratejiler tamamen kadınlar arasındaki çelişkilerin derinleşmesine katkıda bulunur.

Bu bakış açısından, cinsiyeti ve ırkı maddiliğinden arındıran ve onları söylem konumuna indirgeyen kesişimsel tahliller sorunludur (Galerand, 2007). Bizi kaçınılmaz olarak ekonomiye, emeğe ve sömürüye ilişkin olarak "feminizm öncesi" bir anlayışa götürür, ki bu da feminizmin sömürgesizleştirilmesi projesini pekâlâ ipotek altına alabilir. Başkalarının emeğine el koymanın kapitalist olmayan biçimleriyle ilgili çıkmazın aslında kolektif çözümler araştırmayı geciktirmekte katkısı vardır. Bu gecikmenin şimdiye dek, ev emeğini dışsallaştırabilen beyaz, orta ve üst sınıflar çıkarına iş gördüğünü saptamak gerekir.

Bu en azından, neoliberal küreselleşmenin eleştirisinin izinden giden feminist çalışmalardan çıkarabileceğimiz sonuçlardan biridir. Bu çalışmalar ilkin, Marksist anlamda "iş gücünün proleterleşmesi"nin "gerçekten meydana gelmediğini", Jules Falquet'nin (2009) ileri sürdüğü gibi en azından proleterleşmeden ne anlaşıldığına geri dönülmesi gerektiğini gösterir. Falquet, kapitalizm öncesi olduğu varsayılan sömürü ya da başkalarının emeğine el koyma biçimlerinin, kişisel bağımlılık ilişkilerinin varlığını sürdürmekle kalmayıp hali hazırda ne olup bittiğini, emeğin "ne tümüyle karşılıksız" ne "tamamen

[20] Bu konuda Danielle Juteau'nun sergilemesine (1999; 2010) gönderme yapmak istiyoruz.

ücretli ve proleter" olduğu melez sömürü biçimlerinin, emek ilişkilerinin geliştiğini açıklamaya katkıda bulunduğunu saptar (Falquet, 2009: 74).

Bu ilişkiler, iş gücünü satma özgürlüğüne sahip beyaz ücretli işçi figürünün gerçekliği tümüyle yansıtmadığı ev içi alanda özellikle görülebilir.[21] Özellikle yatılı çalışma zorunluluğuna karşı (PINAY'da)[22] örgütlenen ve Kanada'nın yatılı aile yardımcıları göç programına (PAFR) tabi olan Filipinli ev hizmetlilerinin durumu bu konuda bir örnek oluşturur. Daha somut olarak, bu kadınların içinde bulundukları çalışma ve mücadele koşulları bize, Colette Guillamin'in (1978a) ortaya koyduğu "fiziksel el koyma" ile "iş gücünün ele geçirilmesi" arasında yer alan "geçişsel sömürü biçimleri"nin[23] örnekleri gibi görünmektedir.[24]

Şayet "yatılı aile yardımcıları"nın (AFR) iş sözleşmelerini göz önünde tutacak ve onları Colette Guillaumin (1978a) tarafından incelenen evlilik sözleşmesiyle karşılaştıracak olursak, yatılı ev hizmetlilerinin durumunda, çalışılan zamana el konmasının mutlak olmadığı ortaya çıkar, çünkü aile yardımcılarının sözleşmeleri, el konabilecek zamana çalışma saatleri ve parasal biçimler olarak ifade edilen belli sınırlar getirir. Evli kadının hiçbir ölçüye ya da sınırlamaya gelmeyen emeğinin tersine yatılı aile yardımcılarının emeği kâğıt üstünde çerçevelenmiştir.

---

[21] Evelyn Nakano Glenn'in çalışmaları (2009, 2010) bu konuda özellikle aydınlatıcıdır.

[22] Filipinli Kadınlar Örgütü

[23] Bu "geçişsel sömürü biçimleri" örneğin süresi sınırlanmış kölelik biçimlerine ya da serfin kullanılmasının sınırlarını belirleyen serflik biçimlerine göndermede bulunur. Bkz. Guillaumin (1978).

[24] Bu geçici varsayım UOQAM'ın kolektiflere sunduğu hizmet çerçevesinde PINAY ile partner olarak sürdürmekte olduğu bir araştırmanın merkezinde yer almaktadır.

Sözleşme, bir çalışma zamanı bir de özgür zaman (tatiller, istirahat günleri vb.) oluşturur. Yine de bu düzenleme, işçi kadınların iş güçlerine ücretli emekçilerin durumunda olduğu gibi sahip olmalarını ve ondan onlar gibi yararlanmalarını güvence altına almaya yetmez. Tersine yatılı olma zorunluluğu, iş gücünü işverenin gereksinimine uyacak çalışma saatlerinde onun yararlanmasına açık hale getirerek, en azından fiilen, sözleşmede öngörülen el konabilir çalışma zamanının sınırlandırılmasını iptal eder. Yatılı olma aslında, yatılılık süresi boyunca iş gücünün kullanılabilirliğinin en uygun biçimde düzenlenmesinin yollarından biri olarak okunabilir. Bu düzenleme "iş gücü makinesinin" (Guillamin, 1978) sürekli olarak yapılacak bir işe maruz bırakılmasını sağlar, işveren içinse iş yaptırma imkânının hep açık olmasını.

Kısacası, hiç kuşku yok ki Filipinli ev işçilerinin yatılılık zorunluluğuna karşı mücadeleleri, küresel kapitalizm de dahil olmak üzere yalnızca kapitalizme yönelik bir itiraz değildir; kapitalizm tarumının tam ortasına kuralların ya da ırkçı ve cinsiyetçi ideolojilerin içerdiği şiddeti dahil etsek bile böyledir bu. PINAY militanlarının hangi biçimlerde -ve hangi meseleler etrafında- örgütlendiğini kavramak isteyenler için bu teorik kurgulama yeterli değildir. Tersinden, cinsiyete dayalı köleliğin kuramlaştırılması ve emeğin uluslararası ölçekte yeniden düzenlenme biçimlerinin etkisiyle bu köleliğin yeniden oluştuğu varsayımı ise bize özellikle keşfettirici açılımlar gibi geliyor. Aynı şekilde, PINAY militanlarının talepler ileri sürme pratikleri, olumsuz anlamda dar bir emek ve sömürü anlayışına dayalı feminist stratejilerin yetersizliğini ortaya çıkarırken, olumlu anlamda ise maddeci feminizmin eleştirisinin güncelliğine tanıklık etmektedir.

Dolayısıyla bize göre, bu öncüllerden yeni baştan yola çıkmak ve toplumsal cinsiyeti ve ırkı maddilikten arındırma, yani onlardan sağlanan yararlar başta olmak üzere cinsiyet ve ırkın maddi meselelerini yadsıma eğiliminden kopmak gerekmektedir. Oysa toplumsal cinsiyet ve ırk düşünsel veçhelerine ya da normatif boyutlarına indirgendiğinde olan tam da budur. O zaman da cinsiyete dayalı kölelik, kölelik ve ücretli emek ile güncel olarak ortaya çıkan "geçişsel" biçimler gibi özgül sömürü ve mülksüzlük biçimleri, yalnızca cinsiyet ve ırkın kendilerini (yeniden)üretme mekanizmalarının tahlilinin değil, kapitalizmin ve küreselleşmenin eleştirisinin de görüş alanının dışında kalır.

2010'da Danielle Juteau şöyle yazıyordu: "İngilizce konuşulan ülkelerin azınlık feministlerinin sorunsalları, onların sömürgecilik-sonrası ilişkilere ve onlardan kaynaklanan itirazlara ilişkin tahlilleri konusunda Fransa'daki açılımdan ancak memnuniyet duyabilsek de [...] bu yeni diyalog sürecinde elimizde olmayanı elde etmek için elimizde olanı terk etmek üzücü olacaktır" (Juteau, 2010: 81).

Yazar o dönemde, özellikle cinsiyetler arası toplumsal ilişkilere yönelik maddeci teorinin terk edilmesi tehlikesine işaret ediyordu. Onun gösterdiklerinin mantıksal izinden giderek ve Fransızca yazındaki kesişimsellik kavramına başvurulmasını yücelten ya da tersine buna itiraz eden tahlillerle mesafemizi koruyarak, burada cinsiyetler ve ırklar arası toplumsal ilişkilerin maddeci teorizasyonunun ne kadar güncel olduğunu göstermek istedik.

Dolayısıyla PINAY örneği tesadüfen seçilmemişti. Sömürü karmaşasının tam orta yerini hedef aldığı ölçüde bu örnek bize kurtuluş konusundaki düşüncelerimizi yenilemek için çok önemli yollar sunar. Tıpkı 1970 yıllarının Fransız kadın işçileri-

nin, tepeden bir edayla zevk alınarak indirgendiği o "arkaik-proletarya"dan çok başka bir şey olmaları gibi, PINAY'lı kadın işçiler de artçı (akıllardaki ön neyse) mücadeleler vermemekte, tersine ücretli emeğin, cinsiyete dayalı köleliğin, köleliğin ve bunların iç içe geçmesinin en ileri yeniden oluşum biçimlerini hedef almaktadırlar. Dolayısıyla mücadeleleri hiçbir şekilde geçmişte kalmış değildir. Tersine kesinlikle modernite içinde yer alırlar. Yine de bu karşı çıkışın önemini kavramak için, bu işçilerin gündeme getirdikleri meselelerin derinliğini görmeyi mümkün kılacak bir teorik araçlar bütünü edinmek gerekir. İşte bize göre maddeci feminist tahlil bu anlamda güçlü ve hâlâ güncel olan aletler sunar; eştözlülük de bunlardan biridir.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Nouvelles pratiques sociales, Cilt 26, Sayı 2, 2014.

Kaynakça

Bacchetta, P. ve J. Falquet (2011), "Introduction", Les cahiers du CEDREF en ligne http://cedref.revues.org/670, 30 Mart 2014.

hooks, b. '1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press.

Benelli, N., Delphy, C., Falquet, J., Hamel, C., Hertz, E. ve P. Roux (2006). "Les approches postcoloniales: apports pour un féminisme antiraciste", *Nouvelles questions féministes*, cilt 25, sayı 3, 4-12.

Bilge, S. (2010). "De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe", *L'Homme et la société*, cilt 2, sayı 176 – 177, 43-64.

Boumama, S. '2007=. "La coloration tendancielle des classes sociales et sa traduction politique", *Empan*, sayı 67, 36-40.

Butler, J. (2010). "Simplement culture?", *Actuel Marx*, sayı 30, 168 -183.

Cohen, J., Dorlin, E., Nicolaïdis, D., Rahal, M. ve P. Simon (2007). "Dossier. Le tournant postcolonial à la française", *Mouvements*, sayı 51, 7-12.

Collins, P.H. (1990). *Black Feminist Thought – Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman.

Collins, P.H. (2012). "Lost in translation. Black Feminism, intersecionnalité et justice sociale", conférence presentée au 6ème congrès international des recherches féministes francophones, Université de Lausanne, 28 Ağustos 2012.

Combahee River Collective '1977). "The Combahee River Collective Statement", Barbara Smith (der.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New Jersey, Rutgers University Press, (2000 [1977]) içinde, 264-274.

Crenshaw, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Practise", University of Chicago Legal Forum, 139-167.

Crenshaw, K. (1991). "Mapping the Margins of Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, cilt 43, sayı 6, 1241-1299.

Crenshaw, K., Cho, S. ve L. McCall (2013). "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications and Praxis", Signs, cilt. 38, no 4, 785-810. Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*, New York, Vintage Books.

Davis, K. (2008). "Intersectionality and Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes Feminist Theory Successful", *Feminist Theory*, cilt 9, sayı 1, 67-85.

Delphy, C. (1988 - basım 1970). "L'ennemi principal", *L'ennemi principal. 1.Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse içinde, 31-56.

Delphy, C. (2003). "Pour une théorie générale de l'exploitation (1): en finir avec la théorie de la plus value", *Mouvements*, sayı 26, 69-78.

Dorlin, E. (2009), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll, Actuel Marx confrontation.

Dorlin, E. (2005). "De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre", *Cahiers du Genre*, sayı 39, 83-105.

Dunezat, X. (2010), "Organisation du travail militan, luttes internes et dynamiques identitaires: le cas des 'mouvements de chômeurs'", Muriel Surdez, Michaël Voegtli, Bernard Voutat (der.), *Identifier – S'identifier. A propos des identités politiques*, Lausanne, Publications universitaires romandes içinde, 155-175.

Dunezat, X. (2004), *Chômage et action collective. Luttes dans la lutte. Mouvements des chômeurs et chômeuses de 1997-1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe.* TEZ, Université de Versailles Saint-Quentin en Yvelines, Sosyoloji bölümü.

Elbaum, M. (2008). "68 made in USA", *Contretemps*, sayı 22.

Falquet, J. (2009). "La regle du jeu. Repenser la co-formation des rapport sociaux de sexe, de classe et de 'race' dans la mondialisation néolibérale",

Elsa Dorlin (der.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx confrontation içinde, 71-90.

Falquet, J. (2006). "La Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir", Les cahiers ou CEDREF 14, en ligne http://cedref.revues.org/457, 24 Mart 2014.

Falquet, J. (2012). *Les mouvements sociaux dans la mondialisation néolibérale: imbrication des rapports sociaux et classe des femmes (Amérique latine-Caraïbes-France)*, Habilitation à diriger des recherches, Université de Paris 8 Saint Denis.

Fraser, N. (2004). "Justice sociale, rédistribution et reconnaisance", *Revue de MAUSS*, cilt 1, sayı 23, 152-164.

Galerand, E. ve M. Gallié. (2014). "Le Live-in Care Program au Canada: un dispositif juridique au service d'une forme de travail non-libre", *Interventions économiques/political economy papers.*

Galerand, E. ve D. Kergoat (2013). "Le travail comme enjeu des rapports sociaux (de sexe)", Margaret Maruani (der.), *Travail et genre dans le monde. L'état des savoirs*, Paris, La découverte, içinde.

Galerand, E. (2007). "Les rapports sociaux de sexe et leur (dé)matérialisation: retour sur le corpus revendicatif de la Marche Mondiale des Femmes de 2000", Sosyoloji Doktora Tezi, Université de Versailles St Quentin en Yvelins.

Glenn, E.N. (2010). *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Glenn, E.N. (2009). "Le travail forcé: citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au care", Pascale Molinier, Sandra Laugier ve Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, éd. Payot ve Rivages içinde, 113-131.

Guillaumin, C. (1978a). "Pratiques du pouvoir et idée de Nature. (1) L'appropriation des femmes". *Questions féministes*, sayı 2, 5-30.

Guillaumin, C. (1978b). "Pratiques du pouvoir et idée de Nature. (2) Le discours de la Nature", *Questions féministes*, sayı 3, 5-20.

Guillaumin, C. (2002). *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard.

Jaunait, A. ve S. Chauvin (2013). "Intersectionnalité" Catherine Achin ve Laure Bereni (der.), *Dictionnaire genre et science politique*, Paris, Presses de sciences po, içinde, 286-297.

Juteau, D. ve N. Laurin-Frenette (1998). "L'évolution des formes d'appropriation des femmes: des religieuses aux 'meres porteuses'", *Revue canadienne de sociologie et antropologie*, cilt 25, sayı 2, 183-207.

Juteau, D. (2010). "'Nous' les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie", *L'Homme et la société*, cilt 2, sayı 176-177, 65-81.

Juteau, D. (2006). "Forbidding Ethnicities in French Sociological Thought", *Mobilities*, cilt 1, sayı 3, 391-408.

Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de L'Université de Montréal.

Kergoat, D. '1978). "Ouvriers=ouvrières? Propositions pour une articulation théorique des deux variables: sexe et classes sociales", *Critiques de l'économie politique*, sayı 5, 65-97.

Kergoat, D. (1982). *Les ouvrières*, Paris, Le Sycomore.

Kergoat, D. (2009). "Dynamique et consubtantialité des rapport sociaux", Elsa Dorlin (der.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF içinde, 111-125.

Kergoat, D. (2012), *Se battre disent-elles*, Paris, La Dispute, collection Le genre du monde.

Khiari, S. (2011). "Les mystères de l'articulation races-classes", en ligne http://indigenes-republique.fr/les-mysteres-de-l'articulation-races-classes/, 24 Mart 2014.

"BİZ" KADINLAR: KADINLAR KATEGORİSİNİN AYRIŞTIRILAMAZ TÜRDEŞLİĞİ VE AYRIŞIKLIĞI

Danielle Juteau

Marksist olsun, kesişimsel ya da sömürgecilik-sonrası olsun, kadınlar kategorisine yöneltilen eleştiriler birbirini izler ... ve bir noktada birleşir: Kadın sınıfı nosyonuna karşı mesafeli durmak konusunda hepsi fikir birliği içindedirler ve çok da yanılmaktadırlar. Kadınların ayrışıklığı ve aralarındaki antagonizmalar bakışlarını bulandırdığı için, onların gözünde bir kadın özünü ve birleşik bir feminist özneyi postüle eden ve bütün kadınları Beyaz ve üstelik Batılı tek bir kadına indirgeyen bir yaklaşımdan geri durmaktadırlar. Oysa, bu makalede göstereceğim gibi, cinsiyete dayalı ilişkilere ve sınıflara başvurmak hem kadın kategorisinin hem de onun ayrışıklığının kuramlaştırılması için zorunludur. Kadın kategorisini parçalara ayırmakla birlikte yine de koruyan çağdaş tahlillerin kültüralizminden ve tözcülüğünden ancak bu ilişkileri yöntemimizin tam ortasına yerleştirerek kurtulabiliriz.

Kadınların ayrışıklığı konusundaki tartışmaları kısaca aktardıktan sonra, feminist sorunsalların ezme-ezilme ilişkisinden

toplumsal cinsiyetli kimliklerin inşasına doğru yer değiştirmesine eğileceğim ve bu kültüralist dönemecin sonuçlarını ele alacağım. Kadın kategorisinin her yerde bulunduğu ama, kadınlar arası antagonizmalar erkek egemenliğinin incelenmesini çoğu kez gölgede bıraktığı için, kuramlaştırılmaktan ziyade sadece sergilendiği kesişimsel ve sömürgecilik-sonrası yaklaşımları inceleyeceğim. Ardından maddeci feminizmin, kadın kategorisini cinsiyetler arası sınıf ilişkilerini oluşturan el koyma ilişkisine bağlayarak ortalığı kuşatan kültüralizmi ve tözcülüğü aştığını göreceğiz. Peki bu perspektif, Éléonore Lépinard'ın[1] korktuğu gibi Fransa'da her türden kesişimsel tahlilin önünü keserek bizi kadın kategorisinin türdeşleştirilmesine mahkûm mu etmektedir?

Asla ve feminist ortaklaştırmalar üzerine son bölümde göstereceğimiz gibi tam tersine...

Patriyarkal sömürüden toplumsal cinsiyetin inşasına: Ayrışıklığın tahlilinde bir geri adım mı?

Çoğu kez ileri sürüldüğünün tersine, feministler altmışlı[2] yıllardan itibaren kadınların ayrışıklığı meselesiyle uğraşmışlardır. Hepsinin ortak kabulü olan kadınların ezilmesini çoğunlukla dünya ölçeğinde tahayyül edilen sınıfla nasıl eklemlediklerine göre kendilerini Marksist, sosyalist, devrimci ya da radikal ola-

---

[1] Éléonore Lépinard, "Malaise dans le concept", *Cahiers du Genre*, "Féminisme(s). Penser la pluralité", sayı 39, 2005, s. 107 – 135.

[2] Danielle Haase-Dubosc ve Maneesha Lal, "De la postcolonie et des femmes: apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes", *Nouvelles questions féministes*, cilt 25, sayı 3, 2006, s. 32-55. Yazarlar küçük burjuva, liberal ve heteroseksist olmayan feminizmlerin varlığının altını çizerler.

rak adlandırırlar. Antropologlara gelince[3] onlar da aile ve ekonominin örgütlenme biçimine göre ezilme biçimlerinin eşzamanlı ve artzamanlı değişkenliğini belgelerler.

Çoklu egemenlik sistemleri üzerine[4]

O halde erkek egemenliğinin kavranışı patriyarkanın ve onun kapitalist üretim tarzıyla eklemlenişinin kuramlaştırılmasından geçer. Birleşik bir patriyarkal kapitalizmden iç içe geçen analitik olarak ayrı ve özerk iki sisteme kadar önerilen çözümlerin her biri farklı şekilde hüner doludur.

Marksizmin tekçiliğinden sonra feminizmin tekçiliği de eleştirilecek[5], feminizm kadınlar arası farklılıkları hiçe saymakla suçlanacaktır. Michèle Barrett ve Mary McIntosh, onlara göre burjuvaziyle proletarya arasındaki antagonizmayla bağdaşamayacak cinsiyet sınıfı nosyonunu reddederler.[6] Etnik, ulusal, ırksallaştırılmış ve göçmen azınlıklara mensup kadınlar ise azınlık gruplardan kadınlarla çoğunluğa mensup kadınlar arasındaki yarılmaların altını çizeceklerdir.[7] Ancak bu metinler yeniden okunduğunda insanı çarpan, toplumsal ilişkilerin dur-

---

[3] Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (der.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

[4] Daha derinlikli bir tahlil için bkz. Danielle Juteau ve Nicole Laurin, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux 'mères porteuses'", *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, cilt 25, sayı 2, 1988, s. 183-207.

[5] Pat Armstrong ve Hugh Armstrong, "Beyond sexless class and classless sex: Towards feminist Marxism", *Studies in Political Economy: A Socialist Review*, sayı 10, 1983, s. 7-43.

[6] Michèle Barrett ve Mary McIntosh, "Christine Delphy: Is a Materialist Feminism Possible?", *Feminist Review*, cilt 1, sayı 1, 1979, s. 95-106.

[7] Bunların arasında Frances Beal, *Double Jeopardy: Black and Female, A Manifesto*, 1969; bell·hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1981; Gloria Hull, Pat Bell Scott ve Barbara Smith, *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*, The Feminist Press, 1982 vardır.

maksızın eklemlenmesi çabasıdır. Farklı ezme-ezilme biçimlerini birbirine basitçe ekleyen yaklaşım reddedilmekte, bunlar birbirine paralel olarak değil eşzamanlı olarak algılanmakta, kategorilerin tarihselliği hatırlatılmakta, çok boyutlu bir paradigma aranmaktadır. Kısacası, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfın, yani içlerinde patriyarkanın da olduğu ezme-ezilme sistemlerinin ürettiği devingen kategorilerin kesişmesi ışığında kadınların birbirinden farklılığı kabul edilmektedir.[8]

Ne var ki bunları izleyen yıllarda, toplumsal ilişkilerin kuramlaştırılması özcülük karşıtlığı adına, toplumsal cinsiyet ve kadın kategorisini reddeden tahlillerle ikame edilecektir. Arada ne olup bitmiştir?

Toplumsal cinsiyet: Özcülük karşıtlığı, kültüralizm ve tözcülük

Toplumsal cinsiyet, cinsiyeti "aşmak" ve biyolojizm ile özcülüğe karşı çıkmak üzere kullanılır. Biyoloji kader değildir, doğa kültürü belirlemez, kadınlık üretilmiştir, dolayısıyla değiştirilebilir. Ancak bu nosyon da iki tarafı keskin bir bıçaktır. İnşacı perspektif, egemenlik ilişkilerinin oluşturucu rolünü görünmez kılarak[9] toplumsal kategorileri kültürel edinime indirger ve töz-

---

[8] Arthur Brittan ve Mary Maynard, *Sexism, Racism and Oppression*, New York, Basil Blackwell, 1985; Hazel Carby, "White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood", Center for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham (der.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Hutchinson, Londra, 1982 içinde, s. 212-235; Danielle Juteau-Lee ve Barbara Roberts, "Ethnicity and Femininity: d'après nos expériences", *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, cilt 13, sayı 1, 1981, s. 1-23; Sally Westwood ve Parminder Bhachu (der.), Enterprising Women: Ethnicity, Economy and Gender Relations, New York, Routledge, 1988, s. 8-15; Sylvia Walby, *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*, University of Minnesota Press, 1986.

