KURAM

GÜLNUR ACAR-SAVRAN

Beden Emek Tarih

Diyalektik Bir Feminizm İçin



KANAT

BEDEN EMEK TARİH

GÜLNUR ACAR-SAVRAN



GÜLNUR ACAR-SAVRAN 1951'de İstanbul'da doğdu. 1976 yılından başlayarak asistan olarak çalıştığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki görevinden YÖK yasasının çıkmasıyla birlikte istifa etti. 1983 yılında "Rousseau, Hegel ve Sivil Toplumun Eleştirisi" başlıklı doktora tezini tamamladı. 1987–97 yılları arasında İstanbul BİLAR'da ders verdi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde iki dönem, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde ise üç dönem ders verdi. *Sivil Toplum ve Ötesi* (Alan Yayıncılık, 1987; 2. baskı: Belge Yayınları, 2003) adlı bir kitabı ve Nesrin Tura ile birlikte hazırladığı *Kadının Görünmeyen Emeği* (Kardelen Yayınları, 1992) adlı bir derlemesi var. Feminist hareket içindeki faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da *11. Tez, Sınıf Bilinci, Sosyalist-Feminist Kaktüs* ve *Pazartesi* dergilerinin yayın kolektiflerinde çalıştı. Ayrıca, *Yapıt, Defter* ve *Praksis* dergilerinde de yazıları yayınlandı. Halen feminist teori üzerine çalışmalarını sürdürüyor.

Beden Emek Tarih

Diyalektik Bir Feminizm İçin

GÜLNUR ACAR-SAVRAN

KANAT

Kanat Kitap 10
Kuram dizisi 3
BEDEN EMEK TARİH
GÜLNUR ACAR-SAVRAN
• Feminizm • Toplum bilimleri • Felsefe
1. Baskı: Eylül 2004
2. Baskı: Nisan 2009
3. Baskı: Kasım 2013
ISBN 978-975-8859-10-8
Yayıncılık sertifika no: 10468

© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2004
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Yayına hazırlayan: Sinan Kılıç
Düzelti: Ayşe Boren, Ceyhan Usanmaz
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Cem Demirezen
Kapak resmi: Oswaldo Guayasamin

Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 613 30 06 - Faks: 0212 613 51 97 Matbaa sertifika No: 25001

Kanat Kitap
Barbaros Bulvarı 163/2 Balmumcu-Beşiktaş / İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

Teşekkür viii
Giriş 1

Ev Emeği: Karşılıksız Emek

Kadınların Emeğini Görünür Kılmak:
Marx'tan Delphy'ye Bir Ufuk Taraması 15
Uğraşıp Duruyoruz 79
Erkektir, Dayanamaz! 81
Halkla İlişkilerden Her Yerde Kadınlar Sorumlu 84
Erkeğin İçlisi 87
Kebap Salonlarının Ütülü Örtüleri 89
"Seninle Oynarız Ama Bir Şartla..." 91

Özel Alan/Kamusal Alan ve Özel Alanın Politikası

Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru 97
Hangi "Özel" Ne Kadar "Politik"? 159
Özel Olan Artık Politik Değil mi? 163

Eşitlik/Farklılık/Kadınlar Arası Bölünmeler

Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?) 169
Kadınlar Neden Savaşa Karşı? 214
Evlilik Kurumuna Bölücülük 217
Çağdaşlık İthali 220
Kadınlar, Şeriat ve Çağdaşlık 226

Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik

Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik:
Biyolojizm ve Toplumsal Kuruluşçuluğun Ötesinde 233
Lezbiyenlik ve Feminizm Üzerine Kopuk Düşünceler 310
Erkeklere Arzunun Yolları, Bize Şefkat ve Dayanışma 316

Feminist Politika Yazıları

Gösteri, Parodi, İhlal mi, Toplumsal Cinsiyetin Sonu mu? 321
Kadınların Siyasi Temsili 329
KA-DER Söylediklerini Yapabilir mi? [Nesrin Tura ile birlikte] 337
Cinsel Devrim Kime Yaradı, Kime Yarayabilirdi? 342
Feminizm 68'in Çocuğu mu? 348

Değinilen Kaynaklar 353

Dizin 373

Anneme...

TEŞEKKÜR

Feministlerin yazdıkları kitapların teşekkür bölümü genellikle çok uzun olur. Bu, en çok da feminizmin kolektif bir çabaya dayanmasındandır: Ya paylaşılmış bir aidiyetin izleri vardır bu kitaplarda, ya da doğrudan doğruya ortak bir çabanın ürünüdürler. Oysa bu kitabın ana yazıları yoğun bir yalnızlık içinde kaleme alındı. Bunun hem öznel, kişisel nedenleri vardı hem de daha nesnel ve genel nedenleri... Yalnızlığımın tam bir dilsizliğe dönüşmemiş olmasında, o dönemde bana desteğini sunan bir kadının payı büyük. Kendisine bir kez daha teşekkür ediyorum. Ve tabii Nesrin (Tura): Coğrafi ayrılığa karşın yine hep vardı, umutsuzluğa kapıldığım zamanlarda beni yüreklendirdi, yazdığım her şeyi sabırla okudu, eleştirileriyle beni yönlendirdi. Ona teşekkürlerim sonsuz...

GİRİŞ

Bu kitap, teoriye doğru bir geri çekiliş döneminin ürünü. Ama hiç kuşku yok ki, çekildiğim bu yer de politikadan arınmış bir yer değil; burada da ideolojik, demek ki bir tür politik çatışma var. Buradaki politika, toplum bilimlerinde kendini her yandan dayatan hegemonik bir bakış açısı ve kendisininkinden başka sesleri yok sayarak, duymayarak susturan büyüklenmeci bir tavır karşısında, yine de kendi söylediklerine yabancılaşmama direncini göstermek. Kastım tabii ki, her yeni ya da aykırı olana refleks olarak kulaklarını tıkamak, hiçbir diyaloğa girmeden söylediklerinde diretmek anlamında bir pişkinlik değil. Ne var ki, karşınızdaki hegemonik söylemin her tür tartışma zeminini ortadan kaldıran bir öznelciliğe, bilinemezciliğe vardığı noktalarda, elinizde kalan tek imkân bu söylemi deşifre etmek, açıklarını ortaya çıkarmak oluyor.

Teorik alandaki hasımlarımı kaba hatlarıyla tanımlamak gerekirse, postmodernizm, yapıbozumculuğu gibi kategorileri çok fazla zorlamadan, yapısalcılık-sonrası bir yaklaşımın çeşitli versiyonları denebilir bunlar için. Aralarında (kendileri açısından) önemli farklılıklar olmasına karşın, benim açımdan bunları birbirine yaklaştıran bazı kritik damarlar saptamak mümkün: Somut gerçekliğin ve hakikatin yalnızca öznel, tikel, yerel, kısmi olandan ibaret olduğuna; soyutlamanın, genellemenin, bütünlük kurmanın,

"büyük anlatı"ların ancak tahakkümcü, dışlayıcı, baskıcı olabileceğine; nesnelliğin, toplumsal ilişki ve yapıların, maddi gerçekliğin, bizim için, ancak söylemsel, algısal, düşünsel dolayımlardan geçtiği ölçüde herhangi bir anlam-önem taşıyabileceğine ilişkin artık kesinleşmiş, hatta kemikleşmiş yargılar bunlar. Kadınlardan söz ettiğiniz anda bunun ancak *belirli* kadınları kapsadığını belirtmeniz; bazı kadınların *paylaştıkları* konum, durum ya da varoluş biçimlerine dikkat çektiğiniz anda bunları birbirinden *ayıran* özellikleri anmanız; kadınların ezilmelerini bir şekilde açıklamaya giriştiğiniz anda bunun bir temeli ya da zemini varsayan bir *nedensellik* anlayışını ima etmediğine ilişkin kayıt getirmeniz; giderek, kimliklerin istikrarsız, müphem olduğunu gösterebilecek biçimde *yapıbozumcu* virtüozluk sergilemeniz, feminist teori yapabilmeniz için artık sizden beklenen olmazsa olmazlar.

Bu kesinleşmiş yargıların, beklenebileceği gibi, teori alanının ötesinde doğrudan politika yap(may)ışla bağlantılı uzantıları da var. Tikelciliği ve öznelciliğiyle belirginleşen bu çerçeve, kendiniz dışında başka herhangi bir kimse hakkında söz söylemenize izin vermez. "Farklılıklarımız," her birimizi tek tek konumlandırmaya kadar varabilecek denli ayrıntılandırılabilir, ortak alanlar hep daha çok daraltılabilir bu bakışta. Böyle olunca, "biz" demek, örtük ya da açık olarak bir dışlayıcılık tehdidi taşıyordur. Nesnel gereksinimler söylemin ve bilginin ufku dışına kovulduğu ölçüde, öznel deneyimlerin dışındaki gerçeklik alanı göz ardı edilir: Başkaları *adına* konuşmakla başkaları *hakkında* konuşmanın birbirinden farklı şeyler olduğu, başkalarının ne *istediğini* olmasa bile neyi *gereksindiğini* dile getirmenin olanaklı olduğu unutulur bu çerçevede. (Hartmann ve diğerleri, 1996)

Kısacası, sözünü ettiğim bu teorik yaklaşım bir bakıma yapısı gereği apolitik bir nitelik taşıyor. Kuşkusuz bu yaklaşımın *bir* politika anlayışı var: "Temsil"e dayalı olmayan, kendini çıkar ve haklar

paradigmasının dışında konumlandıran bir politika tanımı bu. Teori alanındaki tartışma ve çatışmamız bizzat politika tanımını da kapsadığı için de politik.

Julia Kristeva'nın feminizm tarihi için yaptığı bir dönemleştirme (Kristeva, 1994; orijinali: 1979) yaygın olarak benimsendi ve kısmen dönüştürülerek bugünlere taşındı. Bugün yapısalcılık-sonrası paradigmanın sözcüleri, bu dönemleştirmede belirgin olan türdeşleyici, düzleyici mantığı da olduğu gibi benimsemiş durumdalar. Kristeva, süfrajetlerden Beauvoir'a uzanan birinci kuşak (dalga) feminizmi ulus-devletin akılcılığının uzantısı olan, özdeşlik mantığına dayalı *eşitlikçi* ve *evrenselci* feminizm olarak nitelendirir. Bundan sonra, 1968'le birlikte gelen ikinci kuşak (dalga) ise bu evrenselciliği reddeder ve *kadın kimliğinin özgüllüğünü* kendisine temel alır, Kristeva'ya göre. Üçüncü kuşak bu iki yaklaşımın bir karışımını dile getirir. İşte Kristeva'nın ilk iki kuşak için yaptığı çözümleme, bugün karşımıza 70'lerin "eşitlikçi-evrenselci" feministleriyle 70'lerin ikinci yarısından itibaren öne çıkmış olan "farklılıkçı" feministler arasındaki ayrışma olarak çıkıyor. Bu sınıflandırma ve adlandırmayı yapanın konumu ise çok açık: Yapıbozumunun dışarıdan bakışının yerleştiği konum bu. Kristeva'nın dönemleştirmesinin bugünkü kullanımında, sözünü ettiğim türdeşleyici mantık iyiden iyiye çarpıcı hale gelmiş: 60'ların sonu ve 70'lerin ilk yarısında Kuzey ve Batı Avrupa'da, ABD, Avustralya ve Kanada gibi ülkelerde sesini duyuran feministlerin tümüne, eşitlikçi, evrenselci, kadınlar-arası farklılıklara kör kalan bir feminizm anlayışı atfediyor bu sınıflandırma. Bunun daha politik dildeki ifadesi ise, beyaz, orta sınıf, heteroseksist feminizm. Bu nitelendirme birçok bakımdan sorunlu: Her şeyden önce, bu ülkelerde feminist hareket (en azından önemli bir bölümü) başlangıçta, kökenleri çeşitli toplumsal hareketlere dayanan kadınlardan oluşuyordu ve bu kadınların en azından sınıf ve ırk "farklılıkları"na

duyarsız olmaları söz konusu değildi. Ayrıca, bu feministlerin birçoğu –gerek radikal gerekse sosyalist feministler– eşitlikçi bir siyasal söyleme hapsolmak bir yana, köklü toplumsal dönüşümleri öngören bir gelecek tasarımını benimsemişlerdi. Eşitlik, hiç kuşkusuz bu tasarımın ana eksenlerinden birini oluşturuyordu, ama bu, ileri sürüldüğü gibi Aydınlanma düşüncesinin "soyut evrensel" anlayışına dayalı bir eşitlik değil, tersine bu çerçeveyi çok aşan bir yaklaşımdı. Tanıklıklarıyla hep o döneme ışık tutmuş olan Sheila Rowbotham'un, İngiltere'de o dönemde yapılan bir mitingde taşıdığı pankartın üzerinde şu yazılıydı: "Eşit ücret yetmez. Ayı da istiyoruz!" (Segal, 1999) Belki ütopik, belki hayalci, ama her halde eşitlikçi denemez bu talep için... Dönemin feminist ufkunda toplumsal değişim, dönüşüm, devrim vardı. Bugün bu tasarımın eşitlikçi olarak nitelendirilmesinin daha örtük bir nedeni var: Bu feministler, toplumsal-ekonomik ilişkilere, maddi süreç ve taleplere duyarlı bir politika savunuyorlardı. Oysa bugünkü ideolojik iklimde, emek/üretim/sömürü/bölüşüm düzlemleriyle ilgili talepler formüle etmenin adı eşitlikçilik. Burada da, bu düzlemleri politikanın ufkundan dışlayan bir söylemin tarihi okuyuşu söz konusu.

Öte yandan, 1970'lerin ikinci yarısından başlayarak, kadınlar arası hiyerarşilerin ve bölünmelerin, türdeş bir kadın kimliği yanılsaması altında bastırıldığı bir feminizmin ön plana çıktığı, gerçekten de harekette beyaz, orta sınıf bir niteliğin baskın hale geldiği söylenebilir. Ama bunun nedeni, kendilerini üçüncü kuşak konumuna yerleştirenlerin ileri sürdüğü gibi "ikilikçi düşünce sistemi" ya da "sahte evrenselcilik" değil, belirli toplumsal süreçlerdi: Bir yandan, genel olarak köktenci dönüşüm perspektifleri yenilgiye uğramakta ve geri çekilmekteydi; diğer yandan da küreselleşme sürecinin atomize edici etkileriyle feminist hareketten çok sayıda aktivist uzaklaşmakta, feminizm bir toplumsal hareket olma

niteliğini giderek yitirmekteydi. Hareket denilen şey, artık dışa kapalı küçük adacıklardan ibaret hale geliyordu.

Aslında "eşitlikçi" diye damgalanan, evrensel nedensellik bağlantıları kurma peşinde olduğu için eleştirilen, indirgemeci olmakla suçlanan feminizm türü, nesnel toplumsal süreç ve yapıların belirleyiciliğine yer açan, bütünlüklü bir toplumsal sistem anlayışı çerçevesinde toplumsal cinsiyet/sınıf/ırk yapılarının özgül dinamiklerinin birbirleriyle eklemlenişini kavramaya çalışan, maddeci olarak nitelendirilebilecek bir feminizmdi. Genellikle bu bakış açısına göre, ırk ayrımcılığıyla ulusal ve etnik bölünmeler iç içe girmiş süreçlerdi; toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle heteroseksizm, ilkinin belirleyiciliği altında birbirini karşılıklı olarak besliyordu; sınıfsal bölünmeyle ırkçılık da yine çeşitli biçimlerde birbiriyle eklemleniyordu. (Segal, 1999) "Esas" ya da "ana" egemenlik, baskı ve sömürü yapılarını bu biçimde öne çıkarmak, "farklılıklar"a nasıl yaklaşıldığını açıklıyordu: "Farklılıklar"ın ayrımcılık konusu olmaktan çıkarılması, bu yapıların dönüştürülmesiyle bağlantılıydı. Bu, "farklılıklar" meselesini daha geniş bir siyasal projenin hedefleri arasına katmak anlamına geliyordu. Nesnel, toplumsal düzlemi tahlilinin merkezine yerleştiren ve bu bakımdan maddeci diye adlandırılabilecek olan bu yaklaşım farklılıklara duyarsız değildi, ama onları "özgürce dolanan" kültürel gösterenlerden ibaret olarak da görmüyordu.

Maddeci feministlerin bir bölümü kendilerini aynı zamanda sosyalist ve/ya da Marksist feministler olarak da adlandırıyordu; bir bölümü ise, patriarkanm tahlili bağlamında Marksizmle arasına belirtik bir mesafe koyma gereği duyuyor ve bunun ancak bu adları taşımayı reddederek mümkün olacağına inanıyordu. (Hennessy/ Ingraham, 1997; Vogel, 1995) Marx'ın genel çerçevesinden ya da yönteminden esinlenmekle birlikte Marksizmden bir kopuşu da anlatmak istiyorlardı bu feministler. (Delphy, 1984) Öte yandan,

sosyalist feminizm deyimini özel olarak benimseyen feministler vardı: Birçoğu için bu ad, bir yandan feminist hareket, diğer yandan sosyalist hareket içindeki konumlarını ifade ediyordu.

Kendi adıma ben de, feminist bir hareketin eşiğinde olduğumuza inandığım bir dönemde bu hareket içindeki konumumu ve yaklaşımımı tarif etmek için sosyalist feminist nitelemesini benimsemiştim. Zaman içinde, daha teorik tartışmalar bağlamında ayrıca maddeci feminizm deyimini de üstlendim. Marksizmle arasında yöntem anlayışı açısından bir bağ kuran, ama kendini Marksist ya da sosyalist feminist olarak adlandırmayan Christine Delphy'nin tahlili, emek ve üretim düzlemine atfettiği önem bakımından çok özgündü. Buna karşılık, giderek birçok sosyalist feministin benimsediği düşünsel araçların maddecilikle hiçbir ilgisi kalmadı, belki sosyalistlikle de... Bu eğilimin paradigmatik bir örneği, zamanında Delphy'yi yeterince Marksist olmadığı için eleştirmiş olan Michèle Barrett'tı. (Barrett, 1992; Jackson, 2001) Bu durumda Delphy'nin kendisini adlandırmak için kullandığı maddeci deyimini benimsemenin, benim için politik ve etik olarak ek bir anlamı da vardı. Bu kitaptaki ana yazılardan ikisinde Delphy ile uzun uzun eleştirel bir diyaloga girdim. Kendisine, hiçbir feministin düşüncesine vermediğim kadar çok yer vermiş olmam, birçok konuda onun görüşlerine hiç katılmadığım halde, teorik olarak maddeciliğini, politik olarak radikalliğini çok önemsememden kaynaklanıyor.

Delphy'ye karşı bu ikili tavrım, maddeci, sosyalist, Marksist-feminizm deyimlerinin *her birini* hâlâ üstleniyor olmama karşın, kitabın adında bunların değil de "diyalektik" nitelemesinin geçmesini de *kısmen* açıklıyor. Delphy'nin maddeciliği üzerinde ne zaman düşünsem, her seferinde yeniden, sonunda sorunların gelip dayandığı yerin, diyalektik bir kavrayıştan yoksunluk olduğu duygusuna kapılırım. Bu bakımdan "diyalektik" terimi benim için Delphy ile kendimce sürdürdüğüm tartışmanın bir boyutunu ifade

ediyor.

Ama sadece bu kadar değil. Aynı zamanda bu kitaptaki daha genel teorik çabayı tanımlıyor diyalektik kavramı. Kitabın ana yazılarının ilk üçü, kamusal/özel, eşitlik/farklılık, evrensel/yerel, üretim/yeniden üretim, değişim değeri/kullanım değeri türünden ikiliklerin aşılması, ötesine geçilmesi perspektifini dile getiriyor. Bu, ilk bakışta yapıbozumuyla akrabalığı olan bir yaklaşım gibi görünse de aradaki fark çok önemli: Sözünü ettiğim hegemonik paradigmada söz konusu ikilikler Aydınlanma *düşüncesinin* özgül yapısından kaynaklanan ikili karşıtlıklar olarak kavramlaştırılır. Bu ikilikler, salt söylemsel, ideolojik, ya da pratik olarak kurulmuştur, dolayısıyla da yapıbozumuna tabi tutularak gizemsizleştirilecek, doğallıktan arındırılacak ve bir bakıma işlevi kesintiye uğratılabilecek *düşünsel kurgulardır*. Oysa benim formüle etmeye çalıştığım diyalektik kavrayış çerçevesinde bu ikiliklerin zeminini özgül toplumsal ilişki biçimleri, ya da başka bir deyişle patriarkal ve kapitalist ilişkiler evreni oluşturur. Dolayısıyla ikilikleri *aşmak*, onların *ötesine* geçmek, ancak bu ikilikleri besleyen toplumsal evrenin *sınırlarının dışına* çıkmakla mümkün olabilir. Bu sınırların ötesinde, ikiliğin kutuplarının her ikisi de kendi içinde dönüşür, ikilik çöker. Oysa yapıbozumu bakış açısının reddettiği tam da bu "öte" yerin, "dışarı"nın imkânıdır: Tersine, bu ikiliklerin evreni içinden sürekli olarak yinelenen bir pratiktir yapıbozumu.

Bu diyalektik kavrayışın beşiğini ise doğal olan/toplumsal-tarihsel olan ikiliği oluşturur. Aydınlanma düşüncesinin gerçekten de ikili bir karşıtlık, soyut bir zıtlık olarak dondurduğu bu ikilik aslında insanlığın ontolojik gerçekliğinin ifadesidir. Ne var ki Aydınlanma düşüncesinin birbirinden kopardığı bu iki kutup diyalektik olarak kavrandığında *dinamik* bir ilişkinin terimleri haline gelir. Doğal olanın içinden çıkan ve bu zemin üzerinde, ama onu sürekli olarak dönüştürerek oluşan toplumsal, bir yandan da doğal

olanın dönüşen sınırlarının izini hep taşır. Bu açık uçlu, ama doğal olanın hiçbir zaman tümüyle iptal olmadığı ilişki, çeşitli toplumsal ilişki biçimleriyle dolayımlanır hep. (Acar-Savran, 2003a) Kapitalist-patriarkal ilişki biçimleri söz konusu olduğunda bu dolayımın özelliği iki alan arasında antagonistik bir karşıtlık oluşturmaktır. Bu karşıtlık toplumsal ilişkilerde ve düşünsel düzlemde çeşitli biçimlerde kendini ortaya koyar. Bu kitap açısından çok özel bir konumu olan ve dördüncü ana yazıda ele aldığım cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğine gelince: Doğal/toplumsal ikiliğinin somut bir biçimi olan bu ikiliğin soyut bir karşıtlık olarak kurulmasını mümkün ve gerekli kılan ise patriarkal-heteroseksist toplum ve onun egemen söylemleridir.

Kitap beş bölümden oluşuyor. İlk dört bölüm, birer ana yazı ve bu yazının temasıyla bir biçimde ilintili olan iki ya da daha çok sayıda kısa yazıyı içeriyor. Kısa yazılar, bazı durumlarda ana yazının temasının güncel, somut örneklerini oluşturuyor, bazı durumlarda da öznel deneyimlere tekabül ediyor. Beşinci bölümde ise feminist politika üzerine görece kısa yazılar yer alıyor.

"Ev Emeği: Karşılıksız Emek" başlıklı ilk bölümün ana yazısı, kadınların görünmeyen ev emeğinin özgül niteliğini ortaya çıkarıp, nasıl kavramlaştırılması gerektiği üzerine bir tartışma açmayı amaçlıyor. Delphy'nin bu konudaki özgün katkısının eleştirisini odağına alan yazı, kadınların karşılıksız emek harcamalarının ortadan kalkmasında somut bir dolayım olarak kilit rol oynayacak olan "bakım" emeğinin yeniden-düzenlenmesine ilişkin bir politik perspektif getirmeye çalışıyor. Bölümün kısa yazıları ise, ev emeğinin görünmezliğini ve çeşitliliğini, fiziksel emeğin yanı sıra duygusal emek boyutunu da ortaya koyan örneklere yer veriyor. Diğer bölümlerdeki kısa yazıların çoğunluğu gibi bu yazılar da, 1995-2000 yılları arasında *Pazartesi* dergisinde yayınlanmıştı. Bu bölümdeki kısa yazıların özgüllüğü, tümünün de, *Pazartesi* dergisinin

"Uğraşıp Duruyoruz" adlı köşesinde çıkmış olması. Köşenin adı aynı zamanda da ilk yazının başlığıydı.

İkinci bölüm "Özel Alan/Kamusal Alan ve Özel Alanın Politikası" başlığını taşıyor. Bölümün ana yazısında ilkin, bu topraklardaki özel/kamusal ikiliğinin –Türkiye toplumunda hüküm sürmekte olan patriarka türünün özgüllüklerinden kaynaklanan– melez yapısını açıklamaya çalışıyorum. Yazıda bundan sonra ise, feminist politikanın ayırıcı özelliklerinden birisi olan özel alanın politikasının sınırlarını ve imkânlarını irdeliyorum. Özel alan/kamusal alan ikiliğinin toplumsal cinsiyet hiyerarşisini temellendiren bir ikilik olarak aşılması hedefi ile, ilk yazının sonunda geliştirmiş olduğum perspektif birbirini tamamlayan ve pekiştiren bir nitelik taşıyor. Zaten ilk yazıdaki ev emeği çözümlemesiyle ikinci yazıdaki, modern patriarkanın özgüllüğü olarak kamusal alana eşitsiz katılım tezi aynı gerçekliğin iki veçhesini oluşturuyor. Dolayısıyla bu iki yazı bir arada, patriarkal kapitalizmin (ya da kapitalist patriarkanın) özgül toplumsal ilişki biçimleri ve bunların aşılması sürecine ilişkin tezler olarak okunabilir. İkinci bölümün kısa yazıları, başlıklarının da anlattığı gibi, somut örneklerden ve güncel konjonktürden hareketle özel alanın politikasının hangi koşullarda ne kadar mümkün olduğunu soran yazılar.

Üçüncü bölümün ana yazısı, feminizmin her döneminde farklı farklı kisveler altında da olsa onun ayrılmaz parçasını oluşturmuş bir tartışmadan, "kadın-erkek eşitliği mi, kadınların özgül kimliğinin olumlanması mı" tartışmasından hareket ediyor. Yazıda bir yandan mevcut toplumsal örgütlenmenin (patriarkal kapitalizmin) sınırları içinde bu ikilemin aşılamayacağını ortaya koyarken, diğer yandan da kadınlar-arası farklılıkların aslında, ancak kadınlar-arası eşitsizlik ya da hiyerarşi olarak kavramlaştırıldığımda toplum bilimsel ve politik açıdan anlamlı bir kategori oluşturduğunu göstermeyi hedefliyorum. İlk iki ana yazıdan farklı olarak bu yazı nesnel-

toplumsal düzlemin ötesinde öznellik düzlemine, yani toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşum süreçlerinin sorgulanmasına doğru da açılıyor. İlk iki bölümde ortaya konmuş olan özel alanın dönüşümü hedefini somutlaştırabilmek için bu yazıda psikanalizin tarihselliğe açık bir versiyonu olduğunu düşündüğüm nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumundan yararlanmayı öneriyorum. Bu bölümün kısa yazılarından ilki, "farklılıkçı" yaklaşımların öne sürdüğü türden özcü bir kadın kimliği anlayışını, "kadınların barışçılığı" bağlamında sorguluyor. Diğer kısa yazılar kadınlar arasındaki etnik-ulusal-dinsel bölünmelerin gündeme getirdiği bazı sorunlar üzerinde odaklanıyor.

Dördüncü bölümün teması, "cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik." Ana yazı, cinsel yönelimle ilgili biyolojist yaklaşımların ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğiyle ilgili inşacı teorilerin kimi çıkmazlarını ortaya koyuyor. Yazıda, buradan çıkış yolunu, insan cinselliğinin açık-uçlu bir potansiyel olarak tasarlanmasını mümkün kılan, ama cinsiyetin ve biyolojinin doğal nüvesini toplum bilimlerinin bakışının dışında bırakmayan diyalektik bir doğa/toplum-tarih-kültür ilişkisi anlayışında arıyorum. Bu diyalektik yaklaşım, daha önce de belirttiğim gibi, kitapta ele aldığım çeşitli ikilikleri çözümleyişimde ve bunların aşılması sürecini kuran dolayımların oluşturulmasında esas çerçevemi oluşturuyor. Üçüncü ana yazıda olduğu gibi burada da toplumsal cinsiyet düzenini, işin içine öznellik düzlemini de katarak bütünlemeyi amaçlıyorum. Toplumsal cinsiyetin ortadan kalkmasına bağlı olarak cinsel yönelimlerin özgürleşmesini öngören bir yaklaşımın öznel süreçlere ilgisiz kalması beklenemez.

Kitabın son bölümü, ana yazı olarak nitelendirdiğim türden uzun teorik bir yazıyı içermiyor. "Feminist Politika Yazıları" başlıklı bu bölümün görece daha kısa olan çeşitli yazılarında, feminizmin diğer toplumsal hareket ve muhalefet biçimleri karşısında özgüllüğü,

feminist politikanın biçimleri ve araçları, feminizm ve siyasal temsil gibi konuları ele alıyorum. Diğer bölümlerdeki kısa yazılardan farklı olarak bu bölümün ilk iki yazısı daha önce yayımlanmadı. "Kadınların Siyasal Temsili" başlığını taşıyan yazı, 1999 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi'nde yapılmış olan bir panelde sunduğum tebliğin metni.

Kitabın bölümlerini birbirine bağlayan iplikler böylece ortaya çıkmış olmalı. Yazıların sırası kronolojik değil. Somuttan soyuta, nesnel süreçlerden öznellik düzlemine ve giderek kavramsal bir tartışmaya doğru bir hareketten belki söz edilebilir. Ama kitabın bütünü, bölümlerin birbirinden bağımsız olarak ve herhangi bir sıra izlenmeden okunmasına izin verecek türden bir çevrimi oluşturuyor. Bu çevrimin her seferinde bizi yeniden getirdiği yer, her şeye rağmen, "yepyeni bir gelecek" tasarımı.

8 Mart 2004

EV EMEĞİ:
KARŞILIKSIZ EMEK

KADINLARIN EMEĞİNİ GÖRÜNÜR KILMAK: MARX'TAN DELPHY'YE BİR UFUK TARAMASI*

İkinci dalga feminizmin 1960'ların sonu ile 1970'lerin başlarında ilk tartışmaya başladığı teorik sorunlardan birisi kadınların karşılıksız ev emeği oldu. Ancak yine bu sorun, o günden bu yana feministlerin somut talepler ve politikalar üretmekte en çok zorlandıkları alanlardan birisini oluşturdu. Yelpazenin bir ucunda Marksizmden devralınmış, oldukça toptancı ve kolaycı bir yaklaşım var: Ev işlerinin tümüyle toplumsallaştırılması, yani ortak yemekhane-lokanta-çamaşırhaneler, çeşitli çocuk bakım merkezleri/kurumları... Öbür uçta ise bu toplumsallaştırma mantığını küçümseyen, "mesele[nin] esas olarak özel alanın dönüştürülmesiyle çözülebil[eceğini]" (Düzkan, 1998:13) savunan bir anlayış yer alıyor. Gerçekten de ev işlerinin tümüyle toplumsallaştırılması ne istenir, ne de mümkündür: Özünde soyutlukla malul olan bu yaklaşımı daha çok erkeklerin dile getirmesine de hiç şaşırmamak gerekir. Ne var ki, erkekleri, basitçe ev işleri diye adlandırılan uçsuz bucaksız görevler dizisini

* Bu yazıda, geçmişte Nesrin Tura'yla birlikte yaptığımız çalışmalardan çok iz var. Dahası, yazının özellikle "bakım"la ilgili bölümlerinde, iki çocuk büyüten (neredeyse yalnız) bir anne olarak Nesrin, yaşam pratiğiyle esin kaynağı oldu benim için.

eşit biçimde paylaşmaya zorlamanın pek bir yolu da yok gibi görünüyor. Yine de, "kadınların genel grevi tahayyülü"nü (Düzkan, 1998:13) dile getirmenin, hatta bunu ayrıntılandırıp geliştirmenin hiçbir sakıncası olmadığı gibi çok yararı da olabilir. Hatta bu tahayyülün (bir erkeğin korkusu olarak da okunabilecek) bir versiyonunu burada kısaca özetleyerek işe başlamak da mümkün: "Her şey 1990 yılında başladı. (...) Bütün kadınlar erkekleri terk etmişler: karı, kız arkadaş, kız çocuğu, sevgili, kadın şef, memure, anne, kız kardeş, teyze, fahişe, yani hepsi. Neden, nasıl ve nereye? Bugüne kadar, yani yirmi beş yıldan beri bu sorular cevapsız kaldı. (...) Bu dönemi erkek olarak yaşayan herkes, bu yılların ne kadar kasvetli, umutsuz, öfkeli zamanlar olduğunu bilir... Oyun bitmişti. Sorumluluklarla geçen günün sonunda yatak oyunlarıyla rahatlama olanağı da yoktu. Yaratıcı erkeklerin her söylediklerini kafalarını sallayarak onaylayanlar, özenle hazırlanmış börek ve pastalar, sevgiyle ütülenmiş kravatlar yoktu. (...) Kaybolan malın, 'kadının,' değeri çok yükseldiği ve başka bir alternatif de hiç veya hemen hemen hiç görülmediğinden, erkeklerin memnuniyetsizliği artıyordu. Eski duruma, kadınlar istemediği için dönülemezdi; yeni bir durum ise görünürde yoktu..." (Godenzi, 1992:7-10)

Ev emeği konusunda somut politikalar üretmek bir yana, kadınların ev içindeki uğraşıp didinmelerinin, *boğaz tokluğuna* çalışmalarının görünür kılınarak "iş", "karşılıksız emek" olarak adlandırılması için bile feministlerin uzun çabaları gerekti. Bu çabaların bir ürünü olarak, ev içinde kadınların yaptıklarının düpedüz karşılıksız emek harcamak olduğunu ortaya koyan çarpıcı araştırmalar yapılmaya başlandı: Örneğin, 1990'ların başlarında İskoçya'da yapılan bir araştırmaya göre, kadınların evde harcadıkları emeğin değeri, bu işlerin piyasadaki rayiç ücretleri üzerinden

hesaplandığında[1] haftada 349 sterlin. Bu miktar, evde bir yaşından küçük bir çocuk olduğunda 457 sterline çıkıyor ki bu, orta düzeyde bir yöneticinin ücretine eşit ve ortalama ücretten yüzde 70 fazla. (*The Scotsman*, 1993)

Bu emeğin görünmez oluşunun, emek ve üretim olarak adlandırılmayışının çeşitli ideolojik nedenleri vardır. Bu ideolojik göz bağının altında ise, toplum bilimlerinin ve bu arada iktisat biliminin bazı belirleyici körlükleri yatar. Karşılıksız emek, çalışma, üretim söz konusu olduğunda, bir tahlil aracı olarak kaçınılmaz bir biçimde gündeme gelen Marksizm de bu cinsiyet körlüğünden payını almıştır. Aşağıda Marx'ın bu konudaki sınırlarını oluşturan çok temel yöntemsel sorunları kısaca ele alacağım. Bu yöntemsel sorunlardan kimi, 1960'ların sonları ve 1970'lerin ilk yarısında üretilmiş olan ve sonradan "ev emeği tartışması"[2] olarak adlandırılacak olan çalışmalar tarafından devralınmıştır. Nitekim bunların ana gövdesini, kapitalizmde, *öznesinin toplumsal cinsiyetinden soyutlanmış* bir ev emeğinin taşıdığı anlam üzerine yapılmış tartışmalar oluşturur. Tartışılan konuların başında da ev emeğinin Marksist anlamda üretken emek olup olmadığı, yani artık-değer üretip üretmediği gelir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu tartışmada karşılıksız ev emeğini harcayanın neden kadınlar olduğu sorusunun üzerinden atlanır. (Molyneux, 1992; Kaluzynska, 1980) Ayrıca yalnızca işçi ailesi göz önüne alınmıştır: Burjuva erkeklerin eşlerinin ev emekleriyle ilgili hiçbir tahlil yoktur.

Bu yazıda önce, ev işlerinin niteliği ve ev içindeki cinsiyetçi işbölümüyle ilgili betimsel bir tablo çizmeye çalışacağım. Bu ilk bölümdeki verileri daha sonra başvuracağım kimi argümanları desteklemek için kullanacağım. Bunun ardından, "ev emeği tartışması"nın

[1] Aşağıda son bölümde de ortaya çıkacağı gibi bu rakamlar ancak yaklaşık hesaplara dayalı karşılaştırmalı büyüklüklerdir.

[2] Bu ünlü tartışmanın bir özeti ve tartışmaya katılanların yazılarından bir seçki için bkz. Tekeli, 1981: 36-44.

teorik kaynağına dönüp, ev emeğinin görünmez kılınışında Marx'ın teorisinin payına düşeni ortaya koymaya çalışacağım. Bundan sonraki bölümde ise, sosyalist (Marksist) feministlerin geliştirdikleri kapitalizm/patriarka ikiliğine dayalı yaklaşımı ele alacağım. İlk biçimiyle "ev emeği tartışması"nın teorik ufkunun dışında tutulan, aile içinde kadınlarla erkekler arasındaki çıkar çatışması, bu yaklaşımda tahlil konusu haline gelir: Kadınların karşılıksız ev emeğinin hem kapitalizmin hem patriarkanın yeniden-üretilmesindeki belirleyici rolü, o dönemin sosyalist feminizminin odak noktasını oluşturur. Bu bölümde bir yandan da maddeciliğin feminist tartışmalardaki konumuna göz atacağım.

Yazının asıl odak noktasını bundan sonraki iki bölüm oluşturacak. Dördüncü bölüm Christine Delphy'nin "ev-içi" ya da "ailesel" üretim tarzı teorisine ayrılacak. Delphy, bir önceki bölümde sözü edilen "iki sistemli" teorilerin yeterince maddeci ve yeterince feminist olmadıkları kanısındadır: Ona göre, patriarkanın *tümüyle kendine özgü olan maddi temeli* ev-içi üretim tarzıdır. Ev emeği tartışmasından iki sistemli teorilere ve buradan da Delphy'ye geldiğimizde, Marx'ın kapitalizm tahlilinin belirli bir soyutlama düzeyine hapsolmuş bir yaklaşımdan iyice uzaklaşılmıştır. Ne var ki, bu kez de kendi içine kapalı bir ev-içi üretim tarzı anlayışı, ev emeğini tarihsel somutluğu içinde kavramamıza engel olmaktadır. Bunun bir uzantısı, karşılıksız ev emeğine karşı somut politikalar geliştirmenin yolunun tıkanmasıdır.

Beşinci bölümde, dar anlamda ev işlerinin yanı sıra ev emeğinin diğer ana bileşeni olduğu üzerinde feministlerin genellikle uzlaştığı "bakım"[3] sorununa eğileceğim. Ev emeğini, toplum için vazgeçilmez olan bakım işlerini merkeze yerleştirerek tanımladığımızda, bu

[3] "Bakım" (care) kavramını bu aşamada, beslenme, temizlik türünden temel kişisel ihtiyaçlarını gidermek için başkalarına ihtiyacı olan insanlara bu amaçla sunulan hizmet, olarak tanımlamakla yetineceğim.

emeğin hak ettiği ağırlığa ve –mübadele değerinin ötesindeki– "değer"e sahip olmasının önü açılır. Özel alanın ötesine doğru uzanarak, karşılıksız bakım emeğiyle düşük ücretli-düşük prestijli bakım emeği arasındaki sürekliliği ortaya çıkarmak, somut politikalar geliştirmek açısından önemli bir sıçrama tahtası olabilir. Bu, "ev-içi üretim ilişkisi" kavramının reddi anlamına gelse de, hiçbir şekilde karşılıksız ev emeğinin kritik öneminin üstünün örtülmesi demek değildir.

Bu noktada yazının hedefi ve sınırlarına ilişkin ek bir belirleme yapmak gerekebilir: Bu yazı, karşılıksız emeğe, örneğin Marksist sömürü kavramıyla karşılaştırılabilecek türden kavramsal bir tanım getirmeye soyunmuyor. Kısaca ifade edildiğinde, yazıdan muradım şu: Kadınların ev/hane/aile içinde harcadıkları emeğin boyutlarının, çeşitliliğinin, ağırlığının bir karşılıksız emek ve/ya da el koyma[4] kavramı çerçevesinde teorileştirilerek açıklanmasının *gerekliliğini ortaya koymak*. Bütün kavramsal gedikleri kapatmış olma iddiasını taşımaktan uzak olan bu yazı, böyle bir tartışmaya vesile olabilirse benim açımdan işini görmüş olacak.

Ev-içi, ev işi, bunu yapan kadın kişi

Kadınların, ev işlerinin karşılıksız bir emek harcama biçimi olduğunu açığa çıkarıp, bunu politik bir sorun olarak gündeme getirmelerinin önündeki başlıca engellerden biri, bu işlerin bir sevgi ilişkisi içinde görülüyor olmasıdır. Kadınlar bu işleri en sevdikleri, en yakın oldukları kişiler için yaparlar. Hatta sevginin, aşkın dışa vurulması olarak algılanır bu işlerin büyük bir bölümü. Bu öznel, ele gelmeyen, görünmeyen biçimiyle kadınların karşılıksız emeği "sevgi karşılığı çalışma"dır.

[4] Buradaki el koyma kavramını, Marksist kullanımda olduğundan daha geniş bir anlamda kullanıyorum: Karşısındakinin emeğine el koyanın bu yolla servetini büyüttüğünü kendiliğinden ima etmiyor bu kullanım.

Bu yanılsamayı pekiştiren bir başka olgu da bu işlerin niteliğiyle, nasıl bir çalışma biçimi olduklarıyla ilgilidir: Bu işlerin mesai saatleri yoktur; günlük yaşamla iç içe girmiş, onun parçası haline gelmiş bir emek sürecini oluşturur bunlar. Ev kadınlarının çalışmalarını, boş zamanlarını, günlük yaşamlarını birbirinden ayırmak çok güçtür. Yapılan işler, günlük yaşamın ta kendisidir. Çalışma zamanı ile çalışma-dışı zaman ayrılmaz birbirinden. Dinlenmek ise her zaman, yapılması gereken işlerden birinin yanma eklenir: Dinlenirken sökük dikmek, alışveriş listesi yapmak, oturduğu yerde çamaşırları katlamak bu iç içeliğin tipik örnekleridir. Kadınlar ev içinde iş yaparken de, ev dışında alışveriş yaparken de, çocukları okula, kursa, derse götürürken de ev emeği zamanının dışında değildirler: "Günün akışı, ev içindeki ve ev dışındaki çeşitli faaliyetlerin bir bileşkesi"dir. (Tura, 1998a:4)

Ev işlerine ayrılan zaman dilimi günlük yaşamın başka faaliyetlerine ayrılan zaman diliminden farklılaşmadığı gibi, farklı farklı ev işleri de birbirinden kolayca ayrılmaz: Bir dizi iş, iç içe geçmiş, üst üste binmiş, birbiriyle parça parça eklemlenmiştir. Üstelik bu işlerin nasıl sıralanacağı, hangilerinin nereden bölünüp neyle iç içe geçeceği, ev kadınının kendi seçiminden çok evin diğer fertlerinin, kocanın ve çocukların ihtiyaçlarına göre belirlenir. Örneğin, dar anlamda ev işleri[5] daha çok, ev kadınının evde yalnız olduğu zamanlarda yapılırken, aşağıda üzerinde duracağım manevi-duygusal-ilişkisel emek, tanımı gereği, kocanın ve çocukların evde oldukları süre içinde ev kadınının da evde bulunmasını zorunlu kılar ve merkezi konuma yerleşir. (Tura, 1998a)

Teknolojinin gelişmesiyle ve dünyanın büyük bölümünde kadınların ücretli işgücüne katılımlarının artmasıyla birlikte ev işlerine harcanan zamanın azaldığı tezi, XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çok sık dile getirilir oldu. Bu iddianın iki boyutu var:

[5] Bunlar için harcanan emeğe maddi emek demek mümkündür.

Birincisi, ev işlerinin otomasyonu ve evde verilen hizmetlerin bir bölümünün metalaşması sonucunda ev işlerine ayrılan *toplam zamanın* azaldığı; ikincisi, kadınların ücretli işlerde çalışmalarıyla birlikte cinsiyetçi işbölümünün *kadınlar lehine* dönüşmeye başladığı ileri sürülüyor. Dolayısıyla bu ikisini ayrı ayrı ele almakta yarar var. Her şeyden önce, ev işlerinin otomasyonu, hazır giyim ve yiyecek sanayiinin gelişmesi bazı işlerin yapılmasını kolaylaştırıyor olsa bile, bir yandan sağlık-hijyenle ilgili standartlar, öte yandan da sosyal prestij ölçütleri kadınların peşini bırakmıyor: İşler ayrıntılanıyor, karmaşıklaşıyor, ev işinin niteliği değişiyor. Leonore Davidoff ev işlerinin rasyonelleşmesinin önündeki asıl engelin, bu işlerin ve işbölümünün temelinde yatan ilişki olduğunu ileri sürer. Yazara göre, bu ilişkideki hiyerarşinin sürmesi, söz konusu hizmetlerin sunulmasıyla sağlanır: Bu işlerin elle yapılması daha makbuldür; etkinlik arayışları işin özüyle çelişir; emek yoğun işler kadınların sevgilerini kanıtlamalarının daha uygun bir yoludur. (Davidoff, 2002b; ayrıca bkz. Jackson, 1992; Thomas/Zmroczek, 1985) Öte yandan, çocuk sayısının azalması çocukların bakımı ve yetiştirilmesi için harcanan emeğin azaldığı anlamına hiç gelmez: Az çocuk karşılığında çok bakım dayatılmaktadır kadınlara. Tıp, pedagoji, psikoloji, annelik ve çocukluk tanımlarını belirler ve denetlerken, geliştirici faaliyetler ve eğitim piyasası da giderek çocuk üretimini bir sanayi, anneleri de bu sanayinin emekçileri haline getirmiştir. Heidi Hartmann'a göre, 1920-60 döneminde ABD ve Sovyetler Birliği'nde ev işlerine harcanan toplam zaman azalmazken, 1965-75 döneminde, feminist mücadelenin etkisiyle ev işlerine atfedilen anlam ve önem değişmiş (cinsiyetler-arası işbölümü değil!), bu süre biraz kısalmıştır. (Hartmann, 1987) Ancak, şimdilik yalnızca çıplak gözle yapılan bir gözleme dayansa da, XX. yüzyılın son çeyreğinde, en azından dünyanın bazı bölgelerinde, Davidoff'un sözünü ettiği normların yeniden baskın hale geldiğini söylemek yanlış olmaz:

Sağlıklı beslenme ve ekolojik ürünler tüketme kaygılarının yaygın bir ideoloji haline gelmesi, sadece kapitalizmin kâr güdüsünü doyurmakla kalmıyor, aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşisini de yeniden-üretiyor. Kuşkusuz burada şöyle bir ayrım yapmakta yarar var: Bu normlar esas olarak orta sınıf kadınlarının yaşamını etkilerken, daha yoksul kesimlerde, yoksullaşmanın etkileri karşısında ayakta kalabilmek için ev içi üretimin artırılması söz konusu.

Kadınların ücretli işlerde daha çok çalışmaya başlamalarıyla birlikte erkeklerin daha çok ev işi yaptıkları ve kadınların paylarına düşen bakım ve ev işlerinin azaldığı ise düpedüz bir efsanedir! Ev içindeki cinsiyete dayalı işbölümünün direngenliği gerçekten çarpıcıdır. Çeşitli çalışmalardan çıkan sonuca göre (Wheelock, 1990; Morris, 1993; Hartmann, 1987), kadınların daha çok istihdam edilmesi kendi başına karı koca arasındaki işbölümünü değiştirmez. Kadının ücretli bir işte çalışmasının ev içindeki işbölümünü etkilemesi için evin geçimini onun sağlıyor olması gerekir. Ama daha da önemlisi erkeğin işsiz olmasıdır: Erkeğin işsiz kaldığı evlerde, roller tümüyle tersyüz olmasa da, yani kadın işten döndüğünde (ailesini geçindiren erkekten farklı olarak) ev işlerinin önemli bir bölümünü üstlenmeye devam etse de, geleneksel işbölümünden iş paylaşımına doğru bir gelişme gözlenir. Yine de, ev işleri ve çocuk bakımının çekirdek bölümü kadının omuzlarındadır; yani kadın bu durumda da, erkeğin ücretli bir işte çalışırken üstlendiğinden çok daha önemli bir bölümünü üstlenir ev işlerinin. İşsiz erkekler üzerine Batı'da yapılan bu tür araştırmaların sonuçlarına yakın sonuçları bizde de gözlemek mümkün, ancak burada, işsiz de olsalar erkeklerin ev işlerine katılımı yine bazı koşullara bağlı. Hale Bolak ilginç bir örnek aktarıyor: "Erkeklerin katkıları (...) çoğu kez karıları akşam işteyken çocukla ilgilenmekle kısıtlı (...) bir kadın bu nedenle gündüzcü işinden vardiyalı işe geçtiğini söylemektedir."

(Bolak, 1990:225) Bu, cinsiyetçi işbölümünün direngenliğini yeterince belgeleyen bir itiraftır. İşbölümünde anlamlı bir değişiklik olduğunda da, bu değişiklik somut koşulların dayattığı pragmatik bir çözüm olarak gelişir. İşbölümüyle ilgili daha kapsamlı değerlendirme ve yaklaşım, değişimleri beraberinde getirmez. (Wheelock, 1990:120) Dolayısıyla, ancak koşulların değişmesiyle geriye döndürülebilecek bir düzelme söz konusudur. Bütün bunların dışında, çeşitli çalışmalarda varılan ortak görüşlerden biri de şudur: Kadınlar ücretli bir işte de çalışmaya başladıklarında ev işlerine daha az zaman ayırsalar da, çifte iş yükü toplam çalışma saatlerini artırmaktadır. (Hartmann, 1987; Delphy, 1984; Delphy/Leonard, 1992)

Öte yandan, kadınların yarım günlük ve esnek işlerde çalışmalarının artmasıyla birlikte, bir nokta daha iyice belirginleşmiştir: Yarım günlük işler, kadınlar için büyük bir tuzaktır. Bu tür işlere geçen kadınların kocaları, zaten son derece az olan ev işi katkılarını tümüyle çekerler. Yarım günlük işler, kadınların ev işi ve bakım yükümlülüklerinin, ev dışında çalışmadıkları durumda olduğu gibi korunmasına hizmet eder. Bu işbölümü, erkekler işsiz kaldığında da değişmez. Dolayısıyla, erkeklerin işsiz kalmalarının ev içindeki işbölümünü değiştirebilmesi için kadınların ev dışında tam gün çalışmaları gerekmektedir. (Morris, 1993)

Erkeklerin, bakım ve ev işlerini, bir iş *paylaşımından* söz etmeyi mümkün kılacak ölçüde üstlenmeleri, ancak her ikisi de ev dışında tam gün çalışan ve işlerinin statüsü de ücretleri de eşit olan çiftlerin durumunda gerçekleşir. Bu da genellikle, her ikisi de meslek sahibi olan üst-orta sınıftan çiftler için söz konusudur. Lydia Morris (1993:51) şu sonuca varır: "Kadınların ücretli emeği hem ücret hem de statü açısından erkeklerin emeğiyle eşdeğerli olmaya yaklaşmadığı sürece, erkekler işsiz kaldıklarında bile ev-içi rollerin önemli ölçüde yeniden değerlendirilmesi pek olası görünmemektedir."

Erkeklerin ev işlerine nicel olarak ne kadar katıl(ma)dıklarını belgelemeye çok fazla gerek yok. Ayrıca, bu işlere kenarından kıyısından katıldıklarında *nasıl* katıldıkları, bunun ağırlıklı olarak kriz anlarında, işe ve okula yetişmek için zaman baskısı olduğunda, hastalıkta ve esas olarak "yardım" biçiminde gerçekleştiği de yeterince bilinir. Temelde geçici ve arızi olan bu katılımın süreklilik kazanması ise, ancak çok istisnai durumlarda söz konusu olur. Bunlar erkeklerin yapmaktan özel olarak zevk aldıkları, uzmanlık alanları olduğuna inandıkları, seçerek yaptıkları, özel işlerdir: Mangalda et-balık, salata, rakı sofrası, orta sınıf erkekleri için klasikleşmiş örneklerdir.

Batı'daki güncel gelişmeler açısından bir başka çarpıcı olgu da ev ve bakım işlerinin kadınlar arasındaki yeniden dağılımıdır. Türkiye gibi, hem akrabalık bağlarının ve komşuluk ilişkilerinin varlığını hâlâ önemli ölçüde sürdürdüğü hem de ücretli ev işçiliğinin ve bakıcılığın görece yaygın olduğu ülkelerde alışılmış olan bir kadınlar arası işbölümü, giderek Batı'da da yaygınlaşıyor. Her şeyden önce, artık daha çok sayıda görece nitelikli emek sahibi evli kadın, çocuğu olduğunda işinden ayrılmıyor. Ama buna bir de sosyal devlet hizmetlerinin çökme eğilimi ekleniyor. Ne var ki bu, cinsiyetler arasındaki işbölümünü değiştirmeden önce özellikle de bakım işlerinin kadınlar arasında yeniden-dağılımına yol açıyor: Arkadaşlar, komşular, varsa yakın akrabalar ve ücretli bakıcılardan oluşan bir kadınlar ağı içinde bölüşülüyor bu işler. Bu ağın örgütlenmesini genellikle anne üstleniyor ve yabana atılmayacak karmaşıklıkta bir yöneticilik görevini yerine getiriyor. Maria S. Rerrich'in (1996: 30) Almanya örneğinden hareketle çizdiği tablo bu durumu canlı bir biçimde anlatır: "Genellikle anneler eşgüdümü sağlayan örgütçülerdir; sürekli olarak aile fertlerinin ve yardımcıların programlarını düzenleyerek, çeşitli faaliyetleri yeniden ve yeniden örgütleyerek, iş piyasasındaki kendi faaliyetleri için 'zaman aralıkları' açmaya

çalışırlar." Bu karmaşık organizasyonu mümkün kılan bir gelişme de esnek çalışma uygulamalarıdır: Bu orta sınıf kadınların birçoğu evde çalışma, esnek iş saatleri, yarım gün çalışma, hafta sonu çalışma gibi iş düzenekleri içinde yer alırlar.

Bu yeniden dağılımın karşı tarafında ise, göçün, yoksulluğun, yalnız anneliğin ortaya çıkardığı düşük ücretli bir işgücü arzı vardır. Bu kadınların sunduğu işgücü, ilk gruptaki kadınların kendi "yükümlülükleri" olan bakım ve ev işlerini ücret karşılığı başka kadınlara devretmelerini mümkün kılar. Bu dolaşımda kocaların payı yok denecek kadar azdır: Belki bakıcıların arabayla getirilip götürülmeleri, belki çamaşır makinesinin çalıştırılması, belki çocukların okula götürülmesi ve alışveriş... Yazara göre burada söz konusu olan, "yeniden üretim alanındaki patriarkal işbölümünün (...) kadınlar arasında yeni eşitsizlik örüntülerinin oluşmasıyla (...) modernleşmesi"dir. (Rerrich, 1996:32) Ancak bu eşitsizliğin müsebbibi, işgücü piyasasında ayakta kalabilmek için bakıcı kadınların ücretli emeğine başvuran orta sınıf kadınları değil, iki kadın grubunu karşı karşıya getiren patriarkal kapitalizmdir.

Marx'ın soyutlamaları

"Ev emeği tartışması"nın kendini hapsettiği soyutlamanın kaynağını Marx'ın yapıtında aramak son derece doğal görünüyor. Bunun için de işe Marx'ın (ve Engels'in) aile konusundaki görüşlerinden başlamak gerekiyor.[6] Marx ve Engels, burjuva ailesiyle işçi ailesini birbirinden koparark ele alırlar. Burjuva ailesiyle ilgili temel tezleri, bu ailenin temelinde özel mülkiyetin yattığıdır. Engels, Morgan'ın yapıtından ve Marx'ın notlarından yararlanarak kaleme aldığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Köken: 1971, Ankara: Sol) adlı yapıtında, aile içindeki erkek baskısının kaynağında, erkeğin, vârislerinin kendi çocukları olmasını güvence altına almak

[6] Bu konuda daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Tura, 1998b.

için kadının bedenini, cinselliğini, giderek tüm kimliğini denetlemesinin yattığını ileri sürer. Marx ve Engels'in aileyle ilgili gözlemlerinin tümü de bu temel anlayışla tutarlıdır.

Öte yandan, işçi ailesiyle ilgili tespitlerin tümünün özünde ise bir *çıkarsama* yatar: Ailenin temeli özel mülkiyet olduğuna ve işçi ailesi de özel mülkiyetten yoksun olduğuna göre, işçiler arasında aile her an çözülmeye hazırdır; hatta işçi ailesi temelde bir yokluktur, bir aile olmayıştır: "[P]roleterler arasında ailenin fiilen var olmayışı," (Marx/Engels, 1993:129) nedeniyle Marx'ın varsaydığı, Engels'in ise tahlil ettiği aile esasında burjuva ailesidir. İşçi ailesiyle ilgili olarak tahlil adını hak edecek önemli şeylere rastlamak mümkün değildir. Engels hiçbir noktada şu soruyu sormaz: Zaten devredecek özel mülkiyeti olmayan işçi sınıfı neden özel mülkiyetin miras yoluyla devrine bağlı olarak oluşmuş bir aile biçimini benimsemiş olsun? (Himmelweit, 1991:209) Engels'in teorisi burjuva ailesi için –kısmen– geçerli olsa bile, –özel mülkiyet temelinde– işçi ailesini açıklamakta tümüyle yetersiz kalır.

Bu durumda, işçi ailesini toplumsal bir yapı olarak tahlil edebilmek ve işçi sınıfı içindeki erkek egemenliğinin yaslandığı maddi temeli açıklayabilmek için Marksizmden yararlanılabilir mi? Bir koşulla: Marksizmin kimi yöntemsel önermelerini, tarihsel maddeciliğin iskeletini oluşturan kimi kavramlarını eleştirel bir biçimde genişleterek. Bu kavramların başlıcaları yeniden üretim ve emek kavramlarıdır.

Marx, kapitalizmin özgül dinamiklerini incelediği *tarihsel somutluk* düzeyinde, emekten değil ücretli emekten ve özel mülkiyetin en gelişmiş biçimi olan sermayeden söz eder. Ancak, bu kavramları geliştirirken, bunların tarihsel özgüllük taşıyan toplumsal ilişki biçimleri olduğunu ortaya koyarken, kafasının gerisinde başka bir düzlemin, maddeci tarih anlayışının kavramları vardır. İnsanın doğayla ve başka insanlarla kurduğu ve tarih boyunca çeşitli biçim-

lere bürünerek varlığını sürdürmüş (ve sürdürecek) olan ilişkileri anlatan kavramlardır bunlar: Emek, üretim, yeniden üretim, üretim ilişkileri, üretici güçler... Marx'ın teorisinin eleştirelliği bu iki farklı düzey arasında kurduğu özel bağlantıdan kaynaklanır. Ekonomi politiğin, kapitalizmin ufkuna hapsolmuş bakışını aşmanın yolu, şu bağlantıları ortaya koyan bir biçim/içerik ve tarih/doğa diyalektiğini kavramaktan geçer: Artık-değer artık-ürünün özgül bir biçimidir, değerin içeriği emeğin özgül bir biçimi olan soyut emektir.

Maddeci tarih anlayışının formüle edildiği yapıtlardan ikisinde, işçi sınıfı içindeki erkek egemenliğiyle ilgili bir tahlile kapı aralayan bazı ipuçları bulabiliriz. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde, Engels ise *Köken*'de toplumları belirleyen iki tür ilişkiden söz eder: "Yaşamı üretmek, hem işle kendi öz yaşamını, hem de üreme yoluyla başkasının yaşamını üretmek (...) bu noktada artık çifte bir ilişki olarak görünmektedir, bir yandan doğal bir ilişki olarak, öte yandan da toplumsal bir ilişki olarak..." (Marx/Engels, 1992:51; değiştirilmiş çeviri.)[7] Ve: "Maddeci anlayışa göre, tarihteki egemen faktör, son tahlilde, maddi hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Ama bu üretim ikili bir tabiata sahiptir. Bir yandan, yaşama araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, barınmaya yarayan şeylerle bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öbür yandan bizzat insanların üretimi, türün üremesi. Belli bir tarihsel dönem ve belli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki türlü üretim tarafından, bir yandan çalışmanın, öbür yandan da ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir." (Engels, 1971:14)

Özellikle ikinci alıntıda, üretim ve türün üremesi ve idamesi anlamında yeniden üretim, bütün çağlarda toplumsal yapıları belirleyen en temel maddi süreçler olarak anılmaktadır. Başka bir deyişle, toplumların maddi temelinde üretim ilişkilerinin yanı sıra yeni-

[7] Marx burada her iki ilişkinin de hem doğal hem toplumsal boyutları olduğunu söylemektedir, ilk ilişkinin doğal ikincinin toplumsal olduğunu değil.

den üretime de böylelikle yer açılır. Kadınların ezilmesini, farklı üretim ilişkileri çerçevesinde oluşan farklı yeniden üretim süreçlerini, yani farklı aile-hane biçimlerini açıklayabilecek bir teorinin yapı taşlarını işte bu yeniden üretim kavramının çevresinde aramak gerekir.

Ne var ki, sözü geçen alıntılarda vaat edilen şey gerçekleştirilmez. Marx ve Engels bu yöntemi kapitalizmin tahlilinde uygulamazlar. Engels, *Köken*'in "Önsöz"ünde söylediğinin tersine, kitabın ana gövdesinde aileyi tahlil ederken sadece üretim ilişkilerine, bu somut durumda özel mülkiyete gönderme yapmakla yetinir.[8] Böyle olduğu için de, işçi ailesinin dönemsel dalgalanmalar ötesinde varlığını sürdürmesini mümkün ve gerekli kılan maddi temeli, emek gücünün yeniden üretimini tümüyle gözden kaçırmış olur.

Yeniden üretim kavramının Marx'ın yapıtındaki konumuna döndüğümüzde iki farklı kullanımla karşılaşırız. Kapitalist üretim sürecinde işçi sınıfıyla burjuvazinin, ya da ücretli emekle sermayenin ve bunlar arasındaki ilişkinin yeniden-üretilmesi sürecini Marx toplumsal yeniden üretim olarak kavramlaştırır ve çoğunlukla yeniden üretim kavramıyla kastettiği budur. Bunun yanı sıra, sözünü ettiğim sınırlı sayıda örnekte, insanların yeniden üretiminden yani soyun yenilenmesinden söz eder Marx.

Marx'ın anlatımında, kapitalizmde üretim ile yeniden üretim iç içedir. Üretim sürecinin bizzat kendisi, bir kez daha başlayabilmesi için gerekli olan koşulların dolaşım alanı dışında kalan bölümünü üretir: İşçiyi emek gücünden başka satacak bir şeyi olmayan mülksüz, kapitalisti de emek gücü satın alma gereksiniminde olan mülk sahibi olarak. Ancak, kapitalist yeniden üretim sürecinin bütünü

[8] Köken'in editörü, söz konusu alıntıyla ilgili olarak şöyle bir dipnot düşmüş: "Engels burada türün üretilmesiyle yaşama araçlarının üretimini, toplumun ve toplumsal kurumların gelişmesindeki belirleyici şartlar olarak, aynı plana koyarak hata yapıyor. Ama eseri boyunca, tersine (...) esas faktörün (...) maddi üretim biçimi olduğunu gene bizzat Engels gösteriyor." (s. 14)

içine Marx ayrıca bölüşüm ve mübadele uğraklarını da dahil ederek ücretli emek-sermaye ilişkisinin yeniden üretimini somutlaştırır. Bu toplam yeniden üretim sürecinin tahliline iki şeyi dahil etmez Marx. Bunlardan ilki, halihazırda faal olan emek gücünün yeniden üretimidir. Başka türlü söyleyecek olursak, işçilerin bireysel tüketim süreçlerini, ücretleriyle aldıkları geçimlik malların tüketilebilir hale gelmesi için harcanan emeği tahlil dışında tutar. Yöntemsel metinlerde bir vaat olarak yer alsa da, kapitalizmin tahlilinde bir kör nokta olarak duran ikinci yeniden-üretim uğrağı ise, insanların üretimi, gelecek kuşakların doğrulması, bakılması, yetiştirilmesidir. Aslında toplumsal yeniden üretimin farklı uğrakları olan bu iki boyutun tahlilin dışında tutulması Marx açısından bir sorun oluşturmaz. *Kapital*'de şöyle der Marx: "İşçi sınıfının yaşamaya devam etmesi ve yeniden-üretilmesi, sermayenin yeniden-üretilmesinin her zaman için zorunlu bir koşuludur. Ama kapitalist, bunun yerine getirilmesini, emekçinin hayatta kalma ve üreme içgüdüsüne rahatça bırakabilir." (Marx, 2000:546) Marx burada, işçinin kapitalizm-öncesinin emekçilerinden farklı olan "özgürlüğü"nden söz etmektedir: Emek gücünü istediği patrona, geçici bir süre için satma özgürlüğünden. Ücretli emeğin bu özgüllüğünün tarihsel olarak ortaya çıkması, yani emek gücünün yeniden üretiminin sermayenin katkısı ve denetimi dışında sağlanabilmesi, bu gereğin işgünü ve mekânı dışında karşılanıyor olması anlamına gelir. Bu, bir yanıyla da, sermaye ilişkisinin dışında, yani metalaşmamış ilişkiler içinde gerçekleşen bir yeniden üretim süreci demektir. Kadınların işçi ailesi içindeki eş ve anne konumları tam da böyle metalaşmamış ilişkilere işaret eder. (Briskin, 1980:153) Başka türlü söylendiğinde, ücretli emeğin ortaya çıkışının tarihsel koşullarından biri de bu yeniden üretim sürecini üstlenecek belli öznelerin varlığıdır. Patriarka, *toplumsal cinsiyeti belirli* olan bu öznelerin tarihsel kuruluşunu sağlamıştır. Marx kapitalizmin üzerinde yükseldiği somut

tarihsel koşulları sayarken de, bu özel koşula hiç değinmez. Sermaye birikimini anlatırken ele aldığı başka tarihsel koşullardan farklı olarak bunu hiç gündeme getirmeyişi, yukarıdaki alıntıda da olduğu gibi Marx'ın meseleye "içgüdüler" düzeyinde yaklaşmasıyla yakından bağlantılıdır. Soyutlamasını fazla ileri götürmüştür Marx: Emek gücünün yeniden üretiminin bu boyutunu yalnızca belirli tarihsel koşullardan değil, genel olarak tarihsellikten soyutlamıştır.

Bu soyutlamayla birlikte, tıpkı sözünü ettiği kapitalist gibi Marx da, başka açılardan büyük bir ustalıkla gizemsizleştirdiği, tarihselleştirdiği kapitalist biçimlerin ufkuna hapsetmiş olur kendini. Kapitalizmde insanlar-arası ilişkilerin şeyler-arası ilişkilere dönüştüğünü söyleyen, bireysel emeğin ancak metalar-arası ilişkiler dolayımıyla toplumsal emeğin bir parçası haline geldiğini gösteren ve bunu "meta fetişizmi" kavramıyla eleştiren Marx, kadınların ev emeği söz konusu olduğunda bu eleştirelliğini yitirir: Mübadele edilmediği için "değer" biçimine bürünmeyen ve dolayısıyla kapitalizmin gözlükleriyle görünmez olan bu emeği *görünmez bırakmakta* bir beis görmez. Kullanım değerleri ürettiği için zaman-dışı ve değişmez gibi görünen bu üretim faaliyetini Marx da doğal bir veri olarak alır kısacası. Bu özgül sorun söz konusu olduğunda kapitalizmin ufkuna hapsolmuştur Marx ve ev emeğini bir tahlil konusu sayılmayacak biçimde doğallaştırmıştır.

Susan Himmelweit, Marx'ın yapıtında yeniden üretimin üretime oranla doğaya daha yakın, dolayısıyla toplumsal ve tarihsel tahlilin temeli olmaya daha az yatkın gibi göründüğünü söyler. "Ancak" der yazar, "bu yeniden üretim anlayışı, bizzat üretim ile yeniden üretimi birbirinden kesin bir şekilde ayıran (...) kapitalist toplumun bir ideolojik etkisidir." (Himmelweit, 1991: 219) Bu, Marx'ın kendi deyişiyle, düpedüz "toplumsal biçimleri doğanın ve usun ölümsüz yasalarına dönüştürmek" (Marx/Engels, 1993: 128) anlamını taşır. Linda Nicholson aynı sorunu şöyle ifade etmektedir: "'Üretken' faa-

liyetler evin dışına taşınıp değişimin ve dinamizmin dünyasını oluşturmaya başladığında, 'yeniden üretim' faaliyetleri de artık ya insan varoluşunun (...) tarihsel olmayan yönleri olarak ya da ekonomideki değişikliklerin yan-ürünleri olarak görülmeye başlanmıştır." (Nicholson, 1987:25) Marx'ın sorunu ev emeğini, (artık-değer üretmeme anlamında) üretken-olmayan emek olarak görmesi değildir. Sorun, bu emek sürecini doğallık alanına sürerek teorik bakışının dışına çıkarmasıdır. İki şeyi birbirinden ayırmak gerekir: Kapitalizmin özgül yapısını ve dinamiklerini kavramak için gerekli olan bu kavramların uygun bağlamlarda kullanılmaları başka şey, bunların, kapitalizm-dışı toplumsal biçimleri görünmez kılacak biçimde genelleştirilmesi başka şeydir.

Öyleyse, Marx'ın yöntemini sonuna kadar götürmek, üretim ile yeniden üretimin kapitalizmdeki fetişleşmiş ayrılığını eleştirerek insanların yeniden üretimini (artık adını koyarak) patriarkal kapitalizmin maddi temeline dahil etmek gerekir. Bir kez bu yapıldığında, işçi ailesinin ve bu aile içindeki erkek egemenliğinin temeli, emek gücünün yeniden üretiminde harcanan karşılıksız emek olarak ortaya çıkacaktır. Bunun anlamı şudur: Emek gücünün yeniden üretimi toplumsal anlam taşıyan, yani eşitsiz ve hiyerarşik olabilecek ve tarihsel dönüşüme açık toplumsal ilişkiler içinde gerçekleşen bir emek harcama ve üretim sürecidir.[9]

Karşılıksız ev emeğini ortaya çıkarabilmek ve bir tahlil konusu haline getirebilmek için ise, toplumların belirlenim sürecini kavramlaştırırken üretimin yanı sıra yeniden üretime de yer vermek gerekir. Böyle bir yöntemsel açılım, yani üretim ilişkileri ile yeniden üretimin birliği, bize patriarkanın farklı toplumlarda büründüğü farklı biçimlere ilişkin bir anahtar sunacaktır.

[9] Frigga Haug üretim/yeniden üretim ayırımı yerine "yaşam araçlarının üretimi" ile "yaşamın üretimi" kavramlarını önerir, çünkü yazara göre her ikisi de ayrıca yeniden-üretilmektedir. (Haug, 2002:10)

Doğal/toplumsal, yeniden üretim/üretim kopukluğunun aşılmasıyla birlikte kapitalizmde erkek egemenliği başka bir ışıkta görünmeye başlar: Kadınlar, işçi ailesi içinde emek gücünün yeniden üretiminde karşılıksız emek harcarken, mülk sahibi sınıflarda soyun yenilenmesi ve aile fertlerinin bakım sorumluluğunu üstlenirler. Kısacası, yeniden üretim kadınların ortak ezilmişliğinin farklı sınıflarda büründüğü somut biçimleri açıklar. Görüldüğü gibi burada, bir yandan "biyolojik" yeniden üretim ile emek gücünün toplumsal yeniden üretimi arasındaki, öte yandan ev emeği ile sınıfların yeniden üretimi arasındaki kopukluk, hatta uçurum aşılmıştır. Toplumsal yeniden üretim bir bütün olarak, üretim, dolaşım, bölüşüm, tüketim, emek gücünün yeniden üretimi ve soyun yenilenmesi uğraklarını içermektedir. (Vogel, 1983 ve 1995) Başka bir deyişle, kapitalizmde toplumsal yeniden üretim salt kapitalist bir süreçten ibaret değildir, kullanım değerleri üretimiyle eklemlenmiştir.

Marx'ın yeniden üretimi ve ev emeğini doğallaştırması, yukarıda da belirttiğim gibi, zaman zaman onun da kapitalizme özgü tarihsel biçimleri evrenselleştirdiği anlamına gelir. Kapitalizmin tarihsel olarak özgül üretim biçimi olan "genelleşmiş meta üretimi," devletten, akrabalık ve soy ilişkilerinden özerkleşmiş bir üretim alanını dile getirir. Bu alana, "ekonomi" adı altında, başka tüm toplumsal ilişki ve etkilerden bağımsızlaşmış bir devinim atfedilir ve ideoloji, ekonomiyi bu biçimiyle mutlaklaştırır. Ama kapitalist toplumda, bu özerkleşmiş ve kâr amacına yönelik biçimiyle ekonomi *gerçekten de* insanların tüm faaliyet biçimlerini belirleyen bir öncelik kazanır. Nicholson kapitalizmde ekonominin bu belirleyiciliği ile kâr amacına yönelik üretim olması arasındaki bağlantıyı şöyle kurar: Yiyecek ve mal üretimi *insanların bu ihtiyaçlarının karşılanmasının ötesinde* bir önem ve öncelik kazanır. Ve buradan şu usyürütmeyle devam eder: "[Ş]ayet kapitalist toplumda çocuk yetiştirmek veya hasta bakmak gibi faaliyetler de, yiyecek ve nesnelerin üretimiyle ilgili faaliyetler

gibi kolayca kâr sağlamaya yönelebilmiş olsaydı, biz de insan toplumlarının çocukları yetiştirme ya da hastalarına bakma biçimlerinin, [insanların] giriştikleri bütün başka yaşam faaliyetlerini yapılandırdığına inanabilirdik:" (Nicholson, 1987:20) Oldukça uçlaştırılmış bu iddianın ortaya koyduğu durumu bir kez daha vurgulamakta yarar var: Şimdiki içeriğiyle ekonomi kavramı tarihsel maddecilik düzlemine ait bir kavram değildir; bu düzlemde belirleyici konuma yerleştirilmesi gereken kavramlar, emek, üretim faaliyeti gibi kavramlardır.

Nitekim, her ne kadar Marksist yazında "ekonominin belirleyiciliği"ni tarih teorisinin bütün toplumlar için geçerli bir yasalılığı olarak sunmak yaygınsa da, Marx kendi yapıtını "ekonomi politik" olarak değil "ekonomi politiğin eleştirisi" olarak nitelendirir: Yani kapitalist ekonomi alanının bilimi değil, bu alanın görüngülerinin ötesine geçerek onun özerkliğini sorgulayan bilim. Ancak bu ikilik ve gerilim Marx'ın yapıtında da yer yer kendini gösterir.

Yine de, gelecek ufkumuzu Nicholson'un yukarıdaki sözlerini ciddiye alarak çizmek, kadınların karşılıksız ev emeğinin özgürleşmesi açısından çok önemli. "Ekonomi" fetişizmi aşılmaksızın, karşılıksız ev emeğinin ortadan kalkması, onun toplumun kolektif faaliyetinin bir parçası olarak algılanıp düzenlenmesi mümkün değildir: "Ekonomi" zaten üretimin, yeniden üretime yönelik faaliyetten ve burada harcanan emekten ayrışmış biçiminin adıdır. Dolayısıyla, kapitalist toplum biçiminin yapısı ve mantığı açısından "ekonomi-dışı" olanı ekonominin alanına dahil etmeye çalışarak ev emeğini "ev-içi iktisadi faaliyet" olarak nitelendirmek (Serdaroğlu, 2000:92); ya da "ev-içi üretim tarzı"nın patriarkanın *kapitalizmden tümüyle bağımsız olan ekonomik* temeli olduğunu söylemek (Delphy, 1984:18), bu toplumun fetişleşmiş biçimlerine hapsolmak anlamına gelir. Bunun sadece terminolojik bir sorun olmadığı açık: Bu tür fetişist kavramlar, toplumun üretimi bambaşka bir biçimde

örgütleyeceği bir gelecek perspektifinin önüne –istenmeyen– engeller çıkarma ve sınırlar çekme potansiyelini hep taşır.

Nesnelerin üretiminin tek üretim biçimi olarak evrenselleştirilmesi, kadınların harcadığı emeği bir başka açıdan da görünmez kılar: Yeniden üretime yönelik olarak, ama özellikle de bakım işlerinde harcanan emeğin çok boyutluluğunu, zenginliğini gizler. Maddi ürünler üreten emeğin ötesine doğru uzanan ve insanlar üzerinde harcanan bu emek duygusal, zihinsel, manevi emektir. Yeniden üretimi bütün boyutlarıyla –mevcut yaşamın sürdürülmesi ve bir sonraki kuşağın yetiştirilmesi için gerekli bakımın manevi, kültürel, duygusal katmanlarıyla birlikte– düşündüğümüzde ve buna ayrıca hastaların ve yaşlıların bakımını da eklediğimizde söz konusu olanın basitçe maddi emek olmadığı apaçık ortaya çıkar. Bunun da ötesinde bu emek tanımı, her sınıftan kadının çeşitli çabalarını ve enerji harcama biçimlerini içerir.[10] Bridget Anderson

[10] Ev emeği kavramının kadınların duygusal ve cinsel etkinliklerine doğru genişletilmesi, hiç kuşku yok ki, kadınların erkekler ve çocuklarla kurdukları her türlü duygusal ve cinsel ilişkinin "emek harcama"ya, "hizmet" vermeye *indirgendiği* anlamına gelmez. Burada söz konusu olan, duygu ve cinsellik *paylaşımının* ötesindeki (ya da berisindeki) bir katmanıdır bu ilişkilerin: Kadınların, ister kendi rıza ve tercihleriyle olsun, ister çıplak şiddet ya da şiddet tehdidi karşısında *tek taraflı* olarak harcadıkları maddi manevi enerji, çabadır. Ev emeğinin, cinselliği ve aşkı da içerecek biçimde bütün zenginliği içinde kavranmasının bir örneği için bkz. Delphy/Leonard, 1992:23: "[Bu emek] ev işini, erkeklerin [gelir getirici G.A.S.] işleri için çalışmayı, aile fertlerine duygusal hizmet vermeyi, çocuk bakımını, ailenin düşkün ve hasta fertlerinin bakımını, kocalara cinsel hizmet vermeyi ve çocuk doğurmayı kapsar." Ve: "[T] atiller için yer ayırtmak, hasta akrabaları hastanede ziyaret etmek, aile dükkânında çalışmak, komşulara yardım etmek, [aile fertlerine G.A.S.] moral destek vermek..." (s. 78-79). Ayrıca bkz. s. 226. Yine bu çeşitliliği ortaya koyması açısından bkz. Beasley, 1994: 25. "Duygusal emek" kavramının ilk kullanımlarından biri ev-dışı bir işe ilişkindi: A.R. Hochschild (1983) *The Managered Heart* adlı kitabında, uçak hosteslerinin her zaman güler yüzlü olma zorunluluklarının bir duygusal emek gerektirdiğini ileri sürmüştü.

ise "toplumsal yeniden üretime yönelik devasa görevler"den söz eder. (Anderson, 2000:14)

Zaten bilişimin ve hizmet sektörünün bu denli geliştiği bir tarihsel dönemeçte, "ekonomi"nin özerkleşmiş dünyası içinde bile, emek kavramını Marx'ın evrensel geçerlilik atfettiği şu tanıma sığdırmak mümkün değildir: "Emek sürecinde insan etkinliği, demek ki, emek araçlarının yardımı ile üzerinde çalışılan malzemede, başlangıçta tasarlanan bir değişikliği meydana getiriyor. (...) Süreç üründe sona erer ve ürün bir kullanım değeridir. Doğanın sağladığı malzeme bir biçim değişikliğiyle insan gereksinimlerine uyarlanır." (Marx, 2000:183) Nitekim Marx'ın emek kavramının, bu tanımda ima edilen maddi ve somut nesnelerin üretiminin ötesine doğru genişletilmesi mümkündür ve zaten yazarın kendisinin de yer yer[11] benimsediği bir yaklaşımdır.

Ne var ki, kadınların bakım işlerinde harcadıkları emeğin bir özelliği de, sahip olduğu duygusallık boyutu itibariyle nicelik olarak ifade edilebilecek bir emek olmayışıdır. Bu yüzden de, ev içinde yapılan bakım işlerinin tüm manevi, duygusal boyutlarıyla emek harcamak olarak kabul edilmesinin yolu, bu emeğin *ev-içi (karşılıksız)* biçimiyle *ücretli* bakım işlerinde harcanan emek arasındaki *sürekliliğin* kurulmasından geçer. Toplumsal yeniden üretimin bir parçası olarak tanımlanan bir "bakım" kavramı bu sürekliliği kurmayı kolaylaştırır. (Brenner, 2002:2) Böylece, bu emeğin toplumsal gerekliliği, ne kadar "devasa" bir iş olduğu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, kamusal alanda, ücretli olduğu için emek zamanı olarak bir nicelikle ifade edilen bakım işleri ile hem maddi bir üründe somutlaşmadığı hem de karşılıksız olduğu için emek zamanı olarak ifade edilmemiş ev-içi bakım emeği arasında kurulacak süreklilik, kadınların karşılıksız bakım emeğini görünür hale getirir.[12]

[11] Örneğin *Kapital*'in 3. cildinde.

[12] Son bölümde bu sorunu daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Sosyalist feminizm, iki sistemli teoriler ve maddecilik

Emek, üretim, yeniden üretim kavramları bizi "maddeci feminizme" ve feminizm içinde maddeciliğe atfedilen farklı anlamlara getiriyor. "Maddeci feminizm" ilk kez dile getirildiğinde, toplumsal cinsiyetle emek süreçleri ve üretim ilişkileri arasındaki bağlantıları kavrama ve açıklama çabasını kastediyordu. O dönemde kendisini Marksist feminist değil de maddeci feminist diye adlandıran feministlerin (Delphy dışında, örneğin Gimenez, 1997, Hennessy/Ingraham, 1997 ve Kuhn/Wolpe, 1997) şöyle bir kaygıları vardı: Bir kısmını yukarıda açıklamaya çalıştığım nedenlerle Marx'ın çeşitli kavramları –kimilerine göre ise teorik çerçevesinin bütünü– feminist bir tahlilin önünü tıkıyordu. Ancak bu kavramların ya da teorinin sınırlarının aşılmasında ise yine de tarihsel maddeci yönteme başvurmak gerekiyordu. Örneğin, bir sonraki bölümde teorisini ayrıntılı bir biçimde ele alacağım Christine Delphy, İstanbul'da yaptığı bir konuşmada, kendi tahlilinin köklerinin Marksist paradigma içinde olduğunu söylüyor ama hemen ardından yaklaşımını "maddecilik" olarak nitelendiriyor ve şöyle diyordu: "Marx'm yöntemiyle Marx'm teorik sonuçlarına karşı fikir geliştirmek zorunda kalmak, maddeci feminizmin paradokslarından biridir." (Delphy, 1999a:3) Aynı biçimde, Rosemary Hennessy ve Chrys Ingraham da, feminizm ile Marksizm arasındaki eleştirel etkileşimden söz ettikleri kitaplarının adını *Maddeci Feminizm* koymayı tercih etmişlerdir. (Hennessy/Ingraham, 1997) Burada da amaç, hem kadınların ezilmesinin kaynaklarını emeklerinin denetlenmesi ve bu emeğe el konulması süreçlerinde aramak hem de bu süreçlerle kapitalist üretim tarzı arasındaki ilişkiye açıklık getirmektir. Öte yandan, teorik ve politik hedefleri yine üretim ve bölüşüm düzlemlerinden hareket eden bir toplumsal dönüşüm perspektifi geliştirmek olan başka feministler, kadınların emeği ve üretim süreçlerindeki konumlarına ilişkin olarak geliştir-

dikleri tahlillerin maddeci tahliller olduğunu ileri sürmekle yetinmeyip, kendilerini Marksist ve/ya da sosyalist feministler olarak adlandırmışlardır. (Barrett, 1980; Brenner/Ramas, 1984; Hartmann, 1981; Himmelweit, 1991) Burada önemli olan yine kültür, söylem, ideoloji, politika düzlemleri ile emek ve üretim süreçleri arasında, ikincinin şekillendirici olduğu bağlantılar kurmaktır.

Ancak son yirmi, yirmi beş yılda bu doğrultudaki çabalar toplum bilimlerinde ve politikada genel olarak prestij yitirirken feminizm de bundan yeterince payını aldı. Bu dönemin Anglosakson kökenli feminizminde merkezi bir konuma yerleşen kitaplardan birisi Benhabib ve Cornell'in *Feminism as Critique* (Eleştiri Olarak Feminizm) adlı derlemeleriydi. Kitabın "Girişi"nde yazarlar, Marx'ın emek ve üretim kavramlarının belirlediği "üretimci paradigma"nın aşılması gerektiğini savunuyorlardı. Onlara göre, yeniden üretim kavramının tahlile dahil edilmesi sorunları çözmüyordu çünkü Marx kapitalizme özgü emek ve üretim biçimlerini evrenselleştirmiş; ya da tersinden, üretim kavramını kapitalizmdeki özgül biçimine indirgemişti. (Benhabib/Cornell, 1987)

Ne var ki, yukarıda da göstermeye çalıştığım gibi bu kaygılar, Marx'ın söz konusu sınırlarını aşıp yine de üretim ve emek süreçlerinin belirleyiciliğini temel almanın önünde bir engel oluşturmaz. Ancak süreç böyle gelişmedi ve bu kavramlar feminizm içinde yaygın bir biçimde teorinin tümüyle dışına itildi. Böyle olunca da, temel sorunsal ev işlerinin, bakım ve yetiştirme pratiklerinin kendilerinin nasıl dönüştürülebileceğinden, bu pratiklerin çevresinde oluşan paylaşımcılık, dayanışmacılık, vericilik gibi değerlerin kamusal alana nasıl taşınabileceğine kaydı.[13]

Maddeci/Marksist bir yaklaşımın mümkün kıldığı ve öngördüğü, nesnel süreçlerin tahliline dayalı teorilerden öznelliğe doğru bir

[13] Bu konuda bkz. Acar-Savran, 2001. Habermas'ın feminizm içindeki etkisinin bu açıdan uzantıları için bkz. Acar-Savran, 2002.

ağırlık kaymasına bütün toplum bilimlerinde tanık olmak mümkün. Aynı biçimde, bütünlüklü, sistematik yaklaşımlar karşısında tikelcilikten yana bir tercihin egemen hale geldiği de açık. Bu eğilimler, feminizmdeki, tek tek kadınların öznelliklerinin yüceltildiği bir teori karşıtlığına kolaylıkla dönüşebiliyor. Bu da, kadınların kendi yaşadıkları deneyimleri bire bir anlamlandırabilecekleri bir yaklaşım arayışına denk düşüyor.[14]

Feminizmde yaygın olan bu öznelcilik ve tikelcilik eğilimlerinden kendisini ayıracak biçimde "maddecilik" terimine başvuran bir başka feminist akım da, cinsellik, beden gibi görünür farklılıkları politikanın temeline yerleştirir. "Arzu", "haz" ya da "beden" bu tür "maddeci" feminist yaklaşımların ekseni haline gelir. Emek, üretim, yeniden üretim süreçlerini merkezi bir konuma yerleştiren bir feminizm anlayışından, sözünü ettiğim bu "yeni" maddeciliğe doğru evrimin ara halkalarını ise, Althusser'de "ideoloji"nin maddiliği tezi, yapısalcılık-sonrası teorilerde "söylem"in, Foucault'da ise "arzu" ve "beden"in maddiliği oluşturur. Bu egemenleşen söylemde ideoloji ve kültürel pratikler giderek başka şeyleri unutturacak biçimde tek başına ön plana çıkar. Sonuç olarak, kendilerine "maddeci" diyen bu yaklaşımlar yukarıda sözünü ettiğim maddeci feminizmin yadsınması üzerinde yükselir. Çok iyi bilindiği gibi bunlar bir yandan da kendilerini sistematik ve bütünlüklü bir patriarka tahlilinden ayırmaya çalışırlar: Artık anlamlandırma, yerellik ve kısmilikle yetinmelidir.

[14] Annette Kuhn ve Ann Marie Wolpe bu tikellik ve öznellik yüceltmesini daha 1987 yılında tespit etmiş ve bunun bir teori düşmanlığından ziyade *belirli* bir teorik yaklaşıma denk düştüğünü ileri sürmüşlerdi: "Günlük yaşamı anlamlandıran 'tahliller' üretme uyarısı Weber tarafından geliştirilmiş olan 'eylem teorisi'ne eklemlenmiş bir epistemolojinin içine yerleştirilebilir. (...) Eyleme dayalı bir referans çerçevesinin uzantısı, dünyanın, somut yüz yüze etkileşim durumlarında aktörlerin ürettikleri ve kullandıkları öznel anlamlara indirgenebileceği ve bu anlamlarla açıklanabileceği [saptamasıdır]." (Kuhn/Wolpe, 1997:85. Orijinali: 1987)

(Hennessy/Ingraham, 1997)

Oysa erkek egemenliği, *sistematik ve nesnel* bir toplumsal ilişkiler ağıdır ve *yaygınlığı*, toplumsal ilişkilerin tamamını kapsayacak boyuttadır. Bu nesnel *bütünlüğün* düşünsel kuruluşunu mümkün kılabilecek bir feminizm ancak sözcüğün klasik anlamıyla maddeci bir yaklaşım olabilir: Bu sistematiği kavramak ve kadınların emeğine, bedenine, kimliğine el konuluşunun iç bağlantılarını kurmak için, emek ve üretim düzlemine özgü nesnel toplumsal ilişkilerden yola çıkmak gerekir. Erkek egemenliğinin ve cinsiyetçiliğin özgül dinamiklerini başka egemenlik biçimleri içinde eritmemenin yolu ancak bu olabilir. Erkeklerin nesnel süreçlerden kaynaklanan ayrıcalıklarının ve çıkarlarının ortaya konması ise, feminizmin *politik* bir hareket olmasının önünü açar. Bu ayrıcalıklar ve çıkarlar, erkeklerin bireysel ve öznel niyetlerinden bağımsız, onlar isteseler de istemeseler de toplumsal yapının onlara sağladığı avantajlardır: "Hiçbir erkek bireysel olarak kendi konumundan vazgeçemez. Yalnızca, mevcut ayrıcalıklarından, daha fazla ayrıcalığa sahip olmak üzere yararlanmamayı seçebilir. Ancak pratikte çok az sayıda erkek bir kadın lehine terfi edilmekten feragat eder ya da ev-içi rollerin tümüyle eşit paylaşımını kabul eder..." (Delphy/Leonard, 1992:261-262) Kadınların karşılıksız ev emeği ve yeniden üretimdeki konumları sorgulanmaya başladığında ise, artık erkeklerin karşılıksız hizmet görme, çocuklarının ve hasta akrabalarının bakımını karşılıksız sağlama, işgücü piyasasında ayrıcalıklı konumda olma olanaklarının altı oyulmaya yüz tutmuştur.

Erkek egemenliğinin ve cinsiyetçiliğin bu sistematik ve nesnel niteliğini ifade etmek için 1970'lerin feminizminde patriarka kavramına başvuruluyordu. Bu kavrama, çok özgül bir kapitalizm-öncesi toplumsal ilişki biçimini ifade ettiği ve kapitalizmin yanı sıra başlı başına bir üretim tarzını ima ettiği için itiraz edildi. (Barrett, 1980) Nitekim aşağıda Delphy'nin teorisini incelerken göreceğimiz

gibi, patriarka kavramının böyle kullanımları da oldu. Ancak, kapitalizmden tümüyle soyutlanarak tahlil edilemeyecek, ama kapitalist ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmamış emek ve üretim süreçlerine dayalı, kendi sistematik eğilimleri ve dinamikleri olan, tarihsel olarak kapitalizm tarafından devralınmış, dönüştürülmüş ve onun maddi temeliyle eklemlenmiş bir patriarka kavramı da pekâlâ mümkündür. Patriarkanın özgül iç dinamiklerini ve bunların kapitalizmle ilişkisini Hennessy/Ingraham'dan aldığım şu pasaj çok iyi anlatıyor: "[M]ülk sahibi kapitalist sınıf tarihsel olarak patriarkal toplumsal yapıları devralmış ve bunlardan yararlanmıştır, ancak bu yapıların hepsi kapitalizm için gerekli olmayabilir. Açıktır ki, (...) tecavüz, dayak, klitoris sünneti ve başka cinsel şiddet biçimleri (...) kapitalizme özgü değildir. Ancak bu pratiklerin büründüğü tarihsel biçimler ve bunların günümüz dünyasında birçok kadına karşı kullanılması da kapitalizmden bağımsız değildir." (Hennessy/Ingraham, 1997:11) Erkek egemenliğinin kapitalizm-öncesi biçimiyle kapitalist toplumlarda kadınların evde harcadıkları karşılıksız emek arasındaki bağlantıyı ve sürekliliği ortaya koymayı mümkün kıldığı ölçüde patriarka kavramı vazgeçilmezdir. Ayrıca, patriarkanın kapitalizm-öncesi ve "modern" biçimlerinden söz etmenin, bu farklılığı kavramlaştırmanın çeşitli yararları olduğu yadsınamaz: En azından patriarkanın "modern" biçiminin hafife alınmaması, onun da kendine özgü bir sistematiği olduğunun ortaya konabilmesi açısından böyledir bu. Modern patriarka ile geleneksel biçim arasındaki ilişki, hem bir sürekliliği hem de bir kopuşu ifade eder.[15]

Patriarka kavramı bizi, 1970-80'lerde sosyalist feminizm içinde yaygın olarak tartışılan "iki sistemli teoriler"e getiriyor. Bu teoriler, "ev emeği tartışması"nın boşluklarından ve yanıtsız bıraktığı sorulardan hareket ederek geliştirilmiş teorilerdi. Öte yandan, bütün sorunlarına karşın, ev emeği tartışmasındaki katkıların en azından

[15] Bu süreklilik/kopuş diyalektiğiyle ilgili olarak bkz. Acar-Savran, 2002:270.

bir bölümü, feminizmin ev emeğine yaklaşımı açısından ileriye doğru atılmış adımlardı. Her şeyden önce, bu tartışmada aile bir tüketim birimi olmanın ötesinde bir üretim ortamı olarak ele alınıyordu. Ayrıca, bu teorilerin bazılarında kadınların ezilmesinin maddi temelinin kapitalizm dışında bir üretim faaliyetine yerleştirilmesi, patriarka tahliline doğru aralanmış bir kapıydı. Ve nihayet, bu yaklaşımlar kadınların dünyaya bakışını perdeleyen "ev kadınlığı" yüceltmesinin yerini "ev emekçiliği" çıplak gerçeğine bırakmasının önünü açıyordu. Ann Oakley, ev kadınlığının çeşitli kadın kesimleri açısından özenilecek bir konum, saygınlık taşıyan bir statü olarak algılandığını söyler. (Oakley, 1974) Emekçi kadınların bir bölümünün yapmak zorunda olduğu işler düşünüldüğünde, ev kadınlığının sığınılacak bir liman gibi görünmesi anlaşılabilir de. Ferhunde Özbay 1950-80 Türkiye'si için şu gözlemi yapar: "'Kentli ev kadını' olmak köydeki bütün genç kızların rüyasıdır. Bu rüya kırsal kesimdeki ağır iş yükünden kurtulma rüyasıdır; aile içindeki yaşlı kadının otoritesinden kurtulma ve 'kendi evinin kadını' olma rüyasıdır." (Özbay, 1990:133) Evde yapılan işlerin, özellikle orta sınıf kadınlarının kişilikleriyle iç içe girdiği, "gün"lerin, bilgi alışverişi sağlamak dışında, yapılan işlerin ve üretilen ürünlerin sergilenmesine de hizmet ettiği açıktır. Ev kadınlığının düpedüz bir zanaat olarak da yüceltildiğini söylemek mümkündür. İşte, ev emeği tartışması –her ne kadar kavramsal karmaşıklığıyla bu yüceltmenin asıl öznesi olacak kadınların erişimlerinin dışında kalsa da– en azından feminizmin dağarcığına bu yüceltmeyi parçalayacak "ev emeği" kavramını sunmuştur. Bu yeni mercekten bakıldığında, ev kadınlığı prestijli bir konum değil, karşılığı ödenmeyen bir iştir. Ev emeği böylelikle, bir tahlil konusu olarak toplum bilimlerinin gündemine girmiştir.

Ne var ki, yazının başında da değindiğim gibi, "ev emeği tartışması" çok temel bir sorunu, bakışının dışında tutuyordu: Ev emekçilerinin kadınlar olduğu varsayılıyor, ev-içi işlerin bölüşümü-

nü belirleyen toplumsal cinsiyet hiyerarşisi bir sorun olarak ele alınmıyordu. (Brenner/Ramas, 1984; Fox, 1980) Soyut tanımların tutarlılığına öncelik tanınmıştı ve cinsiyetten arındırılmış bir kategori olarak ev emeğinin sermaye birikimindeki yeri araştırılıyordu. Bu tartışmanın parametreleri açısından ev emeğinin öznesi erkekler de olabilirdi. Aile, örtük de olsa, kendi içinde çıkar çatışması barındırmayan türdeş bir birim olarak, yalnızca aile-dışı ekonomik yapıyla ilişkisi açısından ele alınıyordu. Bunun sonucunda da, tartışmanın konusunu oluşturan işçi ailesindeki erkek egemenliği, Marx ve Engels'ten bu yana olduğu gibi görünmez kalıyordu.

Oysa, emek-sermaye çelişkisinin dinamikleri ortaya koyulmaya çalışılırken meşru olan bu soyutlama, tam da kadınların ezilmesinin yapısal nedenlerini kavramak söz konusu olduğunda meşruiyetini yitirir. Bu soyutlamayla yola çıkıldığında, daha baştan asıl mesele bir kenara koyulmuş olur. Bundan sonra kadınların ev içinde harcadıkları emeğin toplumsal tabiyetleriyle ilişkisi üzerine bir şey söylemek için artık çok geçtir. Bunun bir uzantısı olarak da, ev içindeki cinsiyetçi işbölümünü dönüştürme perspektifinden yoksun bir çerçevedir bu. Nitekim, sadece kadınların karşılıksız emeğiyle kapitalizm arasındaki bağlantıya odaklaşan tahliller, feminist politikanın gündemini genişletecek talepler üretmekte etkili olamadılar.