[9] Toplumsal cinsiyet tahlilleri her zaman kültüralist değildir; örneğin Joan Scott ("Gender: A Useful Category of Historical Analysis", American Historical

cülüğe[10] yol açar. Bu güzergâhı, onu iyice belirtikleştirme avantajını taşıyan Elisabeth Spelman[11] örneğinde inceleyeceğim.

Orta sınıf mensubu Beyaz feministler kendi yaşanmışlıklarını feminist sorgulamanın merkezine yerleştirerek kendilerini norm olarak almış olur ve kadınları tek bir kategoriye, jenerik kadına indirgerler. Böylece özsel ve özsel olmayan kadını yaratır, azınlıkta kalanları "ötekiler" olarak tanımlarlar. Kadınları kadın olarak addetmek, etnik, dinsel ve sınıfsal aidiyete karşın evrensel bir nüvenin, bir özün, paylaşılan bir tözün, özdeş bir cinsiyetçilik deneyimini varsaymaktır. Bu, toplumsal cinsiyeti ırk ve sınıftan yalıtmakla[12], sanki kimlik bir kırkyamaymış gibi kadınları metafizik anlamda parçalara ayırmakla eşdeğerdedir. Özcülere göre, toplumsal cinsiyet kimliği ve cinsiyetçilik deneyimi kadın olarak kadınlar için özdeştir.[13]

Yazarın tahliline dönelim. İlkin, yazar dişi olan cinsiyeti - biyolojik bir kategoridir bu- inşa edilmiş olan toplumsal cinsiyetten -kadınlar- ayırır. Bu kültürel edinim süreci sınıftan, ırktan ya da etnik gruptan ayrıştırılamaz, çünkü kadınlık toplumsal sınıfa, ya da kültürel gruba göre farklılaşan bir biçimde şekillenir. Bu yüzden, kadın kategorisini yalıtılmış bir biçimde kuramlaştırmak evrensel bir töz postüle etmek anlamına gelecektir. Yazar işte bu yüzden, "kadın olarak" ifadesinin feminist et-

---

Review, cilt 91, sayı 5, 1986) gibi iki toplumsal kategori arasındaki egemenlik ilişkisine göndermede bulunduğunda.

[10] Tözcülük süreklilik taşıyan gerçekliklerin varlığını postüle eder; toplumsal bilimlerde bunun anlamı, temellerini teorize etmeden kategorilerin varlığını kabul etmektir.

[11] Elisabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston Beacon Press, 1988.

[12] Aynı yerde, s. 164.

[13] Aynı yerde, s. 166.

nik merkezciliğin Truva atı olduğunu yazmaktadır.[14] Kendini kültürel edinim süreciyle sınırladığı ve cinsiyet kategorilerinin oluşturucu ilişkisini görünmez kıldığı için, sanki nüfusun erkek ve dişiler, Beyaz ve Siyahlar olarak ikiye bölünmesi "doğal bir şekilde" oluyormuş gibi Spelman "cinsiyet" ve "ırk"ı kendiliğinden açık gerçekler olarak kabul eder.[15] Onun inşacılığı, kuramlaştırılmamış kategorilere toplumsal bir içerik sağlamakla yetinir, ki bu da bizi tözcülüğe götürür. Zira kültürel edinimin toplumsal cinsiyetlendirdiği bu dişiler nereden gelmektedir? Neden ve nasıl, erkek değil de dişi olunur? Nihayet, analitik düzlemde kadınların somut durumlarını onlardan önce gelen kadın kategorisinden ayıramaması ampirizmden kaynaklanmaktadır. Cinsiyet kategorileriyle toplumsal ilişkilerin talihsiz bir biçimde ayrıştırılması daha sonraki yıllarda pekişecektir.

Kesişimsel ve sömürgecilik-sonrası tahliller: Tözcülük sürüyor

Özcülük eleştirisi, yapısalcılık-sonrası, postmodernizm, temellendirme karşıtlığı (*antifondationalisme)* ve aralarında Marksizmin de olduğu büyük anlatıların (*metanarratives*) reddi bağlamında kendini dayattı; bu arada Marksizm düşerken maddeci tahlilleri de beraberinde sürükledi.[16] Egemenlik ilişkilerini kuramlaştırmaya pek yatkın olmayan felsefenin ağır basması, paradoksal bir biçimde sömürgecilik-sonrası feminizm ve kesişimsel tahlilin barındırdığı kültüralizm ve tözcülüğü pekişti-

---

[14] Aynı yerde, s. 185.

[15] Aynı yerde, s. 136. Tanım gereği kadınlar toplumsal cinsiyetli dişilerdir, türün dişilerinin düşünme ve davranma tarzlarının öğrenilmesiyle dönüştüğü ya da dönüşmesi gereken şeydir kadınlar.

[16] Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990 içinde.

rir.[17] Çünkü özcülük karşıtlığı bundan böyle, kadın kategorisinin ortaya çıkışını kuramlaştırmaktan çok kadınlar arasındaki farklılıkları betimlemekle, çerçevelemekle ve açıklamakla uğraşacaktır.

Gerek ırkçılık karşıtı stratejistlerin gerekse feministlerin kadınlara yönelik şiddete karşı mücadele yöntemlerinde renkli kadınların özgül ezilme biçimleri gözden kaçırılıyordu; işte kesişimsellik onların dışlanmasının eleştirilmesine yaradı.[18] Kesişimsel tahlil toplumsal ilişkilerin eklemlenmesi üzerine çalışmaların vardığı noktayı temsil eder. Çoklu ezme-ezilme biçimleri burada kesişen, hem süreçleri hem sonuçları itibarıyla karşılıklı etkileşim içinde olan, birbirini oluşturan ilişkiler olarak algılanır.[19] Azınlık mensubu kadınların ezilmesi bu yüzden çoğunluk mensubu kadınlarınkinden farklı biçimler altında ortaya çıkar. Kesişimsel tahlil ayrıca kendilerinden önceki feminist çalışmalarla aralarında bir kopuş olduğunu ileri süren çağdaş feminist çalışmalar için bir hareket noktası oluşturur. Oysa, şayet bir kopuş söz konusuysa, bu çoğunlukla kimliklerin kesişimselliğinin toplumsal ilişkilerin eklemlenmesine tercih edilmesi nedeniyle, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda maddeci paradigmadan uzaklaşılmasında yatar.[20]

---

[17] Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton ve Oxford, Princeton University Press, 2002.

[18] Kimberley Williams Crenshaw, "mapping the Margins: Intersectional Identity Politics and Violence Against Women of Color", Martha Albertson Fineman ve Roxanne Mykitiuk (der.), *The Public Nature of Private Violence*, New York Routledge, 1994, s. 93-118.

[19] Christian Poiret, "Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques. Quelques enseignements du débat nord-américain", *Revue européenne des migrations internationales*, cilt 21, sayı 1, 2005, s. 195-226.

[20] Elsa Dorlin ("De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre", *Cahiers du genre*, a.g.y., s. 83-106.)

Hem egemen feminist teoriye ırkçılık karşıtı bir perspektif telkin etmek hem de sömürgecilik-sonrası teorilere feminist bir perspektif telkin etmek gibi ikili bir hedef izleyen sömürgecilik-sonrası feminizm[21] kesişimsel yaklaşım içinde yer alır. Sömürgeciliğin sonucu olan egemenlik ilişkilerinin, ülkeler arasında olduğu kadar ülke sınırları içinde de kadınların durumu ve farklılaşan çıkarları üzerindeki etkileriyle ilgilenir. Bu akım toplumsal cinsiyeti, sınıfı ve cinselliği İmparatorluk ve ulusta kök salmış iktidar ilişkilerine bağlayarak, bütün farklı biçimleriyle beyaz feminizmi sömürgecilikten arındırmak ve onu düzeltmek istemektedir. Şunu hatırlatalım ki azınlık mensubu kadınlar yalnızca kendi kültürlerinin ve egemen grubun erkekleri tarafından değil ayrıca egemen grubun kadınları tarafından da ezilir. Özellikle çok kültürlükçü feministler için, azınlık kadınlarına ve üçüncü dünyaya yönelik ayırımcılık, aralarında yoksulluğun, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın da bulunduğu çeşitli toplumsal güçlerin kesiştiği bir ezme-ezilme sistemine göndermede bulunur. Örneğin Chandra Talpade Mohanty,[22] madun kadınların

---

tam da bu nedenle, geometrik kesişimsellik paradigmasını cinsiyet ve ırk kategorilerini içinde yer aldıkları ve evrilmekte olan maddi ve simgesel yapılardan kopardığı ve feminist özneyi sayısız alt kategoriler şeklinde kendine yeniden mal ettiği için eleştirir.

[21] Sömürgecilik-sonrası teorilere (çok kültürlü feminizm, küresel feminizm, *subaltern sisters* -madun kız kardeşler) bir giriş olarak bkz. Danielle Haase-Dubosc ve Maneesha Lal, "De la postcolonie et des femmes: apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes", a.g.y., s. 32-55; Reina Lewis ve Sara Mills (der.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, Routledge, New York, 2003, "Giriş", s. 1-15; Gayatry Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", s. 271-313, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation Culture*, Urbana, IL, University of Illinois Press, 1988 içinde.

[22] Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.

rahatça içinde yer alacağı ulus ötesi ve hegemonya karşıtı bir feminizmden söz eder.

Farklılaşan çıkarlar teması üzerine çeşitlemeler

Köktenciliğin çeşitli biçimlerinin ve onlara bağlı tartışmaların yükselişinin ardından, cinsiyet eşitliğine sahip olan çoğunluk olarak "biz"i cinsiyet eşitsizlikleri içinde yaşayan azınlıklar olan "onlar"la karşı karşıya getiren yeni sınırlar çıkar ortaya. Cinsiyetçiliğin böyle ırksallaştırılmasının[23] çeşitli veçheleri vardır: Bunların arasında cinsiyetçi şiddet biçimlerinin en başa çıkarılması, yanlış bir biçimde azınlık gruplara özgü diye görülen bu şiddet biçimlerinin şişirilmesi ve kültürden kaynaklanan dışarlıklı biçimler olarak algılanmasını sayabiliriz. Sömürgecilik döneminde olduğu gibi feminist projenin yoldan çıkmasına tanıklık edilmektedir; dolayısıyla onun adına yabancı topraklardaki askeri harekatlar meşrulaştırılır, göçe karşı çıkılarak onu düzenleyen yasalar katılaştırılır, dinsel düzenleme talepleri, özellikle de Müslümanlarınkiler itibarsızlaştırılır.[24]

Ancak feminist eleştirinin bazı şeyleri manipüle ettiğine ilişkin korkunun da bir takım ters sonuçları vardır. Azınlıkları ırkçılık karşısında "korumak" için onların saflarındaki cinsiyetçi şiddet karşısında sessiz kalınır. Kendi gruplarındaki erkek şid-

---

[23] Christelle Hamel, "La sexualité entre sexisme et racisme: les descendent-e-s de migrant-e-s originaires du Maghreb et la virginité", *Nouvelles questions féministes*, cilt 25, sayı 1, s. 41-57, 2006; Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior", *Yale Journal of Law and Humanities*, cilt XII, sayı 89, 2000, s. 89-116.

[24] Sirma Bilge, "Between Gender and Cultural Equality", Engin Işın (der.), *Recasting the Social Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2008 içinde, s. 100-133.

detini ifşa eden azınlık mensubu kadınlar eleştirilir. Azınlık gruba mensup feministler, evrenselci feminizmi seçmişlerse popülist siyasetçilerin çıkarına hizmet etmek ve kendi saflarında oryantalizm yapmakla suçlanırlar.[25] Ancak feminist eleştiriler etkili bir şekilde geri çevrildiğinde sessizliğin böylece cesaretlendirilmesinin, topluluğun içinde önemli bilgilerin, imgelerin ve alternatif anlatıların dolaşımının engellenmesi gibi bedelleri olur.[26] Var olmayan bir şeye karşı nasıl mücadele edilir? Cinsiyete dayalı köleliğe özgü şiddet iki kez gölgelenir, çoğunluk gruplarında ortadan kalkmıştır, azınlık gruplarında ise çoğunluk mensupları tarafından abartılmış hatta hayal edilmiştir. Sansür kuşkusuz meşru bir seçimdir ama, anti emperyalist mücadeleyi zayıflatmamak adına Gulagların varlığı konusunda seslerini çıkarmayanların tersine, sonuçlarını da kabul etmek gerekir.

Gördüğümüz gibi, sömürgecilik-sonrası feministler hegemonik feminist söylemlerin evrenselci iddialarını sorgular, tahlilin bakış açısına göre onların Beyaz tek benciliği, Batı merkezlilik ya da etnik merkezli evrenselcilik olarak nitelendirdikleri özcülüklerini eleştirir ve kadın kategorisini türdeşleştiren anlayışlarını ifşa ederler. Böylelikle toplumsal cinsiyetli bir kategorinin, yani kadınların, temellerine açıklık getirmek yerine onu kesimlerine ayırmaya öncelik verme noktasına varırlar. Çünkü kadınların çeşitliliğine eğilmek bu kategoriyi kavramakla aynı şey değildir; iç farklılıklarını kavramak onun kökeni hakkında pek az bilgi verir bize. Kadınlar, uluslararası ölçekte işlerliği olan bir sınıf egemenliği tarafından uyarlanmış bir kültür edinimi süre-

[25] Aynı yerde, s. 118.

[26] Kimberley Williams Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectional, Identity Politics and Violence Against Women of Color", a.g.y., s. 64.

cine indirgenemez. Kadınların kendi aralarında karşılaştırılmasıyla tahlil öylesine zayıflatılır ki çoğu kez erkeklerle olan ilişkileri es geçilir ve erkeklerin gizli kalan bu egemenlikten sağladıkları özgül yararların üstü suskunlukla örtülür. Bu yüzden toplumsal cinsiyetin, kendisi de kuramlaştırılmadan bırakılan cinsiyetten sonra geldiği düşünülmektedir; cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler üzerine daha derinlikli düşünme gereği de buradan kaynaklanmaktadır.

Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ve sınıflar: Toplumsal ayrışıklığı yeniden düşünmenin bir yolu

Kategori ve belirti arasındaki bağlantı üzerine bir gözlem yararlı olacaktır. "Irk" konusunda en aydınlatıcı tahliller, onun kökenini sorgulamış ve doğal olarak ortaya çıkmış bir kategori ya da ten rengi gibi bir özelliği paylaşan bireyler çevresinde oluşmuş sınırlar düşüncesini reddetmiş olanlardır. Çünkü efendiler - köleler toplumsal kategorileri, insan varlıklarına ve onların iş güçlerine el koyma ilişkisi içinde ortaya çıkmıştır: Köleler, üçgen ticaret* döneminde ten rengi siyah olanlardır. Ten rengi o zaman kurulmakta olan bir toplumsal kategorinin belirtisi haline gelmiştir: Belirti ilişkiden önce gelmez, onu izler.[27] Bu yaklaşım ayrıca etnik sınırları da kuramlaştırmaya yaramıştır: Dil, din, giyim ya da beslenme âdetleri gibi belirtilerin seçimi göç,

* Üçgen ticaret: 16. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl başlarına kadar olan dönemde Avrupa, Batı-Afrika, Kuzey Amerika üçgeni üzerinde gerçekleşen ve ticari malın "Afrikalı köleler" olduğu ticaret sistemidir –ç.n.

[27] Colette Guillaumin, "Race et nature: systèmes de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux", *Pluriel*, sayı 11, 1977, s. 39-55.

sömürgecilik ve ilhakta kök salmış ilişkilerden ayrıştırılamaz.[28] Bu tahlilin kadın kategorisine uygulanması vaatkâr görünmektedir, bu zaten mevcut olduğu ölçüde de... gerçekleştirilebilirdir.

Cinsiyete dayalı kölelik, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet

Questions féministes dergisi, özcü olan farklılıkçı feminizmi ve kadınların ezilmesini kapitalist üretimin toplumsal ilişkilerine indirgeyen Marksist feminizmi eleştiren düşünürleri bir araya getirdi. Patriyarkayı kuramlaştıran başka feministler, önceden oluşmuş kategoriler olan erkeklerle kadınlar arasındaki özgül ilişkilere eğilirken, aralarında Christine Delphy, Colette Guillaumin ve Nicole-Claude Mathieu'nün olduğu maddeci feministler bu kategorileri oluşturan egemenlik ilişkisinin ne olduğunu açıklıyorlardı. Onların bu ilişkiyi kuramlaştırma biçimi, Judith Butler'dan çok önce cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantıyı tersine çevirerek, cinsiyete dayalı kategorizasyona temellendirme karşıtı bir açıklama getirir.[29] Hatırlanacağı gibi Mathieu'ye göre toplumsal cinsiyetin ikiye bölünmesi, biyolojik gerçeklik olarak cinsiyet düşüncesine yabancıdır. Top-

---

[28] Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, 1999; Pierre Jean Simon, "Le sociologue et les minorités: connaissance et idéologie", *Sociologie et sociétés*, cilt 15, sayı 2, 1983, s. 9-21.

[29] Nicole-Claude Mathieu, "Identité sexuelle/sexuée-de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre", Anne-Marie Daune_Richard, Marie-Claude Hurtig ve Marie-France Pichevin (der.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Paris, ADAGP, 1989 içinde, s. 109-147; Colette Guillaumin, "Pratique du pouvoir et idée de nature (1): L'appropriation des femmes", *Questions féministes*, sayı 2, s .5-30, 1978; Christine Delphy, "Penser le genre: quels problèmes?", *Sociologie*, IRES-CO, CNRS, 1991.

lumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyet var olduğu için değil, toplumlar ezilmeye dayanan toplumsal cinsiyet hiyerarşisini meşrulaştırmak ve desteklemek üzere cinsiyetin biyolojik tanımı ideolojisini kullandıkları için vardır. Böyle olunca cinsiyet, bir yandan toplumsal cinsiyet kategorilerini oluşturan ilişkiyi gizlerken onları tanımlamaya yarayan belirti haline gelir, bu da tahlilin biyolojize edilmesini beraberinde getirir.

Guillaumin'in teorisinin ev içi üretim tarzına göre avantajı, cinsiyete dayalı köleliği kapitalizm dışındaki üretim tarzlarıyla ve özel alan dışındaki başka alanlarla da eklemlemesidir. Bu genel sınıf ilişkisinde, kadın etmenlerin fiziksel ve psikolojik bireyselliklerine el konur ve bu el koyma onların iş gücüne, bedenlerinin ve emeklerinin ürünlerine kadar uzanır. Bu kolektif el koyma[30] , yalnızca kadın eşlerin değil bütün kadınların, *ücret ilişkisi dışında*, insan varlıklarının, yani çocukların, hastaların, yaşlıların ve sağlıklı erkeklerin maddi, fiziksel, bedensel, duygusal ve zihinsel bakımına tahsis edilmesi anlamına gelir. El koymanın somut ifadesi, karşılıksızlığın ötesinde, belirlenmemiş bir zaman süresini ve grup üyelerinin fiziksel yükünü içerir. Bu sonuncunun gerçekleşmesi, sınırlı bir mekâna mahkûm etme, güç sergileme, cinsel zorlama, emek piyasası ve hukuki cephanelik gibi araçlarla sağlanır.[31] El koymanın bu maddi veçhesine bir de ideolojik veçhe tekabül eder: Kadınların özgül doğası söylemidir bu.

---

[30] Belli kadınları esas olarak evlilik ve aile içinde belli erkeklerle ilişki içine sokan özel el koyma, bu kolektif el koymanın -temeli değil- özel ve kısıtlı bir biçimidir; Colette Guillaumin, "Pratique du pouvoir et idée de nature (1): L'appropriation des femmes", *Questions féministes*, a.g.y.

[31] Aynı yerde, s. 10-24.

Kısacası maddeci feministler açısından "cinsiyetler basitçe biyolojik-toplumsal kategoriler değil, erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar ilişkisi tarafından ve onun içinde oluş(turul)muş (Marksist anlamda) sınıflardır; bu iktidar ilişkisi toplumsal cinsiyetin tanımının (ve onun cinsiyete önceliğinin) tam da eksenidir..."[32] Cinsiyet kategorilerini ve toplumsal cinsiyeti oluşturan ilişkiyi kuramlaştırarak maddeci feministler indirgemeciliği ve köktenciliği bertaraf eden bir perspektif önerirler. Aynı biçimde özcülüğü ve tözcülüğü de reddederler. Bu yüzden de evrensel bir tözle toplumsal cinsiyetli kültürel kimliklerin inşası arasında bir seçim yapmak zorunda kalmazlar. Bir yanda tüm toplumsal alanı kateden gerilim olarak -dolayısıyla da şeyleştirilemeyen- cinsiyet ilişkileri ile diğer yanda onların ampirik tezahürlerinin[33] oluşturduğu iki farklı tahlil düzeyini karıştırmadıkları için ampirizme sapmaktan kurtulurlar. O zaman böylesine önemli olan bu teoriye karşı bu kadar soğuk davranılmasının nedeni nedir? Daha önce Marksist ve sosyalist feministlerin durumunda da olduğu gibi, diye yanıt verilir, kadınların ayrışıklığını açıklayamadığı için. Peki gerçek neden nedir?

---

[32] Nicole-Claude Mathieu, "Sexe et genre", Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doare ve Danièle Senotier (der.), *Dictionnaire critique du féminisme*, 2004, Paris, PUF içinde, s. 205-213, s. 208.

[33] Danièle Kergoat, "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe", Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doare, Danièle Senotier (der.), a.g.y. içinde, s. 36-44, s. 39.

Toplumsal ilişkilerin enlemesine tahlili[34]

Toplumsal kategorilerin, yani kadınların, Siyahların ayrışıklığı üzerine tartışmalar, toplumun ve toplumsal yapının karmaşıklığı konusunda, Marksist düşüncenin zayıflamasıyla birlikte bir ölçüde kesintiye uğrayan engin bir düşünce birikimi içinde yer alır. Stuart Hall[35] bu karmaşıklığı kavramak için, yirmi yıldan da fazlasından önce, bizi dikey ve yatay indirgemeciliği aşmaya, toplumsal ilişkilerin eklemlenmesini tek bir belirlenim çizgisiyle sınırlandırmayan çok boyutlu bir paradigma geliştirmeye çağırıyordu. Toplum, özgül bir ilişkiler biçimlenmesi sunan yapılaşmış bir bütündür; bu biçimlenmede her bir görüngü bir süreçler kümesi tarafından oluşturulur.[36]

Dikey indirgemeciliğe karşı ve Marksizme yöneltilmiş özcülük karşıtı eleştirilerin izinde, Stuart Hall ve daha yenilerde Jacinda Swanson[37] çeşitli ekonomik, politik ve kültürel süreçler ve pratikler arasındaki hiçbir zaman dolaysız olmayan dolayımları kavramak için üst belirlenim ve hegemonya nosyonlarını

---

[34] Bu konunun derinleştirilmesi için bkz . Danielle Juteau, "De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux", Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, a.g.y.

[35] Stuart Hall, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", *Journal of Communication Inquiry*, cilt 10, sayı 2, 1986, s. 5-27.

[36] Aynı yerde.

[37] Jacinda Swanson, "Recognition and Redistribution. Rethinking Culture and the Economic", *Theory, Culture and Society*, 224, 2005, s. 87-118. Yazar şu kitaplara göndermede bulunmaktadır: Ernesto Laclau ve Chantale Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, 1985 ve Stephen A. Resnick ve Richard D. Wolff, "Markets, Private Property, Socialism and Capitalism", Chronis Polychronou ve Harry R. Targ (der.), *Marxism Today: Essays on Capitalism, Socialism and Strategies for Social Change*, Westport, CT: Praeger, 1996 içinde, s. 119-142.

kullanırlar.[38] Böyle olunca altyapı ile üstyapı arasındaki uçurumu aşacak ve Marksist ekonomizme karşı duracak duruma gelirler.

Hall,[39] Gramsci'den esinlenen yatay indirgemecilik eleştirisinde bizi her türden kaba ve mekanik yapı nosyonundan vazgeçmeye, kapitalizmin, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın varoluş koşullarının hacmini ve karmaşıklığını ortaya çıkarmaya çağırır. Her biri ayrı kökenlere gönderen ve farklılaşan kategoriler meydana getiren toplumsal çelişkilerin çokluğuna geri döner. Erkeklerle kadınlar arasındaki ya da Beyazlarla Siyahlar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlikler toplumsal sınıfa indirgenemeyeceği gibi, cinsiyetlendirilmiş ya da ırksallaştırılmış gruplar da siyasal ya da ideolojik kertelere indirgenemez. Toplumsal üretim ilişkileri, etnik ya da toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin biricik maddi temelini temsil etmez.

Toplumsal ilişkilerin geri plana itilmesine rağmen,[40] indirgemeciliğe karşı durmak hedefiyle yine de kimi enlemesine çalışmalar ortaya çıkmıştır. Başka ilişkilerin, özellikle de cinsiyete dayalı ve etnik toplumsal ilişkilerin varlığını kabul eden bu çalışmalar, tarihsel bakış açısından bu ilişkilerin üretim, yeniden üretim ve dönüşümünü kuramlaştırırlar. Michael Omi ve Howard Winant'a göre,[41] ırka dayalı toplumsal formasyon, çe-

---

[38] Aynı yerde, s. 104.

[39] Stuart Hall, "Gramsci's Relevance fort he Study of Race and Ethnicity", a.g.y., s. 25.

[40] Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, Paris, La Dispute, 2007. Bu yazarın da vurguladığı gibi, en azından otuz yıldır eşitsizliklerin tahlilinde öznellikler lehine sınıf kavramının saf dışı bırakılmasına tanıklık ediyoruz.

[41] Hichael Omi ve Howard Winant, *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.

şitli ekonomik ve politik güçlerin ırk kategorilerinin içeriğini ve önemini belirlemelerine yol açan süreçleri tayin eder; bu kategoriler de ırksal anlamlarla şekillenirler. "Irk", her türden sosyal-tarihsel kavramdan önce gelen ve sınıf gibi başka kategorilere indirgenemeyecek merkezî bir tahlil ekseni oluşturur.[42] Irksal kategoriler ve onların anlamı özgül ilişkilerde ve özgül bir tarihsel bağlamda kök salmıştır. Cinsiyetler arası ilişkilere gelince, Sylvia Walby[43] patriyarkaya özgü maddi ve sembolik yapıları tanımlamıştır: Bunlar, karşılıksız ve ücretli emek, devlet, şiddet, ideolojiler ve cinselliktir. Yazar gerek yapıların içindeki gerekse birbirleriyle eklemlenmelerindeki çeşitli değişimleri açıklayan bir dönemleştirme önerir. Dolayısıyla kadınların ayrışıklığı, yapısal biçimlenmelerin çeşitliliğine ve cinsiyete dayalı kölelik sistemlerinin dönüşümüne[44] bağlı olarak anlaşılabilir.

Nihayet kadınların işgal ettiği konumlar, birbirleriyle eklemlenmelerini eşkaplamlılık ve eştözlülük[45] terimleriyle inceleyebileceğimiz başka ilişkilerden ayrıştırılamaz. Toplumsal ilişkilerin böyle iç içe geçmesinden[46] kadınların ayrı ayrı somut kullanımlara tahsis edilmesi doğar; bu da kadınlara farklı biçimlerde

---

[42] Aynı yerde, s. 60, 62-63.

[43] Sylvia Walby, *Theorising Patriarchy*, Cambridge, Blackwell, 1990.

[44] Quebec'te cinsiyete dayalı köleliğin dönüşümü konusunda bkz., Danielle Juteau ve Nicole Laurin, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux 'mères porteuses'", a.g.y.

[45] Toplumsal ilişkilerin enlemesine yayılımı konusunda bkz. Danièle Kergoat ("Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion", Rapports sociaux de sexe, Paris, PUF, *Actuel Marx*, sayı 30, 2001, s. 85-100.): Eştözlülük ilişkilerin iç içe girmişliğine göndermede bulunurken eşkaplamlılık bunların karşılıklı olarak birbirini oluşturduğu anlamına gelir.

[46] Toplumsal ilişkilerin eklemlenmesi konusunda yeni bir tahlil için bkz. Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, a.g.y.

el konmasına ve dolayısıyla kadın kategorisinin ayrışıklığına yol açar. Böylece insan varlıklarının maddi, fiziksel, zihinsel bakımı için ücret ilişkisi dışında ve çeşitli alanlarda harcanan emek sınıf, göçmenlik statüsü, etnik ve ırksal ilişkilerin kesişmesiyle şekillenen farklı biçimlere bürünür.

Özcülüğün diğer eleştirmenleri kadın kategorisinin içini boşaltmak (*unpack*) ve onu istikrarsızlaştırmakla yetinirken, maddeci feminizm toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorilerini oluşturan ilişkiyi kuramlaştırır ve böylelikle kültüralizm ile tözcülüğü aşar. Bu adım, toplumsal ilişkilerin eklemlenmesinden önce gelen ve kadın kategorisinin ayrışıklığının kuramlaştırılması için gerekli bir evreyi temsil eder. Bu durumda toplumsal cinsiyeti, son kertede sınıf tarafından belirlenen kültürel bir kategoriye indirgemenin önü alınmış olur. Ne var ki bu katkılar cinsiyet sınıfları kavramına yönelik yeni eleştirilerin dile getirilmesini engellememiştir.

Türdeşlik ve ayrışıklık bir bütün oluşturur

Lépinard, feminist kimliğin merkezî figürü olan "kadın" kategorisine nasıl bir statü atfetmek gerekir diye sorar.[47]

Yazara göre, maddeci feministler cinsiyete dayalı ezilmeyi toplumsal sınıfları enlemesine kesen bir ezilme biçimi olarak kuramlaştırarak cinsiyet farklılığına başka toplumsal farklılıklar karşısında bir öncelik atfetmektedirler: Kadınları diğer toplumsal yarılmaların ötesindeki ortak bir ezilme biçimiyle belirlenen

[47] Éléonore Lépinard, "Malaise dans le concept?", a.g.y.

türdeş bir grup olarak tanımlarlar.[48] Burada iki gözlem kaçınılmaz görünmektedir. Bu özgül enlemesine ilişkiyi kuramlaştırmak ne onu başka toplumsal yarılmaların ötesine yerleştirmek anlamına gelir ne de başka ilişkileri arka plana atmak anlamına. Bu aşama, üstü örtülmüş bir ilişkiyi açığa çıkaran ve onun başka toplumsal ilişkilerle eklemlenmesinin ön koşulu olan bir aşamadır;[49] ayrıca bu eklemlenmenin sonucunda ortaya çıkan toplumsal ayrışıklığı kuramlaştırmak için de gereklidir. İkincisi, toplumsal farklılaşmayı hiyerarşiye ve toplumsal ilişkiye bağlayarak maddeci feminizm cinsiyet farklılığının ideolojik olarak inşa edildiğini algılar.

Ortak ezilmeyle türdeş grup arasında bir eşitlik kurarak Lépinard bir kaçamakla ilişkiden kategoriye geçer; oysa kategori, şeyleştirilemeyecek bir gerilim alanı olan ilişkinin akışına tabidir. Gerçekten de türdeşten ne anlaşılmaktadır? Yazara göre bu terimi kullanmak, ezilme, ortak durum ile ortak deneyim ve kız kardeşlik arasında bir uyum, hatta zorunlu bir bağ olduğunu ileri sürmeye varır. Mary Daly cinsiyet kastını evrensel, yani Suudi Arabistan'da da İşveç'te de temelde aynı olan bir görüngü olarak betimlerken bunun bir örneğini temsil ediyordu.[50] Böyle olunca da Hall'un "sosyolojik genler" dediği şey postüle edilmiş oluyordu: Enlemesine bir ilişkiden ortak bir ezilme, ondan da kaçınılmaz olarak bir dayanışma doğuyordu. Oysa, özgül toplumsal kategoriler oluşturan bir ilişkiyi kuramlaştırmak

[48] Aynı yerde, s. 115. Bu yorumu Marc Bessin ve Elsa Dorlin devralırlar, "Les renouvellements intergénérationnels: mais pour quel sujet politique?", *L'homme et la société*, sayı 158, 2005, s. 11-27.

[49] Kadınlara toplumsal olarak el konmasıyla onların ücretli emeği arasındaki çelişkilerin altını çizerken Colette Guillaumin'in ("Pratique du pouvoir et idée de nature (1): L'appropriation des femmes", a.g.y.) yaptığı da budur

[50] Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press 1985 [1973], s. 2.

hiçbir şekilde ortak durumları ya da deneyimleri postüle etmek anlamına gelmez.

Nitekim Lépinard maddeci feministlerin yaklaşımında türdeşliğin ampirik değil normatif olduğunu, politik bir hedefi gösterdiğini belirtir. Sözlerini desteklemek için Guillaumin'den alıntı yapar. Guillaumin'e göre kadınlar "[...] el konan sınıf olarak biricik ve türdeştirler. Onları ayıran, birbirinden uzaklaştıran, farklılaştıran bir iktidar ilişkisi, bir sınıf ilişkisi tarafından bölündüklerinin bilincindedirler ama kendi sınıfları için -kendi bölünebilir olmayan yaşamları için mücadele ederler."[51]

İşte Guillaumin'in gözünde, "kadın" kategorisi her şeyden önce, biri maddi diğeri söylemsel olan ve iç içe geçmiş iki yüze sahip somut bir el koyma ilişkisi içinde oluşur. Buradan, el koymanın özdeş durumlar ve deneyimler ortaya çıkardığını, kadınların her yerde aynı olduğunu, her yerde aynı şeyin parçası olduğunu ve aynı biçimde ezildiğini ileri sürmeye sıçramak, cinsiyete dayalı kölelik teorisinin atmadığı bir adımdır. Üstelik cinsiyete dayalı kölelik kaçınılmaz biçimde bir bilinçlenmeye yol açmaz. Bu yüzden Lépinar'ın alıntıladığı paragraftan önce şu cümleyle karşılaşırız: "Kendimizi gerçekten iyi tanımamızın zamanı gelmiştir: Kendisinden, başka başka somut kullanımlar aracılığıyla yararlanıldığı için ideolojik olarak bölünmüş [bir grup]."[52]

"Zamanı gelmiştir..." diye yazarak Guillaumin, tabi oldukları egemenlik çerçevesinde birbirinden ayrı düşen somut kullanımlara tahsis edildikleri için kadınların henüz bir sınıf bilincine sahip olmadığına işaret etmektedir: "Egemenlerin bizi bö-

---

[51] Éléonore Lépinard, "Malaise dans le concept", a.g.y., s. 116-117.

[52] Colette Guillaumin, "Questions de différence", *Questions féministes*, sayı 6, 1979, s. 3-22, s. 21.

len pratikleri kendimizi ayrışık parçalardan oluşmuş [bir grup] olarak görmemizi zorunlu kılar. Bir tür varoluşlar kırkyaması içinde birbirinden ayrışan ve birbirinden kopuk şeyler yaşamak durumundayız."[53] Bu onun bir bilincin gelişmesi imkânını sorgulamasını engellemez. Kadınların ayrışıklığının, varoluşlarının oluşturduğu kırkyamanın ardında, bir egemenliğin, cinsiyet köleliğinin hatları belirir; bu bizi belli bir türdeşliğe götürebilir, ama bu, bilincine varılması ve direnilmesi gereken bir ilişkidir: "Kullanılmamıza karşı direnişimiz (ki onu tahlil ettiğimiz ölçüde büyür bu direniş) varoluşumuzu türdeş kılar."[54]

Böylece Guillaumin'in teorisinde ayrışıklık ile türdeşlik birbirinin karşısında yer almaz, birbirinden ayrıştırılamaz ve aynı ilişki içinde birbirine bitişiktir. Ayrışıklık onun maddi yüzünü oluştururken, kadınlar kendilerine el konmasının doğalcı ve kültüralist açıklamasını reddettiklerinde normatif türdeşlik onun ideolojik-söylemsel yüzü haline gelir. Böylelikle birbirinden ayrı düşen somut kullanımlara tahsis edilen bir sınıf buradan harekete geçer, tek tek noktaları birleştirerek normatif bir türdeşliğe erişir.

Gerçek anlamda çok boyutlu bir paradigma

Cinsiyetçiliğin ve heteroseksizmin, kapitalizmin ve ırkçılığın varoluş koşullarının karmaşıklığını kavramak için, gördüğümüz gibi, yatay ve dikey indirgemeciliği aşmak, kaba ve mekanik yapı nosyonlarından vazgeçmek gerekir. Cinsiyete dayalı köleliğin ve başka toplumsal ilişkilerin kuramlaştırılması, bu

[53] Aynı yerde, s. 21.

[54] Aynı yerde, s. 21.

sürecin oluşturucu bir aşamasını temsil eder ve ilişkilerin eşkaplamlılığı ile eştözlülüğünü hesaba katan bir eklemleme çalışmasının ön koşulunu oluşturur. Bunları yaparak, maddeci olmaya devam eden bir tahlille toplumsal durumların çoğulluğunu yakalamayı, ikilikçiliğin ötesine geçmeyi, ikilikçi kategorileri dağıtmayı ve dolayısıyla grupların ve bireylerin ayrışıklığını kavramayı başarabiliriz. Ayrıca grupların içinde farklı tahliller ve farklı politik yanıtlarla karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Crenshaw bu nedenle ırkı, renkli erkekler ve kadınlar arasındaki bir koalisyon olarak kavramsallaştırmıştır. Neden cinsiyeti de farklı ırklardan, sınıflardan ve cinsel yönelimlerden kadınların bir koalisyonu olarak kavramsallaştırmayalım? Daha da açık olarak, cinsiyeti belli noktalarda ve anlarda el koyma ilişkisi içinde oluşmuş ve bu biçimlere karşı harekete geçen kişileri birleştirici ortaklaşmaların[55] ürünü olarak tasarlamayı öneriyorum.[56]

Cinsiyete dayalı köleliği kapsayan çok boyutlu bir paradigma onun, cinsiyetli işbölümü ve bundan erkeklerin sağladığı maddi ve psikolojik yararlar, aile içinde, sokakta, barış ve savaş zamanlarında kadınlara yönelik şiddet gibi özgül meselelerini belirleme avantajını taşır. Cinsiyet köleliğinin dahil edilmesi, kadınlara yönelik şiddeti erkek egemenliğinin bir aracı olarak görmek yerine onu kültüre bağlamaya doğru kaymayı engeller. Ayrıca böylelikle feminizm karşıtlığının, feminist eleştirilerden

---

[55] Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, bölüm 1, a.g.y. Eşitsiz bir ilişkide kök salmış olan ortaklaşma kişilerin, maddi ya da düşünsel çıkarlar nedeniyle kolektif bir eylem için karşılıklı olarak davranışlarını yönlendirdiği bir süreçtir. Ortaklaşmayı topluluğun yerine ikame ederek kategorilerin tözcülüğünden ve türdeşliğinden kurtulmuş oluruz.

[56] Ontario'da, "sınır dışından" azınlık mensubu kadınlar ile çoğunluk mensubu kadın ve erkeklerin, azınlık mensubu kadınlara desteğiyle İslam mahkemelerinin kurulmasına karşı çıkılması bir ortaklaşma örneğidir.

duyulan bıkkınlığın kışkırttığı erkek şiddeti gibi yeni biçimlerini de inceleyebiliriz.[57]

Bu paradigma ayrıca, üçüncü dünyacı tahlillerde sıklıkla karşılaştığımız altyapı ile üstyapı arasındaki uçurumu aşmaya da yaramaktadır.[58] Elsa Galerand Dünya Kadın Yürüyüşü'nün talepler bütününü incelediği çalışmasında,[59] birbirinden ayrıştırılmış iki sistem olan kapitalizm ve patriyarkadan hareketle yapılan tahlilin çarpık sonuçlarını gösterir: Kadınların yoksulluğu neoliberalizme göndermede bulunmaktadır ezilmeleri ise patriyarkal şiddete; çeşitliliklerine gelince onu açıklayan ise kültürdür. Biri ekonomik diğeri ideolojik olmak üzere kapitalizmle patriyarkaya getirilen bu asimetrik tanım, yatay indirgemeciliğin bir örneğidir. (Kapitalizmden) başka toplumsal ilişkilere özgü altyapıyı kuramlaştırmadığı için cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri maddilikten arındırır: Bu yaklaşımda hem kapitalist ilişkiler içinde hem de cinsiyetler arası ilişkilerde cinsiyetlendirilmiş işbölümü gölgede bırakılır.

Bu maddeci paradigmanın, cinsiyetçiliğin gerçekleştiremediklerini ve başarısızlıklarını öne çıkararak dönüştürücü eyleyi-

---

[57] Feministleri erkek şiddeti üzerinde çok fazla durmakla ve tartışmayı kutuplaştırmakla suçlayan bu akım Quebec'te güçlenmektedir. Kısa bir süre önce, "ayrılık sonrası" bir bağlamda bir doktor iki küçük çocuğunu öldürdü. Özellikle güç ayrılıklar yaşayan erkeklerin hayatındaki kargaşadan söz edilmekte ve -özellikle kadınlara ayrılan ödeneklerden dolayı- kaynakların sınırlılığı karşısında öfke ifade edilmektedir.

[58] Sömürgecilik-sonrası feminizm örneğinde de olduğu gibi bu akım küreselleşme ve neoliberalizmin zenginliklerin bölüşümünü bozan etkilerine karşı bir araya gelinmesini sağlamaktadır. Eskiden Marksist feministler için olduğu gibi, sınıf ilişkisi cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi tezahür biçimlerini incelediğimiz başka eşitsizlikleri belirleyen altyapıyı oluşturur ve birincildir.

[59] Elsa Galerand, *Les rapports sociaux de sexe et leur (dé)matérialisation. Retour sur le corpus revendicatif de la marche de 2000*, Paris, 2007.

şe yönelmiş daha "muktedir kılıcı" bir perspektif sunan Butler'ın[60] tersine egemenlik yapılarını[61] vurguladığı doğrudur. Performatif politika, kategorilerin, normların istikrarsızlaştırılması, söylemler ve simgeler kuşkusuz ürkütücü silahlardır ama iktidar yapılarının içinde sapasağlam kalmaya devam ederler.[62] Bu mekanizmalar yetersizdir diyelim; bu yüzdendir ki erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerini bir egemenlik durumu içinde sabitleştirmeye çalışan maddi yapılara (cinsiyetlendirilmiş işbölümü ve sınırlı yaşam şansı, insan varlıklarının fiziksel yükü, bireysellikten yoksun bırakılma, tokatlar) saldıran politik eylemlere ihtiyaç vardır.[63] Hiç şüphesiz daha az neşeli olan bu tahliller, yine de erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerini nihai olarak çözümlemeye katkısı olacak ve onların tersine döndürülmesini sağlayacak mücadeleleri temellendirmektedir.

Nihayet, cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ve etnik ilişkilerin kuramlaştırılması bunların çok boyutlu bir paradigma içinde eklemlenmeleri için gereklidir. Nitekim Fransa'da eksik kalmış olan,[64] teorik ve politik alandan dışlanmış olan etnik ve ırksal toplumsal ilişkilerin tanınmasıdır.[65] Fransa'da ırk ile cin-

---

[60] Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.

[61] Jérôme Vidal'in ileri sürdüğü gibi: "Judith Butler en France: trouble dans la réception", *Mouvements*, sayı 47-48, 2006.

[62] Audrey Baril, "De la construction du genre à la construction du 'sexe': les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler", *Recherches féministes*, cilt 20, sayı 2, 2007, s. 61-90.

[63] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Galimard, 1980-1988, s. 710-711.

[64] Irkçılığı kuramlaştırmak ırksal-etnik ilişkileri kuramlaştırmakla aynı şey değildir.

[65] Fransa'da etnisite sosyolojisinin önündeki engellerin yeni bir tahlili için bkz. Danielle Juteau, "Forbidding Ethnicities in French Sociological Thought", *Mobilities*, cilt 1, sayı 3, Kasım 2006, s. 391-408.

siyet arasındaki eklemlenmenin eksikliğini maddeci feminizme atfeden Lépinard ile bu yüzden aynı fikirde değilim.[66] Bu ülkede hiçbir feminist yaklaşım cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerle etnik ilişkileri eklemleyemezdi; bu durum, bu alanda kararlı bir şekilde[67] öncü çalışmalar sürdüren yeni bir kuşak sayesinde değişmek zorunda kalmıştır.

Fransa'da, İngilizce konuşulan ülkelerin azınlık mensubu feministlerinin sorunsallarına, onların sömürgecilik-sonrası ilişkilere ve bunlardan kaynaklanan karşıtlıklara dair tahlillerine kapı açılmasına ancak sevinebiliriz; ancak kaçınmamız gereken iki tehlike vardır. İlkin, Fransa'daki etnik egemenliğin, jakobenlik ve cumhuriyetçilik gibi politik ve ideolojik yapılarda kök salmış olan özgül bir dinamiğin, sömürgeciliği suskunlukla bastıran ya da onu uygarlaştırıcı misyonuna bağlayan ve köklerini tanımayan bir evrenselciliğin, toplumsal meseleye dayanan bir sosyolojik geleneğin üstünü örtmek son derece zararlı olacaktır.

Ayrıca bu yeni diyalogda, sahip olmadığımız bir şey uğruna sahip olduğumuz bir şeyi terk etmek yazık olur. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin maddeci yöntemle kuramlaştırılması Fransız feminizminin biricik ve önemli katkısı olmayı sürdürmektedir. Fransız feminizmi Marksgil yaklaşımıyla aynı evrenin içindeki birbirinden ayrıştırılamaz toplumsal kategorileri oluşturan ilişkiyi kavramış, sınırlarını çizmiş, kuramlaştırmıştır; böylelikle erkek ve kadın kategorilerine ilişkin tözcü anlayışı

---

[66] Éléonore Lépinard, a.g.y., s. 109-110.

[67] "Kararlı bir şekilde" çünkü mücadele hâlâ kazanılmamıştır. Banliyölerdeki ayaklanmalar sırasında analiz yapan birçok kişi, toplumsal ilişkilerin etnikleştirilmesiyle karıştırdıkları etnik ilişkilere başvuran açıklamaları reddetmiştir. Bu kişiler çatışmaları sınıf ilişkilerine indirgedikleri sosyo-ekonomik eşitsizliklere bağlamıştır, sanki ekonomik olan sınıfa etnisite ise kültürel farklılığa göndermede bulunurmuş gibi; ki bu da başka bir indirgemecilik örneğidir.

bertaraf etmiş ve kadınların ayrışıklığını kültüralizm dışında tasarlamıştır. Ancak birilerinin kazanımlarını diğerlerinin katkılarıyla zenginleştirilmiş bir enlemesine tahlilde bütünleştirerek, toplumsal sınıfla "ırk" ve cinsiyeti oluşturan ilişkileri birleştirerek, çoklu katmanları ve belirlenimleri olan bir toplumsal gerçekliği tüm karmaşıklığı içinde kavrayabiliriz.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**
L'Homme et la société, Sayı 176 – 177, 2010.