İki sistemli teorilerde ise, kadınların ev emeği ile kapitalizm arasındaki ilişkinin yanı sıra, ev emeğinin toplumsal cinsiyet yüklü niteliği de tahlil konusu haline gelir. Bu teorilerin paylaştığı genel çerçeve şu şekilde anlatılabilir: Patriarka ile kapitalizm birbirinden beslenecek, birbirini pekiştirecek biçimde eklemlenmiştir. Ve kadınların karşılıksız emeğinden hem kapitalizm hem de patriarka yarar sağlar. İki sistemli teorilerin çoğu, şu ya da bu biçimde üretim ve yeniden üretim kavram ikilisine başvurur. Martha Gimenez'in yaklaşımı, farklı dönemlerde ve farklı sınıflarda patriarkanın büründüğü somut biçimleri açıklamayı amaçlayan, yeniden üreti-

min mevcut üretim ilişkileriyle birlik içinde ele alındığı bu teorilerin bir örneğidir. Şöyle der Gimenez: "Genel yöntemsel ilke şudur: Cinsel eşitsizliğin maddi temeli, sınıf ilişkileri ya da üretim ilişkileri ile tarihsel olarak özgül bir üretim tarzında geçerli olan fiziksel ve toplumsal yeniden üretim ilişkilerinin eklemlenmesinde aranmalıdır." (Gimenez, 1978:75) Bu yaklaşımın örnekleri çoğaltılabilir. (Örneğin: Kuhn/Wolpe, 1997; Ferguson/Folbre, 1981) Ancak hem üzerinde en çok tartışılmış iki sistemli teori olduğu için hem de kapitalizmle patriarkanın birbirini pekiştiren dinamikleri kadar birbiriyle çelişen dinamiklerine de yer vermesi bakımından özel sayılabilecek bir örnek olduğu için Heidi Hartmann'ın temel tezlerine kısaca bakmak istiyorum. Ayrıca, yukarıda andığım diğer iki sistemli yaklaşımlardan farklı olarak, Hartmann kapitalizm-patriarka ilişkisini *soyut* bir *yapısal eklemlenme* şeklinde kurmaz: Onun teorisi tarihsel somutluğu içinde patriarkal kapitalizme ilişkin bir açıklamadır. (Hartmann, 1992)

Hartmann'a göre, patriarkal iktidarın maddi temeli, gerek üretim gerekse yeniden üretim ve cinsellik alanında, kadınların emek güçleri üzerindeki erkek denetimidir. Patriarkanın özgül bir biçimi olan tekeşli heteroseksüel evlilik çerçevesinde erkekler bu denetimi, kadınları, geçimlerini sağlamalarına imkân verecek işlerden dışlayarak ve cinselliklerini kısıtlayarak kurarlar: "[K]adınların kaynaklara ulaşmasını ve cinselliklerini kısıtlamak, erkeklerin, kadınların emek gücünü denetlemelerini sağlar; hem kişisel ve cinsel pek çok yönden erkeklere hizmet verilmesi amacıyla hem de çocukların yetiştirilmesi amacıyla..." (Hartmann, 1992:142) Yine tekeşli heteroseksüel evlilik, kadınların cinselliğini erkek hazzına ve üremeye yönelik cinsellik biçiminde kısıtlar. Ancak bu kurumun getirdiği denetleme ve kısıtlama, iki ayrı sistemin –üretim ve toplumsal cinsiyet sistemlerinin– tarihsel olarak özgül bir eklemlenme biçimini ifade eder. Yoksa bütün toplumlarda bir ekonomik üretim

sistemi, bir de insanların cinsellik, akrabalık ve bakım ilişkilerini düzenleyen cinsiyet-toplumsal cinsiyet (sex-gender) sistemi vardır. Birbiriyle eklemlenmiş olan bu toplumsal sistemlerin her ikisi de değişkendir ve bunların baskıcı olmayan, eşitlikçi sentezleri de tarihsel olarak mümkündür. Patriarkal kapitalizm, bu sistemlerin günümüzde oluşturduğu toplumsal bütündür. Öte yandan, bunların her ikisi de üretim sistemleridir: Birinde giysi, yiyecek, konut, makine vb nesneler üretilir, diğerinde ise toplumsal varlıklar olarak insanlar.

Hartmann'ın teorisinin bence asıl çekici yanı, kapitalizm-patriarka ilişkisini kurma şeklidir: Ona göre, kapitalizm ile patriarka arasında mantıksal bir bağlantı yoktur: Kapitalizmin patriarka üzerinde yükselmesi her iki sistem açısından da mantıksal bir gereklilik taşımaz. Bu eklemlenme tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla da Hartmann'ın yaklaşımı, bir işlevsel uyum teorisi değildir: Patriarka ile kapitalizm birbirini besleyebilir de birbiriyle çelişebilir de. Nitekim, kapitalizmin kadınları ücretli işgücü piyasasına çekme eğilimi ile patriarkanın kadınların ev emeğine duyduğu gereksinim çelişik dinamikler oluşturur ve bazen biri bazen diğeri baskın hale gelir.

Öte yandan, kadınların karşılıksız ev emeğinden hem kapitalizm yarar sağlar hem de bütün erkekler: Erkekler evde karşılıksız hizmet alırlar, çocuklarının bakımını yaptırırlar ve bu sayede de işgücü piyasasında kadınlar karşısında ayrıcalıklı bir konuma sahip olurlar. Kapitalizmin kadınların ev emeğinden ve işçilerin özel birimler halinde yaşamalarından sağladığı yararlar arasında ise, kadınların ev emeği sorumluluklarına bağlı olarak ucuz işgücü havuzu oluşturmaları, emek gücünün istikrarlı ve sağlıklı bir biçimde yeniden-üretilmesi ve bu tür bir aile örgütlenmesinin tüketimi artırması sayılabilir. (Hartmann, 1992)

O dönemde Hartmann'a yöneltilen bellibaşlı eleştirilerle (Young,

1981; Vogel, 1981) genellikle başka iki sistemli teorilere yöneltilen eleştiriler örtüşüyordu. Hartmann patriarkanın maddi temelinden söz etmekle beraber patriarkayı başlı başına bir üretim tarzı olarak kavramlaştırmıyordu, yani üretim tarzı tahlilinde Marx'a bağlı kalıyordu. Bu sorunla tam anlamıyla yüzleşmeden patriarkayı özerkleştirmenin bir yolu, bir "yeniden üretim tarzı"ndan söz etmekti. (Bridenthal, 1976) Bunun tam karşı kutbunda, patriarkayı ayrı bir sistem olarak kavramlaştırmayıp genel bir toplumsal yeniden üretim kavramına başvuranlar vardı. (Vogel, 1983) Bir başka uçta ise, cinsiyete dayalı işbölümüne Marx'ın sınıf tahlilinden daha temel bir statü atfederek, bütünlüklü ve tek bir üretim tarzı kavramının merkezine toplumsal cinsiyeti yerleştiren Iris Young (1981) yer alıyordu.

Özellikle Vogel, bunu izleyen yıllarda tüm teorik çabasını, "birlikli" (unitary) bir teori geliştirmeye yoğunlaştırdı. Ona göre, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin temelinde kadınların, hem üretim hem de yeniden üretim alanlarını içeren toplumsal yeniden üretim sürecindeki konumu yatar. Oysa iki sistemli tahliller, sınıf ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini birbirinden özerk görüngüler olarak kavramlaştırırlar ve bu yaklaşımda, sınıf mücadelesi ile feminist mücadele birbirinden tümüyle koparılır. (Vogel, 1983 ve 1995)

Yukarıda Marx'ı eleştirirken Vogel'ın bu yaklaşımından bazı yönleriyle yararlandım. Ancak, üretim ile yeniden üretimi bütünleştirmekle Hartmann tarzı bir "iki sistemli" yaklaşımın ille karşıt kutuplar oluşturması gerekmediği kanısındayım. Hartmann patriarkayı, örneğin Delphy'nin yaptığı gibi, bağımsız bir ev-içi üretim tarzı üzerinde temellendirmez. Dolayısıyla da, Delphy'nin teorisinde olduğu gibi iki paralel yapı söz konusu değildir burada. Hartmann, patriarkal kapitalizmde kadınların üretim ve yeniden üretim alanlarındaki konumlarını birbirleriyle bağlantılı olarak açıklar: Ona göre, kadınların işgücü piyasasındaki ikincil konumlarını, karşılıksız ev

emeğini göz önünde bulundurmadan kavramak mümkün değildir; evliliğe ve dolayısıyla da ev emeğine mahkûm oluşları ise, bu ikincil konumları göz önüne alınmaksızın açıklanamaz. Ev dışında ücret karşılığı çalışan kadınların da ev işlerinin neredeyse tümünü üstlenmeleriyle ilgili olarak şöyle der Hartmann: "Bu hiç de şaşırtıcı değildir çünkü aile dışındaki, işgücü piyasasındaki cinsiyete dayalı işbölümü, kadmların erkeklere maddi bağımlılıklarını korur – kadınlar kendileri ücretli olsalar bile." (Hartmann, 1992:155) Daha baştan bu karşılıklı ilişki kurulmuş olduğu için, bu çerçevede, kadınların karşılıksız ev emeği ile ücretli emekleri toplumsal yeniden üretim sürecindeki konumlarının somut dolayımları olarak görülebilir. Daha önce patriarka kavramıyla ilgili olarak söylediklerime dönecek olursak: Patriarkanın kendi özgül ilişki biçimleri ve dinamikleri vardır; ancak bunlar kapitalizmin üretim ve yeniden üretimden oluşan maddi süreçlerinde kök salmıştır. Bu patriarkal ilişkiler ve dinamikler hem kapitalizmi biçimlendirmiş, hem de kendileri ona uygun hale gelmişlerdir. Böyle bakıldığında, bu ilişki biçimleri ve dinamikler, patriarkal kapitalizmin toplumsal yeniden üretiminin dolayımlarıdır. Tarihsel olarak oluşmuş bu karmaşık bütün içinde patriarka ile kapitalizm yer yer çatışır, yer yer birbirini pekiştirir.

Christine Delphy ve "ev-içi üretim tarzı"

Delphy'nin Marksist feminist tahlillere itirazı tam da bu noktada ortaya çıkar: Bu tahliller patriarkayı, kapitalizmden yeterince soyutlamadan, bu ikisini birbirinin içine geçirerek açıklamaya çalışırlar Delphy'ye göre. Kendi kurduğu eklemlenme ilişkisini ise şöyle tarif eder yazar: "[P]atriarka ile kapitalizm *apayrı* [vurgu sonradan] ve eşit derecede toplumsal sistemler[dir]... Kadınların kurtuluşunun kapitalizmde gerçekleşebileceği ve patriarka zayıflatılmadan [da] kapitalizmin yıkılabileceği ihtimallerini göz önünde tutmamız gere-

kir. Her iki sistemde de değişim olmasından yana olabiliriz ama bu, bağımsız değişim ihtimalinin tahlilini devre dışı bırakmayı haklı çıkarmaz." (Delphy/Leonard, 1992:47-48) Burada dile getirilen eklemlenme anlayışı, bir yanıyla yapısalcılığın *bütün* anlayışını çağrıştırmaktadır: Zihinsel kuruluşu birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiş iki ayrı sistemin *sonradan*, *dışsal* olarak bağlantılandırılması söz konusudur.

Ama önce bu teorinin ana hatlarına bakalım.[16] Delphy, teorisinin günümüzün Batılı sanayi toplumları için geçerli olduğunu belirterek işe başlar ve bakışını, bu patriarka biçiminin maddi temelini oluşturan "ev-içi üretim tarzı"na çevirir. "Ev emeği tartışması"na katılan taraflardan farklı olarak o, kadınların karşılıksız ev emeği ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi değil, kadınlarla erkekler arasındaki "üretim ilişkisi"ni araştırır. Ve bu çerçevede, kadınlar için "başdüşman"ın kapitalizmden ziyade erkekler olduğu ortaya çıkar. Delphy'ye göre, kadınlara ev emeği için ücret verilmemesinin nedeni, ev içindeki üretim faaliyetinin yalnızca kullanım değerleri üretmesi, bu ürünlerin değişim değerleri olarak piyasada dolaşıma girmemesi değildir. Bu emeğin karşılıksız oluşu, faaliyetin ya da üretilen ürünlerin niteliğinden değil, kadınlarla erkekler arasındaki özgül üretim ilişkisinden kaynaklanır. Aslında bir iş sözleşmesi olan evlilik sözleşmesiyle birlikte, kadınlar belirli bir üretim ilişkisi içine girerler: Kapitalist üretim tarzından ayrı, onun yanı sıra varlığını sürdüren ev-içi üretim tarzına özgü bu üretim ilişkisinde, erkekler kadınların emeğine el koyarlar. Bütün evli kadınları aynı üretim ilişkisinin bir tarafı haline getiren ve evli olmayan kadınlar için de belirleyici olan bu sömürü ilişkisi, kadınları erkekler karşısında bir sınıf olarak tanımlar. Patriarkal sömürü, kadınların ortak, özgül ve birincil ezil-

[16] Türkçede Delphy için bkz. Delphy, 1992; Delphy, 1999b; Delphy, 1999c. Ayrıca bkz. Delphy, 1984; Delphy/Leonard, 1992; Delphy, 1999a; Delphy, 2001; Delphy 2002.

me biçimidir. Kadınlar ücret karşılığı çalıştıklarında, bunun sonucu olarak edindikleri sınıf aidiyetinin koşullarını, yani ücret karşılığı çalışıp çalışmadıklarını ve nasıl çalıştıklarını da bu ilk aidiyet belirler. Marx'ın yöntemini ciddiye alan maddeci bir yaklaşımın, üretim ilişkilerine dayalı bir sınıf tahliline başvurması kaçınılmazdır yazara göre. Bu yapılmadığında ve kadınların ezilmesi yeniden üretimdeki konumlarından hareketle açıklandığında, patriarka –yeterince– toplumsal bir sistem olarak tahlil edilmemiş olur.

Kadınların karşılıksız ev emeğinin, bu emeğin ürettiği ürünlerin yalnızca kullanım değerleri olup olmamasından bağımsız bir sorun olduğunu göstermek için Delphy, özellikle ilk yapıtlarında, tarımdaki ve kentlerdeki aile işletmelerini inceler. Burada, tek ve aynı emeğin ürünlerinin bir bölümü piyasada dolaşıma girer, bir bölümü ise ailenin tüketimine ayrılır. Dolayısıyla kullanım değeri ürettiğinde de, değişim değeri ürettiğinde de karşılıksızdır bu emek. Daha sonraki çalışmalarında bu tahliline, kadınların kocalarının gelir getirici işlerine yaptıkları karşılıksız katkıların çok çeşitli biçimlerini dahil eder: Ev/işyeri ayrımının keskin olmadığı, erkeklerin işlerini evlerinden sürdürdükleri durumlarda, örneğin bürolarda, muayenehanelerde, kadınlar kocaları için organizasyon, sekreterlik, idarecilik işleri yaparlar. Tıpkı kocaları için yaptıkları başka işler gibi karşılıksızdır bu işler de. Bunlara ayrıca, eve iş alan ama aldıkları ücretin genellikle kocaları tarafından denetlendiği kadınları da ekler Delphy.[17]

Oysa evde kadınların yaptıkları bütün bu işlerin her biri piyasada birer meslektir ve ücret karşılığı icra edilirler. Dolayısıyla, karşılıksız ev emeğinin ayırıcı niteliği, onun *hangi ilişki içinde* yapıldığıyla bağlantılıdır. Evlilik sözleşmesini tam da bu bağlamda

[17] Kocalara verilen çeşitli hizmetleri ve çocuklarla yaşlıların bakımını burada özel olarak saymadım. Bunları aşağıda, "bakım"la ilgili bölümde daha geniş olarak ele alacağım.

ele alır Delphy: "Ev hizmetlerinin değerinin olmaması evlilik akdinin aslen bir iş akdi olmasından kaynaklanır. Daha açık söylersek, bu öyle bir anlaşmadır ki, bu sayede aile reisi –koca– aile içinde harcanan tüm emeği sahiplenir; çünkü bu emeği[n ürünlerini G.A.S.] –zanaatkâr ve çiftçilerin durumunda olduğu gibi– sanki kendi emeğiymişçesine piyasada satabilir. Tersine, kadının emeği piyasaya çıkamadığı için değersizdir; piyasaya çıkamaz, çünkü evlilik akdi ile işgücü kocası tarafından sahiplenilmiştir." (Delphy, 1999b:83) Bu sahiplenmenin ya da el koymanın biçimleri değişse de, ev dışında ücret karşılığı çalışan kadmların durumunda bu sahiplenme kısmileşse de, Delphy'nin gözünde bu, evlilik sözleşmesiyle, kadınlarla erkekler arasında özgül bir üretim ilişkisinin kurulduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Yazar, bu sahiplenmenin *artık* yazılı yasalarla sağlanmasa da hâlâ geçerli olduğunu, hatta yasal evlilik olmaksızın birlikte yaşayan çiftler için de durumun değişmediğini savunur. (Delphy, 1999b; Delphy/Leonard, 1992)

Delphy'nin teorisi, ev emeğinin karşılıksız emek olduğunu ve bundan erkeklerin yarar sağladığını çarpıcı bir biçimde ortaya koyması açısından çok özgün ve önemlidir. Kadınlar ücret karşılığı çalışsalar da çalışmasalar da birlikte yaşadıkları veya evli oldukları erkekler için saymakla bitmeyecek kadar çok iş yaparlar: "Odak noktamızı (...) aile ilişkileri içinde kadınların erkekler için yaptıkları pratik, duygusal, cinsel, üremeyle ilgili ve sembolik işler oluşturmaktadır. Bunların arasında ev işleri, erkeklerin yaptıkları işlere katkı olarak yapılan işler, aile fertlerine verilen duygusal hizmet, çocuk bakımı, hasta ve düşkün aile fertlerinin bakımı, kocalara sunulan cinsel hizmet ve çocuk doğurma vardır." (Delphy/Leonard, 1992:23) Bunların her birini ayrıntılandırmak da mümkündür ve Delphy'nin özellikle Diana Leonard ile birlikte yaptığı çalışmada (1992), kadınların aile emeği olarak harcadıkları, ev içindeki ve dışındaki karşılıksız emeğin çeşitliliği çarpıcı bir şekilde ortaya

koyulur. Genellikle, ücret karşılığı çalışan kadınların harcadıkları ev emeğinin karşılıksız olduğu kabul edilse bile, dışarıda çalışmayan ev kadınlarının geçimlerinin kocanın aldığı ücretten karşılandığı, dolayısıyla da kadının harcadığı emeğin, kendi yaşamını idame ettirmesini sağladığı için karşılıksız emek sayılamayacağı ileri sürülür. Oysa şu çok açıktır: Yalnızca dar anlamıyla ev işi yaparak yaşayan kadınların sayısı dünya çapında giderek azalmaktadır. Bunda, hem geçmişten devralınmış bir üretim biçimi olan aile işletmelerinde çalışan kadın sayısının *dünya ölçeğinde*[18] *bakıldığında* hiç de azımsanmayacak bir düzeyde olması rol oynar, hem de daha önemlisi, giderek daha çok sayıda kadının ev eksenli olsun ev dışında olsun ücretli emeğe katılıyor olması... Dolayısıyla itiraz konusunu oluşturan kadınlar iyice daralmakta olan bir gruptur. Bu durumda, kadınların ezici çoğunluğu farklı hayatlar yaşarken, karşılıksız emek kavramına yöneltilen itirazlar soyut teorik itirazlar olarak kalmaya mahkûmdur.

Bu tür iddialara karşı Delphy, ev kadınlarının geçimlerinin sağlanıyor olmasının onların emeklerinin karşılığını aldıkları anlamına gelmediğini savunur. Her şeyden önce, kadınların harcadıkları emek miktarıyla onlara sunulan yaşam düzeyi arasında bir karşılıklılık (reciprocity) yoktur. Kocalara sunulan her türlü hizmet çocukların, hasta ve yaşlı aile fertlerinin bakımı hariç tutulduğunda dahi, kadınların ev işi yaparak, erkeklerin eve getirdikleri tüketim mallarını tüketilebilir, evi yaşanır, giysileri giyilir hale getirmek için harcadıkları emek, çıplak gözle bakıldığında bile, her türlü karşılaştırmayı gülünç kılar. Kadına sunulan tüketim düzeyi ve yaşam standardı, ne onun harcadığı emekle bağlantılıdır, ne de kocanın gelir düzeyiyle. Farklı ailelerde kadınların emeği çok farklı

[18] Burada, Delphy'nin yalnızca "sanayileşmiş Batı ülkeleri"ni konu edindiğini, dolayısıyla da onun teorisi açısından aile işletmelerinin göreli ağırlığının azalmakta olduğunu hatırlamak gerekiyor.

tüketim düzeyleriyle "ödüllendirilir"; kadınların tüketimlerinin genel geçer standartları yoktur. Öte yandan, tüketim düzeyi aile fertleri arasında çok büyük farklılıklar gösterir. Erkeklerin, sofradaki bölüşümden boş zamanları ve sosyal hayatları için harcadıkları paraya kadar, çok daha yüksek bir tüketim düzeyi vardır. Bütün aile fertlerinin işlerinin son derece ağır olduğu tarım işletmelerinde de, kadınların tek başlarına çok sayıda çocuğa baktıkları evlerde de kadınların tüketimi çok daha azdır. (Delphy, 1999b: 68-80; Delphy/ Leonard, 1992: 112, 148, 158-159)

Delphy'nin bu argümanlarının kavramsal bir tanıma dayanmadığı, sosyolojik gözlemlere dayalı tezlerden ibaret olduğu ileri sürülebilir. Öyle olduğu doğrudur da. Ne var ki, ev dışında ya da ev eksenli olarak ücret karşılığı çalışmayan ev kadmlarının büyük çoğunluğunun emeğinin köle emeğinden çok da farkı yoktur. Burjuvaların eşlerinin lüks tüketiminden dem vurulacaksa, o zaman da, Delphy'nin gösterdiği gibi, burjuva erkeklerinin her zaman karılarınınkini aşan tüketim düzeyleri ve karılarını bir statü sembolü olarak kullandıkları hatırlanmalıdır. Öte yandan, ev kadınlarının iş sürelerinin sınırlarının belirlenemediği ve ev emeğinin gecesi gündüzü olmadığı göz önüne alındığında, kadının, kocanın eve getirdiği ücretten kendisine ayrılan bölümün içerdiğinin çok ötesinde emek harcadığını görmek hiç de güç değildir. Tersini kanıtlamak karşılıksız emek kavramına itiraz edenlere düşer...

Kadınların emeğine, aile içinde erkekler tarafından, *evlilik sözleşmesi gereği* el konduğunu ileri sürmekle birlikte Delphy, aslında bu sözleşmenin gerçek niteliğinin boşanmayla ortaya çıktığını savunur. Kadınların ücretli çalışma haklarının koca iznine bağlı olmadığı günümüzde, bu el koyma gelenekler, âdetler, töreler aracılığıyla sürmektedir: "Evliliğin başlangıcında bu sahiplenme yasal olarak maskelenmiştir; yasal çerçevesi müphem, kullanılmayan ve hatta lüzumsuz bir âdete benzer. Ve ancak evlilik sona erince yürürlüğe

girer." (Delphy, 1999b:87) Boşanma sonrasında küçük çocukların bakımının anneye bırakılması, bu el koymanın bir ifadesidir yazara göre. Ama bundan daha önemlisi, boşanma sırasında kadına ödenen nafaka ve maddi/manevi tazminattır: Bunlar, kadınların evlilik boyunca karşılıksız emek harcadıklarının itirafıdır. Ne var ki, kadının emeğinin "değeri," ancak bu el konma gerçekleştikten sonra ve erkek kadının emeğini yitirdiğinde görünür hale gelir. Daha çarpıcı bir örnek ise, Avustralya'da oldukça yakın bir tarihe kadar yürürlükte olan tazminat yasalarıdır: Bu yasalar uyarınca, karısı hastalanan ya da "sinirli ve bunalımlı" olan bir erkek, karısının hizmetlerinden ve arkadaşlığından yoksun kaldığı için tazminat talep etme hakkına sahiptir. (Beasley, 1994:103) Bu yasalarla, kadmların karşılıksız emeğinin yalnızca ev işleri ve aile içinde çocukların, hastaların, yaşlıların bakımından ibaret olmayıp erkeklere verilen duygusal/cinsel hizmetleri de içerdiği, *post factum* da olsa kabul edilmiş olur...

Ne var ki, daha önce de değindiğim gibi, bu el koymanın farklı biçimleri olduğunu Delphy de kabul eder. Zaten sorun da, bu farklı el koyma biçimlerinin tek bir üretim ilişkisi, tek bir sömürü biçimi olarak nitelendirilmesinde ve kadmların bu sömürü ilişkisi temelinde bir sınıf oluşturdukları iddiasındadır. Delphy'nin teorik çerçevesi içinde, ev dışında ücret karşılığı çalışan kentli kadın da, köyde yaşayan ve aile işletmesinde çalışan kadın da, ücret karşılığı çalışıp ayrıca kocasının sekreterlik işlerini üstlenen kadın da, eve iş alan kadın da aynı sömürüye tabidir. Bu yaklaşım, her şeyden önce, tarihsel olarak anlamı değişmeyen bir ev emeği kavramına yaslanır. Her ne kadar günümüz Batı toplumlarında da (özellikle de Batı Akdeniz'de) yer yer rastlansa da, kentlerdeki ve tarımdaki aile işletmeleri esas olarak, geçmişin daha dar ve özgül anlamıyla patriarkal aile yapısından devralınmış ve yer yer geçici ücretli emek gibi kapitalist ilişkilerle beslenen melez yapılara dönüşmüştür. Öte yandan, kadınların ev

emekleri gittikçe çeşitlenmekte ve sanayi-öncesi bazı ilişkilerin dönüşmüş biçimleriyle (örneğin evde parça başı iş) eklemlenmektedir. Bu tarihsel çeşitliliği tek bir üretim ilişkisi içinde ifade etmeye çalışmak kadınların aslında bölünmüşlüklerinden kaynaklanan farklı önceliklerini de göz ardı etmeyi beraberinde getirir. Kadınları kadın olarak birleştiren, hepsinin birlikte hedef alacakları bir odak oluşturan tek bir üretim ilişkisinin olmayışı, kadınların kurtuluş mücadelelerindeki en önemli engebelerden biridir. Burada sözünü ettiğim bölünmüşlüğün, ille de kadınların *kocalarının sınıfsal konumlarının* farklılığından kaynaklanması gerekmez. 1970'lerde Delphy ile bazı sosyalist feministlerin ve Marksistlerin tartışmalarının odağını oluşturan (Delphy, 1976) bu boyuttan şimdilik soyutlayacak olursak, asıl kritik nokta, kadınların bizzat kendi emek güçleriyle ilişkilerindeki farklılıktır. Delphy'nin teorisindeki soyut genellik, bu farklılığı göz ardı ettiği ölçüde, politik uzantıları bakımından bir kolaycılığa yol açar.

Geriye dönüp, bu soyut genelliğe nasıl varıldığına bakalım. Delphy, bir düzlemde, evlilik sözleşmesinin mutlak bir el koyma anlamına geldiğini ileri sürer: Kadınların kendi emekleri üzerindeki tasarruf hakkının böylece ellerinden alındığını, emeklerinin *özgür emek olmadığını*, kadınların evlilikte tam bir bağımlılık ilişkisi içine girdiklerini iddia eder: "Hane halkı içinde çalışma yükümlülüğü özellikle toplumsal cinsiyetin ve medeni durumun buyurduğu birşeydir. Yani (...) bağımlılık ilişkisi içindeki kadınlar karşılıksız aile işi yapmak zorundadırlar; eşler ayrıca cinsellik ve üremeye yönelik olarak hizmet vermek zorundadırlar." (Delphy/Leonard, 1992:111) Evlilikle birlikte içine girdikleri bağımlılık ilişkisi, kadınların emeğini özgür emek olmaktan çıkarır: Evlilik sözleşmesi sonucunda koca, karısının emeğine *tamamen* el koyar. (Delphy/Leonard, 1992:100, 260) Bu tanımlar, evlilik sözleşmesiyle kadınlarla erkekler arasında, *tam bir bağımlılık* ilişkisi kurulduğunu ima etmektedir. Ayrıca, bütün

kadınların aynı patriarkal sömürü ilişkisinin tarafı olduklarını, buna dayanarak iddia eder Delphy. Ama bu mutlaklıkta bir tez ileri sürdüğü içindir ki, ev dışında ücret karşılığı çalışan kadınların konumu, teorinin bu düzlemde kurulan çerçevesine sığmaz. Bu tanımda esas olarak, tam gün ev kadınlığı yapan ya da aile işletmesinde karşılıksız çalışan kadınların emek güçlerine el konuş biçimi yansıtılmaktadır. Kendi ücreti üzerinde ne kadar söz sahibi olduğundan bağımsız olarak, herhangi bir ücret alması, kadının emek gücüyle ilişkisinin bundan farklı bir kategori oluşturması için yeterlidir.

Ancak, bu mutlak tanıma dayanarak bir üretim ve sömürü ilişkisini kuramlaştırdıktan sonra Delphy, tanımlarını gevşetmeye başlar. Yıllar üzerinden ve soyuttan somuta doğru yol alırken, teorinin çerçevesi de zorlanmaktadır: Artık, ücret karşılığı çalışan kadının, ayırıcı özelliği bağımlılık olan bir üretim ilişkisinin dışına *kısmen* çıkabildiğini söylemektedir. (Delphy, 1999a) Öte yandan, "*evlilik* sözleşmesi" zaten şart değildir bu bağımlılık ilişkisinin oluşması için: Birlikte yaşayan çiftlerde de aynı el koyma söz konusudur. (Delphy/Leonard, 1992:14, 18) Ama zaten yazılı bir yasa ya da sözleşme değildir bu el koymayı mümkün kılan: Bu zorunluluk yasalarla değil, gelenekle, alışkanlıklarla sürdürür hükmünü. Bir iş sözleşmesinin tanımladığı "ekonomik" sömürü giderek ideolojik, kültürel düzleme doğru kaymaktadır: "Kadınlar artık ev dışında çalışma özgürlüğüne yasal olarak sahiptirler (...) genellikle *pratikte* [vurgu sonradan] ücretli işe girme özgürlüğüne sahip değilizdir çünkü emek gücümüze yine de el konuyordur." (Delphy/Leonard, 1992:131) Ve nihayet: "İçinde yaşadığımız toplumlarda kimin hangi sözleşmeleri yapabileceği kurallarla belirlenir, ve bunların bazıları yazılı kurallar olduğu halde çoğu da yazısız kurallardır; 'alışkanlık ve pratiktir', ya da neyin uygun olacağına dair fikir kümeleridir..." (Delphy/Leonard, 1992:121) İşte bu noktada,

Delphy'nin maddeciliğinin, üretim tarzı ve üretim ilişkilerine dayalı özgün çerçevesi zorlanır; başka feminist teoriler karşısında çok da fazla bir özgünlüğü kalmamaya başlar. Böylesine gevşetilmiş bir "ekonomik" sömürü tanımını bilimsel bir kategori olarak sunmak ne kadar mümkündür?

Delphy'nin çok uç noktalarda ve mutlak biçimlerde tanımlayarak yola çıktığı, yolda (ya da zaman içinde) tanımlarını gevşettiği kavramlara başka örnekler de verilebilir. 1999 Kasım'mda İstanbul'da verdiği konferansta, 1970'te, kapitalist üretim tarzından bağımsız, ona paralel bir üretim tarzı olarak kavramlaştırdığı "ev-içi üretim tarzı"nın arı biçimiyle artık gerilemekte olduğunu, buna karşılık "karma" bir üretim tarzının egemen hale geldiğini söylüyordu. Yazara göre, bunun nedeni kadınların işgücü piyasasına artık çok daha fazla katılıyor olmalarıdır. Ücret karşılığı çalışan bu kadınlar bir ölçüde bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Buna karşılık, "ev kadınları, yani 'arı' ev-içi üretim tarzı içinde bulunan kadınlar (...) tam bir bağımlılık [ilişkisi] içindedirler." (Delphy, 1999a:6) Delphy yıllardır kendisini eleştirenlerin ileri sürdüğü iddiayı nihayet kabul etmiştir, ama bunun adını böylece koymadan.[19] Oysa, kadınların (hem de sayıları giderek artan) bir bölümünün kapitalizmle eklemlenmiş "karma" bir üretim tarzı içinde, bir bölümünün ise "arı" bir ev-içi üretim tarzı içinde yer aldığını söyleyip, yine de bu iki grubun tamamen aynı sömürü ilişkisinin tarafı olduklarını savunmak ne kadar mümkündür? Ve dahası, eskiden sosyalist (ve Marksist) feministlerin kapitalizmle patriarkayı iç içe geçirmelerini kritik önem taşıyan bir eleştiri konusu yapmışken, bu konuda hiçbir yeni değerlendirme yapmadan yola devam etmek ne derece etiktir?

Bu yeni kavramsal çerçevede, kadınların ekonomik bağımlılıkları ve kocaları için ev işi yapma yükümlülükleri kapitalizmle patriarkanın

[19] Kişisel bir görüşmemizde bunun temel tezlerini etkilemediğini, sadece artık kavramları farklı bir biçimde düzenlediğini savunmuştur.

birlikte oluşturduğu bir yapının sonucudur: İşgücü piyasasındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisine bağlı olarak erkek ücretleri daha yüksek olduğundandır ki kadınlar kocalarına ekonomik olarak bağımlıdır; emek güçleri kocaları tarafından tamamen sahiplenilmiş olduğu için değil. Bu bağımlılığın kuşkusuz çok somut, maddi sonuçları vardır: Erkekler kadınların kendileri için karşılıksız ev emeği harcamalarından yarar sağlarlar. Ayrıca bu sayede kadınları işgücü piyasasında ikincil konuma itme olanağına kavuşurlar. Ama bu zaten Hartmann'ın (1992), kadınların emeğinin hem üretim hem yeniden üretim alanlarında erkeklerce *denetlendiği* ve patriarkanın maddi temelinin bu ikili denetleme süreci olduğu tezinden çok farklı değildir. Delphy'nin başlangıçtaki tezlerinin bugüne geldiğimizde evrildiği nokta, çalışmalarında büyük ölçüde kendisinden esinlenen Stevi Jackson'un anlatımında iyice netleşir: Bunlar yanlış çıkarsamalar olduğu için değil, Delphy yeni teorisinin uzantılarını bu açıklıkta ortaya koymadığı için. Delphy'nin teorisine ilişkin olarak şöyle bir önermede bulunur Jackson: "Patriarka kadınların sistematik tabiyetlerini dile getirdiği halde, kendisi başlı başına bir sistem oluşturmaz." (Jackson, 1996:51) Bir zamanlar Delphy'nin, patriarkadan başlı başına bir sistem olarak söz etmeyen feministlere yönelttiği eleştiriler düşünüldüğünde bu formülasyon çarpıcıdır.

Ancak Delphy bütün kadınların aynı sömürüye tabi oldukları tezinden vazgeçmediği için bu sorunun üzerinde biraz daha durmak gerekebilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, eve iş alıp parça başı ücret karşılığı çalışan kadınlarla, aile işletmelerinde emek güçlerine klasik anlamda bir "patriark" tarafından tamamen el konan ve kocalarının işlerine karşılıksız katkıda bulunan kadınları aynı bilimsel sınıf kategorisi içinde değerlendirir: Bunların hepsi kocaları için piyasaya yönelik üretimde bulunan kadınlardır. Bu aileleri ayrımsız bir biçimde, "hâlâ (ya da bir kez daha) piyasada satılan ürünleri ya

da hizmetleri üreten birimler" olarak tanımlar. (Delphy/Leonard, 1992:81) İlk durumda kadınların işverenden ücret alıyor olmaları, Delphy'nin gözünde durumu değiştirmez: Çünkü bu parayı kadınlar kazandığı halde para "tümüyle kendilerinin" değildir; eve giren ücreti koca denetler. Ne var ki, erkeğin, kadının ücreti üzerindeki bu denetimiyle aile işletmesinde boğaz tokluğuna çalışan kadının harcadığı emek üzerindeki denetimi, pratik sonuçları itibariyle birbirine yakın olsa bile aynı üretim ilişkisi olarak kategorileştirilemez. Aile ilişkileri çerçevesinde ev içinde ve dışında harcadıkları emek dolayımıyla bütün kadınların emeğine el konur ve emek güçleri denetlenir, ama bu el koyma *kadınların* işgücü piyasasıyla ilişkilerine göre farklı biçimlere bürünür. Tek bir üretim ilişkisinin tarafı sayılamayacakları için de bir sınıf oluşturmaz kadınlar.[20]

Delphy 1984'ten başlayarak, kapitalizmle patriarkanın eklemlenme biçimine ilişkin formülasyonlarını bir ölçüde değiştirdiği halde, o dönemde hâlâ, "ev-içi üretim tarzı"nın patriarkanın "ekonomik temeli"[21] olduğunu savunmaktadır. (Delphy, 1984:18) Bu dönemdeki değişiklik, ev-içi üretim tarzının dışında, piyasadaki patriarkal baskıların ve sömürünün yazarın teorik çerçevesindeki ağırlığının artmasıdır. Kısacası, kapitalist üretim tarzı ile ev-içi üre-

[20] Bir kez daha Delphy'nin teorisinden "haber almak" için Jackson'a dönecek olursak, evli olmayan kadınların ev-içi üretim tarzına özgü üretim ilişkisi içinde yer almadıklarından hareketle şöyle diyor yazar: "Bütün kadınlar ve bütün erkeklerden birer sınıf olarak söz etmek gerçekten de sınıf kavramını belirli üretim ilişkilerindeki bağlantılarından uzaklaştırır." (Jackson, 1996:113) Bu durumda geriye, kadınların bir bölümünün bir sınıf oluşturdukları ihtimali kalır. Nitekim Jackson'a göre, ev-içi üretim tarzı dışındaki kadınlar için Delphy yer yer "kast" deyimini kullanır. (Jackson, 1996:112) Sylvia Walby (1986:93-95) ise, bütün kadınların değil ama ev kadınlarının bir sınıf oluşturduğunu savunur.

[21] Kapitalizm-dışı bir üretim tarzını tanımlamak için kullanılan bu ifadedeki "ekonomi fetişizmi" çarpıcıdır. Bkz. yukarıda "Marx'ın soyutlamaları" başlıklı bölüm.

tim tarzı hâlâ paralel yapılar olarak kavramlaştırılmaktadır ama birer *toplumsal bütün* olarak kapitalizm ile patriarka arasındaki eklemlenmeyi giderek daha çok somutlaştırmış ve ayrıntılandırmıştır Delphy; bu da olumlu bir gelişmedir. Delphy ev-içi üretim tarzının özerkliği konusundaki ısrarını, daha önce de gördüğümüz gibi, Leonard ile birlikte yazdıkları kitapta da sürdürür. (Delphy/Leonard, 1992:47-49) 1999 İstanbul konferansının metninde ise, "1984'te (...) toplumsal cinsiyetin, ekonomik sömürünün içlerinden yalnızca birini oluşturduğu birçok ezme-ezilme sisteminin bileşkesi olduğuna ilişkin" bir hipotez geliştirmiş olduğunu söyler: "[Z]aman içinde artık (...) tek bir neden ya da 'son tahlilde belirleyici olan bir etken' arayışından vazgeçmekle birlikte, yine de, tek yönlü nedensellikler kurmadan da olsa, etkenleri güçlü bir biçimde [birbirine] eklemlemeye çalışmak gerektiğine" inandığını da altını çizerek eklemeyi ihmal etmez. (Delphy, 1999a:3-4) Yazara göre bu, farklı etkenler arasında bir hiyerarşi kurmak anlamına gelebilir. Bunlar, Delphy'nin, bütün kadınların tam bağımlılığına yol açan bir evlilik sözleşmesi ve bu sözleşmeyle girilen –bütün kadınları– kapsayıcı bir ev-içi üretim ilişkisi (ve sömürüsü) anlayışındaki soyut genellikten adım adım uzaklaşması olarak değerlendirilebilir. Yazarın tahlili, giderek tarihsel somutluk açısından zenginleşmiş, kapitalizmden koparılmış bir dünyanın sınırları içinde tanımlanmış soyut genellikten uzaklaşmıştır. Ne var ki, bazı kavramlarda hâlâ ısrar etmesi, teorisinde kaçınılmaz olarak tutarsızlıklara yol açmaktadır: Ev-içi üretim tarzı ve bu üretim ilişkisine dayalı tek bir sömürü anlayışı bunların başlıcalarıdır. Delphy'nin, kapitalizmle patriarkayı birbirinden salt "analitik" düzeyde tümüyle ayırdığını, yaşamımızın ampirik gerçekliğinde bu iki sistemin mekânsal ve zamansal olarak iç içe girmiş olduğunu ısrarla vurgulaması (Delphy/Leonard, 1992:65-67), sorunu aşmamızı sağlamaz. Çünkü sorun onun "analitik" diye ifade ettiği soyutlama düzeyi anlayışındadır: Bu anlayışta yapısalcılığın tarih-dışı zihinsel

yapılarının etkisi vardır. Toplumsal cinsiyet ve patriarka tasarımlarında ise, yine yapısalcılığın, bu türden yapıların eklemlenmesi olarak kurulmuş toplumsal formasyon anlayışından izler vardır. Buna karşılık, "toplumsal yeniden üretim" kavramını merkezine alan bir patriarkal kapitalizm tasarımı, tarihsel somutluğu daha baştan zihinsel kuruluşuna dahil eder. Bu ikinci tasarıma damgasını vuran karmaşık bütün anlayışında, işgücü piyasasıyla ev emeğinin tarihsel olarak özgül bir biçimi, bir madalyonun iki yüzünü oluşturur, biri olmaksızın diğeri "analitik" düzeyde de kavramlaştırılamaz.[22]

Yapısalcı olarak nitelendirdiğim *eklemlenme* ve *bütün* anlayışlarıyla şöyle bir sonuca varmak hiç zor değildir: "Birbiriyle etkileşim içinde olan 3 ya da *n* sayıda hiyerarşi sistemi olduğunu keşfedebiliriz... (Neo-emperyalist/ırkçı sistemin de hesaba katılması gerektiğine göre en azından üç sistemin olduğu kesindir.)" (Delphy/Leonard, 1992:65) Tarihsel somutluktan yoksun bir eklemlenme anlayışından söz ederken kastettiğim şeyin örneğini tam da emperyalizmin kapitalizmden bu biçimde özerkleştirilmesinde görmek mümkün. Bu mantığın daha uç bir örneği ise, Delphy'yi patriarka, kapitalizm ve toplumsal bütünü oluşturan başka "alt sistemler"i birbirinden yeterince soyutlamadığı için eleştiren Chris Beasley'nin başka birçok açıdan ilginç olan çalışmasında ortaya çıkıyor. Yazar Delphy'nin, Marksist emek kavramından yeterince kopmadığını, oysa piyasa ekonomisi için başka, ev-içi ekonomi için başka emek anlayışlarına ve farklı ekonomi politik yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Oysa bu noktaya Delphy'nin de katılacağı bir kaygıdan hareket ederek varmıştır Beasley: "[En azından] *hem* sınıfsal *hem* de cinsiyete dayalı toplumsal ilişkilerin [apayrı] maddi/ekonomik yapıları olduğunu göz önünde tutan (...) bir iki (çok) sistemli teori"nin gerekliliği farklı sözcüklerle de olsa Delphy'nin de geçmişten beri

[22] Yapısalcı eklemlenme anlayışıyla somut dolayımlara dayalı karmaşık bütün anlayışı arasındaki fark için bkz. Acar-Savran, 1987 ve 1990.

dile getirdiği bir şeydir. Beasley'e göre, sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkileri, "aynı yaratığın iki başı olarak" görülemez, "bunların her biri için farklı bir silaha" gerek vardır. (Beasley, 1994:80. Ayrıca bkz. 91-93) Bu yaklaşımların politik uzantısının, farklı aidiyetlere dayalı kimliklerin yan yana dizilmesinden oluşan, çoğulcu bir kimlik politikası olacağını görmek güç değil. Her ne kadar Delphy'nin böyle bir politika anlayışım savunduğu söylenemezse de, yukarıda aktarmış olduğum, *hem* patriarkada *hem* kapitalizmde *ayrı ayrı değişiklikler* için mücadele etme perspektifinde sözünü ettiğim mekanikliğin izlerini sezmek mümkün.

Delphy'nin teorisinde, özel alan/kamusal alan yapılanmasındaki somut dönüşümlere ve bu iki alan arasındaki süreklilikler ile kopukluklara çok fazla yer yoktur. Bu yüzden, karşılıksız ev emeğinin ötesinde, kadınların başka kadınlar için evlerde ücret karşılığı yaptıkları işler ve çocuk, hasta, yaşlı bakımının kamusal alana doğru uzanan ücretli biçimleri arasındaki bağlantılar üzerinde de çok fazla durulmaz. Yukarıda, Marx'la ilgili bölümde "toplumsal yeniden üretim" kavramıyla böyle bir bakışa kapı aralamaya çalışmıştım. Özel alan/kamusal alan, ücretsiz bakım emeği/ücretli bakım emeği bağlantılarının kurulmasının, karşılıksız ev emeğine yönelik feminist eleştiriyi tamamlayacak feminist politikalar üretebilmek açısından önem taşıdığı kanısındayım.

Bakım ve yeniden üretim

Bakım ve ev işleri, XX. yüzyılın önemlice bir bölümünde, özellikle de Batı ülkelerinde, kadınların somut deneyimleri açısından türdeş bir nitelik taşıyordu. Bir yandan otomatizasyon artmış ve standart ev aletleri yaygınlaşmıştı, öte yandan da yüzyılın başından itibaren evlerde ücret karşılığı çalışan ev ve bakım işçilerinin sayısında önemli bir azalma olmuştu; bu işçiler başka ücretli emek biçimlerini tercih ediyorlardı. (Hartmann, 1987:123; Delphy/Leonard, 1992:75,

116) Ayrıca akrabalık ilişkilerinin azalması ve biçim değiştirmesi de bu işlerin tümünü ev kadınlarının kendi başlarına yüklenmek zorunda kalmalarına yol açmıştı. Bu "ev emeği"nin, arı ve birlikli bir kategori olarak çok daha fazla sayıda kadının türdeşleşmiş öznel deneyimini yansıttığı anlamına geliyordu.

Oysa XX. yüzyılın son çeyreğinden bu yana, "karşılıksız ev emeği" bir tahlil kategorisi olarak merkezi önemini korumakla birlikte, ev emeği biçimleri çeşitlendi: Tam anlamıyla karşılıksız biçiminin yanı sıra, düşük ücretli, prestijsiz, güvencesiz, *köle* emeğine yakın çok farklı biçimleri ortaya çıkmaya başladı. Bu biçimlerin varlığı, karşılıksız ev emeğinin merkezi konumunun ortadan kalktığı anlamına gelmez, çünkü ev emeğinin bu farklı biçimlerinin son derece ağır koşullarını, bizzat karşılıksız ev emeğinin varlığı belirler. Belki ücret karşılığı çalışan kadınlarla ücretsiz çalışan ev kadınları arasındaki kategorik ayrımın eski keskinliğini yitirdiği söylenebilir. Ama en azından şu çok açıktır: Evlerde ücret karşılığı çalışan kadınlar kendi aileleri içinde karşılıksız emek harcarlar; bu kadınları çalıştıran kadınlar da kendi ücretli işlerinin dışında bakım ve ev işlerinin önemli bir bölümünü karşılıksız olarak yapmaya devam ederler. Kaldı ki, evde ücret karşılığı ev işçisi çalıştıran kadınların, genellikle bu ücretleri kendi kazandıkları parayla karşıladıkları da feministlerin yaygın olarak üzerinde uzlaştıkları bir saptamadır. Dolayısıyla "sevgi karşılığı çalışma/ücret karşılığı çalışma" ikiliği ortadan kalkmamıştır. Hatta ücretli ev ve bakım işçiliğinin tam da karşılıksız ev emeği/ücretli emek, özel alan/kamusal alan ikiliklerinin göbeğinde yer aldığı ve bu ikiliklerin yarattığı gerilimden beslendiği söylenebilir. Ev ve bakım işçiliğinin bu kadar düşük ücretli ve prestijsiz bir iş olmasının ve koşullarının ağırlığının temelinde, bu işin, ücretli emeğin *çok özel bir biçimi* olması yatar: Sömürü ilişkilerinin geleneksel ve modern biçimlerinin, boğaz tokluğuna çalışmayla ücretli çalışmanın bir karışımıdır

ücretli ev işçiliği. Emek gücünün satın alınmasına dayalı bir ilişki biçimiyle çalışanın tüm kişiliğinin denetlendiği, neredeyse satın alındığı bir ilişki biçimi iç içe geçmiştir burada. Bridget Anderson bu iç içeliği şöyle anlatır: "İşveren, iktidarını büyük ölçüde kamusal ve özel (...) alanlar arasında gidip gelerek sağlamlaştırır: Çalışma saatleri ve esnekliği söz konusu olduğunda ev işçisi 'aileden biri' muamelesi görür (...) çalışamayacak derecede hasta olduğunda bile ise (...) kendisine bir işçi olarak davranılır." (Anderson, 2000:5) Başka bir anlatımla, ücretli ev işçiliğinin özgül niteliği, karşılıksız ev emeği/ücretli emek ikiliğinin ayakta olduğunun, karşılıksız ev emeğinin varlığını sürdürdüğünün bir göstergesidir. Bakım işlerinin kadın işleri olarak adlandırılmalarının yanı sıra değersiz işler olarak görülmelerinin bir nedeni de, kadınların özel alana özgü "duygusal", "doğal" faaliyetlerinin bir parçası olarak algılanmalarıdır.

Bunun da ötesinde, ev emeğinin çeşitlenmesi ve karşılıksız biçiminin yanı sıra birçok ücretli biçiminin ortaya çıkması, patriarkal hâkimiyetten kadınlar arası bölünmeye doğru bir ağırlık kayması olduğu, bu bölünmenin erkeklerin çıkarlarından söz etmeyi güçleştirdiği anlamına hiç gelmez. Rerrich'e dayanarak daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, bu bölünmeye rağmen –hatta bu bölünme sayesinde– dimdik ayaktadır patriarka. Kadınlar arası bölünme şuna işaret eder: *Bazı* kadınlar, başka kadınlar sayesinde, işgücü piyasasına *erkekler gibi*, yani ev işi ve çocuk, hasta, yaşlı bakımının *evde halledildiğinin* güvencesiyle katılmaktadırlar. Bu işler böylece, kamusal alana taşınmaksızın, evde kalan kadına bırakılabilir: "İki [farklı] yurttaş grubu (erkekler ve orta sınıf kadınlar) arasındaki, kamusal alana katılım hakkıyla ilgili potansiyel bir çatışma (...) kamusal olanla özel olanın yeniden yapılandırılmasını gerektirmeden çözümlenir." (Anderson, 2000:195. Ayrıca bkz. Nelson, 1989 ve Ehrenreich/Hochschild, 2003) Bu yüzleşmenin ertelenmesinden hem erkekler yarar sağlar hem kapitalizm. Bir yandan patriarkanın

bir yandan kapitalizmin kadınları bölerek birbirlerine karşı oynatmasının bir örneğini de, kendi evlerinde başkalarının çocuklarına bakıcılık yapan kadınlarla, bu çocukların anneleri arasındaki ilişkide görmek mümkündür. Bu bakıcılar çocukları kendi evlerinde ağırladıkları için, burada, bir ölçüde eşitler-arası bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla da, suçluluk duyguları ve kıskançlıklarla örülü bir ilişki... Evinize bırakılan bir çocuğun bakımının ücreti için pazarlık yapmak, işi kişisellikten ve duygulardan arındırmak daha da güçtür: "Müşterilerin çoğu karı kocanın ev dışında çalıştığı ailelerden olduğu halde, müşterinin de bakıcının da çok iyi bildiği gibi, çocuğun bakım parası kadının ücretiyle ödenir. Dolayısıyla kadınların aldıkları ücretlerin düşük olması bakıcıları da dolaysız bir biçimde etkiler..." (Nelson, 1989:16-17)

Kadınlarla erkeklerin arasındaki, kamusal alana katılma hakkıyla ilgili yüzleşmenin ertelenmesini mümkün kılan kadın emek gücü arzına daha yakından baktığımızda, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyanın çehresini değiştiren birtakım süreçlerle karşılaşırız. Ama bu süreçlerin yaşanmasından önce de dünyanın çok büyük bir bölümünde bu çeşitlilik zaten hep yaşanıyordu. Ne var ki, ev emeğinin Batı'da gözlenen yeni çeşitlerinde, ücretli emeğin kamusal biçiminde gözlenen özellikler daha baskınken, günümüze oldukça yakın bir geçmişte, Türkiye gibi ülkelerde bu çeşitlilik büyük aile çerçevesi içinde ortaya çıkıyor, evlatlık kurumu, cariyelik ve gelinlik, aileyle aile-dışının, akrabalıkla yabancılığın ("el" oluşun) ikilik ve geriliminin ortasında yer alan ev emeği biçimleri sunuyordu. Burada da, kadınların emeğine erkeklerce el konmasının çeşitli aile/hane-içi biçimleri söz konusuydu ve yalnızca eşin (karının) karşılıksız emeğinden ibaret değildi ev emeği. Bu farklı biçimlerin ortak paydası, "kadınların cinsellikleri, ev işlerinin düzeni ve ev mekânına kapanıp kalmaları arasındaki sıkı ilişkiler"di. Bugün Batı'da ev emeğinin çeşitlenmesiyle birlikte ortaya çıkan

kadınlar arası bölünme, o günün Türkiye'sinde de gündemdeydi; ve "kadınlar arası bir sömürü düzeni" olarak yorumlanıp sunulmaya çalışılıyordu. (Özbay, 2002:30)

Ev emeğinin kadınlar arasındaki dolaşımının çağdaş biçimlerinin bir ucunda sermayenin küreselleşme dinamiklerinin bir parçası olan göçlerle yeryüzüne dağılan ucuz kadın emek gücü, esnek çalışma biçimleri ve güvencesiz işler varsa, öbür ucunda da metropol ülkelerde giderek daha çok sayıda orta sınıf kadınının meslek sahibi olması ve bu grubun kesintisiz bir ücretli çalışma düzenini sağlama gereksinimi vardır. Batı'da, ücretli işgücüne katılımı giderek artan kadınların başında görece genç, çocuklu ve çoğunlukla nitelikli emek sahibi kadınlar gelir. Bu kadınlar annelerinden farklı olarak evlendikten ve hatta çocuk sahibi olduktan sonra da işlerinden ayrılmazlar. Çocuk nedeniyle işten ayrılma Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde gittikçe azalmaktadır. (Delphy/Leonard, 1992:252; Rerrich, 1996:27) İşte, ücretli ev ve bakım işlerindeki bu yeni çeşitlilik, "sosyal refah devleti"nin de çöküntüye uğratılmasıyla birlikte, bu kadınların artan talepleriyle ağırlıklı olarak göçmen kadınların sunduğu esnek ve ucuz emek gücünün karşılaşmasından doğar. Bu gelişmeler bir araya gelerek, kadınların ücretli bakım emeğinin hem arzını hem talebini artırır. Bir grup kadın ücretli kadın emeği, ararken bir grup kadın da evlerde çalışmaktan başka bir seçeneği olmadığı için bu işlerin üstüne atlamaktadır. Bu tablonun bir yanında da, göçmenlerle göç alan ülkenin devleti arasındaki ilişkiler vardır: Göçmen işçiler devlete, kendi yurttaşlarının hakları olarak görülen eğitim, sağlık vb alanlarda hizmet zorunluluğu da yüklemez. Dolayısıyla, hem devlete ucuza gelir göçmen kadınlar, hem de orta sınıf kadınların artık devletten sağlayamadıkları (hasta, yaşlı, çocuk bakımı gibi) hizmetleri devletin yerine sunarlar. Bütün bunlara Batı'da ortalama yaşam süresinin uzaması, "Güney ülkeleri"nde ise çocukların toplam nüfus içindeki oranlarının yüksekliği eklenin-

ce, bir "bakım krizi"nden söz etmek kolaylaşır. (Brenner, 2000:195; Sweetman, 1996) Ev emeğinin sözünü ettiğim biçimde çeşitlenmesi, bu bakım krizi karşısında, farklı nesnel koşulların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış –geçici– bir çözümdür.

Kadınların karşılıksız ev emeğinin bir ayağını ev işlerinin öteki ayağını da bakım işlerinin oluşturduğuna çeşitli vesilelerle değindim. Öte yandan bakım işlerinin fiziksel emeğin yanı sıra duygusal emeğe de dayandığından da söz ettim. Şimdi bakım kavramıyla ilgili bir netleştirme daha yapabiliriz: Kadınların kocaları için harcadıkları bakım emeğinin, bu işleri kendisi de yapabilecek durumda olan bir insana verilmiş hizmetler olduğunu görmek güç değildir. Gerçekten "bakım" adını hak edecek emeği ise, bunu kendisi yapamayacak olan çocuk, hasta ve yaşlılar için harcanan emek olarak somutlaştırabiliriz. Böyle yaptığımızda, "bakım"ın toplumsal olarak gerekli, hiçbir zaman ortadan kalkmayacak, insanlar için anlamlı ve doyurucu olabilecek faaliyetleri kapsadığı ortaya çıkar. Dolayısıyla da "bakım krizi", kadınların üzerindeki ev işi yüklerinden bir ölçüde ayrılarak ele alınması gereken bir sorundur. Öte yandan, yiyecek, giysi, temizlik vb kapitalist biçimde üretildiğinde piyasa değeri görece düşük tutulabilecek ürün ve hizmetler olduğu halde, "bakım" işlerinin gerekli standardı tutturmaları pahalı bir emek sürecini varsayar. Dolayısıyla, tek tek kadınların (göçmen ya da başka) ucuz emeğiyle bu işlerin bir bölümü görülse de, bunlar kurumsallaşmamış, eğreti çözümler olmaya mahkûmdur. (Brenner/Ramas, 1984)

Bakım işleri değersiz, nitelikli emek gerektirmeyen, kadınların "doğal eğilimlerinin ve yeteneklerinin" birer uzantısı olmaktan ibaret, –emek olarak– görünmeyen emek olmaktan nasıl çıkarılabilir? Her şeyden önce, bu işlerin nitelikli işler haline getirilmesi, bunun için de bu alanlarda nitelikli bir eğitim düzeyinin tutturulması gerekir. Ücretli bakım işlerine erkeklerin de girmelerinin özendirilmesi, bu işlerin toplumsal değerinin artmasına katkıda bulunabilir. Ev

içindeki cinsiyetçi işbölümünün dönüştürülebilmesinin önünü açacak kamusal önlemlerin arasında yine, işgücü piyasasının cinsiyetçi yapılanmasının dönüştürülmesi ve işgününün ücret kaybı olmaksızın herkes için kısaltılması sayılabilir. Bakım işlerinin, kadınların karşılıksız emeğiyle belirlenmiş *"doğal" niteliklerinden* sıyrılmaları için başvurulabilecek, ev içinde kadınların harcadıkları karşılıksız bakım emeğinin ölçülmesi, maddi/manevi tazminat konusu haline getirilmesi ve ev kadınlarının emeklilik hakkının tanınması gibi önlemlere ve cinsiyetçilikten arındırılmış, doyurucu sosyal güvenlik sistemleri konusuna ise aşağıda değineceğim.

Patriarkal kapitalizmin piyasa fetişizminin gözlükleriyle bakıldığında görünmez olan bakım emeği, toplumsal yeniden üretimin bir parçası olarak ele alındığında tüm vazgeçilmezliğiyle göze çarpar. Bu yüzden de, Delphy'nin "yeniden üretim"in bu kullanımına bütün itirazlarına karşın, bu kavram, kadınların karşılıksız olarak yaptıkları işlerin toplumsal boyutlarının kavranması açısından kritik bir önem taşır. Ev emeği, yeniden üretim kavramı ışığında düpedüz toplumun ayakta kalması için harcanan emektir ve insanlık açısından değerine, sözcüğün gerçek anlamıyla, paha biçilemez. Bakım işlerinin ve bakıcılığın tatmin edici, aranan işler haline gelmesi hiç de imkânsız değildir, yeter ki bu alanda kapsamlı bir sosyal güvenlik sistemi yerleşsin, bu işler için ödenen ücretler doyurucu olsun, bu işler hem kamusal alanda hem evlerde kadınlar ve erkeklerce eşit biçimde paylaşılsın. Bunların hepsinin bir arada sağlandığı bir durumda, bakımı değersiz bir faaliyet olarak yadsıyan "erkek-merkezli" bir bakışı da, onu kadın kimliğinin bir parçası olarak yücelten "kadın-merkezli" bir bakışı da geride bırakmak, eşitlik/farklılık terimleriyle de ifade edilebilecek olan bu ikilemin ötesine geçmek mümkün olur. Öyleyse şimdi, bakım işlerinin erkeklerle kadınlar arasında eşit paylaşımını sağlamanın *ara halkalarından* ikisine, sosyal güvenlik programlarında bu sorunun ele almış biçimle-

rine ve ev emeğinin ölçülmesi tartışmasına kısaca bakalım.

Sosyal güvenlik ve toplumsal cinsiyet konusundaki çalışmalarında Francesca M. Cancian ve Stacey J. Oliker (2000) mevcut sosyal güvenlik sistemlerini değerlendirir ve gelecek için bir perspektif oluşturmaya çalışırken iki gereği göz önünde tutarlar: Bir yandan, kadmların karşılıksız bakım emeği çeşitli sosyal güvenlik önlemleriyle ödüllendirilmeli, bu kadınlara destek olunmalıdır ki bu, bakım işlerinin toplumsal ve ekonomik değerinin teslim edilmesi anlamına gelir. Ama buna karşılık, aynı zamanda da, toplumsal cinsiyet eşitliğinin önünü açacak biçimde, evlerin içinde ve dışında bakım işlerini kadın işleri olmaktan çıkarmak için erkekleri özendirici önlemler almak, örneğin erkeklere özel doğum iznini kurumsallaştırmak gerekir. Yazarlara göre, bakım işlerinin değerinin teslim edilmesiyle, bu işlerin kadınların kimliklerinden ayrıştırılması gereklerinin yol açtığı gerilimin tarihte çeşitli örnekleri vardır. Bunların en çarpıcı olanlarından biri, hemşirelerin bu konudaki çelişik yaklaşımlarıdır. "Hemşireler bir yandan kadınların bakım işlerini üstlenmelerinin onların biyolojik doğalarının bir parçası olduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan da, bakıcılığın uzmanlık bilgisi ve becerilerine dayandığını iddia etmişler ve bunun kendi konumlarını (...) yükselteceğine inanmışlardır." (Cancian/Oliker, 2000:29) İşte yazarlar bu gerilimi çözen bir bakışın peşindedirler.

ABD'de yürürlükte olan sosyal güvenlik sisteminin –olduğu kadarıyla– iki ayağı vardır. Bunlardan ilki, "çalışanlar"ı kapsayan ve onları sakatlık, hastalık, işsizlik, yaşlılık dönemlerinde de güvence altına alan sosyal sigorta sistemidir (social insurance). Bu ayakta, istikrarlı bir çalışma hayatı olan "çalışanlar" için öngörülmüş sağlık, emeklilik vb sigorta önlemleri yer alır. Bunlar esas olarak erkeklere ve onların bakmakla yükümlü oldukları eş ve çocuklarına yönelik olarak tasarlanmış önlemlerdir. Ve asıl önemlisi: "Bunlardan yararlanmak için kimse ekonomik ihtiyaç içinde olduğunu kanıtlamak

zorunda değildir; bunlar her üretken yurttaşın 'hakkı'dır..." (Cancion/Oliker, 2000:106) İkinci ayakta ise "kamusal yardım" (public assistance) ya da "refah" programları vardır. Bu ikinci tür programların muhataplarının çoğu, bu önlemlerden "bakıcı" kimlikleriyle yararlanır. Ayrıca, bunlar birer hak olarak değil, "üretken" yurttaşların ödediği vergilerden sağlanan "yardımlar" olarak görülür. Bunların muhatapları çoğunlukla yalnız anneler, çocuk baktığı için hep kesintili olarak çalışmış ve bu nedenle işsizlik sigortasından yararlanamayan kadınlardır. Kısacası, nüfusu, ailesini geçindirenler ve bakıcılar olarak ikiye ayıran bir sosyal güvenlik sistemidir bu: "[B]u iki katmanlı refah sistemi (...) gelir düzeyinden bağımsız olarak, ailelerini geçindirenlere karşı oldukça cömerttir; yoksul bakıcılara karşı cömert değildir; yoksul olmayan bakıcılara ise doğrudan hiçbir yarar sağlamaz." (Cancian/Oliker, 2000:107) Bu sistemde, çocukların, yaşlıların, hastaların bakımını karşılıksız olarak üstlenmiş olanlar değil, zaten bir geliri olanlar ödüllendirilir. Ayrıca, söz konusu olan ikinci ayak, şimdilerde çökertilmekte olan ayaktır: Sosyal yardımlardan yararlanacaklara artık kamu kuruluşlarında son derece düşük ücretlerle çalışma yükümlülüğü getirilmiştir. Genellikle genç, siyah, yalnız annelerden oluşan bu yurttaş grubunun toplumun parazitleri olduğu, vergi mükelleflerini sömürdüğü, devlete yaslandığı propagandası yaygındır ABD'de. Sosyal yardımlardan yararlananlara çalışma yükümlülüğü getirilmesi, çocuk bakımı konusunda hiçbir şekilde yeterli destek alamayan bu kadınları bir kez daha cezalandırmak ve çıkmaza itmekten başka bir anlam taşımaz. Çocuklarını sokaklara salmaktan başka çareleri olmayan bu kadınlar, velayet haklarını yitirme korkusuyla karşı karşıyadır. Nitekim son yıllarda İngiltere ve ABD'de, çiftlere evlat edinme yönünde çeşitli teşviklerde bulunulmaktadır.

Fransa'daki sosyal güvenlik sistemi ise bakım işlerini ödüllendirmeyi esas alan, ama kadınların ücret karşılığı çalışmalarını özendire-

cek destekler sunmayan, tersine vergi sistemi aracılığıyla da kadınları evde oturmaya özendiren bir anlayışa dayanır. Cancian ve Oliker (2000) Fransa'dakine benzer sistemleri belirleyen yaklaşımı, "bakıcı yurttaşlar"a yönelik destek politikaları olarak nitelendirirler. ABD'deki "çalışan yurttaşlar"ı kayıran sistemin tam karşı kutbunda yer alır bu yaklaşım ve kadınları (hiç değilse) bir ölçüde korur: Kamusal hizmetler aracılığıyla ve annelik ödentileri gibi önlemlerle bakıcılık ödüllendirilir bu sistemde.

Eşitlik/farklılık gerilimi açısından bakıldığında, erkeklerin gelir getirici işlerde, kadınların ise karşılıksız bakım işlerinde uzmanlaşmalarını pekiştiren ve böylece eşitliğin önünü tıkayan bir yaklaşımdır bu. Delphy, Fransa'daki sistemi tam da bu açıdan eleştirir. Yazara göre, bu sistem anneliği bir meslek haline getirmektedir: "Elinizdeki tercihler şu[nlar]: dışarıda çalışıp çifte yük yüklenmek, ya da daha az fakir olup erkeğe bağımlı olmak ve tam zamanlı annelik yapmak." (Delphy, 1999c:7)

İsveç'teki sosyal güvenlik anlayışına geldiğimizde ise, sistemin hem kadınların bakıcılıklarını ödüllendirmeye hem de dışarıda çalışmalarını kolaylaştırmaya yönelik politikalara dayandığını görürüz. Babanın da kullanabileceği ücretli doğum izni, evde çocuk bakanlar için yine cinsiyetten bağımsız ödenekler gibi önlemler sonucunda İsveç'te dışarıda çalışan anne sayısı artmış, buna karşılık daha çok baba çocuk bakımına öncelik tanımaya başlamıştır. Ancak yine de, işgücü piyasasındaki cinsiyetçi yapılanmada köklü dönüşümler olmadığı ölçüde, toplumsal cinsiyet açısından nötr önlemler, kadınların hem özel hem kamusal alanda bakım işlerinde yoğunlaşmalarını beraberinde getirmiştir – bu kastedilmemiş olsa da. "Bakıcı-çalışan yurttaşlar" anlayışına dayanan bu sistem, Fransa'daki çok farklı sistemle aynı sonucu vermiştir kısacası. Oysa Norveç'te de yurttaşlara hem bakıcılar hem çalışanlar olarak yaklaşıldığı halde, buradaki sistem, bakım için "babalık izni" türün-

den, tersinden cinsiyet yüklü, sadece erkeklerin yararlanabileceği destekler sağlayarak erkekleri bakım işine özendirir. "Bakıcı-çalışan yurttaşlar" anlayışında içkin olan soyut eşitlik anlayışı böylece aşılmıştır: "Bakıcı-çalışan yurttaş politikalarının toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamadaki başarısı, başka toplumsal güçlerin yanı sıra bu politikaların erkekleri aktif olarak ev içi ve ücretli bakım işlerine ne kadar çektiğine bağlıdır." (Cancian/Oliker, 2000:121)[23]

Ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün ve kadınların karşılıksız ev emeğinin ortadan kalkması, yani erkeklerin bakım işlerini üstlenmeleri için önerilen kamusal önlem ve politikalardan biri de ev emeğinin ölçülmesidir. Ev emeğinin zaman olarak, hatta bunun da ötesinde parasal değerini hesaplamak üzere ölçülmesi, her şeyden önce, evde kadınların harcadığı karşılıksız emeğin devasa boyutlarının ortaya dökülüp görünür hale gelmesini sağlar. Bunun, kadınlara ev içindeki cinsiyetçi işbölümünü sorgulamaları için ideolojik bir silah sunacağı açıktır. Bunun yanı sıra, ev emeğinin ölçülmesi, boşanma davalarında maddi/manevi tazminata temel oluşturacağı için önemlidir. Ve asıl olarak da, kamu politikaları iş ve üretim hayatına ilişkin ekonomik istatistiklerden hareketle oluştuğu için, neyin boş zaman, neyin iş sayıldığı bu politikaların şekillenmesini belirler. Örneğin yukarıda ABD'nin sosyal güvenlik sistemiyle ilgili olarak da gündeme gelen, bakıcılığın "çalışanlar"dan farklı ölçütlerle ödüllendirilmesi, hatta ödüllendirilmeyip bir tür sadakayla, "çalışmama" olarak değerlendirilmesi, tamamen ev emeğinin toplumsal değerinin üstünün örtülmesinden kaynaklanır. Örneğin sosyal güvenlik programlarının bir parçasını oluşturan iş güvenliğine ve iş kazalarına ilişkin önlemler, ev içi iş kazalarını kapsam dışı tutar. Oysa ev emeğinin ölçülüp, örneğin gayri safi

[23] İsveç ve Norveç'te yürürlükte olan sosyal güvenlik sistemleriyle ilgili daha ayrıntılı ve buradakinden bir ölçüde farklılaşan bir sergileme için bkz. Mandell, 2003.

milli hasılaya dahil edilmesi, kamu politikalarının kadınlara yönelik olan bölümlerinin buna benzer çeşitli biçimlerde iyileştirilmesinin önünü açar. (Waring, 1989)

Ne var ki, beklenebileceği gibi, ev emeğinin parasal değerinin ölçülmesi, hep çeşitli ideolojik dirençlerle karşılaşmış, ev içinde sevgi ilişkileri çerçevesinde verilen hizmetin maliyetinin göz önüne alınması uygunsuz görülmüştür. (Davidoff, 2002b:171-172, 175; Malbin, 1976) XIX. yüzyıl sonunda bunu ilk öneren feminist Charlotte Perkins Gillman (1898) olmuştur. Bundan sonra 1920-70 yılları arasında ev emeği, yalnızca emek zamanı açısından yapılan çalışmalarda ele alınmıştır. (Delphy/Leonard, 1992:75) Bunun istisnaları örneğin 1912, 1935-43 ve 1946-49 yıllarında Norveç'te ve zaman zaman başka İskandinav ülkelerinde ev emeğinin gayri safi milli hasılaya dahil edilmesidir. 1950'den itibaren Birleşmiş Milletler'in gayri safi milli hasıla için uluslararası standartlar getirmesiyle birlikte ev emeği bu ülkelerde de gayri safi milli hasıla hesaplarının dışında tutulmuştur. 1990'lardan itibaren kamu politikalarına temel oluşturması bakımından yeniden belli çalışmalarda ele alınmaya başlanmıştır. (www.unifem-eseasia.org/ UNIFEM Gender Fact Sheet No 3.)

Ev emeğinin yarattığı parasal değerin ölçülmesinde esas olarak iki yöntem kullanılır. Bunlardan birinde, ev ve bakım işlerini ev içinde ya da dışında ücret karşılığı yapan profesyonel aşçı, temizleyici, temizlikçi, bakıcıların aldığı ücret göz önüne alınır ve ev kadınının karşılıksız emeğinin değeri bu temelde hesaplanır. İkinci yöntemde ise, karşılıksız emeğin yarattığı değer dışarıda ücret karşılığı çalıştığı takdirde kadının alacağı ücret üzerinden hesaplanır. (Ironmonger, 1994; Malbin, 1976; Ferber, 1982; Beasley, 1994)[24] Öte yandan bu çalışmalarda, söz konusu yöntemlerin her ikisinin de sorunlu yanları

[24] Ücret, emeğin ürettiği değerle her zaman orantılı olmadığına göre, burada ücretin bir gösterge olarak kullanıldığı açıktır.

olduğu kabul edilir. Daha yaygın olarak kullanılan ilk yöntemle ilgili zorluklara baktığımızda, ev işlerinin, yazının başında kısaca göz attığım özellikleri çıkar karşımıza: Bu işler kimi zaman iç içe geçer, kimi zaman yarım yarım yapılır; belirli standartlara göre yapılmazlar; "boş zaman"dan ayrıştırılmaları güç ya da olanaksızdır. Dolayısıyla değerlerinin hesaplanmasında şöyle zorluklar vardır: Eş zamanlı olarak yapılan diyelim üç işten (örneğin temizlik, çocuk bakımı, otomatik makinede çamaşır) birisi mi temel alınacaktır, yoksa üçünün piyasa değeri toplanacak mıdır? Çocuğu dolaştırmaya çıkarmak boş zaman ya da dinlenme midir, yoksa bakım mı? Yemek yapmak için harcanan emeğin değeri profesyonel bir aşçının ücretine göre mi hesaplanacaktır, yoksa evde yemek de yapan bir ücretli ev işçisinin ücretinin bir bölümü temel alınarak mı? Annenin çocuk bakımına harcadığı emek bir çocuk psikoloğunun emeğiyle mi karşılaştırılmalıdır, yoksa okul saatleri dışında bakıcılık yapan bir üniversite öğrencisininkiyle mi? (Ferber, 1982; ayrıca bkz. Beasley, 1994:23-27) İkinci yöntemle ilgili olarak ortaya çıkan zorluklardan bir iki tanesine değinmek gerekirse: En bariz zorluk, hiç dışarıda çalışmamış bir ev kadınının emek gücünün muhtemel piyasa değerini kestirmenin zorluğudur. Öbür uçta ise, görece yüksek ücretli bir mesleği olan kadınların durumu vardır: Bir avukat ya da doktor kadın dışarıda çalışmayı bıraktığında ev emeğinin değeri gerçekten de mesleğinden kazanacağı ücrete eşit mi sayılacaktır? Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, başka zorlukları da olan bu yönteme pek başvurulmaz. (Ferber, 1982:277-278; Anderson, 2000:22)

Bütün bunların ötesinde ise, ücretli bakım işlerinde hep gündeme gelen duygusal emeğin, ya da anneliğin ve kocaya verilen manevi-cinsel hizmetlerin değerinin ölçülebilirliği son derece çetrefil konular olarak tartışılmayı beklemektedir. Beasley, süreye ya da ürüne bağlı olmayan, dolayısıyla da nicelik cinsinden ifade edilemeyecek bazı ölçütlerin gerekliliğine dikkat çeker ve Delphy'nin kimi tezlerinden

bu tür göstergeler türetir: Böyle ölçüt ya da göstergelerden birisini Beasley şöyle ifade eder: "[E]rkekler için evliliğin kadınlar için olduğundan daha avantajlı olduğunun kanıtı (...) evlenen erkeklerin daha uzun yaşadıklarını, buna karşılık evlenen kadınların yaşamlarının kısaldığını gösteren rakamlarda ortaya çıkar." (Beasley, 1994:102)

Bunlar ev emeğinin ölçülmesiyle ilgili güçlüklerin ancak bir bölümünü oluşturur. Ne var ki, karşılıksız ev emeğinin "değeri"nin bu şekilde tartışılmaya başlanmış olması bile onu görünür kılacak ideolojik mücadele açısından önemli bir adımdır.

Son birkaç söz...

Ev ve bakım işlerinin kadınların karşılıksız emeğiyle halledildiği bir toplumdan bu tür bir emeğin tümüyle ortadan kalktığı bir topluma geçişin nasıl tasarlandığı, doğal olarak, ev emeğiyle ilgili teorik tahlille çok ilgilidir. Delphy tarzı bir iki sistemli (ya da daha çok sistemli) yaklaşım, en azından teorik olarak, kapitalizm ve patriarkanın ayrı ayrı dönüştürülebilmesi ve aşılması ihtimalini göz önünde tutar. Buna karşılık, kapitalizm ve patriarkamn maddi temellerinin tarihsel olarak iç içe geçtiğini ileri süren bir yaklaşımda, bu tür bir bağımsız değişimden söz etmek güçleşir. Ne var ki, özellikle de "karma (ev-içi) üretim tarzı" kavramıyla birlikte tahlilinin çerçevesini bir ölçüde gevşettikten sonra Delphy için de patriarkanın maddi temeli artık ev-içi üretim ilişkilerinden ibaret değildir. Dolayısıyla da, karşılıksız ev emeğinin ortadan kalkması için verilecek mücadelenin alanı, kamusal ilişkileri de kapsar. Şöyle der Delphy: "Toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirmeye çalışırken aile (...) işe başlanması gereken tek yer değildir, çünkü halihazırdaki ev-içi konumlarının onlara sunduğu korunmadan vazgeçmeden önce kadınların (...) kamusal konumlarını güçlendirmeleri gerekir. Örneğin, kadınlar emek piyasasında bu kadar dezavantajlı durumdayken ve nitelikli

ev-dışı çocuk bakımı olanakları bu kadar sınırlıyken, boşandıklarında çocuk desteği hakkından vazgeçmeyi göze alamazlar." (Delphy/ Leonard, 1992:266-267) Başka bir deyişle, ev içindeki cinsiyetçi işbölümünden kurtulmak (ki bu Delphy'nin teorisi açısından evliliğin dışında kalmak anlamına gelir) için kadınların önce kamusal alanda birtakım somut politikalara yönelmeleri gerekir. Ev içini (ve ev emeğini), ev içinin sınırları içinde kalarak dönüştürmek güç, hatta imkânsızdır. Bu şu anlama gelir: Patriarkal dengeler somut kamusal politikalar aracılığıyla değiştirilmeden ve patriarka kamusal alanda aşmdırılmaya başlanmadan karşılıksız ev emeği aşılamaz. Ev içindeki cinsiyetçi işbölümü ne denli belirleyici olursa olsun stratejik olarak öncelik burada değildir.

Ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün anlamlı bir düzeyde dönüşebilmesi için piyasanın cinsiyetçi yapılanmasının ve ücret eşitsizliğinin önemli ölçüde aşılması gerektiğini sosyalist (Marksist) feministler hep söyleyegeldiler. Bunun yanı sıra, "ev-dışı çocuk bakımı" olanaklarının da bu açıdan belirleyici olduğunu hep savundular. Ne var ki, bunları Delphy'nin kaleminden okurken üzerinden atlanmaması gereken bir nokta vardır: Bu tür kamusal politikalar kaçınılmaz olarak kapitalizmi de hedef alan, kapitalizmde de bazı değişimleri gerçekleştirmeyi hedefleyen politikalardır. Daha da açık bir biçimde söyleyecek olursak: Delphy'nin sözünü ettiği –kapitalizm ve patriarkada– bağımsız değişim ihtimali, ev dışından tümüyle soyutlanmış bir "ev-içi üretim tarzı" kavramının ötesine, somut tarihsel dünyaya doğru atılan ilk adımla ortadan kalkar. Delphy'nin kendi örneğinde olduğu gibi hedef doğrudan doğruya işgücü piyasası olmadığında, burjuva devleti ve onun kamu politikaları çıkacaktır karşımıza. Delphy'nin teorisinin ilk biçimi somut politikalar konusunda oldukça sınırlı bir ufuk sunarken, sonraları bu ufuk genişleyecektir, ama o zaman da Delphy kapitalizmle karşı karşıya gelir.

"Ev-içi üretim tarzı"nın kapılarını dışa kapatmış dünyasından

kamusal alana doğru ufkumuzu genişlettiğimizde, ev emeğinin görünmezliğini aşmanın yollarını da tartışmaya başlamış oluruz. Yukarıda da dile getirdiğim gibi, "bakım" ve "toplumsal yeniden üretim" kavramlarının, özel alanla kamusal alan arasındaki sürekliliği kurma yetenekleri bu açıdan önemlidir: Ev içinde yapılan ev ve bakım işlerinin değerinin belirlenmesi ve görünür kılınması, bu işlerin ev dışındaki ücretli biçimleriyle karşılaştırılmalarını gerektirir. Öte yandan, kamusal alanda ücret karşılığı görülen bakım işlerinin nitelikli emek gerektiren işler haline getirilmesi, bunlar için verilen eğitim düzeyinin yükseltilmesi, bu işlere erkeklerin de talip olmasının özendirilmesi, ev içinde de ev ve bakım işlerinin cinsiyetler arasında eşit paylaşımına doğru bir gelişmenin önünü açar. Ev-içi ile ev-dışı arasındaki bu sürekliliği örecek her somut kamusal politika, ev içindeki cinsiyetçi işbölümünü daha kırılgan hale getirir.

Hiç kuşku yok ki bu, tek tek evlerin içinde de birtakım dönüşümlere yol açabilecek bir kültürel-ideolojik mücadeleden vazgeçmek anlamına gelmez. Ama yazının başında andığım çalışmalarda da, başka birçok örnekte de ortaya çıkan yadsınamaz bir gerçek var: Tek tek kadınlarla erkekler karşı karşıya kaldıklarında, erkekleri ev ve bakım işlerini üstlenmeye razı etmek ya da zorlamak güçtür. Bir kez daha yinelemek pahasına: Ev içindeki cinsiyetçi işbölümü son derece direngendir ve gerektiğinde erkek şiddetiyle desteklenir. Böyle olduğu için de, kadınların kamusal alanda güç kazanabilmeleri, ev içinde direnebilmelerinin, karşılıksız ev emeğini eşit paylaşıma dönüştürmelerinin önkoşuludur. Ama kamusal alanda güç kazanabilmeleri için de kadınların en azından bakım yüklerinin bir ölçüde omuzlarından alınması gerekir.

Aslında "bakım" kavramı, hem özel alanın hem kamusal alanın dönüştürülmesi ve giderek özel/kamusal ikiliğinin aşılması sürecinin göbeğinde yer alır. Özel alanın kamusal alandan, ailenin "ekonomi"den, karşılıksız emeğin ücretli emekten, bakıcılığın gelir

getirici faaliyetten kopukluğunun aşılması, "bakım"ın değer verilen ve doyurucu bir insan faaliyeti haline gelmesiyle birlikte gelişecek bir süreçtir. Kısa vadede, böyle bir perspektife dayalı bir geleceğin önünü açacak politikalardan bazılarını tekrarlayarak toparlamaya çalışalım: İlk kalemde, devlet tarafından nitelikli ve ucuz bakım kurumlarının kurulması ve hastaların, yaşlıların, çocukların bakımının tek tek ailelerde kadınların üzerinden kısmen de olsa alınması gelir. Bu kurumların yönetimi ve kararların alınması, bugüne kadar olduğu gibi hizmetlerden yararlananlar ve yakınları üzerinde bürokratik denetime yol açacak biçimde değil, ilgili bütün tarafların katılımıyla gerçekleşmelidir. Yine doğrudan "bakım"la ilgili ikinci bir kategoride, hem ev içinde hem ev dışında bakım işlerinin değerinin ve statüsünün yükseltilmesi yönünde atılacak adımlar yer alır. Bakıcıların emeğinin de tıpkı "gelir getirici" işlerde çalışanların emeği gibi bir karşılığının olması gerektiği anlayışının yerleşmesi ve bu emeğin karşılıksız olmaktan çıkarılması için, ücretli bir işte çalışmış olsun olmasın her insanın yaşlılıkta emeklilik hakkının olması, annelik ve ev kadınlığı için sigorta ve tazminat gibi ödenekler bu tür önlemlerden bazılarıdır. Bunlar aynı zamanda, herkesin ücretli işle bakıcılığı bağdaştırmasına olanak tanıyacak ve bakıcılık yapmanın insan hayatındaki bedellerini ortadan kaldıracak önlemlerle tamamlanmalıdır: Bu bağlamda, herkes için yaşlılıkta emeklilik hakkının dışında, anneler ve babalar için ayrı ayrı ücretli doğum izni, çalışanların çocukları ya da yaşlı yakınları hastalandıklarında kullanabilecekleri ücretli izin gibi ek önlemler sayılabilir. Bütün bu önlemler, bakıcılığın toplumsal cinsiyetten arındırılmasıyla yetinilmeden, erkeklerin bakım işlerini üstlenmeye özendirilmesi anlayışıyla tasarlanmalıdır. Bakıcılığı nitelikli emek gerektiren bir iş haline getirmek için bu işlerin eğitiminde yapılacak düzenlemeler, doğrudan "bakım"la ilgili bu önlemler dizisinin ara halkalarından birini oluşturur.

Bunlara eşlik edecek ekonomi politikalarının ise, kâr amacı ve piyasa ekonomisinin giderek sınırlanması ilkesine dayanması gerektiğini belki söylemeye bile gerek yok: En azından, "bakım" gibi pahalı bir "sektör"de nitelikli ve ucuz bir hizmetin sunulması başka türlü mümkün olamayacağı için böyledir bu. Bunun yanı sıra, ev içinde cinsiyetler arasında eşit iş paylaşımını kolaylaştıracak biçimde, işgününün ücret kaybı olmaksızın herkes için kısaltılması; kadınlarla erkeklerin işgücü piyasasında eşitlenmesine izin verecek pozitif ayrımcı önlemler alınması ve "karşılaştırılabilir değerde işler" için eşit ücret ilkesinin yaygınlaştırılması bu politikalar demetinin doğrudan ve sadece "bakım"la ilgili olmayan bölümleri olarak düşünülebilir. (Acar-Savran, 1998b:14; Carcian/Oliker, 2000:128-133)

Bu geçiş sürecinin dayandığı üçüncü ayak ise aileler, hanelerdir; özel alandır. Yazı boyunca "bakım"ın istenir ve doyurucu bir faaliyet olabileceğinden birkaç kez söz ettiğim hatırlanacak olursa, bütün bakım işlerinin toplumsallaşmasına yönelik bir perspektifi savunmadığım ortaya çıkar: Aileler içinde sürdürülecek bir bölümü hep olacaktır bakım ve ev işlerinin ve bu iyi bir şeydir. Ancak buradan, kurmaya çalıştığım bu çerçevede tek eşli, heteroseksüel, çekirdek aileyi sabit tuttuğum sonucu çıkarılmamalı. Aile ve hanelerle ilgili olarak, somut biçimlerin önceden belirlenemeyeceği, açık uçlu bir çeşitlilik öngörmek pekâlâ mümkündür. Çocukların biyolojik anne ve babalarının dışında da erişkin ve yaşlılarla aynı mekânları paylaştıkları, ya da anne babadan sadece birinin yakınları ve arkadaşlarıyla birlikte yaşadıkları, ya da zaman zaman annenin geniş aile-arkadaş evinde zaman zaman da babanınkinde yaşadığı farklı hane düzenlemeleri tasarlanabilir. Ve bu evlerde hep ev ve bakım işleri olacak, hep bunların paylaşımı söz konusu edilecektir. Dolayısıyla, ev ve bakım işlerinin toplumsallaşması ile özel alanın dönüşmesini birlikte düşünmek gerekir.

Bugün içinde bulunduğumuz dönemde ve koşullarda böyle bir

yaklaşımı dile getirmenin kendisi bile bir "saçmalık" duygusu vermeye yetebilir. Ne var ki, zorunluluklardan, çaresizliklerden bir gelecek üretmek de hep mümkündür, hatta bazen asıl gerçekçi olan da budur: "Bakım krizi (...) ortak konutlar, topluluğun ortak olarak yararlandığı parklar, kooperatifler biçiminde örgütlenmiş gündüz bakım merkezleri, demokratikleşmiş okullar (...) gibi yeni kamusal mekânlar ve yeni paylaşma biçimleri öneren, geleceğin önbiçimlenmelerini içeren bir politika için inandırıcı bir başlangıç noktası [olabilir] (...) Kadınların karşılıksız emeğinin sömürülmesine dayanmayan, dayanışmacı bir bakım hizmetleri altyapısı inşa etmek yeni kamusal yatırımlara işaret eder: [Yalnızca] yeni kamusal iş alanlarına değil, hizmet sunanlarla bu hizmetlerden yararlananlar arasında yeni ilişki biçimlerinin kurulması için kaynaklara da..." (Brenner, 2000:195) Yazarın kastettiği, bürokrasisiyle yıldıran "sosyal refah devleti" uygulamalarına alternatif demokratik ve toplulukçu bir bakım sistemidir. Bu sistemde bakım hizmetleri, farklı hane biçimlerinden çeşitli düzeylerde örgütlenmiş kamusal bakım merkezlerine uzanan bir yelpaze oluşturur. Cinsiyetçi işbölümü ve kadınların karşılıksız emeği de ancak, özel/kamusal arasındaki kopukluğu aşan böyle bir düzenlemeyle ortadan kalkabilir.

Praksis, Yaz-Güz 2003, sayı 10

UĞRAŞIP DURUYORUZ

Bir arkadaşım var, annesi Rus. Kadının Türkçesi oldukça kırık: Rusça deyimleri, sözcükleri olduğu gibi Türkçeleştirerek kullanıyor. Bir keresinde, gözlerinde yaşlarla gelmiş arkadaşıma ve hıçkırarak "biliyor musun" demiş, "filancanın köpeği geberdi." Meğer Rusçada insanların ölmesiyle hayvanların ölmesi farklı sözcüklerle ifade edilirmiş.

İşte bu kadına ne zaman hatırını sorsam, "ne olacak, hep çalışmak var," ya da "bugün çok çalıştım" türünden cevaplar verir. Ben de her seferinde boş bulunup, kendi kendime "nerede çalışıyordu?" diye düşünürüm. Sonra hemen hatırlarım: Evde! Bir an bocalamışımdır, çünkü kadınların evde yapıp ettiklerinin adı bizim dilimizde –ve birçok başka dilde– "çalışmak" değil "uğraşmak"tır. Çocukları yedirip-giydirip okula-kreşe-yuvaya koşturmaya, pazarda-markette itiş kakış alışveriş yapmaya, kocanın çamaşırlarını yıkayıp ütülemeye, evdeki herkesin arkasından dökün-tülerini toplayıp yemeklerini hazırlamaya, hastalandıklarında hastabakıcılık etmeye "çalışmak" demek kimsenin aklına gelmez. *Uğraşıp duruyoruz*'dur bunların adı.

Ama boşuna da değildir bu ayrım. Her şeyden önce, kadınların ev içinde yaptıkları işler hep bir sevgi peçesi taşır. En sevdikleri, en yakınları için yapılan şeylerdir bunlar. Hatta sevginin, şefkatin kanıtı

gibi algılanırlar. Öyleyse sözü bile edilmemelidir. İnsanın kocasına yemek hazırlaması, çamaşırlarını yıkayıp ütülemesi çalışmak mı olurmuş ki; temizleyici dükkânı değil ya burası!

Evet tam da temizleyici dükkânı, hazır yemek fabrikası, ya da lokanta olmadığı için; kadın bu işleri yabancı bir patron hesabına bir ücret karşılığında değil de, sevgili kocasına boğaz tokluğuna yaptığı için, "çalışmak" denmez bu bitmek tükenmek bilmeyen işlere. Kendini tüketene kadar didinmenin çalışmak değil, sevgi-şefkat ifadesi olduğu tek yer evlerin içidir.

Üstelik öyle bir didinmedir ki bu, ne gündoğumundan günbatımına sığar, ne mesaisi vardır. Sabahın kör'ünde başlar, bütün gün sürer, gece uykuları böler... Günlük hayatın içinde hep vardır, hep onun bir parçasıdır. Ev kadınlarının yaşamalarıyla çalışmalarını birbirinden ayırmak çok güçtür. Yapılan işler yaşamın ta kendisidir, işte bu yüzden de bunların çalışma olduğu hep gizli kalır.

Arkadaşımın annesi haklı: Düpedüz çalışmak bu; hem de "hep çalışmak var!"

Ama Türkçe de haklı: Bunlar çalışmak denip geçilebilecek işler değil; olsa olsa "köle gibi çalışmak" bu.

Pazartesi, Nisan 1995, sayı 1

ERKEKTİR, DAYANAMAZ!

Son iki üç aydır zamanımın önemli bir bölümünü hastanede geçiriyorum. Bizim hastanelerde refakatçilik yapmak gerçek bir deneyim. Hastanın yanında oturmakla bitmiyor iş. Hastanız kadın da olsa erkek de (doktor, hemşire, tansiyon aleti ya da herhangi bir şeyi bulmak için) bütün odalara, hem kadın koğuşlarına, hem erkek koğuşlarına girip çıkıyorsunuz, hastaneyi köşe bucak tanıyorsunuz.

Bu koşuşturmaya karşın bir ayrıntıyı gözden kaçırmak mümkün değil. Kadın koğuşlarında da erkek koğuşlarında da her hastanın yanında en az bir kadın var: Gelinler, kızlar, teyze kızları, eltiler, yeğenler... Ama hep kadınlar. Erkekler kendi bakımları söz konusu olduğunda karılarını, kızlarını erkek koğuşunda oturtmakta hiç beis görmüyor. Refakatçilerin hepsi kadın.

"Bu neden böyle?" diye sorduğumda, biliyorum, "doğal değil mi, bu ülkede ev dışında hâlâ çok az kadın çalışıyor, onların daha çok vakti var" denecek. Bu kısmen doğru olsa bile, en azından tanık olduğum bir olay her şeyin bundan ibaret olmadığını gösteriyor: Hastanede genç bir kadınla tanıştım, üç hafta boyunca sık sık geldi hastaneye, belki de her gün, bilmiyorum. Annesi hastaydı, onun refakatçiliğini yapıyordu. Üç hafta sonunda kadın taburcu oldu, kız işinden atıldı. Son gördüğümde "Ne yapalım, nasıl olsa başka bir iş

bulurum, ama annemi bir daha bulamazdım" diyordu. Peki ya kardeşler, baba? Kızın başka kardeşi var mı, yok mu bilmiyorum, ama babası var ve o işini kaybetmedi. Herhalde o da, "başka iş bulamam, ama başka kadın bulurum" diye düşünmüş olmalı...

Kadınlar ev dışında çalıştıklarında bile kendilerine yapıştırılan rollerden sıyrılamıyorlar. Hasta bakmak, basitçe, cinsiyeti ne olursa olsun boş vakti olanın yaptığı bir iş değil. Düpedüz kadın olmakla bağdaştırılan bir şey. Kadınların bu işe daha yatkın oldukları, erkeklerin hasta bakmayı beceremeyecekleri düşünülüyor. Hatta erkekler bu acıya dayanamayacaklarına, yüreklerinin bu kadar yükü taşıyamayacağına kendilerini inandırmışlar. Fazla duygulular onlar; acı çeken, yaralı, kurumuş, çirkinleşmiş insanları görmeye dayanamıyorlar!

Eski kocamın annesi ölümünden önceki üç ayı bizim evde geçirdi. Karaciğer kanseriydi. Zamanla rengi koyulaştı, çok zayıfladı, uygulanan ilaç tedavisinden saçları, kaşları, kirpikleri döküldü. Günler geçtikçe bizim eve gelip giden erkek nüfusunda da bir azalma oldu. Ağabeylerim de uğramaz olmuştu. Bir gün dayım haber göndermiş; "... Hanımı o halde görmeye dayanamayacağım için gelmiyorum" diye. O zaman da düşünmüştüm: Cinsiyetçi işbölümü bakıcılık işini kadınlara dayatıyor, ama bu işbölümü sadece yapılacak pratik işlerle ilgili değil. Çok daha derinlerde kök salmış bir şeyler var. Kadınlarla erkekler arasında acıyı taşımaya ilişkin bir işbölümü de var. Hastalıkta, ölümde ortalıktaki kadın sayısı hep artar, erkekler piyasaya cenazede çıkar. Çünkü onlar bu acıları taşıyacak olgunlukta değiller. Şu ya da bu gerekçeyle kaçarlar. O çok duygusal, dayanıksız olduğu iddia edilen kadınlar, ağlaya ağlaya da olsa, yapılması gerekeni yapmayı sürdürürler. Hastadan ürkmek, kaçmak, ölüm korkusu, bunlar da duygusal işbölümünde erkeklere düşer.

Bütün bunlar, erkeklerin dayanıklı, güçlü, kadınlarınsa

dayanıksız, zayıf varlıklar oldukları efsanesini en azından sarsıyor. Ama aklıma bir efsane daha geliyor ve bir de soru: Toplum için en vazgeçilmez, piyasa değeri taşımasa da, insanlar için en yararlı işleri kimler görüyor dersiniz?

Pazartesi, Mayıs 1995, sayı 2

HALKLA İLİŞKİLERDEN HER YERDE KADINLAR SORUMLU

Haftalardır konuşuluyor. Bir pazar kocanızın annesini-babasını-kardeşini-onun karısını öğle yemeğine çağıracaksınız. Her seferinde hatırlatıyorsunuz: "Bak çok ayıp oluyor; hadi kardeşinle gün konusunda anlaşın da annenlere de haber verelim." Bu konuşma genellikle hafta ortası geçiyor. Bir iki gün bekliyorsunuz. Ses seda yok. O hafta sonu da geçiyor. Hani "Oh, bu sefer de atlattık" diyebilseniz. Hayır, o da olmuyor; çünkü bir gün yapılacak bu iş, çaresi yok. Bari bir an önce bitsin.