MADDECİ FEMİNİST BİR KESİŞİMSELLİK PARADİGMASI[1]

Danielle Juteau

Toplumsal ilişkilerin eklemlenmesi üzerine yirmi iki yıl önce yayınlanan bir makalede (1994), farklı ezilme biçimleri arasındaki bağlantıları kuramlaştırıyor ve okurları, çoğu kez âtıl olan kategorileri onları oluşturan -etnik ve ırksal, cinsiyetler ve sınıflar arası- toplumsal ilişkilerle ikame etmeye davet ediyordum. Marksist indirgemeciliğin eleştirisinin (Hall 1985, 1986) izinde, altyapı ile üstyapıdan oluşan ikili karşıtlığı reddedip kerteleri birleştiren bağlantılara eğilmek gerektiğini ekliyordum. Ne var ki, o zaman harcanan yürekli çabalar Marksizmin çöküşü ve yapısalcılık-sonrası ile postmodernizmin yükselişine denk geldi; toplumsal ilişkiler söylemden ve tahlilden kayboldu.

O zamandan bu yana, kesişimsellik şimşek gibi bir hızla sahneye çıktı, çoklu kimliklerin ve eşitsizliklerin eklemlenmesi-

[1] Bu makale, 2015 Güzünde Montreal Üniversitesi Yayınlarından çıkan bir çalışmanın gözden geçirilmiş bir bölümüdür. Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerand ve Danièle Kergoat'ya metni titizlikle okudukları için ve yaptıkları öneriler dolayısıyla, adını bilmediğim hakemlere ise hepsini değerli bulduğum ama her zaman uymadığım yerinde gözlemleri için teşekkür ederim.

ni (Bilge 2009, s. 71) belirten terim olarak kendini dayattı, gerçekliğin karmaşıklığını kucaklama derdi olan herhangi bir tahlilin olmazsa olmazı (*the must*) haline geldi. "Kadın" kategorisine atfedilen evrenselliğin ve birleşik politik proje olarak kız kardeşliğin eleştirisi olarak kesişimsellik paradigması, kadınlar arasındaki eşitsizlik ve antagonizmaların bilincine varılmasına bağlıdır ve bunların mükemmel tahlil aracını oluşturur.

Burada kesişimsellik kavramını, benimsenen teorik ve yöntemsel yönelişten bağımsız olarak, çeşitli toplumsal kategoriler ve ilişkiler arasındaki bağlantılar üzerine yapılmış çalışmaların bütününü kapsayacak şekilde -eklemlenme, iç içe geçme, eştözlülük- geniş anlamıyla kullanıyorum. Bu terim, aslında tam da tekabül etmediği toplumsal ilişkilerin eklemlenmesi deyiminden daha sadedir ve bir bütün olarak düşünülen topluma ilişkin indirgemeci olmayan ve karmaşık bir perspektifi belirtmek üzere artık kullanılagelen sözcük dağarcığına girmiştir.

Bu paradigmayı[2] ve onun özel nitelikleri ile iç farklılıklarını sunduktan sonra, ilk bölümde ona yöneltilen eleştirileri inceliyor ve bu paradigmayı derinleştiren ve kapsamını genişleten çalışmalar üzerinde duruyorum. Ardından kesişimsellik ile onun öncülleri arasındaki kopuşu sorguluyorum: Bunlar altta yatan sürekliliğe karşın çoğu kez aralarında su sızdırmaz bir duvar olan, hatta birbirinin karşıtı iki uğrak olarak değerlendirilir. Aralarındaki benzerlikleri ve ayrılıkları belirleyip Pagé'nin (2014) önerdiği istiflemeyi (*arrimage*) sorguluyorum. Bu iki yaklaşım kimi zaman karşı karşıya gelebilir, birbirini yok sayabilir ya da kesişebilir, ancak toplumsal ilişkilere dayalı maddeci feminist perspektif diğerlerinden ayrılır. Azınlık kadınlar üzerine

[2] Derinlemesine bir tahlil için bkz. Bilge (2009, 2010, 2014).

yeni çalışmalar egemenlik yapılarıyla ilgilenseler de Marksist çerçeveyi yeni-sömürgecilik ilişkilerine ayırırlar ve cinsiyet sınıflarının maddeci tahlilini toplumsal cinsiyete dayalı bir kültürel inşacılıkla ikame ederler; toplumsal cinsiyetin değişebilirliğiyse başka egemenlik biçimlerine, ırk ve sınıf egemenliğine atfedilir. Böyle olunca, toplumsal cinsiyet kuşkusuz inşa edilmiş, ama erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları egemenlik ilişkilerinin dışında inşa edilmiş bir toplumsal kategoriye indirgenmiş olur.

İşte maddeci feminist kesişimsellik paradigması tam da cinsiyetler arası ilişkileri kesişimsel tahlilin içine sokar. Çünkü eklemlenme, eştözlülük, kesişimsellik ya da egemenlik matrisi arasında yapılacak seçimin ötesinde, gerçek mesele burada yatmaktadır. Böylelikle, sorulan sorular, inceleme konusunun seçimi ve onun tanımı, benimsenen bakış açısı bakımından bir yer değiştirme gerçekleşir. Bu paradigma *maddeci* olduğu ölçüde, toplumsal kategorileri oluşturan ilişkilerin birbirinden farklılığına, hiyerarşik, antagonistik ve ayrıştırılamaz niteliğine ışık tutar; *feminist maddeci* olduğu ölçüde de erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizlikleri açıklayan etken olarak cinsiyet sınıflarını oluşturan el koyma ilişkisine eğilir. Ben de kadınlara yönelik çeşitli şiddet örneklerini ve onların başka toplumsal ilişkilerle eklemlenmesini bu terimlerle tahlil edeceğim ve maddeci feminist paradigmanın şiddetin kavranmasına yaptığı özgül katkıyı ortaya çıkaracağım.

Kesişimsellik paradigması ve öncülleri

Ortak özellikler ve içsel farklılıklar

Kesişimsel tahlilin[3] özgül özellikleri arasında, toplumsal kimliklerin ve eşitsizliklerin karmaşıklığını kucaklayan; eşanlı olarak ve karşılıklı etkileşim içinde etkiyen toplumsal dinamiklerin çokluğunu tanıyan (Stasiulis 1999); ezilmeler arasında hiyerarşi kurulmasını reddeden; eklemeli modeli benimsemeyen ve kesişimselliği, çoklu toplumsal eşitsizliklerin eşanlı kuramlaştırılması olarak tasarlayan ve onun sosyolojik teorinin merkezine yerleştirilmesini öngören (Walby, 2007, s. 451-453) bütünlüklü bir perspektife işaret edilir.

Kesişimsel yaklaşımlar, benimsenen tahlil düzeyleri açısından, eşitsizlikler karşısında kimliklere, makro-toplumsal olan karşısında mikro-toplumsal olana ayrıcalık tanınıp tanınmadığına göre birbirinden farklılaşır. Örneğin Crenshaw (1989), biri yapısal engellere bağlı olan, politik nitelikli olan diğeri ise ait olunan grupların çatışan çıkarlarından kaynaklanan iki tür kesişimsellik ayırt eder. Yapısal tahlillerin geri çekilmesinden şikâyet eden Collins (2000[1990]), bireylerin deneyiminde iç içe geçen ezilmeleri dile getirmek için *kesişimsellik* kavramını kullanır, bunların toplumsal örgütlenişini belirtmek içinse *egemenlik matrisi* kavramını. Böylelikle yazar makro-yapısal düzeyden uzaklaşan ve kesişen kategorilerin statüsü konusunda belirsiz-

[3] Kayda geçmesi için: Dorlin 2005; Poiret 2005; Walby 2007; Denis 2008; Bilge 2009, 2010; Galerand/Kergoat 2014; Pagé 2014; ayrıca dergilerin bu meseleye ayrılmış özel sayıları şunlardır: *Nouvelles questions féministes*, cilt 25, sayı 3/2006; *L'homme et la société* , sayı 176-177/2010; *Signs*, cilt 38, sayı 4/2013 (Cho ve diğerl. 2013); *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 26, sayı 2/2014; *Les cahiers du Cedref*, sayı 20/2015; *Nouvelles questions féministes*, cilt 34, sayı 1/2015; *Raisons politiques*, sayı 58/2015; *Interrogations?*, sayı 20/2015.

lik taşıyan tahliller karşısında birçok feministin duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Bir başka farklılaşma ekseni ise neo-Marksizm, postmodernizm, yapısalcılık-sonrası türünden, bu çalışmalar için çekim gücü taşıyan teorik kutuptur (Bilge, 2009, 73-75).

Başka bir eleştiri konusu ise, "*karşılıklı birbirini oluşturan terimine ilişkin bir belirsizliğin*"[4] sürüyor olmasıdır. Bu yüzden kesişimselliğin ontolojik (o nedir?) ve epistemolojik (onu nasıl görüyoruz?) statüsünü sorgulamak gerekmektedir (Bilge, 2009, s. 77). Bilge "akıl yürütmenin oluşturucu ilişki terimleriyle sürdürüldüğü [...]" bütüncü bir yaklaşımı savunurken Cho, Crenshaw ve McCall (2013) egemenliğin kesişimsel tahlilinin[5] özgüllüğünü vurgularlar. Kesişimsellik paradigmasını gerilimleri ve akışkanlığıyla kabul etmek yerine ona normatif bir tanım getirmeye çalışır ve onu katı ve tek anlamlı bir kalıba sıkıştırırsak hata etmiş oluruz. Bilge kesişimselliği, egemenlik yapılarını bağlamsallaştıran ve tarihselleştiren daha genel sosyoloji teorileriyle birleştirmeyi önerir (2009, s .84). Yenilenmiş bir sistem teorisine (*complexity theory*) başvuran Walby (2007, s. 83-84) her bir toplumsal ilişkinin (toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite) çeşitli alanlardaki ontolojik derinliğini kuramlaştırır. Her bir kurumsal yapı içindeki ilişkisel yapıları derinlemesine inceler ve bireysel düzeyin ötesindeki karşılıklı bağlantıları kavrayan indirgemecilik karşıtı bir yaklaşım önerir. Kişisel olarak, Marksist bir sosyoloji mirasıyla sistem teorisinden oluşturulmuş bir sistemik yak-

---

[4] Deyim Bilge'ye aittir (2009, s. 77).

[5] Yazarlar, özgül sosyo-politik formasyonlarda özneleri oluşturan iktidar yapılarının öne çıkarılmasıyla kesişimsel dinamiklerin belirli bir zaman ve mekâna yerleştirildiğini savunurlar. Böyle olunca tartışmalar kategorilerin ve kimliklerin hem toplumsal dinamiklerle hem de politik çıkarlarla ilişkisi üzerine olacaktır.

laşıma hiçbir itirazım olmamasına karşın, yine de Walby'nin önerdiği yeni sentezin farklı ezme-ezilme sistemleri ve ilişkileri arasındaki karşılıklı bağlantılara neden onun daha önceki maddeci feminist yönelimli çalışmalarından (1986) daha çok ışık tuttuğunu sorgulamadan edemiyorum. Bu da beni kesişimsellik öncesi ile sonrası arasındaki kopuşu, ayırıcı özelliği cinsiyetler arası ilişkilerin üstünün örtülmesi olan kopuşu sorgulamaya getiriyor.

Kesişimsellik proto teorisi[6] ile kesişimsellik arasına sınır çekilmesi: birbirinin karşısındaki feminizmler mi?

Kabaca feminizmin ikinci dalgasından üçüncü dalgasına geçişe tekabül eden iki dönem arasına bir sınır çekme, hatta bir karşıtlık kurma düşüncesi nereden gelmektedir? Akla çeşitli açıklamalar geliyor. hooks'un (1981) ardından, kesişimsellik paradigması çoğunlukla Afro-Amerikan düşüncesiyle bağdaştırılır (Pagé 2014, s. 203); bu düşüncenin kesişimsel tahlile temel katkısını artık kanıtlamaya gerek yoktur, tıpkı Crenshaw'un (1989) feminist ve ırkçılık karşıtı stratejileri tahlil ederken kullandığı bu kavramın 'annesini' sorgulamaya gerek olmadığı gibi. Herkes bu paradigmanın köklerinin Beyaz tek benciliğinin eleştirisinde (Rich 1979, s. 299), yani ırksallaştırılmış grupları oluşturan toplumsal ilişkiler içinde hem Siyah kadınların durumunun hem Beyaz kadınların çoğunluk statüsünün üstünü örten bir etnik merkezli feminizmin eleştirisinde yattığı konusunda hemfikirdir. Bazılarına göre, kesişimsel tahlil bir kopuşu, ayrışıklığın

[6] Pagé'nin önerdiği (2014) bu terimin kapsamını genişletiyor ve kesişimsellik paradigması sahneye çıkmadan önce farklı ezilme biçimleri arasındaki karşılıklı bağlantıları inceleyen çeşitli çalışmaları dahil ediyorum.

türdeşliği, azınlık mensubu kadınların sözünün egemen grup mensuplarınınkini ikame ettiği bir uğrağı temsil eder. Başkaları için ise, bu kopuş teorik ve politik bir anlaşmazlığa işaret eder: Yapısalcılık-sonrası kimlik tahlilleri, yapısal ezilme tahlillerini tahtından indirmiş, kadın kategorisinin parçalanmasını beraberinde getirmiş ve feminist hareketin birliğini sorgulamıştır.

Çeşitli ağlar kurulmuş ve özellikle de İngilizceye[7] pek çok çeviri yapılmış olmasına karşın, feministlerin evriminin büyük ölçüde birbirinden haberdar olmayan çevrelerde gerçekleştiğini hatırlayalım. Nitekim bu bağlamlar birbirine, söylemi eğip büken ve dolaşımını yönlendiren eşitsiz ilişkilerle bağlanır; bundan ise, kuşkusuz farklı biçimlerde de olsa, statüleri ne olursa olsun egemen ülkenin seçkin aydınları yararlanır. Birleşik Devletler kaynaklı perspektifler, merkezî konumları gereğince başka yerlerden gelen teorik pozisyonları ya çarpıtırlar ya da onların üstünü örterler. Delphy'nin gösterdiği gibi (1995, s. 198-200), Birleşik Devletler'den gelen feministler, *French feminist thought** olarak andıkları Fransız feminizminin bütünüyle farklılıkçı akım arasında bir eşitlik kurmuşlardır. 'Sınıf mücadelesi' eğilimine olduğu kadar farklılıkçı akıma da karşı çıkan eleştirel bir perspektif olan maddeci feminizm, özellikle İngilizce konuşulan çevrelerdeki tartışmalardan kesilip atılmıştır. Özcülük ile onun sonucunda 'kadın doğulmaz, kadın olunur' sözünde kültürel biçimine indirgenmiş bir inşacılık arasındaki basit karşıtlığın

---

[7] Örneğin *Questions féministes* dergisinde çıkan makalelerin büyük bir bölümü Mary Jo Lakeland tarafından İngilizceye çevrilmiş ve *Feminist Issues* dergisinde yayınlanmıştır. Bu arada, Fransızca konuşan feministler İngilizceden yapılan çevirileri okur ve Birleşik Devletler mensubu yazarlardan alıntılar yaparken tersi ne yazık ki doğru değildir.

* Fransız feminist düşüncesi –ç.n.

tanıklık ettiği gibi, feminist mücadeleler ve sosyoloji teorisinin bütünü bu yüzden güç kaybetmiştir.

Bakışımızı başka sosyolojik bağlamlara doğru genişletmek daha karmaşık bir fotoğrafı ortaya çıkarır. Erkek egemenliğini ve onun farklı yüzlerini kavramsallaştırdıktan ve kuramlaştırdıktan sonra, çeşitli feminist çalışmalar 1970'lerin sonlarından itibaren onun başka toplumsal ilişkilerle kesişmesini ortaya koymuşlardır. Böyle olunca kesişimsellik farklı ezilme biçimlerinin iç içe geçmesi üzerine yapılan çalışmaların varış noktası olarak görünür ve egemen düşüncenin tek anlamlılığını kırmayı hedefleyen feminist tahliller dizisi içinde yerini alır. Bu yüzdendir ki bundan böyle, karşılıklı bağlantıların incelenmesinin üçüncü dalga feminizmi ikinci dalgadan ayıran bir özellik değil, her ikisinin paylaştığı bir nitelik olduğu kabul edilir.[8]

Kesişimsellik ve proto kesişimsellik: benzer mi benzemez mi?

Her iki taraftan da toplumsal kategorilerin tek anlamlılığının yadsındığını, eklemeli modelin terk edildiğini ve çoklu ve karmaşık eşitsizlikler arasındaki karşılıklı bağlantıların kuramlaştırıldığını görüyoruz. Her iki durumda da toplumsal kategoriler oluşturucu süreçlerden, bireysel düzeyler genel yapılardan, kültürel tahliller iktidar ilişkilerinden ayırt edilmektedir (Galerand, Kergoat 2014). Yine de bu iki tahlil uğrağını ayıran temel bir farklılık vardır. Cinsiyetler arası ilişkiler söz konusu olduğunda kesişimsel yaklaşımlar, özellikle de Birleşik Devletler'de olduğu gibi daha az Marksizan bağlamlarda ortaya çıktıklarında kendi-

[8] Poiret (2005), Haase-Dubosc, Lal (2006), Walby (2007), Denis (2008), Bilge (2009), Lykke (2010), Juteau (2010), Galernad, Kergoat (2014).

lerini maddeci teorilerden ayıracaklardır. Kesişimsellik bu kutuptan kanatlandığı için de farklı ezilme biçimleri arasındaki karşılıklı bağlantılar artık, üretim tarzları, kerteler, eklemlenme, patriyarka, toplumsal ilişkiler ve pek tabii cinsiyete dayalı kölelik açısından ele alınmayacaktır. İdeolojik olana, cinsiyetçiliğe, heteroseksizme, ırkçılığa dönülecek (Yuval-Davis 2006), sosyalizasyonla edinilmiş bir kültürel inşa olarak toplumsal cinsiyete merkezî bir konum atfedilecektir. Gözden kaybolan, sözcüklerden çok bir tahlil çerçevesidir.

Bu yüzden, Pagé'nin (2014) 1970'ler boyunca Quebec'te gün yüzüne çıkan kesişimsellik proto teorisi ile Birleşik Devletler tarzı kesişimsel tahlil arasında önerdiği istifleme bana pek olası görünmüyor (Juteau 2015). Quebecli feministlerin maddeci feminizm, Kergoat'nın (1982) eştözlülük[9] tahlili ve kesişimsel tahlil arasında bir sentez gerçekleştirebilecek durumda olduklarını ileri sürmek doğru olmakla birlikte, buradan maddeci feministlerin toplumsal ilişkiler kavramına başvurmasının, teorik ve politik bir farklılıktan çok bir yöntem, bir dil kullanımı farkı, hatta basit bir başlangıç noktası meselesi olduğu sonucuna varmak güçtür. Çünkü toplumsal ilişkiler sosyolojisi yalnızca kesişen kategorileri oluşturan ilişkileri belirlemeye çalışmaz, ayrıca sürekli bir biçimde birbiriyle etkileşen ve birbirini oluşturan canlı güç ilişkilerinin dinamiğini kucaklamayı hedefler (Galerand, Kergoat 2014). İstiflemenin başarıya ulaşması için cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin kesişimsel tahlilin tam ortasına dahil edilmesi gerekir.

---

[9] Marksgil mirasın teorik, tarihsel ve maddeci bagajını koruyan bir tahlil.

Kadınlara yönelik şiddet: farklı feminist yaklaşımlar

Kesişimsel paradigma bazı noktalarda eklemlenme üzerine daha önce yapılmış çalışmalara katılsa da bu çalışmalar söz konusu paradigmadan net bir şekilde ayrılırlar. Ev içi üretim tarzları, ikilikçi ve birleşik sistemler, patriyarka, cinsiyet sınıfları, cinsiyete dayalı kölelik ve cinsiyete dayalı işbölümüne dayanan maddeci yönelimli feminist çalışmalar kesişimselliğin işlerliğini sağlayan şeylerden birini, cinsiyet sınıflarını ve onun başka ilişkilerle eklemlenmesini kuramlaştırmıştır.

Maddeci feminizme geri dönüş: cinsiyetler arası ilişkileri kuramlaştıran bir yaklaşım

"Kapitalizme dayalı biricik açıklamanın terörizmine" boyun eğmeyi reddeden *Questions féministes* dergisi 1977'de (Kolektif, s. 6) erkek egemenliğini, erkekleri ve kadınları birbirinden ayrı ama karşılıklı olarak bağımlı kategoriler olarak oluşturan bir toplumsal ilişki[10] aracılığıyla kuramlaştıran, maddi değil maddeci bir tahlil öneriyordu: Delphy'nin çalışmalarında (1970) kapitalizmden analitik olarak ayrı olan ev içi üretim tarzı olarak kuramlaştırılan patriyarka, Mathieu'de (1989) cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet (*sexe social*), Guillaumin'de (1978) cinsiyet sınıfları ve cinsiyete dayalı kölelik ilişkisi. Cinsiyete dayalı köle-

---

[10] Toplumsal ilişki kavramı bir toplumsal formasyonun bölünme ilkesini belirtir: "[...] bir toplumsal formasyonun unsurlarının tümünü iki ya da daha çok gruba ayırmaya eğilimli süreçler bütünü; bu gruplar yalnızca toplumsal özellikleri itibarıyla *farklılaşmış* değil [...] ayrıca *aralarında hiyerarşi kurulmuş* [...] ve bu nedenle *sürekli bir mücadele* içinde olan gruplardır. Bu mücadele çoğunlukla gizli ve belirtisizdir ama aşikâr ve açık hale de gelebilir [...] Bu mücadele toplumsal ilişkilerin sabitleşmesini ve özellikle de nihai bir biçim ya da formül şeklinde donmasını engeller.

lik ilişkisi, kadınlara, onların bedenlerine, emeklerine ve emeklerinin ürünlerine el konmasına göndermede bulunur; ücretli emek dışında, aile ve başka kurumlar çerçevesinde harcanan ve insan varlıklarının fiziksel, duygusal ve zihinsel bakımına yönelik emeği kapsayan bir ilişkidir bu. Çeşitli araçlar kadın sınıfına el konmasının sürdürülmesini sağlar: Kadınların ücretinin erkeklerden düşük olmaya devam ettiği iş piyasası; mekânsal kısıtlama; kadınlara karşı uygulanan fiziksel, sözel, psikolojik şiddet türünden güç sergilemesi; cinsel baskı -tecavüz, sarkıntılık, taciz; nihayet hukuksal cephanelik ve töreler (Guillaumin 1978, s. 24-26). Kadınları korkutmak ve boyun eğdirmek için kullanılan bir dizi ekonomik, politik, hukuksal araç... Kadınlara el konmasının özgül temelini ve onun yeniden üretilmesini sağlayan kerteleri göz önünde tutarak, cinsiyetler arası ilişkileri başka ilişkilere indirgemek yerine onlarla eklemleyebiliriz. Maddeci feminist tahlil, cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri tahlilin merkezine yerleştirerek, ekonomi kertesinin herhangi bir toplumsal formasyonun bütününü belirlediği biricik toplumsal ilişki düşüncesini paramparça eder.

Maddeci feminist kesişimsellik paradigması, kadınların durumunu esas olarak sınıf ilişkilerine ve sömürgecilik-sonrası ilişkilere dayanarak inceleyen çalışmalardan kendini ayırır. Analitik olarak ayrı cinsiyet ilişkileri anlayışını dışarıda bırakan yatay indirgemecilikten de cinsiyetler arası ilişkilerin kurumsal kerte ya da yapılarını belirlemeyen dikey indirgemecilikten de kendini kurtarır. Böylece, bu çalışmalarda çoğunlukla eksik olan şey, erkekleri çoğunluk kadınları ise azınlık olarak oluşturan ilişkinin ürettiği kategoriler arası farklılıklardır. "Politeknikten 25 yıl sonra: Silinmeye karşı çıkmak, yerini almak"[11] başlıklı

[11] 28 Ekim 2014'te Quebecli Kadınlar Federasyonu'nun Montreal üniversitelerinin feminist gruplarıyla birlikte düzenlediği bir günlük tartışma toplantısı.

bir gürültük tartışma toplantısında göstermeye çalıştığım gibi, bu ilişkinin ve ona özgü kertelerin dahil edilmesi herhangi bir toplumu yapılandıran bağların tahlilini karmaşıklaştırır.[12] O zaman benden, Politeknik Okulu'ndaki katliama geri dönüp yerli olan ve olmayan kadınlara yönelik bugün de süren şiddet eylemlerine eğilmem istenmişti. Bu iki kadın grubu, tam da sömürgecilik, neoliberalizm ve ırkçılıkla farklı ilişkileri yüzünden birbirinden hissedilir ölçüde farklı olsa da kadınların tümü maddeci feminist tahlilin gözler önüne sereceği özgül toplumsal ilişkiler içinde yer alırlar.

Kanada'da yerli kadınlara yönelik şiddet: sömürgeciliğin ve ırkçılığın etkisi

Kanada'da yerli kadınlara yönelik şiddetin boyutlarını, (1980'den bu yana kayıp ya da öldürülmüş yerli kadın sayısı 1186 -bu oransal olarak 35.000 Kanadalı kadına ya da 8.250 Quebecli kadına tekabül eder-), bu şiddeti çevreleyen sessizliği ve ilgisizliği, muhafazakâr hükümetin ulusal bir kamusal soruşturma komisyonu kurmayı reddedişini hatırlayalım. Bu yüzden -19 Ekim 2015 seçimlerinde bozguna uğrayan- Başbakan Stephen Harper, ulusal bir soruşturmanın değil polis soruşturmalarının yerli kadınların öldürülmesini ve kaçırılmasını ele almanın ve çözmenin en iyi yolu olduğunu düşünmektedir.[13] Quebecli yerli kadınların yazdığı gibi, "Kamusal soruşturma yürütecek ulusal bir komisyon ve ulusal bir eylem planı [...] Kanada'nın her tarafında yerli kadınların gerçekten güvenli bir biçimde ya-

[12] Toplumsal formasyonların yapısını tek bir belirlenim çizgisine indirgemeyen maddeci bir feminist tahlil için bkz. Galerand (2006, 2007).

[13] Oysa 8 Aralık 2015'te Justin Trudeau'nun liberal hükümeti, soruşturma komisyonunun görevini tanımlamadan önce kaybolan ya da öldürülen yerli kadınların aileleriyle bir danışma sürecini başlatmaya karar verdi.

şamalarını engelleyen sistemik sorunların çözülmesine yardım edecektir" (2014).

Peki bu sistemik etkenler nedir? Kanadalı Yerli Kadınlar Birliği ve Quebecli Yerli Kadınlar'ın yazdığı metinlere göre (Montminy ve diğerl. 2010 ve Walter 2014), mesele esas olarak sömürgecilik, onun ardılları ve şimdiki biçimleri, ırkçılık ve yoksulluktur; bu etkenler bir araya gelerek şiddete uğrayan kadınlar arasında yerli kadınların sayısının böylesine yüksek olmasına yol açar.[14] *Idle No More*[15] hareketinin kurucularından Widia Larivière'in önsözünü yazdığı önemli bir kitapta Walter yerli kadınların gücünü yeniden değerlendiren bir sömürgesizleşme perspektifini savunur (2014, s. 12). Yazar kendi toplulukları içindeki yoksulluk ve şiddetten kaçmaya çalışan genç kadınların kentsel ortamda yeni kırılganlıklarla daha da dayanıksızlaştığı bir kırılganlıklar sürekliliğini hatırlatır. Ve şöyle yazar: "Özü itibarıyla toplumsal gibi görünen bu şiddetin kökleri XVI. yüzyıldan beri Kanada'nın İlk Uluslarına uygulanan ırksal şiddette yatar" (2014, s. 67), çünkü son tahlilde yerli kimliği bütün bu kırılganlıkların nedenidir (Aynı yerde, s. 68). Oysa, bu etkenler 'kadın' kategorisinin içindeki farklılıkları açıklasa da diğer cinsiyet tarafından şiddete maruz bırakılan kadınlar ile erkekler arasındaki kategoriler arası farklılıklar açıklanmadan kalır.[16]

---

[14] Mayıs 2014'te Kanada Kraliyet Jandarması tarafından yayınlanan rapordan, yerli kadınların Kanada nüfusunun sadece %4,3'ünü, ama kadınların öldürüldüğü cinayetlerin %16'sını kaybolan kadınların ise %11,3'ünü oluşturduğunu öğreniyoruz.

[15] *Idle No More* Ekim 2012'de yerli kadınların kurduğu ve nüfusun çeşitli kesimlerinin desteğini kazanmış bir karşı çıkış hareketidir. Hareketin adı belirli bir edilgenliğin sona erdiğini ve eyleme geçmek üzere hareketlenme iradesini dile getirir.

[16] Bazı suçlar için 2011'de polisin bildirdiği kadınlara yönelik şiddet oranı erkeklere yönelik şiddet oranından çok daha yüksekti. Örneğin kadınların cinsel

Örneğin Montminy ve diğerl. (2010, s. 55) Yerlilerin aile içi şiddeti "sömürgeciliğin, zorla asimilasyonun ve kültürel soykırımın sonucu" olarak tanımladıklarını ileri sürerler. Kadınlara yönelik şiddetin yerli olmayan kadınlara yönelik şiddete benzeyen özellikler gösterdiğini kabul etmekle birlikte, -evlilik içi şiddet ile çocuklara ve yaşlılara yönelik şiddeti içeren- yerli kadınların maruz kaldığı aile içi şiddetin hem biçimi ve sıklığı hem de ağırlığı bakımından diğerinden ayrıldığını gösterirler. "Kadınların deneyimlerinin çok çeşitli olduğunu dolayısıyla şiddet deneyimlerinin yalnızca toplumsal cinsiyet farkına indirgenemeyeceğini" (aynı yerde, s. 55) ileri sürer ve kesişimsellik teorik çerçevesinin yardımıyla, "yerli nüfusların politik, tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamının özgüllüğüne bağlı belirli sorunsalların nasıl sinerji içinde etkidiğini ve şiddet karşısında kırılganlığı artırdığını" açıklamaya çalışırlar. Yerli kadınların yerli olmayan kadınlar karşısındaki özgüllüğünü yadsımadan ve "yalnızca toplumsal cinsiyet farkının" onların durumunu açıklamaya yetmediğini kabul ederek, yine de toplumsal cinsiyet farkını elemek gerekir mi? Burada "toplumsal cinsiyet farkı" kültürel olarak inşa edilmiş bir farklılığa göndermede bulunur, 'kadın' kategorisi sorunsallaştırılmamıştır ve temelleri pek de belli değildir. Kesişimsel tahlil, maddeci feminist tahlilin eklemlenmenin üçüncü kutbu olarak dahil ettiği kategoriler arası farklılıkları oluşturan ilişkilere değil, toplumsal cinsiyetli bir kategorinin içsel farklılıklarından sorumlu olan etkenlere (sınıf ilişkileri ve sömürgeci - ırkçı ilişkiler) ışık tutmaya yarar.

---

saldırıya uğrama ihtimali erkeklerden on bir kez daha fazlaydı, sıkıştırılma (suç teşkil edecek şekilde tacize uğrama) oranı üç kez, müstehcen ya da tacizkâr telefon alma oranı ise iki kez...Polise bildirilen şiddet eylemlerinin %83'ünün sorumlusu erkeklerdir (Kanada İstatistik, 2013, s. 8).

Dikkat çekilmesi gereken bir olgu da şudur: Montminy ve diğerl. Ciudad Juárez'de (Meksika) ırksallaştırılmış kadınlara karşı şiddet üzerine çalışmalarda karşılaştığımız kadın kırımı (*féminicide*)[17] kavramını kullanmamaktadır; bu çalışmalar ise cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri kesişimsel tahlille bütünleştirirler.[18]

Peki cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin dinamiğini ve şiddetin burada işgal ettiği özgül konumu nasıl derinleştirebiliriz? Bu şiddet neye dayanır ve nasıl işler? Şimdi kesişimsel tahlille bir karşılaştırma yapmak amacıyla, Kanada ve Birleşik Devletler'de yerli ve ırksallaştırılmış olmayan kadınlara yönelik şiddetin bir örneğini ele alacağım.

Politeknik Okulu'ndaki katliam ve daha yeni örnekler

8 Aralık 1989 günü, Marc Lépine tepenin üstünde olduğu için çok kolay erişilemeyen Politeknik binasına girdi, on üçü öğrenci olan on dört kadını katletti, bir o kadarını da yaraladı; şöyle bağırıyordu: "Siz bir feministler çetesisiniz! Feministlerden nefret ediyorum". Yine de medya uzun bir süre katilin dürtüsünü sorguladı, aile geçmişini ve psikolojik sorunlarını araştırdı

---

[17] Falquet'ye (2014) göre, kadın kırımı kadınların cinsiyetlerinden ötürü öldürülmelerine göndermede bulunur; kadın nefreti burada yapısal bağlarla bağlantılıdır, Lagarde tarafından özgül bir kavram olarak kullanılan kadın kırımı kavramının iki boyutu vardır: "Büyük bir toplumsal hoşgörüyle karşılanan kadın düşmanı, kadınlara karşı nefrete dayalı bir toplumsal cinsiyet suçudur; bu suçun cezasız kalmasında Devlet'in büyük bir rolü vardır".

[18] Yer kısıtlılığı yüzünden Ciudad Juárez'de ırksallaştırılmış kadınlara yönelik şiddet üzerine çalışmaları inceleyemiyorum. Falquet (2014) ve Labrecque'in (2012) tahlilleri diğer kapitalist, etnik-ulusal ve sömürgeci-ırkçı ilişkilerle eklemledikleri ve onlara bağımlı olmayan hetero-patriyarkal ilişkileri bütün boyutlarıyla içerir.

ve delilikte karar kıldı... Bir deliydi o! Delilik mi? "Tabii" diye yanıtlıyor Guillaumin (1990, s. 197), "etik olarak evet delilik. Duygusal ve/ya da psikolojik olarak evet delilik. Peki ya toplumsal, sosyolojik, politik olarak? Çünkü bu politik bir edim, onu yapan öyle dedi".

Guillaumin konjonktürel ve yüzeysel nedenlere baş vuran, "[...] işin özünden, söz konusu edimin sosyolojik çekirdeğinden kaçınan" açıklamalar tercih edilir diye hatırlatıyor; bu, suikastı yapan kendi ediminin anlamını bir mektupta açıkladığında da böyledir (aynı yerde, s. 199). Yadsımanın etkisi o kadar güçlüdür ki, bütün kadınlar kendilerini kadın olarak hedefleyen bir nefreti tanımak istemezler ya da bunu yapamazlar. Çünkü diye ekliyor yazar, "kadınlar bir toplumsal grup olarak gerçekliğin inkârının nesnesidirler: bir grup olarak görüldükleri anda, artık grup değildirler, grup özellikler halinde çözülür" (aynı yerde, s. 200). Yok oluş iki yolla gerçekleşir: bir yandan kadınların niteleyici bir özelliğe indirgenmeleriyle, kadın eştirler, yaşlı kadın, fahişe, feminist, yerli kadın, anne, göçmen kadın, lezbiyendirler; öte yandan, dikkatler katilin psikolojisine ve yaşamına çevrilir.

Kadınlara karşı şiddetin daha yeni bir örneği tahlili derinleştirmemize izin verir.[19] Feminist bir pop kültür eleştirmeni ve Amerikalı-Kanadalı video-blogcu Anita Sarkeesian (2014) geçen Ekim Utah Devlet Üniversitesi'ndeki konferansını iptal etmek zorunda kaldı. Kurye ile Üniversite'ye gönderilen bir mektubun yazarı, şayet konferans yapılacak olursa, Montreal'de 1989[20] yılında yapılan katliam tarzında bir saldı-

[19] Juteau başka örnekleri de incelemiştir (2015).

[20] "Anita Sarkeesian feminist kadında yanlış olan her şeyi birden temsil ediyor ve tam da kendine yakışır biçimde korkak bir küçük orospu gibi çığlıklar

rı gerçekleştireceği tehdidinde bulunuyordu. Sarkeesian video oyunlarındaki feminizm karşıtı çeşitli eğilimleri inceler. Oyun (*gaming*) ve teknoloji (*tech*) kültüründe, kadın düşmanı nefreti, söyleyecek bir şeyi olan, özellikle de eleştirel ya da feminist olan kadınlara karşı gelişen gerici tepkiyi (*backlash*) yönlendiren bir zehirlilik var, der. Bizi susturmak için müthiş bir çaba var ve başarısızlığa uğradıklarında bizi sürmek amacıyla itibarsızlaştırmaya çalışıyorlar. Eskiden kadınların taciz edilmesinin gerçek olup olmadığı sorgulanırdı, artık bundan kuşku duymak imkânsız. Metal detektörler kullanılması talebi kabul edilmeyince Sarkeesian sunumunu iptal etti.

Maddeci feminizmin kadınlara yönelik şiddetin kesişimsel tahliline katkısı

Farklı ezilme biçimleri arasındaki kesişim üzerine sorgulamaların doğmasına tanıklık eden çok sayıda zamansal, mekânsal ve teorik bağlamı kapsayarak genellikle görülmez olanı sezinlemek mümkün olmuştur; bunlardan biri toplumsal cinsiyetle kesiştirilen kategorilerin değişimidir: Toplumsal sınıflar etnik ve ırksallaştırılmış gruplarla ikame edilmiştir; diğer değişimler ise toplumsal ilişkilerden toplumsal kategorilere ya da egemenlik matrisine geçiş ve 'kadın' kategorisi üzerine sorgulamaların yok olmasıdır. Bundan böyle aralarında bağlantı kurulabilecek noktalar arasındaki bağlar ortaya çıkacaktır: 'Kadın' kategorisine ilişkin olarak kültür edinimiyle sınırlı kalan bir inşacılık;[21] bun-

---

atarak ölecek. Manifestomu onun kanıyla yazacağım ve sizler de yalanların ve zehrin Amerikalı erkeklere neler yaptığının tanıkları olacaksınız" (aynı yerde).

[21] Başka bir deyişle toplumsal ilişkilerin değil sosyalizasyonun sonucu olan bir kategoriyle...

dan kaynaklanan cinsiyetler arası ilişkilerin maddilikten arındırılması ve dolayısıyla kadınların bağımlılığını açıklayacak etkenler olarak başka egemenlik ilişkilerine başvurulması. Varlığı kabul edilen kadın-erkek eşitsizlikleri küreselleşmeye, sömürgecilik - ırkçılığa ve neoliberalizme bağlanır. Oysa bu eşitsizlikler başka toplumsal ilişkiler tarafından uyarlansa bile onlara indirgenemezler. Garip bir yön değiştirmeyle, kesişimler üzerine çalışmalara ilk güdüyü sağlayan feminist tahliller kesişimsellik paradigmasında neredeyse hiç yer almaz. Cinsiyetler arası ilişkilerin böyle görünmezleştirilişi, daha önceki tahlillerin işaret ettiği gibi neyin açığa çıkarılıp neyin çıkarılmadığını, hangi soruların sorulup hangilerinin sorulmadığını pekâlâ etkiler.

Kanadalı yerli kadınlar örneğinde, cinsiyetler arası ilişkiler arka planda kalırken -kendisi de sömürgeci şiddet ve onun yan etkilerine bağımlı olan- sosyo-ekonomik şiddetle cinsiyete dayalı şiddet arasındaki bağlar açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ciudad Juárez'deki iç içe geçmiş azınlık statülerine sahip olan kadınları ilgilendiren kadın kırımı örneklerinde, erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizlikler çoğunlukla tahlilin bir parçasıdır. Erkek egemenliği, patriyarka ve kimi zaman cinsiyetler arası ilişkiler terimleriyle tasarlanır ve neoliberalizm ve sömürgecilik-ırkçılıkla birleştirilirler.

Buna karşılık, incelenen diğer örnekler toplumsal ilişkilerin eklemlenmesinin farklı bir yüzünü açığa vurmaktadır. Politeknik'te Beyaz ve orta sınıf üyesi olan -ya da bir diploma aldıktan ve bir iş bulduktan sonra orta sınıfa erişecek olan on üç öğrenci: Sömürgecilik, ırkçılık ve sınıfçılık ilişkileri açısından çoğunluk grubuna mensup olan kadınlar karşısında bunların hiçbiri etkili değildir. Bu kadınlar eskiden kendilerine izin verilmeyen iyi ücretli işlere erişimlerini mümkün kılacak bir sermayeye sahip olacak ve kolektif el koymanın bazı yönlerinden kendilerini

kurtaracaklardır. Ancak tam da erkekler sınıfının bir üyesi, patriyarkal normlara karşı çıkan başka kadınlar gibi bu kadınlara da ihlale izin verilmeyeceğini, ihlalin cezasız kalmayacağını hatırlatır. Fiziksel, sözel, psikolojik şiddet türünden güç gösterisi ve tecavüz, sarkıntılık, taciz biçimlerine bürünen cinsel baskı, ücretin kısmen özgürleştirdiği kadınları yola getirmek için kullanılan araçlardandır; böylelikle el koymanın ve cinsiyet sınıflarının sürmesi sağlanır.[22]

Sarkeesian örneği bu bakımdan tipiktir. Erkeklerin kadınlara yönelik şiddeti, onun nedenleri ve amaçları ancak çok belirli koşullarda görünür hale gelir. Artık katillerin yüksek sesle haykırdıkları gibi- bir toplumsal grup olarak görülen bir gruba ait oldukları için kadınlara karşı işlenmiş bir suçun varlığı, şiddet, daha az kadın olan,[23] başka bir deyişle kadınlar olarak azınlık statülerinden kısmen sıyrılan kadınları vurduğunda apaçık hale gelir. Bu sanıldığından daha az paradoksal bir durumdur. Çünkü açıklamanın ardına gizlenebileceği başka etkenlerin yokluğunda, itiraf edilmek istenmeyen ya da edilemeyen şey, yani edimin sosyolojik çekirdeği kendini belirtik şekilde açığa vurur.

---

[22] Kadınlara yönelik şiddetin görünürlüğü arttığı için bastırılan saldırganlıklar yüzeye çıkmakta, diller çözülmekte ve görece yeni bir olgu olarak, katillerin kendileri öldürme nedenlerini açıkça belirtmekteler: Sınırları ihlal eden, onları reddetmeye cesaret eden, yerlerini bilmeyen (yerli kadınlar) ya da kendilerine *yer açan* (Politeknikli kadınlar ve blogcu kadın) kadınlardır bunlar.

[23] "Çünkü en çok kadın olan kadınlar, sınıfımızın halihazırdaki "kimliği"ne en eksiksiz uyanlar, sefalet ücretleri alan ve grev yapmalarına kocaları tarafından karşı çıkılan, hiç ücret almayan, tecavüze uğrayan, dövülen, bakacak çocuklarıyla birlikte terk edilen kadınlardır." (*Questions féministes* 1977, s. 17-18). Politeknik ve Santa Barbara öğrencileri ve Sarkeesian bu anlamda daha az kadın olan kadınları temsil ederler.

Araştırma soruları ve konuları: Toplumsal kökleri olan bir seçim

Gördüğümüz gibi, feministler, egemenlik biçimlerinin birlikte inşasını ve aralarındaki karşılıklı bağlantıları önsel bir biçimde hiyerarşiye vurmanın imkânsız olduğunu kabul etme konusunda anlaşmaktadır. Araştırma sorularının ve konularının seçilmesini kesişimsellik teorisi belirlemediği için *explanandum*'un*, başka bir deyişle anlatılmak istenen toplumsal ilişki ve onu eğip büken ilişkilerin seçiminde işin içine başka etkenler girer. Değerlerle ilişki[24] konuların oluşturulmasını, incelenen olguların seçimini ve düzenlenmesini yönlendiriyor olsa da her araştırmanın hareket noktasının toplumsal kökleri vardır, araştırmacıların toplumsal konumuna dolayısıyla da bir *standpoint*'a,** politik olandan bağımsız olmayan bir tahlil açısına bağlıdır. Şu halde maddeci feministler kategori içi farklılıklarla olduğu kadar kategoriler arası farklılıklarla da ilgilenir, 'kadın' kategorisinin yalnızca ayrışıklığını değil toplumsal temelini de kuramlaştırırlar.

Maddeci feminist kesişimsellik paradigmasını seçmek, kadınlara karşı işlenen bir suçu "[...] maddi ve tarihsel bir ezme-ezilme ilişkisi içinde sosyolojik olarak tanımlanmış bir sınıf [...]"a karşı işlenen bir suç olarak gören bir paradigmayı seçmektir (Collectif, *Questions féministes* 1977, s. 16).

---

* Açıklanacak şey –ç.n.

[24] Weber'e göre, değerlerle ilişki araştırmacının iradesinin ifadesidir; dolayısıyla konunun seçimi ve oluşturulması, her şeye rağmen toplumsal-tarihsel bağlamlarda ve toplumsal ilişkiler içindeki özgül yerlerde kök salmış olan -bunu ben ekledim- tarihçi ya da sosyologun özgür iradesine bağlıdır.

** Bakış açısı –ç.n.

Öyleyse kadınlara yönelik şiddetin, cinsiyetli ve cinsiyetçi şiddetin yapısal tahlilinin merkezinde kadınları *kadına dönüştüren* güç ilişkisi yer alır, çünkü "cinsiyetler basit biyolojik-toplumsal kategoriler değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarı tarafından ve bu iktidar ilişkisi içinde oluşmuş (Marksist anlamda) sınıflardır" (Mathieu 2004 [2000]).

O zaman, kadınlara karşı şiddeti, sınıfla ve yeni-sömürgeci güçle bağlarında onlara el konmasının bir aracı olarak ele alacağız; bunu yaparken kadınların ezilmesini başka toplumsal ilişkilere indirgemenin, kesişimsel tahlilin vazgeçemeyeceği merkezî mekanizmayı onun dışına atmak olduğunu hatırlatmaktan geri durmayacağız.

Çeviren: **Gülnur Acar Savran**

Cahiers du Genre, Sayı 4, L'Harmattan, 2016.

Kaynakça

Bihr Alain (2011). "Sur les rapports sociaux et leur articulation". http://alencontre. org/debats/sur-les-rapports-sociaux-et-leur-articulation.html

Bilge Sirma (2009). "Théorisations féministes de l'intersectionnalité". *Diogène*, sayı 225.

Bilge Sirma (2010). "De l'analogie à l'articulation: théoriser la differenciation sociale et l'inégalité complexe". *L'homme et la société*, sayı 176-177.

Bilge Sirma (2014). "La pertinence de Hall pour l'étude de l'intersectionnalité". *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 26, sayı 2.

Cho Sumi, Crenshaw Kimberley Williams, McCall Leslie (2013). "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications and Praxis". *Signs*, cilt 38, sayı 4.

Collectif Questions féministes (1977). "Variations sur des thèmes communs". *Questions féministes*, sayı 1.