Nihayet beklenen gün geliyor. En iyi niyetinizle çeşit çeşit yemek hazırlıyorsunuz; sabah yıkanıp, kayınlarınızı hoşnut etmek için kendinizce süsleniyorsunuz, öğlene doğru kapı çalınıyor. Hepsi birden üşüşüyorlar içeri. Meğer bayağı da seviyorlarmış birbirlerini. Bir gürültü, bir patırtı... "Eh ne yapalım, olacak o kadar. Hepi topu birkaç saat."

Ama öyle olmuyor. Yemekte iki kardeş atışıyorlar. Sizinkinin suratı iyice karardı. Sofra toplanır toplanmaz kayboluyor ortalıktan, içeriye, küçük odaya gitmiş, bet bet oturuyor. "Kendi evinde yapma bari; hadi gel içeri." Nuh diyor, peygamber demiyor.

Çaresiz, salona dönüyorsunuz. Ve kocanızın en yakın akrabalarıyla, tek başınıza, uzun bir üç saat, sevimli sevimli sohbet ediyorsunuz...

***

İlişkiniz başlayalı üç dört hafta olmuş. Birbirinize o kadar doyamıyorsunuz ki hep yalnız buluşuyorsunuz. Ama artık sizin arkadaşlarınız da, onunkiler de ufak ufak söylenmeye başlamışlar. Aslında yakın arkadaşlarınızla onu tanıştırmak, belki bazılarıyla dost olmasını sağlamak, istediğiniz bir şey. Nitekim rastlantılar, küçük organizasyonlar, o da gerçekleşiyor.

Artık aşağı yukarı haftada bir geceyi sizin çevrenizle geçirmeye başladınız. Çok da keyifli oluyor. Dostlarınızın içinden bir ikisiyle de bayağı yakınlaştı... "Geçen gün ... aradı. "Kayıplara karıştın. Şu sevgilini de bir türlü tanıyamadık, diyor. Bir gün gidelim, olur mu?"

Sizin için hiçbir sakıncası yok: "Tabii, sevinirim. Siz bir gün belirleyin. İki üç gün önceden bana haber verirsen ayarlarım."

Günler geçiyor. Bu konu unutuluyor. Sizin de çok derdiniz değil. Ama bir yandan da onun arkadaşlık ilişkilerini yaşayış biçimi kafanızı kurcalıyor. Onlarla siz yokken de çok az görüştüğünü biliyorsunuz. Özlemiyor mu arkadaşlarını, onun için bu kadar önemli olduğunu iddia ettiği birini onlarla paylaşma ihtiyacını duymuyor mu?

Derken bir gün: "Bir gece bizim çocuklarla içmeye gidelim." "Tabii, sevinirim. Siz bir gün belirleyin. İki üç gün önceden bana haber verirsen ayarlarım."

Yine hiçbir hareket yok. Artık aylar geçmiş. Birlikteliğiniz hiç fena gitmiyor. Kâh baş başasınız, kâh sizin arkadaşlarınızla.

"Ne garip! Hep senin arkadaşlarınla birlikte oluyoruz. Bayağı aileymişsiniz siz de..."

Meseleye el koymanın zamanı gelmiş artık. Bir hafta önceden bir gece belirliyorsunuz. Üç dört kere hatırlattıktan sonra arkadaşlarına telefon etmesini sağlıyorsunuz. Sizin kafanızdaki gece onlara uymadığı için, siz kendi programınızda ufak bir değişiklik yapıyorsunuz.

Gece bayağı sıcak geçiyor. Arkadaşları çok da hoş insanlar...

***

Bir dergi çıkarıyorsunuz, dergiyi çıkaran ekipte iki kadın, dokuz erkeksiniz. Derginin bürosu yok; dizgi, basım, dağıtım işlerini bir yayınevi üstlenmiş. Toplantılar üç dört haftada bir evlerde yapılıyor.

Dergide çok fazla hiyerarşinin olduğu söylenemez. Her iki kadın da erkekler kadar yazı yazıyor. Kararlar hep birlikte alınıyor. Yazıları toplama, tashih, redaksiyon işlerini her sayıda değişen sayı sorumluları üstleniyor.

Ama bir nokta var ki orada işin bütün rengi değişiyor; nasıl olduğunu anlamadığınız bir biçimde, bütün yük ya sizin ya öbür kadının sırtında kalıyor: Toplantı tarihini ve yerini belirlemek için gereken telefon trafiği! Aslında bunun neden böyle olduğu da belli: Saat kaçta kimin nerede bulunabileceğine, aşağı yukarı hangi tarihlerin kimlere uygun olup olmadığına, kimin evinin toplantı için müsait olduğuna ilişkin bilgiler nedense hep sizde. Bu yüzden de zaten en "pratik" çözüm bu işi sizin yapmanız.

Saatleriniz, günleriniz telefon başında geçiyor. Bir sonraki toplantının günü ve yeri saptanıyor. Herkese haber vermişsiniz, içiniz rahat.

Toplantı sabahı telefonlardan soluk alamıyorsunuz: "Toplantı kaçtaydı?"; "Yahu kimde toplanıyorduk bugün?"; "Yiyecek bir şeyler götürmek gerekiyor mu?"...

Toplantıdasınız. Sabahki telefonlar sizi o kadar yormuş ki, başta tartışmalara katılamıyorsunuz. Neden sonra toparlanıp söz istiyorsunuz.

***

Erkekler, sosyal ilişkilerini kendi başlarına düzenlemekten gerçekten âcizler mi?

Yoksa bunun basbayağı bir emek gerektirdiğinin farkındalar da böylesi işlerine mi geliyor?

Pazartesi, Haziran 1995, sayı 3

ERKEĞİN İÇLİSİ

Dolmabahçe'de bir kahvede bir kadın arkadaşımla oturuyoruz. Hemen yanımızdaki masada iki adam var. İkisi de kırklarında, kırk beşi aşmış elliye varmamışlar. Konuşurlarken büründükleri içli eda dikkatimi çekiyor. Elimde olmadan konuşmalarını dinlemeye başlıyorum. Bir tanesi anlatıyor, "Bu kadar yıllık evlilikten sonra bir başka kadını arzulamam çok doğal gelmişti bana. Yaptığımda hiç kötü, pis bir şey görmüyordum. Karım ertesi günü durumu hemen anladı. Bağırıp çağırmadı, sadece 'kendini hazır hissettiğin zaman konuşalım' dedi. Ama mümkün değil, iki gündür eve uğrayamıyorum. Suçluluk duyguları içinde kıvranıyorum, içimden, kaçıp saklanmaktan başka bir şey gelmiyor."

Ben tam "Adama bak, hem suçlu, hem güçlü; o kadıncağız şimdi en azından, kendisine karşı ne hissettiğini, geleceklerini nasıl gördüğünü anlamak ihtiyacı duymuyor mudur?" diye düşünürken, öteki adamın söze girmesiyle dikkatim bir kez daha konuşulanlara kayıyor: "Evet abi, seni çok iyi anlıyorum" diye söze başlıyor öteki, "Suçluluk duygusu, kaçmak, yok olmak... kahroluyorsun... Karınla yüzleşmek... evet, çok korkutucu... Yıllar önce benim hıyarlığım yüzünden karım hamile kalmıştı. Kendimi o kadar kötü ve suçlu hissettim ki, inanır mısın kürtaja bile gitmedim."

Peki nerede kaldı güçlülük, dayanıklılık. Bu ödlekliğe ne demeli?

Sınıfta yaramazlık yaparken yakalanan oğlan çocuğundan ne farkı var bu koca koca adamların? Büyümek, sadece borsada iyi ihtimal hesabı yapmayı, iyi şirket yönetmeyi, ya da şiddet kullanmayı öğrenmek mi?

Eminim bu iki adama sorsanız, iş bulamadığı için eziklik ve suçluluk duyguları içinde kendini meyhaneye atan, bütün gününü kahvede geçiren erkekler hakkında söyleyecekleri çok şey vardır. "Serseriler, zaten hiçbir işe yaramazlar" falan... Belli ki onlarla paylaştıkları ortak özelliği göremeyecek kadar körler, iş bulamamayı kendi eksikliği, beceriksizliği olarak görmek ve karısının karşısında eziklik duyup kaçmakla, kendi sorumluluğunu taşıma cesareti olmadığı için kaçmanın çok da ayrı şeyler olmadığını kavramıyorlar.

Derken aklıma kendi anılarım geliyor. Çok kıskanç bir sevgilimle yaşadıklarım... Kıskançlık krizlerinden sonra genellikle depresyona girer, kendini çok kötü hissettiğini söyleyerek bir odaya kapanır ve duruma göre, bir ya da iki gün beni kendinden uzak tutardı. O zaman hep, "Hatasını anladığına göre benim suçum ne peki, beni niye dışlıyor?" diye düşünür, bunu onun duyarlılığına, içliliğine yorardım. Meğer nedeni bu kadar ulvi değilmiş! Erkekler kendi beceriksizlikleri diye yaşadıkları, ya da suçluluk duydukları olaylarda ortaya çıkamayacak kadar ödlekler. Ne var ki, onların bu kaçışlarının ardında yatan tek neden ödleklik değil. Erkekler duygusal ilişkilerde emek harcamaya, kendilerini ve karşılarındakini anlamaya, bu konuda kafa yormaya da hazır değiller. Kimliklerini, yaptıkları işle, kazandıkları başarılarla kurmak onlara yetiyor, ilişkilerde çabayı harcayan, sorunlar çıktığında üstüne giden, bu yükü üstlenen hep kadınlar.

Bu da az iş değil. Görünmez olsa da başlı başına bir emek...

Pazartesi, Temmuz 1995, sayı 4

KEBAP SALONLARININ ÜTÜLÜ ÖRTÜLERİ

Üst kata yeni kiracılar taşınalı yaklaşık bir ay oldu. Ve yaklaşık bir aydır her gece yukarıda çamaşır yıkanıyor. Önceleri, "Yeni taşındıkları için her şeyi elden geçiriyorlar herhalde" diye düşünüp dişimi sıkmıştım. Ama doğrusu, "Neden ille de geceleri?" sorusu da aklıma takılmıyor değildi. Evde biri gelin biri kaynana olmak üzere iki kadın yaşıyordu ve sabahları sadece erkekler çıkıyordu evden. Yani kadınlar dışarıda çalışmıyorlardı. Yine de gündüzleri değil de geceleri çalışıyordu çamaşır makinesi. Nihayet bir akşam dayanamadım, zillerini çaldım.

Her şey son derece açıktı: Babanın bir "kebap salonu" varmış. Her akşam, lokanta kapandıktan sonra personelin giysileri ve masa örtüleri eve gelir, yıkanır, ütülenirmiş. "Dükkânı görmedim ama beyim çok titizdir..." Aklımda kalan son açıklama bu. Bir de, kadını avutmak için, " Alışılır gürültüye de, üzülmeyin" dediğimi hatırlıyorum.

Görünürde eşit sayılabilecek bir işbölümü. Adamcağız bütün gün "kebap salonu"nda helak oluyor. (Oğlu başka bir işte çalışıyormuş.) Akşam çamaşırları getiriyor. Bu kez sıra kadınlara geliyor. Çamaşıra girişiyorlar. Yıkanması, ütülenmesi, iki kişi de olsalar, birkaç saat sürüyor. Ama hepsi o kadar: Adamsa sabah 10.00'dan akşam 10.00'a kadar dükkânda. Eve parayı getiren o.

Müşterinin sıkıntısını çeken o. Sabah erkenden et almaya giden o. Kadınlara gelince, onlar bütün gün evdeler, istediklerini yapacak kadar çok zamanları var...

Aklıma ilkin şu düşünceler üşüşüyor: "Kadınlar bütün gün evişiyle uğraşıyorlar, çocuklarla haşir neşir oluyorlar (evde okul çağına gelmemiş iki oğlan var), evden dışarı adım atmıyorlar, gece tam televizyon seyredecekken de, haydi çamaşıra. Kimbilir bütün dükkânın örtüleri kaç postada yıkanıyordur?"... Derken saçma sapan bir ayrıntı: "Bari örtüler renkli olsa, beyazın programı daha da uzun sürer." Ve, nihayet çokbilmişlik: "Bu kadınlar bu işleri bir patron için yapsalar ücret alacaklar, ayrıca daha makul saatlerde çalışacaklar. Ama adam birinin kocası, öbürünün kayınpederi... Allah bilir, çocukların ufak tefek ihtiyaçları da, kadınlara evin masrafları için bırakılan harçlıktan karşılanıyordur. Yani bu kadar iş hep boğaz tokluğuna..."

Ama beni asıl çarpan ve kafamdan kazıyamadığım cümle "Dükkânı görmedim ama beyim çok titizdir," oldu. Demek, adam, bir kez olsun kebap yemeye davet etmemiş kadınları. Özenle ütüledikleri örtülerin masaların üstünde nasıl durduğunu bile bilmiyorlar. Ne de dükkânda aşçının yaptığı yemeklerin kendilerininkine benzeyip benzemediğini... Evde kocaları, babaları, çocukları için karşılıksız olarak yaptıkları işler, aldatıcı da olsa bir şefkat perdesiyle örtülü: Sevdiklerini besliyorlar, giydiriyorlar. Adam, belki de bazen karısının böreğini beğeniyordur bile. Ama hiç görmedikleri, neye benzediklerini bile bilmedikleri müşterilerin aklına örtüleri kimin ütülediği nereden gelecek?

"Ücretli emek, yabancılaşmış emektir." Çok doğru da, bu, boğaz tokluğuna ve tanımadık insanlar için her gece yeniden ve yeniden harcanan emeğe ne demeli?

Tıpkı kocalar, çocuklar, babalar için harcanan emek gibi, bu emeğin de adı "yok!"

Pazartesi, Ağustos 1996, sayı 17

"SENİNLE OYNARIZ AMA BİR ŞARTLA..."

"Uğraşıp Duruyoruz" köşesini ilk tasarladığımızda, hareket noktamız kadınların görünmeyen emeğiydi. "Görünmeyen emek"ten kastımız da şuydu: Kadınların özellikle evlilik ilişkisi içinde, ama onun da ötesinde sevgilileri, uzak/yakın erkek akrabaları ile ilişkilerinde harcadıkları, adı konmayan, emek diye düşünülmeyen karşılıksız emek. Bu, ev içinde çocukların, kocanın yemesi, içmesi, giyinmesi, bakımı için yapılan işlerden, ailenin dükkânında harcanan karşılıksız emeğe kadar uzanan bir yelpazeydi. Geniş aile fertlerinin hastalıklarında bakıcılık yapmak da dahil olmak üzere, bütün bu işler piyasada karşılığı ücret olarak ödenen işlerdi. Ama erkeklerle yakın ilişkiler içinde yapıldıklarında "çalışmak" olmaktan çıkıp "uğraşmak" oluyor, hatta görünmez hale geliyorlardı.

Yazdıkça laf lafı açtı, ufkumuz genişledi: Kadınların görünmeyen emeğinin çok daha geniş bir alana yayıldığını fark etmeye başladık. Kadınlar kocalarının, sevgililerinin, erkek arkadaşlarının başka "işlerini" de görüyorlardı: Her türlü sosyal ilişkiyi düzenleyen, duygusal "meseleler"in üzerine gidip onları çözmeye çalışan, eğlencede, tatilde gerekli ama görünmeyen "ayrıntılar"la uğraşan hep kadınlardı. Bütün bu işlerin ortak özelliği, hem görünmez olmaları hem de hepsinin bir sevgi-şefkat peçesi altında gizlenmiş olmaları. Bir sevgi-

nin ifadesi, hatta kanıtları genellikle bu işler.

İşin bu yanını düşündükçe çocukluğum ve ağabeylerimle ilişkim aklıma geliyor. Hep biliriz: Kız çocuklar ağabeyleriyle ilişkilerinde bir tür çıraklık dönemi geçirirler. Onlara hizmet ederek kendilerini gelecekteki "efendileri, beyleri" için hazırlarlar: Ağabeylerin yataklarının, odalarının toplanması, ufak tefek ütülerinin yapılması, yemeklerinin ısıtılıp önlerine getirilmesi, hazırlık sınıfının basit alıştırmalarıdır, ileride sevgililerin, kocaların önümüze süreceği, bunlardan çok daha karmaşık, dallanmış budaklanmış problemlerin basit biçimleridir.

Annem bana bu çıraklık dönemini yaşatmadı. Benden ağabeylerime hizmet etmem beklenmedi. Ama ben ağabeylerim için yine de yabana atılmayacak bir görünmez emek harcadım. Nasıl mı? Oyun oynarken. Ağabeylerimin oyunlarına katılabilmek için onların dayattıkları bütün koşullara çaresiz razı olurdum. Avcılık mı oynanacak, ormana (onların iyice dağıtılmış yatak odası) gideriz, onlar tüfeklerini donanırlar, hayvanı (onların yataklarından çekip çıkarılmış yastıklardan biri) gördüklerinde nişan alırlar, ben de nefesimi tutup beklemeye koyulurum. Tam isabet... Hayvan ileride bir yerlerde yığılır kalır. "Hadi Gülnur, sen çok cesur bir kızsın, git hayvanı tut, sürükleyerek getir." Arkama baka baka, korku içinde koşar, hayvanı boynuzundan tutar, yine korkuyla koşarak yanlarına gelirim. Ne tüfeğim vardır, ne nişan almışımdır, sadece anlamsız bir biçimde koşturmuşumdur. Ama olsun, onlarla oynadım ya. O gün, çocukluğumun mutlu günlerinden biri olarak tarihe geçer.

Gece annemler gezmeye gittiklerinde oynadığımız oyunlar daha büyülü, daha yasak oyunlardır. Annemler evden çıkar çıkmaz, kapıcının iki oğlu doğru bizim eve gelir. Poker masası kurulur. On altı yaşındaki büyük ağabeyim zulasından sigaralarını çıkarır, hep hayranlık duyduğum bir edayla bir tane yakar. Oyun başlar. Ben yarı anlar gibi yaparak, zamanla kısmen de anlayarak, her birinin

elini izlerim. Gecenin o aşamasında oyundaki rolüm, kimin elinde ne kart olduğunu çaktırmamayı becermektir. Gecenin ilerleyen saatlerinde ise, daha önemli bir role terfi ettirilirim: Sokak kapısının yanında oturup asansörün sesine kulak kesilmek. Aşağıdan asansör kapısının sesini duyduğum an olanca sesimle bağırırım: "Geliyorlar!" Sigaralar söndürülür, poker masası toplanır, kapıcının oğulları ok gibi fırlayıp iki kat aşağı koşar, biz ise yataklarımıza. Asansör altıncı kata geldiğinde kapıcının çocukları en alt kattadırlar, bizler ise en derin uykumuzda! Operasyon başarıyla tamamlanmıştır. Yatağımda keyiften ve gururdan kıpır kıpırımdır. Uyku tutmaz.

Yaz gelir. Yazlık evin biraz ilerisindeki kiralık sandallardan biriyle çapariye çıkmak ağabeylerimin en büyük zevkidir. "Ben de gelecek miyim?", "İki olta var. Biz olta atacağız, sen de balıkları temizleyeceksin. Tamam mı?" Tamam ne demek?.. Bir telaş hazırlanırım. Sandala binilir. Kürek çekilir – yolun yarısında büyük ağabeyim, yarısında da küçüğü. Kerteriz noktasına gelindiğinde oltalar sallanır. İlk başlarda işim kolaydır: Sırayla birinin ya da ötekinin çaparisine tek tük balık takılır, iğnelerden onları çıkarmakta fazla zorlanmam. Ama güneş batmaya yüz tuttuğunda ve ondan sonraki yarım saat işim ağırlaşır, ikisi de aynı anda çeker oltasını, ikisininki de balıkla doludur. Ve birbirleriyle yarış içinde oldukları için, ikisi de benden bir an önce kendi oltasını temizlememi ister. Çünkü bir an önce olta yeniden sallanmalı, vurgun sırasında vakit kaybedilmemelidir. Hızla girişirim işe. Teker teker yukarıdan aşağı iğnelerden balıkları çıkarmaya başlarım. Elime, yüzüme balık parçaları bulaşır, elimdeki kan balıkların kanı mı benim iğnelerden parçalanmış ellerimden sızan kan mı, hiç umurumda değildir. Birininkini (genellikle önce büyük ağabeyiminkini) bitirir bitirmez öbürününkine yönelirim. Telaştan arada ayağım sandalın dibinde birikmiş suya girer. Bazen dengemi yitirip kendimi oraya buraya çarparım. Kovanın yarısı balıkla dolduğunda tempo yavaşlar.

Dönme saati yaklaşır. Yeterince balık tutulmuşsa ve keyifler yerindeyse, dönüş yolunda bir iki dakika bana da kürek tutturulur. Eve döndüğümüzde, yorgunluktan elim ayağım hâlâ titriyordur ama ağabeylerime karşı tarif edilmez bir sevgi sarar her yanımı...

Evet, düşünüyorum da, annemin bütün özenine rağmen ben de bir çıraklık dönemi yaşamışım. Erkekler tarafından kabul görmek, benimsenmek için emek harcamak gerektiğini o dönemde ağabeylerim öğretmiş bana. Kadınların sevilmek için emekleriyle bedel ödemek zorunda olduklarını...

Pazartesi, Eylül 1996, sayı 18

ÖZEL ALAN/KAMUSAL ALAN VE ÖZEL ALANIN POLİTİKASI

ÖZEL/KAMUSAL, YEREL/EVRENSEL: İKİLİKLERİ AŞAN BİR FEMİNİZME DOĞRU*

Bundan yirmi yıl kadar önce İstanbul ve Ankara'da bazı evlerde birtakım kadınlar toplanmaya başladılar. Kadınlar bu toplantılarda politika yaptıklarını ileri sürüyor, buralarda tartıştıkları "özel" meselelerin "politik" olduğunu savunuyorlardı. Özel alanla kamusal alanın birbirinden koparılıp birbiriyle karşıtlık içinde tanımlanmasını sorgulayan *feminist eleştiri* ışığında kendi hayatlarını anlamaya ve tahlil etmeye girişmişlerdi. Bu tahlilde onları yönlendiren anlayış, özel alanda yaşanan ve kişisel olarak nitelendirilen sorunların bütünlüklü bir toplumsal egemenlik sisteminin çeşitli yüzleri olduğuydu. Özel alana bu şekilde bakmak, salt "kişisel", "duygusal" ve "psikolojik," giderek "doğal" gibi görünen şeylerin yeniden adlandırılması, erkek egemenliği ve erkek baskısı ile bir arada yeniden kavramlaştırılarak doğallıktan arındırılması anlamına geliyordu. Bu toplantıları izleyen yıllarda, dayağa, sarkıntılığa, cinsel tacize karşı kampanyalarda ve çeşitli başka eylemlerde özel alanla kamusal

* Bu yazı Aksu Bora'yla, kesintili olarak da olsa yıllar boyunca sürdürdüğümüz tartışmalardan süzülerek oluştu. Aklını, emeğini ve zamanını benimle paylaştığı için Aksu'ya teşekkür ederim. Kendisi muhtemelen söyleyeceklerimin çoğuna katılmayacak.

alan arasındaki bağlantıları ortaya koymak feminist politikanın ayırıcı özelliklerinden birisi olarak belirginleşti. Kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin adının konup görünür hale getirilmesi, gönülsüzce rıza gösterilerek yaşanan cinsel birleşmelerin cinsel şiddetle, bu cinsel şiddet ve tecavüz biçiminin de savaşta ve gözaltında tecavüzle sürekliliğinin kurulması, annelik ve ev kadınlığının belirlediği kadın kimliğiyle kadınların ücretli işlerde ve politikadaki varoluş (olamayış) biçimleri arasındaki bağlantıların ortaya konulması ve patriarkanın daha pek çok mekanizmasının deşifre edilmesi, söz konusu iki alan arasındaki *birliğin* kavranmasına bağlı olarak yapılmış tahlillerin ürünleriydi. Medeni Kanun'daki yeni mal rejimine ve siyasi partilerde kadın kotası tartışmalarına, sığınak talebinin yaygınlaşmasına, kadınların savaş ve militarizm karşıtlığı açısından ayrıcalıklı konumlarına dayalı politik çıkışlara, özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıların döşediği yoldan geçilerek gelindi.

Yirmi yıl sonra yeniden özel alan/kamusal alan ikiliğini odak noktası alan bir yazı yazmanın gerekçesi, bu birliğin vurgulanması olamazdı, nitekim değil de. Ancak bu kavram ikiliğinin bugün Türkiye'de feminist politika yaparken yine de kritik bir önem taşıdığı kanısındayım. Özel alan/kamusal alan ikiliğine sabırlı bir bakışın, hem toplumsal gelişmelerin kavranması ve tahlili açısından, hem de feminizmin önündeki politik perspektiflerin değerlendirilmesi açısından yararlı olabileceğini düşünüyorum.

Her şeyden önce, aradan geçen yıllarda Türkiye toplumu siyasal İslam ve tesettürle yüzleşmek durumunda kaldı. Feministler açısından, kamusal alanda örtünerek varolmayı seçen kadınların durumunu anlamanın özel bir önemi olduğu çok açık. Özel alan/kamusal alan, örtülü kadınların konumu üzerine yazılan çok sayıda yazının, yapılan pek çok tahlilin başvurmadan edemediği bir kavram ikilisi oldu. Bu tartışmalarda bir yandan, örtünmenin özel alan

ile kamusal alan arasındaki sınırı belirginleştirip simgeleştirdiği ve bunun da ötesinde siyasal İslam'ın kadınları örterek, yani denetleyerek –de olsa– kamusal alana çıkartmak gibi bir misyon yüklendiği savunuldu. Bunun yanı sıra, modernitenin özel alanla kamusal alan arasında tanımladığı geçişliliğin/geçişsizliğin, örtülü kadınlarca yeniden tanımlandığı ileri sürüldü. Bunlara karşılık, tesettürün kadınları toplumdan, kamusal alandan soyutladığı iddia edildi. (Sırasıyla Göle, 1991 ve 2000; İlyasoğlu, 1994; Çakır, 1994)

Kuşkusuz, Türkiye'de kadınlarla ilgili politikaları kamusal alan kavramı etrafında dönüp dolanan tek akım siyasal İslam değil. Çok daha önceleri ve çok daha dolaysız bir biçimde, Kemalizm de kadınları kamusal alana çıkarmayı kendi devrimini simgeleyen bir amaç haline getirmişti. Bunu yaparken Kemalizmin de kadınları denetlediği ve bir yandan da özel alandaki rollerini (iş yüklerini) pekiştirdiği, hatta "yurttaş anne" örneğinde olduğu gibi bu rollere kamusal anlamlar yüklediği hep vurgulandı. (Durakbaşa, 2000; Ağduk-Gevrek, 2000; Kadıoğlu, 1998; Göle, 2000; Berktay, 2001)

Dolayısıyla, her ne kadar bu kavram ikiliğinin tarihsel ve toplumsal özgüllüklere kör kalacak kadar genel ve Batı-merkezli bir ikilik olduğu ileri sürülse ve hiç kuşku yok ki yer yer böyle kullanımları olsa da[1], onu bir kenara itmeden önce tarihselleştirmenin ve özgülleştirmenin yollarını tartışmanın daha anlamlı olduğu kanısındayım. Türkiye, tarihi Akdeniz havzasının tarihiyle örülmüş, bunun yanı sıra geç kapitalistleşmiş, ulus-devletini geç kurmuş, yani Batının kendi modern kapitalist dünyasını kurmuş olduğu bir evrede kapitalistleşme-modernleşme sürecine girmiş ve çoğunluğunu

[1] Özel/kamusal ikiliğinin evrenselleştirilmesi ve feminist tahlilin merkezine yerleştirilmesinde çok büyük bir rolü olan Woman, Culture and Society (der. Z.R. Michelle, L. Louise, Stanford University Press, 1974) adlı derlemenin giriş yazısında derleyenlerin ve kendi makalesinde Rosaldo'nun ortaya koyduğu görüşlerin özeti ve bu çerçevenin değerlendirilmesi için bkz. Bora 1997. Ayrıca bkz. D.O. Helly, S.M. Reverby, 1992.

Müslümanların oluşturduğu bir ülke. Özel/kamusal ikiliğinin bu topluma özgü kuruluşunu bu çerçeve içinde kavrayabiliriz. Ama tam da bu çerçeveyi oluşturan özgül unsurlar yüzünden, kadın politikasını tartışırken bu ikiliğin üzerinden atlayamayız.

Özel alan/kamusal alan ikiliğinin modern kapitalist toplumlarda, modern toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıktığı biçimle evrenselleştirilmesi bazı kadınları görünmez kılıyor: Bu kadınlar, söz konusu ikiliğin modern-Batılı biçiminin varsaydığı özel alanda başka kadınlardan yalıtılmış olarak yaşayan ve kimliği bu duvarlar arasında belirlenmiş "anne-eş kadın" imgesine uymuyor. Bunlar, ev dışında çalışmak zorunda olan ya da ev işini ve çocukların bakımını, hatta tüm yaşamını çeşitli kadın akrabalarıyla paylaşan kadınlar... Ama bu ikiliğin Batı-merkezli kullanımı bundan ibaret değil. Bir başka versiyon da, özel alan/kamusal alan ikiliğini modern biçimiyle yüceltmek: Bu iki alan arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü ve hiyerarşiyi göz ardı ederek kamusal alana "çıkabilmiş" olmayı kurtulmuşluğun ölçütü haline getirmek. Bir dönem, Batılı kadınların, yaygın ve yerleşik anlamıyla kamusal bir varlığı olmayan Doğulu kadınları pasif kurbanlar olarak görüp, kendileriyle onlar arasında köklü bir statü farkı vehmetmeleri biçiminde ortaya çıkıyordu bu yaklaşım. Ancak daha da önemlisi, geç kapitalistleşmiş pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de, kadınların kurtuluşunu bu sorunsala hapseden ve ücretli işgücü piyasası ile politikanın cinsiyetçi yapılanmasından soyutlanmış bir kamusal alana çıkma (ve başka kadınları çıkarma) seferberliğini yücelten pek çok kadının olması. (Bora, 1997)

Özel alana "hapsolmuş" kadınları "pasif kurbanlar" olarak gören bu yaklaşıma karşılık pek çok feminist yazar, kadınların özel alan ya da hane-içi sayılabilecek mekânlarda çeşitli dayanışma ağları oluşturduklarını ve bunlardan güç aldıklarını, erkek-merkezli bir bakışla kamusallık olarak görülemeyecek çeşitli ilişkiler temelinde

kendi kamusallıklarını kurduklarını, patriarkal baskı karşısında birtakım "hayatta kalma stratejileri" geliştirdiklerini, patriarkal iktidarın ezenle ezilenin karşılıklı stratejilerinden oluşan bir "patriarkal pazarlığa" dayandığını yazdı, yazıyor. (Sirman, 1990; Wedel, 1998 ve 2001; White, 1999; Kandiyoti, 1988 ve 1996) Dolayısıyla, özel/kamusal kavram ikiliğinin tarihi artık Batı-merkezli, oryantalist bir feminizme karşı gelişen bir "yerelleşmiş" feminizm arayışıyla iç içe girmiş durumda. (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001) Bu da, söz konusu ikiliğe yeniden ve yeniden geri dönmenin teorik ve politik gerekçelerinden bir başkasını oluşturuyor.

Ama bu kadar da değil. Bir yandan KA-DER'in kurulmasıyla iyice belirginleşen, siyasete, hatta siyasal iktidara katılım perspektifinde, öte yandan küreselleşme ve militarizme karşı kadınların politik birer özne olmalarını mümkün kılacak bir feminizm arayışında kendini ortaya koyan bir yönelimin ifadesine sık sık rastlanmaya başlandı: Özel alanın politikasına hapsolmamak, feminizmi bu çok özgül politika anlayışına indirgememek... (Koray, 1998; Berktay, 1998; Tekeli, 2002) Bu çıkışlarda dile getirilen kaygıyı tartışmak hiç önemsiz değil: Özel alanın politikasını yapmak, özel alanı politikleştirmeye çalışmak hata mıydı? Yoksa bir dönemin feminist politikası olarak anlamlıydı da artık miadını mı doldurdu? Ya da belki, zamanında yapıldığı biçimiyle bazı sorunlar mı barındırıyordu?

Ve nihayet, feminizmin çok ötesine taşan bir tartışma alanı olsa da, son yıllarda kamusal alan ve kamusallık etrafında dönen tartışma, sivil toplum kavramı ve sivil toplum kuruluşlarının politikadaki konumuyla iç içe geçmiş bir biçimde güncelliğini sürdürüyor. Jürgen Habermas'ın, bir alan olmanın ötesinde bir ilişki biçimi olarak da tanımladığı "kamusallık" anlayışından da esinlenen bu tartışmanın ana eksenlerini Türkiye'de, kamusallığın (ve yer yer onunla eşanlamlı olarak kullanılan sivil toplumun) ne kadar güçlü, ne kadar zayıf olduğu ve gönüllü birliktelikler ile "özerkliğe" dayalı

ilişki biçimlerinin, "aktif yurttaş" ya da "kamusal özne" olmanın imkânları oluşturuyor. Burada, feministlerin 70'li yıllarda özel alanla karşıtlığı içinde kavramlaştırdıkları kamusal alandan çok daha özgülleştirilmiş bir kamusallık tanımı söz konusu. Bu farklı kamusallık anlayışlarının feminizmin gelecek perspektifiyle çok yakından ilişkili olacağı ise yeterince açık. Dolayısıyla, özel/kamusal ikiliği üzerine söylenecek herhangi bir sözün artık bu farklı tanımların varlığını göz önünde tutması gerekiyor.

Bu söylediklerimden, yazıda bu konuların her birini ayrıntılı bir biçimde ele alacağım sonucunun çıkmayacağını umuyorum. Yalnızca, bu alanda bir kavramsal netleşme çabasını kendi adıma gerekli ve yararlı bulduğumu anlatmaya çalışıyorum. Öyleyse bu gerekçelendirmeyi daha fazla uzatmadan ne yapacağıma geçeyim.

İlkin, özel/kamusal ikiliğinin evrensel bir ikilik olarak ele alınıp alınamayacağı üzerinde duracağım. Bunun için, modernite/kapitalizm öncesi toplumlarda bu kavramların işlevsel olup olmadığına, şayet öyleyse neyi ifade ettiğine kısaca göz atacağım. Bunun, modern biçimiyle özel/kamusal ikiliğinin özgüllüğünü ortaya çıkarmamı sağlayacağını umuyorum. Bu ilk iki bölümü, söz konusu ikiliğin Türkiye toplumunda büründüğü somut biçimleri kavramlaştırmanın, yani ikiliği "yerelleştirme"nin yollarını sorgulayacağım bir "yerellik"/"yerlilik" tartışmasını içeren üçüncü bölüm izleyecek. Yukarıda değindiğim gerekçelerle farklı "kamusal" kavramlarının ele alındığı dördüncü bölümün ardından gelen Habermas'a eleştirel bir bakış ise yazının beşinci bölümünü oluşturacak. Son bölümde, bundan sonra özel alanı politikleştirmenin, kamusal alana nasıl bir yaklaşımla anlamlı olacağına ilişkin sorular sormaya çalışacağım. Bu bölümün esas sözünü, özel alanın politikleştirilmesinin kamusal alanın yeniden kuruluşundan soyutlanamayacağı tezi oluşturacak. Yazının amacı, daha önce de dediğim gibi, bu çok da orijinal olmayan tezin arka planını oluşturan kavramlar konusunda netleşmek.

Özel alan/kamusal alan ikiliği tarih-aşırı mı?

Kadınların tarihine bakarken özel alan/kamusal alan ikiliğini erkek egemenliğinin temeli olarak öne çıkarmak 70'lerin feminizminde yaygın olarak benimsenmiş bir yaklaşımdı. Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere'in yukarıda andığım çalışmaları bu yaklaşımın önemli bir dayanağını oluşturmuştu. İddia şuydu: Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bir özel/kamusal ayrımı, *bütün toplumlarda* kadınlarla erkekler arasındaki ilişkileri anlamak için gerekli çerçeveyi oluşturur. Zamanla, bu ikiliğin modern kapitalist toplumlara özgü olduğunu savunanlarla böyle bir bölünmeyi (en azından erkek egemenliğinin olduğu) bütün insan toplumlarının yapısal bir özelliği olarak görenler arasında canlı tartışmalar başladı. Bu tür bir evrenselciliğe karşı çıkanların çeşitli kaygıları vardı: Tarih ve kültür-aşırı bir ikiliği varsaymak, kadınların konumlarının hem tarih boyunca değişmediğini hem de kendi aralarında farklılaşmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Batı-merkezci uzantılarının ötesinde, bu yaklaşım kadınların gerçekliğini tekleştirir, bu gerçekliği açıklamak bir yana, onu soyut bir genelliğe hapsederek gizemlileştirir. Bu düzleyici mantığa itiraz etmek için gerçekten de üçüncü dünyalı, siyah ya da postmodernist olmak gerekmiyor. Kadınlar, bu bakışla, kendi içinde yapılaşmamış bir (özel) alanın üyeleri haline gelir. Böyle olunca da, kadınların hayatlarının ortaklıkları abartılır. Buradan, 70'li yılların ilk yarısına damgasını vuran, *aynılık* ya da *benzerlik* üzerine kurulu bir kadın dayanışması yanılsamasına varmak için pek az yol gitmek gerekir.

Bu ikiliği evrenselleştirmenin ifadesi, kadınların toplumda değer atfedilen alan ya da faaliyetlerden *dışlanmalarını* ezilmişliğin ölçütü haline getirmekti. Bu dışlanma, kimilerince de, kadınların tarih boyunca şu ya da bu biçimde *kapatıldıkları* biçiminde dile getiriliyordu. Örneğin Andrée Michel, günümüzden geriye doğru bu kapatılma ışığında bakıyor, *bugün* Batı'da kadınların ezilmişliğinin

temeli olarak teşhis ettiği bu olgunun izini sürmek üzere tarihe yöneliyordu. Ona göre kapatılma, değişik dönemlerde değişik biçimlere bürünmüş olsa da süreklilik gösterir, hatta modern Batı toplumunda en "gelişkin" biçimine ulaşmıştır: Kadınların "kamusaldan özele, özerklikten bağımlılığa sürülüşünün öyküsü"nden söz etmektedir yazar. (Michel, 1984) Buna karşılık örneğin Deniz Kandiyoti, bu sürekliliğin büründüğü somut biçimler arasında böyle bir doğrusal gelişme saptamaz; bunun yerine ikiliğin en net biçimde ortaya çıktığı bir *bölgeden* söz eder: "M.Rosaldo'nun özel/kamusal ikiliğini kadınların ezilmelerinin temeli olarak görmesi bu ikiliğin mekânsal ayrılık ve kadınların örtünmesi kalıplarında somut biçimler aldığı bölgede [Ortadoğu'da] doğal yerini bulmuş görünüyor:" (Kandiyoti, 1996:131)

Bugün geldiğimiz noktada, özel/kamusal ikiliğini tartışmaya girişirken bir başka konuya daha açıklık getirmek artık kaçınılmaz oldu. Bu kavram çiftini ikilikçi Batı düşüncesinin yapıbozumuna uğratılması gereken sayısız ikiliklerinden birisi olarak görmediğimi, bütün kavramlar gibi bunların da gerçeklikle daha karmaşık bir ilişkisi olduğu görüşünde olduğumu belirtmem gerekiyor herhalde. Karmaşık olarak nitelediğim bu ilişkiyi şöyle açabilirim: Kavramlar, gerçekliği biçimlendirirken, bir yandan da onu, farklı dolayımlanma derecelerine göre daha sadık veya daha az sadik biçimlerde temsil ederler. Kimi zaman bu dolayımlanma gerçekliğin tümüyle perdelenmesi ve çarpıtılması derecesine ulaşabilir. Özel/kamusal kavram ikiliğine bu açıdan baktığımızda, Leonore Davidoff'un bir sorun teşhis ettiği yerde ben kendi adıma bir açıklama görüyorum. Davidoff'a göre sorun şurada yatıyor: "[K]amusal/özel bölünmesi, hem kadınların tabi konumlarının bir *açıklaması* olarak, hem de o konumu inşa eden bir *ideoloji* olarak ikili bir rol oynadı." (Davidoff, 2002:190) Oysa bence tam da belli bir açıklayıcılığı olduğu içindir ki, özel alan/kamusal alan ikiliği, *tarihsel* olan bir gerçekliği

mutlaklaştırma yeteneğine sahip bir ideolojik kavram çifti olarak *da* iş görebilmektedir. Bu ikiliğin tarih içindeki gelişme doğrultusu konusunda Michel gibi düşünen Zilah Eisenstein da gerçeklikle kavramlar, açıklamayla ideolojik mutlaklaştırma arasında şöyle bir bağlantı kurar: Liberalizmin siyasal düşüncesinde en gelişkin biçimine ulaşan bu ikilik "liberal demokratik devletlerde" patriarkanın *üstünü örtmeye* yarar (Eisenstein, 1981:14); bu siyasal düşüncenin temelinde ise kapitalist ekonomi yatmaktadır. Olivia Harris'in anlatımında, açıklama ile ideolojik mistifikasyon arasındaki bu problemli ilişki daha da açıklık kazanır. Harris'e göre, bu iki alan, aralarında bir kopukluk ileri sürülecek şekilde kavramlaştırıldığında, ikilik ideolojik bir anlam kazanır ve özel alan ile kamusal alan arasındaki bağlantıların üzerini örtmeye yarar. Ama açıklayıcılığı da vardır bu ikiliğin, çünkü modern toplumların gerçekliğinin çok somut bir özelliğini ifade etmektedir: "Kamusal ya da toplumsal dünyadan ayrı kendine özgü (sui generis) bir alanın oluşması bazı kadınların gerçekten etkin bir biçimde denetlenmesinin bir yoludur da." (Harris, 1981:153) Zaten söz konusu kavram ikiliğinin *eleştirel gücü* tam da toplumsal gerçeklikle arasındaki bu ikili ilişkiden gelir: İdeolojik olarak mutlaklaştırdığı gerçekliği tarihselleştirmeyi mümkün kılan yine ikiliğin kendisidir, yeter ki feminist eleştiri, kategorilerin her birini doğallıktan arındırsın yani toplumsal bütünün içine yerleştirsin.

Özel/kamusal kavram ikiliğinin toplumsal gerçeklikle ilişkisini bu şekilde formüle ettikten sonra, ikiliğin tarihsel sürekliliği ve tarih içinde büründüğü somut biçimler konusunda tekrar Davidoff'a dönelim: Yazar bu kavramlarla ilgili kaygılarını ve kayıtlarını belirttikten sonra, "istikrarsız ve değişebilir olmalarına rağmen" bunların yine de içinde yaşadığımız dünyanın düzenlenme biçiminin ayrılmaz birer parçası olduklarını ve uzun geçmişleriyle "hem sürekliliği, hem de değişimi" temsil ettiklerini söyler. (Davidoff, 2002:191, 195)

Hareket noktası olarak böyle esnek bir yaklaşımı benimsemenin ufkumuzu yeterince açık tutmaya imkân vereceğini düşünüyorum.

Öyleyse ilkin, kapitalist toplumlarda belli bir dayanağı olduğu ileri sürülen ve liberalizmin siyasal düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan bu ikiliğin, Batı düşüncesindeki serüveniyle ilgili bazı soruları cevaplandırmaya çalışalım. Liberalizm öncesi Batı düşüncesinde de karşımıza çıkıyor mu bu ikilik? Çıkıyorsa, modern özel/kamusal ikiliğiyle bu başka ikilik(ler) arasındaki farklar nerelerde yatıyor? Bu ikiliğin ortaya çıktığı farklı toplumların ortak noktaları ne? Kuşkusuz, bu sorulara burada verilebilecek cevapların tarihsel bir tüketicilik taşıması söz konusu olamaz. Olsa olsa, karşılaştırma amacıyla kullanılabilecek belli ipuçlarını yakalayabilirim. Asıl amacım, bundan sonra daha yakınlara, Türkiye'ye doğru gelmek ve içinde yaşadığımız somutluklara *yaklaşımları* tartışmak: Antropolojik ve sosyolojik verileri değerlendirmeyi değil, bir yöntem tartışmasını hedefliyorum.

Kadınların kapatılması ve harem olgusuyla kentleşme ile kent yaşamı arasında sıkı bir bağ olduğu genellikle ileri sürülür. Bu kapatılmanın bir "özel" alana kapatılma olması ise, kadınların (toplumdaki) çeşitli kamusal faaliyet ve ağlardan soyutlanmalarıyla bağlantılıdır. Andrée Michel bu soyutlanmanın antik kentlerde, ilkin kadınların her tür siyasal ve dinsel görevden mahrum edilmesi, sonra da zanaat alanından dışlanıp bütün bir iletişim ağının dışına itilmesiyle gerçekleştiğini anlatır. (Michel, 1984:42) Başka bir deyişle, özel alan bir *mahrumiyetin*, yoksun kılınmanın alanıdır. Yunan kentlerinde bu ayrım *oikos/polis* ikiliği biçiminde ortaya çıkar. *Polis* özgürlüğün, kendi kaderini belirlemenin, dünyayı dönüştürmenin, kamusal etkinliğin, insanın özne oluşunun alanıyken, *oikos* zorunluluğun, belirlenmişliğin alanıdır; maddi üretim ve insanların yeniden üretimi köleler ve kadınlarca bu alanda sürdürülür. Gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in düşüncesinde bu iki alan arasındaki ilişki, *polis*'in ev-içi/hane-içi özel alana yaslandığı, onu dayanak ola-

rak kullandığı bir ilişkidir. Habermas tüm çıplaklığıyla tarif eder bu ilişkiyi: "[K]amusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. (...) *polis*'te bir şahsın konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır." (Habermas 1997:60) Demek ki antik Yunan kentinde ve Yunan düşüncesinde özel alan/kamusal alan ikiliği, üretim ve yeniden üretim bir yanda, politika-kamusallık diğer yanda olmak üzere toplumu ortadan bölen bir ikiliktir. Karşıtlığın iki kutbunu oluşturan terimler aile ve ekonomi ile politikadır. Bu ikiye yarılmış dünyanın *oikos* tarafında kadınlar-köleler-çocuklar yani *idiot* denilen özel kişiler, *polis* tarafında ise *polites* olarak anılan yurttaşlar, kamusal kişiler yer alır. (Elshtain 1981:22)[2] Platon'un düşüncesinin bu ikiliği aşar gibi görünen bir boyutu vardır. Platon ideal kentinde, yönetici sınıflar için özel alanı tümüyle kamusal hale getirir: Yönetime dahil ettiği bazı seçkin kadınların çocukları ve kendileri artık yönetici sınıfın ortak yaşamının bir parçası olur. Bu insanlar için özel yaşam kalmaz. Evliliğin, ailenin toplumsallığı çözücü, birey(ci)leştirici etkisi karşısında Platon bu yaşamı düpedüz ilga eder. Böylece özel alan tümüyle denetim altına alınmış olur.

Yine de Platon'un ütopyası için öngördüğü bu düzenleme, içinde yaşadığı kentin gerçek durumunu yansıtmamaktadır. Bu somut tarihsel gerçeklik, yani *polis*in açık ve özgür dünyası ile *oikos*'un gizli zorunluluk dünyasının oluşturduğu ikilik ise modern terminolojinin özel/kamusal ikiliğiyle örtüşmemektedir: Modern ikilikteki özel alan ekonomi ile toplumsal üretimi kapsamaz.

Antik dönemin kentlerinden farklı biçimde, ortaçağın ağırlıklı olarak köylü toplumlarında özel/kamusal ikiliği bu netlikte kurulmaz. (Hall, 1973:49-51) Feodalite, antik kentlerin kırsal toplum içinde erimesi ve devlet iktidarının parçalanarak özerk hanedanların

[2] *Idiot*'un Batı dillerinde aptal, *polites*'in ise terbiyeli sözcüklerine kaynaklık ettiğini belirtmek anlamsız olmaz herhalde.

erkleri haline gelmesiyle birlikte ortaya çıkar. Feodal toplumda toprağa bağlı kamusal erk, tek tek bireylerin her birinin erki olarak özel/şahsi ellerdedir. Toprak egemenliği, yargı erki, siyasal erk ayrı alan ve kurumlar arasında paylaşılmamıştır. Böyle olunca da *polis* tarzı bütünlüklü bir kamusal alandan söz edilemez. Kamusal erk, soyluların şahıslarında temsil edilmiştir. Habermas'ın sözleriyle, "temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz..." (Habermas, 1997:65; Kelly, 1981; Peirce, 1992) Feodal toplumda soylu aileler, hanedanlar arasında paylaşılan -kamusal- erkten bu ailelerin kadınları da bir ölçüde nasiplenir. Toprak yönetiminde, silah kullanımında, en azından erkeklerin yokluğunda onlara da bir pay düşer. Öte yandan, kamusal erkin hanedanlar arasında bölünmüş olması, her hanedanın içinde bir tür kamusallığın yaşandığı, siyasal kararların alındığı anlamına gelir. Soylu ailelerin kadınlarının içinde yaşadıkları şatolar, malikâneler –kamusal erkten kaynaklanan bu daha dar anlamıyla– kamusal yaşamın merkezlerini oluşturur.

Bu toplumsal yapının ideolojik ufkunu belirleyen Hıristiyanlık, Jean B. Elshtain'a göre, özel alanın kadın dilinde konuşur. Hıristiyanlık kamusallıktan bir geri çekiliştir ve bu niteliğiyle "her bir *bireysel yaşama* olduğu gibi, *günlük yaşama* da" değer verir. (Elshtain, 1981:58, 226-227) Özel alan böylelikle saygınlık kazanır. Eski Yunan'ın erkeksi *polis* özelliklerine karşı, siyasetin öyle yüceltilmediği, siyasal olanın yanı sıra doğumun, ölümün, ahlaki sorumluluğun da önemsendiği bir dünyadır bu. Kadınlar üzerindeki egemenlik, onların dışlanarak farklı bir alana mahkûm edilmeleri biçiminde tezahür etmez. Toplum farklı değerleri olan ayrı alanlara bölünmemiştir.

Buna karşılık, merkezi devletin güçlenmeye başladığı XVI. yüzyılda ise en has anlamıyla patriarkal aile yapısı ortaya çıkar. Büyük feodal topraklar giderek parçalanmaya başlar. Özellikle İngiltere'de, çitlemeler ve serflerin topraktan koparılması bağımsız

aile mülkünün gelişmesini mümkün kılacaktır. Lord'un kamusal gücünü artık aile babası devralır. Sanayi dönemi öncesinin patriarkal hane yapısında, kentte de kırda da ev-içi/işyeri ayrımından söz etmek çok güçtür: Hane halkının günlük yaşamı iş etrafında döner ve bu yaşamın bütünü patriarkın denetimi altındadır. Patriarkal yapının teorisyeni Robert Filmer, özel/kamusal alanlar arasında belirgin bir ayrım yapmaz. Baba-oğul ilişkisi toplumsal yapının bütün düzeyleri için geçerli olan paradigmatik bir ilişki biçimidir bu teoride.

İtalya'nın görece erken gelişen yeni kent-devletlerinde ise Machiavelli, farklı bir kutupsallığı seslendirmeye başlamıştır bile. Modern biçimiyle özel/kamusal ikiliğinin ilk kuruluşu sayılabilir bu kutupsallık: Siyaset açısından hiçbir ağırlığı olmayan ahlak ve özel alan bir yanda, tüm soğukluğu, hesaplılığı ve acımasızlığıyla Prens'in kamusal alanı öbür yanda...

John Locke ise İngiltere'de Filmer'ın tekçi dünyasını eleştirerek geliştirdiği ikilikte Machiavelli'yle buluşacaktır: Filmer'ın siyasal toplumun temelinde yattığını ileri sürdüğü doğal hiyerarşi tezini paramparça eder ama evliliğin/ailenin böyle bir düzene uymasına itirazı yoktur. Machiavelli gibi o da iki farklı değerler düzeni oluşturur. Machiavelli'nin acımasız ama muktedir Prens'ine göre onun kamusal aklı daha adil, daha paylaşılabilirdir ama sonuçta her iki düşünürün kurduğu çerçevede de özel alan ile kamusal alan farklı mantıklara göre ve birbirinin karşıtı olarak oluşur. Carole Pateman'ın liberalizmin siyasal düşüncesinde özel/kamusal ve doğal durum/sivil toplum ikiliklerinin patriarkanın modern biçiminin *bizzat kuruluşuna* tekabül ettiği yolundaki tahlili, bu ikilikle ilgili feminist tahlillerin en çarpıcısıdır. Locke'un Filmer'a yönelik eleştirilerinden hareketle Pateman, modern siyaset felsefesinin babalık hakkıyla siyasal hakkı birbirinden ayırışını izler: Babaların aile içindeki yöneticilik haklarının artık siyasal bir uzantısı yoktur. "Locke'un teorik manev-

rası" (Pateman, 1988:91), bir yandan Filmer'a karşı siyasal eşitliği savunurken öte yandan da kadınla erkek arasında Filmer'ın savunduğu türden bir patriarkal hiyerarşinin sürekliliğinin güvence altına alınmasını mümkün kılar. Locke'un doğa durumu anlayışında ilke olarak herkes doğal haklara sahipken, toplumsal sözleşmeye bu "eşit" bireylerin eşit biçimde katılmadıklarını görürüz. Gerçekte toplumsal sözleşme doğal durumdaki, hiyerarşiye dayalı örtük bir "cinsel sözleşme" temelinde yapılmıştır. Bu cinsel sözleşme ya da evlilik sözleşmesi, kadının bireyselliğinin yadsınması üzerine kurulu olan patriarkanın bu yeni siyasal düzendeki biçimidir. Ancak Locke, doğa durumu tasvirinde ayrıntılarıyla ele aldığı evlilik sözleşmesini doğal sınırlar içine hapsederek siyasal açıdan görünmez kılar. Sivil toplum doğa durumundan ayrışırken aynı zamanda da aile ve ev-içinden soyutlanmıştır. Bir tarafta annelik-aile-özel alan kurulurken öbür tarafta sivil toplum-kamusal alan kurulmuştur. Eşitler arası toplumsal sözleşme, doğa durumunda her biri birer aile reisi olan "erkek kardeşler arası" (Pateman, 1993) bir sözleşmedir, çünkü evli çiftin iç ilişkileri siyasallığa geçişten önce belirlenmiştir. Modern patriarkanın Locke'un teorisindeki kuruluşunu, Pateman'ın bu tahlilinden esinlenerek Barbara Arneil şöyle tasvir eder: "Tıpkı toplumsal sözleşmenin cinsel sözleşmesiz varolamayacağı gibi, sivil toplum doğa durumu olmaksızın, yurttaş da koruması ve bakması gereken bir hane olmaksızın varolamaz." (Arneil, 1999:227)

Doğa durumu/sivil toplum ya da özel alan/kamusal alan ikiliğinin kuruluşunu böylece kavradıktan sonra artık, modern siyaset teorisinin daha sadık bir ifadesi olan *ikili ayrıma* gelebiliriz. Özel/kamusal ikiliği liberalizmin söyleminde bir yandan –sivil– toplum/devlet ayrımına tekabül eder öte yandan da ev-içi/ev-dışı ayrımına. Pateman, liberalizmin bu ikili ayrımını şöyle yorumlar: "Liberalizm, sivil toplumu ev-içi yaşamı olarak atfedilenlerden soyutlayarak kavramlaştırdığı için, ev-içi yaşam kuramsal tartışmada 'unutulmuş'

halde kalır. Böylelikle özel ile kamusal arasındaki ayrım, sivil toplumun *içindeki*, erkekler dünyasının bir ayrımı olarak yeniden kurulur." (Pateman, 1988:285)[3]

Ancak söz konusu ikili ayrımla ilgili olarak söylenebilecekler bundan ibaret değildir. Antik Yunan'daki özel/kamusal ya da daha özgül olarak *oikos/polis* ikiliğine bir kez daha dönecek olursak, bu *ikili* ayrımın modern toplumun örgütlenmesine ilişkin kritik bir özgüllüğü ifade ettiğini görebiliriz: Pateman'ın liberalizmin siyasal düşüncesinde unutulduğunu söylediği ev-içi, antik Yunan'ın her şeyi kapsayan *oikos/polis* ikiliğinde unutulmuş değildir. Bu ikilikte ek bir kavramsal ayrıma gerek yoktur: Toplumsal örgütlenme öyledir ki aile ve ev-içi ile üretim dünyası birbirinden ayrışmamıştır. Dolayısıyla, içsel dünya ve mahremiyet daha geniş anlamda "özel"in içinden ayrılıp başlı başına bir dünya oluşturmaz. Modern ikilikte, patriarka ve özel mülkiyetin zorlamalarına karşın "özgürlük" dünyası olarak algılanacak olan bu dünya, zorunluluğun alanıdır.

Demek ki, özel/kamusal ikiliğinin antik çağdaki biçimiyle modern biçimi arasında bir süreklilik değil, köklü bir farklılık, hatta bir tersyüz olma vardır. O zaman, özel/kamusal ikiliği basitçe Batı düşüncesinin ikiliklerinden biri olarak, özerkleştirilmiş bir kavramlar dünyasında, doğa/kültür, kadın/erkek, dişil/eril, duygu/akıl, beden/tin dizisine referansla anlaşılamaz.[4] Özel/kamusal ikiliğinin modern dünyadaki konumunu özgüllüğü içinde kavrayabilmek ancak kavramlar dünyasına hapsolmadan, üretim, yeniden üretim, çalışma, emek dünyasını da göz önüne alarak mümkündür. Yoksa, çağlar boyunca Batı düşüncesinde var olagelmiş tek bir ikilikle karşı karşıyayız demektir; o zaman da bu ikiliği bir düşünce tarzına yormak ve ondan düşünsel yapıbozumu oyunlarıyla kurtulmak

[3] Söz konusu ikili ayrımla ilgili olarak bkz. Bora, 1997:85-86; ayrıca bkz. Moller Okin, 1998:117. Hegel, Marx ve Gramsci'de sivil toplum/devlet ikiliği konusunda bkz. Acar-Savran, 1984 ve 2003a.

[4] Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Arneil, 1999.

karşımızda bir ufuk olarak belirir.

Özel/kamusal ikiliğinin modern kuruluşunda, malların üretiminin atölyelerde ve giderek fabrikalarda yapılmaya başlamasıyla birlikte "ev"in anlamının da değiştiğini, modern anlamda "özel alan"ın oluşmasının ev/işyeri ayrışmasıyla doğrudan bağlantılı olduğunu uzun uzun anlatmak gerekmiyor. "Hane"nin toplumsal üretimden kopmasıyla birlikte, aile evinin kimi kadın için soyun devamını sağlamanın, kimi kadın için de ücretli emek gücünü yeniden üretmenin mekânına dönüştüğü de çok söylendi. Bu modern özel alanın artık "hane" değil "yuva" olan *yeni ev-içiyle* birlikte *yeni bir ev işi ve ev emeği* de ortaya çıkar. İşte bunun modern ikiliğin bir özgüllüğü olduğunu vurgulamak ise bence hâlâ önemli. Ücretli emeğin yanı sıra ücretsiz ev emeğinin, aynı toplumsal düzenlemenin bir parçası olarak bu örgütlenmede yerini aldığını hatırda tutmak, hem bu emeği toplumsal üretim ve yeniden üretimde daha önceleri harcanan emekten ayırabilmek[5] açısından önemli, hem de modern özel/kamusal ikiliğinin yanı sıra bu ikiliğin daha *melez* biçimlerini kavramsallaştırmak açısından.

Özel/kamusal ikiliğinin modern biçimi, ev-içi-aile-ev emeği kavramlarını doğallaştırmaya ve evrenselleştirmeye çok elverişlidir. Bir yandan, aile, ev işi, birlikte yaşama, yakınlık kolaylıkla *toplumsal* ilişkilerin karşıtları olarak, yani *doğal* olgular gibi sunulabilir. Bu da kadınların özel alanda maruz kaldıkları baskı ve ezilme biçimlerinin doğallaştırılması demektir. Öte yandan, kapitalizmin mübadele değeri/kullanım değeri, toplumsal üretim/tüketim türünden ikiliklerine tekabül ettiği ölçüde, özel/kamusal ikiliğinin bu toplumsal yapıdaki kökleri çok derindir. Bu yüzden de evrenselleştirilerek kapitalizm öncesine teşmil edilmesi kolaydır. Kadınların yaptıkları işlerde tarih boyunca belli süreklilikler saptamak mümkünse de bu

[5] Christine Delphy'nin "ev-içi üretim tarzı" kavramı bu ayrımın üzerinden atlar.

tarihsel sürekliliği aynı ev-içi ve ev emeği kavramlarıyla ifade etmek patriarkamn çeşitli biçimleri arasındaki farklılıkları görünmez kılacağı için önemli bir sakıncayı barındırır. Yine de şu nokta önemli: Patriarkanın farklı biçimlerini ancak bir süreklilik/değişim birliği ve diyalektiğiyle kavrayabiliriz. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğim.

Pateman'm tahlili, kadınların yurttaşlığında bugün hâlâ içkin olan yapısal gerilimi, çelişkiyi ortaya koyar. Modern biçimiyle özel/kamusal bölünmesinin en önemli özgüllüğü de budur: Kadınlar yurttaş olduklarında bile erkeklerle aynı biçimde yurttaş değildirler (Pateman, 1998:241-245); kadınların kamusal varoluşlarıyla erkeklerinki arasında hep bir asimetri vardır. Bu kendini, kadınların eğitime ve ücretli işgücüne katılış biçimlerinde de ortaya koyar, siyasete katılışlarında da. Locke'un siyasal otoriteyi rızaya dayandırırken kadınları kocalarına doğal bir otoriteyle tabi kılması, bu içsel gerilimin ideolojik ifadesidir. Fransız Devrimi'nde ise kadınların kamusallıktan dışlanmaları yasal hükümlere bağlanmıştır. Locke'un teorisinin dışında Rousseau'da da bariz bir çelişki olarak duran bu dışlama, Fransız Devrimi'yle birlikte yeniden ve daha da güçlendirilerek gerçekleşir. Başka bir deyişle, patriarkanın modernliteyi önceleyen biçiminde toplumsal cinsiyete göre yapılaşmaya yatkın bir "kamusallık alanı" söz konusu olmadığı, kamusal erk kişilere-hanedanlara-hükümdarlara yapışık bir nitelik taşıdığı ölçüde şunu söylemek mümkündür: Kamusal alanın modern biçimde yapılaşmasında toplumsal cinsiyet *oluşturucu* bir unsurdur: Yurttaşlık, hak, mülkiyet, cinsiyet-yüklü ilişki biçimleri olarak oluşmuştur. Modern özel/kamusal ikiliği patriarkayı bir *kalıntı* olarak değil, yeni biçimiyle oluşturucu bir unsur olarak içerir.

Kadınların yurttaşlıktan dışlanmaları liberalizm açısından bir tutarsızlıktı. Pateman'ın, kaynağını toplumsal sözleşmenin ve yurttaşlık kavramının oluşumunda bulduğu bu tutarsızlığın aşılması,

kadınların XIX. yüzyıldan başlayarak siyasal haklar kazanmalarıyla sağlandı. (Berktay, 2000) Ne var ki, bu tutarsızlık bir karşıtlık olarak başka bir alana kaydı, özel/kamusal alanlar ayrılığına dayalı bir toplumsal düzenin yapısal eşitsizliği olarak varlığını sürdürmekte. Kadınların kamusal alana katılımlarındaki yapısal asimetri, kapitalist patriarkanın bir boyutu olmaya devam ediyor. Dolayısıyla da, Pateman'ın tahlili kadınların medeni ve siyasal haklarını kazanmış oldukları toplumlar için de hâlâ geçerliliğini koruyor. Türkiye Cumhuriyeti gibi, daha *kuruluş aşamasında* kadınları yurttaşlaştırmaya girişmiş ve kısa sürede kadınların seçme ve seçilme haklarını tanımış ülkelerde de böyle bu. Pateman'ın açıkladığı şey, toplumun özel ve kamusal alanlara ayrışması; bu temele dayalı bir "yurttaşlık," kaçınılmaz olarak kadınlar ile erkekler arasında bir asimetriye yol açar.

Pateman'ın tahlilinin dolaylı da olsa bir uzantısı sayılabilecek bir noktanın üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum: Modern özel/kamusal ikiliğinin bir özgüllüğü de, kadmların kapatılmasını değil, kamusal alana çıkışlarındaki eşitsizliği, asimetriyi açıklamaya imkân vermesidir. Patriarka bu özgül biçimiyle, kadınların kamusal alanın içine çekilerek ezilmelerine, sömürülmelerine ve baskı altına alınmalarına kapı aralar. Kadmların kamusal alana dahil edilerek, burada içerilerek ezilmelerinin önkoşulu, kamuya özel bir statüyle, hem yurttaş hem de eşitsiz cinsel sözleşmeyle kurulmuş ailenin tabi bir üyesi olarak çıkmış olmasıdır. Irkçılığın iki farklı biçimine benzer bir biçimde, modernite öncesi patriarkanın bazı biçimleri kadınları kamusallıktan dışlayarak ezerken, modern patriarka, özel/kamusal ikiliği sayesinde kamusal alanda içererek de ezebilir. Böylece alanlar ayrılığı bir yanıyla da kadınların ev dışındaki ikincil konumlarını ve maruz kaldıkları baskıyı tanımlar, belirler. Özellikle ev dışında ücret karşılığı çalışmanın yaygın olduğu toplumlarda, özel ve kamusal patriarka

biçimlerini ayırıp, ilkinden ikinciye doğru bir artma eğilimi saptayan pek çok feminist tahlile rastlamak mümkündür. Kadınların ücretli işgücüne katılımda yaşadıklarının dışında, kamusal patriarkanın baskı ve ayrımcılık biçimlerinin bir örneği de kadınlarla "refah" devleti arasındaki ilişkidir.[6] Bunların ötesinde, küreselleşen dünyada kadınların yoksulluğu ve fuhuş giderek yaygınlaştıkça kamusal alandaki patriarkal baskı, sömürü ve ezilme biçimleri de çeşitlenmektedir.

Bizde nasıl?

Hukuku açısından çeşitli Batı Avrupa ülkelerinden esinlenmiş, ekonomisi açısından kapitalist dünyayla bütünleşmiş bir ülke olsa da, Türkiye'ye bu yurttaşlık ve ev emeği kavramları ve bu özel/kamusal ikiliği olduğu gibi taşınabilir mi? Ya da bu modern ikilik bizim toplumumuzda bir kırılmaya mı uğrar; şayet öyleyse, nasıl bir kırılmadır bu? Yoksa Nira Yuval-Davis'in ileri sürdüğü gibi, sömürgecilik sonrası toplumları açıklamakta yetersiz kaldığı için bu ikilikten toptan vazgeçip onun yerine devlet-sivil toplum-aile ve akrabalık ilişkileri biçiminde bir üçlü ayrımla mı yetinmeliyiz? (Yuval-Davis, 1997:6, 80-81)

Genellikle, Kemalizmle birlikte Türkiye'de cinsiyetlerin ayrılığı rejiminden kadınların kamusal alana çıkmalarının yasal olarak engellenmediği bir toplumsal cinsiyet rejimine geçildiği savunulur. Kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip yurttaşlar olduğu modern rejimdir bu. (Berktay, 2001; Durakbaşa, 2000; Özbay, 1996) Hatta Durakbaşa, Kemalizmin kadın-erkek eşitliğini yalnızca kamusal alan

[6] Örneğin bkz. Kandiyoti, 1997:150: "Kamusal ataerkillik, istihdam ve devlet üzerine kuruludur; kadınlar artık kamusal alandan dışlanmazlar ama kamusal alanda ezilirler... Walby XX. yüzyılda özel ataerkillikten kamusal alana doğru büyük bir dönüşüme şahit olunduğunu öne sürmektedir." Ayrıca bkz. Sümer, 2001:118.

için değil, özel alan için de tasarladığını ileri sürer. (Durakbaşa, 2000:65) İlyasoğlu ise, bu anlatımlardan belirgin bir biçimde ayrılarak, bir tür cinsiyetler ayrılığı rejiminin hâlâ sürdüğünü ima eder: "Kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrılığa bizim kültürümüzde karşılık gelen namahrem/mahrem ayrımı, belki de kamusal/özel ayrımından daha da belirgin biçimde kültürün cinsleri nasıl ayrı ayrı yerlere koyduğunu (...) gösteren daha temelli bir sınıflandırmayı içinde barındırmaktadır." (İlyasoğlu, 1994:110-111) Sözünü ettiğim ilk kümede genellikle bir *geçiş* vurgulanırken İlyasoğlu, bir *sürekliliğin* de altını çizmektedir. Buna imkân veren, meseleyi büyük ölçüde *kültür* düzeyinde ele alıyor olmasıdır.

Aslında yukarıda vurgulananların her ikisi de doğrudur: Hem bir geçiş vardır söylendiği gibi hem de bir süreklilik. Fatmagül Berktay biraz daha ileri giderek, bu geçişi bir *kopuş* olarak nitelendiriyor; ama bunun yanında patriarkanın (ataerkilliğin) sürmesi anlamında bir sürekliliğin olduğunu da savunuyor. Kopuş/süreklilik birliğinden, "İslami ataerkilliğin yerini Batılı ataerkilliğin, ya da (...) ulus-devlet ataerkilliğinin alması"nı anlıyor. (Berktay, 2001:353) Berktay'ın ataerkilliğin *biçimi* açısından bir "kopuş"tan söz etmesini mümkün kılan, hukuksal düzlemde yaşanmış olan köklü değişimlerdir: Gerçekten de bu düzlemde "eski"nin tümüyle geride bırakılmasından söz edebiliriz. Ancak, Berktay'ın da dile getirdiği gelenekler, kültürel pratikler ve, aşağıda değineceğim gibi, üretim ilişkileri göz önüne alındığında, sadece ataerkilliğin *varlığının* değil Osmanlı'dan devralınan ataerkillik *biçiminin* de belli bir sürekliliği olduğu ortaya çıkar, çünkü eski ataerkillik biçimini belirleyen tek şey İslam ve onun hukuku değildir. Böyle olduğu için de, bu geçişi bir kopuş değil bir *eklemlenme* olarak düşünmek belki daha yararlı olur: Özel/kamusal ikiliğinin modern biçimiyle cinsiyetlerin ayrılığına dayalı rejimin eklemlendiği, bölgelere, kentleşme biçimi ile hızına ve başka etkenlere bağlı olarak rejimlerden birinin hâkim özelliklerinin öne

çıktığı bir durumla karşı karşıyayız. Şayet bu doğruysa, bu melez biçimi anlamak için, modern özel/kamusal ikiliğinin eklemlendiği ve tek özelliği "İslami olmak" olmayan toplumsal cinsiyet rejimine biraz daha yakından bakalım.

Deniz Kandiyoti'nin de çeşitli çalışmalarında savunduğu gibi, Germaine Tillion, Ortadoğu toplumlarındaki patriarka biçiminin özgüllüklerinin *İslam öncesinden* gelen ve tüm Akdeniz havzasında geçerli olan toplumsal cinsiyet düzeninden kaynaklandığını ileri sürer. "Kuzenler Cumhuriyeti" adını verdiği bu düzen, kendi köklerinin yattığı bölge dışında, örneğin Latin Amerika'da da yer yer ortaya çıkar. (Tillion, 1983:30-56) Ana eksenlerini haremin, iç-evliliğin, kadınların örtünmesi ve kapatılmasının oluşturduğu bir yapıdır bu. Tillion'un tezi şudur: Baba tarafından kuzenlerin birbirleriyle evlendirildiği ve doğurganlık, "soy"un saflığının korunması ve fetih politikalarına dayalı bu düzen, baba soyu dışından kimsenin toprak sahibi olmasına izin vermeyen bir aşiret yapısı üzerinde yükselir. Dolayısıyla, kız çocuklara miras hakkı tanıyan İslam bu topraklarda ortaya çıktığında bir savunma tepkisine yol açar: Aşiret sisteminin yıkılması ve iç-evlilik geleneğinin zayıflamasıyla birlikte babalar kızlarını örtmeye başlarlar. İç-evliliği her şeye rağmen koruma çabasıdır bu. "Yabancı kan"a karşı sert önlemler, ensest, kızların bekâreti konusunda takıntılılık, kan davası gibi *savunmacı* tepkilere dayalı bu düzen, aşiret toplumuyla İslam'ın onu dağıtıcı dinamiği arasındaki çatışmadan doğmuştur. Bunun yanı sıra, Arap toplumundaki kentleşme de kadınların kapatılması ve örtülmesi doğrultusunda bir etki yapmıştır. (Aynı yerde:141-165) Aşirete dayalı ve kentli toplumların hâlâ yan yana varlıklarını sürdürdükleri Akdeniz havzasındaki toplumsal cinsiyet rejiminde İslam, aktörlerden yalnızca biridir kısacası.

İlber Ortaylı da, benzer bir biçimde cinsiyetlerin ayrılığı ve kadınların tecridinin Akdeniz "coğrafî kültürel kuşağı"nın bir özgüllüğü olduğunu savunur. Neolitik devrim, yerleşik hayata

erken geçmiş olmak ve erken kentleşme, Ortaylı için de kadınların ayrı mekânlara mahkûm edilmesinin tarihsel kökenlerini oluşturur. (Ortaylı, 2000:118-126) Ne var ki, Tillion'dan farklı olarak Ortaylı, kadınlar ile erkekler arasındaki mekânsal ayrılığın daha ağır bir ezilme biçimine işaret ettiğini düşünmez. Tillion Akdeniz havzasının özgüllüklerini daha bütünlüklü bir çerçeve içinde ele aldığı için, kan davası, ensest, namus gibi baskı biçimlerini de göz önünde tutarken, Ortaylı'nın bu yargısı yalnızca mekânsal ayrılık ve hareme ilişkindir.

Osmanlı'daki toplumsal cinsiyet düzeninin somut biçimini tartışırken hiç kuşku yok ki bu toplumu Müslüman olmayan Akdeniz toplumlarından ayırt edecek özgüllükleri göz ardı etmemek gerekir. Sonuç olarak İslam koca bir imparatorluğun devlet ve hukuk yapısını belirlemiştir. Ne var ki, bu devlet ve bu hukuk yıkıldığında, o "arkaik" cinsiyet düzeninden yine de geriye –gelenek ve töre adı altında– bir şeyler kalmıştır.

İçinde yaşadığımız melez toplumsal cinsiyet rejimini, kadınların tecridinin ve kapatılmasının, yani cinsiyetlerin mekânsal ayrılığının ötesinde somutlaştırabilmek için bazı (tipik) örnek durumlardan söz etmek mümkün. Bunların bir bölümü modernite öncesi/dışı ilişkilerin varlığını sürdürdüğü durumlarda karşımıza çıkıyor; bir bölümü ise geç kapitalistleşmeye bağlı olarak kentlerin gecekondu bölgelerinde yaşanan mahalle ilişkileri ve buradaki kamusallık biçimlerinde. Bir üçüncü kategoriyi ise, yine gecekondularda yaşanan ve Türkiye'nin dünya ekonomisiyle bütünleşme biçiminin bir uzantısı olan eve iş alma gibi "enformel" üretim biçimleri oluşturuyor.

Her şeyden önce Osmanlı'daki, bazı yanlarını devraldığımız mahalle ilişkilerine ve buradaki "kamusal" yaşama kısaca bakmakta yarar var. Özel/kamusal sınırının bu bağlamda çok farklı bir yerden geçtiğini böylece görebiliriz. Ortaylı'ya göre mahalle sosyal ve kültürel bir birimdir ve "ailenin içinde bulunduğu mahalle ile etnik-dini bağı vardır, hukuki bağı vardır." (Aynı yerde:3) Hem bir dayanışma

birimi ve sosyal ortamdır mahalle: Evliliklerin düzenlendiği ve onaylandığı, yeni gelenlerin birlikte kabul edildiği sosyal ortam... Ve kadınlar da mahallenin bu özelliklerinden pay alırlar; mahalle, kadınları sıkı sıkıya denetler ama içine de alır. Ama aynı zamanda da politik-kamusal bir anlamı vardır mahallenin ve mescit, kahve gibi "toplantı ve tartışma mahalli olup kamuoyunun oluştuğu merkezlerden" (aynı yerde:22) dışlanır kadınlar. Bunun yanı sıra, mahalleyle bir süreklilik içinde olan haneler bağımsız çekirdek ailelerden oluşmaz. Kadınların ev-içi üretimi birlikte yaptıkları, dayanışma içinde oldukları topluluklardır bunlar. Geniş aileler halinde yaşanan bu ortamlarda haneler arası geçişlilik vardır: Yatıya, yemeğe bir başka haneye gitmek yaygındır. Yine de, örneğin Carol B. Stack'ın ABD'de kentli siyah topluluklar için tanımladığı biçimde esnek değildir hanelerin sınırları. (Stack, 1974:117-120) Bunun için belki de, hem eski mahallelerden hem de kırsal toplulukların yaşam tarzlarından unsurlar içeren çağdaş gecekondu mahallelerine bakmak gerekir.

Osmanlı mahalleleri gibi gecekondu mahalleleri de genellikle kadınların çevrelerinin sınırlarını oluşturur ve özel ile kamusal arasındaki sınırın modernite öncesi/dışı biçiminin damgasını taşır. Burada da hane halkıyla mahalleli arasında bir geçişlilik vardır. (Ayata/Ayata, 1996:62-64)[7] Mahalle, bu bağlamda, kentten gelen tehditler karşısında özel alanın "koruyuculuğu"nu üstlenen bir ortamdır; "yabancılar"ın olduğu kent yaşamının tipik özel alanı konumundadır bu açıdan. Ama öte yandan da, buradaki "koruyucu şemsiye, sokaklarda özellikle de kadınlar için (...) belli bir kamusal alan ortaya çıkarabilmektedir. Kadınlar burada özel mekânlarını genişleterek işlerini yapmakta, bir araya gelmekte, birbirine yardım etmekte (...) enformel ağlarını yaratıp korumaktadırlar." (Wedel,

[7] Her ne kadar, metropollerin gecekondularından değil de Ege köylerinden söz ediyorsa da, bkz. Sirman, 1990:247; ayrıca bkz. Khoury, 2000:111-114.

2001:113) Bu da kadınlar açısından aynı mahallenin bir kamusal alan oluşturduğu anlamına gelir. Mahalle hem özel alanın korunması ve denetlenmesi anlamında geniş bir özel alan gibidir, hem de kadınlar için bir kamusallık mekânı. Bu ikili niteliğiyle mahalleler modern anlamda özel/kamusal ikiliğinin keskinliğini azaltan ortamlardır.

Jenny White da, aynı biçimde gecekondu mahallesinin kadınların sokağa çıkmalarını sağlayan bir koruyuculuk sunduğunu ileri sürer; bu niteliğiyle de kadınlar için meşru bir kamusal alandır mahalle. White'a göre, akraba ve komşu atölyelerinde çalışma ve eve iş alma tarzı işler, emeği, aileye ve cinsiyete dayalı kimliğe göre örgütleyen üretim ortamları oluşturur. Buralarda akrabalık ilişkileri ve cinsiyete dayalı kimlikler, koruyuculuk ve dayanışma sağladıkları ölçüde kadınların hem çalışmalarını hem de sömürülmelerini mümkün ve meşru kılar: "[K]adınların gelir getirici bu etkinlikleri, karşılığında hakça bir ücret talep edebilecekleri bir iş olarak değil, ev kadınlığı ve annelik gibi, iyi birer kadın olma kimliklerinin bir ifadesi olarak görülür. Parça başı iş ve atölyede çalışmak iş değil de grup kimliğinin bir parçası olarak görüldüğü sürece, ahlaken ve toplumsal olarak kabul edilebilir." (White, 1999:31) Hukuksal olarak cinsiyetlerin –mekânsal– ayrılığı rejiminin ortadan kalkmış olduğu bu toplumda bu meşrulaştırmanın gerekli olması, modern anlamda özel/kamusal ikiliğiyle cinsiyetlerin ayrılığının iç içeliğinin çeşitli örneklerinden biridir. Öte yandan, tam da kadınların ev dışındaki alanları sınırlı olduğu içindir ki, kapitalizmin bağrında akrabalık ve komşuluk ilişkilerine dayalı bir iş örgütlenmesi gelişebilmektedir. Ancak, yakınlık, akrabalık, komşuluk ilişkilerinin damgaladığı bir üretim ve sömürü söz konusu olduğu halde White, karşımızdakinin, kapitalizm ile kapitalizm öncesi bir üretim ilişkisinin melez bir biçimi, ya da kapitalizm öncesi bir üretim biçiminin kapitalist dünya pazarıyla bütünleşmesine dayalı bir biçim olmadığı konusunda ısrarlıdır. (Aynı

yerde:24-27, 211-216) Ona göre söz konusu olan, kimlik ile emek ilişkisinin çok sıkı olduğu bir kapitalist ilişkidir. Ancak bu ilişkide bir yandan bizzat hane ile komşular ve akrabalardan oluşan dış dünya ya da mahalle arasındaki sınırlar muğlak ve geçişlidir; öte yandan da hane ile işyeri arasındaki sınırlar. Kadmların parça başı üretimi hane içinde gerçekleşebilir ama örneğin dışarıda bir depodan yararlanılıyordur; ya da tersine, atölye hane dışındadır ama evin bir odası depo olarak kullanılıyordur... Kısacası mekânsal örgütlenme, yakınlık veya akrabalığın belirleyiciliği, dayanışma ve koruyuculuk ilişkileri ve özel/kamusal sınırları açısından modernite ile neredeyse çelişse de, dünya kapitalist sistemiyle bütünleştiği ölçüde kapitalisttir bu üretim biçimi yazara göre. Oysa, günümüzde küreselleşmeyle bağlantılı olarak metropollerin gecekondu bölgelerinde ortaya çıkan esnek üretim biçimlerinin yanı sıra, geçmişten beri kapitalizmin kapitalizm öncesi biçimlerle eklemlenme mantığı ve potansiyeli hep olageldi. Geç kapitalistleşmiş ülkelerde, modernite öncesi ilişki biçimleriyle beslenen, "enformel" bir sektör hep varoldu: Çocuk ve kadın emeğinin yoğun olarak kullanıldığı bu alanlarda da hep sözünü ettiğim türden melez kamusallıklar söz konusuydu. Artık yepyeni bir *eğilimle*, özel/kamusal sınırının *giderek* muğlaklaştığı bir *gelişmeyle* mi karşı karşıyayız? Serap Kayasü de, evde üretimin özel/kamusal, ev/işyeri ikiliklerini sorguladığı, Fordizmden esnek üretime evrilen dünyada bu ikiliklerin geride kalmaya yüz tuttuğu kanısında. (Kayasü, 1996; Özbay, 1996) Bunlar, esnek üretim ve post-Fordizmle bağlantılı olarak anlayabileceğimiz yeni bir kamusallık biçimine ve yepyeni bir özel/kamusal ilişkisine mi işaret ediyor? Yoksa, özel/kamusal ikiliğinin çeşitli melez –ve çok da yeni olmayan– biçimlerinden biri mi karşımızdaki? Bizim açımızdan sorunun kritik yanı şu: Bu özgül biçimlerin, feminizmin özel alanı politikleştirme perspektifi açısından uzantıları olabilir mi? Eskiden, feminist politika kendi içine kapalı bir özel alanı politikleştirmeyi amaçlıyordu da

şimdi bu amaç miadını mı dolduruyor? Melez kamusallık biçimleri tartışmasının bizi getirdiği bu noktada "yerlilik" ya da "yerellik" konusunda bir şeyler söylemek istiyorum.

Yerlilik-yerellik

Evrenselciliğe ve oryantalizme karşı duyarlılığın başka birçok duyarlılığın önüne geçtiği bu kültürel-politik ortamda, *Yerli Bir Feminizme Doğru* adlı kitabın adındaki "yerli" sözcüğünün birçok beklentiyi karşıladığını kestirmek güç değil. Ancak, içinde son derece anlamlı, yararlı, ufuk açıcı bulduğum yazıların yer aldığı bu derlemenin kendini sunuş biçimi ve adındaki "yerli" kavramıyla ilgili bir tartışmaya gerek olduğunu düşünüyorum. Bizi kendi özgül durumumuza yabancılaştıracak ya da kendi gerçekliğimizi bastıracak ve sonuç olarak önümüzde politik engeller oluşturacak bir Batılı, Batı-merkezli feminist teoriye karşı gösterilmesi gereken dikkati ve özeni ifade etmek için "yerlilik" ya da "yerellik" kavramlarının –benim kaygılarım açısından pek fark yok bunlar arasında[8]– iyi seçilmiş kavramlar olmadıkları kanısındayım. Bu kavramlar, "yerli" ya da "yerel" olmayan majör bir feminizm dışındaki birtakım minör feminizmleri çağrıştırıyor: Yani murat ettiklerinin tam tersini ima ediyor, bir tür tersinden oryantalizm yaparak "biz"i ve "gerçekliğimiz"i var etme uğruna fetişleştiriyorlar.

> Oysa bence peşinde olmamız gereken şey, yerlilik, yerellik, ya da feminizmi "yerselleştirmek" (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001:7), hatta yerelleştirmek bile değil, Türkiyeli kadınları tarihsel ve toplumsal açıdan somutlaşmış bir grup olarak kavrayabilmek. Bu bağlamda "somut"tan ne anladığımı en iyi Marx'm şu sözüyle anlatabilirim: "Somut birçok belirlenimin yoğunlaşması (...) olduğu için somut-

[8] Bu ayrım için bkz. Düzkan, 2001:47-48.

tur." (Marx, 1973:101)[9] Bu belirlenimler ise, düşünce sürecinde çeşitli soyutlamalarla oluşmuş kategoriler, kavramlar biçiminde ortaya çıkar teoride. Türkiyeli kadınların durumunda bu belirlenimler, ulus-devletini geç kurmuş, geç kapitalistleşmiş, kendi dışında oluşmuş bir kapitalist dünyayla ilişkisini modernleşme olarak kurmuş ve bu modernleşmeyi Kemalizm olarak yaşamış olmak; nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olması; tarihinin Akdeniz havzası tarihinin bir parçası olmasıdır. Bu belirlenimler arasından İslam ve geç kapitalistleşme Türkiyeli kadınları örneğin İtalyan kadınlardan ayırıyorsa, Kemalizm Cezayirlilerden, Akdenizlilik Sudanlılardan ayırır. Türkiyeli kadınların özgüllüğünü böyle bir somut anlayışıyla kavramaya çalıştığımızda hem bu farklılıkları ama hem de bu belirlenimleri paylaşan başka toplumların kadınlarıyla ortaklıklarımızı saptamak mümkün olur. Aksi takdirde, dünyaya tek tek ülkelerin oluşturduğu yerellikler ya da yerlilikler prizmasından bakacak olursak, Türkiye'de hep biriciklikler, hep bize özgü olan şeyler buluruz. Bu yaklaşımda her şeyi bir özgünlük olarak yeniden keşfetmek bizi bekleyen bir tuzaktır. Nitekim *Yerli Bir Feminizme Doğru*'nun bazı yazılarında hiç de Türkiye'ye özgü olmayan bazı olguların yerliliğin yapıtaşları olarak alınması yaygın bir eğilim olarak ortaya çıkıyor. Bir örnek olarak, Necla Akgökçe'nin yazısında Türkiye'ye özgü bir olgu olarak anılan "eve gelen bilinç" (Akgökçe, 2001:67) pek çok Latin Amerika ülkesinde görülebilecek bir politikleşme biçimine tekabül eder: Askeri darbelerin, baskının, diktatörlüklerin siyasal yaşamın ayrılmaz parçaları haline geldiği ve gecekondu mahallelerinde rastlanan türden bir topluluk yaşamının yaygın olduğu ülkelerde oldukça sık rastlanan bir biçimdir bu. Kısacası, yerliliği oluşturduğu ileri sürülen deneyimler sanıldığı kadar tikel ve son-

[9] Ayşe Düzkan da kendi benimsediği "yerlilik" kavramını, "yerel"den farklı olarak, bir tür melezliği, sentezi, çeşitli belirlenimlerin toplamını ifade etmek için kullanıyor.

suz sayıda değildir. Bunlar birçok belirlenimin yoğunlaşması ya da sentezinden oluşan somutluklar olarak düşünülmediklerinde, yani somuta birtakım soyutlamalar, teorik kurgular aracılığıyla bakılmadığında, tahlil edilmeleri güçleşir; teori bir dizi tikelin tasvirine indirgenmiş olur.

Fatmagül Berktay'ın yukarıda değindiğim "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm" adlı yazısı, bana kalırsa, tikelliği, biricikliği yüceltmekten özenle kaçınması açısından çok yararlı bir örnek. Berktay, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişe, tekil toplumları açıklamaya yarayan bir soyutlama olan "ulus-devletleşme" ışığında baktığı ölçüde, Cumhuriyet'in kuruluşunda kadınlar açısından kritik önem taşıyan olgulara ilişkin olarak bir biriciklik yanılsamasına kaptırmıyor kendini. Ulus-devletleşme sürecinde kadınların, "devletin aile ve nüfus politikasının araçları olmaları" ve "egemen ideoloji olan ulusçuluğun fazlasıyla etkisinde" (2001:354-355) kalmaları yaygın bir olgudur Berktay'ın da ileri sürdüğü gibi. Bu ortaklığın tespit edilmesinin önemi ise, Kemalizm ve kadınlar konusunda *tasvir* düzleminin ötesine, *tahlil* düzlemine geçebilmeyi mümkün kılmasında yatar.

"Türkiyeli kadınlar" somutunu, geç kapitalistleşme, ulus-devletini geç kurma, Kemalizm, Akdeniz havzasının özgül tarihi, İslam gibi belirlenimlerin yoğunlaşmasından oluşan *karmaşık bir bütün* olarak gördüğümüzde bu kadınların kendi aralarındaki farklılıkları kavramamız da kolaylaşır: Kapitalist dünyayla geç bütünleşmiş olmak, tarımda ve kentte küçük aile işletmelerinde[10] ve enformel sektörde çalışan kadınların yaygınlığını açıklarken, geç ulus-devletleşmenin özgül bir biçimi olan Kemalist reformlar hukukçu, doktor, akademisyen kadınların sayısının bazı Batı ülke-

[10] Bunların Fransa gibi geç kapitalistleşmiş sayılamayacak bir ülkedeki yaygınlığını ise farklı bir belirlenime, Jakobenlerin politikalarına başvurarak açıklayabiliriz ancak.

lerindekinden yüksek oluşunu anlamamızı sağlar. Öte yandan, geç uluslaşmanın Kemalist versiyonunu yaşamış bir ulusun üyeleri oldukları ölçüde kökleri derinlere kazınmış ulusçu takıntıları olan ve bunları bilince çıkartmakta fazlasıyla zorlanan Türk kadınlarla ulusal kimliği baskı altında tutulmuş Kürt kadınların gerilimli birlikteliğine daha serinkanlı bir yaklaşımı da ancak bu yolla geliştirebiliriz. Yine, geçerlikteki modern hukuk yapısı ile Akdeniz havzasına özgü patriarka biçiminden kaynaklanan gelenek ve törelerin bir arada varolması, Türkiyeli kadınların bir kısmı kamusal alana çıkmak için hâlâ mahallenin koruyucu şemsiyesine gerek duyarken, bir kısmı için gecelerin ve sokakların sıradanlaşmış, olağanlaşmış olmasını açıklar. Daha birçok örneği verilebilecek olan bu farklılıkların, *gerilimlerin* ya da *çatışan eğilimlerin* bir arada kavranması ancak böyle mümkün olur.

Kemalizmin, kadınları uluslaşma projesine tabi kılarak, kendi adlarına değil de vatan uğruna eşit yurttaşlar haline getirdiği, Cumhuriyet feminizminin bu anlamda tabi, bağımlı bir feminizm olduğu (Ağduk-Gevrek, 2000:284), öte yandan "bireyci" bir feminizm karşısında kadınları bir dava uğruna bir araya getiren "toplumsal" feminizmin örneğini oluşturduğu (Göle, 1991),[11] demin de söylediğim gibi son dönem feminist tartışmalarının yaygın temaları arasında oldu. Bu bağlamda anneliğin, kadınların yurttaşlık görevi olarak görüldüğü, kadınlar için kamusal alan dışında da bir yurttaşlık tanımının olduğu vurgulandı. (Şerifsoy, 2000; Şenol-Cantek, 2001) Kemalizmin anneliği ve aile yaşamını ulus kurma projesinin bir parçası olarak denetlediği, bu çerçevede de kadınların yurttaşlık biçimini kendi gereksinimleri doğrultusunda tanımladığı tezine hiçbir itirazım olmamakla birlikte, bunun yine yukarıda anlatmaya çalıştığım biçimde tikelleştirilmesinde bir başka sorun

[11] Göle bu açıdan tesettürlü kadınların konumuyla Kemalizmin kadınlara atfettiği misyon arasında paralellik kuruyor

daha olduğunu düşünüyorum. Anneliğin, ailenin, ev-içinin bu biçimde politikleştirilmesi, pek çok politik projenin, özellikle de ulusal kurtuluş hareketlerinin ve kuruluş dönemini yaşayan genç cumhuriyetlerin ideolojilerinin hep bir parçası olmuştur. Rousseau'nun cumhuriyetçi görüşlerinden etkilenen Mary Wollstonecraft'ta da vardır yurttaş-anne kavramı ve Ayşe Durakbaşa'nın ima ettiği gibi ev-içinin feminizm açısından olumlu anlamda politikleştirilmesine değil (Durakbaşa, 2000:63-65) tersine, denetlenmesine işaret eder bence. Ama anneliğin politikleştirilmesi etrafında oluşan karmaşık dinamiklerin basitleştirilmeden, bütün çelişkileriyle birlikte ele alınmasının çok önemli olduğuna inanıyorum. Anneliğin politikleştirilmesinin hem kadınların denetlenmesi anlamına geldiği ama hem de dolaylı olarak onların özgürleşmelerine vesile olduğu göz ardı edilmemeli bence.[12] Barış anneleri, kayıp anneleri, Arjantinli anneler, Cumartesi Anneleri politikleştirilmiş anneliğin farklı yüzleridir. Cumhuriyetlerin kuruluş ideolojilerindeki yurttaş annelerle bu saydığım annelikler arasındaki farklılıklar ve ortaklıklar ve bunların kadınların özgürleşmesi açısından taşıdıkları çatışmalı potansiyeller basitçe Kemalizmin bir özgüllüğüne indirgenemez. (Ahıska, 2002)

Türkiye'de cumhuriyetin kuruluş evresini bir başka açıdan daha tikelleştirmek oldukça yaygın bir eğilim. Göle *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* adlı kitabında, "[k]amusal alanın Batı modernlik sürecinden farklı olarak kadınların dışlanmasıyla değil, hatta tersine kadın-merkezli tanımlandığını" ileri sürüyor. (Göle, 1991: 46; Göle, 2000: 26-27) Kemalizmin, kamusal alanı kadın-merkezli olmasa da kadınları dahil ederek tanımladığı çok açıktır. Ancak Cumhuriyet'in kamusal alanını "Batı modernlik süreci"yle karşıtlığı içinde tanımladığımızda, yine çok da temeli olmadan biricikleştirmiş olu-

[12] Bkz. aşağıda pratik/stratejik ihtiyaçlar ayrımı ve birinin diğerine evrilmesiyle ilgili tartışma.

ruz onu. Gerçekten de Pateman'ın tezinde açıklığa kavuştuğu üzere, liberalizmin siyasal düşüncesinin ve özellikle Fransız Devrimi'ndeki biçimiyle ulus-devletin kuruluş aşamasında kadınlar kamusal alandan dışlanmışlardır, hem de düpedüz yurttaşlık haklarından yoksun bırakılarak dışlanmışlardır. Zamanla ve asıl olarak kadınların mücadelesiyle, burjuva dünyası bu iç çelişkiden arınmıştır. Ama yukarıda da söylediğim gibi, özel/kamusal ikiliğinin toplumsal cinsiyet yüklü yapılanışı toplumsal gerçekliğin bugün de bu damgayı taşıdığı anlamına gelir. Kemalizmin kamusal alanı tanımlayışındaki fark ise ancak geç ulus-devletleşme ve modernleşmeyle açıklanabilir. *Modernleşme*, bence en anlamlı kullanımında, başlangıçta kadınları dışlamış ama giderek bu dışlamayı kaldırmakta olan ulus-devletlerden oluşmuş bir dünyayla bütünleşme, bu dünyaya sonradan ve artık *onun varlığının belirlediği yeni biçimlerde* dahil olma sürecinin adıdır. Dolayısıyla Kemalizmin özgüllüğü, kuruluşunda kadınları dışlamış olan moderniteye "olgunluk" döneminde dahil olmaktan kaynaklanır. Böyle bakıldığında, modern siyasal düşüncenin kuruluşuyla modernleşmenin dünya tarihi açısından ayrı ayrı zamansallıkları ifade ettiği ve bugün Türkiye toplumunda kadınların konumunu ancak bu iki zamansallığı birlikte göz önüne alarak kavrayabileceğimiz ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Pateman'ın anlattığı dışlanmayla "modernleşme" teorisinin anlattığı dahil edilmeyi *bir arada* düşünmek mümkün olur böylece.[13]

Cinsiyetlerin birbirinden ayrıldığı ve kadınların kapatıldığı toplumsal cinsiyet düzeniyle özel alanla kamusal alanın birbirleriyle karşıtlıkları içinde tanımlandığı ve özel alanın politika ve ekonomiden soyutlandığı modern cinsiyet düzeni arasındaki farkın önemli bir uzantısına daha önce de değinmiştim: İlkinde kadınların kendi

[13] Göle 2002, "ekstra modernlik" kavramıyla sözünü ettiğim sakıncayı bir ölçüde bertaraf ediyor. Ne var ki, aynı yazıdaki "geleneksizleşme" kavramının da ortaya koyduğu gibi, Türkiye'de kadınların dışlanmalarıyla dahil edilmelerinin iç içeliğini açıklayan bir çerçeve değil bu.

aralarında paylaştıkları bir dünya mümkünken ikincide, başka kadınlardan yalıtılmış olarak yaşıyor kadınlar. Kuşkusuz çeşitli ara durumlar söz konusu burada da, ama geleneksel biçimiyle cinsiyetlerin ayrılığı, genellikle bir *kadın dünyasına* işaret eder: Kadınların ortak faaliyetlerinin kamusal anlamlar taşıyabildiği, topluluğun ortak yaşamı açısından uzantıları olduğu bir durumdur bu. Hane ya da aile yaşamı modern anlamda "özelleşmiş," her tür kamusallıktan soyutlanmış olmadığı için, bu tip toplumlarda kadınların erkek egemenliğince belirlenmiş rollerinin de yer yer onların güçlü olmalarına imkân verdiği ileri sürülmüştür. (Rosaldo, 1974; Lamphere, 1974; Sirman, 1990) Beklenebileceği gibi, bu tezlerin çok somut bazı pratik uzantıları vardır: Bu bakışa göre, söz konusu toplumsal cinsiyet rejiminde kadınlar, dayanışma içinde olmaktan, kendilerine özgü kamusallık biçimleri oluşturmaktan ve bu kamusallık dolayımıyla topluluğun yaşamı üzerinde dolaylı da olsa söz sahibi olmaktan kaynaklanan güçleriyle yer yer erkeklerin otoritelerini zayıflatırlar. Kadınların pasif kurbanlar olmadıkları, içinde bulundukları olumsuz durumlara çeşitli yöntemler kullanarak müdahale ettikleri tezi, teslimiyetçi bir nesnelciliğe karşı geliştirilmiş bir anlayıştır. Bunun bir adım ötesinde, Rosaldo/Lamphere'in ünlü derlemelerindeki yazılarında Jane Collier ve Carol Stack'ın savundukları, daha radikal bir öznelciliğe dayalı anlayışlar vardır. Stack, kadınları aktif stratejistler olarak ele alırken, Collier daha da ileri giderek şöyle der: "Benim iddialarımın modelini oluşturan kadın (...) erişebildiği tüm kaynakları etrafındaki dünyayı denetlemek üzere kullanan soğukkanlı, hesapçı dişidir." (1974:90; Stack, 1974) Deniz Kandiyoti de "patriarkal pazarlık" tezini, bu daha radikal öznelci konuma yakın bir yerden geliştirir: Bu tezde savunulan, kadınların nesnel-yapısal bir ezme/ezilme ilişkisinin tabi tarafları olarak görülmesine alternatif bir anlayıştır. Varılan bu noktada, kadınların egemenlik ilişkileri içinde belli dirençler göstermelerinin,

dayanışmadan edindikleri göreli güçleriyle verili nesnel durumlarını manipüle etmelerinin ötesinde, toplumsallığın nasıl kurulduğuyla ilgili bir iddia ileri sürülmektedir: Toplumsal aktörlerin karşılıklı pazarlıklarından oluşan bir dokudur burada toplumsallık.