Collins Patricia Hill ((200 [1990]). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York, Routledge.

Crenshaw Kimberley Williams (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*.

Delphy Christine (1970). "L'ennemi principal". *Partisans*, sayı 54-55. Yeniden basımı: (1988) *L'ennemi principal 1: L'économie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse.

Delphy Christine (1995). "The Invention of French Feminism: An Essential Move". *Yale French Studies*, sayı 87 [Fransızca çev. (1996). "L'invention du 'French Feminism': une démarche essentielle". *Nouvelles questions féministes*, cilt 17, sayı 1. Yeniden basım: (2001). *L'ennemi principal 2: penser le genre*. Paris, Syllepse].

Denis Ann (2008). "Review Essay. Intersectional Analysis: A Contribution of Feminism to Sociology". *International Sociology*, cilt. 23, sayı 5.

Dorlin Elsa (2005). "De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre". *Cahiers du genre*, sayı 39.

Falquet Jules (2014). "Des assasinats de Ciudad Juárez au phénomènes des féminicides: de nouvelles formes de violence contre les femmes?". *Contretemps*: http://www.contretemps.eu/interventions/assasinats-ciudad-feminicdes-nouvelles-formes-violences-contre-femmes

Femmes autochtones du Québec (2014). www.faq-qnw.org.

Galerand Elsa (2006). "Retour sur la genèse de le Marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes".*Cahiers du genre*, sayı 40.

Galerand Elsa (2007). "Les rapport sociaux de sexe et (dé)matérialisation: retour sur le corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes de 2000". Sosyoloji doktora tezi, Université Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, Université du Québec à Montréal.

Galerand Elsa, Kergoat Danièle (2014). "Consubstantialité vs intersectionnalité? À propos de l'imbrication des rapports sociaux", *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 26, sayı 2.

Guillaumin Colette (1978). "Pratique du pouvoir et idée de nature (1). L'appropriation des femmes". *Questions féministes*, sayı 2.

Guillaumin Colette '1990). "Folie et norme sociale. À propos de l'attentat du 6 décembre". *Sociologie et sociétés*, cilt 223, sayı 1.

Haase-Dubosc Danielle, Lal Maneesha (2006). "De la postcolonie et des femmes: apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes". *Nouvelles questions féministes*, cilt 25, sayı 3.

Hall Stuart (1985). "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". *Critical Studies in Mass Communications*, cilt 2, sayı 2.

Hall Stuart (1986). "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". *Journal of Communication Inquiry*, cilt 10, sayı 2.

hooks bell (1981). *Feminist Theory from Margins to Center*. Boston, South End Press.

Interrogations? (2015). "Penser l'intersectionnalité", sayı 20: http://www.revue-interrogations.org/-No20-Penser-1-intersectionnalite-].

Juteau Danielle (1994). "De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux". Collectif. *L'égalitarisme en question* içinde. Montreal, Fides "Cahiers de recherche éthique", sayı 18.

Juteau Danielle (2010). "'Nous' les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie". *L'homme et la société*, sayı 176-177.

Juteau Danielle (2015). *L'ethnicité et ses frontières*. 2. gözden geçirilmiş basım, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Kergoat Danièle, *Les ouvrières*, Paris, Le Sycomore.

L'homme et la société (2010). "Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité?", sayı 176-177.

Labrecque Marie-France (2012). *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*. Montréal, Écosociété.

Les Cahiers du Cedref (2015). *Intersectionnalité et colonialité. Débats contemporains*, sayı 20.

Lykke Nina (2010). *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*, New York, Routledge.

Mathieu Nicole-Claude (1989). "Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et gehre". Daune-Richard Anne-Marie, Hurtig Marie-Claude, Pichevin Marie-France (der.). *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Paris, ADAGP içinde.

Mathieu Nicole-Claude (2004 [2000]). "Sexe et genre". Helena Hirata, Laborie Françoise, LeDoaré Hélène, Senotier Danièle (der.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, içinde.

Montminy Lise, Brassard Renée, Jaccoud Mylène ve diğerl. (2010). "Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence vécue par les femmes autochtones au Canada". *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 23, sayı 1.

Nouvelles questions féministes (2006). "Sexisme, racisme et postcolonialisme". Cilt 25, sayı 3.

Nouvelles questions féministes (2015). "Imbrication des rapports du pouvoir". Cilt 34, sayı 1.

Pagé Geneviève (2014). "Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou pourquoi le mouvement feministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle". *Nouvelles pratiques sociales*, cilt 26, sayı 2.

Poiret Christian (2005). "Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques. Quelques enseignements du débat nord-américain". *Revue européenne des migrations internationales*, cilt 21, sayı 1.

Raisons politiques (2015). "Les langages de l'intersectionnalité". Sayı 58.,

Rich Adrienne (1979). "Disloyal to Civilisation: Feminism, Racism, Gynephobia". Rich Adrienne, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*. New York, Norton içinde.

Sarkeesian Anita (2014). "Contre la misogynie des jeux vidéos". Anita Sarkeesian on GamerGate: "We Have a Problem and We'de Going to Fix This": http://www.rollingstone.com/culture/features/anita-sarkeesian-gamergate-interview-20141017

Signs (2013). "Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory". Cilt 38, sayı 4.

Stasilius Daiva (1999). "Feminist Intersectional Theorizing". Li Peter (der.) *Race and Ethnic Relations in Canada*. Toronto, Oxford University Press Canada içinde.

Statistique Canada, Gouvernement du Canada (2013). Article Juristat, "Mesures de la violence faite aux femmes: tendances statistiques": http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/201300/article/11766-fra.htm

Walby Sylvia (1986). *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Walby Sylvia (2007). "Complexity Theory, Systems Theory and Multiple Intersecting Scial Inequalities". *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 37, sayı 4.

Walter Emmanuelle (2014). *Sœurs volées. Enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal, Lux Éditeur.

Weber Max (1963[1919]). *Le savant et le politique*. Paris, Union générale d'éditions.

Yuval-Davis Nira (2006). "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies*, cilt 13, sayı 3.

OYUNUN KURALI
NEOLİBERAL KÜRESELLEŞMEDE CİNSİYETLER, SINIFLAR VE "IRK"LAR ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN BİRLİKTE ŞEKİLLENMESİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK[1]

Jules Falquet

"Yalnız" kadın göçmenlere, Göçmen, Sığınmacı ve Sürgün Kadınların Hukuki Özerkliği Ağı'na (RAJFIRE) ve daha 1835'te yabancı kadınların iyi karşılanması gereğini vurgulayan ilk kişi olan Flora Tristan'a

Yaklaşımımı konumlandırmak için, kadın, akademisyen, beyaz, Fransız vatandaşı olduğumu ve şu anda Fransa'da yaşadığımı, bu düşünceyle kuramsal ama aynı zamanda politik

[1] Toulouse'daki militan derneklerin yanı sıra "cinsiyet ve ırk" gruplarında, Paris'teki "cinsiyetçilik ve sömürgecilik" gruplarında, cinsiyet, "ırk" ve sınıf ilişkilerinin neoliberal küreselleşme bağlamında yeniden eklemlenmesi üzerine CEDREF seminerinde, Fransız Sosyoloji Derneği'nin RT 24'ünde ve *Nouvelles Questions Féministes* ve *Cahiers du Genre* dergilerinde yapılan çok sayıda tartışma olmasa, bu metnin yazılması mümkün olmazdı. Konuya ilişkin derin fikir alış verişlerimiz için Nasima Moujoud'a da özellikle teşekkür borçluyum. Sabreen Al Rassace, Malika Bakhouche, Milena Jacsic, Françoise Guillemaut, Salima Mousli ve Martine Stutz göç, ev işi ve seks işi arasındaki bağları düşünmeme yardımcı oldu. Ochy Curiel, Mercedes Cañas, Sabine Masson ve Melida, göçmen ve/ya da ırksallaştırılmış ev emekçileri karşısında feministlere yönelik eleştirel düşüncemde beni cesaretlendirdi. Son olarak, bu metin Anissa Hélie, Paola Bacchetta, Annie Bidet ve Florence Degavre'ın yorumlarına çok şey borçlu.

açıdan ilgilendiğimi belirtmem gerek. Chiapas Zapatista hareketi tarafından 1996 yazında düzenlenen neoliberalizme karşı insanlık için birinci uluslararası buluşmadan bu yana, özellikle Latin Amerika ve Karayipler'deki bir takım "ilerici" toplumsal hareketlerin (Meksika'da Zapatista, Brezilya'da Topraksızlar hareketi ve kıtadaki feminist ve lezbiyen hareketler) yanı sıra çok sayıda siyah ve ırksallaştırılmış feministin sunduğu araçlarla neoliberal küreselleşmeyi çözümlemeye çalışıyorum. Bununla birlikte, bütünlük içeren bir çözümleme sunmak benim için zor, çünkü son derece karmaşık, çelişkili ve sürekli gelişen bir çözümleme söz konusu. Bununla birlikte neoliberal küreselleşme, bana bağlı olduğum üç büyük çözümleme akımının göze batan yetersizliklerini saptama fırsatı sundu: tarihsel materyalizm, radikal feminizm ve emperyalizm ve sömürgecilik karşıtlığı.

Bana öyle geliyor ki, hiç olmadığı kadar zorunlu hale gelen radikal bir toplumsal dönüşüm için kullanışlı bir teori ve pratik üretmeyi diliyorsak, ırksallaştırılmış/proleterleştirilmiş ve/ya da lezbiyen feministlerin sorgulamaları özellikle dinlenmeli ve derinleştirilmeli. Özellikle, bir takım toplumsal iktidar ilişkilerinin [cinsiyet (cinsellik dahil) sınıf ve "ırk"][2] birleşik etkilerini çözümlemelerimize tam olarak dahil etmenin elzem olduğuna inanıyorum. Bu ilişkilerin ne basitçe üst üste bindiği ya da birbirine eklendiği, ne de kesiştiği varsayımından yola çıkacağım (Crenshaw, 1995). Bunların daha çok iç içe geçtiğini [kavramın ilk formüle edilişi için: Combahee River Collective, 1986 (1979)] ve hatta eştözlü [Kergoat. Elsa Dorlin (Annie Bidet'yle birlikte),

[2] "Irk" terimini tırnak içinde kullanıyorum çünkü son derece toplumsal, yapay ve karma niteliğini vurgulamak istiyorum -göreceğimiz gibi "ırk", özellikle "renk" ve "etnik" kökenle ama aynı zamanda milliyet ve yasal statüyle ilgili iktidar ilişkilerini yeniden gruplandırır.

Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination içinde] olduklarını ve birlikte şekillendiklerini (Bacchetta, 2006) düşünüyorum. Burada bu birlikte şekillenmenin nasıl işlediğini somut bir konudan yola çıkarak göstermeye çalışacağım: işbölümünün ve özellikle "kadın işi olarak kabul edilen iş"in yeniden örgütlenmesi, yani neoliberal küreselleşmenin yol açtığı ve cinsiyet, "ırk" ve sınıf ilişkilerini eş zamanlı olarak değişime uğratan yeniden örgütlenme.

Kuşkusuz küreselleşme tümüyle yeni değil: Kökleri, kapitalizmin, köleliğin, sömürgeleştirmenin-sömürgeliğe son vermenin ve patriyarkal sistemlerin uğradığı değişimlerin uzun tarihine uzanıyor. Bununla birlikte derin dönüşümler yaratıyor. Söz konusu küreselleşmenin meşrulaştırılmasına yönelik iyimser söylemler, demokrasinin, "katılım"ın, kadın erkek herkes için eşitliğin ve artan refahın yayılmasından söz ediyor. Eleştirel, ampirik çözümlemeler daha çok, cinsiyet, sınıf, "ırk" ve Kuzey-Güney[3] eşitsizliklerinin ve sömürüsünün baş döndürücü derinleşmesinin altını çiziyor. Aynı zamanda etkili olan yeniden oluşumları da sorguluyorlar: Toplumsal sınıflar ortadan kalktı mı? Yeni bir proletarya mı ortaya çıkıyor ve kimlerden oluşuyor? Irkçılık değişti: daha az biyolojik, daha "kültürel" ama hâlâ güçlü; bugün nasıl işliyor? Son olarak, kadınların, kız çocuklarının, yaşlı kadınların gezegenin en yoksullaşmış kişilerinin çok büyük çoğunluğunu oluşturduğu pekâlâ bilindiği halde, sık sık cinsiyet eşitliğinin hiç bu kadar yakın olmadığını duyuyoruz: Bunu nasıl açıklamalı?

İki zamanlı olarak ilerleyeceğim. Önce, neoliberal küreselleşmeyi, "sistemin-dünya"nın dönüşmesi ve toplumsal yeniden üretimin uluslararasılaşması olarak anlamayı deneyen çalışma-

---

[3] Chandra Mohanty (2003) gibi ben de Kuzey, Güney, Doğu, Batı, kavramlarını, coğrafi değil, politik bir anlamda kullanıyorum.

ların katkılarını ve yetersizliklerini vurgulayacağım. Sonra, bugün egemen olan "oyunun kuralı"nı yeniden düşünmek için birkaç yol önericeğim: Bir yanda, düşünmeye alışık olduğumuzdan çok daha geniş ve daha açık hanelerde her türden insan tarafından yerine getiriliyor olsa bile, ev, seks ve "yeniden üretim" işini birbirine bağlayan sürekliliğin kavranması zorunluluğu, öte yanda, heteroseksüel bir politik sisteme dayanan ulus devletin kişilerin dolaşımının ve hukuki kapasitesinin örgütlenmesindeki rolü.

Var olanın sınırları

Burada Marx'ın, ardından Braudel'in (1985) ve Wallerstein'ın (1974, 1980, 1989) çözümlemelerinin yanı sıra, gezegen tarihinin büyük bölümünü kapitalist sistemin-dünyanın gelişmesinin etkileri olarak okuyan bağımlılık kuramlarını ve bunların farklı versiyonlarını da kısmen kabul ediyoruz; bu gelişme çizgisel olmasa da, işin içine çok sayıda başka etken karışsa da ve Gilroy [2003 (1993)] ya da Chaudhuri'nin (1990) gayet iyi bir biçimde vurguladığı gibi, kapitalizmin içinde geliştiği "batı" dünyası tarihin merkezi olmaktan uzak olsa da. Bununla birlikte, kapitalist sistem-dünya kuramlarının birbirine bağlı iki merkezi varsayımı sorun çıkartıyor. Önce, emeğin artan ve kaçınılmaz "proleterleşme"si fikri: Olgularda bu tam anlamıyla gerçekleşmiş değil. Ya da daha açıkçası, "proleterleşme"den ne anlamak gerekiyor? Sonra, feodalizmden kapitalizme geçişin, zorunlu olarak kapitalist olmayan toplumsal ilişkileri, hızla yok olmaya mahkûm ettiği ve çözümlemede marjinal kalıntılara indirgediği fikri -oysa bu ilişkiler açıkça varlığını sürdürüyor.

Göreceğimiz gibi, çözümlememizin merkezinde yer alması gereken şey, tam da kapitalist üretim ilişkileri (ücretli sömürü ilişkileri) ile "kapitalist olmayan" üretim ilişkilerinin [Colette

Guillaumin 1992 (1978) tarafından ustaca sergilenen el koyma, serflik, kölelik, cinsiyete dayalı kölelik ilişkileri] birlikte şekillenmesi. Nitekim, bütün mesele, ücret karşılığı emeğin çekilip çıkarılması, karşılıksız emeğin çekilip çıkarılması ve özellikle bu iki "uç" arasında yer alan ve burada "değersizleştirilmiş emek/iş" olarak adlandıracağımız tüm emek biçimlerinin nasıl birlikte oluştuğu. Neoliberal küreselleşmenin bugün emeğin çoğunluğunu "merkez"e ittiği, tamamen karşılıksız olmayan ama karşılığı kesinlikle "doğru düzgün" ödenmeyen, tam olarak "ücretli" ve "proleter" olmayan ve asla da olmayacak olan bir emeğe doğru ittiği varsayımında bulunuyoruz.

"Irk"ı Marxçı çözümlemelere katmak mı?

Balibar ve Wallerstein, klasikleşmiş bir çalışma olan *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*'de (1988) (*Irk, Ulus, Sınıf*, Metis, 2017), kapitalizmin "kriz"ini anlamak için "yeni bir ırkçılığın" (Balibar) ortaya çıkışına ve "hane"nin (Wallerstein) rolüne ilişkin bir dizi varsayım öneriyor. Çünkü Marx'ın söz ettiği "proleterleşme"nin öngörüldüğü gibi gerçekleşmediğini saptıyorlar. Kapitalizmin başlıca çelişkilerinden birinin, kısa vadeli ve uzun vadeli çıkarlar arasında karar verme zorunluluğu olduğunu vurguluyorlar (ücretleri düşürerek ve karşılıksız emek yoluyla artı değeri azami düzeye çıkarırken, aynı zamanda üretilen malları tüketmeye yönelik, ödeme gücüne sahip bir talebi korumak). Dolayısıyla, kapitalist sistem, sürekli olarak "bazı üretim süreçlerinin ücretli olmayan emekten ücretli emeğe toplumsal dönüşümünü" örgütlemek zorunda. "Proleterleşme"den söz ederken ifade edilmek istenen budur."[4] Ama paradoksal biçim-

[4] Wallerstein, 1997 (1988-1979), s. 164-165.

de, "proleterleşmenin temel yönü, (...Wallerstein)'a göre, ücretli emeğin genelleşmesi değildir".[5] Böylece, Balibar ve Wallerstein ücretli olmayan emek ile ücretli emek arasında, bu "bileşik kaplar"ı düzenlemeyi sağlayan ve benim "değersizleştirilmiş emek/iş" olarak adlandırılmasını önerdiğim kurtarıcı bir figür icat ediyor. Balibar ve Wallerstein sonradan hiç tanımlamamış olsalar da bu kavramı, onun yanı sıra ve özellikle de onu gerçekleştirmesi beklenen kişileri tartışmanın merkezine yerleştirmek bence can alıcı bir önem taşıyor.

Aslında iş gücünü bu emek türüne doğru iten nedir? Wallerstein'a göre, "Irkçılık, en düşük ücretler ve en az tatminkâr ekonomik roller karşılığında kullanıma açık olanların sayısını [...] arttırmayı ya da azaltmayı sağlayan [...] sihirli formüldür [...] İş gücünün önemli bir kesimine, liyakat kriterinin asla haklı gösteremeyeceği bir ödemeden çok daha aşağı bir ödeme yapılmasını haklı gösterir."[6] Balibar çözümlemeyi, "klasik" ırkçılığın 1980'li yıllardan beri göçmen nüfusa karşı ırkçılığa dönüştüğünü ve bu ırkçılığın "ırk" ile sınıf arasında bir kaynaşma (potansiyel olarak zaten her zaman orada olan) oluşturduğunu söyleyerek tamamlıyor: "Mülteci karşıtı ırkçılık, sınıf durumu ile etnik kökenin azami özdeşleşmesini gerçekleştirir (bunun gerçek temelleri, işçi sınıfının bölgeler arası, uluslararası ya da kıtalar arası hareketliliğinde, bazen kitlesel bazen kalıntı halinde olan ama asla yok olmayan o hareketlilikte her zaman var olmuştur, bu da tam olarak işçi sınıfının durumunun özgül olarak proleter özelliklerinden biridir)."[7]

[5] Balibar, 1997 (1988]), s. 20. Hatta şöyle diyorlar: "Proletaryayı, kendi ürettiği değerin bir bölümünü başkalarına bırakan (sınıf) olarak tanımlamamız gerekiyorsa (...), üreticiye bir ücret ödenmemesi, onu proleter olarak tanımlamanın reddine imkân sağlayamaz." (Wallerstein, 1997 [1988-1979], s. 162).

[6] Wallerstein, 1997 (1988), s. 49-50.

[7] Balibar, 1997 (1988, 1987), s. 275.

Böylece, Balibar ve Wallerstein toplumsal ırk ilişkilerini açıkça sınıf ilişkilerinin sürekliliğine yerleştiriyor. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler konusunda ise çözümlemeleri çok daha az ikna edici. "Evrenselcilik, ırkçılık, cinsiyetçilik: kapitalizmin ideolojik gerilimleri" başlıklı bölümde, Wallerstein şöyle diyor: "İş gücünün etnikleştirilmesi dediğim şeyin amacı, iş gücünün bütün kesimleri için ücretleri çok düşük hale getirmektir. Böylesine düşük ücretlerin mümkün olmasının tek nedeni, ücretlilerin sadece erkeğin değil, daha da büyük ölçüde kadının, çocukların ve hatta yaşlı insanların "geçimi" denen şey için yürütülen etkinliklere emek cinsinden müthiş bir yatırım gerektiren aile yapılarında tutulmalarıdır..."[8] Çalışmanın geri kalanında ne o ne de Balibar, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilerin de "sihirli bir biçimde" kadınlara, *liyakat kriterinin asla haklı gösteremeyeceği bir ödemeden çok daha aşağı bir ödeme yapılmasını sağladığını* ellerinden geldiğince vurgulayan sayısız feminist kurama en ufak bir atıfta bulunur.

Başka analistler, göçmenlerle ilgili yasaların ve politikaların nasıl kadın/erkek "kağıtsızlar" dahil farklı kadın/erkek göçmen kategorileri yarattığını ve bunun da "sınıf"ı nasıl daha çok bölüp zayıflatmayı sağladığını göstererek (Fassin *ve diğerleri*, 1997), Balibar ve Wallerstein'ın bu önermelerini geliştirdi. Kadın/erkek kimi analistler, yerinde delokalize etme ("délocalisation sur place") (Terray, 1999) gibi yeni görüngüleri ortaya koyuyor. Kimileri ise kölelik ile ücretlilik arasındaki süreklilikleri vurgulayarak, göçmen politikalarının ırkçılığına dayanan "gem vurulmuş ücretli emeği" klasik ücretli emeğin düzenlenmesine yönelik güçlü bir mekanizma olarak gösteriyor (Moulier-Boutang, 1998).

---

[8] Wallerstein, 1997 (1988), s. 50. Daha ileri götürmeden şunu da ekler: "Cinsiyetçiliğe otomatik olarak 'yaş ayrımcılığı'" eşlik eder (*Aynı yerde*, s. 51).

Görülüyor ki bu çözümlemeler, emeğin hareketliliğinin yeni yönetiminin, yani ırkçılığın bir yeniden tanımlanması etrafında örgütlenerek çeşitli eğreti kategoriler üreten ve giderek daha kısıtlayıcı hale gelen göçmen politikalarının, sınıfları ve ücretli emeği nasıl dönüştürdüğünü anlamaya çalışıyor. Ne var ki buna eşlik eden bir görüngünün önemini tam olarak kavramayı başaramıyorlar: göçün hatırı sayılır bir oranının kadın olduğu gerçeğini. Oysa Ravenstein daha 1885'te kadınların kısa mesafelerde erkeklerden bile daha çok göç ettiklerini göstermişti. Bugün bu sorudan daha fazla kaçmak artık neredeyse imkânsız. BM'nin kendisi de uluslararası göçlerin yarısının -her ülkenin kendi içinde de göç etmeye devam eden- kadınlar tarafından gerçekleştirildiğini açıklıyor.

Toplumsal yeniden üretimin uluslararasılaşması: toplumsal politikaların, göç ve emek politikalarının cinsiyeti

Balibar ve Wallerstein'la aynı dönemde, Saskia Sassen artık kapitalizmin krizini değil ama muzaffer küreselleşmeyi çözümlemek için sermayelerin ve üstün nitelikli kadroların aşırı hareketliliğinin "içyüzü" üzerine öncü bir düşünce önerdi (1991). Yeraltında, görünmez ve çoğu zaman kayıt dışı olmakla birlikte, küresel metropollerde küreselleşme için vazgeçilmez olan emeği düşük bedel karşılığında sağlamak için, çoğunlukla kadınlara ait olan ve Güneyden (ırksallaştırılmış) gelen göçmen ve istikrarsız bir emeğin varlığını ortaya koydu. Küreselleşmenin bu alternatif dolaşımlarını görünür hale getirerek, toplumsal yeniden üretim emeğinin uluslararasılaşmasına ilişkin başka çözümlemelerin yolunu açtı.

Çok sayıda kadın araştırmacı, "pis işler"in, özellikle de ev işinin Güneyli göçmen kadınlara doğru yeniden dağılımı konusuna eğildi (Anderson, 2000; Chang, 2000; Hondagneu-Sotelo,

2001; Parreñas, 2002). Bazıları, çocuk büyütme işinin, anne sevgisi doğal bir özellik olarak kurulmuş olan (kadın olarak ve anneliğe ve sevgiye değer veren "kültür" meseleleri bağlamında: Hochschild, 2002) göçmen "dadılar"a ve bakıcılara transferini çözümledi. Bu kadınların emeklerinin ve sevgilerinin sömürülmesi, Hochschild'in "küresel bakım zincirleri" (2000) olarak nitelediği, birbirini izleyen başka emek transferlerine yol açıyor.

Bu çözümlemeler, başta toplumsal yeniden üretim işi olmak üzere hizmetlerin büyük bir kısmının artık sağlanmamasına dayanan neoliberal devlet reformunun getirdiği, emeğin yeniden örgütlenmesi üzerine genel bir düşünceye dahil edilmelidir. Sylvia Walby daha 1990'da, refah devletinin (*Welfare State*) gelişmesiyle Büyük Britanya'nın özel bir patriyarkadan kamusal bir patriyarkaya geçmiş olduğunu göstermiş olsa da, dünyada "sosyalist" sistemlerin düşüşü ve Avrupa'da sosyal demokrat paktın dağılması, bu müthiş iş yükünü özel sektöre ve aileye kaydırdı. Bu durumda, yeni olan erkek sınıfının bu işi kadın sınıfının sırtına bindirmesi değil, daha çok, sanayileşmiş ülkelerdeki kadınların ve Güney ülkelerinin ayrıcalıklı kadınlarının da bu işi başka kişilerin sırtına yüklemeye itilmiş olmaları; çoğunlukla, emek ithal edenler kadar ihraç eden devletlerin de dahil olduğu farklı devletlerin göçmen ve toplumsal politikaları tarafından kendilerine gümüş bir tepsi içinde sunulan göçmen kadınların sırtına (yasa dışılaştırılmış olsun ya da olmasın) (Walby, 1997; Marchand & Sisson Runyan, 2000). Nitekim mesele sadece kadınların düşük bedelli aşırı çalışmalarıyla krizi hafifleten, sistemin düşlediği bir ayar mekanizması olduğunu saptamak değil (ATTAC, 2003; Bisilliat, 2003; Falquet *ve diğerleri*, 2006; Hirata & Le Doaré, 1998; TGS, 2001; Wichterich, 1999), ama *aile, devletlerin her biri ve dünyanın bütünü düzeyinde yeni bir toplumsal işbölümü oluşturmak için cinsiyetin, "ırk"ın ve sınıfın nasıl*

seferber edildiğini ve yeniden örgütlendiğini tam anlamıyla saptamak.

Diane Sainsbury (1993), refah devletinin farklı biçimlerini, toplumsal yeniden üretim görevlerinin meta olmaktan çıkarılmasından çok, aile dışına çıkarılması bakımından sonuçları açısından ilk sorgulayanlardan biri. Ardından başkaları da her devlette toplumsal yeniden üretimin örgütlenmesi, talep edilen bakımın (*care*) türü ve farklı devletlerin bakım ihtiyaçlarını karşılamak için "tahliye edilen" kadın göçü türü arasındaki bağları çözümledi. Böylece, Eleonore Kofman *ve diğerleri*, (2001) Avrupa'da uluslararası göçlerin cinsiyetli yönetimini refah devleti politikalarındaki evrimler açısından betimlerken, Francesca Bettio ve Janneke Plantenga (2004) farklı bakım rejimlerini, sonra da Avrupa'nın güneyinde bakım tahliyesini ve kadın göçlerini (Francesca *Bettio* ve Anna Maria Simonazzi, 2006) inceliyor, başka araştırmacılar ise yaşlı kişilerin bakım sorunu üzerine çalışıyordu (örneğin Florence Degavre ve Marthe Nyssens (2008).

Angela Davis'in (1983) ilk saptamalarının devamında, Evelyn Nakano Glenn tarafından ABD (2002) için başka bir önemli yol açıldı. Glen "ırk", toplumsal cinsiyet ve iş gücü piyasasının biçimlendirilmesi arasındaki bağı kuruyor. Kölelikten bu yana, zorla yaptırılan bir bakım işinin nüfusun belirli kategorilerine (kadınlar, kadın/erkek Siyahlar) ayrılmasının tarihsel süreğenliğini vurguluyor. Özellikle de kölelikten, sözleşmeye dayalı serfliğe ve bugüne dek, bakıma ayrılan nüfus kategorilerinin devlet ve yasa tarafından nasıl haklardan ve yurttaşlıktan yoksun bırakıldığını gösteriyor.

Bu düşünce çözümlemenin iki yönde geliştirilmesini sağlıyor. Önce, sömürgeleştirme, kölelik, göç politikaları ve dünya nüfusunun geniş kesimlerinin haklardan ve yurttaşlıktan yoksun bırakılması arasındaki ilişkiler. Sonra, Laugier ve Paperman (2005) tarafından bir araya getirilen metinlerin düşünmemizi

sağladığı gibi, yurttaşlık, demokrasi ve bakım etiği söylemleri arasındaki bağlar; burada bu söylemlerin nasıl, kendini meşrulaştırmaya çalışan, sosyal demokrasi sonrası yeni bir modelin ortaya çıkışına bağlandığı söz konusu olacak.

Oyunun kurallarını açığa çıkartmak mı?

"Kadın işi olarak kabul edilen iş"in kavramsallaştırılmasına doğru

Toplumsal yeniden üretimin uluslararasılaşmasına ilişkin çözümlemeler, genellikle kadınların payına düşen üç büyük görev arasında analitik bir ayrılığı koruma eğiliminde: aile grubu üyelerine bakma işi, seks işi ve çocukların üretimi ve büyütülmesi işi. Kuşkusuz, materyalist feministler bu üç alan arasındaki bağlara çoktan dikkat çekti. Colette Guillaumin cinsiyete dayalı köleliğin, bedene ve onun ürünlerine, cinselliğe ve iş gücüne birlikte el konmasını sağladığını gösterdi (1992 [1978]). Paola Tabet ise bir yandan kadınların yeniden üretim emeği Marxçı anlamda bir emek olarak inceledi (2002 [1985]), öte yandan kadınlar ile erkekler arasındaki ekonomik-cinsel alışverişi -hepsi değişen oranlarda seks işinin, "ev işi"nin ve duygusal emeğin bir bileşimini yerine getiren- "fahişeler"i ve evli kadınlarını birbirine bağlayan bir süreklilik olarak inceledi (2004). Ne var ki bu iki çözümleme arasında bağ kurulmadı. Öte yandan, Gail Pheterson tüm kadınlara uygulanmaya elverişli olan fahişe damgasının nasıl kadınların hareketliliğini kısıtlamayı sağladığını gösterdi (2001 [1996]).

Bugün, ev işi ile fahişeliğin çeşitli biçimleri arasındaki devamlılıkları sergileyen önemli çalışmalar var. Bu iki etkinlik, bazı göçmen kadınlar tarafından art arda ya da eş zamanlı olarak sürdürülüyor (Oso, 2003), özellikle de "yalnız" gelmiş olan kadınlar tarafından (Moujoud, 2007); çünkü yürürlükteki göç ve çalışma yasaları bu kadınları yasa dışılığa ve yeraltına itiyor

("kadın seks işçileri" hakkında: Guillemaut, 2007); çünkü göçmen kadınların çoğu yasa tarafından babalara ve kocalara bağımlı bir statüye indirgeniyor (Fransa'daki mevzuat konusunda: Lesselier, 2003). Çocukların üretimi işine gelince, milliyetçilik ile kadınların üremesine yönelik müdahaleleri birleştiren sıkı bağlar bir kez ortaya konunca (Yuval Davis, 1991), feminist çözümlemeler, devlet denetimi altında yeni üreme teknolojileri ile milliyetçilik arasındaki bağları gösterdi (İsrail hakkında, Kahn, 2007). Başka çalışmalar, gezegen ölçeğinde cinsiyetçi ve ırkçı nüfus politikalarının geliştirilmesinde uluslararası kurumların rolü üzerinde duruyor (Falquet, 2003; Ströbl, 1994).

Önce kabul edelim, şu üç iş biçimi arasında gerçek bir *süreklilik* var: bakım işi (ev içinde ve/ya da topluluk içinde), seks işi ve çocukların üretimi/büyütülmesi işi. *Postayla sipariş edilen gelinler* görüngüsü (yoksullaştırılmış ülkelerden kadınların bu üç tür iş için kullanılabilirliklerini evlilik yoluyla mübadele etmeye çalışmaları; yalnızca Delphy (1998) tarafından çözümlenen şu ünlü "koca tarafından sunulan bakım" karşılığında değil, aynı zamanda çok gelişmiş bir ülkenin yerlisi olmanın birçok avantajını içeren yurttaşlık karşılığında), neoliberal çerçevede kadınların uluslararası hareketliliğinin yeni biçimlerinden yola çıkarak, bu çözümlemeye bir giriş noktası olabilir.[9] Bu ücretli ya da ücretsiz iş *sürekliliğine*, "kadın işi olarak kabul edilen iş" demeyi öneriyorum. Balibar ve Wallerstein'ın, başlıca icracılarını mülteci nüfus içinde aradıkları "değersizleştirilmiş iş"in en büyük bölümünü bu oluşturuyor. İktidar ilişkilerinin birlikte şekillenmesi perspektifi, bu işin, özellikle de bu amaçla etnikleştirilmiş ve

[9] Kuşkusuz, sömürgeleştirme, kölelik, fetih savaşları, parçalanmalar ve "etnik temizlik" süreçleri sırasında kadınların zorlu "dolaşımı" da aynı araçlarla çözümlenmeyi hak ediyor ama bu elinizdeki çalışmanın imkânlarını fazlasıyla aşıyor.

doğallaştırılmış olmaları durumunda, kuşkusuz cinsiyeti erkek olan bireyler (göçmenler, köleler ya da sömürgeleştirilmiş olanlar) tarafından da yapılabileceğini ama özellikle, bu işin çok büyük bir çoğunluğunun, toplumsal olarak kadın olarak kurulmuş ve öyle kabul edilen kişilerin önde gelen sorumluluğu olarak kaldığını açıklıyor.

Ardından, nüfus, göç ve emek politikaları aracılığıyla (kamu hizmetlerinin ve iş gücü piyasasının örgütlenmesi), ama aynı zamanda militarizmin pekişmesiyle (Enloe, 1989, 2000), savaşların, yer değiştiren nüfusun ve kadın/erkek sığınmacı kamplarının (Agier, 2003) artışıyla ya da hatta nüfusun bazı kesimlerinin kitlesel olarak kapatılmasıyla (bu konunun şampiyonu ABD için: Davis, 2006), emeğin küresel yönetiminde devletler kadar uluslararası kurumların oynadığı rolü görmek önem taşıyor. Devletler ve uluslararası kurumlar el ele, yeni "gelişme" politikaları çerçevesinde turizmin teşvik edilmesine ve seks işinin buna eşlik eden gelişmesine de katılıyor (Falquet, 2006). Nihayet, başta Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) aracılığıyla, devletler ve uluslararası örgütler kadınların istihdamını planlıyor. Böylece OECD ülkeleri 2010 için kadınların %60'ının iş gücü piyasasında yer almasını hedef olarak saptadı (Lizbon hedefi, 2000). Devletler ve uluslararası kurumlar, bu projeyi kadınların eşitlik taleplerinin sonucu ve toplumsal cinsiyete duyarlı bir sosyal demokrat modelin taçlanması olarak sunmaya çalışıyor; refah devleti sonrası yeni dünya düzeninin meşrulaştırılması girişimlerinde merkezi bir yer tutan bu temaya geri döneceğiz.

Son olarak, "hane"nin yeniden kavramlaştırılması gerekiyor. Nitekim, bu hanenin dinamikleri ulusal ve uluslararası kamu politikalarının damgasını derin bir biçimde taşımakla kalmıyor, bileşimi ve sınırları da çözümleme için genellikle paradigma işlevi gören bileşim ve sınırlar değil. Öncelikle, *siyah feministler*in [*Black feminists* (Hill Collins, 2005)] ve çok sayıda

Güneyli feministin çalışmalarının gösterdiği gibi, hanelerin çoğunluğu, birçok kuramsal inşanın temel aldığı "Batılı" çekirdek aile modellerinden bir hayli uzaklaşıyor. Sonra, dünyadaki hanelerin üçte biri erkekler tarafından değil, kadınlar tarafından yönetiliyor (Bisilliat, 1996). Bunun nedeni, her şeyden önce, küreselleşmenin, hanede yapılması beklenen işin gerçekleşmesine büyük ölçüde katkıda bulunan artan sayıda kadın/erkek yabancıyı fiziksel olarak ya da kesintili biçimde haneye sokarak, hanenin dengelerini derin bir biçimde değiştirmesi. Kadın/erkek bu yabancılar arasında, göçmen kadın hizmetçiler (kırsaldan ya da yurtdışından gelen), hastabakıcılar, hemşireler ama aynı zamanda bahçıvanlar, uşaklar ya da sürücüler, hatta taşıyıcı anneler ve evde ya da tatil gezileri vesilesiyle pornografik görüntüler ve cinsel hizmet sunan kadın seks işçileri yer alıyor. Burada Kuzey-Güney meseleleri apaçık ortada ama bu işbölümünün, aynı zamanda yerel ırkçı sistemlere, sınıf, kast ve sömürge sistemlerine bağlı olarak her bir ülke ölçeğinde örgütlendiğini vurgulamak gerekiyor.

Öte yandan, bu soruları sadece Kuzey ve Güneyin ayrıcalıklı haneleri için değil, diğerleri için de düşünmek gerek. Laura Oso'nun (2008) heyecan verici bir sentez çalışması, neoliberal göç tarafından yaratılan farklı "uluslar aşırı haneler"'in ("bölgeler aşırı" diye de ekleyebiliriz), Kuzeydeki hane ve devletlerin ama aynı zamanda Güneydekilerin yeniden üretim stratejilerinin anlaşılmasında merkezi önem taşıdığını gösteriyor. Oso özellikle, bu hanelerin ikili bir içi içe geçmenin çözümlenmesinde ampirik ve kuramsal anahtarlardan biri olduğunu gösteriyor. Bir yandan Güneydeki yeniden üretim ile Kuzeydeki yeniden üretim arasında. Öte yandan, aile çerçevesinde yönetilen yeniden üretim ile devlet tarafından yönetilen yeniden üretim arasında.

Heteroseksüellik ve iktidar ilişkilerinin birlikte şekillenmesi

İktidar ilişkilerinin birlikte şekillenmesi kuramlarında bir heyula kol geziyor: heteroseksüellik. Bu heteroseksüellik kavramı, başlıca kuramcıları hâlâ Monique Wittig olan lezbiyen-feministler tarafından bulundu [2001 (1980)]. İçeriğini son derece zayıflatan yaygın kullanımının tersine, burada sözünü ettiğimiz heteroseksüelliğin cinsel dürtü ve pratiklerle pek az ilgisi var: Sırtını Devlete ve Millete dayayan ve kişilerin dolaşımında büyük bir rol oynayan güçlü bir toplumsal kurum söz konusu. Yalnızca evliliğin, soy zincirinin ve mirasın merkezi biçimde örgütlenmesine değil, daha da derin bir biçimde cinsiyetlerin kurulmasına ve doğallaştırılmasına katkıda bulunduğunu göreceğiz; aynı zamanda ırkların ve sınıfların da.

Toplumsal iktidar ilişkilerinin kalkış ve varış noktası kaynaklara erişimdir. Çalışma ise zenginlikleri biriktirmeyi denemenin araçlarından biri olsa da nadiren en iyisidir: Evlilik ve miras çok daha hızlıdır. Ama birlikteliklerini seçme özgürlüğü, meşru bir soy zinciri oluşturmayı ve miras almayı ya da bırakmayı talep etme olanağı heteroseksüellik tarafından düzenlenir. Bu tema yeterince araştırılmadı. Nitekim Fransa'da, daha 70'li yıllarda Christine Delphy mirasın aktarılmasının cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler için önemini sezdiyse de (1998) bu konunun izini hiç sürmedi. Ancak çok daha sonradır ki Carmen Diana Deere ve Magdalena León (2001) gibi araştırmacılar, kadınların yazgısında bir iyileşme olanağının, ücretli emekten çok mülke (bu durumda toprak) erişim olanağında yattığı kanaatiyle, Latin Amerika ve Karayipler'de evlilik ve miras mevzuatının sistematik bir incelemesine girişti. Ne var ki bu çözümlemede, "kadın işi olarak kabul edilen" işin sömürüsünün en büyük

merkezlerinden biri olarak evlilik ve aile konusunda eleştirel bir düşünce yok.

Heteroseksüel olmayan evlilik, işin ve kaynaklara erişimin bu örgütlenmesini gerçekten alt üst edebilir mi? Lezbiyen, gey, bi, trans ve *queer* hareketlerin bu konudaki mücadeleleri dikkatle incelenmeyi hak ediyor çünkü çift değerli bir nitelik taşıyorlar. Bir yandan, bazı devletlerden evlilik ve miras hakkı için bir başlangıç elde etmek,[10] bir gedik açmak anlamına geliyor. Bununla birlikte, soy zincirinin tanınması konusunda ilerleme kaydetmenin zorluğu, bu talebin temsil ettiği tehdidi açığa çıkarıyor: Belki de sorun, çocukların varsayılan ruhsal sağlığından çok, toplumsal ve ekonomik mirasın egemen patriyarkal ve babasoylu aileye ait olmayan soy çizgilerine göre dolaştırılması olanağıdır; Nicole Claude Mathieu'nün (2007) anasoylu ve anayersel toplumlar üzerine metinler içeren derlemesi de bu konuya son derece önemli bir ışık tutuyor. Ne var ki, kadın/erkek evlilerin cinsiyetini değiştirmek, toplumsal ilişki yapılarını dönüştürmek için yeterli değil [Mathieu, 1991 (1989)]. Nitekim, insanlar arasında "çift"ten başka "ekonomik-cinsel" düzenlemelerin (Tabet'in kavramını yineleyecek olursak, 2004) ortaya konması denenmedikçe, pek az şey değişecek (Falquet, 2006 b). Wittig'in açıkça gösterdiği gibi, üzerine eğilmemiz gereken konu, "başka" bir cinsellik olarak lezbiyen (eşcinsel ya da *queer*) cinsellikten çok, tam anlamıyla kurum olarak heteroseksüelliktir [2001 (1980)].

Önce heteroseksüelliğin cinsiyetleri kurduğunu ve doğallaştırdığını hatırlayalım; cinsellikten çok emek açısından. Her ha-

---

[10] Burada geliştirmek imkânsız olsa da bu reformların, başka alanlarda acımasız neoliberal ekonomik politikalar uygulayan bazı sosyal demokrat hükümetler için toplumsal planda biraz olsun meşruiyet kazanmanın bir aracı olarak çözümlenebileceğini vurgulamak gerek.

lükârda Lévi Strauss böyle okunabilir: Gayle Rubin'e göre, Lévi Strauss, en az bir kadın ve bir erkek içeren "aile" birimlerinin oluşmasını zorunlu kılan şeyin, toplumsal olarak kurulmuş cinsiyete dayalı işbölümü olduğunu söyleyerek, heteroseksüelliğin kurumlaşmış bir süreç olduğunu söylemeye tehlikeli biçimde yaklaştı. Rubin ayrıca, cinsiyete dayalı işbölümünün, eşcinsellik tabusuna sımsıkı bağlı olan, erkekler ile kadınlar arasındaki benzerlik tabusu sayesinde işlediğini de gösterdi [1998 (1975)]. Nihayet, açıktır ki gerçek cinsel pratiklerinden bağımsız olarak, lezbiyen olarak damgalanma tehdidi, herhangi bir kadının en itibarlı ve en iyi ücretli "erkek işleri"ne erişimini reddetmenin güçlü bir aracı (Pharr, 1988). Monique Wittig'in kısa bir ifadede özetlediği gibi: "Lezbiyenler kadın değildir" [2001 (1980)]. Nitekim, bazı kadınlar erkeklerle birleşmeyi bile bile reddederek onlar için çalışmayı reddediyorlar; Wittig'in, eşcinsel cinsel pratikleri olan ama erkeklerle ilişkilerini sorgulamayan kadınlardan ayırt etmek için lezbiyen olarak adlandırdığı kadınlar bunlar. Bununla birlikte, heteroseksüelliğin sadece cinsiyeti kurmadığı anlaşılmadıkça, kadınlara toplumsal olarak el konması sorunu [Guillaumin, 1992 (1978)] dokunulmadan kalıyor.

Gerçekten de heteroseksüellik "ırk"ın ve sınıfın yeniden üretimi ve doğallaştırılması süreçlerinde de devreye giriyor. Proleterlerin ve kadın/erkek ırksallaştırılmış olanların "tamamen doğal biçimde" iki proleterin ya da ırksallaştırılmış iki kişinin heteroseksüel birleşmesinden doğduğu efsanesi güçlü. Oysa hiçbir şey, toplumsal olarak uygun birleşmeleri güvence altına almaktan daha karmaşık olamaz. "Irk"ın üretimini kuşatan gerilimler örneğini ele alacak olursak, ırksallaştırılmış erkekler tarafından ırksallaştırılmış kadınlardan talep edilen en önemli "ırk" dayanışması kanıtlarından birinin, nasıl çoğunlukla onlarla evlenmek ve onların çocuklarını büyütmek olduğunu görmek il-

ginç. Bu sorun milliyetçiliğin merkezinde yer alıyor (Yuval Davis, 1997); sömürgeleştirilmiş halkları parçaladı, ABD'deki Siyah hareketin içinden geçti (Smith, 1983) ve bugün kadın/erkek göçmenlerin kadın/erkek torunları bununla sınanıyor. Çünkü heteroseksüelliğin ırksallaştırması cinsiyete göre değişiyor: Birçok erkek için, "ırksal" dıştan evlenme bir hakken, kadınların çoğunluğu için "ırksal" içten evlenme kutsal bir görev. Çoğunlukçular için olduğu kadar azınlıkçılar için de ırksallaştırılmış kadınların daha "açık renkli" erkeklerle birleşmesinin oluşturduğu mesele, tarihsel ve politik bağlamlara göre derinleştirilmeyi hak ediyor. Çünkü heteroseksüellik, farklı cinsiyetli beklentilerle olmakla birlikte tümüyle müdahale ettiği sınıf meselelerini de kesiyor. Aslında, bu alanda, kadınların üst sınıftan ya da kendileriyle aynı sınıftan erkeklerle evlenmesi çoğunlukla normal kabul ediliyor: Kadınlardan beklenen sınıf sadakatinin, "ırk" sadakatinden ne açıdan farklı olduğunu çözümlemek gerek.