Yerli Bir Feminizme Doğru adlı kitaba geri dönecek olursak: Koşulları manipüle etmenin ve mevcut koşullar çerçevesinde ayakta kalma stratejilerinin burada da yer yer yüceltildiğini görmek mümkün. "Sunuş" yazısının dışında, Necla Akgökçe ve Dilek Hattatoğlu'nun yazılarında da oldukça ayrıntılı biçimde tartışılıyor bu tür ayakta kalma ve güçlenme stratejileri. "Sunuş" yazısında, pazarlık, uyum, ayakta kalma, koşulları lehine yönlendirme anlayışıyla koşulları dönüştürmeye yönelik bir direniş ve eşitlik mücadelesinin birlikte düşünülmesi öneriliyor. Bu haliyle de söz konusu stratejiler "yerliliğin" veçhelerinden birisi olarak ortaya çıkıyor: "Latife Tekin'in 'kadınlık bilgisi' olarak adlandırdığı 'içerden' bilginin, ev içlerinde, mahallelerde, konfeksiyon atölyelerinde, çay molalarında, kabul günlerinde dolayımlanan 'kadınlara mahsus' bilginin alanlarına sızmayı amaçlayarak kendi yaşam alanlarımızın bilgisini bu bakış açısının içine katarak yol alabilmek mümkün." (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001:12) Bu iki "bilgi" türünün bu biçimde rastgele yan yana getirilmesi, iç içe geçirilmesi, yazıda da teslim edildiği gibi geleneksel olanın barındırdığı ataerkil kısıtlamaları yeniden ve yeniden üretme riskini taşıyor.

Buna karşılık, Heidi Wedel'in geliştirdiği pratik/stratejik ihtiyaçlar ayrımı, bu *muğlaklığı* ortadan kaldırmayı ve böylelikle, bir politikleşmenin söz konusu olup olmadığını kavramaya yönelik bir ölçüt getirmeyi hedefliyor. (Wedel, 1998 ve 2001) Bu ayrımı aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Ama önce Akgökçe'nin "Leninist parti modelini" (Akgökçe, 2001:63) çağrıştırdığı gerekçesiyle bu ayrımı reddederek vardığı noktanın üzerinde kısaca durmak gerekiyor. Akgökçe daha önce *Pazartesi* dergisinde çıkan bir yazısında

şöyle diyordu: "Gecekondulu kadının kendi gerçeklerine uygun komşu, akraba evlerinde oluşturulan beraberlikleri ve bu temelde şekillenen direniş biçimlerini farklı türden bir toplumsallaşma deneyimi olarak değerlendirmeye yüreği elveriyor mu araştırmacının? Toplanma mekânlarının ev olması kafasını karıştırıyor belki, birinin evi diğer kadın açısından dışarısıdır ama." (Akgökçe, 1998:12-13) Ve buradan hareketle, Wedel'in kadınlar için *kamusal* bir *mekân ihtiyacından* kaynaklandığını ileri sürdüğü kadın kahvesi talebini Batılı araştırmacının kendi Batı-merkezli "prizmasından" belirlediğini savunuyor. Oysa Wedel'in kitabında açıkça ortaya koyduğu gibi, sorun, hem kadınların sayıca çok olmaları hem de etnik-mezhepsel bölünmeler nedeniyle evlerde toplanmalarının güç oluşundan kaynaklanıyor. (Wedel, 2001:144, 173-174) "Kapalı kamusal mekân" talebinin kökeni buyken, kadınların evlerde toplanmalarını yüceltmekte ben kendi adıma bir "yerlilik" fetişizmi görüyorum. Bu kamusal mekânın ille de kadın kahvesi olması gerekmez: "Kahve" yerine Wedel "lokal", "dernek" ya da "merkez" deseydi Akgökçe aynı tepkiyi gösterecek miydi?

Dilek Hattatoğlu'nun aynı kitaptaki yazısında ise, kadınların ev eksenli çalışmalarında kazandıkları parayı kontrol etmeleri daha kolay olduğu için bunu dışarıda çalışmaya tercih etmeleri, "bir yanıyla varolan durumun içinde davranırken, bir yanıyla da çalışmalarını kendi özgürleşmeleri, hareket/özgürleşme alanı açmak için kullanmaları" (2001:182) olarak nitelendiriliyor. Wedel'in başvurduğu ayrımı çağrıştırsa da, bana kalırsa buradaki ayrım yeterince net değil: Kadınların, "bu çalışmanın kendisini araç halinde kullanarak özgürleşmeseler bile, bir özgürleşme alanı, bir hareket alanı açtıkları"nı (2001:201) söylüyor Hattatoğlu. Oysa bence burada ev, hane içinde güçlenmekle özgürleşme arasındaki ayrım söz konusu ve tam da bu ikisini birbirinden ayıran bir ölçüt getirilmediği için, "özgürleşme" ve "özgürleşme alanı", "hareket alanı açma" gibi,

kavramsal değil sözcüksel bir ayrıma gelip dayanıyor yazı. "Aktif stratejistler olarak kadınlar", "patriarkal pazarlık", "ayakta kalma", "koşulları kendi lehine yönlendirme" gibi anlayışları tartışmaya başladığım noktadan bu yana söylediklerimi ve ima ettiğim kaygıları birbirine bağlayabilecek iki kavram tikelcilik ve öznelcilik: Genel olguların örnekleri biricikleştirildikçe, genel ve nesnel ezilme ölçütleri ya da genel bir patriarka tanımı hiçbir şekilde geliştirilmedikçe, ezilmeye karşı direnişin tanımlanması da imkânsızlaşır. Böyle bir noktada, koşulları lehine yönlendirmenin her zaman güçlenme, güç kazanmanın her zaman özgürlük alanı açma anlamına gelmediği unutulur. Ve yine böyle bir noktada, daha yakından bakmadan, bu direnişin cinsiyetçi işbölümü üzerindeki etkilerini incelemeden, örneğin Bergamalı kadınları kendiliğinden feminist mücadelenin bir parçası olarak görmek mümkün olur. (Akgökçe, 1998) Ne ezilmenin ne de başkaldırının kavramlaştırabildiği bir göreceliğe saplanmak kolaylaşır. Yine *Yerli Bir Feminizme Doğru*'daki yazısında Ayşe Düzkan tam da bu tehlikeye karşı önemli bir uyarıda bulunuyor: Patriarkanın farklı biçimleri konusunda duyarlı olmakla patriarkaya ilişkin her türlü genellemeyi reddetmek arasındaki kritik nüansı vurguluyor. Düzkan'ın bu uyarısı ailenin siyah kadınlar için bir dayanışma alanı yarattığı yanılsamasını hedef alıyor: "Ailenin işlevi her zaman kadınların ve çocukların emeğine erkeklerin ücretsiz el koymasını ve bedenlerinin erkeklerin denetimine verilmesini sağlamaktır." (2001:40) Ama bu tespitin önkoşulu, "emeğe, bedene, kimliğe el koyma" türünden *genel* ezilme ölçütlerini kabul etmektir. Bununla bağlantılı olarak da, kadınların başvurdukları çeşitli strateji ve pazarlıkları nesnel bir egemenlik-baskı-sömürü ilişkisinden ayırmak ve bu ilişkinin sınırları içinde değerlendirmek gerekir. Jenny White'ın sözcükleriyle, "zayıfın araçları ve silahları"nın sınırları bellidir: "[B]abanın sözü her durumda bütün bu etkileme tarzları ve manevraların toplamından daha fazla ağırlık" (1996:96)

taşır.

Öyleyse Wedel'in pratik/stratejik ihtiyaçlar ayrımını yaparken kullandığı ölçüte daha yakından bakalım. Her şeyden önce pratik ve stratejik ihtiyaçları şöyle tanımlıyor Wedel: "Pratik ihtiyaçlar, geleneksel cinsiyetler arası işbölümü içinde kadınlara düşen görevleri kolaylaştırmaya yöneliktir ve burada, söz konusu işbölümü sorgulanmamakta, tersine meşrulaştırılmaktadır. Stratejik ihtiyaçlar ise, bu işbölümünü değiştirip cinsiyet baskısını ortadan kaldırmaya yönelmekte ve bu bakımdan feminist olarak değerlendirilmektedir." (Wedel, 1998:23) Nesnel bir ölçüt temelinde bu kavramsal ayrımı yapmakla Wedel *dinamik* bir yaklaşımın imkânlarını oluşturmaktadır: Pratik ihtiyaçlar temelinde başlayan bir eylem, süreç içinde stratejik ihtiyaçlara doğru evrilebilir. Bu evrilmeyi belirleyen ise, siyasallaşma ya da özel/kamusal ikiliğinin aşılmasına yönelinmesidir. Mahalle örgütlenmeleri, yerel politika genellikle yeniden üretim alanına ilişkin sorunlar çerçevesinde oluşur Wedel'e göre. Kadınların buralarda yer almaları da doğaldır bu yüzden: Mahalleye su getirilmesi, yolların düzeltilmesi, mahallede pazar kurulması gibi talepleri kadınların dile getirmesi beklenmelidir. Ve tabii ki burada gözden kaçırılmaması gereken gerilim, bu pratik ihtiyaçların karşılanmasında kadınların, *cinsiyetçi işbölümündeki konumlarından* hareketle bir güç birliği oluşturmaya girişiyor olmalarıdır. Hep bir *çelişkiyi* barındırır bu potansiyel ve hep iki farklı yöne doğru da ilerleyebilir bu eylem ve birliktelikler. Kadınların bu eylemlerinin feminist bir mücadeleye evrilip evrilmediğini belirleyecek ölçütü şöyle dile getiriyor Wedel: "Bunlar, özel/kamusal alan ayrılığının aşılmasını ya da kadınlar için yeni kamusal alanların oluşturulmasını ne derece sağlayabilirler?" (Wedel, 2001:48)

Pratik ihtiyaçların stratejik ihtiyaçlara doğru evrilmesi, genişlemesi, yayılması perspektifi, kadınların ayakta ya da hayatta kalma stratejilerine politik bir anlam atfeden yazarlar arasında Wedel'e

ayrıcalıklı bir yer açıyor kanımca. Böylesine net bir ayrıma dayandığı ölçüde bu dinamik ilişkiyi kavramlaştırması mümkün oluyor Wedel'in. Kadınların yerel politikada kurdukları enformel ağlar –ki bunlar genellikle pratik ihtiyaçlardan kaynaklanır– hem onların kamusal alana girmelerini ya da kendilerine yeni kamusallık biçimleri yaratabilmelerini sağlar, hem de özel alanın politikleştirilmesinin önünü açar: Bu ağlar sayesinde mahremiyet bir ölçüde kırılır. Kadınların kurdukları ağlar, basitçe bir arada olmayı aşan bir kamusallık oluşturma potansiyelini her zaman taşır. Mahalleye, ailelere, kadınlara ilişkin sorunların tartışılması ve talepler üretilmesi bu kamusallığın kurulmaya başladığının ifadesidir.

Kamusallık oluşturma ya da yaratma ve kadınlara özgü kamusallık biçimleri, aslında, özel alanla karşıtlığı içinde tanımlanmış bir "kamusal alan" kavramının ötesine doğru taşan ifadeler. Bu nitelikleriyle de, "kamusal" kavramına bir kez daha, yeni bir ışık altında bakmamızı gerekli kılıyorlar.

Kamusal olan, kamusal alan ve kamusallık

Bu noktaya kadar kamusal alan ve kamusallık kavramlarını oldukça gevşek ve geniş bir biçimde, daha çok da özel olanla karşıtlığı içinde kullandım. Bu gevşek kullanıma, "ev-dışı" diye tanımlanabilecek, sokaklardan okullara, tiyatro ve sinemalara, kahvelerden pazarlara, işyerlerine, "politik" damgası taşıyan her tür kuruluş, mekân ve medyaya kadar yayılan bir alanlar ve ilişkiler bütünü giriyor. Nitekim "kamusal" sözcüğü 70'ler feminizminde de bu geniş anlamıyla kullanılıyordu. Ancak bugün artık bu kavram, bu eski masumiyetini taşımıyor. Aradan geçen süre içinde, kısmen Habermas'ın yapıtının yaygınlık kazanması ve feminist tartışmalarda da önemli bir etkisinin olmasıyla da açıklanabilecek bir gelişme sonucunda artık daha dar ve özgülleşmiş bir anlamı öne çıkıyor kamu, kamusal ve kamusallık kavramlarının. Bu ikinci anlam,

"kamuoyu," kamusal özne ve sivil toplum kavramlarıyla bağlantılı bir biçimde ve alenilik, özerklik, eşitlik gibi koşulları varsayan bir bağlamda tanımlanıyor. Bu bağlamda kamusallık, resmi/merkezi politika kanallarının dışında kalan ama yer yer siyasal partileri de kapsayacak biçimde, gönüllü birlikteliklerin politikaya müdahale alanı ve biçimi olarak algılanıyor. Habermas'ın "iletişimsel eylem" kavramıyla sıkı bağları süren ve zaman içinde, "söylemsel pratik," tartışma ve bu anlamda "görünür olma" boyutlarıyla da tamamlanan bir ilişki ve faaliyet biçimi tanımı bu. Bununla bağlantılı olarak, feminizm açısından kadınların "kamusal alana çıkmaları"nın taşıdığı önemden kadınların politik özne haline gelmelerini mümkün kılacak kamusallık biçimleri ve kamusal ilişkilere doğru bir kayma var.

"Kamusal"ın bu ikinci anlamı, sivil toplum kavramının bir "özgürlük ve özerklik alanı" olarak bütün dünyada ve Türkiye'de iyice yer etmesiyle birlikte yoğruldu. Çok kabaca ifade edildiğinde sivil toplum, sivil toplum kuruluşlarından oluşan bir ağ dolayımıyla özerk kamusal öznelerin toplumun kaderini etkilemek üzere fikir oluşturup politik hayata müdahil olma süreçlerine tekabül eden bir anlayışı dile getiriyor. Bu ikinci anlamıyla kamusallık ve kamusal alan, genellikle "bizde" güçlü olmayan, ya da ruşeym halinde, hatta hiç olmayan bir şey olarak tartışılıyor. Türkiye'de devletin, sivil toplumun gelişmesine izin vermemiş olduğu teziyle bağlantılı olarak kamusallığın da duruma göre cılız, azgelişmiş, ya da namevcut oluşu, aydınların gündemlerinden düşmeyen ve çözülmesi gereken bir sorun statüsüne yerleşti. "Yurttaşlık" bu alanda ve bu ilişkiler aracılığıyla yaşanabilecek bir müdahil ve aktif olma hali olarak tanımlanmaya başladı. İlhan Tekeli'nin "aktif kamusal özne olmak isteyen yurttaş" tanımı ve "kamusal alanda (...) karşılıklı öğrenmeye, dayanışmaya dayalı bir yaklaşım var" ve "yurttaşlar sivil toplum kuruluşlarında kamusal özne olma doyumunu yaşayabiliyor" (Köse,

2002) yolundaki yargıları bu söylediklerimin neredeyse bir özeti.

Habermas etkisinin daha belirgin olduğu yerlerde alenilik, özerklik gibi ilişki biçimlerinin damgasını daha belirtik olarak taşıyan, buna karşılık daha genel bir sivil toplum çerçevesi içinde kavramlaştırıldığı durumlarda ise devlet dışı birliktelikler doğrultusunda anlamlandırılan kamusallık ve kamusal alanın ekonomi ve çalışma hayatıyla ilişkisi de oldukça karmaşık. Örneğin Aksu Bora, "sosyal çevre" ve "kamusal hayat"tan ayırdığı "kamusal alan"la çalışma hayatı arasında –anlayabildiğim kadarıyla– şöyle bir ilişki kuruyor: İçerdiği ilişkilerin niteliğine göre kamusallık kategorisine dahil ediyor veya etmiyor çalışma hayatını. Wedel ise çalışmayı kamusal alana daha kolay dahil etmekle birlikte, araştırma konusunu oluşturan enformel sektörün özellikleri nedeniyle iş ilişkileri ve çalışmaya, özel/kamusal ikiliğini yer yer pekiştiren yer yer aşan bir nitelik atfediyor. (Bora, 2001:90-91; Wedel, 2001) Sivil toplumun ekonomi ve üretim ile ilişkisi ise öteden beri tartışma konusu olageldi: Hegel ve Marx'ta bence ekonomi alanını açıkça kapsayan sivil toplum, Gramsci'yle birlikte bu niteliğini yitirir ve kültür-ideoloji'nin ayrıcalıklı alanına dönüşür. (Acar-Savran, 1984) Artık sivil toplum kavramının Gramsci sonrası tarihçesi geriye döndürülemeyecek gibi görünüyor.

Sivil toplumun ve bizim açımızdan asıl önemlisi kamusal alanın, hem bir gelecek perspektifinin ekseni (özgürlük/özerklik/eşitlik) olarak konumlandırılıp hem de ekonomiyi dışlayan bir söylemsel alan olarak tanımlanmasının uzantıları aslında açıktır: Kapitalist patriarkanın yapısal bir özelliğinin *mutlaklaştırılması* demektir bu. Bu toplum tarzında toplumsal ilişkilerin, özel alan ve ekonomik alan biçimleri altında kurumsallaşmış ilişkiler olarak varoluşunun bizzat kendisi, bu alanların depolitize edilmesi, kamusallıktan arındırılması, yani aleniyetten, tartışılırlıktan mahrum edilmesi sonucunu doğurur. Modern kapitalist patriarkanın bu yapısal özelliğini çarpıcı bir net-

likte anlattığına inandığım için Nancy Fraser'dan uzunca bir alıntıyı burada aktaracağım: "Ev-içi kurumları bazı sorunları kişiselleştirerek ve/ya da aileselleştirerek depolitize eder; onları özel/ev-içine özgü ya da kişisel/ailesel sorunlar olarak sunar. Öte yandan, kapitalist sistemin resmi ekonomik kurumları da bazı sorunları ekonomikleştirerek depolitize eder; sorunlar (...) kişisel olmayan piyasa buyrukları, ya da 'özel' mülkiyetin gerekleri, ya da yönetici ve planlamacıların çözeceği teknik sorunlar olarak, yani her durumda siyasal sorunlardan ayrılıkları içinde sunulur." (Fraser, 1989:168) Bu toplumsal yapı, somut ihtiyaçların politik meseleler olarak toplumun gündemine girmesinin önünü böylece keser kısacası.

Öte yandan Fraser da, feministlerin ev-dışı anlamında kullandıkları kamusal alan kavramının kendi içinde ayrıştırılması gerektiği kanısındadır: "Bu [gevşek G.A.S.] kullanımda 'kamusal alan' analitik olarak ayrıştırılması gereken üç şeyi birbirine karıştırır: devleti, formel ücretli istihdam ekonomisini ve kamusal söylem mekânlarını." (1997a:70) Yazara göre, kamusal alanın bu farklı anlamlarının birbirine indirgenmesi, "söylemsel etkileşim"in gerçekleştiği, yani ortak sorunların belli koşulların karşılandığı bir bağlamda tartışıldığı bir kamusal alan kavrayışının ayrıştırılmaması, feminist mücadelenin ya piyasacı ya devletçi bir mantığa teslim edilmesine yol açar: Örneğin, "ev işi ve çocuk bakımını özel olmaktan çıkartmak için verilen mücadeleler bunların metalaştırılmasıyla" (1997a:70) özdeşleştirilmeye başlanır. Fraser burada devletten ve piyasadan ayrıştırılmış bir demokratik birlikler alanı olarak görülen kamusal alanın mülkiyet biçimleriyle, yani ekonomiyle ilişkisini gündeme getirmektedir. Yazarın bu müdahalesi, ufkumuza devlet mülkiyeti ve özel mülkiyet dışında bir üçüncü mülkiyet biçimini dahil etmeye bir çağrı olarak yorumlanabilir. Bu çağrı Türkiye'de Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin çeşitli metinlerinde ve temsilcilerinin sözlerinde de yankılandı. *Hukuksal* açıdan mülkiyet biçimle-

rinin ikinin üzerine nasıl çıkarılabileceğini pek tasavvur edememekle birlikte, bu hukuksal düzeyin ötesinde, kamu mülkiyetinin demokratik olarak *denetlenmesini* sağlayacak bir kamusal ilişki biçimi tümüyle paylaşacağım bir gelecek perspektifi. Ancak bu açıdan üzerinden atlanmaması gereken nokta, bu yaklaşımın *kamusal alanla ekonomik ilişkileri* iç içe geçirdiği. Bunun Habermas'ın kamusallık anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı ise ayrı bir tartışma. Buna aşağıda geleceğim.

Feminizmde "kamusal alan"la ilgili bir başka tartışma da, sınırları mekânsal olarak belirlenmiş bir kamusallık anlayışının doğurduğu sorunlara ilişkin olarak sürüyor. Neyin özel neyin kamusal olduğunun önceden belirlenemeyeceği, bunun, mevcut toplumsal yapının özel ya da kamusal diye fetişleştirdiği tanımların ufkuna hapsolmayı beraberinde getireceği artık giderek daha çok dile getiriliyor. Bu yazıda çeşitli vesilelerle adını andığım Heidi Wedel, araştırmasında ele aldığı "enformel politika"nın özelliklerinden de yararlanarak, bu ikiliğe dinamik bir yaklaşımın çeşitli örneklerini sunuyor. Özel alan ile kamusal alanı birbirinden ayıran sınırın politik olarak belirlendiği tezi ayrıca, Seyla Benhabib başta olmak üzere çok sayıda feministin feminist politika yapmanın öncüllerinden biri olarak kabul ettiği bir tez: Bizzat özel alanın politikleştirilmesi bu alanlar arasındaki sınırın akışkanlığını ima etmez mi zaten? Bunun yanı sıra, "refah devleti"nin çeşitli politikalarından başlayarak kadınlar için lehte ayrımcılık önlemlerine kadar, bu teşhisi doğrulayan çeşitli örnekler verilebilir. Safkan liberalizmin, ev-içinin etrafını bir dokunulmazlık halesiyle sarmalayan politikalarıyla "refah devleti"nin kadınları hem destekleyen hem de denetleyen politikaları arasındaki fark yeterince açıktır. Özel ile kamusal arasındaki sınırın nereden geçeceği –ya da belki bu alanların tanımını radikal olarak dönüştürecek biçimde ortadan kalkıp kalkamayacağı– bir politik mücadele konusudur. Fraser ihtiyaçların poli-

tize edilmesinin ezilenlerin bu sınıra müdahale etmeleri demek olduğunu söyler. "Refah devleti" de, bu sınır üzerinde verilen politik mücadele sonucunda, eskiden "özel"lik örtüsü altında gizlenmiş olan ihtiyaçların çatışma konusu haline gelmesini sağlamıştır. (Fraser, 1989:169; Yuval-Davis, 1997:80; Kandiyoti, 1996:151; Arneil, 1999:136)

Özel/kamusal arasındaki sınırın politik olarak belirlendiği ve akışkan olduğu tezi bizi bir kez daha kadınların güçlenme stratejileri tartışmasına getiriyor. Bu sınırın liberalizmin dogmasında tanımlanmış olduğu gibi katı ve dondurulmuş bir bölünmeyi yaratmadığını gördüğümüzde, kadınların bu bölünmeyi eğip büken, yer yer kıran birlikteliklerinin de görüş alanımıza gireceği ve bunları kadınların kendilerine özgü kamusallık biçimleri olarak nitelendirmenin önünün açılacağı ortaya çıkar. Ne var ki, Aksu Bora'nın, kadınların "kamusallıklarının erkeklerinkiyle eşdeğerli olmadığı" yolundaki uyarısı ve bunu tamamlayan "geleneksel kadın kamusallıklarını yok saymayan ama bunları dönüştürerek kadınların bir (çok) politik özne olarak hareket edebilmelerini sağlayacak yeni kamusallıklar yaratma" (Bora, 1997:89, 92) perspektifi yerinde bir çekince getirip, "kadın kamusallığı" kavramını görelileştiriyor. Aynı özeni Wedel'de de görmek mümkün: Daha önce de sözünü ettiğim pratik/stratejik ihtiyaçlar dinamiğini hep göz önünde tuttuğu için geleneksel olanın büyüsüne kapılıp o tehlikeli alana sıkıştırmıyor kendini. "Enformel" ve yerel politika, neredeyse tanımı gereği, yeniden üretim alanına ilişkin sorunlardan hareket edip bu ihtiyaçları politikleştirmenin adıdır Wedel'in çerçevesinde. Ancak Wedel, bu politikleştirmenin kadınlar açısından geleneksel olanın ya da verili patriarkal paradigmanın ötesine geçip geçmediğini, her seferinde kadınların kamusallık biçimleriyle özel/kamusal arasındaki sınırın aşılması arasındaki bağlantıyı kurarak sınar. (Wedel, 2001:171-175, 225)

70'ler feminizminin "kadınların kamusal alana çıkmaları" ve "özel" sorunları "kamusal" sorunlar haline getirmek diye ifade ettiği amaçlarda sözü edilen "kamusal" kavramından farklı olarak, "kadın kamusallığı", "kadınların kamusal özne olması" ifadelerinde kastedilen *politik tartışma ve müdahale imkânı* anlamındaki "kamusal"a gelen yolda Habermas'ın teorisinin izleri olduğunu söylemiştim. Habermas'tan esinlenmiş bir kamusal alan anlayışı, feminizmin özel/kamusal sınırını, en azından "refah devleti"nin yaptığından daha köklü ve özgürleştirici bir biçimde yerinden oynatma hedefine ne kadar (ya da hangi koşullarla) hizmet edebilir?

Habermas ve feminist eleştiri

Habermas'ın kamusallık teorisinin, eleştirellik dozu birinden öbürüne değişmek koşuluyla çeşitli feministlerce temel ilkesi bakımından benimsenmeye değer görülmesinin bir nedenini yukarıda Fraser'ın ağzından aktarmıştım. Benzer bir gerekçeyi Joan B. Landes şöyle ifade ediyor: "[H]egemonik düzenin koyduğu engellere rağmen (...) içinde bulunduğumuz dönemde demokratik bir politika, daha başından, devlete ilişkin değil kamusal alana ilişkin bir politika olacaktır. Habermas'ın –ne devlet, ne ekonomi, ne de aile olan– bir demokratik katılım bölgesi konusunda tetikte olması, XVIII. yüzyılın sonları kadar bugünün koşulları açısından da anlamlıdır." (Landes, 1998:156) Landes'in işaret ettiği yere, Habermas'ın bu toplumsal tarih çalışmasına ve onu izleyen "iletişimsel eylem" teorisine baktığımızda şunu görürüz: Yazar XVIII. yüzyılın sonlarında oluşmuş bir kamusal alanı tasvir eder ve bu tablodan türettiği bellibaşlı normatif ilkelerle bugün için bir "demokratik katılım" mekanizması önerir. Habermas'ın kamusallık anlayışının iskeletini bu normatif ilkeler oluşturur. Öyleyse sorulması gereken soru şudur: XVIII. yüzyılın sonlarında kurulduğunu öne sürdüğü burjuva-liberal kamusal alanından türettiği ilkeler ne kadar evrenselleştirilebilir

normlardır, erkek egemen-burjuva kamusallığının tarihsel özgüllüğünün damgasını ne kadar taşımaktadır? Bu soru şöyle de sorulabilir: Söz konusu kamusallık biçimi hiçbir ezilen grubun –bu arada kadmların– dışlanmadığı bir demokratik siyasal katılımı ne kadar mümkün kılar?

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü adlı yapıtında Habermas, Avrupa'da XVIII. yüzyıl boyunca yaşanan siyasal gelişmeler sonucunda ortaya çıkan kamusallık biçimini ve anlayışını ortaya koyar. Aslında bu, yükselen burjuvazinin entelektüel-kültürel-siyasal hayatının ve kendi felsefesini oluşturan kavramların evriminin bir panoramasıdır. Nitekim "kamuoyu" kavramı ilk kez bu yüzyılın sonunda kullanılmıştır ve –erkek– burjuvazinin kendi kamusal rolünü nasıl gördüğünü ifade eder: Burjuvazinin kendisini siyasal yaşamla ilişkilendirme biçimine uygun olarak, akıl yürütme yeteneğine sahip bir topluluğun fikir oluşturması anlamını taşır.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransa'da kamusal topluluğu oluşturan büyük tüccarlar, bankerler ve bir bölümüyle soylular, Habermas'a göre "edebi kamu"durlar: Bu dönemde henüz yayın dünyasında edebi-kültürel nitelikli ürünler ağırlık taşımaktadır, dolayısıyla da sarayda ve soyluların salonlarında bir araya gelen ve bu eserleri tartışan kamu, henüz siyasal bir işlev taşımaz. Kamusal topluluğun işlevi, ancak siyasal dergilerin ve gazetelerin yayınlanmaya başlamasıyla, yani siyasal konuların bir aleniyet kazanmasıyla birlikte değişir. Artık (Fransa'da da) anayasal monarşiye geçilmiş, yasaların aleniyeti kendisini dayatmıştır: Herkese aynı biçimde uygulanan bu *soyut, genel ve nesnel* normların herkes tarafından bilinmesi işlerlik taşımalarının önkoşuludur. Öte yandan, söz konusu kamusal topluluk bu yasaların meşruiyetinin kaynağını kendi ussallığında görür. Yasaları tartışan, kendi us yürütmeleriyle herkes için en doğru olacak yasaları onaylayan topluluktur bu kamu. Bu yeteneği taşır çünkü topluluğu oluşturan insanlar *özerk ve eşittirler*:

Özel mülk sahibi oldukları ölçüde kimseye bağımlı değildirler; hepsi *mülk sahibi ve eğitimli yani erkek* oldukları ölçüde türdeş, yani eşittirler. Dolayısıyla yüzyılın sonunda, hem kendi aralarındaki ilişkileri, hem de devletle ilişkilerini belirleyecek normlar olan yasaları tartışma, bu anlamda siyasal bir denetleme yetkisini ellerinde tutan, siyasal işlevli bir kamusal topluluk ortaya çıkar.

Bu aynı zamanda merkantilist ekonomi politikalarının artık yükselmekte olan girişimci burjuvaziye dar gelmeye başladığı dönemdir. Devlet bütçesi merkezi odak olmaktan çıkmış, özel şahıslar olarak burjuvaların ekonomik faaliyetleri özerkleşmeye başlamıştır. Bir yandan medeni hukuk oluşmaktadır; Napoléon yüzyılın sonunda medeni kanuna kesin biçimini verecektir. Öte yandan koruyucu gümrük tarifelerinin kaldırılması gündeme gelmektedir. Böylece liberal kamusallık modelinin iskeleti oluşmaktadır: Ekonomi, devletten ayrı, devletin müdahalesi dışında bir alan olarak biçimlenir. Bu iki alan arasında basın, eğitim kurumları, tiyatrolar, kahveler, kulüplerden oluşan ve burjuvazinin devleti dışarıdan denetlediği kamusal alan yer alır.

Habermas bu yapıtında aynı zamanda da burjuva-erkek kamusallığının çelişik kurumsallaşmasını anlatmaktadır. Başka bir deyişle, erkek burjuvazinin kendisine ilişkin bilincini bu bilincin içinden geçerek izler ve onun çelişkilerine ulaşır: Mülk sahibi ve eğitimli olma koşulları dışlayıcı ölçütlerdir ve bu, kamusallığa atfedilen misyonla, yani yasamanın ussallığının sağlanması gereğiyle çelişir. Çünkü bu misyon evrenselliği gerektirmektedir. Demek ki: "Kamusallık ancak, ekonomik ve toplumsal koşullar herkese eşit imkân tanıdıkları takdirde güvence altına alınmış olur." (Habermas, 1997:175) Oysa, baldırı çıplaklar ve kadınlar mülk sahibi ve eğitimli olma imkânları olmadığı için kamusal alandan dışlanmış olurlar.

XIX. yüzyılda "sokağın baskısı"yla bu türdeş kamusallık bozulmuş, çeşitlilik baş göstermiştir. Sırasıyla işçi sınıfı ve kadınlar kamu-

sal alanın kapısını zorlamaktadırlar. Çelişkinin itirafı gecikmez: J.S. Mill'in düşüncesinde açıkça dile gelir bu çelişki. XVIII. yüzyılda eğitim ve mülkiyet ile kamusal topluluğa dahil edilme arasındaki örtük bağ, XIX. yüzyılda işçiler ve kadınlardan seçme-seçilme hakkının esirgenmesi biçiminde belirtikleşmiş ve somutlaşmıştır.

Habermas, kitabının 1990 tarihli baskısının "Önsöz"ünde gecikmiş bir revizyon yapar. Kendisini Abendroth'un sosyalist demokrasi anlayışından ayırmaktadır: "[İ]şlevsel ayrışmaya uğramış toplumların ulaştığı karmaşıklık derecesi" (aynı yerde:40) Abendroth'un savunduğu türden bütüncül yaklaşımları geçersiz kılmaktadır; kapitalizmin iktisadi sistemini ortadan kaldırmayı amaçlamak artık abestir; yapılabilecek tek şey bu sistemin yaşam dünyasına müdahalesini engellemektir. Kısacası, kamusallığın ancak eşit ekonomik ve toplumsal koşullarla güvence altına alınabileceği konusundaki uyarısından vazgeçmektedir Habermas. Bununla birlikte de, burjuva-liberal kamusallık modelinin içsel çelişkisini dert etmekten... Sağlıklı bir kamusal alanın oluşmasında ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler parantez içine alınabilir, yeter ki söylemsel eşitlik ve özerklik sağlansın. Bu gecikmiş bir revizyondur çünkü aradan geçen süre içinde Habermas'ın zaten geride bırakmış olduğu bir şeydir sözünü ettiği bütüncül bakış. Habermas normatif teorisini kurarken burjuva kamusallığının tarihsel özgüllüklerini, onun gerçek eşitliğe ve özerkliğe imkân vermeyen yapısal özelliğini olduğu gibi devralır. Özel/kamusal, ya da ekonomi/aile/devlet ayrışması 1967'den sonraki yapıtında çeşitli biçimlerde boy gösterecektir. İletişimsel eylemin, söylemsel özerkliğin alanı olan kamusal alan, ekonomiden ve aileden soyutlanmıştır. Çünkü Habermas'ın burjuva-erkek kamusallık modelinden türettiği ilkelerin başlıcası, birbirinden ayrışmış ve birisi özel şahısların alanı olan iki alan arasındaki bir dolayım olarak kamusallıktır. Bununla bağlantılı olarak da, yine burjuva-erkek kamusallık biçiminin *soyut evrenselliğini* bağrında taşır.

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini burada sistematik bir biçimde tahlil etmek hatta özetlemek mümkün değil. Bu yüzden onun teorisinin bütününü boydan boya kesen özel/kamusal ikiliğini ancak kritik bir iki önerme ve us yürütmesi aracılığıyla kısaca belgelemekle yetineceğim. Bu hiç güç değil çünkü Habermas alanlar ayrılığını belirtik olarak savunan bir düşünür. Habermas'a göre, modernizmin ayırıcı ve korunması gereken özelliği devlet ve ekonomi ile "yaşam dünyası"nın ayrışmasıdır. Bu ayrışma, yaşam dünyasını devletin ve ekonominin araçsalcı ussallığından özgürleştirmiş ve bu alanda bireyselliğe izin veren toplumsallaşma biçimlerinin, farklılaşmış konumların ve kendi üzerine düşünen (self-reflexive) bir kültürün oluşmasının yolunu açmıştır. Ne var ki, modernizmin iç dinamiğinin çelişkili bir sonucu olarak, günümüzde yaşam dünyası, ayrışmış olduğu devlet ve ekonominin "sömürgeleştirici" etkilerine maruzdur. Ekonomik ve politik sistemlerin araçsalcı ussallığa dayalı gerekleri yaşam dünyasına sızmakta, bu ekonomik ve idari ussallık biçimini ait olmadığı bir dünyaya dayatmaktadır. Yeni toplumsal hareketler de yaşam dünyasının bu biçimde sömürgeleştirilmesine çeşitli alanlarda direnişin ifadesidir. (Habermas, 1986:44, 58, 112-117, 135) Kısacası, bu hareketlerin misyonu *alt sistemlerin bağımsızlığının* korunmasıdır.

Şaşırtıcı olsa da, yazar, söylemsel irade oluşumuna katılma imkânının maddi yeniden üretimi sağlayan alt sistemlerce belirlendiği ve gerek insanların maddi üretimdeki yerinin, gerekse devletin insanları manipüle etme gücünün iletişimsel eylemin özerkliği önünde engeller oluşturacağı yolundaki eleştirilere kulaklarını kapamış görünmektedir. Bunun yerine hep tersi durumun, alt sistemlerin iç içe girmesinin, doğuracağı sakıncaları vurgular.

Habermas, yine de, kendisini cumhuriyetçi ve liberal yaklaşımlardan ayırdığı yazılarda maddi/biçimsel hukuk devleti, ahlaki/hukuksal ilkeler, içerik/usul ikilemlerini aştığını iddia eder. Ne var ki, cumhuriyetçiler karşısında savunduğu ilkelerde hep libe-

ralizmin soyut evrenselciliğinin izlerini görmek mümkündür: Cumhuriyetçilerin aşırı etik yüklerinden korunmanın tek yolu *usulcü* bir müzakereci siyaset anlayışıdır: Meşruiyetin temeli, "söylemsel-kuramsal yorum(da) (...) daha iyi savların (...) ortaya çıkmasına olanak veren iletişimsel ön kabullerdir (...) pratik akıl (...) söylem kurallarına ve tartışma biçimlerine dönüşür (...) normatif içerik bizzat iletişimsel eylemlerin yapısından kaynaklanır..." (Habermas, 1999:44-45) Bu anlatımda, usuller, iletişim süreçleri ve biçimsel koşullar üzerine yapılan vurgu, Habermas'ın kamusal alandaki söylemsel iradeyi somut içerikten, sınıf, cinsiyet ve cinsellikten soyutladığına işaret etmektedir. Bu arada, iletişimsel eylem, görüş oluşturmanın ve "idari erkin belli yönlerde kullanılmasının" (aynı yerde:48) ötesinde bir politik müdahaleye izin vermez. Kısacası, alanlar ayrılığı ve liberalizmin soyut evrenseli belirtik olarak savunulduğu ölçüde, iletişimsel eylemden aktif politik öznelerin oluşmasını beklememek gerekir.

Benhabib, Young ve diğerleri, Habermas'ın teorisindeki yansızlık, soyut evrensel ve alanların köklü biçimde ayrışmasını aşmanın yollarını aramaktadırlar. Daha önceki bir yazımda bunun güçlüklerini açıklamaya çalışmıştım. (Acar-Savran 2001:42-44, 48-52) Söylemsel kamu teorisi hem bir "kamusal uzam" teorisi olmaya devam edip hem de cinsiyet yüklü özel/kamusal ikiliğinin damgasını taşımaktan kurtulabilir mi? Benhabib'in iddia ettiği gibi, ihtiyaçların ve değerlerin, söylemsel irade oluşumu sürecinde soyut norm ve çıkarların yanı sıra kamusal tartışmanın parçası haline getirilmesi, basitçe özel/kamusal sınırının nereden geçtiğine mi bağlıdır? Feminist teorinin ihtiyacı gerçekten "kendisini yetkili kılma (empowerment) politikasına yönelten bir kamusal uzam ve kamusal konuşma modeli" (Benhabib 1999b:159) midir? Ya da daha doğrusu: "Kamusal uzam" ve "kamusal konuşma" modeli olarak tanımlanabilecek bir teori, somut ihtiyaçların tartışılmasının ve asıl

önemlisi, toplumsal kaynakların nasıl dağılacağının demokratik olarak belirlenmesinin önünü açmaya yeter mi? Toplumsal cinsiyetler ve sınıflar arasındaki ekonomik eşitsizlik ve sömürü ilişkilerinin yapısal olarak ortadan kalkmadığı bir toplumda kamusallığa eşit ve özerk katılım ne kadar mümkündür ve kamusal konuşma ne kadar tayin edici olabilir? Açıkçası, kadınlar ve başka ezilen grupların özerk ve müdahil özneler olarak katılabilecekleri bir kamusal etkileşim ancak Habermas'ın kamusallık modelinden köklü bir kopuşla mümkün hale gelebilir.

Landes ve Fraser'ın bu kopuşun ne kadar köklü olması gerektiği konusunda çeşitli uyarıları var: Habermas'ın, tabanını sivil toplum kuruluşlarının oluşturduğu ve toplumsal eşitsizliklerin parantez içine alındığı kamu anlayışı, iktidarın değil usun, egemenliğin değil ussallığın, otoritenin değil hakikatin normlarına göre işleyen bir kamusal alanı varsayar ve XVIII. yüzyıl sonu Avrupa'sının aydınlanmış seçkinlerinin kulüp ve salonlarının izlerini taşır. (Landes, 1998:142-143)[14] Ne var ki, Landes'e göre bu dışlayıcılık bir kalıntı değil, soyut evrenselliğe dayalı burjuva-erkek kamusunun yapısal ve oluşturucu özelliğidir: "[G]enelleştirilebilirlik hedefi ve ortak çıkara yapılan göndermeler, egemenlik biçimlerini ifşa etmekten ziyade gizleyebilir, kişiler ya da gruplar arasındaki somut farklılıkları açığa çıkartmaktan ziyade bastırabilirler." (1998:144) Özerk bir biçimde kanaat oluşturmanın ötesinde, bağlayıcı karar alma süreçlerini içeren, somut evrenselliğe dayalı bir kamusallığın gerçekleşmesi için, eşitsizlikleri parantezin dışına çıkarıp onlarla orada yüzleşmek gerekir. Ve nihayet, Fraser'ın örtük ve belki kendine rağmen de olsa Benhabib'i de hedef alan eleştirisi nettir: "[E]leştirel teorinin, 'özel' ve 'kamusal' terimlerine daha acımasız, daha

[14] Ayrıca bkz. Fraser, 1997a:73: "[B]urjuva kamusal alanı besleyen toprak 'sivil toplum'du, yani yeni yeni ortaya çıkan gönüllü birliktelikler kümesi... Ancak bu kulüpler, birlikler ağı (...) herkese açık olmaktan uzaktı (...) [tersine] burjuva erkeklerinin bir katmanının (...) iktidar üssüydü."

eleştirel olarak bakması gerekir. Bu terimler, basitçe toplumsal alanların açık adları değil, kültürel sınıflandırmalar ve retorik etiketlerdir. Siyasal söylemde pek çok zaman bazı çıkarları, görüşleri ve konuları gayri meşru, bazılarını da değerli kılmak üzere kullanılan güçlü terimlerdir bunlar." (1998:88) Başka türlü söyleyecek olursak, açıklayıcılıklarının yanı sıra hep taşıdıkları ideolojik yükten ayrı düşünülemezler.

Öyleyse, kadınların ve başka ezilenlerin somut ihtiyaçlarının toplumsal kararlar üzerinde belirleyici olabildiği bir kamusallık anlayışının, Habermas'ın parantez içine aldığı şeyleri belirtik olarak kamusallığın tanımına dahil etmesi ve kamusal konuşmanın nezih sükûnetini bozmasına razı olması gerekir. En azından Benhabib, Habermas'ın kamusallık anlayışını revize ederken yalnızca etik ile hukuk arasında bir sentez kurmakla yetiniyor gibidir: "Demokratik politika iyi ve adil, ahlaki ve hukuki, özel ve kamusal arasındaki bölünmeye meydan okur." (Benhabib, 1999b:140) Etik ve hukuk alanlarına ekonomiyi bulaştırmasının önünde, Habermas'ın sistem/yaşam dünyası ikiliği bir engel olarak yükselmektedir.

"Özel olan politiktir!"

Yeniden yazının başına dönüp özel alanın politikleştirilmesinden ne anladığımızı hatırlayalım: Özel alanın içinde yaşanan deneyimler, cinsiyetçi bakıştan farklı bir bakışla, feminizmin eleştirel çerçevesi içinde yeniden kavramlaştırıldıklarında bütüncül bir toplumsal egemenlik sistemi içine oturtulmuş olurlar. Sevgi, aşk, cinsellik, annelik, ev işi vb toplumsal bir sistemin parçası olarak kavrandığında, özel alanda bürünmüş oldukları doğallık peçesinden sıyrılır, gizemsizleşir. Erkeklerin öznel, fevri gibi görünen davranışları sistematik bir erkek şiddeti, kadınların sevdiklerine yönelik vericilikleri olarak adlandırılmış olan davranışları "görünmeyen" ya da "karşılıksız" emek olarak yeniden adlandırıldığında, artık özel alanın kapalı

kapılarının aralanıp içeride olan bitenin –kamusal– tartışma konusu haline getirilmesine başlanmıştır. Feminist eleştiri, bu iki alan arasındaki bağlantıların teori ve söylemde kurulmasıdır: Özel alanda olanların bu eleştirel süzgeçten geçirilmeleri onları, özel alanın "doğal" evreninden kamusal alanın "politik" evrenine doğru çeker. Bu aynı zamanda, öznel deneyimler olarak yaşanan şeylerin kavramsal biçime bürünmeleri, bir soyutlama ve nesnelleştirme sürecinden geçmeleri anlamına gelir.

Ne var ki, buraya kadar anlattığım süreç, özel alanla kamusal alan arasındaki birliğin yalnızca bir düzlemde kurulmasıdır. Feminist teorinin, feminist eleştirinin, feminist kavramların formüle edildikleri düzlemdir bu. Bu eleştirinin politikaya tercüme edilmesi bir başka düzlemdir ve ilkini varsayar. Bu ikinci düzlem, feminist eleştirinin kolektif bir özne aracılığıyla toplumsal örgütlenme biçimine müdahalesi olarak görülebilir. Hiç kuşku yok ki, bu iki düzlem arasında çeşitli gidiş gelişler vardır ve iç içe girmiştir bunlar: Feminist politikanın feminizmin eleştirel kavramlarına ihtiyaç duyduğu, bu kavramların da feminist politikadan beslendiği yadsınamaz.

Bu noktada kritik soru şudur: Feminist eleştirinin özel ile kamusal arasında kurduğu bağlantıların politikaya tercümesinden neyi anlamak gerekir? Özel alanda yaşanan çeşitli sorunların/deneyimlerin *kamusal tartışmaya* dahil edilmesini mi? Yoksa bu ikiliğin *pratik olarak* ortadan kaldırılmasını, cinsiyete göre bölünmüş iki farklı alana dayalı bir toplumsal örgütlenmenin yıkılmasını mı? Bu ikinci soruya verilecek olumlu yanıt, hem özel alan hem de kamusal alanın ayrı ayrı yeniden yapılandırılması için bir perspektifi varsayar. Bu soruların çok da anlamsız olmadığını, en azından toplumun bütünsel olarak yeniden kurulmasının imkânsız görülmediği bir dönemde *meşru sorular* olarak kabul edildiğini göstermek açısından, bunlara verilmiş bazı yanıtları buraya aktarmakta yarar görüyorum.

70'lerin sonradan çeşitli eleştirilere maruz kaldığını bildiğimiz ama o dönem için çığır açıcı yapıtı *Woman, Culture and Society* (Kadın, Kültür ve Toplum) adlı kitabın "Giriş"inde Rosaldo ve Lamphere, iki ayrı alanın varlığını koruduğu, ama her iki cins açısından da alanlar arasında geçişliliğin olduğu bir toplumsal örgütlenme biçimi önerirler: "Değişim iki yönde gerçekleşmelidir: Önce, erkekleri ev-içi alanıyla bütünleştirmek ve onlara, çocukların toplumsallaştırılması kadar, daha sıradan ev-içi görevleri de paylaşma fırsatını sunmak kaçınılmaz görünmektedir. Bunun ötesinde, kadınların ekonomik üretime katılımlarının ve onun ürünlerini denetlemelerinin önemine ilişkin kültürler aşırı tanıklıklar, kadınların statülerinin ancak kamusal iş dünyasına erkeklerle eşit biçimde katıldıklarında yükseleceğine işaret etmektedir." (1974:14)

Kamusal alanla özel alan arasında bir ayrımın *korunması* gerektiğini özel olarak vurgulayan pek çok feminist vardır; bunlardan birisi de Elshtain'dır: Kamusal alanda kişiler arasında bazı "soyut bağlar"ın kaçınılmaz olduğu tezinden hareketle, Platon ve Marx'a (ve bu arada radikal feminizme) yönelttiği eleştiride Elshtain, bütün bir toplumun türdeş bir ilişkiler silsilesi olarak düşünülemeyeceğini savunur. "Kimlik politikası"nın da, her şeyi politikleştirdiği, özel alanı ortadan kaldırdığı, bunu yaparken aynı zamanda da –farklı kuralları olması gereken– yurttaşlığın yitirilmesine yol açtığı kanısındadır. Tümüyle saydamlaşmış bir toplum ütopyası bir fanteziden ibarettir Elshtain'a göre. Elshtain'ın özel alanın yeniden kuruluşu perspektifinde annelik yüceltmesi belirleyicidir. (Elshtain, 1981:190, 192, 201-202, 334-335, 357-358)

Elshtain'ın, özel ve kamusal alanların ayrı alanlar olarak korunması gerektiği yolundaki görüşünü Iris Young da paylaşır. "Özel olan politiktir!" sloganını şöyle yorumlar Young: "[Bu] slogan kamusal ile özel olan arasında bir ayrımın olması gerektiğini yadsımaz... Bu sloganın uzantısı olan iki ilke vardır: (a) hiçbir kişi, eylem ya da

pratik, önsel olarak kamusal tartışma ve ifadenin dışında tutulmamalıdır; (b) hiçbir kişi, eylem, ya da hiç kimsenin yaşamının herhangi bir yönü mahremiyete mahkûm edilmemelidir." (Young, 1998:441) Yazar, akıl ile duygu ve arzu arasındaki ya da evrensel ile tikel arasındaki karşıtlığa tekabül etmeyen bir kamusal/özel ayrımından yanadır. Benhabib'e benzer bir biçimde, kamusal tartışmanın kapsamının genişletilmesi temelinde bu ikiliği yeniden kurar.

Toplumsal örgütlenmenin emek ve üretim temelinde anlaşılıp dönüştürülebileceğini düşünen feministler açısındansa, asıl aşılması gereken, ücretli emek/ücretsiz emek karşıtlığı ve buna bağlı olarak kamusal/özel iş, bağımsızlık/bağımlılık ve ücretli iş/aile esenliğine katkı ikilikleridir. Örneğin Karen Sacks, kadınlarla erkekler arasındaki eşitliğin ancak ev işinin toplumsal değer taşıyan bir kamusal iş olarak kabul edilmesiyle, kısacası "üretim, tüketim, çocuk yetiştirme ve ekonomik karar süreçlerinin tek bir alanda yer almasıyla" (1974:222) mümkün olacağı kanısındadır. Söylemeye bile gerek yok: Burada mekânsal bir alan tanımından ziyade, sözü geçen toplumsal ilişkilerin farklı türden kurallara tabi olup olmadığıdır söz konusu olan.

Öte yandan Pateman'a göre, kadınlarla erkeklerin farklı yurttaşlık statüleri, kapitalist toplumun ücretli emek ve istihdam toplumu olmasıyla bağlantılı olarak kendini çeşitli biçimlerde ortaya koyar. "Refah devleti" bağlamında açık bir biçimde ortaya çıktığı gibi, yurttaşlık istihdam temelinde tanımlandığı içindir ki, kadınların yurttaşlığı eksik yurttaşlıktır. "Refah devleti"nin "hak eden/etmeyen" ayrımı, "kamusal kişiler/özel kişiler" arasında bir ikiliğe ve bunun kadınlar açısından dışlayıcı, aşağılayıcı uzantılarına yol açmaktadır: "[E]rkekler gelirlerinden [ayırdıkları payla] katkıda bulunmuş oldukları sosyal güvenlik sisteminden kazanç sağlayan, 'hak eden' işçilerin çoğunluğunu oluştururlar." (Pateman, 1998:251) Bunların

temelinde de "refah devleti"nin bir varsayımı yatar: Kadınların, toplumun refahının bir bölümünü karşılıksız olarak sağlayacağı varsayımıdır bu. Buradan çıkış yolu, kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin yurttaşlık statülerinde göz önüne alınması ve bu yapılırken eşit haklardan da yoksun bırakılmamalarıdır. Bunun için de özel yaşam/kamusal ekonomik üretim ayrılığının sorgulanması gerekir: "Kadınların da erkekler gibi tam yurttaşlar sayılmaları için, refah devleti ve istihdamla kadınların katkısı olan karşılıksız yardım (işi) arasındaki ayrılığın ilga edilmesi gerekir." (1998:267) Burada dile getirilen, toplumsal emeğin örgütleniş biçiminin köklü bir biçimde dönüştürülmesi gerekliliğidir. Habermas'tan başlayıp, Benhabib ve Young'dan süzülerek gelen anlayıştan farklı olarak, kamusal alanın ve kamusal ilişkilerin yeniden kuruluşu, kadınların yalnızca kamusallığa –gerçekten de olsa– dahil edilmeleriyle bağlantılı olarak tasarlanmamaktadır. Toplumsal örgütlenmenin, hem ev içindeki hem ev dışındaki üretimi de kapsayacak biçimde, bütünlüklü olarak yeniden kurulmasını gerektiren bir perspektiftir bu.

Bana kalırsa, feminist eleştirinin kurduğu özel/kamusal birliğini feminist politikaya tercüme etmekten tam da bu kadar iddialı bir şeyi anlamalıyız. Bunun berisinde kalan sözlerin ve pratiklerin kendilerine yabancılaştıklarına, kendi karşıtlarına dönüştüklerine epeyce tanıklık ettiğimiz kanısındayım. Yazının geri kalan bölümünde, özel olanı politikleştirme çabalarımızda nerelerde tökezlediğimizle ilgili soruları çoğaltmaya ve ayrıntılandırmaya çalışacağım. Bunun için Richard Sennett'ın kamusallığın çöküşüyle ilgili tezlerinden hareket edeceğim.

Habermas'ın, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde devletle toplumun kaynaşması, kamusal ve özel alanların iç içe girmesi olarak nitelendirdiği sürece paralel bir *Kamusal İnsanın Çöküşü* sürecini anlatmaktadır Sennett. Kitap, "XIX. yüzyılda yaşanan sarsıntıların

XX. yüzyılda kamusal olanın kendisinin yadsınmasını nasıl hazırladığı üzerine bir açıklama" (Sennett, 1996:166) getirerek, XX. yüzyılın "mahrem toplumu"nun, "ölü kamusal"mın ortaya çıkış nedenlerini sergiler. Bu öykü, iç ile dış, mahrem ile kamusal dünyalar ve özne ile nesne arasındaki farklılıkların silinmesinin, radikal öznelliğin, "içtenlik", "sahicilik", "ifşa" kültürünün yaygın ve egemen kültür haline gelişinin öyküsüdür. Mahremiyet dünyası sınırlarını yitirdikçe, kamusallığın ayrıcalıklı ilişki biçimi ve mekânları olan politika ve kentlerde ölü kamusal alan belirgin hale gelmiştir. Bu mahrem toplumun, modern *respublica*'nın yerini almasıyla birlikte toplumsal bağlardan sıyrılmış bir kişiselliğin kamusal alana yayılmasına, insanların kendilerini toplumsal maskeleri ve kimlikleri yerine, oldukları gibi, "sahici" benlikleriyle ifade ettikleri bir toplum biçimine tanık oluruz. Mahrem toplumda, grup çıkarlarına ve ortak eyleme dayanmayan, ruh hali ve duygu paylaşımının fetişleştirildiği bir kolektiflik anlayışı hâkimdir. Bu mahremiyet ideolojisi, "politik kategorileri psikolojik kategorilere dönüştürür" ve "insanlar, politik alanı (...) kolektif bir kişiliğin paylaşılması yoluyla birbirlerine açılma fırsatı olarak gördükçe" (1996:324-325), cemaatin sürdürülmesi kendi içinde bir amaç haline gelir. Depolitizasyon almış yürümüştür...

Sennett "yeni toplumsal hareketler" ya da "kimlik politikası" adı altında, kendiliğinden kimliklerin, duygudaşlığın yüceltilerek kolektif eylemin temeli haline getirilmesini eleştirmektedir: "Yeni Sol'daki yazarların çoğu geçen on yılda büyük bir hataya düşerek, yerel cemaatin yeniden inşasının politik olarak büyük toplumu yeniden kurmakta başlangıç noktası olduğuna inan[mışlardır]" (aynı yerde:368); insanların "'biz' diyebileceği insanları kişi olarak tanıma"nın (1996:385) peşinde koştuğu bir politika anlayışı egemen hale gelmiştir. Oysa, "yerel cemaat yaşamı (...) görünüşte düşmanca bir ortamda bir tür kardeşlik girişimi iken, çoğunlukla kardeş katli-

ne [dönüşür]." (1996:373)

Sennett'ın, bir yandan feminizmin hiç de yabancısı olmadığı –kız– kardeş katliamını kaçınılmaz biçimde çağrıştıran, diğer yandan da, kendisi için sorun teşkil etmese de, feministler açısından geri dönüşü olmayan bir eleştirinin nesnesi olan soyut kamusallık ile sahicilik fetişizmini bir ikilem olarak karşımıza diken bu tahliline ilgisiz kalmak pek mümkün görünmüyor. Nurdan Gürbilek için, özel hayatın "bir itiraf ya da iç dökme nesnesine" dönüşmesi, "özel ve kamusal alanlar arasındaki, "iç" ile "dış" arasındaki sınırın erimesi, öznelliğin diliyle kamunun dilinin iç içe geçmesi" (Gürbilek, 1992:54-55) Türkiye'de 80'lerde yaşanan bir gelişmedir. Yani bu özel hayat patlamasıyla feminizmin bu topraklarda özel alanı politikleştirme serüveni aynı döneme denk düşmüştür. Feministler, bu herkesin giderek "teşhirci ve röntgenci olduğu, *için* dışlaştırılmasının moda haline geldiği," toplumun "görüntü ve gürültü alışverişinin hüküm sürdüğü bir itirafçılar kitlesi"ne (Çabuklu, 2002:42) dönüştüğü dönemde, çeşitli bedeller ödeyerek, kendilerine ve birbirlerine çeşitli acılar yaşatma pahasına, ama son derece radikal bir politika yaptıklarına haklı olarak inanarak, dayağı, tacizi, tecavüzü, karşılıksız emeği kamusal alana, kamusal tartışmaya dahil etmişlerdir.

Oysa, Mary Ryan, ABD ve başka gelişmiş kapitalist ülkelerde feministlerin özel deneyimlerinden çekip çıkardıkları sorunları kamusal gündeme dayattıkları ve kamusal alanda aktif özne haline gelme talepleriyle ortaya çıktıkları dönemi farklı bir biçimde tanımlar: 50'lerin sonu ile 60'ların başına denk düşen, kitle iletişim ve tüketim kültürünün patlamasıyla birlikte kamusal söylemin çöktüğü, aktif kamusallığın yerini pasif izleyiciliğin ve tüketiciliğin aldığı dönemi *izleyen* bir *ara dönemdir* bu. Kısa da olsa bu dönemde, katılımcılarının içinde ferah ferah devinebildikleri bir kamusal mekân oluşmuştur. (Ryan, 1992:259-260)

Öyleyse, feminizmin bu son derece radikal politikası, Türkiye'de, onu kendine yabancılaştıran, onun sözünü kendine karşı çeviren, hedeflerini saptıran bir dinamikle iç içe mi girdi? Feminizmin bu karşıt dinamik tarafından massedilmesi, hatta kullanılması mıydı tanık olduğumuz? Türkiyeli feminizm özel alanı politikleştirme çabasındayken, özel alanın içini kamuya döküyor ve orada tüketilecek, seyirlik bir malzeme mi sunmuş oluyordu? İçin dış olduğu bir dünyada, çağın baskın dinamiğinin, özel alanı politikleştirme çabalarını kolayca kendi hedeflerine yönlendirmesi mi söz konusuydu?

Frankfurt Okulu'ndan başlayarak, kitle iletişim araçlarının kamusallık ve politika açısından uzantıları üzerine yapılmış sonsuz tahlile bu yazının sınırları içinde değinmek bile mümkün değil. Ama Habermas'ın kamusallık anlayışı hakkında bu kadar söz söylemişken, belki de en gerçekçi, en az yanılsama içinde olduğu bu konuda onun bir iki sözünü bir sıçrama tahtası olarak kullanabiliriz. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde şöyle der: "Kitle iletişim araçlarının biçimlendirdiği dünya sadece görünüşte kamusal alandır." (1997:295; değiştirilmiş çeviri) Beklenebileceği gibi, daha sonraları bu karamsarlığından bir ölçüde vazgeçer, ama kamusal alanda "kültürün tartışılması ile tüketilmesi" (Habermas 1992:438) arasında yaptığı ayrım hâlâ anlamlıdır. Ve şu soru hâlâ geçerlidir: Feminizm, insanları pasif seyirciler ve tüketiciler konumuna yerleştiren, manipülatif bir medyayı kullanarak kamusallığa katılmış olur mu? Özel alanın politikleştirilmesi için medyanın oluşturduğu "kamusallık" uygun bir ortam mıdır? Medyada, kamusallığın seyirlik malzeme biçiminde neredeyse kendi karşıtına, kamusal konuşmanın ifşaata dönüşmüş olduğu düşünülecek olursa, mahrem olanın bu ortamda *kamusal görünürlük* kazanması ne anlama gelir?[15]

[15] Bu konuda ayrıca bkz. Timisi, 1998:12; Temelkuran, 2002:102. Karş. Mağden, 1998.

Kısacası, medyanın çok önemli bir unsurunu oluşturduğu, ama medya dışında da ideolojisiyle, politikasıyla mahremleşmiş, kişiselleşmiş, içleşmiş bir kamunun hâkim olduğu bir dünyada özel alanın politikasını yapmak anlamlı ve mümkün müdür? Türkiye'de feminizmin handikapı, çıkışının, tam da kamusallığın bu anlamda çöktüğü bir döneme rastlaması mıydı? Yoksa sorun dönemle, çağla ilgili değildi de, özel olanın politikleştirilmesinden yanlış şeyler mi anlaşıldı?

Kendi adıma, feminizmin politikasının bu kadar türdeş olduğunu düşünmediğim için bu sorunun olumlu ya da olumsuz tek bir yanıtı olmadığı kanısındayım. Yapılabilecek şeylerden birisi belki de, "özel olan politiktir" sloganını nasıl yorumladığımı biraz daha açmak: Özel alanın nasıl politikleştirilebileceği üzerine bir tartışmaya girerek, teşhir/ifşaat/röntgencilik tuzaklarından nasıl korunabileceğimiz üzerine düşünmeye başlamak...

Sennett'ın, "sahici benliğin" ifşa edilmesini yüceltme, bütün toplumsal dolayımlardan arınmış bir içi dışlaştırma konusunda söyledikleriyle başlayabiliriz. Özel alanın politikleştirilmesinden, öznelliğin, tekil bireyselliklerin, bu somutlukları içinde, olduğu gibi ortaya dökülmesini anlamamak gerekiyor. Özel hayatın teori-ideoloji süzgecinden geçirilerek sunulması aslında bir nesnelleştirmeyi varsayar. Bu, tekil deneyimlerin öznelliklerinin aşılması demektir. Adına layık bir bilinç yükseltme sürecinden geçildiğinde, artık bir başka düzlem söz konusudur. Elisabeth Fox-Genovese şöyle diyor: "Politikamız kişisel ilişkilerin nesnelleşmesine izin veren bir dili ve pratiği yaratmayı içermelidir. (...) Politika, tikel ile genel arasındaki uçurumu aşmamızı [sağlayan] köprüdür." (Fox-Genovese, 1991:31) Zaten, kadınlar arasında bir dayanışma eğer mümkün olacaksa, bu, öznel deneyimlerin benzeşmesinden değil, bunlar arasında bağlantılar kurulmasından, bunların genelleştirilip nesnelleştirilmesinden doğacaktır. Dolayısıyla, özel alanın politik-

leştirilmesiyle ifşaat, itiraf kültürü arasında çok önemli bir açı vardır. Bu açının daraltılmaması, öznelcilik ve tikelcilik karşısında tetikte olmaya bağlıdır.

Özel alanın politikleştirilmesi, öznelliğin ve tikelliğin kamusal alana dökülmesi olmadığı gibi, dayak, taciz, tecavüz gibi, cezayı gerektiren adli durumları ilgilendiren bir söylemden ibaret de değildir. Olağan, sakin, huzurlu yönleri de politiktir özel hayatların: Egemenlik, iktidar sadece sınır durumlarda ortaya çıkmaz. Kısacası, özel alanın magazinleştirilemeyecek bir yanı hep vardır. (Acar-Savran, 1998c)

Bunun da ötesinde, özel alanın politikleştirilmesini kamusal görünürlük kazanmak olarak yorumlamanın sorunları üzerine de düşünmek gerekiyor. Meltem Ahıska, kamusal görünürlük kazanmanın, kamusal alanda görünür olmanın, özel alanın politikleştirilmesiyle bağlantısını kurarken, yukarıda üzerinde durduğum nesnelleştirme meselesini vurguluyor ve –kamusal– görünürlüğe salt görülmenin ötesinde bir anlam atfediyor. "Özel olan politiktir" sloganıyla ilgili olarak şöyle diyor Ahıska: "Bu, bazılarının sandığı gibi bireysel bir iç dökme değil. Dünya içinde başkalarıyla ilişki içinde kendi yerimizi anlamak, kendi kaygılarımızı kendimizden uzaklaştırıp ötekilere görünür kılmak, yani özel olan ezilme deneyiminin kamusal anlamını ortaya çıkarmak. Kendi dibe çeken, ayıran somutumdan kurtulup beni oluşturan ve yaralayan nesnelliğe uzanmak." (Ahıska, 2002:26-27) Ve orada öylece kalmak... mı? Kamusal görünürlük, bana kalırsa özel olanı politikleştirmenin ancak *zayıf* anlamı olabilir. Bu anlamıyla özel alanın politikleştirilmesi, feminist eleştirinin, özel ile kamusal arasındaki bağlantıların kurulduğu ilk düzlemiyle sınırlıdır; pratik politik bir perspektife doğru açılmaz. Kamusal tartışmanın parçası haline gelmek, kamusal görünürlük kazanmak, beraberinde kamusal alanın yeniden yapılanmasına ilişkin bir perspektif taşımadıkça kadınların bu kamuda pasif kalma-

ları, seyirlik malzeme haline gelmeleri çok kolaydır. Özel alandan taşman sorunların mevcut kamusallığa *basitçe eklemlenmeleri*, orada belli dirençlerle karşılaşıp, kastedilenin çok dışında bir konuma sürüklenmeleri anlamına gelebilir.

Ayrıca, kamusal görünürlük, esas olarak medya aracılığıyla sağlandığına göre, yukarıda medyayla ilgili olarak değindiğim ek sorunları da barındırır. Defne Suman, Fadime Şahin olayını, her kamuya taşımanın bir politikleştirme olmayacağına ilişkin bir örnek olarak verir. Suman'a göre, Şahin'in kamusal alanda türbanı ve cinselliğiyle varoluşu pasif bir görünürleşmeden ibaret kalmıştır: "Şahin özneleşmiş midir, yoksa tam tersine (...) medyanın elinde nesneleşmiş, hatta ticarileşmiş midir?" (Suman, 2000:90)

Özel sorunların kamusal alana taşınmasının kadınlar açısından gerçekten fark yaratması için özel/kamusal birliğini pratikte kuran bir perspektif gerekiyor. Bu da kamusal alanın yeniden yapılanmasına ilişkin bir perspektif demek. Bu ihtiyacın feministlerce giderek daha sık dile getirildiğini söylemiştim. Burada esas tartışılması gereken sorun bu perspektifin somut içeriğidir: Özel/kamusal ikiliğini aşan bir perspektif oluştururken, özen, bakım, dayanışma, somut öteki türünden etik kategorilerle yetinmek, ya da bunun ötesine geçerek bu etik kategorilere kadınların insan hakları ve siyasal temsil biçimleri türünden hukuksal ve siyasal kategoriler eklemek bana yeterli gibi görünmüyor. Habermas'ın, kamusallık anlayışımızın dışına kovduğu "ekonomik" kategorileri yeniden "meşru" tartışma konusu haline getirmek gerekiyor. Başka türlü söyleyecek olursak, soyut haklar, soyut evrensellik ve yansızlık çerçevesini, bir yandan özel alanın ilişkisellik ve bakım gibi değerleriyle ve kadınların insan hakları ve yeni siyasal temsil ilkeleriyle tamamlarken, öte yandan da toplumsal ihtiyaçların karşılanmasının meşru yollarını kamusallık biçiminin bir ölçütü olarak gündeme dahil etmek kaçınılmaz. Benhabib'in önümüze koyduğu, "feminist eleştirinin bir eleştirel

kamusal alan teorisiyle tamamlanması" (Benhabib, 1999b:159) hedefine ancak o zaman ulaşabiliriz.

Aksu Bora, 1998 yılının 8 Mart'ında Türkiye'de feministlerin geldiği yolu değerlendirirken şöyle diyordu: "Aile reisliğinin kalkması tabii ki gerekli ama özelleştirme politikalarıyla kamu alanının tümden güdükleştirilmesi ve kamusal işler olması gereken eğitim ve sağlığın ailenin –yani kadınların– sırtına yüklenmesi en az bu kadar önemli bir mücadele alanı olmalı" *Pazartesi*'nin aynı sayısında ben de feministler olarak bir karşı-hegemonya oluşturamayışımızın nedenleri arasında şunları saymıştım: "Ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün değişmesi için ücret karşılığı çalışmanın yeterli olmadığını söyledik (...) ama kadın-erkek herkes için işgününün kısaltılmasının, tam istihdamın (...) [önemini] yeterince ortaya koyamadık." (Bora 1998:2; Acar-Savran, 1998a:3-4) Bunlar, kadınların somut ihtiyaçlarının karşılanmasının, salt dar anlamda "kamusallığın" değil, toplumun çeşitli düzeylerinin yapısal dönüşümünü gerektirdiğini söylemekten daha az bir şeyi ifade etmiyor. Fraser'ın diliyle, ihtiyaçların kamusal alana taşınıp politize edilmeleri, bir yanıyla özel alanın, öbür yanıyla da özel mülkiyetin kamusallaştırılmasıdır. Dolayısıyla da, *söylemsel* anlamda kamusallaştırma *kurumsal* anlamda kamusallaştırmayla el ele gitmek zorundadır yazara göre. (Fraser, 1989:172) "Özel"in bu ikili anlamından hareketle Fraser'ın ortaya attığı formül, bu bölümün başında özel alanın politikleştirilmesinin iki farklı düzleminden söz ederken vurgulamaya çalıştığım noktanın veciz bir ifadesi.

Özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıları kurmakla, kamusal alanda "görünürlük" kazanmakla yetinmeyip, kamusal alanın yeniden inşasını kendi politik görevi olarak yorumlayan bir feminizme duyulan ihtiyaç, çeşitli feministlerin dilinde farklı anlatımlara bürünüyor. En genel biçimini *Pazartesi*'nin imzasız bir yazısında bulmak mümkün: "[K]adın kurtuluş hareketinin, hapse-

dilmeye çalışıldığı 'özel alan', 'özel hayat' tuzağından çıkması, dünyada ve tek tek ülkelerde olup biten her şeyle ilgili görüş ve siyaset üretmesi gerekmekte." (*Pazartesi*, 2002:16) "Hareket"in kimin tarafından buraya hapsedilmeye çalışıldığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte dile getirilen kaygı yeterince açık. Öte yandan, Kadın Eserleri Kütüphanesinin 8 Mart 2002'de çıkardığı bültende Şirin Tekeli ve "Türkiye'de Kadın Hareketinin Soru ve Sorunları" başlıklı yazısında Meryem Koray (Tekeli, 2002; Koray, 1998), benzer bir biçimde, ya artık farklı bir evreye geçildiği gerekçesiyle ve/ya da geçmiş pratiklerin bu açıdan hep bir sınır taşımış olduğu görüşüyle, feminizme yine bu türden misyonlar yüklüyorlar. Dolayısıyla, önümüzdeki dönemin göz ardı edilemeyecek bir eğilimi, feminizmin toplumsal örgütlenme biçimine müdahale çabaları olacak gibi görünüyor. Ne var ki bunun, özel/kamusal birliğini söylemsel düzlemde kurmaktan daha dikenli yanları olduğu yadsınamaz. En azından şu nedenle: "Küreselleşmenin kadınlar üzerindeki etkilerini tartışmak", "ekonomik ve toplumsal yapıyı, çalışma yaşamını daha derinden dönüştürecek önlemler formüle [etmek]" ve böylece "düzenle bütünleşme ve uzlaşma" (Berktay, 1998:9) tehdidine karşı mevziler geliştirmek, hiç kuşku yok ki kimimiz için çok önemli. Ancak bunun bütün kadınlar için aynı ağırlığı taşıdığı söylenemez. O zaman, önümüzdeki dönemde belki de ayrışmalardan ürkmeden alternatif toplum projelerini tartışmaya hazır olmalıyız.

Praksis, Güz 2002, sayı 8

HANGİ "ÖZEL" NE KADAR "POLİTİK"?

Beklenebileceği gibi "Clinton davası" internette tartışılıyor. ABD'den Lynn Chancer adlı bir feminist bu tartışmaya şu soruyla katılmış: Yeterince nüanslı ve karmaşık bir feminist tahlil ışığında feministler bu konuda ne diyebilirler, ne demeliler?

Chancer, her şeyden önce, kendi deyimiyle iki "uç" yaklaşımı reddediyor. Bunlardan ilki klasik liberal yaklaşım: Özel yaşamın ya da kişisel olanın politik olduğu anlayışını kabul etmeyen erkek sağduyusu.

Nitekim, Fransa'dan, Rusya'dan çeşitli devlet adamları bu tavrı sergilediler ve Chancer'ın sözleriyle, "bütün dünyanın patriarkları birleşin" sloganı altında birleştiler. Feministler açısından meselenin bu biçimde kestirilip atılamayacağı açık. Karşı kutupta ise, Chancer'a göre, özel alanla politikayı özdeşleştiren yaklaşım yer alıyor. Bunun, Hıristiyan sağın (ve tabii ki siyasal İslamm) baskıcı politikalarının eline oynayacağını ve çeşitli güçlerin, buradan hareketle insanların aşklarını ve cinselliklerini kiminle, nasıl yaşayacakları konusunda müdahale hakkını kendilerinde göreceklerini savunuyor yazar.

Bu iki yaklaşımı dışladıktan sonra Chancer, özel ya da kişisel olanın politik olduğunu kabul edip yine de insanların din, devlet ve yasalar karşısında mahremiyetlerine sahip çıkmalarına imkân verecek bir bakışı bu somut duruma uygulamaya çalışıyor. Yazara göre

feminist bir bakış şunları göz önünde tutmalı: Birincisi, özellikle Lewinsky'nin durumunda, kadının "rızasına rağmen" maruz kaldığı bir davranış söz konusu değil. Öte yandan, Paula Jones davasında ise ABD yasalarına göre "işyerinde cinsel taciz" kapsamına girecek bir şeyden söz edilemez, çünkü bu olayın bir sonucu olarak Jones'un mesleğine halel gelmemiş ya da çalışma ortamı olumsuz biçimde etkilenmemiş. Chancer, işyerinde cinsel taciz konusundaki bu yasal düzenlemenin anlamlı olduğunu ileri sürüyor: Aksi takdirde cinsel taciz kavramının çok genişleyeceği ve içinin boşalacağı kanısında.

Bütün bunlara rağmen, yazara göre, hem Jones hem de Lewinsky olayında Clinton'ın gücünü, iktidarını kullanması söz konusu ve yasal olarak cinsel taciz sayılmasa bile bu teşhir edilmeli, eleştirilmeli. Ayrıca, olaylarda sözü geçen kadınların niyetleri ne olursa olsun, bütün cinsel taciz ve tecavüz olaylarında olduğu gibi bu durumda da kadınlar hakkında ortalıkta bir yığın cinsiyetçi laf dolaşmış, kadınların geçmişlerinin sorgulanmış olması, iffetli/iffetsiz ayrımını gündeme getirdiği ölçüde bütün kadınları ilgilendirir.

Feministlerin göz önünde tutmaları gereken ikinci nokta ise şu, Chancer'a göre: Bill ve Hillary Clinton'un ilişkilerini nasıl sürdürdükleri onların mahrem meselesidir. Ne var ki, bu, son derece yaygın olan bir ikiyüzlülüğün üstünü örtmemeli. Chancer soruyor: Clinton genç bir kadınla değil de genç bir erkekle ilişkiye girseydi, ya da Hillary Clinton'un bir cinsel ilişkisi açığa çıksaydı, bugün Clinton'a hoşgörü gösterenler o zaman ne yapardı?

Chancer'ın söylediklerinde pek fazla itiraz edilecek bir şey yok. Ama "Clinton davası" bana başka şeyler de düşündürttü ve bir süredir kafamda dolanan bazı düşünceleri pekiştirdi. 80'ler, 90'lar dünyasında ve bu dünyanın "esas oğlanı" olan medya karşısında, feministler olarak bazı ilkelerimize çok büyük bir özenle, hatta paranoyak bir titizlikle sahip çıkmamız gerektiğine giderek daha çok inanıyorum. Özel olanın politik olduğu anlayışı, artık iyice bulaşık

bir hale gelmiş olan itirafçılık-teşhircilik-röntgencilik şeytan üçgeninden korunmalı. Kimi kadınların tacize, tecavüze uğradıklarını ya da özel yaşamlarının iç gıcıklayıcı başka ayrıntılarını anlatmak için sıraya girdikleri, onları izleyenlerin ise, ya üzerinde konuşulmayı bile hak etmeyecek bayağı güdülerle, ya da bir mağduriyeti paylaşmanın yüce gönüllülüğü içinde vicdanlarını rahatlatarak büyülendikleri bir oyun oynanıyor. "Bağır, herkes duysun!" ya da "Özel olan politiktir!" derken bizim kastımızın bu olmadığı açık: Bu sözler, kadınların bağımsızlaşmalarına, özgürleşmelerine doğru adım atmalarını sağlayacak bir karşı çıkışı (itiraf ya da kendini teşhir değil) başlattığı ölçüde gerçek anlamına kavuşuyor. Bugün yaşanan ise bunun tam tersi: Feminist sözün içi boşalıyor, bu söz kendi karşıtına dönüşerek kendine yabancılaşıyor, feminizm sulandırılıyor, evcilleştiriliyor: İtiraz yerini vıcık vıcık bir kanıksamaya bırakıyor.

Ayrıca "özel olan," yalnızca dayak, tecavüz, taciz gibi cezayı gerektiren bir durum olduğunda "politik" değil. Evde kocaların çamaşırları yıkanırken, evin ve çocukların bütün yükü kadınların omuzlarına yüklenirken de politik. Yani yalnızca "adli" bir durum olduğunda değil, huzur ve barış varken de politik. Şiddetin, ihanetin söz konusu olmadığı aşklar yaşanırken de politik. Özel olan politik, ama politik olan yalnızca şiddet, taciz, tecavüz değil. Bu yanılsama, bir yandan feminist politikayı cezai tedbirlere indirgerken, öte yandan da "huzurlu", "olağan" hayatları depolitize etmek anlamına geliyor.

Clinton olayının bende en çok infial uyandıran yanı, Savcı Starr'ın ayan beyan ilkelliği değil, Clinton'ın hukuki savunmasının dayanağını oluşturan cinsellik tanımı oldu. Anlaşılan Jones davasında beyler bir mutabakata varmışlar: "Cinsel ilişki" tanımına giren "uygunsuz" temaslarla bu tanıma girmeyen "uygunsuz" temasları birbirinden ayırmışlar. Yine anlaşılan, cinsel ilişki kategorisine giren temaslar arasında, karşıdakini uyarmak veya tatmin etmek için geni-

tal organlara dokunmak ve cinsel birleşme var, ama oral seks yok. Bu tanıma nasıl varıldı bilmiyorum, çok da merak etmiyorum. Ama Lewinsky davasında, jürinin karşısında Clinton en pişkin haliyle, Lewinsky'yle cinsel ilişkisi olmadığını savunurken yalan söylemediğini, çünkü yaptıklarının bu tanımın dışında kaldığını tekrarlayıp durdukça kendimi cinsel saldırıya uğramış hissettim. Bedenim parça parça ayrılıyormuş, benim ve bütün kadınların cinselliği üzerinde tepiniliyormuş duygusuna kapıldım. Bu küstahça saldırıda Savcı Starr ile Başkan Clinton el ele vermişlerdi.

İktidarın bu kadar tepelerinde dönen dolaplar arasında feminizmin anlamını koruması çok güç. Kadınlar ne kadar kadın, Lewinsky hangi oyunların içinde, bunları bilmeye çabalamak, medyayı da izledikçe, iyice abes hale geliyor. Medyada yaratılmak istenen gerçeklik efekti dönen dolapları daha da anlaşılmaz kılıyor.

İktidarın bu kadar tepelerinde, karısını aldattığı için eve çiçekle gelen erkeklerin yerini, halkını "aldattığı" için Afganistan'a, Sudan'a bomba yağdıran başkanlar alıyor, iktidarın bu kadar tepelerinde, bugüne kadar dünyanın dört bir yanındaki insanları ve kendi vatandaşlarını ölüme sürüklerken Starr, Clinton ve benzerlerinin ağız birliği ederek söyledikleri yalanlar yalan sayılmıyor, "neresine... ne kadar?.." konusunda ikiyüzlü bir dürüstlük farsı oynanıyor.

İktidarın bu kadar tepelerinde, oral seks, telefonda dünya halklarının geleceğini ilgilendiren kararlar alınırken yapılıyor.

İktidarın bu kadar tepelerinde, "özel"in de "politik"in de içi boşalıyor.

Pazartesi, Kasım 1998, sayı 44

ÖZEL OLAN ARTIK POLİTİK DEĞİL Mİ?

80'lerin ve 90'ların feminizmi arasındaki farklılıklar, gittikçe kafalarımızda daha çok evirip çevirdiğimiz, üzerinde daha çok konuşma ihtiyacı duyduğumuz bir konu haline gelmeye başladı.

Kuşkusuz sorunun çeşitli veçheleri var: Feministlerin eylem biçimlerinden feminist mücadelenin konusu olarak görülen sorunların çeşitliliğine kadar pek çok şey değişti. Ve bu değişiklikler Türkiye'de ve başka ülkelerde birbirine oldukça paralel gidiyor. Örneğin savaşın kadınlar üzerindeki özgül etkileri ve antimilitarizmle feminizm arasındaki neredeyse organik ilişki giderek daha görünür olmaya başladı, yoksulluğun kadınlar arasında giderek yaygınlaşması, yoksullar arasındaki kadın oranının giderek yükselmesi feministlerin gündeminin orta yerine yerleşen sorunlar haline geldi. Öte yandan eylem biçimlerinde de belirgin değişiklikler var: Medyanın ve dolayısıyla halkın dikkatini çekmeye yönelik çarpıcı eylem biçimlerinden lobiciliğe doğru bir evrilmeden –ya da en azından böyle bir tarzın yaygınlaşmasından– söz etmek mümkün.

Bütün bu değişimler içinde bir tanesi var ki feminizmi belki tam da can damarından vuruyor: Özel yaşamlarımızı nasıl sürdürdüğümüz de değişti bu arada. "Özel (ya da kişisel) olan politiktir" sloganı her zaman feministler arasındaki farklı eğilimler tarafından farklı biçimlerde yorumlandı. Özellikle Batı'da, feminist mücadeleyi özel alanın sorunlarına hapsetmeye, neredeyse "feminist açıdan politik olan

yalnızca özel olandır" türünden bir yoruma kadar varıldı bu sloganın izinde. Ama hiç kuşku yok ki hepimiz için şöyle bir anlamı vardı: Erkek egemenliği, bütün toplumsal egemenlik biçimlerinden çok daha ağırlıklı olarak kişiliğimizin derinliklerinde kök salmış, psikolojik yapımızı, duygusal ve cinsel yaşantımızı tümüyle biçimlendirmiştir. Dolayısıyla erkek egemenliğine karşı isyanı ifade eden feminizm, kiminle aynı evi paylaştığımız, kiminle nasıl seviştiğimiz, çocuk yapıp yapmadığımız ve o çocuklara kimlerle birlikte baktığımız, nasıl işlerde çalıştığımızla yakından ilgilidir. Böyle olduğu için de 80'li yıllarda feministler olarak bizim için bazı şeyler doğrudan politik seçişlerdi: Anne olmakla kadınların yaşamlarının başka alanlarındaki seçimlerin çeliştiği bir dünyada çocuk yapmamak ya da yalnız anne olmayı seçmek politik bir karardı; evlilik yapısal olarak erkeklerin belirli ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir kurum olduğu ölçüde evlenmemek ya da evliysek evli kalmamak feminist bir seçiş anlamını taşıyordu; içimizden çocuklu olanların bir bölümü onların bakımını kadın arkadaşlarıyla paylaşabilecekleri bir yaşam örgütlemeye, örneğin kadın arkadaşlarıyla yakın oturmaya çaba gösteriyordu vs. Kuşkusuz bütün bunların üzerinde dış koşulların getirdiği sınırlamalar vardı. Ayrıca, özellikle bu ülkede bizler feminizmin kendine özgü raconları olan bir yaşam tarzı anlamına gelmediğinin çok iyi bilincindeydik. Ama yine de politikamıza uygun, politik düşüncelerimizle tutarlı bir varoluş ve yaşam biçimi sürdürmenin politik bir anlamı vardı. Hatta kendi varoluşumuzun dışında, arkadaşlık ettiğimiz ya da birlikte olduğumuz erkeklerin, varsa kocalarımızın davranış biçimlerini de politize etmiştik.

Bütün bunların ötesinde, olduğu kadarıyla, hareket olarak gerçekleştirdiğimiz eylemler ve sürdürdüğümüz kampanyalar da benzer bir anlayıştan besleniyordu. Kampanyalarda kendi hayatımızı dönüştürmeyi hedefliyorduk aynı zamanda. Örneğin, sokaktaki cinsel tacize karşı ses çıkarmayı birçoğumuz ilk kez cinsel tacize karşı

sürdürdüğümüz kampanya süresi içinde başardık; evde, sevişmek istemediği zaman "Hayır," demeyi, o kampanyada sürdürdüğümüz tartışmalar sonucunda beceren kadınlar oldu. Daha da radikal bir örnek, 1990 yazında Medeni Kanun'un mantığına karşı girişilen boşanma kampanyasıydı. Politikamızı özel yaşamımızın tam ortasına sokmanın bundan daha açık bir biçimi olamazdı herhalde.

Peki 90'larda ne oldu? İlk heyecanlar mı yatıştı? Yeni imana gelmişlerin görgüsüz gayretkeşliğinden mi kurtardık kendimizi? Olgunlaştık mı? Bence bunların hiçbiri değil. Belirli alanlarda önemli yenilgiler yaşadık ve daha da önemlisi, yenilgi ideolojilerinin etkilerine maruz kaldık. Hareketliliğimizi, eylemliliğimizi sürdüremediğimiz ölçüde atomize olduk ve bu toplumun atomize bireylerine sunduğu sığınaklara, çekirdek ailelerimize, mesleklerimize, çalışma hayatlarımıza, projelerimize çekildik. Kadın dayanışması, paylaşım, çift hayatının ve çekirdek ailenin dışına doğru uzanma... Bütün bunların bu toplumun sınırları içinde ancak bu politik hareketlilik söz konusu olduğunda mümkün olacağını kendi yaşam süremiz içinde böylece kavramış olduk. Yenilgi ideolojilerinden kastım tam da bu atomizasyonu yücelten ideolojiler. Tekilliğin, biricikliğin, farklılığın kutsallaştırılması ve daha da vahimi, şu ya da bu kılıf altında çok yeni şeyler gibi sunulması yenilgi dönemlerinde sık görülen bir şey. Bu kez de Türkiyeli feministler olarak bizler bundan payımızı aldık. Feminist bilincimizi "birey olma" bilincine dönüştürdük. Erkek egemen toplumun koşulları altında anneliğin kadınları ezen ve erkeklerin çıkarına hizmet eden bir kurum olduğu bilinci, "birey kadınların özgür seçişleri" karşısında giderek silikleşti. Kadınlar olarak "farklılığımızı" yaşamak adına çocuk yapmak, "bireyler olarak özgür seçişlerimizi" yapmak adına mesleklerimizi ya da çift/aile yaşamımızı ortak politik varoluşumuz karşısında yüceltmek bizatihi bir politik anlayış haline geldi. Bence sorun da zaten burada. Patriarkal-kapitalist toplumun sınırları içinde özel yaşamları tümüyle

dönüştürmenin olanaksız olduğunu görmek için böyle bir yenilgi yaşamak gerekmiyordu. Bu zaten bilinmesi gereken bir şeydi. Ama bu zorunluluğu bir erdem haline getirmek, bu toplumun koşullarının dayattığı biçimleri "özgür seçişler" olarak sunmak, hem mevcut topluma yönelik feminist eleştiriyi zayıflattığı hem de gelecek perspektifimizi yok ettiği için son derece tehlikeli geliyor bana. Çelişkileri yaşamak ve yaşarken adını koymakla, çelişkiyi bir çözüm olarak sunmak arasında çok önemli bir fark olduğu kanısındayım.

Söylediklerimi rastgele sayılabilecek bir örnekle biraz somutlaştırmaya çalışayım: Özellikle de politik atomizasyon ve gerileme dönemlerinde, yalnızlığa karşı neredeyse tek güvence, çocuk yapmak ve ekonomik-toplumsal koşullar yüzünden çocuğu tercihen babasıyla birlikte büyütmek. Bunun böyle olması, daha önce söylediğim şeyi, yani patriarkal toplum içinde anneliğin bir kurum olduğu gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla da, bu kurumun içine girip onun çelişkilerini yaşamak ve bunun bir bedel olduğunu görmek başka şeydir, anneliği kadınların farklılıklarından kaynaklanan bir güç ya da özgürlük biçimi olarak tahlil etmek başka şey. Bütün bu söylediklerim özel ve somut deneyimlerle ilgili olduğu ölçüde, 80'lerle 90'lar arasında feminizm bağlamında yapılabilecek başka karşılaştırmalardan farklı olarak genellemeye pek gelmeyen şeyler. Dolayısıyla her tekil örneği kendi içinde ele almak gerekiyor. Ama şu bana açık gibi geliyor: Batı'da 70'lerin feministlerinin yaptığı ve 80'lerde benzer bir isyan ruhuyla Türkiyeli feministler olarak bizlerin benimsediği pek çok politik tahlili ve bunların özel yaşamlarımızdaki izdüşümlerini "o döneme özgü bir ruh halinin acemilikleri" olarak görüp şimdiki pratiğimizi daha olgunlaşmış bir feminizme yormak belki vicdanımızı rahatlatır ama bizi özgürleştirmez.

Pazartesi, Ağustos 1999, sayı 53

EŞİTLİK/FARKLILIK/
KADINLAR ARASI BÖLÜNMELER

FEMİNİZMİN İKİLEMLERİ (TEORİDE AŞILABİLİR Mİ?)

Feminizmin bir duraklama içinde olduğuna ve bir toplumsal hareket olarak geriye çekildiğine ilişkin yazılara çeşitli yayınlarda sık sık rastladığımız bir dönemden geçiyoruz yine. Üstelik gerek Batı'da gerekse Türkiye'de bu tür gözlem ve tahlillerin en az bir on yılı var.[1] Söylenen kabaca şu: Feminizm düşünsel-ideolojik düzlemde yaygınlaştı, egemen söylemi yer yer etkiledi; özellikle Batı ülkelerinde yasal düzlemde kadın-erkek eşitliğini daha önce görülmemiş bir düzeye sıçrattı; akademik dünyada kadın araştırmaları ve/ya da toplumsal cinsiyet araştırmaları biçiminde saygın bir disiplin olarak kabul gördü ve yerini aldı; akademik dünyanın yanı sıra çeşitli alanlarda kendi kurumlarını ve kadrolarını oluşturdu; ilk gençlik yıllarına göre oldukça farklılaşmış bir biçimde de olsa, ulusal politikaların ötesinde –ve genellikle onlardan daha da çok– Birleşmiş Milletler'in politik gündemine girdi. Ama ne var ki, feminizm kitlesel ve radikal bir hareket olarak artık pek bir varlık gösteremiyor.

Gerçekten de feminizm siyaset sahnesinde radikal politikalarla sesini duyurmayalı çok oldu: Radikalliği düşünsel düzleme sıkıştı; politik olabildiği ölçüde radikalliğinden yitirdi. Bunun feminizmin kendi dinamiklerinden kaynaklanan nedenleri de var, hiç kuşkusuz,

[1] Çeşitli Latin Amerika, Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinde durum oldukça farklı.

genel olarak toplumsal muhalefetin gerilemesiyle bağlantılı yanları da. Bütün bunlar, hem çeşitli ülkelerin özgül koşullarının hem de dünya ölçeğinde dönemsel gelişmelerin tahliliyle açıklanabilecek şeyler; dolayısıyla ancak kolektif çalışmaların ürünü olabilirler...

Ancak, bugünden bakınca feminizmin temel açmazlarından ya da tıkanma noktalarından birinin eşitlik/farklılık ikilemi olduğunu söylemek mümkün. Bu ikiliğin eşitlik yanında somut politikalar yatıyorsa, farklılık yanında politikasızlık var gibi görünüyor. Ve yukarıda da değindiğim gibi, feminizmin ikinci dalgasının çıkışındaki radikallik bu ikilemin iki kutbu arasında parçalanıyor, berhava oluyor. Kuşkusuz eşitlik/farklılık ikilemi ve bu ikilemin evrensellik/yerellik versiyonuyla onun çeşitli türevleri feminizme özgü ikilikler değil. Özellikle içinde bulunduğumuz dönemde, toplumsal muhalefetin (daha da özgül olarak "kimlik politikası"nın) modernizm/postmodernizm tartışması biçiminde karşı karşıya kaldığı bu sorun, bir yanıyla, güncel politikalar ile kurtuluş perspektifi arasındaki somut dolayımlara da uzanıyor.

Ama biz yine feminizme dönelim ve söz konusu ikilemi bu özgüllükte tutmaya çalışalım. Eşitlik/farklılık ikilemine feminizmin ikinci dalgası bağlamında baktığımızda karşımızda nasıl bir süreç var? Bir yanda kurumsallaşma, lobicilik, Birleşmiş Milletler'in kadınları güçlendirme ve dünya sistemiyle bütünleştirme politikaları, öbür yanda akademizm, retorikte radikallik ve politikasızlık. Bu noktaya hangi süreçten ve esas olarak da hangi teorik aşamalardan geçilerek gelindi?

Feminizmin ikinci dalgası bir ilk atılımdan sonra, gerek Anglosakson ülkelerinde gerekse kıta Avrupası'nda, teorik düzlemde ağırlıklı olarak erkek merkezli teorilerin eleştirisi ve yapıbozumuna yoğunlaştı. 80'li yıllar boyunca bilimin "erkek" niteliği ve buna dayalı otoritesi sorgulandı; her tür teorinin erkek merkezliliği teşhir edildi. Feminizm eşitlikçi, evrensel bir adalet anlayışına dayalı,

erkek bireyin özerkliğini model alan siyasal, etik ya da epistemolojik yaklaşımları sarsmayı temel hedefi haline getirdi. Kadınların –farklılığının– dışlandığı bir dünyanın ve bunu mutlaklaştıran teorik evrenin yıkıcı eleştirisi, iktisattan politika ve hukuka, psikanalizden felsefeye her alanda –kadınların– sesini yükseltti. Bu eleştiride, evrenselcilik, soyut eşitlik, adalet, kamusal alanı düzenleyen ussallık biçimi ve bunlara eşlik eden cinsiyet körü, sözde kapsayıcı her tür kavram deşifre edildi.

Kadınlarla erkekler arasındaki farklılığı teorinin eksenine yerleştirmenin değişik biçimleri var. Bir eğilim, özgül tarihsel pratiklere dayalı erkek kimliğinin, ya da dilin yapısı gibi daha köklü kaynakları olan "eril özellikler"in, kadınları ya da "dişi özellikleri" bastıracak, dışlayacak ve aşağılayacak biçimde evrenselleştirildiğini ortaya koymak; toplumsal cinsiyet yüklü özel alan/kamusal alan ikiliğinde somutlaşan ikilikçi düşünce tarzını yapıbozumuna tabi tutmak. Çeşitli epistemoloji tartışmalarında (Harding, 1987; Harding/Hintikka, 1983; Keller, 1984; Hartsock, 1985) ve daha özel olarak postmodernist yaklaşımlarda (Nicholson, 1990) evrenselciliğin bu temelde sorgulanışının örneklerini görmek mümkün. Bunların ortak bir özelliği, kültürel olarak oluşmuş ve özgül olarak "eril" kimlik özelliklerinin, öznelliğin kendisi olarak dayatılmasına karşı çıkmak. Bu yaklaşımın çoğu örneğinde *eleştiri* ve *teşhirden* ibaret bir "politika" söz konusu. Söylemlerin kesintiye uğratılmasına dayalı bu "politika"nın somut egemenlik ilişkileri üzerindeki etkisinin son derece dolayımlı olduğu açık. Ama yine de, feminizmin kendisiyle en tutarlı olduğu halin, ancak sürekli bir karşı çıkış olacağı düşüncesi hâkim bu yaklaşımlarda. Bir uç örnek olarak Julia Kristeva'nın teorisinde bu, radikalliğin ancak eril çerçevenin ve dilin tümüyle dışında kalmakla korunabileceği inancında somutlaşıyor.

Anglosakson dünyasının "kültürel feministler"inde[2] ve Lacan'ı,

[2] Kültürel feminizmin etraflı bir eleştirisi için bkz. Segal, 1990.

eleştirerek aşmaya çalışan Fransız feministlerinden örneğin Luce Irigaray'de (Irigaray, 1984; Irigaray, 1991) ise, kadınların farklılığının *pozitif* bir biçimde formüle edilmesi çabasını görüyoruz: Bu, kültürel feministlerde kadınların dünyasının yüceltilmesi, Irigaray'de ise kadınlığın farklı bir "imgelem" (imaginaire) olarak ileri sürülmesi biçimine bürünüyor. Ancak bu farklı "imgelem"in tanımlanması çok da fazla bir yol açmıyor önümüzde: Dilin ancak eril olabilecek öznesinin karşısında kadınlara, dişil rolü oynamanın, bu sürekli "taklit" (mimesis) faaliyetinin dışında fazla bir seçenek sunmuyor Irigaray. Eril düzen içinde kadınlar için nasıl bir politikanın anlamı olabilir ki? "O düzende bir kadın politikası mümkün müdür? Siyasal sürecin kendisinde nasıl bir dönüşümü gerektirir [bir kadın politikası]?" Ve: "Kadınlar neye eşit olmak istiyorlar? Erkeklere mi? Bir ücrete mi? Kamusal bir konuma mı? Neye eşit olacaklar? Neden kendilerine değil?" (Irigaray, 1991:128, 32) Lacancı bir dil ve özne tahlilini her şeye rağmen benimsediği ölçüde Irigaray'in kurmaya çalıştığı pozitif farklılığın özgül politikası ancak felsefi-estetik bir alana işaret ediyor.

80'lerin ikinci yarısından başlayarak bu yapıbozumcu ve farklılıkçı yaklaşımlar karşısında, feminizme bir gelecek projesi oluşturma imkânı sağlamak için bir arayışa girildi. Yapıbozumunun, yıkıcı eleştirinin radikalliğinden taviz vermeden, Aydınlanmanın ve liberalizmin aslında kadınları dışlayan evrensellik iddialarına teslim olmadan, bu dilden yine de yararlanarak teori yapmanın bir yolu aranıyordu. Eşitlik/farklılık, kamusal alan/özel alan, us/duygu, soyut/somut, evrensel/tikel ikiliklerini (ve buradan kaynaklanan politik ikilemleri) bir sentezle aşma çabası gündeme gelmişti. 90'lı yıllar, farklılığın içinden geçerek ve kadınların özel alandaki somut pratiğini yok saymadan oluşturulacak adalet ve norm arayışlarının, aşağıda bir bölümünü ele alacağım çeşitli örneklerine tanık oldu.

Peki, salt olumsuzlama anlamında bir eleştirinin ötesine geçip

somut bir geleceği tasarlama umuduyla yola çıkan bu sentez çabalarında nasıl bir noktaya varıldı? Gerçekten de umulduğu gibi teori-pratik birliği –yeniden– kurulabildi mi? Soyut teorik sentezlerin ve norm tanımlarının ötesine ne kadar geçilebildi?

Ben bu yazıda, pek de fazla geçilemediğini göstermeye çalışacağım. İlkin, eşitlik/farklılık geriliminin dondurularak bir ikilem haline getirildiği ve farklılıkların mutlaklaştırıldığı teorilere bir iki örnek verdikten sonra bu sentez arayışlarına döneceğim. Bana kalırsa, oluşturulan bu sentezlerin ve yeniden kurulan kavramların politikayla ilişkisi problemli. Eşitlik/farklılık ikilemi adeta *tanımlar* düzeyinde aşılmaya çalışılıyor: Liberal siyaset teorisinin soyut evrenselliğe dayalı kamusal alan tanımının yerine somut farklılığı da içeren bir *kavramsallaştırmanın* getirilmesinden ibaret gibi bu sentez. Teoriyle politika arasında dolayımlara pek yer yok bu arayışlarda, çünkü somut yapısal dönüşümlere açık bir perspektife sahip oldukları çok kuşku götürür. Daha açık olarak söyleyelim: Şefkat, bakım, dayanışma, sorumluluk, ilişkisellik gibi kavramları kadınların dünyası sayılan özel alanın kapalı kapılarından dışarı çıkarıp kamusal alanın gürültülü dünyasına dahil ettiğimizde, özel alanla kamusal alan arasında "cinsel sözleşme"yle oluşmuş olan duvar *teoride* kuşkusuz bir çırpıda çatırdayacaktır; ama ailenin, ebeveynliğin, ev emeğinin somut olarak dönüşmesi perspektifini de çerçevesine dahil etmeyen bir *yeni* kamusal alan *tanımı*, pratikte kadınların yaşamını ne kadar etkiler? Ve tersinden: Kamusal alanda toplumsal işbölümünün köklü dönüşümüne yer açmayan bir perspektifte ev emeğinin statüsü ne kadar değişebilir?

Farklılıkçılık ve yapıbozumu, teşhir, parodi ve "taklit" ötesinde her tür politik pratiğin önünü tıkarken, söz konusu sentez arayışları da bir teorisizme saplanıp kalıyor kanımca. Öte yandan, ikilemin eşitlikçilik kutbuna takılıp kalmanın, salt ayrımcılık karşıtı bir politik perspektifin sınırları da açık. Bugün vardığımız noktada bu

sınırlar lobicilik, pragmatizm, feminist sözün yer yer kendine yabancılaşması biçiminde ortaya çıkıyor. Salt eşitlikçi bir yaklaşımın, bu kez de kadınlar arasındaki farklılıkları, ya da daha içerikli bir deyişle hiyerarşileri, teorik ve politik ufkuna katamaması ise beklenebilir bir şey. Feminist teori ve politikada bunun yol açtığı sorunlardan bir kısmına yazının üçüncü bölümünde bakmaya çalışacağım.

Feminist bir teori ve politikanın olmazsa olmaz boyutunu oluşturan, özel alanın ve ev emeğinin köklü dönüşümüne yönelik bir perspektifin kurulması, feminizmin üstesinden gelmekte en çok zorlandığı sorunlardan biri olageldi. Bu alanın kaderinin kamusal alandaki yapısal dönüşümlerle bağlantılı olduğu yeterince açık. Ancak kadınların "farklılığı"nın has alanı olan özel alanın politikası bundan ibaret olamaz. Ev içindeki işbölümüne ilişkin birtakım iradi düzenlemeleri de kapsayarak bunların ötesine geçip, kadın ve erkek öznellik biçimlerine politik bir yaklaşım geliştirmenin gerekli olduğuna inanıyorum. Böyle bir yaklaşımın ana hatlarını ise, hem öznelliğin derinlerdeki köklerine vâkıf olabilecek hem de tarihsel dönüşüm perspektifine yeterince açık olduğunu düşündüğüm bir psikanalitik yönelim olan nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumundan devşirebileceğimiz kanısındayım. Yazının son bölümünde bu imkânı irdelemeyi deneyeceğim.

Eşitlik/farklılık geriliminin ve farklılıkların dondurulması

Soyut evrenselciliğin ve eşitliğin yapıbozumuna tabi tutulması ve kadınlarla erkekler arasındaki farklılığın olumlanması, feminist etik ve siyaset teorisinde (ve feminist pratikte) eşitlik/farklılık geriliminin açığa çıkması anlamına geldi. Buna bağlı olarak da, kamusal alan/özel alan, soyut/somut, özerklik/ilişkisellik, adalet/özen-bakım (care) hep hem bir gerilime işaret eden, ama hem de yapıbozumuna uğratılmaya çalışılan ikilikler olageldi.

Kimi feminist teorisyene göre, bu gerilimin bir kaynağı bizzat modern siyaset teorisinin kendisi. En etraflı biçimiyle Carole Pateman'ın 1988 tarihli *The Sexual Contract* (Cinsel Sözleşme) adlı kitabında ortaya koyduğu gibi, liberal siyaset teorisinde eşitler arası olduğu ileri sürülen toplumsal sözleşme, tahakküme dayalı bir cinsel sözleşmeyi varsayar. Baba hakkının politik haktan ayrılması anlamına gelen modern siyasal düzenleme aslında erkeğin kadın üzerindeki iktidarının politika öncesi bir doğallığa havale edilmesine dayanır: Sivil toplumun oluşumunda bu "doğal" boyunduruk siyaset dışı bırakılır; ancak böylelikledir ki siyasal alan eşitler arası bir alan görünümüne kavuşur. Dolayısıyla kadınların yurttaşlığı bir yanıyla eşitliği ima ederken bir yanıyla da hep özel alandaki bu "doğal" alandaki eşitsizliği –farklılığı– ima eder.

Pateman'ın bu tahlilinden hareket eden Adriana Cavarero (Cavarero, 1992) ise, modern siyaset teorisinin kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliği "doğal durum"a havale ederek görünmez kılmasının tehlikeli bir türdeşleştirme mantığına yol açtığı kanısındadır. Bu türdeşleştirme mantığının sonucu ise "özgürleştirmeci" (emancipationist) politika modelidir. Kadmların bu model çerçevesinde, örneğin işgücü piyasasına katılımlarında iyice belirgindir bu türdeşlik/farklılık gerilimi: Bir yandan bireyci, rekabetçi bir erkek modeliyle türdeş kılınır kadınlar, öte yandan da anne ve eş olarak bir farklılığı taşırlar: Düpedüz bir şizofrenidir kadınların özgürleştirmeci politika modelinde yaşadıkları. Oysa cinsel farklılık öylesine köklüdür ki, bastırılmadığında toplumdaki en temel, diğer bütün farklılıklardan önce gelen farklılık olarak belirecektir.

Cavarero örneğinde, siyaset teorisinde kadınların yurttaş oluş biçimindeki yapısal farklılığın bastırılmasını ve buna bağlı olan eşitlik/farklılık gerilimi karşısında farklılığın öne çıkarılışını görüyoruz. Soyut evrenselci bir adalet anlayışının ve siyasal temsil modelinin bastırdığı farklılıklara teoride ve politikada yer açma arayışının bir

başka örneğini ise Iris Marion Young sergiliyor. 1990'da yayımlanan *Justice and the Politics of Difference* (Adalet ve Farklılık Politikası) adlı kitabında da, daha sonraki yazılarında da Young, bütün ezilen toplumsal grupların kendi özgül farklılıkları temelinde siyasal temsil hakkına sahip olmalarını savunuyor. Young'a göre, bir insan topluluğunun toplumsal grup olarak tanımlanması için o kişilerin birbirleriyle bir özdeşleşim kurmaları yeterlidir. Çok sayıda ezme-ezilme ilişkisinin boydan boya kestiği mevcut toplumsal yapıda, bu özdeşleşimin kaynağında ezilmişlik ya da mağdur durumda olmak yatar. Yani Young için toplumsal grup kavramı esas olarak ezilen bir grubu ifade eder. Ancak ona göre, öngörülebilir bir gelecekte, ezme-ezilme ilişkilerinin tümüyle ortadan kalkması söz konusu değildir. Dolayısıyla da, farklılıkları temel alan bu teorik ve politik çerçeve, geçici ya da geçişsel (transitional) bir perspektifi oluşturmaz Young'un teorisinde. (Young, 1998b) Zaten yazar kalıcı ve temel bir ilke olarak "farklılaşmış yurttaşlık" ilkesine de böyle varır.

Kısacası bir kez daha, egemen hukuk ve siyaset söyleminin yol açtığı eşitlik/farklılık geriliminin götürdüğü noktada farklılıkların genel bir ilke olarak mutlaklaştırılmasıyla karşı karşıyayız. Nitekim, Young'un özellikle bu dönem yazılarının bir tikelcilikle malul olduğu feminizm tartışmalarında sık sık ileri sürüldü.

Bu eleştirilerden biri de Nancy Fraser'dan geldi: Farklılık kavramını hem ezme-ezilme ilişkileri söz konusu olduğunda hem de kültürel, bireysel çeşitliliği kapsayacak biçimde kullanarak mutlaklaştırıyordu Young. Fraser'ın kendi tezlerine baktığımızda ise, yazarın farklılık/eşitlik gerilimini tarihselleştirdiğini, bu gerilimin köklerini mevcut toplumun patriarkal-kapitalist yapısında aradığını görüyoruz. Fraser söz konusu gerilimi yeniden bölüşüm/tanınma (recognition) ikilemi olarak tanımlıyor. Yazara göre, çağdaş toplumlarda hem sosyo-ekonomik hem de kültürel adaletsizlik yaygındır. İlkine maruz kalmış bir grubun talepleri, o grubun özgül

farklılığına (yani ezilmesine ve sömürülmesine) yol açan toplumsal düzenlemelerin dönüştürülmesine yöneliktir. Dolayısıyla da grup farklılaşmasını ortadan kaldırma doğrultusundadır bu talepler. Örneğin işçi sınıfının, Fraser'ın yeniden bölüşüm başlığı altında topladığı taleplerinin mantığı, yine yazarın kendi ifadesiyle "siyasal ekonominin yeniden-yapılandırılması"nı gerektirir; bunun uzun vadede varması gereken noktaysa işçi sınıfının kendisini sınıf olarak ortadan kaldırmasıdır. (Fraser, 1998)[3] Buna karşılık, tanınmaya yönelik talepler grup özgüllüğünün değerinin savunulması ("Siyah güzeldir!") biçimine bürünür. Kadınlar gibi her iki tür adaletsizliğe birden maruz kalmış, yani ezilmesinde her iki boyutun da ağırlığının olduğu bir grup için ortada açıkça bir ikilem vardır.

Fraser'ın bu çok yararlı formülasyonunun da ortaya koyduğu gibi, gerçekten de kadınların bir yandan, bir eşitsizlik ilişkisi olarak toplumsal cinsiyetin varlığını sorgulayan talepleri var, öte yandan da, bir toplumsal grup olarak erkekler karşısında taşıdıkları –ve somut pratiklerinden kaynaklanan– özgüllüklerin tanınmasına ilişkin talepleri. İşte bu gerilimin kopması, feminist teoride yukarıda sözünü ettiğim iki zıt eğilime, farklılıkların dondurulup yüceltilmesine ve öbür uçta da bütün kimliklerin sökülmesi çabasına yol açtı. Bunun temelinde, toplumsal ilişkilerden, yapısal eşitsizliklerden koparılmış bir kimlik ya da farklılık tanımı yatıyor.

Sınıf, ırk, etnik grup gibi toplumsal kategorilere Fraser'ın bu ikili sınıflandırma merceğinden baktığımızda ortaya şöyle bir durum çıkıyor: Sınıfsal ezilme eşitsizlikle bağlantılı bir kutbu oluştururken, öbür uçta, tanınmaya ilişkin adaletsizliğe bağlı olarak etnik grupların maruz kaldığı ezilme biçimi yer alır. Sınıf politikası esas olarak eşitlikçiliği temel almayı gerektirirken, etnik-kültürel gruplar için

[3] Yazarın yeniden bölüşüm kavramını, üretim ilişkilerini de içerecek biçimde, genel olarak ekonomi politiğin alanını kastederek kullandığını belirtmekte yarar var.

farklılıkçı politikalar uygundur. İşte bu noktada Young'un toplumsal gruplarla ilgili tahlilinin sınırları da ortaya çıkar: Fraser'a göre, Young örtük olarak kültüre dayalı toplumsal gruplaşmalar için geçerli olacak bir yaklaşımı, bütün toplumsal gruplara genelleştirir. Etnik gruplar için en uygun politika olan farklılık politikası genel bir paradigma haline gelir Young'un teorisinde. Buna bağlı olarak da farklılık temelinde kategorileştirilmiş bütün toplumsal gruplar kalıcılaşır. Oysa bazı farklılıkların ortadan kaldırılması gerekirken, bazılarının ise tadını çıkarmanın koşulları oluşturulmalıdır. Türdeş ve eşdeğerli değildir farklılıklar: "Kültürel farklılıklar ancak toplumsal eşitlik temelinde özgürce geliştirilip demokratik olarak dolayımlanabilirler." (Fraser, 1997)

Christine Delphy'nin, eşitlik/farklılık geriliminde *zaman zaman* Cavarero ve Young'un tam karşısında bir noktaya, eşitlik ucuna savrulduğu söylenebilir. Delphy eşitlik/farklılık gerilimini çok açık bir biçimde tanımlıyor; bunu aynı zamanda kısa vadeli politikalarla uzun vadeli politikalar ya da reformizm ile devrimcilik arasındaki gerilim olarak da nitelendiriyor. Ama ne olursa olsun, şu anlatım yeterince açıklayıcı: "Bizim için sorun toplumsal cinsiyeti çözmek için toplumsal cinsiyeti ne ölçüde kullanabileceğimizdir. (...) Bu ikilemin tuzağındayız. Cinsiyeti kavgamızda kullanmak zorundayız. Cinsiyeti elimine etmek istememe rağmen ben de mesleklerin cinsiyetlere göre tanımlanmasından yanayım. İki katmanlı bir kavga yürütmek zorundayız." (Delphy, 1999) Ne var ki, bazen bu gerilim Delphy'nin yaklaşımında aşılamayacak bir çelişkiye dönüşüyor. Kadınların ücretli çalışmalarıyla annelik kimlikleri arasındaki gerilimi tartışırken, kadınların anne olarak özgül ihtiyaçları olduğunu savunmanın her an tersine çevrilip kadınları vuracak bir argüman olarak kullanılması tehlikesi karşısında tek yanlı bir us yürütmeye saplanıyor bu kez Delphy: "Birini ya da diğerini seçmeliyiz. Birisini seçmek uzmanlaşmayı [annelikte G.A.S.] seçmektir. (...) Diğeri

kadınlara insanlar olarak haklar istemektir." (Aynı yerde) Oysa politika yapabilmek için belki de bu gerilimi uzlaşmaz bir çelişki haline getirmemek gerekiyor: Kadınların farklılıklarını hareket noktası olarak alıp, bu farklılıkların içinden geçerek onları dönüştürmenin ve aşmanın bir yolu olmalı...

Eşitlik/farklılık: Sentez arayışları

Yapıbozumcuların yıktığı, farklılıkçıların bir kutbunu öne çıkardığı eşitlik/farklılık ikiliğine daha değişik bir yaklaşımın kaynakları için gerilere, Carol Gilligan'ın 1982'de yayımlanan *In a Different Voice* (Farklı Bir Sesle) adlı yapıtına kadar gitmek gerekiyor. Gilligan'ın açılımı, özel alana özgü pratiklere ve kadınların bu pratikten kaynaklanan ahlaki-psikolojik yatkınlıklarına değer kazandırılmasını amaçlıyor. Yazar, kadınların daha bağlamsal, soyutlamaya daha az yatkın ahlak yargılarına sahip olmalarının kişilik gelişimi açısından bir eksikliğin değil, farklı bir ahlak anlayışının ifadesi olduğunu savunur. Kadınların bu özellikleri karşısında, erkekler için erişkin olmanın anlamı, bireyin başkaları karşısında bağımsızlığı ve çalışma hayatına uygun bir özerkliğe yatkınlığıdır. Bu durumda, Gilligan, erkeklerin gelişiminde ayrıcalıklı bir yeri olan hak anlayışı ile kadınların başkaları için duyduğu sorumluluğun sentezini oluşturabilmenin peşindedir. Kadınların sesinin farklılığını da içerecek genişletilmiş bir ahlaki gelişim teorisi için bir çağrıdır Gilligan'ın yapıtı.[4]

1987'de yayımlanan *Feminism as Critique* (der. Seyla Benhabib/Drucilla Cornell) (Eleştiri Olarak Feminizm) ise bu izin sürülmesiyle varılan bir dönüm noktası olarak alınabilir. Bu derleme, kadınların farklılığından beslenen teşhir ve yapıbozumunun ötesine geçmenin, teoride bir yeniden kuruluş ve sentez arayışının başlangıcı sayılabilir belki de. Bu çalışmayla, Benhabib'in "ütopyadan geri çekilme" ola-

[4] Ayrıca bkz. Gilligan, 1994.

rak nitelendirdiği, geleceği kurma konusunda feministlere çok da imkân sağlamayan yapıbozumcu ve farklılıkçı bakış açılarını eşitlik ve adalet fikirleriyle tamamlama projesine yer açılır. Bir yandan yapıbozumu ve salt eleştiriden teoriyi yeniden kurmaya, öte yandan eşitlik/farklılık ikileminin bir senteze dönüştürülmesine geçişin habercisidir bu yapıt. Bu sentez ve yeniden kuruluş arayışlarının 90'lı yıllarda çeşitlendiği söylenebilir.

Eşitlik/farklılık ikilemini aşmanın belki de ilk adımı farklılık kategorisini kendi içinde ayrıştırmak. Fraser'ın bu yönde belirgin bir çabası olduğunu gördük. Farklılık kavramının neredeyse fetişleştirildiği bir politik-kültürel iklimde, bu kavrama teorisinde yer açan feministlerin pek azının gündeme getirdiği soruları soruyor Fraser: "Demokrasi açısından fark eden farklılıklar hangileridir? Hangi farklılıklar kamusal olarak tanınmayı ve/ya da siyasal temsili hak ederler? Tersine, hangi farklılıklar siyasal yaşam açısından önemsiz olarak kabul edilmeli ve özel meseleler olarak ele alınmalıdır? Demokratik bir toplum (...) hangi farklılıkları ileri götürmeyi hedeflemelidir? Ve tersine, hangilerini ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır?" (Fraser, 1997:174)[5]

Ama Fraser bu soruları sorarken tümüyle de yalnız değildir. *Demokrasi ve Farklılık* adlı kitabın "Giriş"inde Benhabib de benzer soruları soruyor. Benhabib daha önce yayımlanmış olan *Modernizm, Evrensellik ve Birey* adlı kitabında da, bu kitaptaki yazısında da *Feminism as Critique*'de başlamış olduğu projeyi sürdürüyor. Amacı, Gilligan'ın öne çıkardığı, özen-bakım, ilişkisellik gibi kavramlardan yararlanarak evrenselci ahlak teorilerinin ötesine geçmek; ama evrensellik ilkesinden tümüyle vazgeçmeden, "etkileşimsel evrenselliğe" dayalı bir perspektif oluşturarak. Başka türlü söylendiğinde, Gilligan'ın açtığı yoldan giderek, ama aynı zamanda Jurgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini de kullanarak bir

[5] Ayrıca bkz. Di Stefano, 1990.

senteze ulaşmak... Bu sentezde hem "somut öteki"nin gereksinimlerine, yani –başka "somut öteki"lerin yanı sıra– kadınların farklılığına yer var, hem herkes için adalete.

Benhabib'in Habermas'tan eleştirel bir biçimde yararlandığını belirtmeye gerek yok herhalde. Hak, yasa, özerk birey, rekabet, bağımsızlık kavramları üzerinde yükselen ikameci evrenselliğe dayalı ahlak anlayışı, özel alana hapsedilmiş olan iyi hayata ilişkin değerlerin karşısında konumlandırılmıştır: "Modern, burjuva toplumunun gelişim çizgisinde kadının bahtı haline gelen bütün bir insani faaliyet alanı, yani çocukların yetiştirilmesi, yeniden üretim, sevgi ve özen ahlaki ve pratik kaygılardan dışlanır ve 'doğa' gerçekliğine havale edilir." (Benhabib, 1999:210) Adalet alanı ile kişisel hane alanı, kamusal alan ile özel alan arasındaki bu ikilik Habermas'm teorisinde de devralınmıştır. Hak, yükümlülük ve yetki kategorilerine dayalı bir "genelleştirilmiş öteki" çerçevesidir o da: Sorumluluk, bağlılık ve paylaşma gibi, özel alanın somut pratiğinden türeyen ve kadınların yaşamında ağırlık taşıyan değerlere yer yoktur bu çerçevede. Benhabib'in sentezi ise somut ötekinin ahlaki kimliğini kabul eden ama genelleştirilmiş ötekinin sunduğu, karşılıklı olarak kendi vakarını koruma güvencesinden de vazgeçmeyen bir çerçevedir. Burada öteki, somut, yani konumlanmış ve toplumsal cinsiyeti olan öznedir. Bu açıdan, ikameci evrenselliğe dayalı ahlak teorilerindeki soyut (erkek) öznenin özerkliği türünden bir özerkliğe sahip değildir. Ama bir "düzenleyici ideal" olarak özerklik kavramından da vazgeçmez Benhabib. Bu olmaksızın "kadınların özgürleşimi projesi" mümkün değildir yazara göre. (1999a:288)

Ahlak teorisinden siyaset teorisi ve demokrasi tanımına geçildiğinde Benhabib'in bu sentez arayışı "müzakereci (deliberative) demokrasi" hedefi biçiminde ortaya çıkıyor: Farklılığın kamusal alana dahil edilmesi, müzakere edilebilecek, üzerinde tartışılabilecek

ve temsil edilebilecek bir konuma yerleştirilmesi demek. Bu girişimi için yazar, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden rasyonel, adil ve eşitlikçi bir müzakere ortamı düşüncesini ödünç alıyor. Bu teori şu imkânları sunuyor: "Mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabileceği bir birlik oluşturma tarzları çoğulculuğu..." (Benhabib, 1998b:111) Bu çoğulculuk ise, sivil toplumda kurulacak farklılaşmış örgütlenme biçimlerinin oluşturacağı ağa yapılan bir gönderme.

Benhabib'in müzakereci demokrasi teorisini aynı kitapta eleştiren Young ise, "iletişimsel demokrasi" kavramıyla tanımladığı daha zayıf bir birlik anlayışını, dolayısıyla da farklılığın daha fazla ağırlık taşıdığı bir sentezi savunuyor. Young'a göre, müzakereci demokrasi anlayışı, Benhabib'in aslında eleştirmek üzere yola çıktığı yansızlık ve soyut evrensellik varsayımlarıyla maluldur: Ekonomik ve siyasal gücün eşit olduğunu varsaydığımız durumda bile insanlar eşit konuşmacılar değildir; üslup farklılıkları, alışkanlıklar, kısacası "içselleştirilmiş duygu," müzakerenin kültürel açıdan yansız olmasını engeller. Bilimsel tartışma, modern parlamento ve mahkemeler müzakereci iletişim modelinin has kurumsal bağlamları olagelmiştir. Bu kurumlarda oluşan müzakere alanı, beyaz, üst sınıftan erkeklerin ayrıcalıklı alanıdır. Bu alanda geçerli olan normlar, çekişmeci ve rekabetçi nitelikleriyle, heyecan ifadelerini küçümseyen, duyguları denetlemeyi yücelten iyi konuşma ölçütleriyle, kadınlarla beyaz ve üst sınıftan olmayan insanların kültürel olarak sindirilmesine ve dışlanmasına yol açacak normlardır; bunlar "çoğu zaman bazı insanların konuşmasını kesen veya önemsiz gösteren iktidar biçimleri şeklinde işler." (Young, 1998a:179)

Öte yandan, müzakereci demokrasi müzakere süreci sonunda bir birliğe varılacağını varsayar. Müzakerenin hedefi, bir ortak yarara ulaşmaktır. Oysa bu, dışlayıcı olması kaçınılmaz bir hedeftir; amaçlanması gereken şey, sadece birbirini anlamak ve karşılıklı bir

anlayışa varmak olmalıdır; bu, müzakerenin öngördüğü türden, özdeşleşme anlamında bir anlaşma değildir. Başka türlü söylendiğinde, Young'a göre, farklılıkların aşılmasının amaçlandığı bir birlik kaçınılmaz olarak dışlayıcı olacağı için tersine, farklılıkları kalıcı olarak gören ve onlardan beslenen bir kamusal akıl tanımlamak gerekir. Bu aklın bağlamını oluşturacak birliğin ise, müzakereci demokrasi anlayışının varsaydığından çok daha zayıf bir birlik olması gerekir. Böyle bir birliğin koşulları, coğrafi-ekonomik gerekçelerle insanlar arasında oluşmuş karşılıklı bağımlılık, karşılıklı eşit saygı yükümlülüğü ve üzerinde anlaşmaya varılmış karar alma usullerinden ibarettir.

Young müzakereci demokrasi anlayışı yerine kendi iletişimsel demokrasi anlayışını önerirken iki konuda Benhabib'in kaygılarını paylaşıyor: Çıkara dayalı demokrasi modeline karşı "akıl yürütme"ye dayalı bir anlayışı benimsemek ve farklılıkların birbirleriyle etkileşimini öngören bir süreci önemsemek bakımından iki yazarın evrenleri ortak. Bu, her ikisinin de, farklılıkların parçalamadığı bir dünyayı öngördüğü, ama parçalanmamanın güvencesini "nesnel" çıkarda değil, iletişim-etkileşim süreçlerinde bulduğu anlamına geliyor. Zayıf da olsa güçlü de olsa, kurulan birlik toplumsal ve yapısal düzlemde, gerekli usullerin uygulanmasını sağlayacak koşulların oluşturulması ötesinde bir dönüşümü öngörmüyor. Bu noktaya aşağıda döneceğim.

Fraser, Young'un kalıcılaştırdığı ve kendi içinde ayrımlaştırmadığı farklılıklar anlayışını eleştiriyordu. Bunun yerine, yeniden bölüşüm ile tanınma arasında analitik bir ayrım çizgisi çeken bir yaklaşımı benimsemişti. Bu ayrımı yaparken Fraser'ın amacı, *ekonomik eşitsizlik, ezilme ve baskıdan koparılmış bir kimlik ya da tanınma politikasının* sorunlarına dikkat çekmekti. Dolayısıyla, ilk bakışta eşitlik/farklılık paradigmalarını birbirinden koparıyor gibi görünse de, sorunun ciddiyetini gösterebilmek için sahici gerilimleri gündeme getirerek

bunları aşmanın yolunu araştırıyor aslında.

Aradaki fark belki de şurada yatıyor: 80'li ve 90'lı yıllarda kadınların, ezilen etnik grupların, çeşitli kültürel grupların, siyahların, eşcinsellerin mücadelelerinde Fraser bir sorun teşhis ederken Young açısından bir sorun yok. Kalıcılığı varsayılan farklılıkların kendi seslerini duyurma mücadeleleri onun öngördüğü iletişimsel demokrasiye gidişin bir yolu. Nitekim farklılık politikalarının tümünü oldukça kolaycı bir şekilde "ekonomik ve politik adalet"e ulaşmada bir araç olarak nitelendirebiliyor, "kültürel" taleplerle "ekonomik" taleplerin kendiliğinden bir süreklilik oluşturduğunu savunabiliyor. (Young, 1997; Fraser 1997b; Phillips, 1997) Dolayısıyla Fraser'ın eşitlik/farklılık ikilemini gerçekçi bir biçimde aşmanın yolunu aradığı yerde o, bir ikilikçilik görüyor. Nitekim Fraser Young'a cevabında ikilikçiliğe düşenin kendisi değil "sosyalizm sonrası" ideoloji olduğunu söylüyor!

Peki Fraser bu ikilemi aşmak için nasıl bir yol öneriyor? Yazara göre, gerek yeniden bölüşüm gerekse tanınmaya yönelik talepleri karşılamanın iki yolu olabilir: olumlayıcı (affirmative) ya da dönüştürücü önlemler. Kültürel adaletsizlik yani dışlanma ve tanınmama bağlamında olumlayıcı önlemler çokkültürlülükçülük politikalarına tekabül eder: Bu tür önlemler değersiz görülen, dışlanan grup kimliklerine değer verilmesini sağlamaya yöneliktir; ama bu kimliklerin içeriklerini ve onların temelinde yatan grupsal farklılaşmaları söz konusu etmez. Gey ve lezbiyenlerin insan haklarını savunmak, bu tür politikaların bir örneğidir. Aynı bağlamda dönüştürücü politikalar ileri sürdüğünüzde ise, bütün bir kültürel değerler sistemini sorguluyorsunuz demektir; yalnızca dışlananların nasıl algılandığını değiştirmekle kalmaz bu politikalar, aynı zamanda *herkesin* aidiyet duygularını ve kendi öznelliğini algılayışını sorgular. Daha somut olmak gerekirse, homoseksüel/heteroseksüel ikiliğinin kendisini sorgular; bu ikiliğin terimlerinin karşılıklı olarak birbirini

tanımladığından hareketle heteroseksüelliğin tanımını da dönüştürmeye yönelir. (Fraser, 1998:445)

Ekonomik eşitsizlik ve baskı karşısında sürdürülecek politikalara gelecek olursak: Bu bağlamda olumlayıcı önlemler kategorisine girebilecek önlemleri, Fraser'ın ifadesiyle ABD'deki liberal "refah devleti"nin ekonomik-toplumsal düzlemde sürdürdüğü politikalarda bulabiliriz. Bilindiği gibi bu önlemler, temeldeki ekonomik-toplumsal yapıya dokunmadan, üretimin yapısını dönüştürmeden mağdur grupların payını artırmayı hedefler. Sosyal güvenlik programları, işsizlik sigortası bu alanda akla gelebilecek ilk örneklerdendir. Olumlayıcı yeniden bölüşüm politikaları sınıfsal yapıyı olduğu gibi ayakta tutmakla kalmaz, işsiz ve en mağdur kesimlere karşı toplumda bir hoşnutsuzluk yaratır ve sonuç olarak bu grupların genel olarak dışlanmasına, aşağılanmasına neden olur. Yeniden bölüşüm bağlamında alınacak dönüştürücü önlemler ise, beklenebileceği gibi üretim ilişkilerini ve toplumsal işbölümünü hedef alır, süreç içinde köklü dönüşümleri gündeme getirir. Bu politikalar kısa vadede tam istihdam hedefiyle birlikte, yaygın sosyal refah programlarını, köklü vergi reformlarını, geniş bir kamu sektörünü, demokratik-katılımcı karar alma mekanizmalarını öngörür. Bunların uzun vadeli etkileri sınıf farklılıklarını giderek silikleştirmektir. Dolayısıyla, bu alandaki olumlayıcı önlemler en alt grupların tanınmaya ilişkin taleplerinin altını oyarken, dönüştürücü önlemler grupların karşılıklı olarak birbirini tanımasını kolaylaştırır ve dayanışmayı mümkün kılar. (Aynı yerde:446-449) Dolayısıyla, yeniden bölüşüm ile tanınmaya ilişkin talepler arasında bir ikileme yol açmayacak, yani eşitlik/farklılık gerilimini aşmamıza izin verecek tek bütünlüklü politika seçeneği, her iki alandaki dönüştürücü önlemlerin sentezinden oluşandır. Bu politika bir yandan hiyerarşik toplumsal cinsiyet kimliklerinin aşındırılmasma, kadınlık ile erkeklik arasındaki uçurumun ortadan kalkmasına işaret eder, öte yandan

da cinsiyetçi işbölümün ortadan kalkmasına. Birbirini çelmeyen, tersine destekleyen bir politikalar manzumesi ancak bu biçimde kurulabilir. Kısacası, feminizmin mevcut ikilemlerini aşmanın yolu, bir yanıyla sosyalizme uzanan öbür yanıyla hiyerarşik kimliklerin yapıbozumuna yönelen bir gelecek perspektifinden geçer. Bu politika çerçevesinde, grup dayanışması "geçişsel" bir stratejidir: Uzun vadede ortadan kalkması öngörülen bir kimlik kutuplaşması temelinde kurulur çünkü bu türden dayanışmalar. Ne var ki, farklılığın ancak bir hareket noktası olarak alınıp aşılmasına, eşitsizliğin ise yapısal dönüşümlerle ortadan kaldırılmasına yönelik bu stratejinin bir sakıncası vardır Fraser'a göre: Kadınların mevcut kimliklerine ve güncel dolaysız çıkarlarına hitap etmez...

Ele almak istediğim son sentez arayışı örneği, yine Habermas'tan yararlanan Jodi Dean'in dayanışma teorisi. (Dean, 1996) Dean'in kitabının alt başlığı olan "Kimlik Politikası Sonrasında Feminizm," başlı başına bir tez: Yazar kimlik politikasının çeşitli çıkmazlarla karşı karşıya kaldığı ve artık yeni bir evreye geçildiği tezini kitabının ana ekseni yapmış. Bu yeni evrede feminist politikaya kılavuzluk edecek bir teorik açılım peşinde. Amacı, farklılığı, çoğulculuğu, çeşitliliği ve tikel olanı yadsımayan bir evrenselcilik anlayışı geliştirmek. Feminizmin dışlayıcı olmama ve başkalarına karşı sorumluluk taşıma iddialarını karşılayacak ve yine feminizmin ikili karşıtlıklara, bu arada da evrensel/tikel karşıtlığına yönelttiği eleştiriyi ilerletecek bir yaklaşımın Habermas'ın söylemsel evrenselciliğinden türetilebileceği kanısında...

Söylemsel evrenselciliğin üstünlüğü ve sunduğu imkânların en önemlisi, bizim gibi olmayanlara, farklı olanlara karşı sorumluluğumuzu varsaymasıdır Dean'e göre. Bu, benzerler arasındaki dayanışmadan öte bir dayanışmayı, düşünümsel dayanışmayı (reflective solidarity) gündeme getirir. Düşünümsel dayanışma; geleneksel olarak dayanışmanın temeli sayılan, ortak

duyguların paylaşılması, ortak çıkarlar, ya da bir ezme-ezilme ilişkisinin tarafı olmak gibi boyutları ne gerekli kılar ne de yeterli görür. Dean'in önerdiği dayanışma anlayışı paylaşılan bir ortak (sınıfsal ya da toplumsal cinsiyete dayalı) kimliği de varsaymıyor. Bu dayanışma biçimi için şöyle bir örnek veriyor Dean: Yazarın beyaz, heteroseksüel, üniversitede kadın araştırmaları bölümünde öğrenci olan bir erkek kardeşi vardır. Bu kişi aynı zamanda bir gey-lezbiyen dayanışma grubunun üyesidir. Bu gruba girmesinin ardındaki saiklerden biri, gey olduğunu gizleyen bir erkek arkadaşma bir tür destek sunmaktır: Arkadaşının kendisini ifşa etmemek için katılmadığı bu gruba katılarak onu benimsediğini gösterecektir erkek kardeş. Bu davranışıyla ayrıca kendisini girdiği grup içinde marjinalleştirmeyi göze almış, cinsel "öteki"lerin merkezde konumlanması için yer açmıştır.

Düşünümsel dayanışmanın öznesi, verili, dondurulmuş ve kendini "onlar"la çatışma içinde tanımlayan bir "biz" değildir. Tartışma ve etkileşim süreci içinde, kapsayarak oluşan bir biz, iletişimsel olarak kurulan bir kimliktir. Bu "biz," anlaşmaya ve oydaşmaya dayalı bir evrensele işaret eder; kendi içindeki farklılıkları bastırıp dışlamadan, söylemsel ve geçici olarak kurulmuş bir evrenseldir. Kimlik politikası evresinin *özdeşleşimle* kurulmuş öznesinden bu açılardan farklıdır söylemsel olarak kurulmuş özne. Bu evrede, dayanışmanın kaynakları, "çokkültürlü bir demokraside toplumdaşlarımızla (consociates) ilişkilerimizdeki anlam ve beklentiler üzerinde düşünme" (Dean, 1996:58) kapasitemiz, maddi ve söylemsel bağlantılarımızdır.

Dean'in Habermas'ın teorisinde yaptığı en önemli "düzeltme", kendi ifadesine göre de, iletişimsel teorinin yansız gözlemcisinin yerine "konumlanmış, hipotetik üçüncü kişi"yi koymasıdır. Habermas'ın "genelleştirilmiş öteki" kavramının soyutluğunu Benhabib, "somut öteki" ile aşıyordu, Dean ise somut, özgül

farklılıkları göz önüne almanın yolunu böyle buluyor. Her iki durumda da bu konumun somutlaştırılmasının anlamı şu: İletişimsel eylem teorisinde, birinci ve ikinci şahıslar tarafından ileri sürülen iddialar –sözde– yansız bir konumdan değerlendirilir, yani ortak ihtiyaçlara dayandığı varsayılan bir ölçüye vurulurken, aslında bu her zaman belirli, somut bir konum ya da kimlik açısından yapılıyordur. Bu somutluğun tanınması, kendi dışımızdaki başka somutlukların dışlanması riskini ortadan kaldırır; çünkü genellik iddiasından vazgeçerek, benimsenebilecek bakış açılarının ucunu açık tutmuş oluruz. Başkalarını dışlama olasılığını ortadan kaldırmakla da onlar adına sorumluluk üstleniriz.

Dean'in kurmaya çalıştığı sentezin ayrıntılarına daha fazla girmeden, bu aşamada, çok genel hatlarıyla ele aldığım sentez arayışlarını değerlendirirken bir ayrım yapmayı deneyeceğim: Young ile Fraser'ın somut politikalar üzerinden geliştirdikleri teorileriyle Benhabib ile Dean'in, teorinin ve kavramsal tanımların soyutlama düzeyine hapsolmuş gibi görünen yaklaşımlarını birbirinden ayırmak mümkün. Önce Benhabib ile Dean'e bakalım.

Bu feministlerin teorilerinin en çarpıcı özelliği alternatif normlar tanımlama çabası: Gerek Benhabib'in özen-bakım ve ilişkisellik kavramlarını dahil ederek tanımladığı yeni ahlak normları ve kamusallık anlayışında, gerekse Dean'in düşünümsel dayanışma anlayışında, *feminizmin gereklerinden* hareket ederek tanımlanmış ilkelerle karşı karşıyayız. Feminizme uygun bir evrensellik, kadınların (ve tüm ötekilerin) özgül farklılıklarını dışlamayacak bir evrensellik *olmalıdır*. Dolayısıyla da feminist geleceği tasarlarken, "somut öteki" ya da "konumlanmış hipotetik üçüncü şahıs" bu tasarıma dahil edilmesi gereken bir boyut olarak çıkıyor karşımıza. Bu teorilerde, kavramlar ve ilkeler düzeyinde gerçekleşen bu dönüşümün, kurulan bu alternatifin pratikteki karşılığına ilişkin bir perspektif yok. Örneğin Benhabib'in durumunda, özel alanın

pratiğinden türettiğimiz özen-bakım gibi değerlerin dahil edildiği bir adalet anlayışı ve kamusallık hangi *yapısal imkânlar* üzerinde yükselecek? Toplumsal ilişkiler, kamusal alan/özel alan ikiliği hangi dönüşümlerden geçmeli ki böyle bir ahlak ve böyle bir adalet mümkün olsun? Kısacası, yeni tanımlarla –yapısal– gerçeklik arasında somut, pratik dolayımlar var mı; bu dolayımlar neler olabilir?

Aslında sorgulamaya çalıştığım şey belki de *Eleştiri Olarak Feminizm* adlı kitabın adında da dile getirilen niyetle ilgili. Buradaki "eleştiri" kavramından Frankfurt Okulu'nun, ya da eleştirel teorinin kastettiği anlamda bir eleştiriyi anlamak her halde çok yanlış olmaz: Yani somut, özgürleştirici bir politikanın dayanağı olacak bir teorik eleştiri. Ya da başka türlü söylemek gerekirse: Gerçekliği tahlil edip açıklarken, aynı çırpıda onu dönüştürmenin de yolunu açmak. Kısacası, teoriyle politikayı, anlamak ve açıklamakla dönüştürmeyi kendi içinde barındıran bir eleştiri anlayışı. Belki de bu anlayışın vaat ettiklerine çok fazla güveniyor Benhabib, Dean ve tabii ki Habermas... Bu yazarların teorilerindeki soyutlama düzeyine hapsolmuşluk, sorunları kavramsal tanımlarla *açıklayarak* ve *tanımlayarak halletme* yönündeki eğilim, belki de kendisine çok şey atfedilen bu eleştiri kavramının yazarları yarı yolda bırakmış olmasının bir göstergesidir. Teori ve politika düzlemleri arasında, somut dolayımlara çok da başvurma gereği duyulmadan birtakım kolay geçişler, gidiş-gelişler gerçekleştiriliyor bu teorilerde.

Teorinin özgürleşim pratiğine, kurtuluş politikalarına kılavuzluk etmesini mümkün kılacak somut dolayımlar yerine, bu teorilerde daha ziyade ussallığa dayalı iletişim, etkileşim ve söylemsel eyleme rastlıyoruz. Teoride tanımlanan evrensel/tikel, eşitlik/farklılık sentezi pratik olarak tartışma ve müzakere dolayımıyla gerçekleşiyor. Ama bu "eşitler arası" iletişimi mümkün kılacak "ortak değer ve ilkeler" nasıl sağlanacak? Bunlar yalnızca biçimsel usullerden ibaret olabilir mi? Güç-iktidar ilişkileri bu tür biçimsel önlemlerle, ortadan

kalkmasından geçtim, dengelenebilir mi?

Nitekim Dean kendisine (ve Benhabib'e) yöneltilebilecek eleştiriyi karşılamak istercesine, kitabının sonunda şöyle diyor: "[D]üşünümsel dayanışmanın imkânlarına ilişkin olarak bile kuşkuları olanlar, dayanışmanın kendisinin söylemin sağladığı tanınmadan daha güçlü bir bağlantıyı gerekli kıldığını, benim önerdiğim şeyin zayıf bir biçimsel soyutlamadan ibaret olduğunu ileri sürebilirler." (Dean, 1996:178) Buna yanıtında bize sunduğu teselli ise şu: Düşünümsel dayanışma kavramının kendisi soyut olabilir ama söylemsel evrenseli oluşturma süreci hep mevcut inançların, değerlerin, pratiklerin tartışılıp aşılmasını içerir ki bu da biçimciliğin ötesine geçildiği anlamına gelir. Ne var ki, dönüştürücülüğüne güvenmemiz beklenen şey bir kez daha sorgulama, anlama, iletişim, söylem, yorum. Yine başladığımız noktaya dönmüş oluyoruz. Varılan sentezin özü, kendi üzerine katlanarak ilerleyen, açık uçlu olduğu için daha da çok itibar edilen bir süreç, yazarın deyimiyle "insanlığın hiç bitmeyecek konuşması (conversation)"... (Dean, 1996:162)

Jean Cohen'in, Benhabib'in de dahil olduğu müzakereci yaklaşımlara yönelttiği eleştiri Dean'in teorisindeki düşünümsel dayanışma oluşturma süreci için de geçerli: Bu teorilerde, "normatif gerekçelendirme, ampirik müzakere pratikleri ve bağlayıcı kararlar yaratma gücüne sahip bir siyasete ilişkin analitik düzeyler" (Cohen, 1998:272) iç içe geçmiştir yazara göre. Cohen'in işaret ettiği bu sorunun çok önemli bir uzantısı var: Meşruiyet ve normların düzgünlüğü ile *egemenliğin* ortadan kalkması birbirine indirgenmiş gibidir. Yine, eleştirel teorinin kavramsal tanımların gücüne duyduğu güvenin getirdiği bir rehavet olabilir mi bu?

Yukarıda Young'm önerdiği teorik çerçevenin, somut politik dolayımlara işaret etmesi açısından Fraser'ınkine daha yakın olduğunu söylemiştim. Aslında Young'ın teorisinde esas vurgu ezilen ve dışlanan toplumsal grupların farklılıklarının tanınması ve

siyasal temsillerinin mümkün kılınması üzerinde. Ama parçalanmanın, mutlak bir tikelciliğin önünü almak açısından, zayıf da olsa bir evrensellik arayışının olduğunu da gördük. Benhabib ve Dean ile karşılaştırılamayacak bir tikelciliği savunmasına rağmen, bu evrensellik arayışının gündeme geldiği noktada Young da benzer bir soyutluk eleştirisini hak ediyor gibi. "Müzakere" kavramını reddetmekle birlikte sonuçta Young da demokratik bir tartışma sürecini güç ve çıkar ilişkilerinin tepesinde bir yere yerleştiriyor: "Politikalar, en güçlü çıkarlar galip geldiği için değil, yurttaşlar ve onların temsilcileri gerekçeleri dinleyip eleştirdikten sonra birlikte onların doğruluğuna karar verdikleri için benimsenmelidir." (Young, 1998a:177) Öte yandan, ezme ve dışlama uzun vadede ortadan kalksa bile –ki bunun kurulacak teoriyi belirlememesi gereken çok uzun bir vade olduğu kanısında Young (1998b)– onun gelecek tasarımında farklılıklar, iletişimsel demokrasiyi hep besleyecek birer kaynak olmaya devam ediyor. Böyle olduğu için de, Young'm kendi amaçları açısından farklılıkların iletişimi, temsil ve koalisyonu yeterli bir evrensellik. Ama aynı zamanda da bölüşümcü adalet anlayışını, kendi ifadesiyle "işbölümünün ve karar alma iktidarının yapılanması malların bölüşümüne indirgenemeyeceği" (Young, 1997:153) için eleştirmişti Young: Bölüşümün temelindeki toplumsal ve ekonomik yapıların dönüştürülmesi gereğine dikkati çekiyordu bu daha eski yazılarında. Bu perspektifle hepsi de temsil edilmesi gerekecek türden farklılıkların dondurulduğu bir gelecek tasarımı arasında bir çelişki yok mu?

Eşitlik/farklılık, evrensel/tikel ikilemlerinin aşılabilmesi demek, bir bakıma kavramların dondurulmaması demek. Örneğin Fraser tanınmaya ilişkin taleplerle yeniden bölüşüm taleplerinin yer yer çeliştiğini, birbirinin altını oyduğunu söylüyor ve kadınların kurtuluş mücadelesinde tanınmaya ilişkin taleplerin ancak eşitlik talepleriyle çelişmediği ölçüde benimsenmesinden yana. Ama tahlilini bu

noktada bitirmiyor; bu onun çıkış noktasını oluşturuyor tersine. Bundan sonra, bir *geçiş* evresi olarak, tanınmaya ilişkin taleplere dayanan bir kadınlar arası dayanışmanın hedeflenmesi gerektiğini kabul ediyor. Fraser'ı şöyle okuyabiliriz bence: Mevcut toplumsal ilişkiler çerçevesinde, kadınların yeniden bölüşüme ilişkin taleplerini, örneğin cinsiyetçi işbölümünü aşındıracak talepleri yükseltebilmeleri için bile ezilen bir toplumsal cinsiyet kimliği taşıdıkları kabul edilmelidir. Demek ki özgül farklılıkları tanınmalıdır kadınların. Ancak farklılıklar soyut bir biçimde, toplumsal ilişkilerden koparılarak tanımlanmamalı, farklılık kavramı bu biçimde dondurulmamalıdır. Teoride, somut tarihsel sürecin farklılık kavramını dönüştürmesine, eğip bükmesine, gereksiz kılmasına imkân verilmelidir.

Gerek Young'ın gerekse Benhabib ve Dean'in teorilerinde, bütün somutluk arayışına rağmen zaman ötesi, tarih dışı bir biçimde tanımlanıyor kavramlar; sınıflandırma kategorileri olmanın ötesine geçemiyorlar. Tarihsel süreçle bağlantıları koparılıyor; kaçınılmaz olarak donduruluyorlar. Söylemek istediğim şeyi iyi anlattığını düşündüğüm için Pateman'dan uzunca bir alıntı yapacağım: "Sorunun, cinsel farklılığın siyasal açıdan anlamlı olup olmadığı ya da 'farklılığın' nasıl anlamlı olabileceği etrafında döndüğü varsayılıyor. Dolayısıyla, yaşamsal önem taşıyan bir soru olan, kadınların halihazırdaki (sisteme) dahil ediliş biçimlerini nasıl sarsmak ve değiştirmek gerektiği ve 'eşitlik' ile 'farklılık' arasındaki ilişkinin böylelikle nasıl dönüştürülebileceği sorusunun üzerinden atlanıyor." (Pateman, 1992:27) Farklılık öncesi, sonrası olmayan bir kategori olarak dondurulduğunda teorik tahlilin hem hareket noktası hem bitiş noktası haline geliyor.

Kavramların bu şekilde dondurulması yazarların politik ufuklarının darlığıyla bağlantılı olabilir mi? Benhabib'in müzakereci demokrasisi olsun, Young'm iletişimsel demokrasisi olsun, bize yete-

rince açık uçlu bir politik perspektif sunmadığı için mi aynı kavramlara takılıp kalıyoruz yoksa? Young'ın bu konudaki düşüncelerini biliyoruz. Benhabib'e döndüğümüzde ise farklılıklardan çok daha fazlasının, "liberal" kamusal alanın kalıcılaştığını görüyoruz. Yazar farklılık politikalarının odak noktasını şöyle ifade ediyor: "[L]iberal demokrasilerin kamusal alanında farklılığın müzakere edilmesi, tartışmaya açılması ve temsil edilmesi." Farklılığın, somut olamn, özel alamn sınırlarından kurtarılıp kamusal alana taşınması, bu alanın yapısal olarak dönüşmesini, "siyasal yapının kimliğini[n] parçalanma[sını]", "mevcut siyasal egemenlik biçimlerini[n]" (Benhabib, 1998a:13) bozulmasını gerektirmez. Müzakereci demokrasinin çoğulculuğundan yazarın öncelikle beklediği ise, "mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabil[mesi]." (Benhabib, 1998b:111) Mağdurların mağdurlar olarak varlığını sürdürdüğü, kamusal/özel, devlet/sivil toplum ikiliklerinin sapasağlam ayakta durduğu bir demokrasi modeli bu. Eşitlik/farklılık sentezinin soyutluğu ile daha önceleri sözü edilen ütopya arayışının geride bırakıldığı bu demokrasi ufkunun sınırları arasında bir bağlantı olabilir mi?

Kadınlar arası farklılıklar: Hiyerarşiler

Feminist teori ve politikanın kaderini belirlemiş olan çok tanıdık bir başka ikilem de, kadınların cinsiyetlerine dayalı bir kimlik ileri sürmeleri ve "biz kadınlar" demelerinin kaçınılmazlığı ile bunun yol açtığı dışlayıcılık arasındaki gerilime dayanıyor. Toplumsal cinsiyete dayalı baskıya ve sömürüye karşı çıkabilmek için bir mobilizasyona ihtiyaç var. Ama bu mobilizasyonu mümkün kılacak her tür kolektif özne ya da kimlik tanımı bazı kadınları dışlama riskini taşıyor. Bu kadınlar hangi kadınlar? Siyah, Kürt, işçi, işsiz, lezbiyen gibi, toplumsal cinsiyet konumunun yanı sıra, başka toplumsal ilişkileri açısından da ezilen tarafta olan kadınlar... "Kadın", "toplumsal cinsi-

yet" gibi kategoriler bu kadınlar için sadece bu anlamları taşımıyorlar, sadece kendilerinden ibaret değiller. Sınıf, ırk, cinsellik, etnik/ulusal aidiyetten soyutlanmış, arı bir "kadın" kategorisi olsa olsa, beyaz, üst-orta sınıftan, heteroseksüel, hâkim ulus ya da etnik gruptan kadınları anlatıyor: "[O]rta sınıftan beyaz kadınlar birlikli bir kimlik mitosunu beslemeye daha yatkındırlar, çünkü egemen kültür onların deneyimlerini daha sadık bir biçimde yansıtır." (Hirschmann/Di Stefano, 1996:18) Buna karşılık, kadınlar arasında ezilenler, kadınlıklarını o etnik, ulusal, cinsel, sınıfsal renge boyanmış bir biçimde yaşıyorlar. Bu olguyu Beverley Skeggs şöyle ifade ediyor: "'Kadın' kategorisi başka kategorilerce işgal edilen bir öznellik biçimi olarak yaşanır." (Skeggs, 1997:166; bkz. Ramazanoğlu, 1989) Ancak Skeggs sınıfsal aidiyetin *bütün* kadınların kadınlıklarını yaşayışlarını bu şekilde biçimlendirdiği kanısındadır. Deborah L. Rhode ise toplumsal bağlamın her zaman toplumsal cinsiyet ilişkilerini dolayımladığını vurguluyor ve kadınların çıkarlarının hem zaman üzerinden farklılaştığını, hem de ırk, sınıf, etnik/ulusal aidiyet ve cinsellik açısından çeşitlilik gösterdiğini göz önüne alan bir yaklaşım öneriyor. (Rhode, 1992:150)

Kadınlar arasındaki bu hiyerarşiler feminist teoride bir tür imkânsızlığın işareti olarak alındı yer yer. Nitekim feminist politika, hep bildiğimiz gibi, kadınlar arası farklılıkları ve, asıl önemlisi hiyerarşileri fazlasıyla sancılı bir biçimde yaşadı, yaşamaya devam ediyor. Bir yandan kadınlar arasındaki hiyerarşilere duyarlı olup öte yandan tikelciliğin mutlaklaştırılmaması, çoğulculuk adına farklılıkların yüceltilmemesi mümkün mü? Yukarıdaki tartışmanın ışığında bir başlangıç olarak şunu söyleyebiliriz: Kadınlar arasındaki farklılıkları da, betimleyici bir tarzda, dondurulmuş, ampirik özellikler olarak almaktan kaçınmak yararlı bir yol olabilir. Bunun yerine teori, kadınlar arası farklılaşmanın, hiyerarşi ve eşitsizliklerin *ortaya çıkış süreçlerine* yönelebilir. Bu, farklılıkların toplumsal ilişkilerin bütünü

içine yerleştirilmesi anlamına gelir. Bu anlayış, farklı kadın gruplarının farklı gereksinimlerini birbirinin karşısına koyup mutlaklaştıran ve sonra bütün bu farklılıkları çoğulcu bir potada bir araya getiren bir çokkültürlülükçü anlayıştan ayrılır. Bu dinamik yaklaşım, feminizmin ufkunu genişleterek ırkçılığın, sınıf egemenliğinin, etnik-ulusal şovenizmin, heteroseksizmin kadınlar arasındaki özgül biçimlerini tahlil etmenin, sorgulamanın bağlamını oluşturabilir. Aslında sözü daha fazla dolandırmadan bir noktayı açıkça vurgulamakta yarar var: Feminist *politikayı* yer yer felce uğratan, kadınlar arasındaki farklılıklar değil hiyerarşilerdir. Soyut bir biçimde tanımlanmış farklılıkları belirli *teorik yaklaşımlar* öne çıkarmış, hatta abartmış olabilir. Ama asıl yakıcı önem taşıyan sorun, "kadınlığın" çeşitli egemenlik biçimleriyle iç içe geçmiş bir biçimde yaşanması ve bunun feminist politikada da hep yeniden üretilmesi. Öyleyse, feminist politika (ve teori) toplumsal cinsiyetle eklemlenmiş her tür egemenlik ilişkisini hedef almalı ve sorgulamalı ki bu egemenlik ilişkilerinde taraf olan kadınlar dışlanmasın. Kolektif özne olarak "kadınlar"ın bu şekilde somutlaştırılması ve çeşitlendirilmesi gereği birçok feministin geçmişte üzerinde durduğu bir mesele. Benim bunu yeniden vurgulayışım bu yazının problematiğiyle bağlantılı: Feminist teorideki eşitlik/farklılık sentezi arayışları ancak kadınlar arası hiyerarşileri de hedef alan *yapısal dönüşümlere* yönelik radikal bir perspektif benimsendiğinde başarılı olabilir. Feminizmin duraklamaya geçtiği ya da kendine yabancılaşmış biçimler altında varlığını sürdürdüğü şu dönemde bu sentez ve bu radikallik belki de tek çıkış yolu.

Bu yaklaşım Nancy Fraser'ın kendi politik perspektifinde teşhis ettiği sakıncayı ortadan kaldırıyor ya da hafifletiyor mu peki? Hatırlayacak olursak Fraser her iki alandaki *dönüştürücü* taleplerin de kadınların mevcut gereksinimlerinden kopuk olmasını sorunsallaştırıyordu. "Hangi kadınlar?" sorusunu sormak yani kadınlar arası hiyerarşiyi az önce söylediğim biçimde feminist

politikanın gündemine dahil etmek, güncel çıkarlarla uzun vadeli çıkarlar arasındaki bu kopukluğu aşmayı bir ölçüde kolaylaştırabilecek bir şey olabilir. Örneğin ayrımcılık karşıtı politikaların kadınların kısa vadeli, güncel çıkarlarına daha uygun olduğunu söylemek ilk bakışta çok doğal gibi görünse da, bu politikaların kadınlar arası hiyerarşiyi nasıl etkilediği, somut olarak kaç kadının çıkarına cevap verdiği sorusunu sorduğumuzda en azından bir yönlendirici ilkemiz var demektir. İş yaşamında kadınların durumunu düzeltmeye yönelik önlemlere ilgili olarak Charlotte Bunch'ın şu sözleri anlatmaya çalıştığım şeyi çok iyi ifade ediyor: "Maddi reformlar mümkün olduğu kadar çok sayıda kadına yardım etmeli ve gelir ve konum itibariyle bir yeniden bölüşümü hedeflemelidir, öyle ki kadınları bölen sınıfsal, ırksal ve heteroseksüel ayrıcalıklar ortadan kalksın." (Bunch, 1981:196-197) Kadınları kendi içinde hiyerarşik bir kolektif özne olarak ilerletmenin çıkmazları karşısında bizzat o öznenin iç yapısını da dönüştürmeyi önüne koyan bir yaklaşımı dile getiriyor bu sözler.

Bu noktada kendi adıma bir özeleştiri yapmayı anlamlı görüyorum. *Kaktüs* dergisinin çıktığı dönemde (1988-90) bir sosyalist feminist olarak kadınlar arası hiyerarşilere teoride yer açmaya çalıştığım halde, o dönemden başlayarak pratik politika bağlamında bu hiyerarşilerden soyutlanmış bir kadın kurtuluş hareketi alanı tanımlamaya çalıştım. Bugünden bakıldığında bu bir anlamda, kadın politikasını sadece, bütün kadınların paylaştıkları sorunlara (örneğin dayak) ya da kadınlık hallerine indirgeme potansiyelini de barındıran, sınırlayıcı bir yaklaşımdı. Kuşkusuz bunun o dönem için anlaşılır nedenleri vardı: Feminist politikayı başka toplumsal hareketlerden, özel olarak da sosyalist hareketten bağımsız bir biçimde oluşturabilmek, kadın kurtuluş hareketinin bu hareket karşısında özerkliğini koruyabilmek için gerekliydi bu. Bunun değişebilmesi için Kürt feministlerinin uyarıları ve zorlamaları

gerekti. Sırası gelmişken onlara buradan teşekkür etmek istiyorum.

Savaşların, ırkçılığın, göçlerin giderek damgasını daha çok vurduğu, küreselleşmenin giderek daha çok sayıda ücretli kadını yoksullar ordusunun parçası haline getirdiği bir dünyada, kadınlık durumu ırk, sınıf, etnik-ulusal aidiyet süzgecinden geçmemiş (ya da geçmiyor gibi görünen [Hirschmann/Di Stefano, 1996:18]) kadın oranı giderek düşüyor. Dolayısıyla da, kadınları kendi içinde hiyerarşik bir kolektif özne olarak görmek ve bunun bütün uzantılarıyla yüzleşmek kaçınılmaz hale geliyor.

Bu söylediklerimi somutlaştırabilmek için feminizmin ikinci dalgasında kimi Batı ülkesinde yaşandığı biçimiyle *ayrımcılık karşıtı* politikaların bazı yönleri üzerinde kısaca duracağım. Kadınlar arası hiyerarşiler sorununa feminist politikanın bazı somut örnekleriyle bağlantı kurarak bakmaya çalışacağım.

Fransa'da 1993 yılında ortaya çıkan siyasal temsil eşitliği (parite) hareketinin yol açtığı tartışmalar esas olarak, fırsat eşitliği çerçevesini savunanlarla bu yaklaşımdakileri eleştirenler arasındaki karşıtlık biçiminde sürdü. 1993'te *Le Monde* gazetesinde 577 aydının imzasıyla yayımlanan bir manifestoda, Anayasa'da yapılacak bir değişiklikle parlamentoda kadınlara yüzde 50'lik bir kotanın güvence altına alınması isteniyordu. Bu talebin gerisinde yatan argüman şuydu: Kadınlar nüfusun yarısını oluşturduklarına göre, parlamentoda da bu oranı yansıtan bir temsil oranı olması adalet ve eşitlik gereğidir. Seçilenlerin oranının seçenlerin oranını yansıtması gerekir. Türkiye'de KA-DER'in başvurduğu argümanlardan biri de bu.

Bu biçimde verilecek bir siyasal temsil eşitliği hakkına karşı çıkanların çeşitli argümanları vardı. (*Nouvelles Questions Féministes*, 1995) Ama bizim bu yazıdaki sorunsalımız açısından önemli olan argüman şuydu: Belli bir programa dayanmayan bir temsil, anlamlı hatta mümkün değildir. Programsız bir kadın kotasıyla temsil konumuna gelen kadınlar hangi kadınları temsil edeceklerdir? Bu sorunun

cevabı belirsizdir çünkü bu kadınların parlamentoya girdiklerinde ne tür politikaları savunacakları konusunda bir bilgi yoktur. Kaldı ki, kendilerini seçeceği varsayılan kadınların büyük çoğunluğundan çok farklı hayatları ve sorunları vardır bu ayrıcalıklı seçkin kadın kesiminin. Kadınların çoğunluğunun gündelik yaşamlarında yüz yüze oldukları sorunların büyük bölümüne yabancıdır bu kadınlar. Belli bir programa bağlı olmayan ve feminist kadınların denetimine tabi olmayan bir siyasal kota, kadınlar arasındaki hiyerarşiyi artırır; dolayısıyla da kadınların mobilizasyonunun önünü keser.

Öte yandan, ABD, Avustralya, Kanada, Hollanda, Norveç, İsveç gibi, ayrımcılık karşıtı politikaların en radikal biçimde uygulandığı ülkelere baktığımızda, yalnızca kadınlar arasındaki eşitsizlikleri artırmak bakımından değil, bu önlemlerden en çok yararlanması beklenebilecek kadınlar açısından da durum tartışmalı gibi görünüyor. Kuşkusuz bu politikalar değişik ülkelerde farklı biçimlerde uygulanmış. Ama çok genel bazı gözlemler yapmak mümkün. Her şeyden önce, bu politikaların uygulanmasında hep dalgalanmalar yaşanmış. Liberalizmin fırsat eşitliği, liyakat, bireysel özerklik kavramlarının oluşturduğu çerçeveye hapsolduğu sürece, olumlu eylem (affirmative action) programlarının ancak zayıf bir versiyonu uygulanabilmiş: İşe almada ve işte terfi sırasında kadınlara öncelik tanınması gibi, maddi dönüşümlere yol açabilecek olan önlemler bu çerçevede "eşitsizlik" olarak görülüp reddedilmiş. Bunun yerine, özel eğitim programları türünden fırsat eşitliği sınırlarının dışına taşmayan önlemler ağırlık kazanmış. Böyle olunca, birinci kategoriye giren önlemlerin uygulanması durumunda azaltılabilecek olan kadınlar arası hiyerarşi yeniden üretilmiş olmuş. Ayrıca, fırsat eşitliği söylemi toplumsal cinsiyetin bir iktidar ilişkisine dayandığı gerçeğinin gizlenmesine yardım etmiş; sorun, bireylerin önlerindeki engeller olarak sunulmuş ve algılanmış. Bunun sonucunda, olumlu eylem programlarından yararlanacak olan kadınlar, bir eksikliği

olan, sorunlu, yardıma muhtaç insanlar gibi görülmüş, alınan önlemler de birer sadaka... İşsizlik sigortasından ya da annelik yardımından yararlanan genç yalnız annelerin ne kadar suçlandığını ve aşağılandığını (hem de başka kadınlar tarafından da) biliyoruz.

The Politics of Affirmative Action (Olumlu Eylem Politikaları) adlı kitabında Carol Lee Bacchi bu politikaların yukarıda saydığım ülkelerde uygulanış biçimini ayrıntılı olarak inceliyor. Vardığı sonuç şu: Bu durumun aşılabilmesi için her şeyden önce "ayrımcılık" (karşıtı) kavramının kendisinden kurtulup talepleri başka bir söylemle oluşturmak gerekir. Çünkü "ayrımcılık karşıtı" olarak formüle edildiğinde, talepler cinsiyet körü, soyut eşitlikçi ve bireyci bir ideolojik çerçevenin sorunlarını kaçınılmaz olarak taşır. Şöyle diyor Bacchi: "Bu 'eşitlik' söyleminde (...) 'kadınların (...) eşitsizliği'ni ortadan kaldırmaya yönelik güçlü önlemler savunmacı bir konuma düşürülür. [Bu türden önlemler] bir cinse diğerinden farklı bir biçimde davranmaya yol açtığı için (...) bizzat ayrımcılık olarak görülür." (Bacchi, 1996:21)[6] Ve itirazlara yol açar, sık sık geri alınır bu haklar. Kısacası egemen söylemin ufkuna hapsolmuş olumlu eylem programlarının –ki bugüne kadar istisnai dönemler hariç yaygın uygulama bu olmuş– hem kadınlara sağladığı yararlar sınırlı oluyor, hem de kadınların aralarındaki eşitsizliği artırıyor bu uygulamalar.

Savunmacı bir ideolojik konuma saplanmanın yol açtığı, bununla bağlantılı bir başka ikilem daha vardır Bacchi'ye göre: Kadınlar bir toplumsal grup olduklarını savunmak ve *kanıtlamak* durumuna itilirler; bunu yapabilmek için de *türdeşleşmiş* bir kadın kimliğinden söz etmek zorunda kalırlar. Oysa, "Erkekler bu alanda teorik tutarlılık iddiasını [ileri sürme] lüksüne sahiptirler çünkü 'erkekler' olarak tanınmak için bir iddiada bulunmaya ihtiyaçları yoktur [...] Sorgulanması gereken şey, bir grubun bir başka grubu 'farklı' olarak

[6] Kadınların bu yüzden kaybettikleri dava sayısı azımsanmayacak kadar çok.

nitelendirmesine ve [bu grubun] bir kategori statüsüne sahip oluşunu gerekçelendirme yükümlülüğünü ona dayatmasına izin veren iktidardır." (Bacchi, 1996:69; ayrıca 48-49; 70; 121) Söz konusu ikilem, "tanınma" konumuna çekilmeden, ancak erkeklerin iktidarının mekanizmaları ve onun temelini oluşturan yapısal ilişkiler hedef alınarak aşılabilir. Bacchi'nin bu teşhisi, Fraser'ın önerdiği politikanın başka bir biçimde dile getirilmesi olarak da düşünülebilir. Salt kültüre ve "tanınma"ya dayalı, bir kimliğin ileri sürülmesiyle kısıtlanmış bir feminist stratejinin sınırları burada bir kez daha ortaya çıkıyor.

Feminizmin otuz yıllık bilançosunu yaptığı bir yazıda Beverley Skeggs (Skeggs, 2000) paradokslardan söz ederken, ya da ABD'de feminizmin ikinci dalgasını değerlendirdiği daha eski tarihli bir yazıda Johanna Brenner (Brenner, 1993) ayrımcılık karşıtı politikaların bir tür çelişik gelişmeye yol açtığını söylerken kastettikleri şey, sonuçta kadınlar arası hiyerarşilerin derinleştiği. Kuşkusuz bunda, küreselleşme sürecinin kadınları yığınlar halinde ucuz işgücü olarak düşük ücretli, esnek çalışma düzeni olan, güvencesiz işlere çekmesinin payı da var. Ama bir yandan da, meslek sahibi, orta-yüksek sınıftan, (Batı ülkelerinde) beyaz kadınların yukarıda açıkladığım biçimiyle ayrımcılık karşıtı politikalardan *bireyler olarak* yararlanmalarını ve kadınlar arasında daha avantajlı konumlara gelmelerini de göz ardı edemeyiz.

Yanlış anlaşılmaması için bir kez daha vurgulamakta yarar var: "Çelişik gelişme"den söz ettiğimize göre, feminizmin ikinci dalgasının ayrımcılık karşıtı politikalarının kadınlara birçok kazanım sağladığını varsayıyoruz. Sorun bu *kazanımların çelişik niteliğinde* yatıyor. Öyleyse bu sürece biraz daha yakından bakmaya çalışalım. Kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinde hem Batı ülkelerinde, hem de birçok üçüncü dünya/azgelişmiş/çevre ülke(sin)de tek kişinin ücretiyle geçinen aile modeli ve ideali büyük ölçüde yıkıldı. Nitelikli erkek emekçiler için işsizlik birçok ülkede artarken, daha

çok kadının yukarıda sözünü ettiğim türden işlere girmesi işgücünün toplumsal cinsiyet bileşimini değiştirdi. Kısacası kadınların işgücü piyasasına katılımı çok arttı ama bu katılımın biçimleri kadınların büyük bölümü için yaşam koşullarının yeni bir biçimde ağırlaşmasına yol açtı. Kadınlar artık *kendi adlarına* dünyanın yoksullarıydılar.

Kadınlar bu süreçte kapitalizmin yeniden yapılanmasının bir parçası, sistemin asal unsurları haline geldiler. İşte bu gelişmeye paralel olarak feminizmin ayrımcılık karşıtı politikaları kadınların *dışlanmasına* karşı önlemler getiriyor, bu alanda kazanımlar sağlıyordu. Kadınlar, toplumsal cinsiyeti yüzünden engellenmeyen ve işgücü piyasasında rekabet etme hakkına sahip özerk bireyler kategorisine daha uygun hale gelmişlerdi. Feminizmin kazanımlarıyla kapitalizmin dinamikleri birleşince, söz konusu çelişik gelişme katmerli bir hale geldi. Bu gelişmenin çarpıcı uzantılarını Brenner şöyle anlatıyor: "[H]ızla yeniden yapılanan bir ekonomi ve (ona bağlı olarak) refah devleti liberalizminin siyasal çöküşü bağlamında, yeni oluşmakta olan toplumsal cinsiyet düzeni kadınların çoğunluğuna yeni özgürlüklerin yanı sıra yeni zorluklar getirdi. Giderek artan özerklik giderek artan güven(ce)sizlikle el ele gidiyor; ekonomik bağımsızlığın karşılığı (artık) çifte işgünü; daha çok kişisel özgürlüğe, sömürü ve istismara ürkütücü derecede açık hale gelmek eşlik ediyor." (Brenner, 1993:102-103)

Feminizmin birinci dalgasıyla yurttaşlar haline gelen, yani kamusal alanda erkeklerle yasal açıdan eşit konuma sahip olan kadınlar, Brenner'a göre, ikinci dalganın geldiği noktada emek gücünü satma özgürlüğüne sahip özerk bireylerdir artık: Evlilikleri içinde artık tabi konumda olmadıkları için kamusal alana çıkmaları ve orada eşit bireyler olarak yer almaları kendi "özerk" iradelerine bağlıdır. Bunun da ötesinde, çeşitli ayrımcılık karşıtı önlemler yasal açıdan kadınların iş yaşamında da "daha eşit" olmalarını sağlamıştır. Ne var ki, Brenner'ın anlattığı bu yeni toplumsal cinsiyet düzeni de, tıpkı daha

önceki gibi, kadınların ev içindeki karşılıksız emeği üzerinde yükseliyor. Bir kez daha, ev içinin bu yanına dokunulmuyor; bir kez daha özel alanın politikası bu konuda bir çözüm üretemiyor. Asgari bir koşul olarak, ücret kaybı olmaksızın hem kadınların hem erkeklerin işgünü kısaltılmadıkça da bu işbölümü pek değişeceğe benzemiyor.

Kadınlar arasındaki bölünmelerin bir uzantısı da şu: Orta-üst sınıf meslek sahibi kadınların kendi feminizmleri var artık. Feminizmin taleplerini ve değerlerini seçerek benimseyen bu ideoloji, Batı'dakiyle tamamen aynı sürecin üzerine oturmasa da Türkiye'de de çeşitli kadın dergilerinde savunuluyor. İşinde başarılı, bekâr ya da evliliği her şeyden önce gelmeyen, sağlıklı beslenen, spor yapan, "kendini" ve haz almayı seven, yoluna çıkan hiçbir engeli –bu arada başka kadınları da– tanımadan her türlü hedefine ulaşmayı şiar edinmiş kadınların dünyası anlatılıyor bu dergilerde. İngiltere'de *Vogue*, *The Independent* ve *The Guardian*'da gazetecilik yapmış olan Natasha Walter'ın 1998'de *The New Feminism* adlı bir kitabı yayımlanmış. Bir tanıtım yazısında kitabın yazarı şöyle tarif ediliyor: "[M]odaya, giysilere (...) bayılıyor; gelir sahibi olmaya, özgür ve bağımsız olmaya bayılıyor; güvenli doğum kontrol yöntemlerine ulaşabildiği için mutlu ve kendini cinsel olarak güçlü ve özgürleşmiş hissediyor; kesinlikle ezilmiş gibi hissetmiyor." (Gill, 2000:139) 80'lerin dünyaya benimsettiği bireyci, hazcı, aşırı tüketimci ideolojiden payını alan bir feminizm bu.

Kimi kadın grupları tarafından feminizmin hedeflerinin arasından bazılarının seçilerek benimsenmesinin bir başka örneğine de çok genç kadınlar arasından bir kesimde rastlıyoruz. Feminizmin cinsel şiddet ve cinsel iktidara yönelik eleştirisinden koparılmış bir cinsel özgürlük anlayışını benimsemiş kadınlar bunlar. Bu kadınları, yukarıda sözünü ettiğim dergilerin sayfalarında dolanan meslek sahibi kadınların, şiddet, sömürü ve istismar karşısında güvenceleri olmayan, tehlikelere daha açık bir versiyonu olarak görmek mümkün. Batı'da metro istasyonlarını ve ucuz barları mesken edinen bu

kadmların Türkiyeli kız kardeşlerine en çok Beyoğlu'nda, ama yer yer varoşlarda da rastlamak mümkün.

Eşitlik/farklılık ikilemine geri dönecek olursak: Bu ikilemin özgürlükçülük/koruyuculuk biçiminde açımlanabileceğini görmek çok güç değil. Feminizmin mevcut kazanımları ile gerçekleşmesini umduğumuz köklü dönüşümler arasındaki uçurum varlığını koruduğu sürece bu ikilemlerin de varlıklarını sürdüreceğine ilişkin çeşitli örnekler var Brenner'ın yazısında. Çünkü ona göre de, bu ikilemleri aşmanın önündeki engeller siyasal ve ekonomik, yani yapısal.[7] Kadınlar ekonomik ve sosyal açılardan güçsüz olmaya devam ettikçe özgürlükçülük hep riskli bir seçenek olacak, tutuculuğa varabilen koruyucu eğilimler de varlığını sürdürecek.

Ayrımcılık karşıtlığı, eşitlikçilik ve kadınların bağımsızlaşmasıyla ilgili bu tartışmalar ışığında yeni Medeni Yasa tasarısının belli yönlerine kısaca bakmak istiyorum. Yasa tasarısının üzerinde en çok konuşulan iki maddesi, aile reisliğinin kaldırılması ile yasal mal rejiminin "evlilik içinde edinilen mallara katılma" biçiminde değiştirilmesinin önerilmesi oldu. İlkine karşı çıkılmazken, ikincisine Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Fazilet Partisi (FP) tarafından şiddetle muhalefet edildi. Bu iki madde, yasayı daha eşitlikçi bir yönde ve kadınların daha çok bağımsızlaşması doğrultusunda değiştirmeye yönelik. Aile reisliğinin erkekte olduğu durumda birçok konuda erkeğin tekelinde olan karar yetkisi bu tasarıyla ortak hale geliyor, çocukların vesayeti vb eşitlikçi bir yönde değişiyor... Öte yandan, "evlilik içinde edinilen mallara katılma," kadınların ev içindeki karşılıksız emeklerinin görünür hale gelmesine ve iş sayılmasına, ayrılık durumunda kadınların bu emeğin karşılığında

[7] Siyasal ve ekonomik kavramları birçok insan için yalnızca kapitalizmi çağrıştırdığı için burada söz konusu olanın, kapitalist patriarka ya da patriarkal kapitalizmin yapısal özellikleri olduğunu özel olarak belirtmeyi gerekli görüyorum. Bkz. aynı yerde, s. 138-140.

maddi bir güvenceye kavuşmasına imkân veren bir rejim. Bu da, kadınların *evlilik dışına daha kolay çıkabilmeleri*, bu anlamda daha bağımsız hale gelmeleri demek. Bu hiç kuşkusuz, mevcut mal rejimi altında kadmların boşanmaları halinde yaşadıkları mutlak yoksullaşmayı ve bu nedenle boşanma yönünde kolay kolay karar veremeyip şiddet ve işkenceye maruz kalarak yaşamayı sürdürmek zorunda olmalarını, yani bir *boyunduruğu* ortadan kaldıracağı için çok olumlu bir değişiklik. Zaten kıyamet de kadınlar bu boyunduruktan bir ölçüde kurtulacakları, bu açıdan özerkleşecekleri için kopuyor. Feministler ve çeşitli kadın grupları da bu nedenle, çok haklı olarak tasarının bu maddesini savundular ve, yasanın Meclis'e gelmesi yine geciktiğine göre, savunmaya da devam edecekler.

Öte yandan, nafaka düzenlemesinin *cinsiyet körü*, *soyut evrenselcilikle* malul bir yaklaşımla kaleme alınmış olmasının, tasarının (durumlarına göre) kadınlara da nafaka yükümlülüğü getirmesinin üzerinde duruldu. (Çelikel, 2001) Bu yazıda sözünü ettiğim ikilemin kadınlara nasıl vurduğunun çarpıcı bir örneği bu: Eşitlik uğruna ödenen bir bedel söz konusu olan; ya eşitlik ya koruyuculuk mantığının bir sonucu ve de mal rejimiyle verilenin nafaka düzeniyle geri alınması... Ancak eşitlik ve özgürlük uğruna kadınların bedel ödemesinden mal rejimiyle ilgili düzenleme bağlamında da söz etmek mümkün. Kadınların maddi açıdan boşanabilecek ölçüde güçlenmelerini, böylelikle de görece özerkleşmelerini sağlayacak olan böyle bir düzenleme, aynı zamanda da kadmların kapitalizmin yeniden yapılanma sürecine eklemlenme biçimleriyle ilgili bir düzenleme: Böylelikle, kadmların düşük ücretli kadın emeği olarak piyasaya çıkmalarının önündeki bir engel ortadan kalkmış oluyor.

Başka kadınların yanı sıra Aysel Çelikel'in aynı yazıda gündeme getirdiği bir başka konu ise, tasarıda eşlerin çalışma hakkının "diğer eşin ve ailenin huzur ve yararının" gözetilmesi biçiminde sınırlanması. Burada, eşitlik ve evrensellik lafzı ardında yalnızca kadınlar için

düşünülmüş ve onların aleyhine işleyecek bir düzenlemeyle karşı karşıyayız. Soyut eşitlikçi çerçevenin, "eş" gibi cinsiyet körü kategorilerle nasıl kadınların aleyhine işleyeceğinin tipik bir örneği bu. Bu maddenin ruhu da, kadınların bağımsızlaşması doğrultusundaki maddelerle tümüyle çelişiyor.

Tasarının cinsiyet değiştirmeyi yeniden düzenleyen maddesinin tartışılması dışında feministler olarak bu süreçte bir noktayı daha atladığımızı düşünüyorum. "Birlikte yaşama" ifadesine FP'li ve MHP'li komisyon üyeleri "evlilik dışı ilişkileri" teşvik edeceği ve "Avrupa ülkelerinde birlikte yaşayan homoseksüeller" olduğu gerekçeleriyle karşı çıktılar. Sonuçta söz konusu madde komisyondan "aile halinde yaşayan" biçiminde çıktı. Bu tartışma, *heteroseksüel evliliğin tek yasal aile biçimi* olmasının sorgulanmasına imkân veren bir fırsattı. Cinsellik, doğurganlık ve mülkiyet alanlarında tek bir meşru biçimi dayatan evlilik kurumunun tartışılması feminist politika konusunda yukarıda söylediklerimle çok yakından bağlantılı: Feminizmin ufkunu yapısal dönüşümlere hep açık tutmak; ama bu türden dönüşümleri yalnızca ekonomi ve politikadan ibaret olarak görmeyip özel alanı da hedef almak, bekâr kadınların, yalnız annelerin, gey ve lezbiyenlerin, evlilik dışı birlikteliklerin, çocuğunu sevistiği insanla değil başkalarıyla birlikte büyütmek isteyenlerin dışlanmaması ve marjinalleştirilmemesi açısından çok önemli. Bu perspektif olmaksızın, feminizmin en iyi ihtimalle sosyalizmin ahlakçı versiyonlarından birine dönüşmesi işten bile değil...

Nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumu ve toplumsal cinsiyet kimlikleri

Medeni Yasa tartışmasının bizi getirdiği noktada karşımıza evlilik, aile, ev içindeki cinsiyetçi işbölümü, cinsellik, kısacası özel alan çıkıyor. Politika ve hukuk düzleminde kadınlar lehinde düzenlemeler, toplumsal-ekonomik evrenin olumlu eylem programlarıyla

dönüştürülmesi, erkek şiddetine karşı örgütlenme vb... Bütün bunların mümkün ve yeterince anlamlı olması için özel alanı dönüştürmeye yönelik bir perspektifle tamamlanmasının gerekleri üzerinde uzun uzun durmak artık gerekmiyor.

Ne var ki başlı başına bir sorunsal olarak ele alınmayı hak eden bir boyutu daha var özel alanın: Kadın ve erkek öznellik biçimleri. Feminizmin uluslararası planda bir kadın lobiciliğine dönüşmesi yönündeki gelişmeye teslim olmamanın bir yolu da, kadın/erkek kutupsallığını cinsellik ve öznellik düzleminde yıkmanın pratik dolayımları meselesini ciddiye almak. Bir yanda kültürel-söylemsel düzleme hapsolmuş bir yapıbozumu, parodi ve "mimesis"ten başka bir şey önermeyen farklılıkçı ve yapıbozumcu çeşitli yaklaşımlar, öte yanda kadınların ve erkeklerin öznellik biçimlerinin dönüşmesini toplumsal ilişkilerin dönüşmesinin salt bir türevi olarak ele almakla yetinen bir sosyo-ekonomik radikalizm: Feminizmin seçenekleri bunlardan ibaret olmamalı ve bence değil de.

Özel alanın, ailenin, evliliğin, cinsiyete dayalı işbölümünün yapısal dönüşümünün doğrultusunu belirleyebilmek için kadınların kendi tabiyetlerinin yeniden üretimindeki rolünü kavramak gerekiyor. Kadınlarla erkekler arasındaki egemenlik/tabiyet ilişkisi, tabi olanın işbirliği açısından belki de benzersiz. Bu işbirliğinin kaynağını kavrayabilmenin, "egemenliğin tabi olanların yüreğinde nasıl kök saldığını" (Benjamin, 1988:5) görebilmenin, kadınlık ve erkekliğin derinlerdeki kökleriyle yüzleşebilmenin yöntemini sunacak başlıca kaynak ise psikanaliz gibi görünüyor. Toplumsal öğrenmeye dayalı rol teorilerinin, davranışçı toplumsallaşma tahlillerinin doyurucu bir biçimde açıklayamayacağı kadar derinlerde bu kökler. Hiç kuşku yok ki kadınların işbirliği erkek egemenliğinin kaynağını açıklamaz, ama bize bu egemenlik ilişkisinin yeniden üretiminde baskının yanı sıra işleyen önemli bir mekanizmayı anlatır.

Psikanaliz, kadınlığı edinme süreçlerinin "huzursuzlukları"nın

(Ross, 1987) teorisi bir yanıyla da. Çeşitli psikanaliz yorumlarında, modern çekirdek aile içinde kız çocuklara kadınlığın dayatılmasının sancılı, çelişkili serüvenini bulmak mümkün. Ama öznelliğimizin bu çelişik niteliği kadınlığı dönüştürmenin imkânlarına da kapıyı aralıyor. Jane Flax, Freud'un teorisinin barındırdığı bu potansiyeli şöyle ifade ediyor: "Freud'un teorisinin içeriği devrimcidir çünkü (...) bu teori, 'babanın yasası' altında yaşamaya devam ettikleri sürece kadınların maruz kalacakları sefaleti ifşa eder." (Flax, 1990:158)

Öyleyse, feminizmle çelişmeyecek, yani patriarkanın mekanizmalarını açıklayan ve onun tarihsel niteliğini gizlemeyen bir psikanalitik teoriye ihtiyacı var feminizmin. Kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin kritik rolünün, *öznellik düzlemindeki birtakım süreçlerin açıklanmasıyla* tamamlanması ancak böyle mümkün olabilir.

Psikanalizden böyle eleştirel bir biçimde yararlanmak bize şöyle bir imkânı sunabilir: Fraser'ın öngördüğü politikanın "tanınma"yla ilgili ayağını oluşturan toplumsal cinsiyet ikiliklerinin yapıbozumunun, aile ve ebeveynlik düzleminde gerçekleştirilecek yapısal dönüşümlere bağlanmasını sağlayabilir. Kimliklerin yapıbozumu da bu biçimde döngüsellikten kurtulabilir. Ayrıca, Benhabib, Young ve Dean'in önerdiği biçimde, soyut evrenselcilikle malul egemen adalet anlayışını, özen-bakım, ilişkisellik gibi kadınların özel alandaki pratiklerinden türetilmiş değerlerle tamamlamanın somut dolayımlarını yine burada bulabiliriz: Annelik, ebeveynlik biçimlerinin ve cinsiyete dayalı işbölümünün dönüşmesinin önünü açacak eleştirelliği bir psikanalitik teori sunabilir.

Bu söylediklerimin, "Hangi psikanalitik teori?" sorusuyla ilgili olarak yeterince ipucu vermiş olduğunu umuyorum: Nancy Chodorow'un nesne ilişkileri teorisine dayanarak geliştirdiği annelik ve kadın/erkek kutupsallığı tahlili ve Jessica Benjamin'in bunu geliştiren çalışmaları... (Chodorow, 1978; 1979; 1994; 1994a; Chodorow/

Contratto, 1982; Benjamin, 1988; 1994)[8] Her şeyden önce, Chodorow tahlilini modern ya da kapitalist patriarka bağlamına yerleştiriyor. Yani tarihselleştirilmiş bir psikanalitik yorum onunki. Batı feminizmi içinde, özellikle de postmodernist feministler (Flax, 1990a; Bordo, 1990) tarafından evrensel bir teori kurduğu gerekçesiyle en çok eleştirilen yazarlardan biri olduğu halde böyle bu. Gerçekten de, her zaman biyolojik anneler olarak olmasa bile, kadınların annelik yapması evrensel bir olgu Chodorow'a göre. Ne var ki, *tahlilini yaptığı annelik biçimi* tarihsel olarak özgül: Babanın ev dışında olduğu, çocuk sayısının azaldığı modern çekirdek aile içindeki annelik Chodorow'un esas konusu. Dolayısıyla da bu teori patriarkanın *belli bir biçiminin içselleştirilmesini* açıklıyor. Anneyle çocuğun baş başa olması, babanın namevcut olması, annelik ideolojisinin yüceltildiği ve ev içinin –ya da özel alanın– özel bir anlam yüklendiği sanayileşmiş modern topluma işaret ediyor yadsınamaz bir biçimde. Dolayısıyla da, Chodorow'un kendi lafzında teorisine atfettiği genellik nasıl yorumlanırsa yorumlansın, *genel* bir patriarka *açıklaması*[9] olarak alınmadıkça, bu teorinin tarihsel sınırları yeterince belirli. Bu yüzden de, dönüşümü hedefleyen bir teori olan feminizmle çelişmiyor. Aileyle toplumsal yapının bütünü arasındaki ilişkiyi yeterince teorize etmemiş bile olsa, (Flax, 1990:165-166) bunun yapılmasını engelleyen bir teori değil Chodorow'unki.

Öte yandan bu tahlil, doğal olarak, nesne ilişkileri yaklaşımının

[8] Bu konuda yıllar öncesiyle ilgili bir özeleştiri: 1994 yılında Defter dergisinin 21. sayısında çıkan, "Feminist Teori ve Erkek Şiddeti" başlıklı yazımda, Melanie Klein ve izleyicilerinin tahlillerinin feminist amaçlarla kullanılamayacağını düşündüğümü belirtmiştim. Bu yargım, nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumları konusunda o günkü bilgilerimin yetersizliğinden kaynaklanıyormuş.

[9] Flax, 1994:66: "[F]arklılaşma ve tanınma meselesi, toplumsal cinsiyet egemenliğinin açıklamasını [oluşturmaz], sadece [bu egemenliğin] iç işleyişinin bazı yönlerini açığa çıkarmaya yardım eder."

feminizm açısından önemli bir üstünlüğünü taşıyor: Bu yaklaşımda bebeğin gelişme serüveninde yakınlarıyla kurduğu ilişkiler onun içsel nesne ilişkileri biçiminde bilinçdışında yer eder ve kişiliğinin bir parçası haline gelir. Bu da, iç dünya ile dış dünya arasında gerçek bir bağlantı kurulması demektir.

Chodorow'un teorisinin bu iki özelliği onu, özünde politik bir teori olan feminizmle bağdaşabilecek bir teori kılıyor. Lacancı yaklaşımların yapısal olarak kadınlara çözümsüzlük sunması karşısında bu hiç de azımsanmayacak bir üstünlük. Ama Chodorow'un nesne ilişkilerine dayalı tahliliyle feminist bir teorinin gerekleri arasındaki uyum bundan ibaret de değil. Bu tahlile biraz daha yakından baktığımızda bu açıdan anlamlı olacak başka şeyler de bulabiliriz.

Chodorow şu iki soruyu sorarak yola çıkıyor: Kadınlar neden anne olmak isterler ve iyi annelik edebilecek yetilere sahiptirler? Ve kadınların annelik etmesi onların erkekler karşısındaki tabiyetinin sürmesini nasıl sağlar? Başka türlü söyleyecek olursak: Kadınların anneliğinin yeniden üretimi neye bağlıdır? Kadınların anneliğinin yeniden üretiminin kadınların tabiyetinin yeniden üretimindeki yeri nedir?

Kadınların annelik etmeyi istemelerinin ve anneliğin gerektirdiği empati duygularına sahip olmalarının ardındaki giz, bebeklik evresinde kız çocuklarla –kadın– anneler arasında kurulan birlik ve sembiyozun gücü ve bunun erkek çocukların durumunda olduğundan çok daha az keskin bir biçimde sonlanmasıdır. Anneden ayrışma evresinde erkek çocuklar kızlardan çok daha kesin ve keskin bir kopuş gerçekleştirirler. Bu, erkek çocukların ben duygularının, sınırları belirlenmişlik ve ayrılmadan geçmesi karşısında, kız çocukların ben duygularının başkalarıyla süreklilik içinde gelişmesine yol açar. Kızların ve daha sonra kadınların ben duygusu empati ve özdeşleşim kurmaya daha yatkındır, hatta buna gereksinimleri vardır. Bu yüzdendir ki kadınlar anneliğin ilk evresinin gerektirdiği sembiyotik birliği kolayca kurarlar ve bunu ararlar. Kadınlar annelik

ettiği, yani bebeklerin ilk nesne ilişkileri yalnızca kadınlarla kurulduğu sürece kız çocuklar geleceğin anne adayları olmaya devam edecek, anneliğin peşinden gideceklerdir. Buna karşılık, erkek çocuklar anneden ve annenin dünyasından kopmanın peşinden gidecekler, ayrışmış, bağımsız birey olma gayretkeşliğini bütün yaşamları boyunca sürdüreceklerdir.

Bu ilk genel girişten sonra, Chodorow ve Benjamin'in nesne ilişkileri teorisiyle feminizmleri arasındaki bağlantıları daha belirgin bir biçimde ortaya koymayı deneyebiliriz.[10] Bu ilkin, nesne ilişkilerine dayalı açıklama ışığında kadınlık/erkeklik kutupsallığının kadın düşmanlığı ve erkek şiddetiyle bağlantısına bakmayı gerektiriyor. İkincisi, bu teori Oidipus karmaşası öncesi döneme kritik bir önem atfediyor. Böyle olunca da, annenin çocuğun gelişme serüveninde aktif bir belirleyen, bir *özne olarak* yerini almasını mümkün kılıyor. Bunun kendi içinde taşıdığı önem bir yana, Oidipus öncesinin teoride daha ağırlıklı bir yere kavuşması, penis hasedi ve eşcinsellik konularında ortodoks yaklaşımlardan farklı bir yaklaşıma kapı aralıyor.

Erkek çocuğun anneden ve annenin dünyasından kendini mutlak bir kopuşla ayırma çabası erkekliğin bütün kaderini belirler Benjamin'e göre. Bu, erkeklerin kadınlarla ilişkisini, hiçbir zaman tamamlanmayan bir ayrılma ve kopuş süreci olarak biçimlendirir: Kadınlarla erotik, cinsel, duygusal yakınlık erkekler için hep o ilksel sembiyoza dönüş tehdidini içerir ve hep kadın karşısında bağımsız benliğini olumlama gereksinimine yol açar. Şöyle diyor Benjamin: "Kadınlık potasında dökülmüş erkekliğin kırılganlığı, nadiren tamamlanan 'büyük ayrılma görevi', kadınların daha sonra nesneleştirilmelerinin temelini oluşturur." (Benjamin, 1988:77) Erkeklerin bireysellik biçimlerinin özünde, kadınları birer özne olarak görme-

[10] Chodorow'un yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. bu kitapta "Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik: Biyolojizm ve Toplumsal Kuruluşçuluğun Ötesinde" başlıklı yazı (s. 233).

lerine izin vermeyen bir yan vardır ki o da bu farklılaşma ve ayrılma sürecindeki aşırılıktan, yazarın deyimiyle "sahte farklılaşma"dan kaynaklanır.