Bu durumda, ulusal devletin yasaları ve politikalarıyla güçlü bir biçimde yapılandırılmış olan heteroseksüellik sisteminin, kişilerin cinsiyete, sınıfa ve "ırk"a göre dolaşımını ve aynı şekilde, karşılığı ödenen iş gücü piyasasına, evliliğe, soy zincirine, çocukların meşrulaştırılması ve sahiplenilmesine ve son olarak mirasa erişim olanağını nasıl örgütlediğini anlamak için bu düşüncenin izinden gitmemiz gerek. Ulusal devlet ve heteroseksüel sistem, kişilerin ve torunlarının dolaşımını ve yurttaşlık sorununa sımsıkı bağlı olan sözleşme yapma kapasitelerini düzenlemek için sıkı bir birlik içinde. Ve biliyoruz ki hareket özgürlüğü ve sözleşme yapma kapasitesi ücretli işe -mülkten söz etmeye bile gerek yok- erişimin dayanak noktaları. Bu da Balibar ve Wallerstein'ın sorusuna çok daha karmaşık bir yanıt verme olanağı sağlıyor: Ücretli emek-değersizleştirilmiş emek-

karşılıksız emek *devamlılığında* emeğin tahsisi nasıl düzenlenir? Lafı uzatmadan söyleyecek olursak, devletin ve heteroseksüellik kurumu gibi uluslararası kurumların himayesinde, göçün yasa dışı, hatta giderek artan biçimde suç haline getirilmesi, kadın göçmenlerin çoğunun özerk bir statüye sahip olmaması ve dünyanın farklı yerlerinde ve hatta kendi ülkelerinde çok sayıda yoksul ve ırksallaştırılmış kadına, kadın/erkek göçmene ve onların torunlarına dayatılan yurttaşlığın reddi, işbölümünün örgütlenmesine, dolayısıyla da cinsiyetler, "ırk"lar ve sınıflar arası toplumsal ilişkilerin birlikte şekillendirilmesine geniş ölçüde katkıda bulunuyor.

Bu çözümleme önerisini şimdilik sonlandırırken, diyebiliriz ki neoliberal küreselleşme, işi ve işbölümünü yeniden örgütleyerek, bizi cinsiyete, "ırk"a ve sınıfa dayalı toplumsal iktidar ilişkilerini (Kergoat'nın vurguladığı gibi, merkezi meselesi tam da işbölümü olan) ve buradan yola çıkarak, cinsiyete, "ırk"a ve sınıfa dayalı toplumsal sınıfların bizzat tanımını ve bunların birlikte şekillenmesini yeniden düşünmek zorunda bırakıyor.

Nitekim, neoliberal küreselleşme, kapitalizmin geleceği ve ırkçılıktaki dönüşümler üzerine alışılagelmiş toplumsal cinsiyet körü çözümlemelerin düşünce açısından büyük bir açığı olduğunu gördük: toplumsal yeniden üretim emeği. Sosyal devletlerin geçirdiği dönüşümler, özelleştirme, yeniden üretimin, özellikle de kadınların hareketliliğinin katlanarak artmasına yol açarak yeniden aileye bırakılması ve uluslararasılaşması üzerine feminist araştırmalar, bize hanelerin (giderek artan biçimde uluslar aşırı olan) yeniden üretim stratejileri ile devletlerinkiler arasındaki eklemlenmeyi çözümlemenin önemini gösteriyor. Bununla birlikte, ayrıca bu kuramsal düşüncelerin tamamen bütünleştirilmesi gerekiyor.

Böylece klasik kuramlar bize şunu öğretmişti: İş gücünün sömürüsü çerçevesinde, sınıf ilişkilerine ücretli emek hâkimdir, oysa cinsiyet ve "ırk" söz konusu olduğunda, ayni bir "bakım" karşılığında, doğrudan ve bedava ya da neredeyse bedava bir fiziksel el koymanın nesnesi, bütün olarak kişidir. Ne var ki neoliberal kapitalizmin gelişiyle, ücretli emeğin genelleşmesi tam olarak gerçekleşmedi, tıpkı çehre değiştirmekle birlikte köleliğin ve cinsiyete dayalı köleliğin de ortadan kalkmaması gibi. Aslında neoliberal küreselleşme giderek artan sayıda kişiyi karşılığı ödenen iş gücü piyasasına fırlatıyor, bununla birlikte ödeme ve iş koşulları klasik ücretli emeğinkilere tam olarak benzemiyor. Böylece, bütün dikkatimizi üzerinde toplamamızı gerektiren bir ara emek biçimi gelişiyor.

Burada, bu ara emeği daha derinlemesine düşünmeyi denemek için iki tamamlayıcı kavram önerdim. Bir yanda "değersizleştirilmiş iş/emek"; söz konusu işin değerine ilişkin ayırt edici bir niteliği açığa çıkarır: ne bedava ne de ücretli. Öte yanda "kadın işi olarak kabul edilen iş"; özellikle 1) içeriğini, 2) tanımladığı toplumsal sınıf ya da kategori tipini (kimin uygulayan ya da kimin yarar sağlayan olduğuna bağlı olarak) ve 3) mübadelesinin kurallarını düşünmeye imkân sağlar.

İşin içeriğiyle (1) ilgili olarak, "kadın işi olarak kabul edilen iş" kavramı, başkalarıyla birlikte Paola Tabet'in de ilk olarak gerçek anlamda iş olarak kuramlaştırdığı etkinliklerin kapsanmasına imkân veriyor: bir yanda çocukların üretimi ve büyütülmesi, öte yanda toplumsal olarak erkek diye tanımlanan kişilere "cinsel" denen tatminin sağlanması (fazla basit bir biçimde "seks işi" olarak nitelenen). "Kadın işi olarak kabul edilen iş"in bu çeşitli yüzleri, ev işi ve bakımın (bu sonuncu kavramın, cinsiyeti erkek olan sağlam erişkinlere özen gösterme işini gizlemek gibi ağır bir kusuru var) çözümlenmesiyle daha çok bütün-

leştirilmeli. Bu durumda, hane ve ailenin fazla dar çerçevesi, kadın sınıfının ve kadınların eş olarak sömürülmesinin tanımının temel alanı olarak öne çıkıyor. Nitekim, kadın işi olarak kabul edilen işte, kadın eşin ötesinde, kadın hizmetçiler, kadın/erkek fahişeler, taşıyıcı anneler, kadın/erkek aşçı, eğitmen, hasta bakıcı ve memurlarla serbest meslek sahipleri kadar, çoğunlukla göçmen ve prekarya üyesi kadın/erkek her türden seyyar satıcıyı da kapsayan yarı görünmez bir kadın/erkek emekçi ordusu devreye giriyor. Dolayısıyla, bir yandan hane, aile ve ev içi üretim tarzı içinde "ırk"ı ve sınıfı düşünmek, öte yandan Guillaumin tarafından formüle edilen kolektif el koyma kuramı ile Tabet'in çok parlak bir giriş yaptığı ekonomik-cinsel mübadelenin devamlılığı kuramını geliştirmek ve bütünleştirmek gerekiyor.

Sınıflar bakımından (2), "kadın işi olarak kabul edilen iş" öncelikle cinsiyet sınıflarına aidiyetin doğal olmayan bir nitelik taşıdığını bir kez daha ifade etmemize olanak sağlıyor: İş açısından, erkeklerin bir kısmı kadındır (ve tersi de geçerli); sadece Delphy'nin işaret ettiği tarım işletmelerindeki bekar gençler değil, aynı zamanda, örneğin üniversiteleri süpüren ırksallaştırılmış göçmenler ya da ergen erkek fahişeler de. Daha geniş anlamda, bu kavram, "kadın olarak kabul edilen kadın/erkek emekçiler" sınıfının farklı "ırk" lardan ve sınıflardan kişileri içerdiğini kavramamıza çok yardımcı oluyor; bu işten yarar sağlayanlar arasında ırksallaştırılmış kişiler, proleterler ve kadınlar da bulunduğu halde. Böylece, kimlikçi açıdan bakan, ayrı, bireye odaklanan ve çoğunlukla doğallaştırıcı düşüncelerin aşılmasına olanak tanıyor. Söz konusu düşünceler, toplumsal öznelerin çok-konumluluğunu, özellikle de cinsiyete, ırka ve sınıfa dayalı toplumsal sınıfların konturlarındaki sürekli dönüşümleri, yani aralıksız ve sert iktidar mücadelelerinin ve birey-

sel ama özellikle de kolektif direniş mücadelelerinin etkisi altında toplumsal ilişkilerin birlikte şekillenmesini düşünmeyi engelliyor.

Son olarak, mübadelenin kuralları (3) ve kadın/erkek özne olarak mübadeleye katılma olanağının kendisi düzleminde, toplumsal iktidar ilişkilerinde kadın/erkek herkese bir yer atfedenin hiç de "doğa" değil ama tam olarak hukuki ve politik sistem olduğunu göstermeye devam etmek gerekiyor. Böylece ülkelerin içinde ve uluslararası düzlemde nüfusun geniş kesimlerini haklardan yoksun bırakan göç mevzuatları, gerçek bir ücretlendirmeyi neredeyse hiç talep edemeyen ama el koymanın-sömürünün güncel biçimleri için ideal olan yeni emek gruplarını örgütlüyor ve söz konusu el koymanın-sömürünün koşulları, ücretlilik, serflik, cinsiyete dayalı kölelik ve kölelik arasında karmaşık bir karışım oluşturuyor. Aynı şekilde, kadınların kişisel statülerini düzenleyen ve onları erkeklerle hukuki eşitlikten yoksun bırakan yasalar ya da kadınların erkeklere bağımlılığına yol açan oturum hakkı ve yurttaşlık, bu mekanizmaların ayrılmaz parçasını oluşturuyor. Ve hukuk sistemleri sırtlarını, rollerini daha iyi çözümlememiz gereken güçlü kurumlara dayıyor. Devlet ama aynı zamanda Wittig'in heteroseksüellik kurumu olarak kavramlaştırdığı, çok büyük ölçüde görünmez kılınmış, doğallaştırılmış ve merkezi bir politik ve yapısal mekanizma olduğu halde, bireysel bir cinsel pratiğe indirgenmiş olan kurum, aile içinde ve dışında emeğin dağılımını ve sömürüsünü, kişilerin hareketliliğini, yurttaşlığa, haklara, evliliğe, mirasa ve kaynaklara erişimlerini örgütlüyor. Bu toplumsal ve tarihsel kurumlar, cinsiyet, "ırk" ve sınıfların sınırlarını, ittifaklarını ve karşıtlıklarını biçimlendiriyor. Tıpkı cinsiyet, "ırk" ve sınıf gibi, onlar da kaderimiz değil ve emeğin neoliberal sömürüsüne sımsıkı bağlı olan bu kurumlar, insanlığın mutluluğu için de ge-

leceği için de asla zorunlu değiller: Bu konuda düşünce geliştirmenin zamanıdır.

Çeviren: **Nesrin Demiryontan**

Elsa Dorlin (Annie Bidet'yle birlikte), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF 2009, collection *Actuel Marx Confrontation* içinde.

Kaynakça

AGIER Michel, 2003. "La main gauche de l'Empire: Ordre et désordres de l'humanitaire", *Multitudes*, N° 11. Çevrim içi erişilebilir: http://terra.rezo.net/article 344.html.

ANDERSON Bridget, 2000. *Doing the dirty Work? The global politics of domestic labour*, Londra, Zed Books, 213 s.

ATTAC, 2003. *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*, Paris, Mille et une nuits, 189 s.

BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, 1988. *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Cahiers libres, Paris, La Découverte, 310 s.

BACCHETTA Paola, 2006. "Quand les mouvements lesbiens à Delhi questionnent les "théories féministes transnationales"", Falquet Jules, Lada Emmanuelle, Rabaud Aude (derleyenler) "(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race". Repères historiques et contemporains". *Cahiers du CEDREF*, Paris, Université Paris-Diderot içinde, s. 173-204.

BETTIO Francesca, PLANTENGA Janneke, 2004. "Comparing care regimes in Europe", *Feminist Economics*, 10 (1), Mart 2004, s. 85-110.

BETTIO Francesca, SIMONAZZI Anna Maria, VILLA P., 2006. "Change in care regimes and female migration: the "care drain" in the Mediterranean", *Journal of European Social Policy*, 16 (3), 2006, s. 271-285.

BISILLIAT Jeanne (derleyen), 1996. *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala.

BISILLIAT Jeanne (derleyen), 2003. *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*, Paris, Karthala.

BRAUDEL Fernand, 1985. *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud.

CHANG Grace, 2000. *Disposable Domestics: Immigrant Women Workers in the Global Economy*, Cambridge, MA, South End Press.

CHAUDHURI Kirti Narayan, 1990. *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Idian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 2006. "Déclaration du Combahee River Collective": Falquet *ve diğerleri*, (derleyenler), *(Ré) articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race". Repères historiques et contemporains, Cahiers du CEDREF*. Paris, Université Paris-Diderot içinde s. 53-67. [İlk yayımlanma tarihi: 1979. "Black Feminist Statement", Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, (Monthly Review Press)].

CRENSHAW Kimberle, 1995. "The Intersection of Race and Gender", CRENSHAW Kimberle, GOTANDA Neil, PELLER Garry, THOMAS Kendal (derleyenler). *Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement*, New York: New Press içinde.

DAVIS Angela, 2006. *Les goulags de la démocratie. Réflexions et entretiens*, Paris, Au diable vauvert, 157 s. (Birinci basım: 2005. *Abolition Democracy. Beyond Empire, Prisons and Torture*, New York, Seven Stories Press).

DAVIS Angela, 1983. *Femmes, race et classe*, Paris, Des femmes. (İngilizce Birinci basım: 1981, Random House, New York).

DEERE Carmen Diana, LEON Magdalena, 2001. *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 512 s.

DEGAVRE Florence, NYSSENS Marthe, 2008. "L'innovation sociale dans les services d'aide à domicile: les apports d'une lecture polanyenne et féministe", *Revue française de socio-économie*, N° 2.

DELPHY Christine, 1998. *L'ennemi principal. 1: Economie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse.

EHRENREICH Barbara, HOCHSCHILD Arlie Russel, 2003. *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York, Metropolitan Books.

EISENSTEIN Zillah, 2004. *Against Empire: Feminisms, Racism and the West*, Londra, New York, Zed Books, Melbourne, Spinifex Press. 236 s.

ENLOE Cynthia, 1989. *Bananas, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press.

ENLOE Cynthia, 2000. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, Berkeley ve Londra, University of California Press.

FALQUET Jules, HIRATA Helena, LAUTIER Bruno, (derleyenler), 2006. *Travail et mondialisation: confrontations Nord-Sud, Cahiers du Genre*, N° 40.

FALQUET Jules, 2006. "Hommes en armes et femmes "de service": tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail", *Cahiers du Genre*, N° 40, *Travail et mondialisation: confrontations Nord/Sud*, s. 15-38.

FALQUET Jules, 2006 b. "Le couple, "ce douloureux problème". Vers une analyse matérialiste des arrangements amoureux entre lesbiennes", *Ac-*

tes du 5ème colloque international d'études lesbiennes "Tout sur l'amour (sinon rien)", Toulouse, Bagdam Espace Lesbien, s. 17-38.

FALQUET Jules, 2003. "Femmes, féminisme et "développement": une analyse critique des politiques des institutions internationales", Bisilliat Jeanne (derleyen). *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*, Paris, Karthala içinde, s. 75-112.

FASSIN Didier, MORICE Alain, QUIMINAL, Catherine (derleyenler), 1997. *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 288 s.

GILROY Paul, 2003. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo. (Birinci basım: 1993: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness.*)

GUILLAUMIN Colette, 1992 [1978]. "Pratique du pouvoir et idée de nature", GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes içinde. [İlk olarak *Questions Féministes*'de çıktı, N° 2 ve 3, Şubat ve Mayıs 1978].

GUILLEMAUT Françoise, 2007. *Stratégies des femmes en migration: pratiques et pensées minoritaires. Repenser les marges au centre*, Sosyoloji ve toplumsal bilimler tezleri, Toulouse Üniversitesi 2.

HILL COLLINS Patricia, 2005. *Black Sexual Politics. African Americans, Gender and the New Racism*, New York & Londra, Routledge.

HIRATA Helena, LE DOARE Hélène (derleyenler), 1998. *Les paradoxes de la mondialisation, Les Cahiers du GEDISST*, N° 21. Paris, L'Harmattan.

HOCHSCHILD Arlie Russel, 2000. "Global Care Chains and Emotional Surplus Valuenature", HUTTON W, GIDDENS A. (derleyenler). *On the Edge: Living with Global Capitalism*, New York, Free Press içinde.

HOCHSCHILD Arlie Russel, 2002. "Love and Goldnature", Ehrenreich B., Hochschild A. R. (derleyenler). *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York, Henry Holt and Company içinde.

HONDAGNEU-SOTELO Pierrette, 2001. *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, Berkeley, University of California Press.

KAHN Susan Martha, 2007. *Les enfants d'Israël. Une approche culturelle de l'assistance médicale à la procréation*, Bibliothèque du féminisme, Paris, L'Harmattan,.

KERGOAT Danièle, 2009. "Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux", Dorlin Elsa (derleyen), *Sexe, classe, race. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Puf içinde.

KOFMAN Eleonore, PHIZUCKLEA, Annie, RAGHURAN Parvati, SALES Rosemar, 2001. *Gender and International Migration in Europe: Employment, Welfare, and Politics*, Londra, Routledge.

LANDRY Donna, MAC LEAN Gerald (derleyenler), 1996. *The Spivak Reader*, New York ve Londra, Routledge.

LESSELLIER Claudie, 2003. "Femmes migrantes en France: le genre et la loi", HERSENT Madeleine, ZAIDMAN Claude (derleyen), *Genre, travail et migrations en Europe, Cahiers du CEDREF* içinde, s. 45-61.

MARCHAND Marianne, SISSON RUNYAN Anne (derleyenler), 2000. *Gender and Global Restructuring*, Londra ve New York, Routledge.

MATHIEU Nicole Claude, 1991. "Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre": MATHIEU Nicole Claude, *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté Femme, s. 227-266. (Première publication en 1989: DAUNE RICHARD *ve diğerleri*, *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix, Université de Provence).

MATHIEU Nicole Claude (derleyen). 2007. *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 503 s.

MOHANTY Chandra, 2003. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham & Londra.

MOUJOUD Nasima, 2007. *Migrantes seules du Maroc sans papiers en France: dominations imbriquées et résistances individuelles*, Antropoloji doktora tezi, Paris, EHESS.

MOULIER BOUTANG Yann, 1998. *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF.

NAKANO GLENN Evelyn, 2002. *Unequal Freedom: How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

OSO Laura, 2003. "Migration et trafic de femmes latino-américaines en Espagne: service domestique et prostitution", ZAIDMAN & HERSENT (derleyenler) *Genre, travail et migrations en Europe. Cahiers du CEDREF* içinde, s. 163-187, 271 s.

OSO Laura, 2008. "Migration, genre et foyers transnationaux", Falquet *ve diğerleri*, (derleyenler), *Femmes, genre, migrations et mondialisation: un état des problématiques*, Paris, Université Paris-Diderot içinde, s. 125-146. *Cahiers du CEDREF*.

PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra. 2005. *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales, 348 s.

PARRENAS Rhacel, 2002. *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Standford, Standford University Press, 309 s.

PHARR Suzanne, 1988. *Homophoby: a Weapon of Sexism*, Little Rock, Chardon Press.

PHETHERSON Gail, 2001. *Le prisme de la prostitution*, Bibliothèque du féminisme, Paris, L'Harmattan, (birinci basım: 1996: *The Prostitution Prism*, Amsterdam University Press.)

RAVENSTEIN Ernest George, 1885. "The laws of migrationnature", *Journal of the Statistical Society*, Londra, 48 (2), 167-227.

RUBIN Gayle, 1998. *L'économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. Cahiers du CEDREF*, N° 7. (İngilizce birinci basım: 1975: "The Traffic in Women: Notes on the "political economy" of sex ", Rayna REITER (derleyen), *Toward an Anthropology of Women*, New York ve Londra içinde, (Monthly Review Press).

SAINSBURY Diane, 1993. *Gendering Welfare States*, Londra, Sage (Modern Politics Series).

SASSEN Saskia, 1991. *The Global City: New York, Londra, Tokyo*. Princeton, N. J., Princeton University Press.

SMITH Barbara (derleyen). 1983. *Home girls: a black feminist anthology*, New York, Kitchen Table/Women of Color Press.

STRÖBL Ingrid, 1994. *Fruto extraño. Sobre política demográfica y control de población*, Montevideo, Cotidiano Mujer. (Almanca birinci basım, 1991).

TABET Paola, 1998. "Fertilité naturelle, reproduction forcée", Tabet Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme içinde, s. 77-204. (Birinci basım: MATHIEU Nicole Claude, *L'arraisonnement des femmes*, Paris, Éditions de l'EHESS.)

TABET Paola, 2004. *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme. 207 s.

TERRAY Emmanuel, 1999. "Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place", BALIBAR Etienne, CHEMILLIER GENDREAU Monique, COSTA-LACOUX Jacqueline, TERRAY Emmanuel, 1999. *Sans papiers: l'archaïsme fatal*, Paris, La Découverte içinde, s. 9-34.

TRAVAIL, GENRE ET SOCIÉTÉ, 2001. *Femmes providentielles, enfants et parents à charge*, N° 6, Ekim 2001.

WALBY Silvia, 1990. *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Cambridge, Blackwell.

WALBY Sylvia, 1997. *Gender Transformations*, Londra, Routledge.

WALLERSTEIN Immanuel, 1974, 1980 ve 1989. *The Modern World System* (I, II & III), New York, Academic ve Cambridge University Press.

WICHTERICH Christa, 1999. *La femme mondialisée*, Paris, Solin, Actes Sud, 263 s.

WITTIG Monique, 2001. *La pensée straight*, Paris, Balland, 157 s. (Fransızca birinci basım: "La pensée straight", *Questions Féministes*, N 7, 1980, ve "On ne naît pas femme", *Questions Féministes*, N° 8, 1980).

YUVAL-DAVIS Nira, 1997. *Gender and Nation*, Londra, Sage, 157 s.

Elinizdeki kitap, çalışmalarının odağına "cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler" kavramını alan bir grup feminist akademisyen ve aktivistin 2000 yılından bu yana kaleme almış olduğu çeşitli yazılardan oluşuyor. Cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler ekolü, sınıf, cinsiyet ve ırk egemenliklerine aynı biçimde yaklaşır ve üçünü de emek, el koyma, sömürü terimleriyle açıklar. Bu üç egemenlik biçiminin birbiriyle eklemlenmesini eştözlülük, aynı tözden oluş kavramıyla açıklar bu yazarlar. Bu kavramdan anlaşılması gereken, esas olarak, somut duruma göre iki ya da üç farklı toplumsal ilişkinin birlikte etkimesi, birbirinde gerçekleşmesidir.

Cinsiyet, sınıf ve "ırk" egemenliklerini eşdeğerli, aralarında hiçbir hiyerarşi olmayan sömürü ve ezme-ezilme ilişkileri olarak ele alan ve tahlillerinde yeri geldiğinde bu ilişkilerin tümünü birden işin içine dahil edip yeri geldiğinde sadece cinsiyetler arası toplumsal ilişkilere odaklanan bu yaklaşım, sermaye indirgemeciliğine düşmeyen bir anti-kapitalist feminizm olma özelliğiyle son derece ufuk açıcı bir yaklaşım sunuyor bize.

Türkiye'de pek tanınmayan bu akımın yazılarından belli başlı örekleri bir arada sunan bu kitap Türkiyedeki feminist literatüre önemli bir katkı niteliğinde.

ISBN: 978-605-73576-7-0