Bunun tam karşıt kutbunda ise, kadınların anneyle özdeşleşim ve sembiyoz ilişkilerinin yeniden ve yeniden yaşanmasına bağlı olarak, bağımlılık ilişkilerine yatkınlık, kopamama, kendini ayırmakta yaşanan güçlük vardır. Bu kutupsallık uç noktalarında, nesneleştirmenin aşırı bir biçimi olarak erkek şiddetinin ve sevgi ilişkilerinde kadınların kolayca benimsedikleri tabiyetin imkânlarını oluşturur.

Nesne ilişkilerinden daha somut olarak neyi anlamak gerekiyor peki? Bebek kendisini başkalarından –yani anneden– ilk ayrıştırdığı dönemde, bu ayrışmış ben duygusuna paralel olarak bilinçdışı birtakım imgeler oluşturur. Bunlar anneyle ilgili olumlu/olumsuz duygularla yüklü imgelerdir: Bu imgeler anneyle ilişkinin içselleştirilmiş çeşitli hallerine tekabül eder. Dolayısıyla, "ben" duygusunu başkalarıyla ilişkisellik içinde oluşturur bebek. Chodorow'a göre, "ben"in nesne ilişkilerini kendi ayrılmaz parçası olarak içselleştirmiş olmasının anlamı şudur: "Kendiliğin gücü ya da bütünlüğü, bu görüşe göre sadece, hatta en temel olarak bile ayrılık derecesine bağlı değildir. (...) Farklılaşma (differentiation), ayrışmışlık (distinctness) ve ayrılık (separation) değil, ötekilerle bağlantılılığın özgül bir biçimidir." (Chodorow, 1994:10-11) Kendilik, ayrılma derecesine göre değerlendirilmediğinde, özerk, bağımsız erkek bireysellik biçimi örnek kendilik tarzı olmaktan çıkar. Kadınlığın ilişkisel bireysellik biçimleri de güçlü birer kendiliğin örnekleri olarak görülebilir. Bu, kadınların birey olma biçimlerini "eksik bireylik" olmaktan çıkardığı gibi, erkek bireysellik biçimini tarihselleştirir, mutlaklıktan arındırır. "Doyurulamaz güdüleri" temel alan analitik yaklaşımların erkek bireyselliğini mutlaklaştırma potansiyelleri karşısında Chodorow (ve Susan Contratto), "gereksinimlerin eksikliklere eşit olmadığı, ayrılmanın yoksunlukla eşdeğerli olmadığı ve özerkliğin terk [etmek] olmadığı" bir teorinin peşindeler. (Chodorow/

Contratto, 1982:71)

Oidipal karmaşa öncesi anne-çocuk ilişkisini ve bu ilişkinin çeşitli boyutlarıyla içselleştirilmesini temel alan nesne ilişkileri yaklaşımı penis hasedine ortodoks yaklaşımdan farklı bir yorum getiriyor. Anne-çocuk sembiyozunun gerçeklik ilkesi uyarınca bozulması ve ayrılma süreci, gelişmeyi açıklamak açısından kritik önem taşıyan bir dönem olunca, yani Oidipal karmaşa tek açıklayıcı olmaktan çıkınca, kızın babaya bu dönemdeki yönelişi de ağırlık kazanıyor. Bir tür özdeşleşim arayışı olan bu yöneliş sonucunda kız bebek namevcut babayı idealize eder. Kızın Oidipal karmaşa evresinde babaya duyduğu aşk, işte bu daha önceki özdeşleşim arayışının üzerine yerleşen bir duygudur. Böyle olunca, penis hasedi de babaya duyulan heteroseksüel aşk da, bir anlamda "türevsel," ya da başka bir gereksinimin boşluğuna yerleşen bir arzunun ifadesidir. Nesne ilişkileri teorisi, Chodorow, Benjamin ve Contratto'nun elinde, penis hasedini de heteroseksüelliği de görelileştiren bir teori haline geliyor böylece. Feminizm açısından heteroseksizmin ve penis merkezliliğin aşılmasının önemini daha çok vurgulamaya gerek yok.

Bu teori ışığında kadın/erkek farklılığına bir kez daha bakacak olursak: Bu farklılığın bütün ağırlığını kabul edip, buradan hareket ederek farklılığın içinden geçmeyi ve onu dönüştürmeyi, bu anlamda bu kutupsallığı aşmayı (Fraser için yapıbozumuna uğratmayı) öngörmek mümkün: Bağımlılığa, hatta tabi olmaya yatkın olma özelliğiyle kadınlığın da, özerkliği, ayrılığı, bağımsızlığı fetişleştiren hatta şiddet yatkınlığına vardıran erkekliğin de yüceltilmesi gerekmiyor. Farklılığı kabul etmek onu mutlaklaştırmanın değil, dönüştürmenin önünü açıyor. Nasıl? Sadece kadınların annelik yapmalarına dayalı döngüyü kırarak. Erkeklerle kadınların çocuğun içselleştirdiği ilk nesne ilişkilerinde eşit olarak yer almalarının toplumsal koşullarını oluşturmaya çalışarak: "[T]oplumsal cinsiyet beklentilerinde ve ebe-

veynlikte özlü değişiklikler olduğunu varsayarsak, her iki ebeveyn de çocuklar için hem ayrılma *hem* bağlanma suretleri oluşturabilirler; *hem* oğlan çocuklar *hem* kızlar her iki ebeveynle de özdeşleşim kurabilirler." (Benjamin, 1988:112)

Gilligan'ın, kadınların somut pratiğinden türeyen özen-bakım ve ilişkisellik kavramlarını mevcut ahlak anlayışını dönüştürecek biçimde mobilize etme çağrısına uyarak bir sentez arayışına giren Benhabib, Dean ve başkalarının, özerklik/ilişkisellik ikiliğini aşma yolundaki çabalarının kavramsal düzleme ve mevcut toplumsal ilişkilerin ufkuna hapsolduğunu söylemiştim. Toplumsal cinsiyet düzeninin mevcut biçimi altında feminizmin bir ikilemi olarak ortaya çıkan eşitlik/farklılık ikiliğini ve onun çeşitli türevlerini ancak kamusal alanda feminist politikalar doğrultusunda gerçekleştirilecek köklü yapısal dönüşümlerle aşabileceğimize de çeşitli vesilelerle değindim. Öte yandan, bu yapısal dönüşümlerin özel alana ilişkin olanlarını unutmuş bir feminizmden söz etmenin güçlüğünü, her tür radikallikten geri bastığımız şu dönemde bile utanmadan yinelemekte yarar var. Evliliğin ve mevcut aile biçiminin sorgulanması konusunda geçmişte soyut ve aceleci davranmış olabiliriz, ama şimdilerde de koyu bir rehavet içindeyiz. Nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumu bize, hem toplumsal cinsiyet kimliğinin kutupsal kuruluşunun, hem de kadın olma sürecinin acılarının ve zorlamalarının aile içindeki kaynaklarını hatırlatıyor. Feminist politika bu bilginin pratik değerini göz ardı etmemeli. Feminist politikayla işbirliğine girmeye aday olacak bir psikanalitik yönelim ise kendi tarihselliğinin sonuçlarını üstlenmeli.

Defter, Yaz 2001, sayı 44

KADINLAR NEDEN SAVAŞA KARŞI?

Helsinki'den Pekin'e giderken İstanbul'a uğrayan "Barış Treni"ni Barış ve Özgürlük İçin Uluslararası Kadın Birliği örgütlemiş. Binlerce kadın, kadınların en eski ve en uzun ömürlü barış örgütü olmakla övünen bu örgüt bünyesinde ve çevresinde, dünyada kalıcı bir barışın yerleşmesi için mücadele vermiş.

Peki neden kadınlar? Barışı istemek kadınların doğal bir özelliği mi? Ya da kadınlar sevginin, şefkatin, insancıllığın doğal taşıyıcıları mı? Kadınlarla şiddet arasında aşılmaz bir uçurum mu var?

Tarih bize öyle göstermiyor. Kadınların, yalnızca kadın oldukları için, savaş çağrılarına karşı özel bir bağışıklıkları yok. Tersine tarih, oğlunu ve kocasını savaşa göndermek için didinen, bu "onur" dan kendine düşen payı almaktan geri durmayan kadınların öyküleriyle dolu. I. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında barış adına seçime adaylığını koyan bir İngiliz süfrajetinin kadınlarla ilgili öyküsü şöyle: "Destekçilerimin kadınlar olmadığını hemen fark ettim. (...) Kocalarının ve oğullarının öcünü almak için hepsi her şeyi yapmaya hazırdı. Benim destekçilerim askerlerin kendileriydi. (...)" Öte yandan, II. Dünya Savaşı'nda "Vatan görevi" uğruna "Mutfak Tugayları" oluşturup, yağdan tasarruf ederek silah yapımına destek olmayı üstlenen kadınlar da var.

Kısacası, kadınların sırf kadın olmaktan kaynaklanan bir

barışçılıkları olduğu düşüncesi gerçeklere pek uymuyor. Ama yine de, cinsiyetçi bir dünyada yaşadığımız için, kadınların hapsedildikleri belli konumlar ve bu konumlardan kaynaklanan belli kişilik özellikleri olduğu söylenebilir: Yönetimi, iktidarı paylaşma mücadelesinin dışına itildikleri için, saldırganlığı, rekabeti erkekler kadar iyi bilmez genellikle kadınlar. Ama asıl önemlisi, cinsiyetçi söylem bu durumu sürekli kılmak için barışın, şefkatin, yumuşaklığın kadınların ayrılmaz parçaları olduğunu vaaz eder. Eder ki kadınlar şiddet karşısında sinsinler, kendilerini tüketecek kadar şefkatli, kendileri için hiçbir şey istemeyecek kadar diğerkâm olsunlar...

Sırf kadın olduğumuz için barışçı olmamız gerektiğine inanmak, bize atfedilen bütün bu özellikleri de gönül rahatlığıyla benimsemek demek. "Barışçılık" efsanesine kendimizi kaptırdığımızda, kendimiz için bir şeyler istemekten, hayatımızı ve çevremizi dönüştürmekten geri durmak bizi bekleyen bir tuzak.

Öyleyse, dünyada kalıcı bir barışın yerleşmesini istemek için kadınlar olarak özel nedenlerimiz yok mu? Kuşkusuz var. Ama bu sadece kadın olduğumuz için değil, dünyaya kadınlar açısından baktığımız için böyle. Yani feminist bir gözlükle baktığımız için... Militarizm, silahlanma ve savaş kadınların verdikleri kararların sonuçları değil, ama bunların acısını en çok kadınlar taşıyor: Savaşta tecavüze uğrayan, çocuklarıyla sürgünden sürgüne dolaşan, yokluk içinde yaşamı sürdürmek için boğuşan hep kadınlar. Silahlanma için harcanan paralar doğrudan kadınların hayatını etkiliyor: Kamu harcamalarında yapılan kesintiler, ilk elde kadınların hayatını kolaylaştıracak eğitim, sağlık gibi sosyal hizmetlerin kısılması demek. Çocukların ve hastaların bakımında bütün yükün kadınların omuzlarında kalması demek. Öte yandan, militarizmin cinsiyetçi "erkek" imgesini, dolayısıyla da kadın düşmanlığını pekiştirdiği çok açık: Erkekleri savaştırmanın en kolay yolu onların "erkeklik"lerine seslenmek...

Bütün kadınlar doğal olarak barışçı değil. Ama iktidar odaklarının dışına itilmiş olmayı bir üstünlük haline getirmek mümkün. Dünyaya ezilmişlik konumundan bakmak, savaş mantığının dışına çıkmayı kolaylaştırıyor. Militarizme ve savaşa karşı mücadelede kadınların hep başı çekmiş olması, bu yüzden de boşuna değil.

Pazartesi, Eylül 1995, sayı 6

EVLİLİK KURUMUNA BÖLÜCÜLÜK

Türkiye'de resmi nikâh olmaksızın imam nikâhıyla yaşayan binlerce kadından biri, bir gün gazeteye bir demeç verse ve durumunu savunsa, ilk tepkiniz ne olur? Benim aklıma çeşitli ihtimaller geliyor: "Bir kadın olarak, kendi çıkarıyla bu kadar çelişen bir durumun savunuculuğunu nasıl yapabilir?" Ya da: "Resmi nikâha başvurmadan bir erkekle birlikte yaşamasının yol açacağı ahlakçı tepkilerden ürkmüş olmalı. Fiili birlikteliğini bir biçimde meşrulaştırmaya çalışıyor." Şayet bu kadın "ünlü" bir kadınsa, bir başka ihtimal de var: "Şeriat propagandası yapıyor. Dönem dönem çeşitli ideolojilerin kadınları kullanmasının bir örneği daha: Kendi aleyhine olan bir şeyi, belli bir politika adına savunmak durumunda bırakılıyor."

Ama İstanbul Barosu Kadın Hakları Komisyonu üyelerinin aklına tek bir şey gelmiş: Zaten mağdur durumda olan bir kadını cezalandırmak! Ne adına? Laiklik adına, "Dinsel nikâh kılıfı ile birlikte yaşamaya hayır" deme adına, "Türk toplumunun temeli" olan aile ve "evlilik müessesesi kavramlarında bölücülüğü" engelleme adına.

Bir süre önce *Pazartesi* bürosuna İstanbul Barosu Kadın Hakları Komisyonu'ndan bir faks geldi. Resmi nikâh yapmaksızın imam nikâhıyla yaşadığını açıkladığı gerekçesiyle, Ebru Gündeş hakkında, Türk Ceza Kanunu'nun 237. maddesi uyarınca kovuşturma

yapılması için İstanbul Cumhuriyet Başsavcılığına gönderilmiş yazıydı fakslanan. Komisyon üyeleri yaptıkları işten çok gurur duyuyor olmalılar ki, kadın dayanışmasının (!) bir örneği olarak, bu olayı bizimle paylaşmak istemişler.

Komisyonun gerekçelerini açıklayan yazıda, aile ve evlilik kurumları öylesine övülüyor, öylesine kutsallaştırılıyor ki, insan "ya bu kadınların hiçbiri evlenmemiş, ya da tıpkı Ebru Gündeş gibi onlar da, bu kez resmi evlilikte yerleştirildikleri konumun farkında değiller" diye düşünüyor. Resmi nikâhın kadına birtakım hukuksal güvenceler sağladığı çok açık da, doğrusu bu kadınlara sormadan edemeyeceğim: Evlilikten kaynaklanan hiç mi sorunları olmamış? "Reis" kocalarıyla yaşarken ve çocuklarına bakarken, meslek hayatlarını kocaları kadar rahat geçirmişler mi? Ev dışında çalışan kadınlar olarak, ev işini kocalarıyla hep eşit mi paylaşmışlar?

Gerçi aynı komisyon, kadınların hukuksal sorunlarında danışmanlık hizmeti verecek bir "gönüllü danışmanlar" ağı kurulması için harekete geçmiş. Yine *Pazartesi* bürosuna çektikleri bir başka faksta bu girişimleri hakkında bilgi veriyorlar. Bu ikinci faksta ise şöyle ifadeler yer alıyor: "[K]adın kimliği nedeniyle karşılaşılan sorunların üstesinden gelmek çok zor..." Ve: "Kadın avukat kimliği ile kadın sorunlarına sahip çıkmak, sorunu olana da sorunu çözmeye yardımcı olana da karşılıklı yararlar sağlayacaktır." Bunlar bir yandan kadınlardan yana bir tavrı ortaya koyan, öte yandan da kendilerinin de "kurtulmuş" kadınlar olmadığını teslim eden ifadeler. O zaman diğer yazıda, "kadının hukuksal durumunu iyileştirme çabalarıyla oyalanmak"tan söz etmenin anlamı ne? Ayrıca, bir kadının imam nikâhıyla yaşadığını açıkladığı için cezalandırmak kadınlardan yana olmak mı, yoksa soyut ve yasakçı bir laiklik anlayışını savunmak üzere kadınları malzeme etmek mi?

Benim bildiğim kadarıyla, tekeşli imam nikâhlıların durumu arada bir çıkarılan yasalarla resmileştiriliyor. Çocukların nesebi böy-

lelikle düzenlenmiş oluyor. Bunun nedeni de çok açık: Toplumsal olgular ne kadar kötü olurlarsa olsun yok sayılamazlar. Kendi koyduğu hukuksal sınırlar zorlandıkça, toplum o sınırları eğip, bükmek zorunda kalır. Nikâhlanmadan birlikte yaşayan çiftlerin çocuklarına "piç" derseniz, "piç" bir toplum olmamak için bir gün gelir o çocukların adlarını değiştirmek zorunda kalırsınız – kendi koyduğunuz yasakları da bu arada çiğnersiniz. İmam nikâhlıların durumunu resmileştirmek üzere bir kez daha yasa çıkarıldığında, komisyon üyeleri Ebru Gündeş'ten özür mü dileyecekler?

Adına layık (sadece laik değil) bir Baro Kadın Komisyonu'nun yapabileceği çok önemli bir şey var: "Tek tip aile" cenderesine karşı kadınların fiili birliklerdeki hukuksal güvencelerini sağlama doğrultusunda çaba göstermek. Komisyonun hazırladığı metinde (o da herhalde Batı'ya karşı ayıp olmasın diye) sadece şöyle bir cümlecik geçiyor: "Serbestçe karı-koca gibi bir arada yaşamayı savunmak onurlu olabilir..." Neyin onurlu, neyin onursuz olduğuna karar vermek yerine, komisyon, kadınları ve çocukları gözeterek, her tür fiili birlikteliği hukuksal güvenceye bağlamanın yasal zeminini araştırsaydı işlevine çok daha uygun bir iş yapmış olurdu.

Pazartesi, Eylül 1995, sayı 6

ÇAĞDAŞLIK İTHALİ

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) bölge kadın kurultaylarının ilki 21 Şubat'ta Siirt'te yapılmıştı. Deniz Baykal'ın "Güneydoğu kadınından" özür dilediği konuşmasıyla açılan kurultayın ardından kadın kolları "Güneydoğu'da Kadın Olmak" başlıklı bir rapor açıkladı. Genel bir giriş bölümüyle başlayan rapor dört ana bölümden oluşuyor: "Aile ve Evlilik Yaşamı", "Eğitim", "Sağlık" ve "Çalışma Yaşamı." Genel giriş bölümünde, raporun temel dayanağı sayılabilecek bir tespit yer alıyor: Bölgenin sorunları esas olarak, "coğrafi farklılık, ekonomik farklılık, uygulanan politikalar" gibi etkenlere bağlı olarak ortaya çıkmış olan "geri kalmışlık"tan kaynaklanmaktadır. Bu koşulların yanı sıra "terör"ün de yol açtığı göç, bölgenin, kadınları özel olarak etkileyen ağırlıklı sorunlarından biridir. Savaş sözcüğünün tek bir kez bile geçmediği elli beş sayfalık raporun girişinde, "Sorunların çözümü bölgeye BARIŞ ve GÜVEN'in gelmesine" (s. 6) bağlanıyor. Bölgenin geleceği için tek perspektif ve esas güvence olarak GAP sürecinin görüldüğü ise raporun her satırında yansıyor. Kısacası, genel değerlendirme ve çözüm açısından son derece bildik ve tanıdık bir perspektif.

Kadınların yaşadığı özgül sorunlara gelince. Burada, bölgeye kadınlar açısından ama dışarıdan bakıldığında göze ilk çarpan şeyler sıralanmış: "Aile ve Evlilik Yaşamı" başlıklı bölümde, aile büyükleri-

nin kararıyla, akrabalarıyla imam nikâhı kıyılarak evlendirilen; büyük ailelerde, sonsuz sayıda çocuklarıyla ve kumalarıyla bunalan; nüfus cüzdanı bile olmayan; berdel, başlık parası, çokeşlilik gibi fe-odal ilişki biçimlerinin altında ezilen kadınlar resmigeçidiyle karşılaşıyoruz. Tabloya namus cinayetleri de eklendiğinde, gerçekten de kadınların ezilmesinin en ağır biçimleriyle karşı karşıya olduğumuz çok açık. Ne var ki yine bu bölümde, bölgenin kadınlarının sesini duyurma, onların taleplerini yansıtma iddiasında olan bir raporun hazırlanmasında bu kadınların sesine ne kadar kulak veril(me)diği konusunda çok çarpıcı örnekler var. Her şeyden önce, bölge kadınlarının temel sorunlarından birisinin çok çocukluluk olduğu, kadınların söylediklerinden çıkartılmıyor, varsayılıyor. Buna karşı önerilen aile planlaması, doğum kontrolü yöntemlerinin ise kadınlar tarafından benimsenmediği, kuşkuyla karşılandığı belirtiliyor ve bunun bir "olumsuzluk" olarak gözlendiği kaydediliyor. Kadınların direncinin asıl nedenine çok yaklaşılıyor: "Çok çocuk sahibi olmak bölgede bir ihtiyaç, bir temel değer olarak karşımıza çıkmaktadır." (s. 15) Ancak bu nedenle bağlantılı olarak "kadercilik, erkek çocuk beklentisi, çocukla elde edilen güç" gibi etkenler sayılıyor ve geçiliyor. Bu açıklamada yoksulluğa ve savaşa, asimilasyon ve baskıya karşı direnme güdüsüne hiç yer yok. Böyle olunca da, çok çocukluluğun bölge kadınlarının değil, asıl başkalarının sorunu olduğu izlenimini veriyor rapor. Kuşkusuz, kadınlara doğum kontrolü önlemlerinden yararlanma olanaklarını sunmak, bu konuda gerekli bilgiye ulaşmalarının yolunu aşmak her yerde olduğu gibi burada da yapılabilecek şeylerin asgarisi, hatta olmazsa olmaz bir şey. Ancak, bu temel gereksinimi karşılama vaadiyle çok çocukluluğu yapay bir biçimde temel sorun olarak ilan edip bu konuda çeşitli dayatmalara başvurmak çok farklı şeyler.

Çok çocukluluğun hemen ardından Kürt kadınların bir diğer önemli sorunu olarak "geniş aile yapısı" ele alınıyor. Bu alt başlık

edebi bir alıntıyla beslenmiş: "Çok olmak, bir arada olmak... Çileyi de paylaşmak, umudu da..." (s. 16) Ancak, çok şey anlatan ve ezilen bir toplumsal grubun kendisini ezenlere karşı en kendiliğinden silahını tarif eden bu cümle raporda bir süs olmaktan öte bir işlev taşımıyor: Neye karşı bir arada olmak, hangi çileyi paylaşmak sorusu hiç sorulmuyor.

Kürt kadınların ihtiyaçlarından söz ederken sürekli olarak kendi ihtiyaçlarını anlatan kadın kolları raporunun bu tuzağa düşmesinin nedeni çok açık: Raporu hazırlayanlar belli ki bu kadınların bizim gibi olmadıkları için ezildiklerine inanıyorlar, yani "çağdaş" olmadıkları için... Yoksa neden döne döne bölge kadınlarının "sosyalleşmesi" (s. 13), "modern ihtiyaçları karşılayan kurumların oluşturulması" (s. 13), "örgütlü davranış" (s. 24) gibi sosyoloji ders kitaplarından fırlamış kavramlar çözüm anahtarları olarak sunulsun? Aslında, bölgedeki *toplumsal cinsiyet ilişkilerini* dönüştürmeyi değil, kadınları bizim gibi "çağdaş" yapmayı hedefleyen bir anlayışın işaretleri bunlar. Onlar da bizim gibi, çocukları bitlenince saçlarını bit şampuanıyla yıkasınlar, âdet dönemlerinde orkid kullansınlar (bkz. Filiz Koçali, "OHAL'de Değişim Var, Kürtler İçin Değişen Bir Şey Yok", *V Özgürlük*, sayı 7)... "Örgütlülük" dendiğinde kastedilen "sivil toplum örgütleri," ÇATOM'lar vb kuruluşların yaklaşımını da belirleyen bu "çağdaşlaştırma" anlayışı raporun her sayfasında, her satırında dile getiriliyor; eğitimle ilgili bölümün başlığında ise kendini ele veriyor: "*Kadının* Dönüşümü için Anahtar: Eğitim" (altını ben çizdim). Erkek egemenliğini bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak değil, "kadının geri kalmışlığı" olarak gören bir yaklaşım bu. "Modernlik", "çağdaşlık" gözleri öylesine kamaştırmış ki, raporda yer yer "yerel duyarlılıkların göz önünde tutulması gerektiğinden, "Türkiye'de insan[ın] tek tip" olmadığından (s. 35) dem vurulsa da, bu "duyarlılığın" somut örneklerine rastlamak pek mümkün değil. Bunun yerine "sivil toplum örgütleri" vb kurumlarda çalışan

kadınların bölgedeki ve özellikle de kırsal alanlardaki "kadınlar tarafından yabancı görülmemeleri için... iyi bir *model*" (s. 24, altını ben çizdim) olabilmeleri isteniyor. Yabancı görülmesinler ki kadınları kendilerine yabancılaştırma faaliyetlerinde başarılı olsunlar...

Raporda yararlanılan kaynaklardan biri GAP'ın hazırladığı, GAP Bölgesinde Kadının Statüsü ve Kalkınma Sürecine Entegrasyonu Araştırması (TKV, Ankara 1994). Bu kaynaktan aktarılan anketlerden birinde, bölge kadınlarının "kadınların statüsünün yükselmesi"ni nelere bağladıkları araştırılıyor. Verilen yanıtlarda, yüzde 65'lik bir oranla birinci etken gelir artışı. Anketçilerin sunduğu diğer seçeneklerin bir bölümü ise belli ki kadınlara pek bir şey ifade etmemiş: "Değerler" etkenine hiç tepki alınmamış; "Geleneklerin Baskısının Azalması" ve "Ailenin Küçülmesi" ise sırasıyla yüzde 1.9 ve yüzde 1.4 ile son iki sırada yer alıyor. Anketi hazırlayanlarla (ve onların beklentileriyle) bölge kadınları arasındaki bu fark, kadın kolları raporunu hazırlayanlara hiç soru sordurtmamış.

Anketleri konuşturamamanın bir başka örneği de, kadınların kendilerini güvende hissetmeleri için neleri gerekli gördüklerinin araştırıldığı bir ankette ortaya çıkıyor. Kırsal kesimde yapılan bu ankette, yüzde 35'lik bir oranla ilk sırada "koca, baba, oğullar" geliyor. Aile içi şiddetin ele alındığı bölümde aktarılan bu anketin hemen ardından gelen cümle ise şu: "Kadının baskıyı ve dayağı kabullendiğine dair yaygın *yanılgı* sürmektedir." (s. 17, altını ben çizdim) Oysa anket bunun bir yanılgı olmadığını açıkça ortaya koyuyor! Kadınlar aile içinde baskı ve şiddeti kabulleniyorlarsa, bunun üzerine gidip Kürt kadınların kendi erkekleriyle başka kadınlara göre daha çok mu bütünleştikleri; şayet böyleyse bunun nedenleri araştırılamaz mıydı? Ama savaş koşullarında yaşayan ya da genel olarak kimliği yok sayılan bir toplulukta kadın-erkek bütünleşmesinin derecesini araştırmak için önce savaşın ve baskının varlığını kabul etmek gere-

kiyor. Bu yüzden de rapordan bunları beklemek boşuna.

"Eğitim" konulu ikinci bölümde, neredeyse her bölümde yer alan "hızlı nüfus artışı"ndan sonra, "bölgede önemli bir sorun olarak karşımıza [çıkan]" "dil sorunu" ele alınıyor. "Dil bilmeyenlerin daha çok kadınlar olduğu" (s. 32) (Evet yanlış okumadınız. Dilsiz bu kadınlar!) saptandıktan sonra, büyük bir yüce gönüllülükle, "bölge insanının kendi dilini kullanma isteği, gözden kaçmaması gereken bir gerçeklik" olarak ortaya konuyor. Ve tabii ki "anadilde eğitim" denemediği için dil konusunda dilsiz kalınıyor: "Sekiz yıllık kesintisiz temel eğitimin, bölgedeki uygulama şekli (...) özenle ele alınması gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır."

Öte yandan, eğitim ve sağlıkla ilgili bölümlerde, bütçesi dolgun bir "sosyal devlet"ten istenebilecek her şey, bu arada kadınlara çeşitli alanlarda pozitif ayrımcılık uygulanması istenmiş. Dil meselesiyle ilgili "ufak pürüz" halledildiğinde gerçekten de bu alanlarda ayrıntılı bir program oluşturulmuş. Ne var ki, savaşa, silahlanmaya bütçeden ayrılan payla eğitime ve sağlığa ayrılan miktarlardan ve bu dengenin dengesizliğinden tek söz edilmiyor. Dolayısıyla bu paranın nereden bulunacağı da "'özenle ele alınması gereken bir sorun olarak karşımızda duruyor"...

Nihayet çalışma yaşamıyla ilgili bölümde, yukarıda da söylediğim gibi, GAP'ın gereklerinin belirlediği çeşitli önlemler sıralanmış. "Eğitim" bölümündeki piyasa koşullarının gerektirdiği işgücü talebiyle bağlantılı, "üretime, istihdama yönelik" eğitimle başlayan bu çizgi son bölümde iyice ayrıntılandırılıyor. "Kadın emeği doğal 'ucuz' emektir," (s. 49) saptamasıyla başlayan bölüm, bu emeği tarım, hayvancılık ve sanayide istihdam etmenin gerekliliği vurgulanarak ve bunun yöntemleri sayılarak tamamlanıyor. Kuşkusuz, kadınların ücretli emekçiler olarak sömürülmeleri, tarımda ve aile içinde köle olarak kullanılanlarına göre "özgürleşme"ye doğru atılmış bir adımdır. Ancak, kadınlar için işsizlik sigortasının, sosyal

güvencelerin ve hakların talep edildiği bu bölümde de sağlık ve eğitimle ilgili bölümlerde de CHP'nin angaje olduğu özelleştirme politikalarıyla kadın emekçilere bu hakların verilmesi arasındaki çelişki de "özenle ele alınması gereken bir sorun olarak karşımızda duruyor"...

Belli ki, ne kadar "ev ev" gezilirse gezilsin, "küçüklü büyüklü toplantılar," kurultaylar yapılırsa yapılsın, "binlerce kadın, yüreğinin ağıdını" CHP'yle paylaşırsa paylaşsın, "kamu kuruluşlarından kıl çadırlara kadar uzanan bütün alanlarda" (s. 2) çalışılırsa çalışılsın, "Güneydoğu'da Kadın Olmak" çağdaşlığın ışığında iyi görülemiyor.

Pazartesi, Ekim 1998, sayı 43

KADINLAR, ŞERİAT VE ÇAĞDAŞLIK

Geride bıraktığımız bir ay içinde "şeriat" tartışması iyiden iyiye alevlendi. Bir yandan Sincan Belediye Başkanı Bekir Yıldız'ın sözleri, öte yandan yine Sincan'da bir kadın muhabirin, Işın Gürel'in uğradığı korkunç saldırıyla başladı bu gelişme. Bunları Bekir Yıldız'ın tutuklanması ve Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın Yıldız'ı cezaevinde ziyaret etmesi izledi. Ankara'da yapılan "Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü"nün kimi siyasal İslam sözcüleri tarafından, kelimenin tam anlamıyla münasebetsiz deyimlerle nitelendirilmesi bu zincirde bir başka halkaydı.

Bu "olaylar dizisi" kimi siyasal İslam yanlılarının şeriat düzenini örtük olarak savunmaktan açık olarak savunmaya geçişlerinin bir ifadesi gibiydi. Bir yandan da, şeriat "sözcüğü" üzerinde bir tartışma başlatıldı ve "Kuran'daki kurallar bütünü" biçiminde evcilleştirilmeye, dolayısıyla eleştiriden muaf hale getirilmeye çalışılan bir şeriat kavramı atıldı önümüze.

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, şeriat hukuktan devlete, çalışma yaşamından eğitime, sokaklara, kamusal alanı baştan aşağı düzenleyen bir kurallar bütünü. Ancak bununla da kalmıyor ve özel alanı, bu alandaki temel ilkeleri, yani kadın-erkek ilişkilerini de tanımlıyor ve denetliyor. Kısacası, ev içinde, mutfakta, yatakta nasıl davranacaklarını; sokağa, kamusal alana hangi koşullarda, hangi

amaçlarla, hangi kılıkla çıkacaklarını; evlilik, boşanma, miras vb durumlarda kadınların "yurttaşlık" statülerine getirilecek kısıtları bir bir düzenliyor. Bütün bunları yaparken de, kadınla erkek arasındaki, Tanrısal buyruğa dayalı bir farklılığı temel alıyor: "Yaratılış"tan kaynaklanan, yani doğal, değiştirilemez bu farklılık temelinde kadınlar için özel görevler (annelik, eşlik) ve "hak sınırları" belirliyor.

Zaten kadınlar açısından şeriatın asıl tehdit edici yanı da buradan kaynaklanıyor. Bu hukuk düzeninin temelini "eşit yurttaşlar" anlayışı değil, "farklı ve birbirini tamamalayan" cinsler varsayımı oluşturmuş. Böyle olunca da "eşitlik" adına hiçbir şeye itiraz etmek mümkün değil. Oysa "eşit yurttaşlık" ilkesinin geçerli olduğu bir toplumda, örneğin mevcut Medeni Kanun'un "aile reisi" kavramını ve bunun uzantısı olan, eşitliğe aykırı bir dizi hükmünü eleştirebilirsiniz; kadının çalışmasının ve seyahat etmesinin koca iznine bağlı olmasını, mülk alım satımında, konut seçiminde sadece kocanın söz sahibi olmasını bu temelde sorgulayabilirsiniz... Ama zaten kadın olarak sizin görev ve haklarınızm Tanrı buyruğuyla, "yaratılıştan farklı" olduğu açıkça ileri sürülüyorsa ve geçerli toplumsal ölçüt "eşitlik" değil de (Tanrısal) "adalet"ise, buna karşı yapabileceğiniz çok da bir şey yoktur... Bu tanımların kendilerini sorgulayan ve kadınların öncülük edeceği köklü bir reform hareketi başlatmak dışında...

İşte laikçiliği tek bayrak olarak benimsemiş, bu uğurda imam nikâhlı kadınların cezalandırılmasını savunabilen, "Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü"nde örtülü bir kadın siluetinin üzerine çarpı işareti koyacak kadar kadın düşmanlığı yapabilen kimi kadın gruplarının taktıkları bu at gözlüğünün nedenini de buralarda aramak gerekiyor. Yurttaşlık hukukuna göre örgütlenmiş "çağdaş" toplumlarda, çocuklarla ilgili düzenlemeler ve evlilik sözleşmesinin bazı temel ilkeleri dışında, özel alan (aile yaşamı, ev-içi) toplumsal ve siyasal düzenlemelerin dışında bırakılmıştır. Bu alanda olan bitene toplum

müdahale etmez. Nitekim 1960'ların sonunda çeşitli ülkelerde, 1980'lerde de Türkiye'de gelişen ikinci dalga feminizm bu özel alanda olup bitenlerin politika dışı olmadığını, bu alanın erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine dayalı sistemin bir parçası, hatta en temel kalesi olduğunu haykırmıştır. Böyle yaparak feminizm "çağdaş" toplumun en temel ilkesini sorgulamış, özel alanla kamusal alan arasındaki duvarı yıkmaya yönelmiştir. Aslında erkek egemenliğinin en "çağdaş" biçimi bu duvarın üzerinde yükselir: Sistematik ve eşitsiz bir işbölümü; bu işbölümünde ezilen tarafın, kadınların maruz kaldığı sistematik şiddet; kadınların emekleri, bedenleri, kimlikleri üzerinde sorgulanmayan bir erkek denetimi... Mahremiyetin masum görünümü altında özel alanın baskıya dayalı dünyası yer alır.

Kısacası erkek egemenliğine dayalı şer'i düzenle yine erkek egemenliğine dayalı "çağdaş" yurttaşlar toplumu arasındaki temel fark kadınlar açısından şudur: İlkinde, kadınlar üzerindeki baskı Tanrı kelamının güvencesi altındadır; gizlenecek, saklanacak, çekinilecek bir yanı yoktur bunun, ikincisinde ise, hukuksal eşitlik perdesi altında bütün toplumsal ilişkilerde ve özel alanın patırtılı dünyasında gizlenmiştir bu baskı. "En çağdaş" toplumlarda, çalışma hayatını, evliliği düzenleyen yasa maddelerinde, eğitimde, hele feminizmin son yirmi beş yıl içinde sağladığı kazanımlarla birlikte, çarpıcı eşitsizliklere rastlanmaz. Hatta hak eşitliğinin ötesinde, kadınların somut yaşamlarını kolaylaştırmaya, düzeltmeye yönelik pozitif ayrımcılık önlemleri de vardır. Ama yine de, kadınların emeklerine, bedenlerine, kimliklerine erkekler tarafından el konuluyordur. Yine de kadınlar sokakta, işyerinde, evde cinsel tacize, şiddete, tecavüze maruz kalıyorlardır.

Kadınların itirazını, isyanını meşru kılan bu "çağdaş" düzenin diğeri karşısında fersah fersah üstün olduğu tartışılmaz. Ancak bu düzene sırtımızı yaslayarak, imam nikâhlı ya da örtünmüş kadınları

hedef almanın, laikçi/şeriatçı kadınlar saflaşması yaratmanın çeşitli sakıncaları var: Her şeyden önce, kendi ezilmişliğimize kör kalmak, kendimizden daha "geri" gördüğümüz bir kesim kadını (onların erkeklerini değil!) aşağılamak... Giderek, kılıklarından dolayı bu kadınların ev dışında çalışma, kamu hayatına katılma haklarının ellerinden alınmasına onay vermek; imam nikâhının yani erkek baskısının zaten mağdur ettiği kadınlara, bir de kadınlar olarak yüklenmek... Bunların da ötesinde, örtünmenin siyasal bir simge haline gelmesine yol açmış olan yasakçı laiklik anlayışına omuz vermek, böylelikle örneğin Cezayir'de olduğu gibi radikal siyasal İslam gruplarının tepkilerini beslemek... Ve nihayet, bu baskıcı, yasakçı laiklik anlayışıyla ilgili yanılsamalara düşmek: Unutmayalım, bu coğrafyada 12 Eylül öncesinden bu yana siyasal İslam başka politik akımlara karşı kullanılacak bir koz olarak desteklendi. Başka coğrafyalarda, diyelim Pakistan'da, Bangladeş'te ise, kadınlar üzerinde şeriata dayalı baskıyı yerleştiren, kurumlaştıran bizzat bu ülkelerin darbecileri oldu...

Pazartesi, Mart 1997, sayı 24

CİNSİYET/
TOPLUMSAL CİNSİYET/
CİNSELLİK

CİNSİYET/TOPLUMSAL CİNSİYET/CİNSELLİK: BİYOLOJİZM VE TOPLUMSAL KURULUŞÇULUĞUN ÖTESİNDE

Toplumsal cinsiyet (gender) kavramı etrafında süren tartışmalar, toplumsal-siyasal kavramların günümüzde uğradıkları vefasızlığın iyi bir örneği: Birer tüketim nesnesi haline getirilen, bazı durumlarda daha baştan zaten bir meta olarak tüketilmek üzere ortaya atılan kavramlar, ya "yorulduklarına" hüküm verildiği için, ya da yapıbozumuna tabi tutulmak suretiyle kısa sürede ıskartaya çıkartılıyor. 1970'lerin başında ilk defa feminizmdeki özgül anlamıyla kullanılmaya başlandığında büyük bir coşkuyla karşılanan toplumsal cinsiyet kavramını bugün "*ama*'sız, *fakat*'sız" kullanmak için bayağı medeni cesaret sahibi olmak gerekiyor; çünkü biyolojizmle, "özcü" olmakla suçlanmak işten bile değil.

Oysa bugünden gerilere doğru baktığımızda, Anne Oakley'nin 1972'de, *Sex, Gender and Society* (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum) adlı kitabında bu kavramı kullanmasının feminizm için ne kadar ufuk açıcı olmuş olduğunu görebiliriz. Cinsiyet farklılıklarının dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğinin tartışıldığı, işlevselci bir çerçeve içinde kalıcı kılınmış olan cinsiyet rollerinin tarihselleştirilmesinin yollarının arandığı o günlerde, dişi (female) ve eril (male) olmayı

belirleyen cinsiyetten (sex) farklı ve onunla karşıtlığı içinde tanımlanmış bir kavram olarak önerilen toplumsal cinsiyet, o günün revaçtaki kavramı olan "cinsiyet rolleri"nin, yani kadın(sı)lık ve erkek(si)liğin (femininity ve masculinity) toplumsal dönüşüme açık davranış ve varoluş biçimleri olduğunu ilan ediyordu. Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşmuş düzlemlere tekabül ettiğini ileri sürüyordu. Yine o dönemde, toplumsal cinsiyeti bu kez "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi"nin bir parçası olarak kullanan Gayle Rubin ise kavramı, "toplumsal olarak dayatılmış bir cinsiyetler-arası bölünme" ve "toplumsal cinsellik ilişkilerinin bir ürünü" (1975:179) olarak tanımlıyordu. Rubin'e göre, toplumların cinsellik, akrabalık ve üreme ilişkilerini nasıl düzenlediklerini anlatıyordu bu kavram. Her iki yazar için de, toplumsal cinsiyet, kadın erkek ilişkilerinin biyolojik temellerinden farklı fakat onunla bir biçimde ilintili toplumsal bir kategoriydi. (Jackson/Scott, 2002) Kısacası toplumsal cinsiyet kavramı, kadınların maruz kaldığı çeşitli tabiyet ve baskı biçimlerini kadınlarla erkekler arasındaki bazı temel biyolojik farklılıklardan türeten cinsiyetçi ideolojinin elinden biyolojik determinizm silahını alıyordu.

Toplumsal cinsiyet kavramı bu niteliğiyle cinsiyetler arası ilişkileri toplumsal müdahalenin bir alanı haline getiriyordu. Bu, 1960'ların ikinci yarısında ortaya çıkan feminist isyanın teorik bir dayanağa kavuşması demekti. Bunun da ötesinde, toplumsal ve tarihsel olan, demek ki –mantıksal bir– gereklilik taşımayan cinsiyetler arası bölünme ve farklılıklar tek bir kavram altında toplanmış ve birbirleriyle ilişkilendirilmiş oluyordu. Bunun önemli bir uzantısı, söz konusu bölünmenin sistematik bir nitelik taşıdığını ima etmesiydi.

Toplumsal cinsiyet kavramının farklı boyutlarına daha yakından baktığımızda, her şeyden önce, kadınlar ve erkekler bölünmesinin

iki tarafını da aynı terim altında birleştirdiği ölçüde kavram, bizi, bizzat bu bölünmenin kendisine, yani *bölünme ilkesine* yöneltmektedir. (Delphy, 1993) Başka bir anlatımla, bireysel cinsiyet farklılıklarının, öznel kimlik karşıtlıklarının ötesinde toplumsal bir düzeni ve toplumsal ilişkileri işaret etmektedir. Hem ayrımcı, eşitsiz, baskıya dayalı bir toplumsal düzenin adıdır toplumsal cinsiyet, hem bu ilişkinin taraflarını oluşturan toplumsal grupları dile getiren bir kategori; ama hem de bu grupların mensuplarının psikolojik ve davranışsal özelliklerine göndermede bulunur. Ayrıca, kavramın kapsamını, kültürel-ideolojik sembollere, temsil biçimlerine ve toplumsal kurumların tümüne doğru genişletmek de mümkündür. Bu farklı boyutlar arasındaki ilişkiyi feminist yazarlar kendi meşrep ve formasyonlarına göre çeşitli biçimlerde kurarlar. Daha psikanalitik yönelimli yazarlarda bu bağlantı, eşitsiz ve baskıya dayalı toplumsal ilişkilerin ya da toplumsal yapıların (toplumsal cinsiyetli) kişilik ve ruhlarda kök salması biçiminde kurulurken (örneğin Chodorow, 1978 ve 1994), daha sosyolojik yönelimli feministlerde, toplumsal bölünmeyle onun gündelik yaşamdaki toplumsal, öznel, bedensel tezahürleri olarak dile getirilebilmektedir (örneğin Jackson, 1999).

Toplumsal cinsiyet kavramının kendisinin ve feminist teoride karşılanış biçiminin uğradığı dönüşümü en iyi anlatan iki örnekten birisi, kavramı 1972'de biyolojik cinsiyetin karşıtı olarak feminist tedavüle sokan Oakley'nin 1997'ye gelindiğinde söylediği şu sözlerdir: "[S]on tahlilde cinsiyet toplumsal cinsiyetten daha doğal değildir," ve "kültürel kuruluş (construction) cinsiyet için de geçerlidir." (Aktaran Harrison/Hood-Williams, 2002:21 ve 42) Bu ufak gibi görünen düzeltmenin cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını kimilerinin gözünde gereksiz kılacak uzantıları vardır. Nitekim toplumsal cinsiyet kavramını 1986'da feminist tarihçiler adına selamlayan Joan Scott (1986:1054-57), 2000'de, cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi söylemsel olarak kurulmuş olmasından hareketle şu

soruyu sorar: "[C]insiyetle toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapmakta ısrar etmenin yararı nedir?" (Scott, 2000:72) Öyleyse aradan geçen yıllarda ne olmuştur da toplumsal cinsiyet kavramının en hararetli savunucularından ikisi, iki yıl arayla, böylesine köklü bir gözden geçirmeye gereksinim duymuştur?

Aradan geçen yıllarda feminist teori ve politika radikal bir toplumsal kuruluş (inşa) anlayışının süzgecinden geçirilmiş, "kadın" kategorisinin yanı sıra toplumsal cinsiyet kategorisi de yapıbozumuna tabi tutulmuştu. Bugün artık, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını, toplumsal inşa teorilerinin biyolojizm ve özcülüğe yönelttikleri eleştirilerden ayırarak tartışmak neredeyse olanaksız. Bu kavramların kaderleri, bu tartışmanın tarihi ve akışıyla örülmüş durumda.

Toplumsal inşa teorilerinin hemen tümü bu kavram ikiliğine aynı yönden yaklaşır: Oakley, Rubin, ilk dönem Scott tarzı anlayışlarda toplumsal cinsiyet; varsayılan ve verili biçimiyle sabitleştirilen bir biyolojik cinsiyetin üzerinde yükselen, biyolojik cinsiyet ikiliğine toplumsal olarak dayatılan ya da eklenen, en iyi durumda bu farklılığın toplumsal olarak dolayımlanması anlamına gelen, ama ondan yeterince bağımsızlaşmamış bir kavramdır. Buna karşılık, toplumsal kuruluş teorileri cinsiyetin kendisinin, toplumsal cinsiyet pratikleri, söylemleri, ilişkileri, düzeni tarafından oluşturulmuş bir ikiliğe dayandığını ileri sürerler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, mesele, mevcut bir farklılığın, toplumsal olarak dönüşmesiyle ya da perçinlenmesiyle biçim değişikliğine uğraması diye tarif edilemez. Sorun, dil, söylem, pratikler, davranışlar, ilişkiler aracılığıyla, *cinsiyet farklılığının* üremeye dayalı bir *ikili karşıtlık olarak kurulmasıdır*. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ilişkisinin tersyüz edildiği bu yeni paradigmada cinsiyet, eski paradigmanın ileri sürdüğü gibi doğal değil, toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri tarafından *doğallaştırılmış* bir düzleme tekabül eder. Erkeklerle kadınlar arasında ortalama olarak rastlanan anatomik, biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiye-

tin müdahalesiyle *kategorik* farklılıklara dönüştürülür: Bu süreçte kadınlarla erkekler arasındaki doğal benzerlikler bastırılmış, kendi içinde bütünlüklü ve dışlayıcı iki karşıt kategori oluşturulmuştur. (Delphy, 1993; Harrison/Hood-Williams, 2002; Jackson, 1999; Connell, 1998; Scott, 2000; Butler, 1990 ve 1993) Dolayısıyla sorulması gereken soru, cinsiyetin nasıl bir süreç içinde, hangi pratik ve faaliyetler aracılığıyla ve neden kurulduğudur.

Bir veri olarak kabul edilen ve doğal olduğu varsayılan bir cinsiyet farklılığının toplumsal bir süreçte toplumsal cinsiyet olarak ortaya çıktığını ima eden ve, toplumsal cinsiyetten ayrı ama onun temelini oluşturan bir cinsiyet anlayışından hareket eden eski paradigmanın yol açtığı sorunlara biraz daha yakından bakacak olursak: Her şeyden önce, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik terimlerinin gerçekten de tutarsız bir biçimde kullanılıyor olduğunu görürüz. Bu tutarsızlık ilkin cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramlarının kullanılışında karşımıza çıkar: Cinsiyet farklılıklarıyla toplumsal cinsiyet farklılıklarının özellikle kimlikler, davranışlar, ruhsal düzenekler düzeylerinde sık sık birbirinin yerine kullanıldığına tanık oluruz. Örneğin "kadınlık" sözcüğünün çevresinde ve annelik pratikleriyle bağlantılı olarak kullanılan bazı ifadelerin (tarih-dışı) cinsiyet farklılıklarına mı, (tarihsel olarak oluşmuş) toplumsal cinsiyet farklılıklarına mı göndermede bulunduğu her zaman pek açık değildir. Rubin'in "cinsiyet-toplumsal cinsiyet sistemi" deyiminde olduğu gibi, birbirinden ayrıştırılmamış iki alanın, ya da iç içe giren, kesişen alanların oluşturduğu bir ara alan söz konusudur adeta. Öte yandan, Batı dillerinde *sex/sexual*, Türkçede *cinsel* sözcüklerinin, hem genital organları, hem cinsiyet farklılığını, hem de cinsel yönelimi dile getirdiği de açıktır. Delphy benzer bir kavram karışıklığını anıştırarak şöyle demektedir: "Bugün, hiçbir ayrım yapmadan ve tanımlamadan 'cinsiyet farklılığı'ndan söz etmek, cinsiyet (anatomi) meselesiyle cinsiyetlenme ('toplumsal cinsiyet' kimliği ile cinsiyetler arasındaki psikolojik farklılıklar) [ve] cinsiyet 'rolleri' –özellikle de

işbölümü, cinsel faaliyet ve cinsel tercih– meselelerini birbirine karıştırmak demektir." (Delphy, 2001:334)

Görünürdeki bu dilsel tutarsızlık, aslında, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğinin eski paradigmadaki kavramsallaştırma biçiminin bir sonucudur. Bu çerçeve içinde, doğal olan ile toplumsal olan birbirinden tümüyle kopuktur. Toplumsal cinsiyet, –biyolojik– cinsiyet üzerinde temellendirildiğinde, kendi içine kapalı bir doğallıkla ilişkilendirilmiş olur. Bu durumda, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik iki karşı kutup olan doğallık ile toplumsallık-kültürellik arasında savrulan kavramlar olmaya devam edecektir. Sorun sadece terimlerin birbirinin yerine kullanılmasından ibaret değildir; asıl sorun bu terimler arasında kurulan ilişkinin nasıl tasarlandığındadır; bu kopukluktadır. Bu sorunu aşağıda daha etraflı bir biçimde ele alacağım.

Gerçekten de, feminizm toplumsal cinsiyet kavramından beklediği yararı sağlayamamıştır. Doğallaştırmaya, biyolojizme karşı tasarlanan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği, aslında hem toplumsal cinsiyetin dayattığı kimlik ve davranış farklılıklarının, hem de üremeye dayalı heteroseksist bir cinsellik anlayışının mutlaklaştırılmasına engel olamamış, hatta tersine bunu kolaylaştırmıştır. Başka türlü söyleyecek olursak, patriarkal heteroseksist toplumda üreme, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim arasında şöyle bir nedensellik zinciri kurulur: Kadınlarla erkekler arasındaki, üreme işleviyle bağlantılı temel bazı anatomik farklılıklar, *cinsiyet* olarak, dışlayıcı bir ikili karşıtlık biçiminde kategorize edilir. Bu dışlayıcı karşıtlık ekseninin iki yanındaki ortaklıklar ise bastırılır. Bu iki kategori arasında geçişlilik arz eden ve aslında bir yelpaze oluşturan farklılıkların tümünün de bu kategorilere bölüştürülmesiyle, salt doğallıktan ibaret olan ama ayrıntılı bir biçimde işlenmiş iki cinsiyetli bir yapı elde edilir. Toplumsal cinsiyet bu ikili karşıtlıkta temellendirildiğinde, sürekli olarak bu doğal düzleme rücu etmesi-

nin kapısı açılmıştır. Öte yandan, toplumsal cinsiyet düzlemine taşınmış olan üreme anatomisinin "tamamlayıcılığı" mistifikasyonu, cinselliğin karşı cinsle sınırlanmasına yol açar. Hem kadınların tabiyetini hem heteroseksizmi ayakta tutan bu yapıyı sarsmak için bu zincirin kırılması, yani cinsiyet/toplumsal cinsiyet/ cinsellik arasındaki bağlantıların pratikte koparılması gerekir.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğinin yol açtığı sorunlara radikal inşacı refleks, bu ayrımın kendisinden, yani terimlerin birinden vazgeçmek oldu. Ayrım bir biyolojik cinsiyet karşıtlığını varsaydığı ölçüde reddedilmeliydi. Biyolojik cinsiyet kategorileri, toplumsal cinsiyet pratik ve söylemlerinin doğallaştırma yoluyla inşa ettiği kategorilerdi. Bu yüzden, ya cinsiyet kavramını toplumsal cinsiyete özümsemek gerekiyordu, ya da cinsiyetin kendisinin toplumsal olarak kurulduğu bilgisiyle, ayrıca bir toplumsal cinsiyet kavramından tümüyle vazgeçmek. Böylece elimizde ya cinsiyet/cinsellik ikiliği kalıyordu, ya toplumsal cinsiyet/cinsellik. (Bora, 2004; Wittig, 1992 ve Jackson, 1999; Nicholson, 1994) Öte yandan Christine Delphy aynı noktadan, yani bir kurgu olan biyolojik cinsiyet ikiliğinin kendisinin toplumsal cinsiyetin ürünü olduğu saptamasından hareketle daha nüanslı bir yaklaşımı benimser: Cinsiyetin doğal olanı imlediği öylesine derinlerde kök salmış bir yargıdır ki, bundan bir çırpıda kurtulmak olanaksızdır. Bunun için, toplumsal cinsiyetin işaret ettiği kavramsal alana sahip çıkıp, bu "stratejik" konumdan, cinsiyetin kuruluş sürecini açıklayarak geleneksel anlamını sarsmayı denemek gerekmektedir. (Delphy, 1993) Bu bakımdan yazar her iki kavramı da kullanmaya devam eder.

Buna karşılık, yelpazenin öbür ucunda, cinsiyet farklılığı/cinsel farklılık (sexual difference) kavramının hem bedensel-maddesel hem de sembolik boyutları olduğunu savunan ve bu farklılığın feminizm için olumlu bir temel, bir dayanak oluşturduğunu ileri süren "farklılıkçı" feministler vardır. Bunların toplumsal cinsiyet kavramını reddetmelerinin temelinde, bu kavramın salt baskı ve hiyerarşinin

eleştirisine dayalı bir feminizmi ima etmesi yatar. Oysa, biyolojinin ve kadınlığın potansiyellerinin hakkını vermek, feminizmin gelecek perspektifinde bunların sunacağı olanaklara yer açmak gerekmektedir, bu feministlere göre. Bu bakımdan, toplumsal kuruluş teorilerinin yaptığı gibi bedeni, üzerine toplumsal anlamların kazındığı boş bir levha olarak kavramsallaştırmaktan kaçınmak, onun doğal ile toplumsal, madde ile sembolik olan arasmda bir eşik olduğunu hesaba katarak, feminist teoriyi tek bir kavram etrafında örmek gerekir. (Örneğin Braidotti, 1992)

Kısacası, bir uçta toplumsal cinsiyet kavramını, kadın bedeninin ve kadınların yaşam pratiklerinin özgüllüklerine hak ettiği ağırlığı tanımadığı için reddeden "farklılıkçı" feministler, öbür uçta ise cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğinin kaçınılmaz olarak biyolojizm ve özcülüğe kapı araladığını düşünen radikal inşacılar, söz konusu ikiliği geride bırakmayı önermekteler. Bu tür sadeleştirme önerilerine karşı ben bu yazıda, gerek radikal inşacılığın bazı versiyonlarının kimlikleri gösterisellik (performativity) olarak görmeye varan "hafifliği" ve "uçarılığı"ndan, gerekse biyolojizmden uzak durmanın, tam da cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğine sahip çıkmaktan geçtiğini savunacağım. Michel Foucault-Judith Butler-*queer* teori[1] olarak düşünülebilecek bir çizginin, bedensel gerçekliği, bedene atfedilen anlamlar ve tekrarlanan performansların oluşturuculuğuna indirgeyen yaklaşımı ile Darwinci bir sosyobiyolojizm ve bir tür genetik fetişizmi bugün birbiriyle yarışır halde: Ve bu iki yaklaşımın karşılıklı olarak birbirlerini savurdukları noktalarda, tarih-dışı, sabit, doğal bir bedenle toplumsal olarak kurulmuş, istikrarsız, akışkan çoğul bedenler bize sunulan seçenekler. Bu ikilemin ötesine geçebilmek için aşağıda, doğa ile tarihi, biyoloji ile kültürü birbirinden kopartmayan, bu ikisi arasındaki ilişkiyi dışsal olarak kurmayan

[1] Bkz. bu kitapta, "Gösteri, Parodi, İhlal mi, Toplumsal Cinsiyetin Sonu mu?" başlıklı yazı (s. 321).

bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğini tasarlamamızın mümkün olduğunu göstermeye çalışacağım. Başka türlü ifade etmek gerekirse, cinselliğin "doğal biçimleri" olduğu, bedenin bize hem bu cinsellik biçimlerini, hem de toplumsal cinsiyet kimliğini "verdiği" yanılsamaları ve dayatmalarına karşı çıkmanın tek yolu köktenci bir inşa teorisi değildir. Doğurganlığı, üreme işlevini, tarihsel olarak dolayımlanan bir biyolojik olgu olarak kabul eden, demek ki –biyolojik– cinsiyet kategorilerinin kısmen toplumsal olarak kurulduğunu varsayan, fakat biyolojinin bizim ona *yüklediğimiz anlamların berisindeki* bazı süreçlere tabi olduğunu ve bu süreçlerin toplumsal teori açısından anlam taşıdığını yadsımayan bir noktadan hareket etmek pekâlâ mümkündür.

Öte yandan, radikal toplumsal kuruluşçu teorinin bir versiyonunun yapıbozumuyla başa çıkmaya çalıştığı toplumsal cinsiyet düzeni, toplumsal yapı ve ilişkilerde kök salmış ve arkasına bütün bir tarihin ağırlığını almış bir düzendir. Bu düzenin ezenleri ve ezilenleri, egemenleri ve tabi olanları, sömürülenleri ve sömürenleri vardır: Kısacası, Foucault'nun bütün itirazlarına karşın ikilikçi bir hiyerarşi ve iktidar yapısı üzerinde yükselir. Bu egemenlik düzeninde kimlikler ve pratikler de bu ikilikçi hiyerarşi dinamikleri uyarınca oluşur. Bu *tarihsel sonucu*, ancak içinden geçerek, toplumsal cinsiyetin ağırlığının hakkını verecek bir yıkıcı güçle aşmak olanaklıdır. Patriarka; çoğul ve dağınık direnişlerle ve yapıbozumuyla sınırları ihlal edilip istikrarsızlaştırılan kimlikler arasında dolanarak sarsılmaya çalışılan cinsiyetçiliği ve heteroseksizmi, *her seferinde yeniden besleyecek* güçte bir toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Aşağıda, yazının ilk bölümünde, cinselliğe biyolojizmin merceğinden bakmanın anlamı üzerinde kısaca durduktan sonra, genel olarak biyolojizm özel olarak da genetik fetişizmi karşısında

cinselliğin –hem karşıcinselliğin hem eşcinselliğin–[2] tarihselliğini ortaya koyan bazı açıklama ve teorilerden yararlanacağım. Böylece, toplumsal inşacılık tartışmasını, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğini cinselliğin "doğallığı" meselesinden bir ölçüde ayırarak sürdürme imkânına sahip olacağız. Bundan sonra, biyolojizm ve özcülüğün eleştirisi üzerinde yükselmiş iki farklı toplumsal inşa teorisini ele alacağım. Bunlardan ilki, Foucault'nun söylemsel kuruluş teorisinden hareket eden Judith Butler'ın teorisi. İkinci bölüm ayrıca Butler'ın bir eleştirisini de içerecek. Üçüncü bölümde ise, Butler'ın söylemsel, performatif inşa anlayışının eksiklerini ve boşluklarını aşan, maddeci bir toplumsal inşa yaklaşımını, özellikle Monique Wittig, Christine Delphy ve Stevi Jackson'un teorilerinde ortaya konduğu biçimiyle ele alacağım. Bu bölümde, diğerine göre bütün üstünlüklerine karşın, bu yaklaşımın da radikal bir toplumsal inşa teorisinin sorunlarıyla malul olduğunu göstermeyi umuyorum. Dördüncü bölümde, çok farklı bir doğa/tarih-toplum-kültür ilişkisinden hareket ederek ve kısmen Robert Connell'ın toplumsal cinsiyet tahlilinden de yararlanarak, cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti birbirinden ayrı ama birbirleriyle etkileşim içinde olan kategoriler olarak nasıl tasarlayabileceğimizi açıklamaya çalışacağım. Bundan sonra kısaca, bu farklı yaklaşımın gelecek perspektifi açısından bazı uzantıları üzerinde durarak sözlerimi toparlayacağım.

"Heteroseksüellik tam olarak nedir? Ve hangi nedenlerden kaynaklanır?"[3]

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ilişkisini tasarlarken radikal bir toplum-

[2] Bu yazıda hem karşıcinsellik ve eşcinsellik hem de heteroseksüellik ve homoseksüellik terimlerini kullanacağım. Bu ikili kullanımı, karşıcinsellik sözcüğü tam yerleşmediği ve heteroseksüel teriminden türetilmiş (heteroseksizm gibi) çeşitli terimleri karşılayacak sözcükler henüz olmadığı için benimsiyorum.

[3] 1970'lerin gey-lezbiyen kurtuluş hareketinin bir afişinden.

sal inşacılıkla biyolojizm arasındaki kutuplaşmayı aşmaya çalışan bir konumu benimsediğim ölçüde, biyolojinin toplumsal teori açısından yok sayılamayacağını bir kez daha vurgulayarak başlamak istiyorum. Bu, bedene atfedilen kültürel anlamların, bedenin toplumsal pratikler ve işbölümü içinde büründüğü biçimlerin, uğradığı dönüşümlerin ötesinde, bedenin kendi içsel süreçlerinin etkililiğini ve direngenliğini hesaba katmanın önemini vurgulamak demektir. (Birke, 2000; Roberts, 2003) Ne var ki, buradan hareketle biyolojinin toplumsal olarak dolayımlanmamış içsel süreçlerinin insan *davranışlarını* –ki bunun içine cinsel yönelim de girer– belirlediğini, böyle doğrusal bir etkinin olduğunu ileri sürmek, biyolojizmin kapısının aralandığını gösterir. (Connell, 2002)

Cinsel yönelimlerin ve cinsellik biçimlerinin tartışılmasında biyolojizm genellikle, üreme ve doğurganlık ekseninde ayrıştırılabilecek anatomik özelliklerle toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelimin iç içe geçirilmesi, tek bir bütün haline getirilmesi biçiminde ortaya çıkar. Üremeye yönelik anatomik "uyum," cinsiyetlere atfedilen "uygun" cinsel yönelimler biçimi altında heteroseksüelliğin doğallaştırılmasına yol açar. (Jackson, 1999; Chodorow, 1994) Erkek ve kadın eşcinsellere toplumsal cinsiyet davranışları yakıştırmak bu biyolojist us yürütmenin bir sonraki adımıdır. Doğallaştırılmış bir toplumsal cinsiyet kimliği ile doğal olduğu varsayılan cinsellik biçimleri özdeşleştirilmektedir. Her durumda kaçınılmazmışçasına, eşcinsel erkeklere "kadınsılık," lezbiyenlere "erkeksilik" atfedilmesi bu doğallaştırmanın sonuçlarıdır. Nancy Chodorow kendi yaklaşımını ortodoks psikanalizinkinden ayırırken şöyle der: "Yetişmekte olan eşcinsel erkek çocuklar 'kadınsılaştırılır'; sanki ancak kadınsı olunursa bir erkek arzulanabilirmiş gibi... Fanteziler ve davranışların sunduğu kanıtlar toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki bağı çözdüğü halde, psikanaliz teorisi çoğunlukla bunların birliğini varsayar." (1994:60-61) Böylelikle toplumsal cin-

siyet, cinselliği denetlemenin bir aracı haline gelir: "[H]omofobi eşcinsellere, tahribata uğramış, başarısız olmuş (...) bir toplumsal cinsiyet atfederek (...) yani eşcinsel erkekleri 'kadınsı', lezbiyenleri 'erkeksi' olarak adlandırmak suretiyle iş görür..." (Butler, 1993:238) Üreme işlevine bağlı anatomik özellikler çevresinde tanımlanan bir cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ve cinselliğin bu biçimde birleştirilmesi ve karşıcinsel çekilimin doğallaştırılması, "zıtların birbirini çekmesi" olarak açıklanır. (Connell, 1998:321-322) Aslında söylenebilecek tek şey, bu çekilimin cinselliğin biçimlerinden yalnızca bir tanesi, üremeyle sonuçlanabilecek olanı olduğu ve bunun "ayrıca bazıları için (...) son derece (...) haz verici olduğu"dur (Flax, 1990:51); ama doğallaştırma bir yandan hükmünü sürdürmektedir.

Biyolojizm sadece patriarkal heteroseksist ideolojinin başvurduğu bir us yürütme ve açıklama biçimi olmakla kalmaz. Bizzat eşcinsel hareketin içinde de zaman zaman benimsendiği olur. İçinde yaşadığımız dönemde de bu yönde güçlü bir eğilimin varlığından söz edebiliriz. Bu eğilim bir anlamda radikal toplumsal inşacı ve *queer* yaklaşımlarla rekabet halindedir. David Fernbach, XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında da aynı biçimde iki eğilimin birbiriyle yarıştığını ve biyolojizmin o zaman da, tıpkı bugün olduğu gibi, düzeni değiştirme imalarında bulunmadan, her tür radikallik ve yıkıcılıktan uzak durarak kabul edilme çabasının bir ifadesi olduğunu söyler. Biyolojik bir "farklılık" ya da özellik olduğu ölçüde eşcinsellik, ancak nüfusun sayısı sabit, sınırlı bir kesimine özgü kalacak, yaygınlaşma "tehlikesi" göstermeyen, görece önemsiz ve zararsız bir "özür" olarak "solaklık, konuşma bozukluğu ve albinoluğun yanında yerini alabilecektir..." (Fernbach, 1998:49) Gerçekten de 1970'lerin gey-lezbiyen kurtuluş hareketinin radikalliği geri çekildikten, düzeni aşma ve yeni bir toplumda başka ezilenler ve sömürülenlerle birlikte özgürleşme beklentileri sönümlendikten sonra birçok gey ve lezbiyen, sayısı sabit bir "azınlık" grubu olarak,

düzen-içi taleplerle ve başkalarının yararlandıkları haklardan yararlanma perspektifiyle yetinmeye başladı. Doğuştan olduğu kabul edilen bir cinsel yönelim mevcut hiyerarşi için bir tehdit oluşturmaz, çünkü böyle bir azınlık grubunun heteroseksüelleri "döndürerek" saflarına katma riskleri, heteroseksüel düzenin hegemonyasını sorgulama potansiyeli yoktur. Böyle olunca da, evlilik, "makul" davrandıkları sürece kamusal alanda görünür olmak, askere alınmak vb haklardan yararlandırılmaları için pek bir engel kalmaz. Biyolojik belirlenimciliğe geri çekilmeyle heteroseksüelliğin ayrıcalıklarından yararlanma imkânının açılması el ele giden şeylerdir. (Jackson, 1999:153-154; 162)

Gey, lezbiyen ve biseksüeller arasında[4] biyolojizmin yaygınlaşması konusunu tartışırken, eşcinselliğin etiyolojisini açıklığa kavuşturmak gibi bir kaygı taşımadığımı, hatta bu bölümün başlığından da anlaşılacağı gibi, bunun politik olarak pek de paylaşmadığım bir tavır olduğunu daha baştan belirtmem gerekir. Ayrıca, biyolojinin, fizyolojinin, nörolojinin, anatomi ve genetik biliminin bulgularını değerlendirmek benim yeteneklerimi çok aşar. Konumum gereği, biyolojist açıklamaları, toplumbilimlerin sınırları içinden ve sadece yöntem açısından tartışmayı umabilirim. Böyle olduğu için de birkaç örnekle yetineceğim. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hormonlarla ilgili araştırmalar ve bilgiler arttıkça cinsel yönelimin bedenin kimyasıyla ilgili olduğuna ilişkin inançlar da yaygınlaştı. Ünlü gey bilim adamı Simon Le Vay'in çalışmalarının öncüllerini de hormonlar konusundaki bu gelişmeler oluşturur: Beynin alt bölümü olan ve hormon salgısını düzenleyen bir bezle yakından bağlantılı olan hipotalamusla ilgili deneyler ve bulgular bu bağlama yerleşmektedir. Maymunlar üzerinde yapılan deneylerde ilkin, cinsiyetleri ve cinsel davranışı etkileyen bir mikro-yapı bulunur. Bundan

[4] Biyolojizm tartışmasında, travestiler, transseksüeller ve çeşitli queer grupları (meselenin özü gereği) ele almıyorum.

sonra da, insanlarda cinsiyete göre bir ikiliği işaret eden bir mikro-yapı bulunur: Erkeklerde bu mikro-yapının büyüklüğü kadınlardakinin iki-üç katıdır. Biyologlar bunu heteroseksüelliğin altyapısı olarak yorumlarlar. Bu bulgular 1980'lerin sonlarına doğru yayınlanır. Le Vay bunun üzerine, hipotalamusta hem cinsiyet farklılığını hem cinsel yönelim farkını işaret edecek bir bulgunun peşine düşer ve söz konusu mikro-yapıda bir yandan gey erkeklerle heteroseksüel erkekler, diğer yanda da kadınlarla erkekler arasında bir farkı teşhis ettiğini ileri sürer. Gerçi bulgularını mesleki ortamlarda sunarken, cinsel yönelimin, söz konusu mikro-yapının boyutlarını belirleyen tek etken olmayabileceğinin altını özel olarak çizme gereğini duymuştur, ama daha önceden indirgemeci bir yorumu ortaya atmıştır bir kez. Gerek medyada gerek bilim çevrelerinde olay gerçek boyutlarının çok ötesine taşınır ve aynı bulgu yeniden elde edilmediği halde, eşcinselliğe ilişkin güvenilir bir biyolojik göstergenin bulunduğu haberi yankılanmaya başlar. (Fernbach, 1998:53)

Le Vay'ın bulgularının tekrarlandığı varsayılsa bile, cinsiyetler arasında bebeklikten başlayan *toplumsal yaşantı* farklılığının bu tür mikro-anatomik farklılıkları *geri beslenme* yoluyla etkilemediğini söylemek mümkün müdür? (Fernbach, 1998; Birke, 2000) Ayrıca, bir korelasyonun kendiliğinden nedensellik olarak yorumlanması (ki bu Le Vay'ın laboratuvar dışındaki yorumudur), yine toplumsal süreçlerden soyutlama yapıldığını göstermez mi? Beynin kimyasından cinsel arzu ve yönelime bu biçimde doğrusal bir nedensellik kurmak, bireyin toplumsal çevresiyle nasıl bir etkileşim içinde olduğundan soyutlandığı anlamına gelmez mi? Hormonlarla cinsel davranış ve yönelim arasında, bireyin kişilik özellikleri ve toplumsal çevresinin dolayımlayıcı rolünü göz önüne almayan bir bağlantı kurulabilir mi? Bu doğrusal nedensellik modeli, tümüyle hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalardan devralınmış bir modeldir: Kromozomlar, hormonlar ve davranışlar

arasında tek yönlü bir belirlenim şeması öngörülmektedir bu modelde. İnsan cinselliğinde toplumsal olanın etkisi yok sayılmıştır.

Eşcinselliğin doğuştan olduğunu kanıtlamanın daha da etkili bir yolu bir "eşcinsellik geni" bulmaktır. Fernbach'ın ifadesiyle, "[y]eni gey bilimi ideolojinin zaten bildiği şeyi –yani eşcinselliğin doğuştan olduğunu– kanıtlayacaksa, ideal sonuç, belirli bir gen ile (...) 'eşcinselliği teyit edilmiş' bir birey arasında düzenli bir karşılıklı bağlantının" ortaya konmasıdır. (Fernbach, 1998:53) Böylelikle toplumsal *çevre koşullarından geri beslenme sorunu* hallolmuş olacaktır. 1993'te Dean Hamer'ın gey geniyle ilgili bir çalışması yayınlanır. Çalışmanın bir öncülünü, erkeklerin X kromozomlarının bir özelliği oluşturmaktadır: (Kadınlarınkinden farklı olarak bir "yedeği" olmadığı için) erkeklerin X kromozomlarında kadınlarda ortaya çıkmayacak olan "değişimler" ya da "anomaliler" kendini ortaya koyabilir. Dolayısıyla, yalnızca erkeklerde ortaya çıkabilecek bir "değişim" olan erkek eşcinselliğinin muhtemel genini aramanın yeri X kromozomudur. Öte yandan, geyliğin bir eğilim olarak yaygın olduğu ailelerle yapılan çalışmalardan da, geyliğe yatkınlığın, anneden oğula X kromozomuyla iletilen bir genetik etkenle bağlantılı olabileceği sonucuna varılır. Hamer, bundan sonra, çeşitli gey kardeşlerin X kromozomları üzerinde yaptığı incelemelerden, gey olmakla X kromozomundaki –bir gen olmasa da– bir marker arasında bir korelasyon bulunduğu sonucunu çıkarır. (Fernbach, 1998:54)

Burada da yine karşımıza biyolojizmin sınırları çıkmaktadır: Bu bulgular bir eşcinsel *kimliğini* açıklayabilir mi? Ya da kimlik değilse neyi açıklıyordur? Eşcinsellik, saç ve göz rengi türünden bir şey midir ki bir gene bağlanabilsin? Aynı cinse duyulan eğilim ya da çekilimin her zaman eşcinsellik biçiminde tezahür ettiğini söyleyebilir miyiz? Aşağıda göreceğimiz gibi, eşcinsel edim, eşcinsel davranış, eşcinsel kimlik birbirinden ayrılabilen şeylerse, gerek aynı

toplum içinde gerek tarih boyunca bunlar birbirinden farklılışabilmişse ve eşcinsel bir edim, bir davranış, "her zaman eşcinsel bir kimliğin ortaya çıkmasına neden [olmuyorsa]" (Weeks, 2001:201-202), bu gen neyi belirliyordur tam olarak?

Sonuç olarak söylenebilecek tek şey şudur: Söz konusu genle ilgili çalışmalarda bulguların güçlülüğü ne kadar artarsa artsın, bu gen *olsa olsa, çeşitli dolayımlardan geçecek* bir yatkınlığı işaret eder: "genler (...) cinsel yönelimi belirtmezler; daha ziyade, bazı kişilik özelliklerinden yana etkide bulunur ve böylelikle, gelişim süreci içinde cinsel yönelim ve başka kişilik özellikleri baş gösterdikçe, bireyin çevresiyle nasıl bir etkileşim içine gireceğini şekillendirirler." (Byne/Parsons; aktaran Chodorow, 1994:100) Belirli bir geni taşıyan çocukların, bazı kişilik özelliklerinin de şekillendiriciliğiyle ileride gey olma olasılığı daha yüksek olabilir. Ne var ki, yalnızca birer olasılık faktörü olabilecek genlerden bir kadermiş, "seçiş"in tam karşıtını dile getiren bir olguymuş gibi söz etmek oldukça yaygındır. Bir davranış ve belki bazı dönemlerde bir kimlik söz konusu olduğu ölçüde, genler, cinselliğin her türlüsü için söz konusu olan bir nedensellik zincirindeki faktörlerden biri olabilir yalnızca: "'Gey geni'ne sahip bir kişi ileride gey olmayabileceği gibi, 'gey geni'ne sahip olmayan bir kişi de gey olabilir." (Rothman, 1999:414) Ve şu soru hâlâ geçerlidir: "Gey geni" taşıyıcıları kendilerini yeniden-üreme yoluyla çoğaltma eğiliminde olmadıklarına göre gey nüfus varlığını nasıl korumakta hatta büyümektedir?

Geylerin "kendilerini bildik bileli öyle olduklarını" söylemeleri ya da çok küçük yaşlardan itibaren kendi toplumsal cinsiyetlerine "uygun" biçimde davranmamaları, genellikle eşcinselliğin doğuştan olduğunun kanıtı olarak gösterilir. Oysa bu davranışlar, yine genellikle, çocuğun cinsel yönelime ilişkin herhangi bir fikir ya da tasarım sahibi olmasının henüz söz konusu olmadığı bir dönemde ortaya çıkar. Dolayısıyla da "sorun" o aşamada *toplumsal cinsiyet* kimliğindeki

bir "uyumsuzluk"tur: Oğlan ya da kız çocuk *gibi olmakla* ilgili bir sorun yaşıyordur bu çocuklar. *Bundan sonra* karşı cinse değil de kendi cinslerine yönelmeleri ise tamamen bu toplumsal cinsiyet "uyumsuzluğu"nun bir uzantısı olabilir. Gey ve lezbiyenlerin kendilerinin doğuştan "öyle" olduklarını hissetmelerinin altında da bu daha sonraki anılar yatıyor olabilir: Hep bildiğimiz gibi, bellek zaten "doğuştan" olan şeylere kadar geri gidemez. (Fernbach, 1998)

Dikkatlerden kaçmamıştır: Eşcinsellerden söz ederken, cinsiyetin belirgin olduğu durumlarda hep geylere, erkek eşcinsellere göndermede bulundum. Bunun iki nedeni var: İlkin, lezbiyenler kendi cinsellikleriyle ilgili olarak biyoloji argümanlarına çok daha az başvururlar. İkinci ve asıl önemli neden ise, lezbiyenlerin görünmezliğiyle ilgilidir. (Başaran, 2003) Lezbiyenlerle ilgili "bilimsel" araştırma düpedüz daha azdır. Jacqueline Zita lezbiyenlerin kendilerinin genetik açıklamalara pek rağbet göstermemelerini, kadın olarak kaybedecek çok şeyleri olmamasına bağlar: Erkeklerin "doğuştan öyle" olduklarını savunmaları, aslında, "erkeklik"ten vazgeçmeleri için gerçekten ağırlığı olan, karşı çıkılması güç bir nedene gereksinim duymalarındandır. Vazgeçtikleri şey, aynı zamanda iktidarlarının önemli bir bölümüdür. Kadınlar, anlaşılabilir nedenlerle böyle bir gerekçeye daha az gereksinim duyarlar. (Zita, 1998:45) Gerçekten de, kadınların çoğunun lezbiyen oluşlarının öyküsünü anlatırken en fazlasından seçişle doğuştan yatkınlığı *birleştiren* açıklamalara başvurduğu görülmektedir. (Whisman, 2002) Biyolojist açıklamalar söz konusu olduğunda da, bu daha çok ikinci dalga feminizmi öncesinde lezbiyen olarak yaşamış kadınlar arasındadır. Öte yandan, Adrienne Rich'in "lezbiyen süreklilik" tezinin ise biyolojizmle hiçbir bağlantısı yoktur. Ancak, lezbiyenliği cadılar ve rahibelerden evlenmemiş kadınlara ve "modern" anlamda lezbiyenlere kadar uzanan bir yelpazede tanımladığı ölçüde, belki bir tür "özcülük"ten söz edilebilir. Kaldı ki, Rich'in bu yaklaşımında erotizmin, hazzın

belirleyiciliği ve özgüllüğü ortadan kalkar: Neredeyse –ya da kısmen– aseksüel bir lezbiyenlik anlayışıdır onunki. (Rich, 1980) Şu nokta ilginçtir: İkinci dalga feminizmi sırasında ve sonrasında lezbiyen olarak yaşayan kadınlar, çocukluklarındaki "erkek Fatma" davranışlarını, "doğuştan öyle" olmalarına değil, *toplumsal cinsiyet rollerini reddetmelerine* bağlamaktadırlar. (Gottschalk, 2003) Bu da Fernbach'ın, toplumsal cinsiyet "uyumsuzluğu" ve cinsel yönelim konusunda yukarıda aktardığım görüşlerini doğrular niteliktedir.

Lezbiyenlerin görünmezliği meselesine gelince: Lezbiyenler tarih boyunca, erkek eşcinsellere göre daha az kovuşturulup, daha az cezalandırıldıkları gibi, günümüzde de daha az "araştırılmaktadırlar." Lezbiyenliğin erkek eşcinselliğinden daha az tehdit edici görülmesi, erkeklerin tohum veren, "aktif" olan taraf olmaktan feragat etmeleriyle sarsılacağına inanılan *erkeklikle* ilgilidir: "Yapmak"tan geçen bir iktidardan dışlanması gerekmektedir "yapılan"ların. Tarih boyunca, lezbiyenlerle ilgili asıl kaygı, cinsellikleriyle ilgili olmaktan çok, erkeklerin *toplumsal konumlarına*, ayrıcalıklarına göz diktikleri düşünüldüğünde ortaya çıkmıştır. Erkek gibi giyinip, erkek meslekllerine girdiklerinde cezalandırılmıştır kadınlar ve/ya da lezbiyenler. (Saslow, 2001) Bunun da ötesinde, XVIII-XIX. yüzyıllardan önce, asıl kovuşturulan, bir kimlik olmayıp livata edimi olduğu için de görünmez kalmıştır lezbiyenler. Ve nihayet, erkek megalomanisi iş başındadır: Lezbiyen kadınların erkekliğe özendiği düşünülmüş; lezbiyenlik, kadınların daha üstün ve mükemmel olana yönelmesi olarak yorumlanmış ve bu büyüklenmenin rehavetiyle çok fazla izlenmemiştir. (Brown, 2001)

Biyolojist yaklaşımların tersine, Freud'un kimi çalışmalarında ve daha sonraki bazı psikanaliz kuramlarında, eşcinsellik ile karşıcinsellik arasında keskin, sabit sınırlar olmadığı ortaya konur. Her ne kadar psikanaliz bir *kurum* olarak pratikte eşcinsellik konusunda tutucu ve gerici tavırlar benimsemiş olsa da, çeşitli versiyonlarıyla teorinin ken-

disi, cinsel yönelimin özgül biçimlerini, cinsel gelişim sürecindeki psikolojik oluşum ve yapılarla açıklar: Bu yaklaşımlarda karşıcinsellik ile eşcinsellik arasında bir *süreklilik*, bir *geçişlilik* vardır. Nancy Chodorow'un eşcinsellikle ilgili tezlerinde bu sürekliliğin çok açık bir ifadesini görürüz: Chodorow'a göre, cinsel arzu, özgül ve tikel olan nesnesinin seçiminde özgülleşir; ve bu seçişler de ancak kişisel ve kültürel tarihçelerle açıklanabilir. Heteroseksüellik ve homoseksüellik aynı "malzeme"den oluşmuş, her ikisi de temelde semptomatik, travmatik, savunmacı olan türdeş yapılanmalardır; her ikisi de "uzlaşma oluşumları"dır. (Chodorow, 1994:35) Kısacası, *biçimi ne olursa olsun* cinsellik, ruhsal travmalar ve bunların sonucunda oluşan nevrotik "uzlaşma oluşumları"ndan meydana gelmiştir: "Oidipus karmaşasının bütün sonuçları travmatiktir ve hepsi de, benzer nedenlerle 'normal'dir..." (Chodorow, 1994:46) Dolayısıyla da homoseksüellik ve heteroseksüellik, kendi içlerinde birlikli ve türdeş, zıt iki cinsellik biçimi olarak görülemez. Cinselliğin "sağlıklı", "olgun" veya tam tersi olmasını belirleyen, nesne ilişkilerinin niteliğidir. Bu ilişkilerin farklı biçimleri kendi içlerinde bu bakımdan bir yelpaze oluşturur: "Yelpazenin 'sağlıklı' ya da 'olgun' tarafında, nesne ilişkilerinin niteliği açısından olgun heteroseksüellik tasavvurumuza eşdeğer olan homoseksüellik biçimlerini düşünebiliriz." (Chodorow, 1994:61) Başka bir anlatımla, eşcinsellik de karşıcinsellik de, daha sağlıklı ya da daha az sağlıklı biçimlerde yaşanabilir.

Kinsey ve arkadaşlarının 1953 yılında yayımlanan ünlü araştırmalarında ortaya çıkan sonuçlardan birisi, homoseksüellikle heteroseksüellik arasındaki sürekliliği doğrulamaktadır. Bu sonuca göre, Amerikalıların önemli bir bölümü hem heteroseksüel hem homoseksüel cinsel deneyimler yaşamıştı ve yine anlamlı bir bölümü bu deneyimlerde doyum duymuştu. Ne var ki, bu kişilerin hiçbiri kendisini biseksüel olarak nitelendirmiyordu. Skalada yer alan seçenekler, *hetero* ve *homo*/seksüel olarak iki kategoriye indirgenmişti.

(Simon, 2003:23; Lorber, 2000:431) Thomas Laqueur'e göre, deneyimleri ya da yönelimleri açısından biseksüel olarak nitelendirilebilecek bu insanların iki kategoriden birine mahkûm edilmesini açıklayan, Batı'da XVIII. yüzyıldan bu yana cinselliğin ikilikçi bir kategorizasyona tabi tutulmuş olmasıdır. Yazar, Foucault'nun XIX. yüzyılda eşcinselliğin bir *kimlik* olarak ayrıştırılıp kendi içinde birlikli bir kategori haline getirildiği tezini (Foucault, 1986:48-50) tamamlayacak biçimde, XVIII. yüzyılda tek-cinsellikli bir anlayıştan iki cinsellikli bir anlayışa geçildiğini savunmaktadır. Ona göre, XVIII. yüzyıldan önce, kadın cinselliği ile erkek cinselliği aynı türden ve hiyerarşinin farklı basamaklarında yer alan cinsellik biçimleri olarak görülürdü: Kadın cinselliği erkek cinselliğinin daha az gelişmiş bir versiyonuydu. Bu bakışta, kadınların yumurtlamaları da erkeklerin sperm atması gibi hazla bağlantılı bir süreçti, yani kadın orgazmıyla üreme arasında da doğrudan bir bağ vardı. Fransız Devrimi'yle gelen yeni siyasal düzen ve ideoloji, bu *türdeş ama hiyerarşik* cinsellik anlayışının değişmesini gerektirdi: Artık erkek-kadın arasında hiyerarşiye dayalı bir farklılık olduğu savunulamazdı. Egemen eşitlikçi söylem buna engeldi. Hiyerarşik bir eril-dişi sürekliliği, giderek yerini farklı olanların söylemde/ideolojide eşitliğine bıraktı. Kadm-erkek arasındaki gerçek hiyerarşi ve eşitsizlik bundan sonra doğal bir farklılık temelinde gerekçelendirilecekti. Bu arada biyoloji bilimindeki gelişmeler, bedene ilişkin yepyeni bilgiler bu ideolojik gerekliliğe hizmet edecek biçimde kullanılıyordu ve cinsellik giderek biyolojinin, bilimin denetimi altına giriyordu. Yeni ideolojinin "insan" anlayışıyla erkek egemenliğini bağdaştırmanın yolu, kadın/erkek farklılığını vurgulayan bir biyoloji söyleminden geçiyordu. (Laqueur, 1997; Harrison/Hood-Williams, 2002:59-73)

Kuşkusuz bu, daha önce hiçbir izi olmayan *yepyeni* bir ikiliğin ortaya çıkması biçiminde yorumlanacak bir gelişme değildi. Bilimsel bulguların da etkisiyle, dönemin ideolojik ihtiyaçlarını karşılayacak

biçimde, gerçekten de cinsellik kategorileri keskinleştirilmiş, cinsellik bilimselleştirilerek doğallaştırılmıştı. Eşcinselliğin bir kimlik olarak ayrıştırılıp, kendi içinde türdeş bir kategori haline getirilmesine eşlik eden bir gelişmeydi bu; ikisi de aynı sürecin parçalarıydı. Ne var ki, her iki durumda da, Foucault'nun ima ettiğinin tersine, bu dönüşümler bir *tarihsel sürekliliğin* parçasıydı.

Eşcinselliğin bir tarihinin olduğunu, tarih içinde farklı biçimlerde ortaya çıktığını sergilemek hiç kuşku yok ki biyolojist yorumlara karşı güçlü bir kanıt oluşturur. Ancak, radikal toplumsal inşacılığın, Foucault'dan devraldığı "soybilimsel" yaklaşımının da etkisiyle yer yer bu imkânı kendisinin sabote ettiği söylenebilir. (Sullivan, 2003)[5] Bu yaklaşımın kimi uç yorumlarında, tarihte sabit bir eşcinsel kimliği olmadığına göre hiçbir süreklilik taşımamaktadır bu kategori; dolayısıyla da tarihte böyle bir kategoriyi araştırmak mümkün değildir: "[D]eğişmeyen 'eşcinsel insanlar'a karşı değişen tutumlar yerine, cinsel kategorilerin kendilerindeki değişimin tarihine ihtiyaç" varsa (Chauncey ve diğerleri, 2001:5), eşcinsellik tarihi ne olacaktır? Geriye incelenecek ne kalır? Nitekim, eşcinsellik tarihinden kolayca vazgeçen ve açıkça, "yüzyılımızın başlangıcından önce eşcinselliğin kendisine ait bir tarihi olmadığı" (Halperin, 2001:47) tespitinde bulunan toplumsal inşacı yaklaşımlar vardır. Buna karşılık, aynı cinsiyetten insanlarla bazı cinsel edimleri paylaşmayı, bazı fiilleri gerçekleştirmeyi arzulayan insanların tarihte hep varolmuş olduğunu söylemek pekâlâ mümkün olduğuna göre de, bir eşcinsellik sürekliliğinden söz etmek, eşcinselliğin ne tür dönüşümler geçirdiğini ve nasıl bir kimlik haline geldiğini sormak anlamlıdır. Dolayısıyla, hem bir süreklilik, gelişme ve dönüşümü izlemeye olanak tanıyan, ama hem de eşcinselliği bir "gen"e bağlayacak kadar şeyleştirmeye, türdeşleştirmeye izin vermeyen bir tarihsel yaklaşımı

[5] Türkiye'de eşcinsel kurtuluş hareketi ve tarihinin sürekliliği konusunda bkz. Başaran, 2004:37.

benimsemek anlamlı görünmektedir. Böyle bir yaklaşım, eşcinselliğin, tıp ve psikiyatri tarafından, bu bilimlerin söylem ve pratikleriyle kuruluşunda Foucault'nun yer açmadığı maddi ve toplumsal süreçlerin ve koşulların tahlile dahil edilmesiyle oluşturulabilir. Birçok eşcinsellik tarihçisi, bu tarihsel çerçeveyi, sanayi devrimi, kentleşme, aile yapısının geçirdiği dönüşümler türünden gelişmelerle kurmaktadırlar. Modern Batı'da ortaya çıkan eşcinsel kimliğinin tarihselliğini gösterebilmek ve bu gelişmeyi hazırlayan ve mümkün kılan etkenlerin neler olabileceğini kavramak için bazı örneklere göz atmak yararlı olabilir.

Chauncey ve arkadaşları (2001:9-11) eşcinsel edim ve pratik biçimlerini çok kabaca üç kategori altında toplarlar. Bunlardan ilki, Antik Yunan ve Roma'da yaygın biçimde yaşanan, bugün de "modern eşcinsel kimliğin" yanı sıra çeşitli toplumlarda varlığını sürdüren, yetişkin erkeklerle genç oğlanlar arasındaki (ve ikincilerin yaşamındaki geçici bir evre olan) ilişki biçimidir. Yaş itibariyle eşitsiz konumdaki erkekler arasındaki bu ilişki biçimi zaman zaman sınıf ya da ırk açısından eşitsiz erkekler arasında da yaşanır. İkinci (ve daha çok Batılı olmayan toplumlarda ortaya çıkan) bir kategori, "diğer cinsiyetin ya da bir 'ara' cinsiyetin kültürel statüsünü üstlenen kişiler"le (2001:10) yaygın kabul gören iki toplumsal cinsiyet kimliğinden birine 'uyan' kişiler arasında kurulan ilişkilerdir. James Saslow'a göre, Batı'da Rönesans döneminde "edilgin" partnerler genellikle aşağılanarak *ganimede*, *androjin*, *hermafrodit* terimleriyle anılır ve "kadınsı" üçüncü bir cinsiyet konumuna yerleştirilirlerdi. Yazar ayrıca bunun yeni eşcinsel kimliğe doğru bir geçişin ilk tohumlarından olduğu kanısındadır. (2001:99, 104) Bunun yanı sıra, Kuzey Amerika'da *berdache*'ler ve Polinezya'da *mahu*'lar kendilerine kutsal güç atfedilen ve yüceltilen "üçüncü bir cinsiyet" kategorisi için sık sık verilen örneklerdir. Randolph Trumbach'a göre, bir yanda genç erkeklerle sodomi (livata) ilişkisine giren erişkin biseksüel erkeklerin, öte yanda ise daha

"kadınsı" davranış ve giyimleri benimseyip bir "ara" cinsiyet olarak görülen yetişkin erkeklerle "aktif" ilişkiye giren erkeklerin onay gördüğü toplumlar arasında şöyle bir ayrım yapmak mümkündür: İlk kategori, kadınlığın ve erkekliğin birbirinden keskin bir biçimde ayrıldığı daha ağır patriarkal toplumları işaret ederken, ikincisi kadın ve erkek kimliklerinin daha geçişli olduğu toplumlarda söz konusudur. (2001:140) Ve nihayet, eşit yaş ve statülerdeki kişiler arasında (ya da değil) yaşanan modern eşcinsellik biçimi vardır. Kuşkusuz bu kategoriler ne tüketicidir, ne de birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilir. Böyle bir kategorizasyon en çok, modern eşcinsel kimliğinin tarihsel özgüllüğünü kavramak bakımından anlamlıdır.

Antik Yunan'da gençlerle erişkinler arasındaki ilişkiler konusunda çok şey yazılmıştır. Bu eşcinsel ilişki biçiminin önemli özelliklerinden birisi, erkek nüfusunun önemli bir bölümünün hayatının bir aşamasında "edilgin" cinsel konumda bulunduğunu göstermesidir. Öte yandan, yine erkeklerin önemli bir bölümünün hem kadınları hem erkekleri arzuladığı anlamına gelir bu cinsellik biçimi. (Trumbach, 2003:15-16) David M. Halperin'e göre Antik Yunan'da "aktiflik" özgür erkek yurttaşlara özgü bir ayrıcalıktır: Özgür yurttaşlar yurttaş olmayan köle erkeklerin, genç oğlanların ve kadınların emeğini ve bedenlerini (belirli sınırlar içinde de olsa) kullanma ayrıcalığına sahiptirler. Genç oğlanlar ileride özgür yurttaş kategorisine dahil olacakları ölçüde, bu ilişkiler onlar için bir yurttaşlık ve bilgelik eğitiminin parçasıdır aynı zamanda da. Antik Roma ve birçok İslam toplumu da dahil olmak üzere bu toplumlarda, söz konusu cinsellik pratiği ağır bir patriarkal düzene eşlik etmekte ve –başka her şey gibi– onun damgasını taşımaktadır: Eşcinsel davranış kodlarının sınırlarını belirleyen patriarkadır. Eşitler-arası erkek eşcinselliği, lezbiyenliğin her çeşidi ve erişkin erkeklerin "kadınsı" olmaları bu patriarkanın yasakladığı şeylerdir. Duhul, erkek yurttaşların "ayrıcalığı"dır ve "genelde cinsel duhul ve cinsel aktivite (...) hükmetme ile bağlantılandırılmıştır."

(Halperin, 2001:48)

Rönesans'ta da, Greko-Romen geçmişin yüceltilmesiyle de bağlantılı olarak benzer bir ilişki biçimi kabul görmektedir: Yaş hiyerarşisi ve toplumsal güçle örülü bir erkekler-arası cinsellik biçimidir bu. Bu dönemin zanaatkârlık düzeni, efendilerle çırakların birlikte yaşadıkları ve yer yer cinselliklerini de paylaştıkları bir sistemdir. (Saslow, 2001:93) Eşcinsellik ve karşıcinsellik diye keskin bir ayrım yoktur ve insanlardan, bugün olduğu gibi, bu gruplardan birine –genellikle de– ömür boyu ait olması beklenmez. Kısacası eşcinsel, bu kültürde de sınırlı sayıda bir insan grubuna verilen bir ad değildir. Zaten o dönemde, bir grubun değil bir edimin adı vardır sadece: Koşullara göre onaylanan, ama birçok durumda cezalandırılan bu edimin adı livatadır. Ortaçağla birlikte ise artık livata, "potansiyel olarak herkesin işleyebilme ihtimalinin olduğu bir günah"tır. (Chauncey ve diğerleri, 2001:9)

Halperin gibi Foucault'dan esinlenen bazı yazarların tezlerinin ima ettiklerinin tersine, homoseksüel ve heteroseksüel terimlerinin ilk kez XIX. yüzyılda kullanılması ve homoseksüelliğin o dönemde tıp ve psikiyatri bilimleri tarafından bir kimlik olarak ayrıştırılması ve tanımlanması, modern eşcinsellikle bağdaştırılan cinsellik pratiklerinin de o dönemde ortaya çıktığı anlamına gelmez. Örneğin Trumbach'a göre, özellikle İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi, kapitalizmin, sanayileşmenin ve büyük kent yaşamının belli ölçülerde gelişmiş olduğu ülkelerde, geçmişin hem genç erkeklerle hem kadınlarla birlikte olan erişkin erkeklerinden farklı olarak, yalnızca erkeklerle sevişmeyi tercih eden bir erkek grubu belirginleşmiştir. Yazarın ifadesiyle, "XIX. yüzyıl sonlarındaki homoseksüellik ve heteroseksüellik tartışmaları, konu edindikleri rolleri icat etmemiştir. 1880'e gelindiğinde modern Batı homoseksüelliği ve heteroseksüelliği neredeyse iki yüzyıldır vardı." (Trumbach, 2003:20)

Modern eşcinsel kimliğinin ortaya çıkmasını mümkün kılan maddi koşul ve süreçlere gelecek olursak: Ücretli emeğin yaygınlaşmasıyla aile-içi ilişkilerdeki bağımlılık azalır; ailenin çocuk emeğine duyduğu gereksinimin azalmasıyla da doğum oranı düşer ve doğurganlıkla cinsellik arasındaki bağ gevşemeye yüz tutar. (D'Emilio, 1997:170-172) Öte yandan, zamanın büyük kentlerinde anonimliğin sağlanması ve özel buluşma mekânları olan alt kültürlerin oluşması mümkün hale gelir. Bu gruplar kendilerine özgü kodlaşmış işaretleşme yöntemleri geliştirirler. İşte XVIII. yüzyılın başında bu koşulların bir araya gelmesiyle modern eşcinsel kimliğin ön biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. (Trumbach, 2001; Trumbach, 2003; Huussen, 2001) Artık erkeklerle sevişen erkekler "kadınsı" bir azınlığın parçası olarak belirli bir gruba dahil edilmeye başlanır: Bundan böyle "normal" erkeklerin hayatlarının hiçbir evresinde "edilgin" olmalarına izin yoktur; bu yeni kültürde "edilginlik," nüfusun tam anlamıyla erkek sayılmayan bir azınlığına özgüdür. Bundan sonra, "normal" erkeklere duhul edilmesini ne yaş, ne de sınıf, ırk, statü farklılığı gerekçelendirebilecektir. Artık erkek olmak yalnızca kadınları arzulamak anlamına gelecektir. Tersinden bakıldığında, bu yeni tanımda, bir azınlık grubunun sınırları içine hapsedilmiş erkekler arasındaki ilişkiler yaş, statü, sınıf kısıtlamalarından sıyrılmıştır. Ama bir yandan da, bu grubun dışında kalan "gerçek" erkekler arasındaki *her tür* ilişkiye ek kısıtlamalar getirilir: Örneğin, yakın temas, aynı yatakta uyuma, yanaktan da olsa öpüşme yasaklanır ya da hoş görülmez.

XIX. yüzyılda ise, daha önce oluşan bu azınlık gruplarının, alt kültürlerin adı konur, sınırları daha belirgin hale getirilir. Tıp ve psikiyatri bu grupların mensuplarını artık belirli bir insan tipi olarak tanımlamaya başlar; homoseksüellik bireyin bir içsel özelliği, bir durumu olarak tanımlanır. (Greenberg, 1997; D'Emilio, 1997) Böylece eşcinsel edim ve davranışlardan eşcinsel kimliğe geçilmiştir. Yeni sınıflandırma, kimin kimle cinsel ilişkide bulunduğu, cinsel arzu nesnesi olarak kimi seçtiğine göre ve bir ikilik oluşturacak

şekilde yapılır. Eşcinsel edimlerin tümü birden aynı başlık altında toplanmıştır. (Halperin, 2001) Bu yeni paradigmada cinsellik artık toplumsal cinsiyet kategorilerine göre düzenlenmekte, toplumsal cinsiyet ikiliğinin üzerine oturtulmaktadır.

Trumbach bu yeni cinsellik düzeniyle siyasal-ideolojik dönüşümler arasında Laqueur'ün kurduğu türden bir bağlantı kurar: Fransız Devrimi'yle birlikte erkeklerin kadınlar üzerindeki çıplak hâkimiyeti bir eşitlik söylemi arkasında gizlenmeye başlamıştır; yani patriarka modern biçimine doğru evrilmiştir. Yeni eşitlik söylemine karşın hâkimiyetin toplumsal pratik ve ideolojide yine de korunabilmesi için, (yine Laqueur'ün dediği gibi) erkeklerle kadınlar arasında oluşmuş olan ve tıp vb bilimler tarafından doğallaştırılmış olan keskin ikilikte yeni eşcinsel erkek grubuna çok önemli bir rol düşmektedir: "Erkeklerin, erkekleri arzulamayacakları için hiçbir zaman kadınlar gibi olmayacaklarının güvencesini oluşturmak!" (Trumbach, 2003:18) Böylece yeni heteroseksüel erkeğin rolü de belirlenmiş olur: Bundan böyle erkekler hayatın her alanında "aktif" olacaklardı. Ve: "artık eşitlik diğer bakımlardan ne kadar ileri (...) taşınırsa taşınsın, kadın ve erkek deneyimleri arasında radikal bir ayrımın varlığını koruyacağı bir gerçekti." (Trumbach, 2001:141)

Bir kez daha biyolojizm ve genetik tartışmasına dönecek olursak: Tarih içinde ve toplumdan topluma farklı biçimler altında ortaya çıkan[6] eşcinsel kimlik, davranış ve edimler, nasıl olur da bir 'gen'le açıklanabilir? Ya da: Modern Batı'nın eşcinsel kimliğinden önce yaşanan cinsellik biçimlerinde sayısı sabit bir azınlık grubundan söz edilemeyeceğine göre, bugün nasıl olur da bu "azınlık" dondurulup, doğallaştırılabilir?

[6] Burada son derece indirgemeci bir şemaya başvurduğumu tekrar etme gereğini duyuyorum.

Gösteriler ve toplumsal cinsiyetin söylemsel kuruluşu: Judith Butler

Toplumsal cinsiyeti, salt doğal ve biyolojik süreçlerden oluştuğu varsayılan bir cinsiyetten tek yönlü olarak türeten, bundan sonra da keskin bir toplumsal cinsiyet ikiliğini cinsel pratik ve yönelimlere teşmil eden biyolojizm karşısında, çeşitli versiyonlarıyla radikal bir toplumsal inşacılık gelişmiştir. Toplumsal inşacılığın radikalliğinin ölçüsünü, en çok da, toplumsal cinsiyetin yanı sıra, üreme işlevi etrafında oluşmuş *(biyolojik) cinsiyetin de* yapıbozumuna tabi tutulmasında aramak anlamlıdır. Bu eğilimi paylaşan yazarlar, anatomik özellik ve işlevlerden hareketle, üreme odaklı olan ve kutupların her birinin kendi içinde birlikli bir cinsiyeti işaret ettiği bir karşıtlığa varmanın temelsiz bir sıçrama olduğu kanısındadırlar. Biyolojik cinsiyeti tartışmanın odağına yerleştiren bu anlayışın ilk örneklerinden birisi Suzanne Kessler ve Wendy McKenna'nın 1978'e kadar giden çalışmalarıdır. (*Gender: An Ethnomethodological Approach*/Toplumsal Cinsiyet: Etnometodolojik Bir Yaklaşım) Yazarların temel tezi, "toplumsal cinsiyet atıfları[nın]", "kadın (kız) veya erkek (oğlan) olmanın geleneksel olarak biyolojik diye görülen yönlerinden" (aktaran Harrison/Hood-Williams, 2002:33) bile daha önce geldiğidir. Cinsiyetin toplumsal kuruluşu cinsiyetle ilgili her şeyi belirler: Kısacası cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirme sürecinin bir ürünüdür. Bunun dışında, keskin biçimde ayrışmış iki cinsiyetten söz edilmesini gerekçelendirecek ne fiziksel özellikler vardır, ne de davranış biçimleri: "[B]ütün kadınları bütün erkeklerden ayrıştıracak ve her iki cinsiyet için birer ortak çekirdek oluşturacak" (Hawkesworth, 1997:661) anatomik özelliklerden söz etmek abestir, bu yaklaşım açısından. Yazarlar daha sonraları, kitaplarının yayınlanmasının üzerinden on dokuz yıl geçmişken, kendi çalışmalarının kadın araştırmaları için o dönemde önemli bir dönemeç oluşturduğunu vurgularlar: "Biyolojik temelli olmayan bir

beden anlayışı 'kadın araştırmaları' söyleminin bir parçası değildi (...) erkeksiliğin ve kadınsılığın toplumsal kuruluşuna, –toplumsal cinsiyet değil– cinsiyet farklılıkları alanı ışık tutuyordu ve cinsiyetli bedeni safdilce veri olarak alıyordu... " (Kessler/McKenna, 1997:690)

Toplumsal inşa teorileri açısından çığır açıcı sayılabilecek bu kitapta savunulan tezin iki ayağı vardır. Bunlardan biri, toplumsal cinsiyetin bir süreç, bir adlandırma/atıf, bir yapma olduğudur. Toplumsal cinsiyet, öznelerin aktif katılımıyla her an yeniden ve yeniden oluşturulan, üretilen, tekrarlara dayalı toplumsal pratiklerle sürdürülen bir faaliyetler toplamıdır. Bunun yanı sıra, daha önce de belirttiğim gibi, biyolojik cinsiyet diye kabul edilen şey de, toplumsal cinsiyet sürecinin bir sonucudur. Erkeklerle kadınlar arasındaki bu ikili karşıtlığı, toplumsal cinsiyet pratikleri, ve son tahlilde bilim insanları üretmiştir: "Sürekliliğin olduğu yerde bilim insanları çift-biçimlilik (dimorphism) inşa ederler. Hormonlar, davranış, fiziksel özellikler, gelişim süreçleri, kromozomlar ve psikolojik niteliklerin tümü ikilikçi kategorilere sığdırılmışlardır." (Aktaran Hawkesworth, 1997:676)

Sözünü ettiğim bu iki ayak, Kessler/McKenna'dan sonra gelen radikal toplumsal inşa teorilerini sınıflandırmada anlamlı bir ölçüt sunar bize: Bu teorilerin büyük çoğunluğu, tıpkı Kessler/McKenna'da olduğu gibi, toplumsal cinsiyeti bir yapma, oluşturma, üretme, adlandırma, atıf, söylemsel kuruluş süreci olarak görürler. Ancak bunun istisnaları da vardır: Kendilerini maddeci feminist olarak nitelendiren bir grup toplumsal inşa kuramcısı ise, toplumsal cinsiyeti, öznel süreçlerdense nesnel, maddi yapılarda ve ilişkilerde temellendirir. Bunun ötesinde, daha önce de değindiğim gibi, tümü de (biyolojik) cinsiyetin keskin bir ikili karşıtlık olarak kurulmasını ve kategorilerin her birine iç tutarlılık atfedilmesini eleştirir.

Bu ölçüt uyarınca, Judith Butler'ın bir söylemsel kuruluş teorisi olan toplumsal cinsiyet tahlilini bu bölümde ele alıp, maddeci bir

toplumsal inşa teorisi geliştirdiğini savunan Christine Delphy'nin tezlerini, Stevi Jackson ve kısmen Monique Wittig'inkilerle birlikte bundan sonraki bölüme bırakacağım. Ayrıca, kronolojik sırayı bozarak ilkin Butler'ın tahliline yer vereceğim. Bunun nedeni, yazının dördüncü bölümünde benim savunacağım yaklaşımla Delphy'nin teorisinin birbirine daha yakın olması. Ancak, bir dönem Delphy'nin yakın çalışma arkadaşı olmuş olan ve onun çoğu görüşünü paylaşan Wittig'i, Butler üzerindeki dolaysız etkisi nedeniyle kısmen bu bölüme de dahil edeceğim.

Butler'ın teorisine bir ilk giriş olarak, Kessler/McKenna'dan Butler'a neredeyse doğrusal bir geçiş olduğu izlenimini veren bir alıntıyla başlamak anlamlı olabilir: "Eril/dişi ve erkeksi/kadınsı ikili karşıtlıkları, insan özelliklerindeki süreklilik arz eden çeşitlilikle uyumsuzdur. (...) Butler'a göre, cinsiyetin, (hetero)seksüel arzunun ve (hetero)seksüel pratiğin (...) içsel tutarlılığını inşa eden süreç toplumsal cinsiyettir." (Hawkesworth, 1997:663) Ne var ki, Butler'ın kendisi esin kaynaklarını bu yazarlardan çok farklı yerlerde bulacaktır: Toplumsal cinsiyetin, kültürel performansların tekrarıyla kuruluşunu anlattığı ve *queer* teori ve politikasının temel dayanağı olarak kabul edilen *Gender Trouble* (1990) (Toplumsal Cinsiyet Belası) adlı kitabının ön hazırlığı gibi de görülebilecek bir yazıda, sanki Simone de Beauvoir, Monique Wittig ve Michel Foucault'yu bir iletişim içine sokmaya çalışır gibidir Butler. Her şeyden önce, de Beauvoir ünlü "kadın doğulmaz, kadın olunur" sözüyle, örtük olarak cinsiyetin baştan beri hep toplumsal cinsiyet olduğunu ima etmiş, dolayısıyla da potansiyel olarak cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının temellerini sarsmıştır, yazara göre. Ancak Wittig ile birlikte, örtük olan belirtik hale gelmiş, cinsiyetin kendisinin *hep zaten toplumsal* olduğu, cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi toplumsal olarak kurulmuş olduğu açıkça dile getirilmeye başlanmıştır: "[Wittig'e göre] [c]insiyet farklılığı çizgisinin çekilmesi o farklılığın

yorumundan *önce gelmez*; tersine, bizzat bu çizginin çekilmesi, ikili bir toplumsal cinsiyet sistemine ilişkin normatif varsayımlarla yüklü bir yorumlama edimidir." (Butler, 1987:134) Gerçekten de Wittig için tek bir kategori söz konusudur. Cinselliği ve cinsiyeti, aynen yaygın patriarkal ideolojide olduğu gibi, birbirinden ayırmadan "seks" terimiyle ifade eder Wittig ve bu kategorinin tümüyle toplumsal olduğunu savunur: "'[S]eks' yoktur. Ezilen ve ezen 'seks'ten başka bir şey yoktur. 'Seks'i yaratan baskıdır, tersi değil." (Wittig, 1992:2) Toplumsal olmanın da ötesinde, baştan aşağı *politik* bir kategoridir 'seks'.

Öte yandan, yine politik bir yük yüklediği lezbiyen kavramına da özgün bir tanım getirir Wittig: Lezbiyen kadın değildir! *Kadınlık* heteroseksüelliği istikrarlı bir ikili ilişki olarak kuran bir kategoridir; ve kadın heteroseksüel sözleşmenin bir *tarafıdır*. Dolayısıyla, bu sözleşmeyi reddettiği ölçüde lezbiyen (hem toplumsal cinsiyet hem cinsel yönelim açısından) "kadın" değildir. Lezbiyen, birer toplumsal kategori olan kadınlığı da erkekliği de seçmemiştir; "kadın olmayı reddet[miştir]." (1992:12; ayrıca Butler, 1990:112-113) Wittig lezbiyen duruştan bir politik perspektif türetir: Toplumsal cinsiyetin ima ettiği yüklerden ve cinsel yönelim olarak heteroseksüel işbirliğinden sıyrılmak; bu düzenin dışında kalmak; böylece "seks"in yıkılmasına katkıda bulunmak... Butler'ın, ikili cinsiyet yapısını toplumsal olarak kurulmuş ve dağıtılabilecek bir düzen olarak görmesinin kökenlerinden biri de budur. Ama öykünün ancak bir bölümüdür bu.

De Beauvoir başka şeyler de söylemektedir Butler'a: Düşünürün "proje" ve "seçiş" kavramları, Butler'ın, toplumsal cinsiyeti, "durmak bilmeyen bir proje, günlük bir yeniden inşa ve yorum edimi" (Butler, 1987:131) olarak görmesinin kapısını aralar. Yine de Beauvoir'ın bir "durum" olarak beden anlayışı ise, bu "yorum" ve "yapma" sürecinin ya da ediminin boşlukta değil, belirli bir toplum-

sal bağlamda gerçekleştiğini ifade etmektedir Butler için. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, hem belirli toplumsal normların verili oluşunu, ama hem de o normları aktif olarak yeniden ve yeniden yorumlayıp çarpıtmayı, *bozmayı* bir arada ima eder.

Bu noktada işin içine Foucault girer. Tıpkı Wittig gibi Foucault da, cinsiyetin, cinsel yönelimle üremeyi birleştiren ve söylemsel olarak kurulmuş, kural koyucu bir kategori olduğu kanısındadır. Cinsiyet farklılığının belirli bir cinsellik biçimi dolayımıyla kurulmasını bizzat bu kategori sağlar. (Butler, 1990:23; 1990a:339) Ancak bunun da ötesinde, Foucault'nun merkezsizleşmiş ve kişisel olmayan iktidar anlayışından yararlanarak, Butler, Wittig'in lezbiyenliği seçerek "seks"i aşma perspektifini daha özgül bir biçimde yorumlamaya yönelir: Cinsiyet ikiliğini, toplumsal cinsiyetleri çoğaltarak hep yeniden ve yeniden *dağıtmaktır* önümüzdeki imkân. Ezen/ezilen ikiliğine dayalı iktidar anlayışından merkezsiz iktidar anlayışına geçişle birlikte, Wittig'in "seks"i *aşma* perspektifi de Butler'ın düşüncesinde yerini toplumsal cinsiyetleri *çoğaltmaya* bırakır. (Butler, 1987:137-138) İktidarı basitçe baskıcı olmaktan ziyade şekillendirici, kurucu ve üretken olarak görmek, Butler'a çoklaşmış toplumsal cinsiyet konumlarının *içinden* ihlal edici bir potansiyelin ipuçlarını vermiştir.

De Beauvoir, Wittig ve Foucault'yu birbirleriyle konuşturduğu bu süreç sonunda Butler, toplumsal cinsiyetin, performansların tekrarıyla söylemsel olarak kurulduğu düşüncesine varır: "Toplumsal cinsiyet ifadelerinin gerisinde bir toplumsal cinsiyet kimliği yoktur; o kimlik, [kendi] sonuçları olduğu söylenen 'ifadeler' tarafından performatif olarak [gösterisel olarak] bizzat oluşturulur." (1990:25) Başka türlü söyleyecek olursak, toplumsal cinsiyetin berisinde yatan cinsel arzu, cinsel kimlik vb türünden bir kadınlık hakikati yoktur; tersine, böyle bir "öz"ün olduğu yanılsaması, toplumsal cinsiyetin çeşitli iktidar noktalarından söylemsel olarak kuruluşunun sonucu-

dur. Toplumsal cinsiyet, tekrarlara dayalı ve bir anlamda güdümlü bir sürecin sonucunda bir töz olarak oluşturulmuş duygusunu verir. Butler gösterisellik olarak adlandırdığı bu süreci tam olarak şöyle tanımlar: "[T]am da tözselleştirici etkiler üreterek, hem kendini gizleyen hem de kurallarını dayatan, düzenlenmiş bir tekrarlar süreci..." (1990:145) Bedenin, toplumsal cinsiyetli, "doğal," tözsel varoluşu bu gösterisellik sürecinin ürünüdür. Bu sürecin aktif unsurları olarak her iki cinsiyetin üyeleri de, beden, davranış, giyim vb aracılığıyla toplumsal cinsiyeti oynar, yapar... Jacqueline Zita ise, Butler'ın bir gösteriler zincirinden ibaret olan toplumsal cinsiyet anlayışının çok önemli bir boyutuna açıklık getirmektedir şu anlatımıyla: "[T]oplumsal cinsiyet, her zaman, herhangi bir kökensel karşılığı bulunmayan bir taklittir..." (Zita, 1998:198) Ve nihayet, Butler'ın kendi ifadesiyle, "kökensel fikrinin kendisini taklidin bir etkisi ve sonucu olarak üreten bir taklit..." (Aktaran Zita, aynı yerde) İşte, kendisi de bir taklit olan toplumsal cinsiyeti, gösterilerle taklidin taklidini yaparak ihlal etmek, buradan Butler'ın türettiği politik perspektifin özünü oluşturur.

Aslında toplumsal cinsiyetin –biyolojik– cinsiyet ve cinsellikten arındırılması anlamına gelen ve asıl bu ikisinin doğal ve tözsel olarak kuruluşu sürecini anlatan bu bölümlerde, "kadın" kategorisinin yapıbozuma tabi tutulmasıyla karşı karşıyayızdır bir yandan da: Toplumsal cinsiyetin cinsiyetten, onun da cinsel yönelimden ayrıştırılması işlemidir bu ve bir anlamda "kadın"ın bir kategori olarak dağıtılması... Kadın "kimliği"nin bu biçimde yapıbozuma uğratılmasının bu kategorinin bir daha kullanılmayacağı anlamına gelmediğini Butler tekrar tekrar vurgular. Ancak bu kullanımlarda artık göndergeler şeyleştirilmemektedir, çünkü doğal/tözsel olanın toplumsal kuruluşu ifşa edilmiş, bir sonuç olarak ortaya konmuştur.

Toplumsal cinsiyetin dayattığı cinsel yönelimlerin benimsenmesi, o cinsel konumların üstlenilmesi sürecini ise bize psikanaliz

açıklamaktadır, Butler'a göre. Bu sürecin ideal ama belki de hiçbir zaman tam anlamıyla elde edilemeyen sonucu, kendi içinde birlikli ve tutarlı bir toplumsal cinsiyet kimliği, yani cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin "uygun sentezi"dir. Psikanalitik yaklaşım, çeşitli özdeşleşme ve arzu nesnelerinin gelip geçtiği bir cinsellik edinme öyküsünü anlatmaktadır. Yasaklar ve dayatmalarla hedeflenen şey sonunda arzu nesnesiyle özdeşleşme nesnesinin aynı olmaması, çocuğun kendi cinsiyetiyle özdeşleşip karşı cinsiyete arzu duymasıdır. Bu öykü boyunca aslında "doğru" özdeşleşimlerin ve arzuların oluşmasının ne kadar sancılı bir süreç olduğu ortaya çıkar. Kısacası, istikrarlı bir toplumsal cinsiyet kimliği olarak "kadın"ın oluşması, eşcinsellik tabusuyla şekillenmiş zorlu bir disiplin sürecidir. (Butler, 1990; 1990a) Ancak Butler'a göre, psikanalizin anlattığı bu süreçte toplumsal cinsiyet kimliğinin kendi inkârının imkânlarını saptamak da mümkündür: "[T]oplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ilişki, kısmen özdeşleşim ile arzu arasındaki ilişki meselesi aracılığıyla müzakere edilir. Ve burada, bu iki alan arasında nedensellik bağları kurmayı reddetmenin, niçin bunların arasında karmaşık bir karşılıklılığın imkânlarını araştırmayı açık tutmak kadar önemli olduğu açıklığa kavuşur. Şayet kadınlıkla özdeşleşmek, kaçınılmaz olarak bir erkeği arzulamak değilse (...) o zaman heteroseksüel matrisin (...) hayali bir mantık yürütme olduğu ortaya çıkar." (1993:239)

Toplumsal cinsiyetle cinselliğin birbirinden ayrıştırılmasının imkânını psikanalizin içinden araştırdığı bu alıntı, Butler'ın genellikle farklı bir evresi olarak görülen ikinci dönemine ait yapıtlarının birindendir. Ve genellikle, yazarın *Bodies That Matter* (1993) (Maddeleşen Bedenler)[7] adlı bu yapıtını, "Toplumsal Cinsiyet

[7] Butler'ın bir kelime oyununu içeren bu başlığını Türkçeye çevirirken anlamlardan birini feda etmek kaçınılmaz gibi görünüyor: Yazar bedenlerin hem maddesel hem de önemli olduğunu kastetmektedir.

Belası"ndaki tezleri yanlış anlaşıldığı için kaleme aldığı ileri sürülür. Bunun bir yanlış anlaşılmayı düzeltme çabası mı, yoksa bir özeleştiri mi olduğu üzerinde uzun uzadıya durmanın pek bir anlamı olmadığı kanısındayım. Ancak şunu belirtmekte yarar var: Söz konusu edilen değişim, toplumsal cinsiyetin ilk evrede tümüyle sıyrıldığı cinsiyetin, bedenin, maddenin geri çağrılmasıyla ilgilidir. Yeni kitabının çıkmasından hemen sonra kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle der Butler: "'Toplumsal Cinsiyet Belası'na ilişkin yorumlardan birisi, cinsiyetin olmadığı, yalnızca toplumsal cinsiyetin olduğu, onun da (salt) gösterilere dayandığı idi... Birçok kişiye bedenin maddeselliği boşaltılmış, yok sayılmış ya da inkâr edilmiş gibi geldi." (Osborne/Segal, 1996:110) Hemen ardından, kendisi de, o kitapta cinsiyet kategorisini gerçekten de çok çabuk gözden çıkardığını itiraf eder. Nitekim yeni kitabının hemen başlarında, her şeyin (bu arada toplumsal cinsiyetin G.A.S.) söylemsel olarak kurulduğunu ileri süren bir toplumsal kuruluş anlayışından, kendisini sözel olarak ayırır. (Butler, 1993:8) Ve bedenin ve cinsiyetin maddesel oluşundan ne anladığını anlatmaya koyulur. Bu kitapta hedefi, bedenin ve cinsiyetin *maddesel* olmasıyla toplumsal olarak *kurulmuş* olması arasında bir çelişki değil bir *tamamlayıcılık* olduğunu ortaya koymaktır. Bir ilk açılım olarak şu söylenebilir: Bedenin maddeselliği, toplumsal olarak kurulmuş bir maddeselliktir, çünkü onun konturlarını ve sınırlarını çizen, onun cinsiyetli bir maddesel birlik olmasını sağlayan, belirli normların tekrarlanması, yeniden ve yeniden oynanmasıdır. Bu normlar ise, baştan aşağı toplumsal cinsiyet damgası taşıyan düzenleyici şemalardır. Bunlar, zaman içinde istikrar kazanarak bedeni belli bir biçimde maddeselleştirir, "onun üzerinde sınırlılık, sabitlik ve madde dediğimiz yüzey etkisi"ni oluştururlar. (1993:9)

Butler bir yandan da, toplumsal cinsiyet *gösterilerini* tamamlamak üzere psikanalizden giderek daha çok yararlanmakta, psikana-

lizin *yasaklarına* ve *kısıtlamalarına* daha çok yer açmaktadır bu kitabında. Gösterilerden söz etmenin uyandırdığı "serbestlik" izlenimini bunlarla dengelemenin peşindedir. Artık hem cinsellik, hem de cinsiyet anlamında "seks"in bir norm olarak oluşturulmasını açıklamaktır amacı. Böylelikle, maddesel olanla toplumsal olan arasında daha sıkı ve doyurucu bir ilişki kurmaya sıvanmış gibidir Butler. Bir anlamda, söylemselliğin gösteri ve oyunlarının yuttukları yerden maddeyi yeniden ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun yanı sıra, yukarıda da değindiğim gibi, toplumsal cinsiyetlerin çoklaştırılmasına bel bağlayan iradeci perspektifini de daha gerçekçi bir psikanalitik çerçeveyle bütünlemektedir.

"Maddeleşen Bedenler"deki tahlilde, toplumsal cinsiyetten, bir norm olarak cinsiyetin etkili olduğu bir düzleme geçilmiştir. Cinsiyetli beden, iktidarın belirlediği gösterilerin tekrarlanmasıyla sabitleşmiş ve istikrara kavuşmuş maddeselliktir (materiality). Cinsiyet ve cinselliğin (ayrımsız olarak *sex* G.A.S.) düzenleyici normları, bedenin cinsiyetini ve cinselliğini heteroseksüel buyruğun isterleri uyarınca maddeleştirir: "'[C]insiyet' ve 'cinsellik' zaman içinde zor yoluyla maddeselleşen ideal bir kurgudur." (1993:1-2) Dolayısıyla, maddesel cinsiyet hep *belirli bir cinsiyet/cinsellik biçimine*, maddeselliğin "belirli bir oluşumuna" (1993:10) göndermede bulunur. Bedenin, cinselliğin maddeselliği söylem-öncesi, anlam-öncesi bir maddesellik değildir. Bunu daha psikanalitik bir dille şöyle ifade eder Butler: "'[C]insiyet/cinselliğin' edinilmesi, belli konturlar taşıyan bir maddeselliğin edinilmesi (...) bir dizi özdeşleşim projeksiyonu aracılığıyla gerçekleşen (...) bir morfojenezi [sürecidir G.A.S.]." (1993:17)

Maddesellikle toplumsal kuruluşu, yani söylem-kültür-iktidar düzlemini birlikte örebilmek için bu kez de Foucault ile Aristoteles arasında bir iletişim kurmaya girişir Butler. Aristoteles'in biçim/madde diyalektiğine dayalı maddesellik anlayışındaki devinim ilkesi-

ni ön plana çıkarabilmek için Foucault'ya başvurur ve onun yardımıyla Aristoteles'i çağdaşlaştırmaya çalışır. İlkin Aristoteles'ten *schema* kavramını ödünç alır: "*Schema*, biçim, figür, görünüş, giysi, jest (...) ve dilbilgisel biçim demektir. Şayet madde hiçbir zaman bir *schema*'sı olmaksızın görünmüyor (...) ancak bir dilbilgisel biçim altında görünüyorsa (...) maddesellik ile anlaşılırlık arasmda açık bir görüngü farklılığı" (1993:33) yok demektir. Ama bildiğimiz gibi, Aristoteles'in "anlaşılabilirlik" ilkesi doğal bir erekselliğe bağlıdır. Öyleyse Butler'ın bunu tarihselleştirmesi gerekir. İşte bu noktada, Foucault'nun *Hapishanenin Tarihi* ve *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtlarındaki tahlili gündeme gelir: İktidar, oluşmuş, hazır bir bedene dışarıdan uygulanan bir *schema* değil, bizzat bedeni üreten ve güncelleştiren *schema*'dır. Hapishanenin maddeselliği, beden üzerindeki stratejik etkisinden ayrı bir şey değildir: "[B]izzat [hapishane çevresinin] maddeselliği (...) iktidarın bir aracı ve vektörüdür..." (Butler, 2002:14) Dolayısıyla, bedenin maddeselliğini belirleyen, tarihsel olarak özgülleşmiş bir anlam ve iktidar/söylem bağlantısıdır.

Butler maddesellikle toplumsal inşa arasındaki sıkı ilişkiyi anlatmak için kitabın ikinci yazısında da, Freud'un, ben oluşumuyla bedenin sınırları arasında kurduğu bağlantıyı araştırır. Bedenin, konturları çizilmiş pasif bir madde, salt bir yüzey olmadığını, bağrında kendi ilke ve dinamizmini taşıdığını ortaya koymak için Freud'un bu bağlamda kullandığı acı, hipokondriya (hastalık hastalığı) ve erojenlik (cinsel uyarılma kapasitesi) kavramlarından yararlanır: "[A]cının sınır çizici bir etkisi vardır; yani bedenimize ilişkin herhangi bir fikrimizin olmasının bir yoludur belki de acı..." (1993:65) Bedenin herhangi bir bölümünün erişilebilir, kavranabilir olması ancak böyle bir fikirle birlikte, onunla eşzamanlı olarak mümkün olur. Ve buna dayanarak, Butler dil/söylem ile maddeselliğin *hiçbir şekilde* ayrılamayacağı sonucunu ilan eder. Gerçi bir aşamada maddesellikle bedenin malzemesini birbirinden ayırır ve bedene

ilişkin bir dizi anatomik/fizyolojik/kimyasal/biyolojik söylem-öncesi gerçekliğin varlığını teslim eder gibidir. Ancak yapıbozumu yönteminin tanıdığı olanaklardan yararlanarak bir eliyle verdiğini öbür eliyle alır yine de: "Ancak bu 'maddeselliklerin' inkâr edilemez oluşu, onların evetlenmesinin taşıdığı anlamı (...) hiçbir şekilde ima etmez..." (1993:67; ayrıca s. 68)

Sonuç olarak, "cinsiyet/cinsellik" aracılığıyla, içini boşaltmakla suçlandığı toplumsal cinsiyeti bedene-ete-kemiğe büründürmüş olur Butler. Ama bu kez de bedenin kendisi toplumsal cinsiyetin konumuna yerleşmiş gibidir. Bedenden, maddeden çok söz eder Butler; ama beden, madde ancak *sözü edildiği ölçüde* vardır. Cinsiyetin maddeselliğinin onu inşa eden politikadan ve iktidardan ayrılamayacağım göstermek için tecavüz hakkında nasıl konuşulduğunu örnek olarak verir. Bu söylemde, saldırıya uğramış olmanın sorumluluğu cinsiyet/cinselliğin kendisine yüklenmektedir: Tecavüz, şiddet, saldırı, iktidar ve politika-öncesi varolan, doğal bir cinselliğe saldırı değildir; tersine, o cinselliğin sınırlarını çizen, maddeselliğini kuran, tecavüz ve saldırıdır. Bir tecavüz davası tutanaklarının ayrıntılı bir metin çözümlemesi sonunda, bir kadının gece geç saatte, tek başına sokakta dolaşmasının, tecavüze uğramanın *peşinde koşmak* olarak sunulduğunu gösterir: Bir kadın o saatte ya evde kocasıyla oturuyor olmalıdır, ya da ona sokakta el konacaktır. Ama şu ya da bu biçimde el konacaktır, çünkü onun "cinsiyet/cinselliği"nin sınırlarını *el konmak* çizer. (Butler, 1995:53-54)

"Maddeleşen Bedenler" döneminde, gösterisellikle dayatılan kimliğin, öznelliğin, *bedensel* (maddesel) göstergeler aracılığıyla kurulmuş olduğu vurgusu ağırlık kazanmıştır. Bunun yanı sıra, özneleşmeyle tebalaşmanın bir madalyonun iki yüzü olarak kavramlaştırıldığı Foucault'cu çerçeveyle tutarlı bir biçimde, gösteriler, yasak ve kısıtlamalarla örülmüş süreçlerdir. Kimliğin/öznelliğin kuruluşunun bu dayatmacı, kısıtlayıcı ve zora dayalı niteliğinin

açıklanmasında dışlama ve dışlanmış olan (abject) kavramları merkezi bir rol oynar. Butler'a göre, kendilerini özgürleştirici ve kurtuluşçu söylemler olarak sunan siyasal-felsefi söylemlerde bazı soruların sorulmasının önü kesilir. Sorgulanmadan kabul edilen bu temel savlardan biri de özneye ilişkin olandır. Oysa "ben"in, "özne"nin inşa süreci bir dışlama sürecidir ve bu süreçte nelerin dışlandığı sorusu politikanın esas can alıcı sorusudur. Linda Nicholson'un son derece açıklayıcı anlatımıyla, Butler'ın düşüncesinde, "politikaya ilişkin sorular, özgül öznelerin kuruluşu ve onların kuruluşunun yol açtığı özgül dışlamalar hakkındaki sorulardır." (Nicholson ve diğerleri, 1995:12) Dışlama, maddesellik sorunsalı bağlamında ele alındığında söz konusu olan ise, dışlanmış bedenlerin alanlarıdır. Bedenler, hep onları inşa eden cinsiyetlendirici normlar, kural getirici düzenekler tarafından kısıtlanmışlardır. Bu kısıtlamalar, belirli beden alanlarını gerekli olarak inşa eder, başka beden alanlarını da dışlar, onları düşünülemez, yaşanılamaz kılar. "[B]edenleri cinsiyetli olarak maddeselleştiren" (1993:XI-XII) kısıtlamaların başlıcası ise heteroseksizmdir. Eril/dişi ya da erkek/kadın bedenlerinin içsel tutarlılığının ve birliğinin oluşturulması sürecinde inşa edilen, (hetero)seksüel arzu ve bedenlerdir. Dışlamanın bu kurucu gücü, maddenin yukarıda sözünü ettiğim aktifliğiyle, biçimlendirici ilkesiyle yakından bağlantılıdır: Eril ve dişi olan, pasif bir maddeselliği işaret etmez; ancak kısıtlayıcı iktidarla, yani homoseksüelliğin dışlanmasıyla mümkün kılınabilir. (1993:51-52)

Butler, tekrarlara dayalı gösteriselliği dışlama mantığıyla açıklayarak, "Toplumsal Cinsiyet Belası" döneminde, iradecilik ve gösterilerin uçarılığı konusunda kendisine yöneltilen eleştirileri karşılamayı ummaktadır. Tekrar tekrar, bu kısıtlamaların derin ruhsal süreçlerde kök salmış olduklarını ve gayri iradi bir biçimde yinelenerek oynandığını vurgular. (1993:93-111) Bir yandan da, "biyolojik ya da psikolojik özcülüğe" (1993:94) varacak bir noktaya

savrulunmaması için uyarıda bulunmaktadır. Bir yanda beden ile ruhu bütünlüğü içinde ele almayan ve gösterilerin rastlantısal ve sınırsız olduğunu savunan bir inşacılık ile öbür yanda özcü bir metafizik yaklaşımın oluşturduğu ikilemi, normların tekrarına dayalı gösterisellik tanımıyla aşmayı ummaktadır. (1993:107)

Özneleşme, dışlama ve bastırma yoluyla kendini oluşturma olduğu ölçüde, esas olarak, (anneye) ilksel bağımlılığını bastıran erkek öznenin oluşum sürecidir: Kendi kendini özerkçe kurma yanılsamasına dayalı bir öznedir bu. Dolayısıyla da, feminizmin hedefi kadınları bu biçimde özneleştirmek olamaz Butler'a göre. (1995:42) Bu süreçte oluşan özerk özne, itiraf etmediği bir bağımlılığı bastırdığı ölçüde özerktir. Bastırılan bu bağımlılık, anneye, kadına olan bağımlılıktır.

Özneleşme sürecinin hep dışlamayla, bastırmayla ve tabiyetle örülü olarak tasarlanmasının, bir özneyi varsayan her türlü olumlu dönüşümün önünü kapadığı yolundaki eleştiriler karşısında Butler, tekrarlanan gösterilerin hep bir yeniden-anlamlandırma imkânını kendi içinde barındırdığını ileri sürer. (1993:110; Osborne/Segal, 1996:111-112) Ne var ki, Butler'ın düşüncesinin sınırları içinde, hangi gösterilerin yeni anlamlandırmalara izin vereceğini, ve yeni adlandırmaların hangilerinin olumlu bir değişime kapı aralayacağını ayırt edecek bir ölçüt yoktur. (Nicholson ve diğerleri, 1995:7, 11) Yeniden-anlamlandırma soyut bir imkândan ibarettir ve değişimin gerçek koşullarıyla ilgili hiçbir açılım getirmez. Tekrarlanan gösterilerin çoğaltılmasından öte bir tutamak bulmak güçtür bu çerçeve içinde. Yeniden-anlamlandırmanın neden olanaklı, gerekli ve haklı olabileceği ve bunun doğrultusunun ne olacağı konusunda somut bir us yürütmenin mümkün olması için, Nancy Fraser'ın deyişiyle, "nötr bir yeniden-anlamlandırma kavramı" yerine, adalet ve haklılık ölçülerine dayalı bir "toplumsal eleştiri" perspektifinin geçmesi gerekir. (Nicholson ve diğerleri, 1995:68) Feminizmin hedefi her-

hangi bir değişim değil, daha adil ve eşitlikçi olana doğru değişimdir.

Öte yandan bu özneleşme anlayışında tarihsellikten nasibini almamış bir psikanaliz anlayışının izlerini bulmak mümkündür. Belirli toplumsal örgütlenme biçimleri, aile yapıları ve eşcinsellik tabusu bağlamında yaşanan özneleşme sürecini mutlaklaştırmıştır Butler. Bunun sonucunda, toplumsal koşullardan bağımsız olarak her özneleşme sürecinin kaçınılmaz bir biçimde dışlama ve tabiyetle bir arada gerçekleştiği tezini –Foucault'nun da etkisiyle– sahiplenmiştir. Psikanalizi tarihselleştirmeden kullanmanın bir uzantısıdır bu. Böyle olduğu için de, Butler öznellik meselesini tartışırken çeşitli düzeyleri karıştırmaktadır: Yapısal-kurumsal-dilsel-psikanalitik düzlemler arasında teklifsizce gidip gelir. Fraser şöyle der bu konuyla ilgili olarak: "Butler özne-içi ve özneler-arası [düzlemlere ait G.A.S.] iddialar arasında ve özneler-arası [düzlemle] bir yandan ilgilendiği bir yandan da ilgilenmediği iddiaları arasında yalpalamaktadır... [benimsediği] çerçevenin köklerinde her şeyden önce bir öznellik felsefesi vardır... Böyle olduğu için de, özneler-arası düzlemi ilgilendiren konularla uğraşmakta zorluk çeker." (Nicholson ve diğerleri, 1995:170) Açıkçası, son tahlilde baskın gelen düzlem psikanalizdir ve bu tahlilde, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin yapısal, maddi düzlemlerde nasıl ortaya çıktığı ve düzenlendiğine ilişkin hiçbir şey bulmak mümkün değildir. Hiç kuşku yok ki, Chodorow'un teorisinde olduğu gibi tarihselleştirilmiş bir psikanalitik yaklaşımın toplumsal cinsiyetin edinilmesini açıklamada çok önemli bir yeri vardır. Ancak bu, toplumsal cinsiyet tahlilinin bir içselleştirme sürecine *indirgenmesinin* gerekçesi olamaz.

Fraser'ın sözünü ettiği yalpalamalar, aslında, yapıbozumu yönteminin daha önce de sözünü ettiğim bir özelliğini işaret eder: Bu yöntem Butler'a kavramlar arasında kayma ve patinaj yapma olanağını tanımaktadır. Butler, sık sık (1993:XI, 67, 68, 69), iki uç

tez diye algılanabilecek tezlerin sırayla ikisini de olumsuzlayan, her ikisiyle ilgili olarak da kayıt ve uyarılar getiren bir üsluba başvurur. Bu arada kendisi üçüncü alternatifi formüle etmeye girişmez; yalnızca iki uç arasında bir döngüsellik kurar. Bunun en tipik örneği, yukarıda da andığım, bedenin biyolojik, anatomik, fizyolojik, kimyasal süreçlerinin maddeselliğini kabul etmek gerektiğini söyledikten sonra getirdiği kayıttır. Alıntıya, izleyen bölümü de katarak tekrar göz atacak olursak: "Ancak bu 'maddeselliklerin' inkâr edilemez oluşu, hiçbir şekilde, onların evetlenmesinin taşıdığı anlamı (...) bu gerekli evetlemeyi hangi yorum matrislerinin koşullandırdığını, mümkün kıldığını ve sınırlandırdığını ima etmez (...) bunlar *hem* ısrarlı alanlardır *hem de* üzerinde çekişmelerin olduğu alanlar." (1993:67) Hem maddesel olanın ayırt edilebilirliğini, ayrıştırılabilir varlığını teslim eder gibidir Butler, ama hem de aynı çırpıda bunun olanaksızlığını ileri sürer. Maddesellik evetlenmelidir ama evetlenemez, *der gibidir. Hem dil ile madde, ya da gösterilen ile gönderge* arasında bir ayrım yapar (1993:69), ama hem de bunların birbirinden ayrılamayacağını adeta bir kelime oyunuyla ortaya koyar: "Göstergeye önsel olduğu ileri sürülen beden her zaman *önsel* olarak *ileri sürülmüş* ya da [önsel olarak] *gösterilmiştir*." (1993:30) Carrie Hull son derece kafa açıcı yazısında aynı noktayı işaret etmektedir: "Butler dil ile maddesel olan arasında bir ayrımı korumak ister, ama maddesel olanın *dil dışında* 'varolduğunun *söylenemeyeceği*'nde ısrar eder." (Hull, 1997:26. Vurgu sonradan) Butler'ın bir eliyle verdiğini bu şekilde öbür eliyle almasının ardında, bir türlü, "maddi gerçekliğin olumlu bir tarifi"ni (aynı yerde) vermeye yanaşmaması yatar. Hull'a göre, Butler açısından bu, maddesel olanın "metafizik önceliği"ni ilan etmek anlamına gelecektir; oysa onun için son tahlilde *"analitik olarak ayırt edilebilecek* bir maddi alan yoktur." (Aynı yerde)

Butler'ın iddiasının, erkek/kadın, eril/dişi, erkeksi/kadınsı ayrımının, bir kavram ikiliği olarak, gerçekliğin dolaysız, bire bir yansıması

olmadığından öte bir anlamı olduğu kuşku götürmez. Gerçekliğe ya da maddesel olana ilişkin *algımızın* her zaman dil ve düşünceyle dolayımlandığını savunmanın ötesinde, bu dolayımın gerçekliği *ürettiğini* de ileri sürmektedir Butler. Peki tam olarak nedir Butler'ın savı? Hull, yeni doğan bir bebeğin "kız çocuk" olarak adlandırılması bağlamında bu iki argümanı ayrı ayrı ele alır. İlk argümana göre, kız çocuğu, doğar doğmaz –esas olarak da– cinsel organıyla bağdaştırdığımız kategoriler dolayımıyla algılar, görür, sınıflandırırız. Ama ikinci argümana göre, bununla kalmaz, "kız çocuğunu" bu kategorilerle *oluşturmuş*, inşa etmiş oluruz; "kız çocuk" olarak aslında bu kategoriler dışında bir varlığı yoktur. Hull, çok yerinde bir teşhisle, bu ikinci argümanın Hegelci bir dolayım[8] anlayışıyla malul olduğunu söyler: Hegel nesneyi, öznenin nesneye ilişkin bilgisinden ibaretmişçesine ele almaktadır. Oysa: "Bebeği 'kız çocuk' olarak adlandırmak onun bir kız çocuk gibi davranmasına, düşünmesine ve hissetmesine yol açabilir... [Ama] bebek kız, her zaman, bizim onu etiketlediğimizden daha başka bir şeydir..." (1997:24) Dil ve düşünceyle dolayımlanmış olmakla birlikte, maddi gerçeğin her zaman dilin ve düşüncenin ötesinde bir varlığı da vardır. Dilsel, düşünsel kategoriler nesnenin maddi varlığını tüketmez. Daha da açıkçası, nesne ile özne arasında bir *asimetri* vardır: Nesnenin özneden bağımsız bir maddeselliği, özneye göre bir *fazlası* vardır.

Şimdi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğine ilişkin olarak, yazının başlarına doğru şu noktaya geri dönebiliriz: Kadın ve erkek kategorilerinin, kendi içlerinde birlikli iki kutbun oluşturduğu bir karşıtlık olarak kurulması ve cinselliğin de bu ikili karşıtlık temelinde tanımlanması heteroseksist patriarkal söylem ve ideolojinin başvurduğu bir doğallaştırma mekanizmasıdır. Doğallaştırılarak oluşturulmuş bu –biyolojik– cinsiyet anlayışı sorgulanmadan toplumsal cinsiyetin aşılması ve cinselliğin özgürleşmesi çok güçtür. Bütün bunlar çok doğru olmakla birlikte, "'kız çocuk' olarak

[8] "Hegelci dolayım" kavramı için bkz. Acar-Savran, 2003a:126-166.

adlandırabileceğimiz varlıkların çoğunun paylaştığını ileri sürebileceğimiz bazı ortak noktalar da olabilir... [cinsiyetli beden] çeşitli biçimlerde yorumlanan, ama söylemin ötesine taşan inkâr edilemez bir maddeselliği olan canlı bir kendindeliktir." (Hull, 1997:29-30) Kadınlar denen cinsiyetli canlı varlıkların birçok bedensel ortak özelliğe sahip olduğunu ve bunun her türlü söylemsel dolayımlanma sürecine öncel ya da ondan bağımsız olduğunu göz ardı eden bir feminizm, kadmların doğurganlığının özgül önemine yer açmayan bir feminizmdir ki, zaten Butler'ın en sorunlu tezlerinden biri de budur. Yazar üreme kapasitesinin kadın bedeninin önemli bir ayırıcı özelliği olduğuna karşı çıkar. Bu özelliğin bedenlerin cinsiyetlen(diril)mesinde bir öncelik taşıdığından hiç emin olmadığını çeşitli bağlamlarda dile getirir. Bunu söylerken genellikle bütün kadınların gebe kalma kapasitesinin olmadığını bir gerekçe olarak kullanır; çocuk kadınları, yaşlı kadınları örnek olarak gösterir. Bunların dışındaki kadınlara da gebe kalmanın şöyle ya da böyle dayatıldığını, yani meselenin biyolojik bir özellikten öte boyutları bağrında taşıdığını öne sürer. Kısacası, sorun bir kez daha, düzenleyici bir söylemsel normun bedenin maddeselliği gibi sunulmasıyla ilgilidir. (Osborne/Segal, 1996:113) Ancak, bu tartışmanın yer aldığı söyleşiyi yapanlardan Lynne Segal'ın da daha sonraki bir çalışmasında haklı olarak söylediği gibi, gebelikten korunma yöntemlerinin hâlâ pahalı ya da kadın için zararlı olduğu, erkeklerden korunmalarını istemenin birçok kadın için hâlâ güç olabildiği bir dünyada yaşamaya devam ediyoruz. Ve kadınların, "'korunmadan' girişilen genital edimler" (Segal, 1999:70) sonucu gebe kalmalarının söylemsel, dilsel, performatif olmayan son derece çıplak maddi nedenleri var. Kadınlar zaten bedenlerinin sınır ve imkânlarını denetleyemez ve bu yüzden çeşitli risklerle yüz yüze kalırken, yapılabileceklerin asgarisi, kadınların bedenlerini ve onların söylem ve performansların berisindeki 'maddeselliği'ni gündemde tutmaktır. (Holland ve diğerleri,

2003:87-93)

Şeyla Benhabib Butler'ı, toplumsal cinsiyetin kuruluşuyla ilgili olarak söylem ve dil pratiklerinden ibaret bir tahlilin ötesine geçemediği, aile yapıları, çocuk yetiştirme pratiklerine teorisinde hiç yer açmadığı için eleştirir. Öte yandan, daha önce de gördüğümüz gibi Fraser ise, özneleşme sürecinin somut, toplumsal koşullar bağlamına yerleştirilmemesinin yol açtığı çıkmazları işaret eder. Butler bu eleştiriler karşısında kendi hedefinin özneleşme sürecinin acılarını, baskı ve dışlamalarını sergilemek ve düzelmesine katkıda bulunmak olduğunu söyler. (Butler, 1995a:141) Böylelikle ekonomik, toplumsal adalet meseleleriyle ilgili sorulardan kendini sıyırmaya çalışmakta, bunları başkalarına bıraktığını ima etmektedir. Ne var ki, onun kurguladığı toplumsal cinsiyetin inşası ve özneleşme sürecinde, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin maddi gerçekliğine ve ağırlığına açılabilecek hiçbir yer yoktur.[9] Butler'ın tahlili bu tür soruları sorulamaz kılar. Her tür *nedensellik* tahlilinin yerini yapıbozumunun *döngüsel* mantığı almıştır. "Maddeleşen Bedenler"de belki göstergeler artık boşlukta, "serbestçe yüzmüyorlar"dır; ama burada da baskıyı, dayatmayı tek açıklayan, gösterilerin tekrarına dayalı bir süreklilik ve düzenektir. (Connell, 1998:137; 315-321) Jackson'a göre, Butler'm teorisinde; toplumsal

[9] Butler'ın 1998 yılında New Left Review dergisi sayfalarında Fraser ile yaptığı tartışmayı, yazarın ekonomik-toplumsal-maddi süreçleri daha çok ciddiye aldığının bir göstergesi olarak yorumlamak çok güç: Bu tartışmada Butler, gey-lezbiyen ve queer'lerin dışlanmalarının ekonomik-maddi süreçlerle bağlantılı olduğunu savunuyor gerçi, ama asıl kastettiği şey, bu dışlanmanın ekonomik ve yeniden-bölüşüme ilişkin sonuçları. Kısacası ekonomik süreçler birer etken değil birer yan-etki bu tahlilde. Ayrıca, yine bu tartışmada, kültür/ekonomi ve kültür/kurum ikiliklerini istikrarsızlaştırmayı önerirken Butler, bir kez daha, anlamın, söylemin de maddesel olduğu bir genellik düzleminde maddeselliğin içini boşaltıyor: Her şey zaten maddeselse maddi süreçlerden söz etmenin anlamı nedir? (Butler, 1998; Fraser 1998a)

olan, kaynağı açıklanmayan bir normatifliğe indirgenmiştir. (Jackson, 2001)

Aynen Butler gibi kadın ve erkek kategorilerinin varlığını sorgulayan, toplumsal cinsiyetin yanı sıra cinsiyetin de tümüyle toplumsal olarak kurulmuş olduğunu ileri süren bir başka feminist tahlilin Delphy ve çevresi tarafından geliştirildiğini görmüştük. Yine radikal bir toplumsal inşacılığı savunan bu eğilim, Butler'dan farklı olarak toplumsal kategorilerin kaynağını yapısal eşitsizlik ve hiyerarşilerde arar. Tıpkı Jackson ve Delphy gibi, Wittig için de "kadın"ın politik bir kategori olmasını açıklayan patriarkanın maddi yapısı ve ilişkileridir. Bu yaklaşım açısından, "'Erkekler' ve 'kadınlar' basitçe söylemsel kurgular (constructs) değil, eşitsiz, sömürüye dayalı ilişkilerde temellenmiş, maddi varlıkları olan toplumsal gruplardır:" (Jackson, 1999:124) Patriarkal iktidarın sistematik ve yaygın niteliğini ve cinselliğin toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle iç içeliğini, ekonomik-toplumsal bir tahlil olmaksızın anlamak ve açıklamak mümkün değildir.

"Toplumsal cinsiyet, cinsiyeti yaratır": Delphy, Wittig, Jackson

Delphy kendi teorisini, "Foucault ile Derrida'nın baş döndürücü bir karışımının ürettiği ve 'söylem teorisi' ya da 'yapıbozumculuk' adını taşıyan" (Delphy, 2001:339) yaklaşımdan özel olarak ayırır. Derrida'yı başka bir bağlamda da, dilsel/bilişsel kategori ve farklılıklarla toplumsal hiyerarşiyi açıklayabilecek kategoriler arasmda ayrım yapmadığı, dolayısıyla da hiyerarşiyi toplumsal cinsiyetin oluşturucu bir öğesi olarak kavramanın olanağını ortadan kaldırdığı için eleştirmiştir. (Delphy, 1993:53) Öte yandan, toplumsal cinsiyet sisteminin "dışına çıkmayı seçme"nin hiç de kolay olmadığını (Delphy, 2001:336) vurgularken, hem Wittig'i, ama belki daha da çok, Butler'ın gösteriler yoluyla toplumsal cinsiyetin

ikili karşıtlığım dağıtmayı öngören anlayışını anıştırıyor gibidir. Nitekim, bu vurgunun asıl amacı bir-iki sayfa sonra açığa çıkar: "[İ]nsan [dünyasındaki] düzenlemeler, hem tümüyle toplumsal ve dolayısıyla bir anlamda rastlantısaldır; hem de, somut ve maddi veri ve kısıtlamaları temsil etme anlamında, tümüyle gerçek, bireylere dışsal ve onların bireysel eylemleriyle erişilmez [bir nitelik taşır]." (2001:339) Söylem teorisinden kendisini ayırırken Delphy yine de Foucault'yu bir biçimde kayırır, onun teorisinden "toplumsal inşacılık" (2001:340) diye övgüyle söz eder. Delphy'nin Foucault'ya bu olumlu yaklaşımı, onun toplumsal inşacılığı ve doğalcılık-karşıtlığının yıllar üzerinden büründüğü biçime ışık tutar niteliktedir: Son çalışmasında, kendi teorisi açısından kritik ve merkezi bir konuma sahip olan ev emeğinin "kadın" üzerinde kurucu bir etkisi olduğunu ileri sürmektedir: "[Ev emeği] tamamen oluşmuş kişilere, varoluşları ezilişlerine öncel olan kadınlara dayatılmıyordu. Tersine bu dayatma onları kısıtlarken bir yandan da oluşturuyordu." (2001:7) Burada Foucault'nun izlerini görmek güç değildir. Foucault etkisiyle el ele giden bir yapısalcılık, Delphy'nin son dönem çalışmalarında iyice belirginleşmiş ve aşağıda da göstermeye çalışacağım gibi, bu dönemde cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramlarını tasarlayışını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Bu noktada, soyut yapısalcılıktan neyi kastettiğimi göstermek için bir alıntı daha yapmakta yarar görüyorum: "Hiyerarşinin toplumsal inşasını en iyi [anlatan] metafor (...) lego oyunu metaforudur: Sınırlı sayıda legoyla bir gemi, bir ev, bir kamyon vb inşa edilebilir. Öyle inanıyorum ve umuyorum ki, kadınların ezilmesini oluşturan legoların sökülmesi, tam da bunlar kadınların ezilmesine özgü olmadığı için başka ezilen gruplara da yarayabilir." (2001:48) Zaten kadınları sömürülen bir sınıf olarak tahlil edişinde de içkin olan *soyut* bir ezilme/tabiyet *yapısı* anlayışı, aradan geçen süre içinde iyice

çarpıcı bir nitelik kazanmıştır.[10] Salt senkroniye (eşzamanlılığa) dayalı bir toplumsal yapı anlayışının belirlediği bu çerçevede, öznelerin oluşumunun açıklanmasında tarihsel sürece hiç yer yoktur. Toplumsal bütünün, yapı taşları ya da legolar olarak düşünülen öğelerine tüm anlamını veren, sadece ve sadece karşılıklı konumlarıdır. Yapı ya da bütün oyunun tek öznesidir: "[B]ütün ilişkiler gibi bireyler arası ilişkileri de yaratan toplumdur." (2001:191) Delphy'nin toplumsal cinsiyet kategorisine yaklaşımı, sözünü ettiğim bu yapı ve öğe anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Öyleyse biraz daha gerilere gidip, Delphy'nin toplumsal cinsiyetin inşasını nasıl kavramlaştırdığına bakalım: Yazarın cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik kategorileri arasında kurduğu ilişkiler, ilk kez 1991 yılında yayımlanan "Penser le genre: quels problèmes?" (Toplumsal Cinsiyeti Düşünmek: Sorunlar Neler?)[11] başlıklı yazısıyla birlikte kendi içinde daha tutarlı bir temele kavuşur. Bu yazının merkezi önermesi şudur: "[T]oplumsal cinsiyet cinsiyetten önce gelir (...) cinsiyetin kendisi, bir toplumsal bölünmenin yalnızca işaretini oluşturur (...) cinsiyet, kimin egemen kimin tabi olduğunun toplumsal olarak tanınmasına ve belirlenmesine hizmet eder (...) cinsiyet bir göstergedir, ama oldukça önemli olan ve eşit olmayan şeyleri birbirinden ayırt ettiği için tarihsel olarak bir simge değeri taşımaya başlamıştır." (Jackson/Scott, 2002:53-54) Yazara göre, cinsiyeti, üreme işlevinin ayırt ettiği iki farklı insan kategorisi ile özdeşleştirip bu kategorileri doğal cinsiyetler olarak sunan, egemen zihniyettir. Biyolojist, doğalcı bu anlayış çerçevesinde, insanlık, potansiyel olarak doğurgan olanlarla olmayanlar arasındaki

[10] Delphy'nin ev içi üretim tarzı tahlili ve bu tahlilde belirgin olan yapısalcı yaklaşım konusunda bkz. bu kitapta "Kadınların Emeğini Görünür Kılmak: Marx'tan Delphy'ye Bir Ufuk Taraması" başlıklı yazı. (s. 15) (Butler, 1998; Fraser 1998a)

[11] Bu yazının İngilizcesi 1993'te, Women's Studies International Forum adlı dergide (16/1) yayımlanmıştır. Buradaki alıntılar ise, İngilizce versiyonun Jackson/Scott, 2002'deki basımından yapılmıştır.

ayrım üzerinde yükselen iki cinsiyetten ibarettir. Cinsiyet bu şekilde doğallaştırılmış bir ikili karşıtlık olarak tasarlandığında, artık toplumsal cinsiyetin de doğalcı olmayan bir biçimde, salt toplumsal bir hiyerarşi olarak kavranması olanaksız hale gelir. Nitekim feministler arasında toplumsal cinsiyeti böyle baştan aşağı toplumsal ve dolayısıyla da tümüyle ortadan kalkması gereken bir düzenleme olarak görenlerin sayısı beklenebileceğinden çok azdır: "Feministler hiyerarşiyi ve hatta cinsiyet rollerini ortadan kaldırmak ister gibidirler, ama farklılığın kendisini değil... Hepsi de toplumsal cinsiyetin bazı öğelerini, en azından sınıflandırmanın kendisini korumak isterler." (55) Toplumsal cinsiyetin tümüyle ortadan kalkması, Delphy için, cinsiyet farklılığının toplumsal bir anlam taşımayacak bir konuma gelmesinden daha az birşeyi ifade etmez. *Bireyleri* birbirinden ayıran, ama kimi zaman da, bir erkekle bir kadının *başka bireyler* karşısında paylaştıkları ortak bir özellik haline gelebilen fiziksel özelliklerle (örneğin saç, göz rengi) üreme işlevine ilişkin anatomik özellikler arasındaki farkı yaratan toplumsal cinsiyet olduğuna göre, bu gelecek perspektifi Delphy'nin çerçevesi içinde son derece mantıklıdır. Patriarkal kültürde ikinci türden özelliklere ölçüsüzce önem atfedilir, çünkü derin bir toplumsal bölünmenin işaretleri haline gelmişlerdir bunlar.

Toplumsal hiyerarşinin işareti olan cinsiyet bölünmesinin ortadan kalkmasını savunmamanın anlamı, kadınlarla erkekler arasındaki bölünmenin içeriğinin, yani mazrufun dönüştürülmesine razı olup zarfın korunmasında ısrar etmektir. Bunun temelinde, egemen yaklaşımın doğalcılığından kurtulamamış olmak yatar: Cinsiyet, içeriği tarihsel ve toplumsal olarak değişken olan ama kendisi doğal bir zarf olarak algılanmaktadır hâlâ. (Jackson, 1996:125, 139) Bu aslında bir yanıyla da, çocuğu doğurma, emzirme ve büyütme görevlerinin kaçınılmaz olarak aynı kişide, yani annede toplanması gerektiğini varsaymak demektir. Delphy'nin annelikle ilgili görüşlerine daha sonra geleceğim, ancak bu noktada

bir kez daha onun doğal-anatomik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki geleneksel belirlenim şemasını nasıl tersyüz ettiğine bakalım: Bu görece daha eski formülasyonda yazar cinsiyetçi (toplumsal) işbölümü ile teknik işbölümü ayrımından hareket eder: "[T]oplumsal cinsiyeti yaratan ezme-ezilmedir (...) mantıksal olarak işbölümü hiyerarşisi teknik işbölümüne önseldir. (...) Toplumsal cinsiyet, (...) insanlığın hiyerarşik olarak ikiye bölünmesinin (...) anatomik farklılığı toplumsal pratik açısından anlamlı bir ayrıma dönüştürmesi anlamında, anatomik cinsiyeti yaratmıştır." (Delphy, 1984:144) Bu yeni belirlenim zinciri, mazrufla birlikte zarftan da kurtulmamızın imkânını işaret etmektedir.

Kısacası Delphy erkeklerin ve kadınların toplumsal varoluş biçimlerinin, onların eril ve dişi varlıklar olarak bedenleriyle *hiçbir* bağlantısı olmadığını savunmaktadır. Üreme işleviyle, kadınların potansiyel olarak doğurgan varlıklar olmalarıyla toplumsal cinsiyet düzenindeki tabi konumları arasında (bu yönde) bir ilişki yoktur. Kendi yaklaşımını çok iyi ifade eden bir formülasyonu ilk kez bir arkadaşının bulduğunu anlatır Delphy: "[K]admların üremedeki rollerinin ezilmeleri *için* değil, ezilmeleri *nedeniyle* önemli olduğunu düşündüğü[nü]" (2001:26) söylemiştir bu arkadaşı. Delphy bu açıklamayı tümüyle benimser ve kadınların üremedeki rollerinin cinsiyete dayalı bir işbölümünü *mümkün kıldığını* ileri süren feminist tezleri reddeder: "Toplumsal cinsiyetin hiçbir fiziksel dayanağı olmadığı sonucuna vardım..." (27) "Kadın" olmakla kadın (dişi) bedenine sahip olmak arasındaki bütün bağlar kopar bu çerçevede. Biyolojik, anatomik olan, toplumsal eşitsizlik ve hiyerarşinin bir aracı olmaktan öte bir toplumsal anlam taşımamaktadır. Delphy'nin kadınlarla dişiliğin, erkeklerle erilliğin arasındaki bağlantıyı kopardığının en çarpıcı anlatımı şudur: "Kadınlar aynı zamanda dişi varlıklar (da) olabilirler, erkekler (de) eril varlıklar; ama beni ilgilendiren kadınlar ve erkeklerdir, dişi ve eril varlıklar değil." (1984:24)

Delphy'nin yukarıda değindiğim, annelik konusundaki tezleri de feminizm içinde oldukça özgün ve radikal bir yaklaşımın ifadesidir. "Annelik talebi" kavramını, feminizm içinde yaygın olduğuna inandığı bir politik yaklaşımı kategorize etmek için kullanmaktadır Delphy. Biyolojik anneliğin yüceltildiği ve mutlaklaştırıldığı kanısındadır; bu yüzden de kadınların üreme işlevlerinin ve bundan kaynaklandığı ileri sürülen annelik "hakları"nın bir kurtuluş projesi olan feminizmin temellerinden biri haline getirilmesini şiddetle eleştirir. Biyolojik anneliğe bağlı soy zincirinin *toplumsal bir düzenleme* olduğunu ileri sürerek işe başlar Delphy. Buradan hareketle, tarihsel olarak özgül olan bu düzenlemenin, babaların doğum olayındaki payını tümüyle yok sayacak biçimde anne-çocuk ilişkisinin fetişleştirilmesinin gerekçesi olamayacağını savunur. Annelerin çocuklar üzerinde mülkiyet iddia etmelerine yol açan bu fetişleştirmeyi aşan bir noktadan, son derece radikal bir eleştiri yöneltmektedir feministlere: "Tek bir soy zinciri ve tek bir ebeveynlik biçimi, doğal olduğu ileri sürülen ve değişmez bir model statüsüne yükseltilmektedir: Bu model, Batı'da meşru olan çift ve aile modelidir." (2001:97) Soy zinciri meselesine böyle yaklaştığı ölçüde de, gen teknolojisi ve "yapay" (tırnak içine alır bu sözcüğü: Karşıtının da doğal olmadığını vurgulamak için) döllenme konusundaki eleştirelliği ve kendi ifadesiyle "telaşı" da hiç kabul etmez. Öte yandan, çocukları büyüklerin ve özellikle de annelerin mülkü olarak gören, böyle bir varsayımdan hareket eden "annelik taleplerini" etik olarak mahkûm eder. Kadınların kurtuluş mücadelesi diye yola çıkmış bir harekette, kadınların çıkarlarının da çocukların çıkarlarının da annelerin çıkarlarıyla özdeşleştirilmesi eğilimini kabul edilemez bulur. (2001:109)

Aynı doğalcılık eleştirisini doğum kontrolü tartışmasıyla ilgili olarak da gündeme getirir Delphy. Yazara göre, doğum kontrolü ve kürtaj talebini, kadın cinselliğinin, cinsellik-birleşme-gebelik biçiminde düşünülen "doğal" sürecine "çağdaş" bir müdahale olarak

formüle etmek son derece sakıncalıdır: "'[İ]stenmeyen gebelikler' sorunu doğal bir kader değil, insanların fiziksel olduğu kadar da zihinsel birçok eyleminin sonucudur. Bunların başında, cinsellikle birleşme arasında, ikincisini 'cinsel edim' olarak adlandıracak düzeyde bir denklemin kurulmuş olması gelir." (2001:16) Birleşme böylece doğallaştırıldıktan *sonra*, doğum kontrolü ve kürtaj da insanlığın *doğaya karşı* zaferi olarak nitelendirilir. Oysa gebeliğe giden yolda kat edilen çeşitli aşamalar tarihsel âdet ve kuralların sonuçlarıdır. Dolayısıyla da, doğum kontrolü kadınların "doğal" farklılığından kaynaklanan bir gereksinim değildir.

Cinselliğin birleşmeye indirgenmesi ve bu bağın doğallaştırılması, insan cinselliğinin heteroseksüel cinsellik olarak doğallaştırılması demektir. Cinsellik doğal olarak doğurgan, doğal olarak heteroseksüel gibi sunulmaktadır. Dolayısıyla, heteroseksizmin bir uzantısı olarak, "cinselliğin ve üremenin birbirine doğal olarak bağlı olduğu ve bunları ayırmak için bir insan çabasının gerektiği düşüncesi" (80) yaygın bir yanılsama haline gelmiştir. Yine bu bağlamda, doğum kontrolü yöntemlerinin bir bütün olarak "çağdaşlığın" kazanımı diye görülüyor olmasını da eleştirir Delphy. Sadece kimyasal yöntemlerdir "çağdaş" olan... (15)

Delphy'nin *doğallaştırma* konusundaki neredeyse takıntılı sayılabilecek eleştirelliği, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik (cinsel yönelim) arasındaki hegemonik zincirin kırılmasının önünü açan bir ideolojik eleştiriyi mümkün kılmıştır. Böylece, anatomik cinsiyet ile cinsellik, cinsellikle doğurganlık arasındaki bağlantıların, heteroseksist-patriarkal toplumsal cinsiyet düzeni içinde doğallaştırma yoluyla kurulduğu ifşa edilmiş, bunun mekanizmaları açıklanmış olur.

Bu son açıklamalarda özellikle belirginleştiği gibi, Delphy'nin teorisi özü gereği heteroseksizmin, cinselliğin heteroseksüellik biçiminde doğallaştırılmasının bir eleştirisini içerir. Ne var ki, 1980'lerin ilk yarısında, bu konu, *Questions Féministes* adlı dergiyi çıkaranların

bölünmesine ve Wittig ve başka politik lezbiyenlerin dergiden ayrılmasına neden olmuştu. Tartışmayı başlatan kıvılcım, Wiitig'in daha önce de gördüğümüz, heteroseksüel sınıf ilişkilerinin dışında yer aldıkları ölçüde lezbiyenlerin "kadın" olmadıkları teziydi. Wittig ve arkadaşları, erkeklerle sevişen kadınları ise "sınıf işbirlikçileri" olarak görüyorlardı. (Jackson, 1996:24) Ve heteroseksist düzenin yıkılmasının ancak kadınların heteroseksüelliğin dışına çıkması ve kadın olmayı reddetmesiyle mümkün olacağını savunuyorlardı. Çünkü *her heteroseksüel ilişkinin* heteroseksist baskıyı güçlendirdiğine inanıyorlardı.

Buna karşılık Delphy ve diğerleri, lezbiyen olsun olmasın bütün kadınların bir sınıf oluşturduğu tezini ileri sürüyor ve feminizmin kadınların *ortak* ezilmişliğine karşı mücadele etmek olduğunu vurguluyorlardı. (Jackson, 1996:25) Aslında bu tartışmada tarafları ayıran konu, heteroseksizm ile patriarkanın, birbiriyle bağlantılı olduğu kuşku götürmese de, birbirinden soyutlanabilir baskı ve ezme biçimleri olarak görülüp görülmediği, patriarkanın heteroseksizm içinde eritilip eritilmediğiydi.[12] Wittig'in teorisi belirtik olarak bunu yapıyor olmasa da, en azından Butler'ın kendisini öyle okumasına olanak tanıyacak bir damarı barındırdığı söylenebilir: Wittig'in, kadınlar, geyler ve lezbiyenler üzerinde baskı oluşturan

[12] Chrys Ingraham, Wittig tarzı bir maddeci tahlille, ilkin cinsellik ve heteroseksüelliğin doğallaştırılmasına karşı hetero-gender (hetero-cinsiyet) kavramını önerir; bundan sonra da, toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetin temelinde heteroseksüelliğin yattığını ileri sürer: "Feminist sosyolojinin hareket noktasını toplumsal cinsiyetten heteroseksüelliğe ya da 'hetero-gender'a kaydırmak" gerektiği kanısındadır yazar. (Ingraham, 2002:80-83) Karş. Düzkan, 2004:137: "Ataerkillik bir sistemdir, heteroseksizm bir ayrımcılık biçimidir. Cinsiyetçilik kadınlara uygulanan bir ayrımcılıktır. Heteroseksizm eşcinsellere uygulanır, cinsiyetçilik kadınlara uygulanır. Ayrımcılık bir sistemin sadece bir sonucudur. (...) Kadın hareketinin hedefi, son tahlilde ataerkilliği yıkmaktır. Eşcinsellerin kurtuluşu da tabii ki ataerkilliğin ortadan kalkışıyla olacaktır."

"seks" kategorisinden Butler'ın, hem kadınlar hem erkekler üzerinde baskı kuran toplumsal cinsiyet düzeni anlayışına; buradan da *queer* teorinin, karşı cinsiyete yönelik arzunun normatif inşasını baskının temeline yerleştirmesine uzanan bir hattan söz etmek mümkündür. Jackson bu yaklaşımı, Butler'ın teorisinde özgülleştiği biçimiyle şöyle eleştirir: "Maddeci feministler için heteroseksüellik[13] yalnızca, Butler'ın özetlediği cinsellik-cinsiyet-toplumsal cinsiyet-arzu matrisi meselesinden ibaret değildir. (...) Heteroseksüelliğin temeli sadece toplumsal cinsiyet ile cinselliğin birbirine bağlanması değil, kadmların bedenlerine ve emeklerine el konmasıdır." (Jackson, 1999:129; ayrıca bkz. Jackson, 2001) Dolayısıyla da lezbiyenler, Wittig'in tersine savlarına karşın, toplumsal konumları gereği "kadm"dırlar. Jackson heteroseksüelliği bir kurum, bir pratik ve bir kimlik olarak birbirinden ayırarak bu eleştirisinin etrafını besler. Söz konusu ayrım her kadın-erkek birleşmesinde hâkimiyet ve şiddet saptamanın önünü kesmektedir. Asıl önemli olan da, "erkek iktidarının yapısal temelleriyle özgül (hetero)seksüel birleşmelerdeki iktidarın mikro-pratiklerini birbirinden ayırmak"tır. (166) Kısacası, Jackson'a göre, kadınların ezilmesiyle lezbiyenlerin ve geylerin ezilmesi birbiriyle bağlantılıdır ve her ikisinin de temelinde toplumsal cinsiyet hiyerarşisi yatar; ama erkek egemenliğinin dayanağının önemli bir bölümünü de heteroseksüel sözleşme oluşturur. Bu tahlilin bir uzantısı da şudur: "Heteroseksüelliğin temelinde toplumsal cinsiyet bölünmesinin yatıyor olması, geylerle lezbiyenlerin, homoseksüellikleri dolayısıyla ortak bir ezilmeyi paylaşmalarının yanı sıra zorunlu heteroseksüellik karşısında farklı konumları olduğu anlamına gelir. Geylerin talep ettiği haklar [her zaman] lezbiyenler için [uygun] haklar olmayabilir." (156)

Jackson Delphy'nin psikanalize ilişkin tavrını da büyük ölçüde paylaşmaktadır. Delphy yıllardır psikanaliz konusundaki olumsuz

[13]Yazar bu terimi bilinçli olarak heteroseksizm anlamında kullanmaktadır.

tavrını korumaktadır. Ona göre, psikanalizin kendisini biyolojist ve/ya da özcü bir yönelimden kurtarması olanaksızdır. Bu bakımdan da, maddeci feminizmin öznellik sorununu psikanalizin dışında, inşacı bir baskı tahlilinin parçası olarak çözmesi gerektiği kanısındadır. (Delphy, 2000:161) Ne var ki bu meseleye ilişkin pek bir tez de geliştirmez. Jackson da, benzer nedenlerle psikanalize kuşkuyla yaklaşmakla birlikte, toplumsal cinsiyetli ve cinsel yönelimli öznelliğin nasıl kurulduğunu açıklayacak başka doyurucu teori olmadığını da itiraf etmektedir. Doyurucu bir öznellik teorisinin olmayışı feminizm ve sosyoloji açısından önemli bir boşluktur. Diğer bütün öznellik teorileri de toplumsal yapılara yer açmayan çerçevelere sıkışmış durumdadırlar. (Jackson, 1999:22-24) Aslında psikanaliz olmaksızın açıklanamayacak bazı şeylerin yakıcı önemini görür Jackson; örneğin öznelliğin kendi içinde çatlakları olduğu, tutarlı bir birlik oluşturmadığı, yazarın önemsediği bir tespittir. Ne var ki, bu vargının psikanalize atfedilmesine içerler; ona göre feministler bunu uzun süreden beri keşfetmişlerdir. Ama feministlerin bunu hangi teorik temele dayanarak keşfettikleri sorusunu da sormaz kendine! Oysa aşağıda daha ayrıntılı olarak değineceğim gibi, toplumsal cinsiyetli öznelliklerin derinlerdeki köklerini, dirençlerini, zorlamalı niteliklerini psikanalizden başka açıklayabilen teori gerçekten de yoktur. Öte yandan, çoğunlukla ileri sürüldüğünün aksine, tarihselleştirilmiş bir psikanalitik yaklaşım pekâlâ mümkündür.

Aslında, Delphy'nin psikanalizi kategorik olarak reddetmesi de, dişi bedenle toplumsal kadın arasındaki tüm bağlantıları kopartması da aynı şeyin semptomlarıdır: Delphy'nin teorisinde, doğal/biyolojik süreçlerle kültürel/toplumsal süreçler arasında tam bir kopukluk vardır. "Doğal olandan toplumsal olana geçiş"le ilgili herhangi bir soru toplumsal bilimlerin bakışının dışında bırakılmalıdır. (1984:204) Böyle olduğunda, doğal olan *salt doğal* olarak kalmaya mahkûmdur; toplumsal olan da

doğaldan tümüyle bağımsız olarak inşa edilir. Sonuç, soyut bir karşıtlıktır. Doğal dünya ve süreçlerle toplumsal dünya arasında hiçbir sürekliliğe yer açmaz Delphy ve bu tür çabaları, örneğin insanlığın evrimiyle ilgili açıklamaları elinin tersiyle iter. (2001:99-107)

Doğal olanla toplumsal olan arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği meselesini bundan sonraki bölümde ele alacağım. Bu noktada Delphy'nin evrim ve oluş süreçlerine ilişkin her tür çözümlemeyi reddeden yapı anlayışıyla ilgili bazı sorunlara değinmek istiyorum. Delphy'nin, Foucault'nun yapısalcı döneminden ve Althusser'in yapısalcılığından etkilenmiş olduğunu hatırlayarak başlayabiliriz. Delphy'nin yazılarında, bunların da ötesinde yer yer yapısalcı dilbilimin etkilerini de sezmek mümkündür. Şu yapı tanımı tam da böyle bir örnektir: "Parçalarının her birine anlamını veren, bütündür, genel şemadır; parçaları ortaya çıkaran bütündür ...bütün parçalardan önce gelir." (2001:331) Ayrıca Delphy'nin yapı/tarih ilişkisini kavramlaştırmasında Foucault'nun soybilimsel yönteminin de izleri vardır. Gelişim, oluş süreçleriyle ilgili sorulardan kaçınmak, 'şimdinin tarihi'nden ibaret bir tarihselliğin sınırları içinde kalmak da, yazarın Foucault ile paylaştığı bir tavırdır. Delphy kendi yapı ve bütün anlayışının tarihteki izlerini sürerken Marx'a kadar gider: Marx'ın anlayışında toplumsal bütünün sınıflardan önce geldiğini ve sınıfsal bölünmeyi yaratanın bütünün işleyiş mekanizması olduğunu iddia etmektedir. (331)

Marx'ın kapitalizmin işleyiş düzenini, hareket yasalarını böyle bir soyutlama düzeyinde açıkladığı doğrudur. Ancak yine Marx, kapitalizmin sınıflarını tarihsel süreç içinde türetir: Toprağa bağlı köylülerin topraktan koparılıp kovulması, soylu toprak sahiplerinin, tüccarların ve tefecilerin, ticaret, para ve sanayi sermayesini zaman içinde oluşturması, emek-sermaye ilişkisinin tarihsel koşullarıdır. Ancak bu tarihsel süreç belli bir noktaya geldikten sonradır ki, bütün parçaları, sermayenin hareket yasaları emek/sermaye çelişki-

sini üretir ve yeniden-üretir. Dolayısıyla, Marx'ın kapitalizm tahlilindeki bütün, legolarla inşa edilmiş bütünle benzeştirilebilecek salt eşzamanlı bir yapı değildir.

Bu usyürütmeyi kadınlara ve toplumsal cinsiyet düzenine teşmil ettiğimizde, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin oluş süreciyle ilgili bazı sorular sormanın gerekliliği ortaya çıkar: Neden erkekler kadınların emeklerine ve bedenlerine el koyma imkânını bulmuşlardır? Bunu mümkün kılan süreci nasıl kurabiliriz? Bugünkü toplumsal yapıdan soyutlamalar yapma suretiyle bir evrim sürecini tarihsel bilgiler ışığında kurabilir miyiz?

Bu sorular sorulduğunda, kadınların doğurganlıklarının, kadınlarla erkeklerin üreme işlevi açısından farklılığının toplumsal bir işbölümü ve hiyerarşiyi nasıl ve neden mümkün kıldığına ilişkin bilgiler üretilmeye başlanabilir. Kadınların biyolojik, bedensel bir özgüllükleri olan doğurma kapasitesinin, çeşitli toplumsal düzenlenmeler dolayımıyla, eşitsiz, hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkilerini *mümkün kıldığını* söylemek, ne bunun böyle olması *gerektiğini* söylemektir, ne de bu yüzden cinselliğin de heteroseksüellik biçiminde doğallaştırılmasını *zorunlu* kılar. Zorunlu heteroseksüellik ve hiyerarşik toplumsal cinsiyet düzeni, belirli tarihsel koşulların doğurganlıkla birleşerek mümkün kıldığı *tarihsel sonuçlardır*. Bunların tümüyle aşılmasını mümkün kılacak tarihsel koşullar da mevcuttur. Doğurganlıkla cinsellik arasında tarihsel olarak kurulmuş olan bağın koparılması bunların başında gelir.

Doğurganlıkla ve doğurganlığın belirlediği ölçüde dişi bedenle toplumsal kadın arasındaki bütün bağlar koparıldığında, Delphy'nin (haklı olarak) ileri sürdüğü evrensel bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde aşağıda olanların neden kadın bedenliler olduğu açıklanamaz. Başka türlü söylendiğinde, bedenin, doğurganlığın, bu *indirgenemez* farklılığın tahlile katılmadığı bir durumda, "'kadınlar' kategorisinin [neden G.A.S.] maddi, toplumsal bir gerçeklik" (Jackson, 1996:138)

olduğunu açıklamak çok güçtür. Yine Marx'a dönecek olursak: Marx üretim araçlarının neden belirli sınıfların mülkiyetinde olduğunu, başka belirli sınıfların ise neden emek gücünden başka satacak bir şeyi olmadığını, kapitalizmin doğuş süreci tahlilinden çıkarmıştı. Emek güçlerini satmak üzere işçilerin sözleşme yapıyor olmaları tarihsel bir sonuçtu. Aynı biçimde, kadınların evlilik sözleşmesinde[14] taraf olmaları da bir sonuçtur. Bu sözleşmenin neden dişi bedenlilerle eril bedenliler arasında yapıldığı, ancak, neden kadınların bedenlerine ve emeklerine el konmasının tarihsel olarak mümkün olduğu açıklandığında kavranabilir. Neden evlilikte, eş (karı) toplumsal konumuna istikrarlı bir biçimde eril bedenliler değil de dişi bedenliler yerleşsin? Delphy salt toplumsal olarak kurulmuş kadınlık ve erkeklikten hareket etmekte ısrar ettiği sürece bize şundan öte bir şey söyleyemez: "'[E]erkekler' ve 'kadınlar' yalnızca, 'erkekler' 'kadınlar'ı ezdiği için vardır." (Harrison/Hood-Williams, 2002:28) Buradaki döngüsellik açıktır. Evlilik ilişkisine eş (karı) olarak girenlerin her seferinde 'kadın' olduklarını söylememiz için aslında hiçbir neden yoktur. Başka bir deyişle, Delphy'nin kadınlar sınıfının biyolojik olarak işaretlenmiş (cinsiyetlenmiş) varlıklardan oluşması *kaçınılmazdır*. O zaman da, dişi bedenle toplumsal cinsiyetli kadın arasmda hiçbir bağlantı olmadığı söylenemez. Aslında Wittig, lezbiyenlerin kadın olmadıklarını, kadın olmanın dışına çıkmış olduklarını söylerken, Delphy ile paylaştıkları ortak çerçevenin öncülleri açısından tutarlıdır: Kadın ve erkek olmak, tümüyle ve sadece hiyerarşik toplumsal cinsiyetin bir sonucu olunca, yani (heteroseksüel) evlilik sözleşmesi bu toplumsal cinsiyet sınıflarının tek temeli olarak sunulunca, sözleşmede taraf olmayı reddeden lezbiyenlerin "seks"i kadın değil demektir.

Delphy, insan toplumundaki hiçbir şeyin doğal olmadığı görüşü-

[14] Bkz. bu kitapta, "Kadınların Emeğini Görünür Kılmak: Marx'tan Delphy'ye Bir Ufuk Taraması" (s. 15).

nü defalarca dile getirir. Kadınların doğurganlığının da, genellikle kullanıldığı anlamda (biyolojik) cinsiyeti oluşturmadığını, üremeyle ilgili biyolojik süreçlerin insanları iki karşıt kategori halinde ayrıştırmadığını hep bu bağlamda vurgular. Acaba gerçekten de, –patriarkal söylem ve pratiklerde olduğu gibi bir ikili karşıtlık biçiminde olmasa da– üremeyle bağlantılı olarak (kabaca) ayrışmış bir doğal cinsiyetin, çeşitli dolayımlardan geçerek toplumsal cinsiyet kategorilerine dönüştüğünü söylemek bu kadar mı imkânsızdır? Gerçekten de, bedenin, toplum içinde etkisini sürdüren içsel biyolojik (doğal) süreçlerinden söz etmek bu kadar mı güçtür? Biyolojiyi, bizim bilgimizden, dilimizden, müdahalemizden bağımsız ya da bizim müdahalemizle çatışan, yer yer kısıtlayıcı, sınır oluşturucu bir doğal zemin olarak düşünmek kaçınılmaz olarak biyolojizme mi sürükler bizi?

Toplumsal inşa teorilerinin birçok eleştiri ve uyarısını ciddiye alan bir biyolog olan Celia Roberts şöyle der: "Cinsiyetin (...) 'biyolojik' bir yönü olduğu söylenebilir, ama bu sabit, ve cinsiyetin ya da bedenin diğer 'biyolojik olmayan' yönlerinden yalıtılabilir bir şey değildir." (Roberts, 2003:207) Ama yazar biyolojinin bedendeki "etkileri"nden de söz etmektedir aynı zamanda; işte bu etkiler sayesinde biyolojik olan zihinsel olarak soyutlanabilir. Kate Soper'a göre de, "kültürel [süreçleri] mümkün kılan ve sınırlandıran nedensel güçler ve süreçler" (Soper, 2000:17) anlamında bir doğayı kabul etmemiz gerekmektedir. Soper, 'derin' süreçlerle 'yüzeysel' süreçler arasında bir ayrım yapar: İlki, "insanların meydana getirdiği bütün değişikliklerin koşulu"dur; ikincisi ise, "'doğa'nın duyumsanabilir alanı, yani söz konusu değişikliklerin sonucu"dur. (19) Buradaki tanımlar doğal süreçlerle insanın dönüştürücü faaliyetinin karşılıklı etkileşimini işaret etmektedir. Kısacası, doğal, biyolojik bir çekirdek olarak cinsiyetten ve onun biyolojik etkilerinden söz etmek, kaçınılmaz bir biçimde ikili karşıtlığın bir kutbu olan bir biyolojik

cinsiyetin toplumsal cinsiyeti belirlemesinden söz etmek anlamına gelmez. Bu nüanslı yaklaşım, radikal toplumsal inşa kuramcılarının cinsiyeti yerleştirdikleri konumun ima ettiğinden *çok daha az biyolojisttir*. Doğal olanla kültürel olan arasındaki her türlü etkileşim reddedildiğinde, doğal/biyolojik olan toplum/kültürden tümüyle kopartıldığında, biyoloji *saf* ve *tarih-dışı* bir doğallık olarak dondurulmuş olur. Toplumsal inşa kuramcılarının o kadar korktukları biyolojik belirlenim, aslında tam da böyle algılanan bir biyolojinin belirleyiciliğidir. Bu soyut karşıtlık, daha önce de söylediğim gibi, Butler ile Delphy'nin teorilerinin paylaştığı bir özelliktir. Butler'da, yapıbozumu söz konusu olduğunda daha da belirgindir bu: Yapıbozumu yöntemi, "dağıtacağı" cinsiyet/toplumsal cinsiyet, ya da doğa/kültür ikiliklerinin, birbirinden koparılarak dondurulmuş kutupların oluşturduğu ikili karşıtlıklar olmasını varsayar, buna zorunludur. Ancak bu soyut karşıtlık yapıbozumuna uğratılabilir. Dolayısıyla da, Butler'ın uğraştığı ikilik ancak, her türlü insan eyleminden soyutlanmış bir biyolojiyle toplumsal cinsiyet arasındaki karşıtlık olabilir.

Bedenler ve biyolojik süreçler aynı zamanda da katı, dirençli, söylemden bağımsız maddeselliklerdir. Connell'in deyişiyle, "bedenler büyür, yaşlanır, hastalanır (...) doğurur. Bu düzeneklerin oluşması için bedenlere ille de 'disiplin' uygulanması gerekmez." (Connell, 2002:39) Foucault'nun "disiplin" kavramına yapılan gönderme boşuna değildir. Radikal toplumsal inşa teorileri, birbirlerinden Delphy'ninkiyle Butler'inki kadar uzak da olsalar, gösterilenin ve de hele göndergenin konumuyla ilgili olarak benzer sorunları paylaşırlar. Özgül olarak toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda bu zorluklar, üreme ya da yeniden üretimin bir biçimde merkezi gönderge olarak görülmemesinden kaynaklanır. Yine Connell'in değişiyle: "Simgesel bir yapıyı başka bir şey değil de bir toplumsal cinsiyet yapısı yapan, göstergelerinin dolaylı ya da dolaysız (...) kadınlarla erkekler arasındaki yeniden-

üretim ilişkisine göndermede bulunmasıdır." (38) Üreme işlevinin, yani kadınların doğurganlıklarının, insanın toplumsal eylemiyle dolayımlanıp dönüştürüldüğü bir düzendir toplumsal cinsiyet. Cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasındaki bu bağlantı bir biçimde kurulmadıkça, bütün maddeciliğine karşın Delphy'nin kavramları da, sürekli olarak yalnızca birbirlerine göndermede bulundukları bir döngüsellik girdabına mahkûm edilmiş olur: Toplumsal cinsiyet cinsiyeti yaratmaktadır, ama cinsiyet, toplumsal cinsiyetle cinsel yönelimi birbirine eklemlemektedir; evlilik sözleşmesi ve ev emeği toplumsal cinsiyetli kadınları yaratmaktadır, ama evlilik sözleşmesinde, "erkekler"in eşleri olarak, ancak bu toplumsal cinsiyetin yarattığı –biyolojik– cinsiyetli kadınlar taraf olmaktadır.

Biyolojiyle toplumsal cinsiyet arasında dinamik bir ilişkinin kavramlaştırılması ve bu ilişkinin doğurganlığın tarihsel-toplumsal dönüşümleri temelinde kurulması, hiç kuşku yok ki üremeye merkezi bir rol yükler. Ancak bu merkezi rol, özellikle Butler'ın sık sık başvurduğu bir argümanı, bütün kadınların (örneğin genç kızlar, yaşlı kadınlar, bu açıdan engelli kadınlar, doğurmamayı seçmiş olanlar) doğurgan olmadığını gündeme getirmeyi hiç gerektirmez. (Butler, 1995:49; Osborne/Segal, 1996:113) Kadınların bu zemin üzerinde oluşmuş bir toplumsal grubun mensupları sayılmaları için, her birinin bu potansiyelinin gerçekleşmiş olması şart değildir. Yeniden-üretim ya da üremenin merkezi konumu, anneliğin ortak bir kimlik, ortak bir deneyim ve bu niteliğiyle feminist politikada birleştirici bir unsur olmasından kaynaklanmaz. Önemli olan, üremenin ve çocuk bakımının nasıl düzenlendiği, hiyerarşik bir toplumsal cinsiyet düzenine imkân verecek bir şekilde düzenlenip düzenlenmediği, cinsiyetçi bir işbölümünü mümkün kılıp kılmadığıdır. Tarihsel olarak tam da bu gerçekleşmiştir. Toplumsal cinsiyet, doğurganlığın mümkün kıldığı ve onun şekillendirdiği bir toplumsal işbölümüne dayanan hiyerarşik bir düzen olarak ortaya

çıkmıştır.

Bu söylenenlere, Delphy gibi, şöyle bir itirazda bulunulabilir: Üreme işlevinin ayrıştırdığı biyolojik cinsiyetlerden hareket edip, bu zeminde tarihsel olarak oluşmuş bir hiyerarşik ilişkiden söz edildiğinde, bu ilişkinin *gerekliliği* ileri sürülmüş olur. O zaman da, bu hareket noktasından gerçek bir kadın kurtuluşu perspektifi geliştirmek mümkün değildir. Delphy'ye göre, doğum kontrolü yöntemlerinin gelişmesi tezine dayanarak, insanlığın toplumsal müdahalesiyle giderek doğal engelleri aştığını[15] iddia etmek de abestir, çünkü bu açıdan yeni olan yalnızca kimyasal yöntemlerdir. (Delphy, 2001:80-83) Ne var ki burada, doğum kontrolü yöntemlerinin gelişimi açısından asıl belirleyici ve yeni olan şeyi, bu yöntemlerin kitleselleşmesini ve yaygınlaşmasını göz ardı etmektedir Delphy. Oysa bu yaygınlaşma hiç de küçümsenmeyecek bir ölçekte, cinsel faaliyet ve yönelimle üreme arasındaki bağlantının koparılmasının koşullarını oluşturmuştur.

Hiç kuşku yok ki, Delphy'nin doğal olan/toplumsal olan ilişkisine yaklaşımının sınırlarını yalnızca doğum kontrolu tartışması bağlamında aşmak yeterli olmaktan çok uzaktır. Sorun, daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, çok daha genel bir düzleme ilişkindir: Önemli olan, doğa/tarih ilişkisinde, hem toplumsal belirlenimleri biyolojizmin kıskacından kurtaracak, hem de doğayla tarih arasmda bir doğuş, oluşum öyküsüne yer açacak ve sıçramalarla sürekliliği bir arada düşünmemize izin verecek bir perspektifin kurulmasıdır. Ancak o zaman, toplumsal yapılar soyut düzenekler olmaktan çıkıp, tarihsel olarak oluşmuş bütünler olarak algılanabilir; ancak o zaman, toplumsal cinsiyet bir yanıyla biyolojik cinsiyetle sürekliliği içinde kavranırken, bir yanıyla da (açık uçlu bir cinselliği mümkün kılacak biçimde) ortadan kalkacak bir hiyerarşi olarak kavramlaştırılabilir. Yine Connell'e dönecek olursak: "Toplumsal olan, köklü biçimde

[15] Bu kavram için bkz. Acar-Savran, 2003a, bölüm 10 ve 11.

'doğaldışı'dır. (...) Ama bu doğaldışılık, doğayla tamamen bağlantısız olma ya da doğadan kökten biçimde ayrılma anlamına gelmez." (Connell, 1998:115) Öyleyse, Delphy'nin soyut yapılarının ötesine geçebilmek için Connell'in teorisine ve ondan önce de birkaç başka açıklamaya daha yakından bakalım.

Bedenin ve ruhsal olanın ağırlığı: Doğa/tarih diyalektiği

Bundan uzun bir süre önce ve oldukça farklı bir bağlamda, doğa/tarih ilişkisini kendi adıma nasıl kurduğumu aktarmam yararlı olabilir. Bu ilişkiyi o zaman, Marx ve Lukács'a dayanarak, insan emeğiyle dolayımlanan birbirinden farklı iki alanın diyalektik birliği olarak açıklamıştım. Hâlâ anlamlı olduğunu düşündüğüm bu çerçevede, emek, "en temel *toplumsal kategori*[dir] ... Kendisi bir toplumsal kategori olan emek doğal kategorileri varsayar; ama bütün öteki toplumsal kategoriler tarafından da varsayılır. (...) Emek, bu niteliğiyle, insan yaşamının temelini, sürekli olarak hem doğal hem toplumsal belirlenimlere tabi kılar. (...) Emek, insan-doğa birliğinin hep yeniden oluşturulmasıdır ve, bu anlamda, ucu açık olan faal bir ilişkidir." (Acar-Savran, 2003a:208-209) Emeğin yerleştirildiği bu statü, doğa ile tarih arasında Marx'a kadar bir kopukluk, bir ikili karşıtlık olarak tasarlanmış olan doğa/tarih ilişkisini dinamik bir ilişkiye dönüştürür. Bu dinamik ilişkide, doğa giderek daha çok insanlığın damgasını taşır, toplumsallaşır. Yine bu dinamik ilişki çerçevesinde, "*tarih*, *toplumsal ilişki* biçimleri ve insan-*doğa* ilişkileri aynı anda ve bir arada ortaya konmaktadır." (210) Ve nihayet, bu yazı açısından kritik olan nokta şudur: "[G]iderek daha çok toplumsallaşması doğanın tarihe tümüyle tabi olduğu anlamına gelmez. (...) Doğa, hem toplumsal yaşamın temelidir, hem de bu yaşamın içinde yer alır. (...) Toplumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla, *tarih tarafından* yeniden oluşturulur. (...) Doğal olanın toplumsal-tarihsel

olanın içinde varlığını sürdürmesine bir örnek vermek gerekirse: İnsanın toplumsal varlık olması, biyolojisindeki 'doğal'ın bastırıldığı anlamına gelmez... [C]insiyete dayalı işbölümü, temeli doğal olan bir işbölümü olmasına karşın (...) toplumsal bir işbölümüne dönüşmüştür; ama bu temelde yatan farklılık hâlâ sürmektedir. (...) [C] insiyete dayalı işbölümü *'toplumsal olan' tarafından belirlenir*, ama biyoloji bu belirlenimin *önkoşulu* ve temelidir." (211-212) Bugün, alıntıda geçen "temel" sözcüğünden ne kastettiğimi belirginleştirmek için muhtemelen bu sözcüğün yanı sıra "zemin" sözcüğünü kullanırdım...

Bu çerçeveyi biraz daha somutlaştırabilmek için başka bazı yazarların formülasyonlarına başvurmakta yarar görüyorum. Örneğin Terry Eagleton benzer bir yaklaşımı dile getirirken, biyolojik olanla toplumsal olanın *varoluşsal* anlamda bir birlik oluşturduğunu, yani biyolojik olanın insanlar tarafından salt o biçimiyle (örneğin yemek, salt yiyecek olarak) yaşantılanmadığını anlatır. Ne var ki şöyle bir kayıt getirmeyi de gerekli görür: Buradan, biyolojik olanla toplumsal olan arasında tam bir simetriye varamayız. Yazara göre, "doğal çevremizin yanı sıra, türsel varlığımız da (...) tarihsel olarak kendimizi biçimlendirişimize köklü sınırlar getirir... İnsanlığın doğasının kültür olduğu söylenemez (...) ama kültür ya da tarihin insanlığın doğasından olduğu, maddi doğamızda, onu aşıp yeniden yapmamıza izin veren bir şey olduğu söylenebilir." (Eagleton, 1999:154)

Ted Benton da, meseleyi ekoloji sorunları bağlamında tartışırken şunu vurgular: Toplumsal süreçlerin yeniden-üretilmeleri üzerinde düşünülürken, fiziksel, kimyasal, biyolojik, ekolojik koşulların ve kısıtlamaların nedensel etkilerinden tümüyle soyutlanamaz. (Benton, 1987:3, 10) Gerçekten de, inorganik maddenin, biyolojinin, genel olarak doğal olanın hakkını vermenin yakıcı önemini günümüzde yaşanan ekolojik sorunlar acılı bir şekilde hatırlatmaktadır bize: Doğanın intikamına yol açan, inorganik maddenin etkililiğini önce-

den göz önüne almayan bir toplumsal üretim tarzı değil midir? İnsan eyleminin gücünü abartmak, doğayı ise, "*tümgüçlü* ve kendi kendini harekete geçiren bir *praxis*'in nesnesi olarak" yorumlamak, "doğanın, onu mülk edinme ve değişime uğratma biçimleri üzerinde süregiden belirleyiciliğini" kabul etmemekten kaynaklanır ki, bu da bizi ekolojik felaketlerin eşiğine getirmiştir zaten. (Soper, 1979:72). Eagleton gibi Soper da, bizi çevreleyen, değebildiğimiz her şeyin "kültürel olarak kurulmuş" olduğunu kabul etmekle birlikte, "kültürel çalışmayı mümkün kılan ve sınırlayan nedensel güç ve süreçlerin (...) [kültürle] herhangi bir etkileşimin önsel koşulu olan bir 'doğa'nın varlığını kabul etme"nin yakıcı önemini vurgular. (Soper, 2000:19)

Hayvanlarla insanlar, doğayla toplum arasında bir süreklilik olduğunu kabul eden, demek ki doğal olan ile toplumsal-tarihsel arasında ikili bir karşıtlık kurmayan bu anlayış, ikiliği veri alan radikal toplumsal inşacı yaklaşımlardan farklı olarak, ikiliğin oluşumunu açıklama kapasitesine sahiptir. Bunun yolu, doğal/toplumsal asimetrisine boyun eğip doğadan hareket etmekten geçer. Bu süreklilik ve diyalektik birlik, somut durumlarda, varoluşsal olarak yaşantılanan "doğal ve toplumsal etkiler"in birliğidir. (Soper 1979:77) Aslında Soper, kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi burada tek bir karmaşık (doğal ve toplumsal) bütün içindeki farklı soyutlama düzeylerinden söz etmektedir: Bir düzeyde doğal varoluşun tek yanlılığı söz konusudur, öbüründe ise toplumsal ilişkilerin tek yanlılığı. (1979:77-78)

Toparlamak gerekirse: Ortaya koymaya çalıştığım çerçevede, doğanın içinden doğal bir varlık olarak çıkan insan, emeğinin dolayımladığı bir tarihsellik-toplumsallık bağlamında, doğa/toplum ilişkisini giderek toplumsal karmaşıklığı artan bir bütün olarak oluşturur. Ama insanın toplumsal eyleminin imkânları ve sınırları hep doğal süreçler tarafından çizilmeye devam eder. Doğal hep daha

toplumsaldır, ama hiçbir zaman salt toplumsala dönüşmez; ve her zaman, soyutlamayla erişilebilen bir salt doğallık düzeyinden söz etmek mümkündür.

Connell, tümüyle aynı olmasa da, bazı yönleri bu yaklaşımla ortaklık taşıyan bir çerçeveyi, daha özgül olarak cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik meselesi bağlamında kurar. Connell'in çerçevesinin, bazı açılardan toplumsal inşa kuramlarına, yukarıdaki yaklaşıma olduğundan daha yakın olduğu söylenebilir: Örneğin, bedenin ve doğurganlığın toplumsal cinsiyet düzeninin kuruluşunda çok önemli bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte, bedeni toplumsal cinsiyet sürecinin "temeli" olarak görmediğini özel olarak vurgulama gereğini duyar Connell. (Hawkesworth, 1997:705) Öte yandan şunu da demiştir: "Bedenler yalnızca, kişisel olsun toplumsal olsun irademizin nesnesi olmaktan ibaret değildirler; *aynı zamanda da kaderimizdirler.*" (Aktaran Segal, 1999:70) Toplumsal inşa teorileri arasında, maddi pratiklerin ağırlığına özel bir yer açma çabasıyla belirginleşir Connell. Kendisi, toplumsal pratikle biyoloji arasındaki bağlantıyı biyolojinin "pratik açısından anlamı" (1998:115; değiştirilmiş çeviri) olarak tanımlar. Yazara göre, hem bedenin pratik tarafından nasıl ele alındığı önemlidir, hem de pratik bedenin niteliğine ilgisiz değildir. Connell'in teorisi bir tür Hegel-Sartre sentezinden yola çıkar. İnsanın toplumsal pratiği, doğal olanı olumsuzlayarak dönüştürür ve aşar; ama bu pratiğin olumsuzladığı doğal, daha önceki pratiğin zaten dönüştürmüş (yani toplumsallaştırmış G.A.S.) olduğu bir doğaldır. Dolayısıyla da dönüştürülen madde her zaman hem biyolojik/doğal hem toplumsaldır. Olumsuzlama aynı zamanda, yine toplumsal pratiğin, kadınla erkek arasındaki belirgin ve kategorik olmayan farklılıkları belirginleştirmesi, benzerlikleriyse inkâr etmesi anlamında bir dönüştürmeyi de içerir. Toplumsal cinsiyet sisteminin keskin ikili karşıtlığını, cinsiyetler arasındaki sürekliliği olumsuzlayarak kurar toplumsal pratik: Doğal farklılıkları

abartır, çarpıtır ve bedeni daha öte bir olumsuzlanmışlık, dönüşmüşlük (dolayımlanmışlık, toplumsallaşmışlık G.A.S) evresine taşır. (Harrison/Hood-Williams, 2002:97) Connell için, kadınlarla erkekler arasındaki farklılıklar insan türünün ortak özellikleri karşısında ikincildir: "[B]izi başka türlerden ayıran ve, insan toplumuna doğru evrimsel sıçramanın oluşturucu öğeleri olan özellikler (...) daha önemlidir, çünkü biyolojik evrimden tarihe dönüşüm de [insanlığın] ortak [bir] kazanımıydı..." (Connell, 1998:72) Görüldüğü gibi, Connell'in yaklaşımı da doğal olanla (biyolojiyle) toplumsal olan arasında bir süreklilik ve toplumsal pratiğin kurduğu bir olumsuzlama-dönüştürme-aşma diyalektiğine dayanmaktadır.

Doğal olanın olumsuzlanması, tam bir kopuş ve ayrışmaya, toplumsal olanın tümüyle özerkleşmesine yol açmaz. Daha önce de gördüğümüz gibi, "doğal olanın pratik açısından anlamı" bir yanıyla bunu anlatır bize: "Nesnelerin doğal veya toplumsal öncesi nitelikleri, bu nesnelerle ilgili pratikler için kesinlikle önemlidir. Sözgelimi bir ağaca kahve ikram etmeyiz veya talaşla duvar boyamaya kalkmayız. Benzer biçimde, kromozomları itibariyle erkek olan birinden çocuk doğurmasını beklememeliyiz gerekir." (115) Yazar açısından, doğal olanın özellikleri insan pratiğinin sınırlarını çizer, imkânlar alanını oluşturur. Toplumsal pratiğin sonuçları ise bir sonraki pratiğin zeminini oluşturur Bu zemin, daha önce de gördüğümüz gibi, hep doğal olanla toplumsal olanın bir karışımıdır ve bir sonraki pratiği şekillendirir, onun sınırlarını belirler. Yazarın kendi ifadesiyle, "biyolojiyle toplumsal olan arasında indirgemeci olmayan güçlü bir bağlantı" (116) vardır.

Olumsuzlamalar ya da toplumsal pratikler silsilesini daha somut olarak biyoloji bağlamında anlatırken, Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı yapıtındaki teorisiyle doğrudan ilişki kurar Connell: Üreme açısından cinsiyet farklılığı verili, insanların pasif olarak maruz kaldıkları bir durumdur: "Erkekler çocuk doğuramaz, bebek-

lerin emzirilmesi gerekir gibi. Bu koşullarla örtüşen (...) bir sınırlı pratik ve sonuç alanı vardır." (118) Bir anlamda, toplumsal dolayımların zenginleşip karmaşıklaşmadığı, dolayısıyla da biyolojik süreçlerin ve gereksinimlerin kendilerini görece çıplak bir biçimde ortaya koydukları bir düzlemdir bu. Connell üreme ve yeniden-üretimi, nitel sıçramalar ve dönüşümleri önceleyen bir biyoloji düzleminde ele almaktadır. "Kadın" toplumsal kategorisinin kendisi ise, bu düzlemin çok ötesinde, erkeklerle kadınlar arasındaki üremeye tekabül eden –kaba– ayrışmanın toplumsal pratiklerle olumsuzlanıp aşılmasıyla kurulmuştur: "Bu toplumsal dayanışma, biyolojik kategoride hiçbir şekilde söz edilmeyen *yeni bir olgudur*. Tam da bu yüzden, çeşitli biçimlerde tarihsel olarak kurulabilir." (119) Ne var ki, biyolojiden ve daha somut olarak da üremeden başlayan bir sürekliliğin, bir dönüşümler zincirinin bir halkasıdır yine de. Butler ya da Delphy'nin toplumsal "kadın" kategorilerinden farklı olarak üremeyle *bir* bağlantısı vardır.[16] "Üreme biyolojisi", "üremeye dayalı ikilik" kavramlarını ciddiye alır Connell: Bu ikiliği, pasif bir bedene dışarıdan "yazılmış" bir ikilik olarak görmez, hiçbir şekilde. Onun karşı çıktığı, "üreme ikiliğinin günlük yaşamda toplumsal cinsiyet ve cinselliğin mutlak temeli olduğu"nun varsayılmasıdır. (101) Ancak kendisi, üremeden cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikili karşıtlığına nasıl varıldığını, bir olumsuzlamalar, toplumsal pratikler silsilesi aracılığıyla açıklayabilmektedir. İşte Connell'i Delphy'den ayıran en önemli noktalardan biri budur. Patriarkal ideoloji kadınların doğurganlığında onların tabiyetleri için mutlak bir temel görürken, Connell bir toplumsal tahlil imkânı bulur: Neden bu tabiyetin tarihsel olarak mümkün olduğunu, başka şeylerin yanı sıra –ama esas olarak da– üreme işlevine başvurarak açıklamaya girişir. Connell'e

[16] Biyolojiyle bir bağlantısı olmasına rağmen toplumsal "kadın" kategorisinin çeşitli biçimlerde kurulabileceğini söylemesi, Connell'in kendi niyeti ne olursa olsun adeta Delphy'ye örtük bir yanıt.

göre, "üreme biyolojisi" toplumsal cinsiyette tarihselleşir. Ya da başka türlü söylenecek olursa, bir tarihsel süreç olan toplumsal cinsiyetin inşası, yaşanması, hep yeniden ve yeniden kurulması, aslında üreme biyolojisinin toplumsal olarak ele alınmasına, toplumsal pratik içinde anlamlandırılmasına tekabül eder. Bu tarih içindeki bir üreme "arenası"ndan söz eder Connell. Bu "arena," insanların (büyük çoğunluğunun) üreme açısından eril ve dişi olarak bölünmüş olmasına yanıt olarak gelişmiş ve bedeni konu eden bir dizi pratikten oluşmuştur: "Kavramın, sabit bir biyolojik belirleyiciler kümesine ilişkin değil de, bedenlerden geçerek ve onları kullanarak işleyen bir tarihsel sürece ilişkin olduğunu vurgulamak için, bir 'biyolojik temel' yerine bir 'üreme arenası'ndan söz ediyorum." (Connell, 2000:464) Başka bir yerde ise, toplumsal cinsiyeti, "üreme arenasını merkezine alan toplumsal ilişkiler yapısı" olarak tanımlar. (2002:10)

Butler'a yönelttiği eleştiriler bağlamında tanık olduğumuz beden ve bedensellik vurgularına bir de "emek" kavramını belirtik olarak eklemesi, Connell'i, yukarıda ortaya koymaya çalıştığım çerçeveyle yakınlaştıran bir başka unsurdur. İnşacı yaklaşımlarda, "toplumsal pratik" her zaman maddi bir pratiği anıştırmaz. Oysa Connell, kendi çerçevesine maddeselliği sağlam bir biçimde eklemleyecek şekilde, emek kavramına teorisinde merkezi bir yer verir: "Bedenler ayrıca emek harcar (...) ve toplumsal cinsiyete ilişkin anlamlar bu maddesellikten yükselir. (...) Bedenler (...) sadece toplumsal sürecin nesneleri olarak anlaşılamaz." (39)

Bu ifadelerin de bir kez daha açıkça ima ettiği bir teorik vargı şudur: Connell açısından, biyoloji-beden-doğa ile toplumsal olan, birbirinden ayrı, kopuk iki alana tekabül etmez. Bir yandan biyolojizmin öte yandan radikal inşacılığın, salt biyolojik-doğal olanla salt toplumsal olan arasında kurduğu keskin ikili karşıtlık ve döngüsellik aşılmıştır burada. Yazar, bedenle tarih arasındaki etkileşimde

bedenin tarih içine çekilmekle beden olmaktan çıkmadığının altını özellikle çizer. Ve şöyle devam eder: "Söylem içinde [bedenler] göstergelere ya da konumsallıklara dönüşmezler. Yaratmak, doğurmak, emzirmek gibi maddi yetenekleri de dahil olmak üzere maddesellikleri, maddesel bir önem taşımaya devam eder." (48)

Doğal olanın bağımsız etkililiğine, üremenin toplumsal cinsiyetle şu ya da bu şekilde bir bağlantısı olmasına yer açan bir teorik çerçevede, cinsel yönelimin imkânları ve sınırları nasıl tasarlanabilir? Böyle bir çerçevede, cinsellik kaçınılmaz olarak üreme tarafından belirlenmeye terk edilmiş olmuyor mudur? Bu, heteroseksizm için elverişli bir teorik yaklaşım değil midir?

Connell'in kendisi, biyolojinin, mümkün olan toplumsal düzenlemelere bir sınır çizdiği tezine karşı çıkar. Bu itirazın özünde, egemen ideolojide büründüğü biçimiyle söz konusu tezin, türün devamının gerekliliğiyle cinsel yönelimler arasında doğrudan bağlantı kurup, türün devamına "katkıda bulunmayan" cinsellik biçimlerini gayri meşru ilan etmesi yatar. Haklı olarak şöyle der Connell: "Türün yeniden-üretilmesi için yeterli olacak sayıda heteroseksüel birleşmeyle uyumlu son derece geniş bir toplumsal düzenlemeler yelpazesi vardır." (1998:108; değiştirilmiş çeviri) Bu özel konudaki itirazı son derece haklı olmakla birlikte, üreme ve biyolojinin teknoloji ve toplumsallığın erken aşamalarında ancak belli cinsellik biçimlerinin yaygınlaşmasına izin vermiş olduğunu söylemek tümüyle yanlış da değildir. Delphy'nin doğum kontroluna ilişkin olarak söylediklerine yönelttiğim eleştiri de hatırlanacak olursa, doğum kontrolü imkânlarının yaygınlaşmasının ve dolayısıyla cinselliğin biyoloji ve üremeden özgürleşmesinin, cinselliğin açık uçluluğu açısından ne kadar önemli olduğu açıktır. Bu, daha önce de belirttiğim gibi, tarihin belirli bir aşamasında toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve heteroseksizmin doğal dayanağı olan bir *gereklilik*

olduğunu göstermez.[17] Söz konusu olan, teknolojik bir kaçınılmazlık değil, bu düzenin *toplumsal müdahaleyle dayatılmasının* o koşullarda çok daha mümkün ve kolay olmasıdır. Başka bir anlatımla, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve heteroseksizm, teknolojinin gelişmemiş olduğu bir evrede biyolojik mekanizmaların işleyişinden *türetilemez*: "Bu ise ataerkillik, cinsiyetçilik ve cinsel baskının hiçbir zaman gerekli olmadığı anlamına geliyor... Teknoloji düzeyinin yaratacağı değişiklik ise toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülme olasılığı değil, bu dönüşümün sonuçlarıdır." (1998:362; değiştirilmiş çeviri) Günümüzde (potansiyel olarak) kişisel ve toplumsal seçenekler geçmişle karşılaştırılmayacak kadar zengindir; hem tarihsel hem teknolojik birikim sonucunda insanlığın önünde son derece geniş bir duygusallık-cinsellik-ilişki biçimleri yelpazesi açılmıştır. (363-364)

Türsel varlığı gereği insanın kendisini ve çevresini açık uçlu bir biçimde sürekli olarak dönüştürme özelliğine sahip olması, insan cinselliğinin de potansiyelleri bakımından açık uçlu olduğu anlamına gelir. Biyolojiyi yok saymadan bu açık uçluluğu çok iyi anlatan bir başka yazar da Robert Padgug'dur: "[B]iyolojik cinsellik (...) insan toplumunda nitelik bakımından yeni yollarla dönüşüme uğratılan bir önkoşul, bir potansiyeller bütünüdür. (...) Bir potansiyel gelişmeler ve üstesinden gelinemeyecek gereklilikler [toplamı G.A.S.] olan biyoloji (...) insan davranışına neden olmaz ama onu koşullandırır ve sınırlandırır." (Padgug, 2001:55) İnsanın zevk, arzu, doyum kapasite ve biçimleri esnektir, açık uçludur ve giderek daha çok insan yaratıcılığına ve müdahalesine açıktır. Başka bir deyişle, insan cinselliğinin, –biyolojiyi bir zemin olarak varsaymasına rağmen– toplumsal olarak kurulmuş olması onun türsel varlığının ayırıcı özelliğidir. İnsan cinselliğinde üremeyle cinselliğin zaten bir türsel özellik olarak birbirinden kopmuş olması bu toplumsal inşanın önkoşuludur: İnsan dişisinin cinselliğinin östrojen salgısının

[17] Bkz. yukarıda dipnot 12.

tetiklediği bir cinsellik olmayışı, cinselliğin fizyolojik alandan sembolik ve kültürel alana geçişini işaret eder. Bu da, bir kez daha, biyolojiyi insan tarihinin dışına atmadan cinselliğin kültürel-sembolik bir çeşitliliğe açılabileceğini göstermektedir. Doğurgan ve genital olmayan çokbiçimli cinsellik, fantezi ve oyun insanın türsel varoluşunun sunduğu imkânlardır. (Caulfield, 1985; D'Emilio, 1997)

Ne var ki, insanlığın tarihsel, nesnel olanaklarına dayalı bir gelecek perspektifi bağlamında söylenmiş bu sözler, bugün içinde yaşadığımız patriarkal, heteroseksist ve kapitalist düzenin bedensel ve ruhsal olan üzerindeki *ağırlığını* unutturacak kadar rahatlatmamalı bizi. Cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinsel yönelimi kısıtlamalarla, yasaklarla, şiddetle, dayatmayla, kendi içinde birlikli bir toplumsal cinsiyet kimliği haline getiren bu acılı ve zahmetli süreci bize ancak psikanaliz açıklayabilmektedir. Daha önce Delphy ve Jackson ile ilişkili olarak da değindiğim gibi, toplumsal cinsiyetin toplumsal süreçlerin bir sonucu olması, bu sürecin etkilerinin bedenin ve kimliğin derinlerine kazınmış, oralarda kök salmış olmasını ortadan kaldırmaz. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin öznellik düzeyindeki oluşumunu açıklamak için feminizmin bir psikanaliz teorisine gereksinimi olduğunu, hep bu ağırlığı, bedende ve ruhun derinliklerinde kök salmış olan etkilerin direngenliğini göz önünde tutarak vurguladım.[18] Sözünü ettiğim gereklilik, toplumsal cinsiyetin, biyolojiden hareketle, ruhsal süreçlerden geçip, toplumsal olarak hangi zemin üzerinde kurulduğunu kavramaktan daha az bir şeyi ifade etmez. Bu çok katmanlı sürecin sonucu olan toplumsal cinsiyeti, Delphy'nin yaptığı gibi yalnızca soyut bir toplumsal yapının, ya da Butler'ın yaptığı gibi yalnızca ruhsal/dilsel/söylemsel

[18] Connell'e göre de, kadınların, kendilerini ezen toplumsal düzenlemelere aktif olarak destek çıkmalarını bize ancak psikanaliz açıklayabilir. Bkz. Connell, 1998:267.

süreçlerin ürünü olarak çözümlemek, her şeye rağmen (özellikle Delphy'nin durumunda tamamen *kendine* rağmen) onu hafife almak anlamına gelecektir. Beden ve biyolojiyle toplumsal cinsiyet arasında Delphy'nin yaptığı gibi sadece *rastlantısal* bir ilişki kurmanın yol açtığı teorik sorunlara yukarıda değinmiştim. Bu sorunların benzerlerini, gelecek perspektifi tartışmasında da saptamak mümkündür. Delphy için, toplumsal cinsiyetin ortadan kalkmasını savunmanın bir uzantısı cinsiyet farklılığının ortadan kalkmasını savunmaktı. Kendi kurduğu soyut çerçeve bunun böyle olmasını mantıksal olarak gerekli kılıyordu: Cinsiyet, bedenin üzerine toplumsal cinsiyetin işlediği bir işaret olduğu ölçüde, toplumsal cinsiyete tümüyle bağımlı bir değişken konumundaydı. Toplumsal cinsiyet, tarihsel sürecin bir sonucu olarak değil de, soyut bir yapının iç işleyişinin ürünü olarak kavramlaştırıldığı için, ortadan kalkışının da somut dolayımlar olmaksızın tasarlanması, toplumsal cinsiyetin *geldiği gibi gitmesi* beklenebilir bir şeydi bu yaklaşımda. Oysa, bir madalyonun iki yüzü olarak cinsiyet farklılığı ve psikanaliz, kendisinden bu kadar kolay kurtulunulamayacak (ve bazı yorumlara göre vazgeçilemeyecek) bir düzeyi ifade ederler.

Chodorow'un teorisi, toplumsal cinsiyetli yapı ve ilişkilerle toplumsal cinsiyetli kimlikler arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Cinsiyetçi işbölümü ve Batılı modern patriarkal aile yapısı içindeki bir süreci anlatmaktadır Chodorow.[19] Bu öykü, çocuğun özdeşleşim ve arzu nesnelerinin nasıl toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve heteroseksizm uyarınca gerçekleştiğinin öyküsüdür esas olarak. Bilinçdışı yapılanma varsayımıyla cinsel özdeşleşim ve arzu süreçlerini doğallıktan arındırmış olan psikanalitik teoriye, cinsel yönelim ve toplumsal cinsiyet kimliğinin

[19] Chodorow'un yaklaşımının tarihselliği konusunda bkz. bu kitapta, "Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?)" başlıklı yazı. (s. 169) Ayrıca Chodorow'un bu bakımdan örneğin Juliet Mitchell karşısındaki üstünlüğü ve teorisinde cinsiyetçi işbölümüne açtığı yer konusunda bkz. Connell, 1998:268-270.

oluşumunda belirleyici olan somut bir tarihsel-toplumsal yapı eklenmiştir burada. Yalnızca kadınların annelik yaptığı ve kadınlarla erkeklerin statü ve değerlerinin hiyerarşik olduğu bir dünyada toplumsal cinsiyet kimliğinin nasıl şekillendiğini sormak, toplumsal cinsiyetli ve heteroseksüel kişiler yaratmanın doğal olmayan ve tarihsel olarak özgül bir süreç olduğunu ortaya koymaktır. Daha da somut olarak, nesne ilişkileri teorisi, ilişkisel deneyimlere odaklandığı ve "ben"in bir ilişkisel çekirdeği içerdiği tezine dayandığı ölçüde, toplumsal cinsiyetli kimliğin ve cinsel yönelimin, seçiş ve kısıtlamanın bir sentezi olduğu görüşüne de dayanak sunar. Bu, hem beraberinde bir belirlenmişliğin katılığını ve ağırlığını kabul etmeyi getirir, hem de bir dönüşüm perspektifini mümkün kılar.

Connell 1987 tarihli kitabında, Chodorow'u psikanalitik teorinin tarihsel bir versiyonunu sunduğu için övmekle birlikte, kendi içinde farklılıklara yer tanımayan, fazla genel kadın ve erkek kategorileri kullanmasını eleştirir. (88) Ancak 2002 yılında yayınlanan yeni kitabında, Chodorow'un 1994 tarihli çalışmasına göndermede bulunarak, yazarın, eski çerçevesinin fazla keskin bir ikili karşıtlığa dayalı bu kategorilerini gevşettiğini ve farklılıklara yer açtığını söyler. Gerçekten de Chodorow, klinik deneyiminin kendisine, "her bir bireysel ruhun olağanüstü tekliğini, karmaşıklığını ve tikelliğini gösterdiğini" söyler bu yeni kitabının önsözünde. (1994:vii-viii) Burada, eski yaklaşımını, somut bağlamlara giderek daha çok yer açacak biçimde zenginleştirmektedir. Tek tek ailelerin koşulları ve dinamikleri, kültür, sınıf, ırk, etnisite, bu somut bağlamları oluşturan başlıca eksenlerdir. Bütün bunları birbirine bağlayan ve tümüne rengini veren ise toplumsal cinsiyettir: "Aile dinamikleri, cinselliği (özellikle de karşıcinselliği) toplumsal cinsiyet psikolojisi ve kültürüne öyle bir şekilde bağlar ki, eşitsizlik ve güç farkı, cinsel arzu ve aşkta (...) müzakere edilecek kültürel ve psikolojik gereklerin parçası haline gelir." (80) Böyle bakıldığında, eşitsizlik ve iktidarın cinsel kimlikle ilişkisi toplumsal cinsiyet dolayımıyla kurulmuş olur ki, bu

düpedüz bireyin psikanalitik tahlilini, *patriarkal bir toplumun* aile mensubu olarak yapmak demektir. Chodorow'un bu yeni çerçevesindeki çok katmanlılık bir yandan da bedeni, anatomiyi tahlile dahil etmektedir: "Kişilerin cinsel yönelim (...) erotik fantezi ve pratiklerinin; anatomi, kültürel değerlendirme ve inşa, çatışmaya getirilen ruh-içi çözümler, aile yaşantısı ve toplumsal cinsiyet kimliğinden nasıl kaynaklandığını, her bireyin durumunda ayrıca araştırmamız gerekir." (91) Chodorow'unki, biyolojizm ve özcülük kaygılarına yol açması gerekmeyen bir psikanalitik yaklaşımdır. Öte yandan özdeşleşim ve arzu nesnelerinin *çeşitliliğinin* toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelimin verili sınırlarını zorlamasına açık bir yaklaşımdır bu: Bebeğin içinde bulunduğu ortamdaki erişkinlerin sayısı, cinsiyeti; bunların aralarındaki işbölümüne ve özdeşleşim normlarına yapılacak iradi müdahaleler, onun farklı özdeşleşimler kurabilme olasılığını gündeme getirir. Başka türlü söyleyecek olursak, Chodorow bize, toplumsal cinsiyet düzenine toplumsal ölçekte yapılacak müdahaleleri, nesne ilişkileri ölçeğinde tamamlayacak yeni ilişki biçimlerinin önemini vurgulayan bir teorik çerçeve önermektedir.

Marksizmden esinlenen bir doğa/tarih diyalektiğini cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik tartışmaları bağlamında somutlaştırmak için, Connell ve Chodorow'un teorilerini birbirini besleyecek şekilde kullanmanın verimli olabileceği kanısındayım. Böyle bir sentez bize hem doğal olanın, bedenin, biyolojinin, üremenin ve ruhsal yapıların ağırlığını tanıma ve bunlara yer açma olanağını tanır, hem de Delphy'nin savunduğu toplumsal cinsiyetin ortadan kalkması perspektifinin ve cinselliğin açık uçluluğunun önünü kapatmaz. Yukandaki tartışma, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin; bedenlerin, üremenin, kadınlarla erkekler arasındaki anatomik farklılıkların nasıl anlamlandırıldığını ve yaşandığını belirlediğini ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, sözünü ettiğim türden bir senteze dayalı maddeci bir feminist yaklaşımın, toplumsal ilişki ve yapıların köklü dönüşümünü öngören bir toplumsal cinsiyeti aşma perspektifinden azıyla yetinemeyeceği de açıktır. Bu

durumda kaçınılmaz olarak Delphy, Wittig ve Jackson gibi, hem toplumsal cinsiyetin hem de (toplumsal anlam taşıyan her tür) cinsiyet farklılığının ortadan kalkacağı bir gelecek tasarımının benimsendiği sonucuna mı varmak gerekir?[20] Tam da, bedenin, üreme işlevi etrafında örgütlenmiş bir cinsiyet farklılığının ve ruhsal düzlemin yadsınamaz gerçekliği yüzünden hayır! Chodorow, Connell, Segal, Soper ve Val Plumwood gibi çeşitli yazarlar, aralarındaki terminoloji farklarına karşın, *hiyerarşik bir toplumsal cinsiyet düzeninin olmadığı* bir dünyada, yine de bir farklılık düzeyine yer açarlar. Bu düzeyi en az öne çıkaran, farklılığın tersini vurguladığı bir bağlamda yine de bir farklılığı ima eden Chodorow'dan başlayacak olursak, şöyle der yazar: "Toplumsal cinsiyete (...) göre örgütlenmemiş bir dünyada çocukların bedenlerini nasıl anlamlandıracaklarını, ne tür cinsel yapılanmaların ya da toplumsal cinsiyet kimliklerinin gelişeceğini bilemeyiz. Ancak, biyolojik cinsiyet farklılıklarının, toplumsal cinsiyet farklılığının ya da farklı cinselliklerin *çok önemli anlamlar taşıyacağı kesin değildir.* Cinsel (...) kimlikler ve pratikler, hatta toplumsal cinsiyetlerin kendileri bakımından bir çoğulluk söz konusu olabilir... Belirli beden özellikleri, kim olduğumuz (...) ve cinsel eşlerimizin kimler olduğu açısından *ille de bu kadar* belirleyici olmayacaktır." (1994:18; vurgular sonradan) Bu pasajda Chodorow toplumsal cinsiyetin[21] ortadan kalkmasından değil çoklaşmasından söz etmektedir. Bedenlere bağlı olan fakat keskin ve hiyerarşik bir ikili karşıtlığa tekabül etmeyen bir duygu ve yaşantı farklılığı varlığını sürdürecektir bu anlatıma göre. Soper, görece daha ikilikçi bir çerçevede bu farklılığı biraz daha somutlaştırır: "Yeniden-üretimdeki biyolojik dişi ve eril rollerinden ve erkeklerle kadınların cinselliklerini yaşantılayışlarındaki farklılıklardan kaçmak olanaksızdır." (1979:84) Değişim ve ütopya konusunda aşırı sayılabilecek bir temkinliliği olan Segal ise, kendisine

[20] Daha nüanslı bir yaklaşım için bkz. Lorber, 2000a.

[21] Bu bağlamda toplumsal cinsiyet kavramını toplumsal yapı anlamında değil kimlik anlamında kullanmaktadır Chodorow.

izin verdiği ütopik anlarından birinde, "fallik-sonrası" dünya tasarımıyla ilgili olarak şöyle der: "[O dünyada] bile, farklı zamanlarda farklı biçimlerde olmakla birlikte, bazı toplumsal cinsiyetli beden farklılıkları büyük bir olasılıkla, özel olarak işaretli farklılıklar olmaya devam edeceklerdir." (Segal, 1999:76) Chodorow'a benzer bir biçimde Segal'ın ütopyasında da, eşitlikçi olmakla birlikte bir toplumsal cinsiyet yapısı varlığını sürdürmektedir. Bu toplumsal cinsiyet yapısı ve bebekliğimizin buna bağlı olan toplumsal cinsiyetli özdeşleşimleri, "cinsel ilgi, şefkat ve sevgi gösterme ve alma" ya da ebeveyn olup olmama seçimlerimizi belirleyecektir. Ne var ki, yazara göre bu seçimleri eşitlikçi bir toplumda yapıyor olacağızdır. (76) Connell, bedeni yaşantılamakla ilgili öznel farklılıkların ve bunların (hiyerarşik olmayan ve eşitlikçi) toplumsal dolayımlarının tam olarak neler olacağına ilişkin kesin öngörülerde bulunmaz gerçi. Ancak böyle bir düzeye yer açabilmek için o da, toplumsal cinsiyetin tümüyle ortadan kalkmasından değil *yeniden yapılandırılmasından* söz eder. "Yeniden yapılandırma yaklaşımı; yeniden üretimdeki farklılık ve benzerliğin, iktidardan, işbölümlerinden ve duygusal enerji boşalımıyla ilgili kurallardan arınmış halde, kültürel olarak işlenmesi [anlayışını] kabul edecektir. Kültür; döllenme, gebelik, doğum ve emzirmenin, büyüme ve yaşlanmanın nüanslarına ve çeşitlerine yönelip, bunları yüceltebilir." (1998:376; değiştirilmiş çeviri) Ve nihayet Plumwood da, toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılması (degendering) kavramı yerine *yeniden* toplumsal *cinsiyetlendirme* (regendering) kavramını önerir: İlki, "bütün toplumsal cinsiyet farklılıklarının, yani farklı eril ve dişi bedenlere ve yaşanan [farklı] deneyimlere atfedilen toplumsal anlamlardaki farklılıkların ortadan kalkmasını ima eder. Bu gerçekten de, farklı biyolojilerin sonuçları olan farklı yaşantıları yadsımak ya da bir biçimde silmek, nötr bir beden ve nötr bir özneyi (...) varsaymak gibi görünmektedir." (Plumwood, 1989:10) Oysa yazara göre, cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramları arasında karşılıklı bir etkileşim çerçevesinde, bu kavram ikilisini ve toplumsal cinsiyet düzlemini değişimin, dönüşümün alanı ola-

rak düşünmek gerekir. Hiyerarşik olmayan bir düzende, cinsiyet farklılığı hayatın her alanında toplumsal cinsiyet farklılığına yol açmayacaktır, ama bazı alanlarda da açabilir: "[Ö]zneler kaçınılmaz olarak her alanda nötr olmayacaklardır, ama kaçınılmaz olarak her alanda farklı türde özneler de olmayacaklardır." (9) Bir kez daha bu, toplumsal cinsiyetin ikilikçi ve çiftbiçimli bir düzen oluşturmayacağı bir bağlamı işaret etmektedir. Ayrıca, Connell gibi Plumwood da, yeniden cinsiyetlendirilmiş bu dünyayı, kadınların yaşamlarındaki bazı özgüllüklerin, örneğin âdet görme, doğum ve menopozun özellikle kutlandığı bir dünya olarak tasarlar.

Sözünü ettiğim bu yazarların hiçbiri kendisini, "farklılıkçı" olarak nitelendirilebilecek feministlerle özdeşleştirmemektedir. Hiçbiri, kadınların bugünkü eşitsizlik ve iktidar ilişkileri içinde oluşmuş kimlik özelliklerini yüceltmez. Ortak yanları, bir yandan bedenleri, öbür yandan özneleşme süreçlerini ve öznellik düzlemini ciddiye almalarıdır. Erkek ve kadın bedenlerine sahip olmanın, en azından üreme ve cinsellik bağlamında farklı yaşantılar ve süreçler demek olduğunu ve bunların farklı öznellik biçimlerine zemin oluşturabileceğini ileri sürmek, hiyerarşik olmayan, eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet düzeni tasarımıyla çelişmez. Ne var ki, geride kalan bu düzlemi "toplumsal cinsiyet" olarak nitelendirmekte bir sorun vardır ve mesele salt bir terminoloji farklılığından da ibaret değildir: Geçmişten nitelik olarak *tümüyle* farklı bir gelecek tasarımını, geçmişte *hiçbir dönemde* yaşanmamış bir kadınerkek eşitliğini ve cinsel yönelim bakımından sonsuz çeşitliliği, açık uçluluğu dile getiren bir politik ufuk ancak "toplumsal cinsiyetin sonu" olarak tanımlanabilir.

LEZBİYENLİK VE FEMİNİZM ÜZERİNE KOPUK DÜŞÜNCELER

Kadın cinselliği hakkında düşünür ve cinselliğimizin bize nasıl yaşatıldığını çözmeye çalışırken, kadınların birbirleriyle kurdukları (ya da çok çeşitli baskılar yüzünden kuramadıkları!) lezbiyen ilişkileri görmezlikten gelmek mümkün değil. Her şeyden önce, kimimiz böyle ilişkiler yaşamayı seçiyoruz. Dolayısıyla da, bu tür bir körlük ya da yok sayma düpedüz bu kadınları dışlamak, "normallik" sınırlarının dışına atmak anlamına gelir. Ayrıca, lezbiyenlik üzerine düşünmek, konuşmak, yazmak, lezbiyen ilişkiler kuralım kurmayalım hepimiz açısından anlamlı. Çünkü heteroseksüellik sınırları içine hapsolmuş bir cinsellik anlayışı aynı zamanda kadının cinselliğinin doğurganlıkla özdeşleştirilmesi anlamına da geliyor ve erkek egemenliğinin en güçlü kalelerinden birisi. Bu yüzden de, ister lezbiyen olalım ister heteroseksüel, istersek de hem kadınlarla hem erkeklerle sevişelim, cinsel ihtiyaçlarımızı belirleyip tanımlayabilmemiz için, ilkin bize dayatılan heteroseksüel kalıpları sorgulamamız gerekiyor. Cinselliğimizi bir erkeğe haz, orgazm, çocuk vermeye yönelik olarak yaşamaktan kurtulmaya başladığımızda, ancak o zaman, kiminle sevişeceğimizi gerçekten seçebiliriz.

Lezbiyenlik bugüne kadar küçük gruplar dışında çok da fazla tartışmadığımız bir konu olduğu için, bu yazıda sesli düşünmenin ötesinde bir şey yapabileceğimi sanmıyorum. Cinsellik uzmanı, psikolog, psikiyatr vb olmadığıma göre de lezbiyenliğe ancak kendime yakın bir yerden, feminist olmakla lezbiyen ilişkilere girmek arasındaki bağlantıdan hareket ederek yaklaşmaya çalışacağım. Feminizmöncesi ya da feminizmdışı lezbiyenlikle ilgili bir şey söylemeyeceğim.

Dünyanın her yerinde feminist kadınların lezbiyen oldukları neredeyse varsayılır; Türkiye'de de feminist kadınlar lezbiyen olmakla "suçlanır." Ben bu "suçlama"dan –herhangi bir ahlakçı "suçlama"nın taşıdığı sakıncalar ötesinde– pek fazla gocunmaktan yana değilim. Doğru, en azından toplumsalahlaki baskıların daha az olduğu Batı'da, feminist kadmların pek çoğu lezbiyen olmayı seçiyor. Ya da başka türlü söyleyeyim: Feminist olmak lezbiyen olmayı *kolaylaştırıyor*.

Ancak bu, lezbiyen feministlerin hepsinin durumunu ifade eden bir tespit değil. Feminist kadınlardan bazıları, lezbiyenliği feminist olmanın kaçınılmaz bir uzantısı olarak görüyorlar. Hatta feminizmi teori, lezbiyenliği de bu teorinin pratiği olarak tanımlayanlar bile var. Bu kadınlara göre, erkeklerle sevgililik ya da arkadaşlık ilişkisi kurmak, onlar için zaman ve enerji harcamak, düşmanla işbirliği yapmaktır. Erkek egemenliğinin öngörülebilir bir gelecekte yıkılması mümkün olmadığına göre, ezenle ezilen, egemen olanla tabi olan arasında bu tür yakın ilişkilerin yaşanması çelişiktir, ihanettir.

Yine kimi feminist kadına göre, cinsel birleşme (koitus) sembolik anlamlarla yüklüdür; erkek egemenliğinin özünü ve doruğunu oluşturur. Her cinsel birleşme erkek saldırganlığının bir kez daha onaylanması ve yeniden üretilmesi anlamını taşır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının başlıca dayanağı, kadınların erkek egemen cinsellik biçimini yücelten değerleri içselleştirmeleri ve

aşağılanmaktan "zevk alır" hale gelmeleridir. Erkek egemenliğine karşı mücadelede ilk adım bu ilişkinin dışına çıkmaktır.

Bu tezlerin ikisine de kendimi uzak hissettiğimi söylemeliyim. İlk görüşe itirazım, insanların politik yaşamlarıyla kişiselduygusal ilişkilerini mutlak bir biçimde özdeşleştirmesi. Erkek egemenliğine karşı mücadeleyi erkeklerin dışında sürdürmek, yaşamı erkeklerin dışında sürdürmek anlamında alındığında kadın kurtuluş hareketinin özgül politik içeriği giderek bulanıklaşır. Erkek egemenliği tahliline dayalı politik bir *strateji* (erkeklerin harekete alınmaması), bir yaşam tarzı haline gelir (erkeklerin eve ve yatağa alınmaması). "Kişisel olan politiktir" sloganı giderek "politik olan kişiseldir"e dönüşür. Bir zorlamaya dayandığı ölçüde, bu tür bir "politika"yı uzun dönemde sürdürebilmenin sınırları olduğunu düşünüyorum; bu yaklaşamın olsa olsa marjinal bir yaşam tarzı biçimde somutlaşabileceği kanısındayım.

İkinci görüşle ilgili temel sorunum ise, bu yaklaşımda erkek egemenliğinin "fallus" egemenliğine indirgenmesi. Kuşkusuz "fallus" cinsiyetçiliğin ayrıcalıklı bir sembolü. Ama "fallus"un sembolize edildiği edim, yani cinsel birleşmenin (koitusun) kendisi erkek egemenliğinin kaynağı değil. Önemli olan, cinsel ilişkinin içine yerleştiği *bağlam*: Erkek egemen toplumda kadınların cinselliği, erkeklerin başlıca doyum duyma biçimi olan cinsel birleşmeye göre tanımlanmış. Sorun bu tanımda. Cinselliğin doruk noktası ve "gerçek anlamı"nı cinsel birleşmede görmekte. Bunun dışındaki çeşitli temas biçimlerini, orgazm olma durumlarını "asıl olay" olarak saymamakta. Kısacası, cinselliğin doruğunu penisin vajinaya girmesi olarak sunup, başka her şeyi buna bir ön hazırlık ya da sevişme *sonrası* yakınlık olarak tanımlamakta. Bunları mümkün kılmak için de heteroseksüellik dışındaki cinsellik biçimlerini yasaklamakta.

Bu son söylediklerimle birlikte feminist olmakla lezbiyen ilişkiler kurmak arasındaki bağlantıyı benim nasıl algıladığıma gelmiş oluyo-

rum. Feminist olmak, şu ya da bu biçimde, cinselliğimizi sorgulamayı ve yeniden tanımlamayı beraberinde getiriyor. Erkekler karşısında tek başımıza ve "özel alanın sınırları" olarak yaşadığımız deneyimleri başka kadınlarla paylaşmaya ve başka feministlerin yazdıklarını okumaya başladığımızda, o güne kadar cinsel ilişkilerimizde duyduğumuz doyumsuzluk, düş kırıklıkları ve suçluluk duyguları bir yerlere oturuyor: Bunların erkeğe göre tanımlanmış bir cinsellikten kaynaklandığını keşfediyoruz. Kadınların cinsel haz duyma kapasitelerinin (anatomikfizyolojik olarak) sandığımızdan çok daha geniş bir alana yayılmış olduğunu, kadın orgazmının tümüyle klitoristen kaynaklandığını, klitoryal ve vajinal olmak üzere nitelikçe farklı iki orgazm türü olmadığını öğreniyoruz. Cinsel birleşme (koitus) sırasında ve erkekle aynı anda orgazm olmanın "ulviliği" yavaş yavaş ortadan kalkıyor. Cinsel birleşmenin cinsel ilişkinin *bir* yönü, klitoryal uyarının ise bizim açımızdan *önemli* bir yönü olduğunu artık suçluluk duymadan bilincimize çıkarabiliyoruz. Bizim (şayet istiyorsak) birden fazla orgazm olma kapasitemizin erkeklerin "boşalma" ihtiyacından en azından farklı bir yanı olduğunu kavrıyoruz. Bütün bunları bir araya getirmenin çok çeşitli yolları ufukta belirmeye başlıyor. Kısacası, cinselliği ille "ön sevişme"cinsel birleşmeorgazm olarak yaşamak gerekmediği, bunun erkeklerin gereksinimine cevap veren bir biçim olduğu gerçeğiyle yüz yüze geliyoruz.

Cinselliğimizi bu şekilde yeniden tanımlama süreci politik bir süreç. Çünkü bu yeniden tanımlama sonucunda, cinsel olarak erkeklere "mecbur" olmadığımız; kadınlarla da cinsel haz duyabileceğimiz; hatta erkeklerin büyük çoğunluğu kendi ihtiyaçlarında direteceği için kadınlarla daha da çok haz paylaşabileceğimiz, birer olasılık olarak karşımızda beliriyor.

Bu, işin fiziksel haz duymakla ilgili yanı. Buna feminist bilincin bir başka boyutunu daha eklemek gerekiyor. Feminist olmanın

çeşitli anlamlarından biri de, kendimize erkeklerin gözünden bakmaktan, kendimizi erkeklerden yansıdığımız halimizle değerlendirmekten kurtulmaya başlamak. Bir erkeğin onayı olmadan da var olabilmek, kimliğimizi bu onaya bağlamamak. Bu, erkekler nezdinde kimlik kazanmak için başka kadınlarla rekabet etmekten vazgeçip, onların onayına değer vermek demek. Kendi gözümüzde kabul edilebilir olmanın ölçütü bir erkek için kabul edilebilir olmakken, feminist bilinç bu ölçütü en azından teorik olarak sarsıyor. Bunu tümüyle başarmak kolay olmasa da, verilmiş bilincimizde hiç olmazsa bir gedik açılıyor. Bazı feminist kadınların "kadınları sevmeyi öğrenmek" diye tanımladıkları bu bilinç değişikliği, kadınlarla çok çeşitli şeyleri paylaşmanın (sinema, teori, politika, cinsellik) bizim gözümüzde değerini artırıyor. Ve dolayısıyla, kadınlarla cinselliği paylaşmanın yolunu açıyor, lezbiyen ilişkileri seçmeyi mümkün kılıyor.

Kafamda daha az açık olan bir üçüncü nokta da erkeklerin psikolojik yapıları ve duygusallıklarını nasıl yaşadıkları ile ilgili. Cinsel ilişki *genellikle* erkeklerin "duygusal yakınlık" adına bildikleri tek şey. Erkekler kendi kimliklerini başkalarıyla aralarına sınır çekerek, başkalarından ayrılıkları içinde, hatta başkalarıyla rekabet ederek tanımlamayı öğreniyorlar. Dolayısıyla da, başkalarıyla duygusal paylaşım/bütünleşme yetenekleri kadınlardan daha az. Cinsel ilişki *çoğunlukla* erkekler için bu boşluğu kapatmanın bir yolu. Ama bu, yine *genellikle*, öncesi olmayan ve sonrası gelmeyen bir yakınlık olduğu için de kadınlara yetmiyor. Cinselliğin yanı sıra şefkatsevgi gereksinimi duyduğumuzu, cinsel yakınlığın bize yetmediğini söylerken galiba böyle bir şeyleri kastediyoruz. İşte, kendimize benzeyen ve her şeyimizi paylaşabildiğimiz kadınlarla birlikte oldukça, özlemini duyduğumuz bu tür bir "bütünsel" sevgiyi onlarla yaşama olasılığı beliriyor. Kuşkusuz bütün bunlar feminist kadınların hepsinin lezbiyen ilişkileri tercih edeceği anlamına gelmiyor. Ancak,

feminist olmak beraberinde *zorunlu* heteroseksüelliğe karşı çıkmayı getiriyor; çünkü cinselliğimize feminist bir bilinçle baktığımızda heteroseksüelliğin bize dayatılmasının temellerini kavramaya başlıyoruz. Bir kez bu bakış açısını benimseyince de kadın cinselliğini tanımlayışımız değişiyor. İşte bu yüzden, lezbiyenliğin tartışılması lezbiyen olmayan kadınlar açısından da çok önemli. Zorunlu heteroseksüelliğe karşı çıkmak, cinselliğini erkeklerle yaşamaya devam eden kadınların kendilerini tanımlamaları için de gerekli.

Peki hepsi bu kadar mı? Kadınların cinselliklerini yaşayışlarındaki bütün sorunlar bunlardan mı ibaret? Cinsellik adına yalnızca "fiziksel haz"dan, "orgazm"dan, "kimlik"ten, "paylaşma"dan, "şefkat"ten, "sevgi"den söz etmek ne kadar yeterli? Bu söylediklerim, bir yanıyla her şeyi fiziksel haza indirgerken öbür yanıyla da cinselliğe ve lezbiyenliğe "aseksüel" (cinsel olmayan) bir yaklaşımı ifade etmiyor mu? "Arzu" ve "şevhet"e ne oldu? Cinsel fantezilerimizde, cinsel arzularımızda yaşadığımız çelişkiler nereye gitti? Nazlarımızı tanımladığımızı ve talep etmeyi öğrendiğimizi varsaysak bile, cinsel arzularımız bizi ele vermiyor mu? "Arzu"yu yeniden tanımlamak "orgazm"ı yeniden tanımlamak kadar kolay mı? Tarihseltoplumsal olarak oluşmuş arzular cinsiyetçiliğin asıl taşıyıcıları değil mi? "Cinsel arzu"yu kadınlarla ve erkeklerle aynı mı, farklı mı yaşıyoruz?

Bu kısa yazıyı belki bu soruları sorabilmek için yazdım. Bence kadın cinselliğinin "haz"la ilgili yanını tartışmadan "cinsel arzu"yu sorunsallaştırabilmek pek mümkün değil.

Kaktüs, Eylül 1990, sayı 12

ERKEKLERE ARZUNUN YOLLARI, BİZE ŞEFKAT VE DAYANIŞMA

Kadınların ikisi de çıplak; daha doğrusu, sarındıkları peştemal-vari giysiler çözülmüş, bacaklarına düşmüş. Daha yaşlıca olanı, önünde yüzüstü uzanmış olan genç kadının sırtına şefkatle masaj yapıyor. Derken elleri yavaş yavaş kızın kotuk altlarından geçerek göğüslerine doğru uzanıyor. Genç kadının yüzünün görünen yarısında huzurlu bir haz ifadesi var...

Bu, geçtiğimiz film festivalinde "Erotik Öyküler" bölümünde gösterilen *Dokun Bana* adlı filmin (yönetmeni Paul Cox) final sahnesinden bir kesit. Filmin öyküsü kısaca şöyle: Resim dersi veren bir ressam kadınla (Sarah) atölyede modellik yapan genç bir kadın (Christine) arasında hoş bir dostluk vardır. Genç kadın erkek sevgilisiyle mutsuzdur. Sarah'nın ise arada bir birlikte olduğu evli bir erkek sevgilisi vardır. Sarah bu durumdan çok hoşnuttur. Sarah Christine'in doyumsuzluk içinde olduğunu bilir; onunla dertlerini paylaşmaya çalışır. Bir hafta sonu da Christine'i şehir dışındaki evine davet eder. İki kadın, saflığı, sahiciliği, çocuksu bir coşkuyu çağrıştıran bir kırsal dekorda iyice gevşer, birbirleriyle cinsel olarak da yakınlaşırlar. Bu yakınlaşmada Sarah, Christine'in kendisini tatilde bile telefonla rahatsız eden erkek sevgilisinden kaçarken sığındığı şefkatli bir kucaktır neredeyse. Filmin beni en çarpan yanı, Sarah'nın

erkek sevgilisiyle seviştiği sahnede etrafa buram buram yayılan şehvetle, iki kadının birbirlerine değdikleri sahnelerde ortalığı saran yumuşaklık duygusu arasındaki karşıtlık oldu. Sarah erkek sevgilisiyle yaşadığı bu şehvetten son derece memnundu; Christine ile yaşadığı erotizm neden bu kadar "temiz ve masum" oldu peki?

Bu cinsiyetçi dünyada kadınlarla erkekler arasında yaşanan cinselliğin, erkeğin arzusu, kadının ise arzulanma arzusu üzerine kurulu olduğunu herhalde söyleyebiliriz. Kadın bekler, erkek girişimde bulunur; kadın vardır, erkek eyler; kadın sunar, erkek alır... Kısacası bu işbölümünde, erkeğe aktif olmak, arzusunu gerçekleştirmek, karşısındaki bedenden haz almak üşer. Kadına ise, hazır olmak, haz vermek ve bütün bunlardan duygusal doyum duymak.

Söyleyebileceğimiz bir şey daha var. O da, bu işbölümü üzerine kurulu cinsellik biçiminin erkek şiddetini mümkün kıldığı ve meşrulaştırdığı. Pasiflik erkeklere yasaklandığı sürece, erkek cinsel kimliğinde aktifliğin zaman zaman saldırganlığa dönüşmesi neredeyse kaçınılmaz.

Erkekliğin, hatta sözünü ettiğim filmde olduğu gibi, erkeklerin olmadığı bir dünyada kadın cinselliğini düşlerken bana çok tehlikeli görünen bir noktaya savrulmamız işten bile değil. Bu tehlikeli nokta çiçekler, böcekler, çimenler, kuş sesleri, saflık, şefkat, dayanışmadan ibaret bir dünya. Tıpkı filmde Sarah ile Christine'in hafta sonunu geçirdikleri dünya gibi...

Bu dünyada arzunun çelişkilerine, şehvetin gürültüsüne yer yok. Erotizme ancak sanatsal bir estetiğe büründüğü ölçüde izin var. Dudak ve parmak uçlarıyla dokunmak meşru, şehvetle dokunmak değil. Cinsellik iki insanın birbirine duyduğu şefkate indirgenmiş.

Kısacası, kadınlar yine arzulamıyor, yine karşısındaki bedene şehvetle sarılmıyor. Zevk ve haz duymak yerine, kadınlara yine karşısındakini onarmak, ona kucak açmak düşüyor.

Paul Cox neden bize sadece bu kadarını layık gördü? Kadın

cinselliğine erkek gözüyle baktığı için mi, yoksa daha özel olarak lezbiyen cinselliğine erkek gözüyle baktığı için mi? Ya da belki, film yalnızca bir "erotik öykü"nün başlayışını mı anlatıyordu?

Cinselliği yaşayış biçimimiz doğal, biyolojik bir kader değil. Bize yasaklanan şeyler var, bir de sınırları bu yasaklarla belirlenmiş bir meşru alan. Sınırların ötesinde erkeklerin tekeline bırakılmış arzu, şehvet var; berisinde ise duygu, yumuşaklık. Cinselliğimizin bütün imkânlarını yaşamamızın yolu, belki her şeyden önce bu sınırları yıkmaktan geçiyor. Sevgiyle arzuyu, şefkatle şehveti bölen bu sınırları ortadan kaldıran, hepsine birden sahip çıkan bir cinselliğin öncüleri neden kadınlar olmasın?

Pazartesi, Mayıs 1995, sayı 2

FEMİNİST POLİTİKA YAZILARI

GÖSTERİ, PARODİ, İHLAL Mİ, TOPLUMSAL CİNSİYETİN SONU MU?

Genellikle Michel Foucault'dan Judith Butler'a, oradan da *queer* teori[si]nin sabit olmayan, akışkan, sürekli oluşan ve dolayısıyla da sürekli tersine çevrilip altüst edilebilecek olan kimlik kategorilerine doğru bir çizgi çekilir. Nesnel mantığı bakımından bu süreklilik teşhisi doğrudur da. Gerçekten de, Foucault'nun ezen/ezilen, sömüren/sömürülen ikiliklerine dayalı hukuki söylemsel modeli reddeden merkezsizleşmiş iktidar anlayışı bu zincirin ilk halkası sayılabilir. Bu anlayışın dolaysız bir uzantısı vardır: İktidarın dışında, onun, "ütopik," bütünlüklü bir toplum tasarımıyla *aşılmasına* olanak tanıyacak bir dayanak noktası yoktur. İktidar ve direniş aynı söylemsel evrenin parçalarıdır. (Foucault, 1986:98-102) "Aşma" perspektifi, Foucault'nun yaklaşımında yerini, (iktidarı) tersyüz etme, çoğaltma ve dağıtmaya bırakır.

Butler, Foucault'nun kimlik kategorilerine uyguladığı soybilimsel (genealogical) eleştiriden hareket ederek "kadın" kimliğini yapıbozumuna tabi tutar. "'Kadınlar'ın arasında, onların ezilmelerinden önce gelen bir ortaklık" (Butler, 1990:4) olmadığı, "kadın" kimliğinin kendisinin bu tabiyetle eşzamanlı olarak kurulduğu görüşü, Butler'ın ünlü kitabı *Gender Trouble*'ın (Toplumsal Cinsiyet

Belası) hareket noktasıdır. Bu kitabında, hukuki söylemlerin ürettiği, doğallaştırdığı ve sabitleştirdiği kimlik kategorilerinin eleştirisini hedeflemiştir. Amacı, kendisi de bir bela olan "toplumsal cinsiyet" kategorisinin başına bela açmaktır.

Kimlik kategorilerinin yerlerinden edilmelerini mümkün kılacak olan edimler taklittir, parodidir, abartıdır. Kadın, gey, lezbiyen kimliklerinin tümü de, tekrarlanan gösterilerle ve heteroseksüel matrisin dayatmalarıyla oluşmuş kimliklerdir. Dolayısıyla, gösterilerin abartı ve tekrarlarla ötelenmesi, kimliklerin kendilerinin kurgusal, "yapay," kurulmuş, hatta birer taklit olduklarının açığa çıkarılmasını sağlar. Taklidin taklidi kimliklerin "doğallığı" yanılsamasını yıkar. *Drag*[1] gösterileri, erkeklik ve kadınlık taklitleri hep iktidarın parodiler aracılığıyla kendine karşı kullanımlarıdır. Heteroseksüel matrisin ikili karşıtlıkları ve kendi içinde birlikli, doğallaştırılmış kimlik kategorileri karşısında "kenar" ve "sapkın" cinsellik biçimlerinin böyle bir yıkıcı potansiyeli vardır. İşte Butler bir kez toplumsal cinsiyet kategorisini, dayatılmış, dışlayıcı gösterisellik süreci olarak tanımlayınca, toplumsal cinsiyetin aşılmasını da kurucu gösterilerin tekrarına, abartısına, parodisine havale etmiş olur.

Ne var ki, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin bireysel gösterilerle tersine çevrilebilecek ve yerinden edilecek kadar akışkan, oynak kategoriler olarak yorumlanması ve *queer*'e atfedilen politik misyonun iyice abartılması, zamanla Butler'ı bir feminist olarak kaygılandırır. Yer yer belirtik bir biçimde kendisini *queer* teori[sin] den ve onun, basitçe parodilere bel bağlayan, popüler politika anlayışından ayırmaya başlar. Kendisiyle yapılan bir görüşmede, bir *queer* teorisyeni olmaktan ziyade feminist bir teorisyen olduğunu ve asıl aidiyetinin feminizm olduğunu söyler. (Osborne/Segal, 1996) *Queer* teorisyenlerinin bazılarının cinselliğin tahlilini toplumsal cinsiyetten koparma eğiliminde olmaları ve kendilerini böylelikle femi-

[1] Transseksüel ya da travestilerin abartılı kadınsılık taklidi.

nizmden ayırmaları Butler'ı rahatsız etmektedir. Bütün bunları göz önüne alarak *Bodies That Matter* (Maddeleşen Bedenler) adlı kitabı yazar.

Butler ayrıca, gösteri örneklerinden yalnızca bir tanesi olarak öne sürdüğü parodinin (*drag*'in) abartılıp bir paradigma haline getirilmiş olmasından da şikâyetçidir. Dolayısıyla da bu daha sonraki kitabında, gösteriselliği parodiden daha *soyut* ve *teorik* bir kavram olan *yeniden-anlamlandırmayla* tanımlamaya girişir. (Acar-Savran, 2004) *Queer* teori ve politikada popüler hale gelmiş yorumlara karşı mesafe alma gereğini duymaktadır. Bu kitapta sanki, sahnelerin, sokakların cümbüşünden yapıbozumuna doğru çekilme çabası içindedir. Yine burada, bir özneyi varsayan ve parodiyi açıkça çağrıştıran gösteri kavramından çok, –toplumsal– cinsiyetli öznelerin, dayatma ve zorlamalarla inşasını dile getiren gösterisellik kavramını kullanır. Nitekim, kimlik kategorilerini "doğallıktan arındırma" yöntemlerinin sınırlarını gösteren, *drag* gösterilerinin kendi başlarına bir yıkıcılık taşımayabileceğini gösteren bir yazısı vardır bu kitapta. (Butler, 1993:121-140)

Queer, ilk çıkışlarını yaptığında, gey-lezbiyen politikalarının toplumsal cinsiyet kimliklerini varsayan, ya da daha kötüsü mevcut düzen içinde birer azınlık grubu olarak eşit haklardan yararlanmaktan ibaret perspektifleri karşısında, bizzat kimlik kategorilerinin sınırlarını ihlal ettiği için alkışlanmıştı. (Çabuklu, 2003) Bu teorinin sözcülerine göre, cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu insanın bizzat bedeninde sergilemesi, cinsiyetler-ötesi (trans-gender) bir teori ve pratiği ima eder. Bu da, bir eşcinsel "azınlığın" ezilmesini, taleplerini ve kimliğini ortaya koymanın çok ötesine geçer; karşı ve eşcinsel ayrımının kendisinin normatif bir iktidar yapısı olduğunu açığa çıkarır. Öte yandan *queer*, modern cinsellik ve cinsel yönelim tanımının tek ve mutlak ölçütü sayılan cinsel nesne seçimini bu konumundan indirir. Belli edimlerin, belli sembollerin paylaşımı ön

plana çıkabilir *queer* pratikler[in]de; bunların hangi cinsiyetten insanlarla birlikte yaşandığı ikincil hale gelebilir. Örneğin, gey erkeklerle lezbiyenler arasında zaman zaman sado-mazoşizmin paylaşılması, cinsel nesne seçiminin tek ölçüt olmaktan çıkarılmasınm somut bir biçimidir. Bu, tam anlamıyla heteroseksüel cinsellik sayılmaz, çünkü belirleyici etken cinsel partnerin cinsiyeti değil, belli bir pratiği tercih etmesidir. (Sullivan, 2003)

Cinsiyetler-arası (intersexual) ve –toplumsal– cinsiyetler-ötesi yönelimlerin doruğunu, kimi *queer* teorisyene göre, transseksüeller oluşturur. Burada artık, cinsiyetler-arası geçişliliği ve ortada bir cinsiyetler yelpazesi olduğunu açıkça gösteren bir oluşum söz konusudur. Cinsiyetin sabit olduğu dogmasını yıkar transseksüeller çünkü kendilerini ne dişi ne eril olarak sınıflandırmaktadırlar. Böylelikle hem iki cinsiyetli düzeni sarsarlar, hem toplumsal cinsiyetleri sonsuza kadar çoğullaştırırlar: Bedenle kadınlığın ve erkekliğin tümüyle birbirinden koparıldığı, toplumsal cinsiyetin "özgürce" seçildiği bir noktadır artık bu. (Hird, 2000) Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin belirli bedenlere doğal olarak bağlanamayacağını ortaya koymanın şöyle bir uzantısı vardır: "Transseksüel insanlar, cinsiyeti üretmek için toplumun bel bağladığı görünmez göstergeleri görünür kılarlar. Cinsiyet, *diğer bütün bireyler gibi* transseksüellerin de karşı karşıya kaldığı, önceden kurulmuş bir gösteridir." (Hird, 2002:347) Kısacası, transseksüeller biyolojik cinsiyet göstergeleriyle toplumsal cinsiyet gösterileri arasındaki doğalmış gibi görünen bağlantıları koparırlar.

Ancak gerçekten de böyle midir bu? *Queer* teori[si]nin bu çözümlemesi ne kadar doğrudur? Ameliyat geçirmiş transseksüel kadın ve erkekler ne kadar ihlalcidirler? Aslında birçok araştırmanın ortaya koyduğu bir şey bunun tam tersini işaret etmektedir: Bu insanların büyük çoğunluğu "yanlış beden"de doğduklarını düşünmekte, "gerçek" toplumsal cinsiyetlerine kavuşmak, iki –toplumsal–

cinsiyet kategorisinden birinde huzur bulmak istemektedirler. İddia edildiğinin tersine, toplumsal cinsiyetlerin sabitlenmesi ve fetişleştirilmesidir burada söz konusu olan. Cinsiyetler ötesine doğru atılmış bir adım gibi görünen bu değişim aslında çoğu kez "normal" bir erkek ya da kadın olmak için atılmış bir adımdır. (Segal, 1999; Lorber, 2000; Yüksel ve diğerleri, 2000) Transseksüellerin, ikili toplumsal cinsiyet yapısının ihlalcileri olmaktan ziyade "kurbanları" olduğunu söyleyen (Harrison/Hood-Williams, 2002) pek çok feministe göre de, tıp ve psikiyatri gibi kurumlar –kimi durumda hemen doğum ertesinde yaptıkları müdahalelerle– bu ikili karşıtlığı ayakta tutmanın peşindedirler.

Gerçekten de, transseksüellerin ameliyat olma nedenleri ya da öznel gerekçeleri, *queer* teori[si] ile çoğu transseksüel arasındaki bir uçurumu işaret eder. Ameliyatla cinsiyet değiştirmek isteyenlerin çok küçük bir azınlığı meseleyi cinsiyetler-ötesine geçmek olarak algılamaktadır. Toplumsal cinsiyet kategorilerinin sapasağlam ayakta durduğu ve bireylerin birinden diğerine geçtiği bir durum söz konusudur, bazı durumlarda ise ikisine birden ait olma arzusu. Transseksüeller, ameliyat öncesinde ve sonrasında, "normalliğe" ulaşmak için çeşitli eğitim ve çıraklık süreçlerinden de geçerler bazen. Yeni "ben"in toplumsal cinsiyet normlarına göre oluşturulmasından sonra, "birey artık *trans* değil, ya erkek ya kadın, ama en önemlisi 'normal'dir." (Wison, 2002) Gerek tıp kurumu gerek toplum, geçtikleri toplumsal cinsiyete tam tamına uymaları için transseksüellere çeşitli basınçlar uygular.

Bize daha yakınlarda, İstanbul'da, erkekten kadına dönen transseksüellerle yaptığı bir çalışmada Deniz Kandiyoti travesti kategorisi altında toplanabilecek üç farklı kesimden söz eder: "para kazanmak için kadın kimliğine bürünen fakat anatomik değişim geçirmemiş olanlar; (...) toplumsal baskı veya eşlerin beklentileri yüzünden operasyon geçirmeyi tedbir olarak seçmek zorunda kalanlar; 'gerçek'

kadın olduğunu veya olmak istediğini iddia edip de cinsiyet değişimi sürecinin muhtelif safhalarında olanlar." (Kandiyoti, 2003:285) Bu kategorizasyon, ameliyat için duyulan gereksinimlerin pek de politik bir nitelik taşımadığını yeterince ortaya koymaktadır. Bu insanların bir bölümü sürecin herhangi bir aşamasında politikleşmiş olabilirler ve kendilerini feminist olarak nitelendirebilirler. Ancak önemli olan, *bu* politik bilincin *cinsiyet-ötesine geçme*, cinsiyet kategorilerini ihlal etme anlamını taşımamasıdır. Kandiyoti'nin kendisi bu konuda daha temkinlidir: "Transseksüelliğin cinsiyet ikiliklerini teyit mi ettiği yoksa bunlara meydan mı okuduğu konusunda daha önce değindiğim tartışmalar, kimliklerin böylesine heterojen ve kaypak olarak tanımlandığı (...) bu bağlamda biraz yapay kaçıyor." (290) Ama belki de, bu her durumda geçerli olması gereken bir kayıttır; şayet öyleyse, *queer* teorinin bu çözümlemesinin çok az sayıda transseksüel için geçerli olduğu bir kez daha doğrulanmış olur. (Ayrıca bkz. Selek, 2001)

Ya erkek ya kadın olma zorunluluğunun ötesine geçip ikili toplumsal cinsiyet karşıtlığını pratikte yapıbozumuna uğratmanın, karşı cins gibi giyinme (cross dressing), travestilik, transseksüellik ve başka çeşitli biçimleri vardır. Bu pratikleri yaşayanların yukarıda sözünü ettiğim anlamda politize olmuş kesimi, bunları, toplumsal cinsiyetlerin çoğullaştığı, hangisinin benimseneceğinin kişisel bir seçim olacağı, çeşitli toplumsal cinsiyetler arasındaki tercihlerin insanlar için bir zenginliği ifade edeceği bir gelecek tasarımının ön biçimleri olarak görürler. Bu yaklaşım çerçevesinde, bugünden ikili toplumsal cinsiyet karşıtlığını yapıbozumuna tabi tutmak, bu açıdan "özgür" bir geleceğin yolunu açmaktır. Ne var ki, ikili toplumsal cinsiyet karşıtlığını salt söylemsel olarak kurulmuş bir ikilik olarak görmenin tuzakları gizlidir bu yolda. İkilik bu tür pratiklerle yapıbozumuna tabi tutulup cinsiyet konumları "çoğullaştırıldığında," toplumsal cinsiyet düzeninin hiyerarşik yapısı yıkılmış olmaz. Bu

ikilik, kolaycı bir "çoğulculuk"la hallolmayacak kadar derinlerde kök salmıştır ve güçlü maddi temellere sahiptir. Çeşitli toplumsal cinsiyet rollerinin ve söylemlerinin "barış içinde bir arada yaşaması," bu ikiliğin, baskıya ve şiddete dayalı hiyerarşisini ortadan kaldırmaz. Cinsel kimliklerin ve toplumsal cinsiyet pratiklerinin çeşitlenmesi, bu yapının sınırları içinde ancak belli hiyerarşilerle iç içe geçmiş bir şekilde gerçekleşebilir. (Weeks, 2003) Nitekim öyle de olmaktadır: *Queer* topluluğunun bir ayağı fuhuş, şiddet ve devlet baskısıyla örülmüş bir dünyadadır. Aslında *queer*'e atfedilen bu politik misyonda çokkültürcülüğün bir özelliğini görmek mümkündür: İktidarı, eşitsizliği, yapısal hiyerarşileri yok sayan bir çoğulculuk ve bununla el ele giden, estetize edilmiş, metalaştırılmış bir yerellik ve/ya da özgünlük fetişizmi. (Zizek, 2001) Emperyalizmin ve kapitalizmin kalıcılığına razı olmuş ve o sınırlar içindeki bir çoğulculuğun vitrini olmaya çabalayan çokkültürcülük gibi *queer* de, bir anlamda bedenlerin, giyimlerin, tarzların çokluğunu yüceltir. "Çelişkili cinsel anlamların eşzamanlı olarak *sergilenmesi*"dir burada söz konusu olan; bu çelişkilerin zeminini oluşturan hiyerarşinin aşılması ve çelişkinin çözülmesi değil... "Michael Jackson'un ameliyatla değiştirilmiş görüntüsü ırk [olgusunu] ne kadar aşıyorsa, [travesti parodiler de] toplumsal cinsiyeti o kadar aşar." (Mandy Merck: aktaran Segal, 1999:62) Aslında burada karşı karşıya olduğumuz çoğulculuk, patriarkal iktidarın yapısal temellerine ve heteroseksizmin dışlama ve baskı mekanizmalarına duyarsızlaşmayla el ele giden bir çoğulculuktur. Dikkatler tümüyle cinsiyet düzenini ve heteroseksizmi parodiler yoluyla istikrarsızlaştırmaya yöneltildiğinde, bu düzenin sonunu tasarlamak gündemden düşer. *Queer*'in politik ufkunun sınırları, daha önce de söylediğim gibi, Foucault'nun iktidar yorumunun uzantısı olarak görülebilir: Direniş, tersyüz etme, istikrarsızlaştırma... İktidarın söylemsel evreni *içinden* yapılabilecekler bu kadardır. Merkezsiz, çok odaklı ve dağınık iktidar tanımıyla,

sınıf, ulus ve ırk hâkimiyetlerini, patriarka ve heteroseksizmi kendi aralarında eklemlenmiş bir bütün olarak tasarlamak ne kadar güçse, bu karmaşık bütünün sonunu düşlemek de o kadar güçtür. *Queer* hareketin ilk çıkışındaki, gey-lezbiyen kimliklerle azınlık hakları için mücadele etmenin sınırlı ufkuna karşı cinsiyet düzeninin kendisini sarsma iddiaları düşünüldüğünde, bu, en iyisinden "liberter" çoğulculuk "ideali" oldukça alçakgönüllü kalmaktadır.

Foucault-Butler-*Queer* çizgisini izleyen politikanın ve teorinin, kurallarla/iktidarla iç içe kurulmuş olduğu ölçüde eşcinsel kimliği yapıbozumuna tabi tutma çabaları kendi içinde tutarlıdır. Ne var ki, bu kimliğin öne çıkarılmasıyla sağlanmış seferberliğin ve bu kimlikle kazanılmış hakların yitirilmesi riski bu yapıbozumu sürecinde içkindir. Bunun karşısında bir başka politik seçenekten söz etmek mümkündür: Gey-lezbiyen hak taleplerini patriarkal, heteroseksist düzenin sınırları içine hapsetmeyen, bir azınlık politikası izlemek yerine patriarkayı hedef alan, geylerle lezbiyenler arasındaki olası çıkar çatışmalarını da göz önünde tutacak bir feminist bilinçten beslenen bir politika olabilir bu. Gey, lezbiyen ve kadın olmayı üstlenmek ve bu kimliklerle politika yapmak, kaçınılmaz olarak dışlayıcı bir kimliği giyinmek anlamına gelmez. Bu kimlikler, egemenlik ilişkileri içinde oluşmuş, içlerinden geçilerek aşılmak üzere mobilize edilecek kimliklerdir. Toplumsal cinsiyetin ve cinsel kimliklerin bugünkü kısıtlayıcı ve hiyerarşik niteliğinin aşılması ise, ancak bu kimliklerin *içinde oluşmuş oldukları toplumsal cinsiyet yapısı* ciddiye alınıp onu aşındıracak politikalar geliştirilebilirse mümkün hale gelir. İşte o zaman cinsel yönelim çoğulluğu gerçekten de özgür bir cinselliğin ifadesidir.

KADINLARIN SİYASİ TEMSİLİ

Kadınların meclislerden, seçilmiş (temsili) kurullardan dışlanmalarına karşı geliştirilebilecek özel önlemleri, stratejileri tartışacağımız bu toplantıya hoş geldiniz. Bu önlemlerin, stratejilerin nasıl savunulduğu, hangi gerekçelere dayandırıldığı çeşitli teorik ve politik tartışmalara yol açıyor. Ben bugün esas olarak bu tartışmalar üzerinde duracağım. Önerilen yöntem ve stratejilerden kimilerinin teorik ve politik sakıncalarına dikkat çekip, ardından bana en doğru gelen stratejiyi açıklamaya çalışacağım.

Ancak bu tartışmaya girmeden önce, üzerinden atlanmaması gereken bir yapısal meseleye değinmek istiyorum: Modern toplumların –ki modern toplum deyince kapitalist-patriarkal toplumu anlıyorum– temel dayanaklarından birisi, toplumsal cinsiyet yüklü bir özel alan/kamusal alan ayrımı. Başka bir deyişle, cinsiyete göre bölünmüş ve tanımlanmış iki alan belirlemek mümkün bu toplumlarda. Özel alan, kadınların çeşitli görevlere mahkûm edildiği ve onlarla özdeşleştirilen ve değersiz sayılan alan. Buna karşılık kamusal alan ise erkeklerle özdeşleştiriliyor ve özel alan karşısında değer yükleniyor bu alana.

Yurttaşlık esas olarak insanların kamusal alandaki ilişkilerini düzenleyen bir kategori. Yurttaşlık kategorisi ayrıca, bireyleri

farklılıklarından soyutlayan, soyut bireyi temel alan bir kategori. İşte kadınların bu soyut bireyler kategorisine dahil olmaları hep problemli olmuş. Çünkü kadınlar hem yurttaş, ama hem de özel alandan gelen somut bir kimlikleri var; kadınlar aynı zamanda hem anne ve eş. Tarih boyunca ne zaman kadınlar yurttaş kategorisine tam olarak dahil olmaya çalışsalar, özel alandaki farklılıkları, anne ve eş kimlikleri karşılarına dikilmiş. Kadınların erkekler gibi, erkekler kadar soyut ve özerk bireyler olmadıkları ortaya çıkmış. Yurttaşlık kategorisinde içkin olan bu asimetri yüzünden, kadınların özel alanda kurulan bu farklılıkları yüzünden, kadınların eşit yurttaş olma talepleri ancak özel ayrıcalıklarla, pozitif ayrımcılıkla karşılanabilmiş. Bugün burada siyasetten dışlanmaya karşı özel önlem ve stratejileri tartışmamızın nedeni de bu yapısal asimetri. Kadınların yurttaşlığı meselesi uzun teorik tartışmalara yol açabilecek bir mesele. Ben bunlara girmeyeceğim. Sadece şunu belirtmekle yetineceğim bu noktada: Toplumsal cinsiyet yüklü bir özel/kamusal ayrımının ve buna bağlı olarak *toplumsal cinsiyetin* ortadan kalkması, kadın kurtuluş mücadelesinin ayrıcalıklı bir hedefi. Tartışırken bunun bir perspektif, bir ufuk olarak göz önünde tutulması gerektiğini düşünüyorum. Kısacası varsayımım şu: Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet yüklü bir özel/kamusal ayrımı *sabit* ve *kalıcı* kategoriler değil; böyle alınmaları uzun vadeli hedefleri çeleceği için sakıncalı.

Kadınların seçilmiş kurullarda, meclislerde mevcut durumun ötesinde varlık göstermeleri gerektiği genellikle üç temel argümana dayandırılarak savunuluyor. Bunlardan ilkini *adalete dayalı argüman* olarak adlandırmak mümkün. Deniliyor ki, kadınlar nüfusun yarısını oluşturduklarına göre, parlamentolarda da bu orana uygun bir oranda temsil edilmeleri adalet, eşitlik gereğidir. Kadınların parlamentodaki oranının toplumdaki oranı, seçilenlerin oranının seçenlerin oranını yansıtması gerekir. Bu argüman, örneğin Fransa'da anayasayla sağlanmış yüzde 50'lik bir oran talep eden siyasal temsil

eşitliği (parité) hareketinin başvurduğu argüman. Türkiye'de KA-DER'in kullandığı argümanlardan biri de yine bu.

Bu tür bir savununun bence çeşitli teorik ve politik zaafları var. Bunlardan ilki şu: Toplumsal cinsiyete, yani *ezilen bir toplumsal grup* kategorisine başvurmadan, soyut yurttaşlık kategorisi ya da temsili demokrasi çerçevesinde kalındığı sürece tutarsızlıktan kaynaklanan bir zaafı var bu us yürütme biçiminin. Çünkü temsili demokrasi, sosyolojik özelliklerin temsili değil, soyut bireylerin yerel-bölgesel temelde temsili demektir. Dolayısıyla, temsili demokrasiyi ve soyut yurttaşlık kategorisini sorgulamadan, kadınların *kadın olarak* temsil edilmesini talep etmekte bir çelişki vardır. *Bu* demokrasiye kadınlar basit bir biçimde eklenemez. *Bu* demokrasi, yasamada kadınlarla erkeklerin sayısı eşit değil diye eleştirilemez.

Bu argümanın bir başka versiyonu ise şu: "Kadınlar, bütün mesleklerde olduğu gibi politikada da erkeklerle eşit bir oranda var olabilmelidirler." Bu kez politika herhangi bir meslekmiş gibi ele alınıyor, politikanın içi boşaltılıyor. Oysa feministler olarak, insanların kendi kaderleriyle ilgili kararlara tam katılım hakkını savunma mevziinden geri düşmemiz anlamına gelir bu tür bir politika tanımı. Bunun özellikle politikanın seyirlik bir şey haline geldiği günümüzde tam bir massedilme anlamına geleceğini düşünüyorum.

Bu argüman, ister bir kota ya da yüzde 50 oranında sandalye talebi biçimine bürünsün, ister KA-DER'in durumunda olduğu gibi partilerden bağımsız olarak kadınların desteklenmesi çağrısı biçiminde ortaya çıksın, apolitik ve içeriksiz. Somut bir program olmaksızın kadınların meclise daha çok sayıda girmeleri için mücadele, ister istemez, bu kadınların meclise ne yapmak için girecekleri sorusunu beraberinde getiriyor. Programsız bir temsil mümkün mü? Bu kadınlar neden kadınların çıkarlarını, kadınlardan yana politikaları savunacak olsunlar? Sadece kadın olmanın kadınlardan yana politikaların savunulacağına dair bir güvence oluşturmadığının

örneklerini bir kez daha tekrarlamak gereksiz. Buna karşılık denilebilir ki, meclislerde kadın sayısının artması kadınlardan yana politikaları dile getirmeyi ve savunmayı kolaylaştırır. Başka durumlarda buna "gönül indirmeyecek" kadınlar, kadın sayısı artınca üzerlerinde bu yönde bir basınç hissedebilirler. Ama o zaman da, bir program olmaksızın sürdürülecek politikalardan hangilerinin gerçekten kadınlardan yana olacağı tartışmalıdır. Türbanlı kızların üniversitelerden dışlanması kadınlardan yana bir politika mıdır, değil midir? Program temelinde gerçek bir temsil söz konusu olmadığı sürece, kadınların meclislerdeki varlığı sembolik bir varlık, bir vitrin olmaktan öteye pek geçemez.

Kadınları savundukları görüşlerden bağımsız olarak, bir programla kendilerini bağlamasalar da, sadece kadın oldukları için destekleme çağrısında *özcü* bir anlayışın izleri var: Kadın oldukları için kadınlardan yana davranacaklarını varsaymak, kadın olmayı sabitleştirilmiş bir kimliğe, tek tek bireylerin biyolojik varlıklarına indirgemek demek aslında. Kadınlığı toplumsal cinsiyet çerçevesinde değil bireyler temelinde tanımlamak anlamına gelir bu.

İkinci temel argüman ise, kadınların farklılığına, "kadın sesi"nin özgüllüğüne, kadın değerlerinin üstünlüğüne dayanıyor. Kadınların politikaya farklılık getireceği, politikayı olumlu bir yönde dönüştüreceği varsayımından hareket ediyor bu us yürütme biçimi. Kadınların toplumsal pratiklerinin onları paylaşımcı, dayanışmacı, barışçı insanlar kıldığı savunuluyor. Bu da, erkeklerin rekabetçi, şiddet eğilimli, kavgacı tarzları karşısında kadın kimliğinin politikayı ıslah edeceğine ilişkin bir güvenin beslenmesine yol açıyor. Her şeyden önce bunun olgusal olarak doğru olduğu çok kuşku götürür: Kadınların şiddete, savaşa, hem de tam annelikleri yüzünden çok kolaylıkla mobilize edilebildikleri en azından son dönemde bu topraklarda çok görüldü. Kadınlar şiddet ve öfke duygularından arınmış değiller. Sadece bu duygularını hangi vesi-

lelerle ifade edebildikleri açısından farklılar erkeklerden. Kendileri için değil ama, evlatları için, vatan ve millet için çok da kolay kadınların şiddet duygularını kullanmak. Kaldı ki, kadınların, sindirilmiş oldukları için, kendilerini yok saymaya alıştıkları için edinmiş oldukları belirli davranış özellikleri varsa bile, ezilmenin, baskının, cinsiyetçi işbölümünün sonuçları olan bu özellikleri yüceltmenin kadınları bu rollere hapsetmek olacağı çok açık. Bunları mutlaklaştırmak, kadınları mevcut konumlarıyla barışmaya yöneltmekten başka bir anlam taşımaz.

Benim de katıldığım üçüncü us yürütme biçimine gelince: Kadınlar ezilmiş bir toplumsal grup oldukları için, paylaştıkları ortak çıkarlar olduğu için, bu çıkarları ifade eden programlar temelinde kadınlar tarafından temsil edilmelidirler. Toplumsal cinsiyeti hareket noktası olarak alan bu argüman aynı zamanda temsili demokrasinin sorgulanmasının da yolunu açar. Bu us yürütme biçimine dayanarak çeşitli stratejiler ileri sürülebilir. Bence doğru bir strateji ancak, uzun vadeli hedefimizi yani toplumsal cinsiyetin ortadan kalkması perspektifini göz önünde tutan, bu hedefe ulaşmanın yolunu şimdiden ören bir strateji olabilir. Dolayısıyla kadınların toplumsal cinsiyet temelinde temsilleri *geçici* ve *dönüştürücü* bir süreç olarak tasarlanmalı. Toplumsal cinsiyet temelinde temsil ancak böyle tasarlandığı ölçüde, kadınların siyasi temsilleriyle kurtuluşları arasındaki mesafe daralır. Bu ne demek? Bu, erkek egemenliğini aşındırmaya, toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmaya yönelik feminist politikaların, programların meclislere taşınması için mücadele demek. Kadınların toplumsal cinsiyetleri dolayısıyla paylaştıkları çıkarları savunan politikaların meclislere girmesi için mücadele demek.

Öyleyse her şeyden önce toplumsal cinsiyetin varlığının ortaya konması, görünür kılınması gerekiyor. Bunun mücadelesi ise kadın kurtuluş hareketi. Demek ki bu mücadele ile el ele giden bir strate-

ji gerekiyor kadınların siyasi temsili konusunda. Siyasi temsil bütünlüklü bir kadın kurtuluş mücadelesinin parçası olmalı. Böyle bir stratejinin bir ayağı kadınların ezilen bir toplumsal grup olarak kendi çıkarları doğrultusunda oluşturacakları programlarsa öbür ayağı da kendi öz örgütlenmeleridir: Kadınların temsilcilerini denetleyebilmeleri, onlardan hesap sorabilmeleri için, karşılıklı haber ve bilgi akışının sağlanması için bu tür kanalların da yaratılması gerekir. Kısacası, sözünü ettiğim yöntem ve anlayış, toplumsal cinsiyeti hareket noktası olarak kabul eden ama aynı zamanda toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmaya yönelmiş bir *geçiş* stratejisi olarak düşünülebilir. Kadınların bugünkü konumlarından yola çıkan ama toplumsal cinsiyeti kalıcı ve sabit görmeyen bir anlayış bu.

Bunun somut politik uzantıları neler olabilir? Belki de en ideal olanı, kadın kurtuluş hareketinin oluşturduğu programlar temelinde bu hareketten çıkacak bağımsız adaylar çıkarmak; yani feminist programları olan bağımsız feminist adayları meclislere sokmaya çalışmak... Bu durumda kadınların kendi öz örgütlenmeleri kanalıyla temsilcilerini denetlemelerinin de daha kolay olacağı açık.

Ne var ki, iki nedenle, partilerde alınacak kota vb önlemler aracılığıyla meclise girmeye çalışmak daha anlamlı gibi görünüyor. Birincisi, mevcut siyasal yapılanmada bağımsız adayların ne kadar etkisiz olduklarını hepimiz biliyoruz. Dolayısıyla, feminist talepleri programlarına dahil etmiş, kota vb pozitif ayrımcılık önlemlerini benimsemiş, kadın kurtuluş hareketinden beslenmeye açık partilerden meclise girmek çok daha etkili bir yol. Ayrıca, daha genel bir bakış açısından daha da gerçekçi bir yol: Kadınların ezilen bir toplumsal grubun mensupları olmaktan kaynaklanan ortak nesnel çıkarları var; ancak kadınların başka toplumsal grup aidiyetleri de var: Sınıfsal, ulusal, ırksal, etnik kökene bağlı ve zaman zaman da dinsel aidiyetler bunlar. Bu farklı aidiyetler, kadınların paylaştıkları ortak çıkarlarda ve savundukları politikalarda kırılmalara, genel

politik tercihlerinde farklılıklara yol açıyor. Tek ve türdeş bir çıkardan söz etmek mümkün değil. Dolayısıyla da kadınlar farklı siyasal partilerle özdeşleşiyorlar.

Bu söylediklerim iki ayaklı bir politikayı ima ediyor: Bir yandan sözünü ettiğim türden partilere yönelirken, bir yandan da bağımsız kadın örgütlenmelerinin güçlenmesi için çalışmak. İkincisi olmaksızın birincisi için güç bulmak olanaksız. Bu tür yapılardan ve onların ürettiği politikalardan beslenmeyen ve üzerinde bağımsız kadın hareketinin baskısını hissetmeyen karma partilerde hayatın ne kadar güç olduğunu hepimiz biliyoruz.

"Geçiş" anlayışına geri dönecek olursak. Bu toplumu biçimlendiren, toplumun yapısını belirleyen üç temel ezme-ezilme ilişkisi, egemenlik biçimi var. Sınıfsal ve cinsiyete dayalı egemenlik biçimleri evrensel; ulusal, ırksal ya da etnik kökene dayalı egemenlik biçimiyse evrensel olmamakla birlikte giderek yaygınlaşan bir nitelik taşıyor. Bu üç ezilen toplumsal grubun, partilerde kota vb yöntemlerden başlayarak toplumsal gruplar olarak temsilini savunmanın soyut bireylere dayalı temsili demokrasinin sorgulanması açısından da önemli olduğu kanısındayım. Ne var ki, bu demokrasi biçiminin dönüşmesi toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi için mücadeleden koparılamaz: Bir yandan ezilen toplumsal grupların ihtiyaçlarının öncelik taşıyacağı bir ekonomik ve toplumsal yapının, öte yandan da ev içindeki ve kamusal alandaki ilişkilerin köklü dönüşümünün hedeflendiği bir bütünlüklü geçiş perspektifinin parçası olmak zorunda kadmların siyasal temsili için yürütülecek strateji.

Yukarıda sözünü ettiğim üç argümandan ilk ikisinin uzantıları olarak oluşturulacak stratejilerle daha kısa sürede daha çok kadını temsili kurullara sokmak mümkün. Ama bu apolitik yöntemin bedeli orta ve uzun vadede daha ağır. Apolitik ve sembolik bir kadın "temsili"nin yararından çok zararı olacağına inanıyorum. Kadınların siyasi temsilini ucu kapalı bir perspektifle ve başka şeylerden

ayırarak savunmanın bir uzantısı uzun vadeli hedeflerden vazgeçmek. Ama bunun da ötesinde, kadınların siyasete katılmalarının önündeki toplumsal engeller olduğu gibi dururken bununla hiç uğraşmadan kadınları meclislere sokmaya çalışmak, elitizme, kadınların şimdi olduğundan da daha çok bölünmesine yol açmak demek.

İstanbul Teknik Üniversitesi'nde 21 Mart 1999 tarihinde, *Pazartesi* dergisi ile Heinrich Böll Vakfı'nın düzenlediği "Kadınların Siyasal Temsili" başlıklı panelde yapılan konuşmanın metni.

KA-DER SÖYLEDİKLERİNİ YAPABİLİR Mİ?

Geçtiğimiz ay kadınların meclisteki oranını artırmak hedefiyle yola çıkan KA-DER'in kuruluşu basının ve çeşitli kesimlerden kadınların gündeminde önemli bir yer tuttu. Geçen sayımızda (*Pazartesi*, sayı 26) KA-DER'i birinci elden, dernek kurucularından Şule Aytaç ve Canan Arın'la yaptığımız görüşmeler ve kuruluşun yazılı metinleri aracılığıyla tanıtmaya çalıştık. KA-DER'in kuruluş amacını, yani Mecliste kadın oranını artırma hedefini kadınlar açısından son derece önemli buluyoruz. Toplumun yarısını oluşturan ve artık her alanda varolan kadınların karar mekanizmalarından dışlanmış olmaları, dünyanın her yerinde feministlerin önlerine koydukları önemli sorunlardan, mücadele alanlarından biri.

Ancak, tanımlandığı biçimiyle KA-DER'in yapısı ve önüne koyduğu hedefe ulaşmak için öngördüğü biçimler, yine feminizm açısından, geçen sayımızda kimini Aksu Bora'nın da dile getirdiği bazı temel sorunları gündeme getiriyor.

Bu sorunlardan ilki, KA-DER'in partiler üstü, bir oluşum olarak tanımlanmasında ortaya çıkıyor. KA-DER kurucuları dünyadaki bazı örneklerden etkilendiklerini belirtiyorlar. Bunlardan biri, ABD'de Clinton'ın seçimi kazanmasında etkili olduğu söylenen "Emily'nin Listesi". Öte yandan, İsveç modeli de telaffuz ediliyor ve zaten İsveç, 1944 yılındaki seçimlerden bu yana, parlamentoda yüzde 40 kadın

oranıyla çarpıcı bir örnek. Ancak bu iki örnekte de, kadınların parlamenter mücadelelerinde seçtikleri yol hiç de partiler üstü olmak değil, tersine, her iki durumda da, kadınların mücadeleleri kendilerini ait hissettikleri belirli bir parti içinde, yerel, bölgesel ve ulusal düzeylerde verilen uzun vadeli bir çaba sonucunda ürün veriyor. Ve bu mücadelenin ayırt edici noktası, belirli bir parti içinde pozitif ayrımcılık ilkesini hayata geçirme çabası. Bu sayıda yer verdiğimiz İngiltere örneğinde de görüldüğü gibi, dünyada kadınların parlamentolarda kalıcı bir biçimde oranlarını artırdıkları bütün örneklerde, belirli bir parti içinde kendine yer edinen, parti içinde kadınlarla ilgili bir duyarlılık geliştirmeyi, parti üyelerini eğitmeyi başaran kadınların mücadeleleri var. Ve bu örneklerde, yine kadınların partilerine kabul ettirdikleri kota, kadınların listelerin üst sıralarında yer almalarının sağlanması ya da yine İngiltere örneğinde sözü edilen, listelerin aynı partiden bir kadın ya da erkeğe oy verilebilecek biçimde alternatifli hazırlanması gibi pozitif ayrımcı önlemler ve kadınların kadınlara özgü talepleri partilerinin programlarına sokma çabaları merkezi rol oynuyor. Oysa partiler üstü bir politika, pozitif ayrımcılıkla değil, soyut eşitlik ilkesiyle tanımlanabilecek bir politika. Kadınların ve erkeklerin koşullarının, olanaklarının hiç de aynı olmadığı maddi, tarihsel bir dünyada soyut eşitliğin sınırlarını ve aldatıcılığını diğer muhalif hareketlerin yanı sıra ikinci dalga feminizm açıkça ortaya koyalı bir yirmi beş yıl oluyor...

Öte yandan, meclise yönelik partiler üstü bir kadın politikasıyla ilgili önemli sorunlardan biri, kadınları örtük olarak da olsa, politik özneler olarak değil de, apolitik, biyolojik cinsiyetlerinden ibaret bir yığın olarak görmek. Bunu Şule Aytaç'ın verdiği bir örneği kullanarak açmak istiyoruz. Aytaç, örneğin Samsun'da Doğru Yol Partisi'nin seçim kazanma şansı yüksekse, KA-DER adayını listelerde seçilebilecek bir konuma yerleştirmesi koşuluyla, KA-DER'in kadın oylarını Doğru Yol Partisi'ne akıtmaya çalışacağını söylüyor. Burada kadın seçmen kitlesini, en hafif deyimle hafife alan bir varsayım yar. Yani

kadınlar her partiye oy atabilirler, yeter ki seçilecek olan kadın olsun! Öte yandan, elbette Tansu Çiller gelmiş geçmiş en kötü başbakan değildir, öyle de olsa bunun faturası kadınlara çıkarılamaz. Yine de Tansu Çiller'lerin, Meral Akşener'lerin tüm kadın cinsini töhmet altında bıraktığı bu ülkede, yaşayan en saf varlıklar kadınlar mı?

İlkeler bir yana, bunun nasıl işleyeceği de son derece tartışmalı görünüyor. KA-DER'e göre sözleşmeye imza atacak kadınların seçilebilmeleri için her parti desteklenebilir. KA-DER Milliyetçi Hareket Partili KA-DER adayı için Özgürlük ve Dayanışma Partili kadın seçmen kitlesini ya da daha az uç bir örnek olarak, Refah Partili kadın aday için Demokratik Sol Partili kadın seçmen kitlesini seferber edebileceğine gerçekten inanıyor mu? Kadınlar eğer biyolojik cinsiyetlerinden ibaret varlıklar değillerse, partiler üstü bir politik varoluş göstermeleri de mümkün görünmüyor. Başka ideolojilerden, dünya görüşünden bağımsız bir kadın duyarlılığı, bir feminizm son derece tartışmalı. Kadınların parlamenter mücadelede başarılı oldukları örneklerin genellikle sosyal demokrat, sosyalist, en azıdan liberal partiler içinde gerçekleşmiş olması üstünde durulması gereken bir nokta. Partiler üstü bir yapının, KA-DER'i, eğer bir varlık gösterebilirse, partiler arası rekabet ve pazarlıkların alanı haline getirmesi olasılığı hiç az değil.

Önemli bir başka sorun da temsil meselesi. KA-DER adayları, biyolojik cinsiyet dışında kadınlar için neyi ya da hangi kadınları temsil edecekler? Politikada temsil belirli bir toplumsal grubun ya da kesimin teleplerinden oluşan bir programla ölçülebilecek bir şey. Yani bir partiye ya da adaya programına bakarak oy verirsiniz. Ama KA-DER partiler üstü bir oluşum. Ve belki biraz da bu nedenle, kadınlara ilişkin somut talepler içeren bir program yok, kadın adayların imzalamaları beklenen bir sözleşme taslağı var sadece. Sözleşme taslağında programatik hiçbir ifade yer almıyor; kadınlara ilişkin tek politik ifade KA-DER adaylarının Meclis'te "ortak kadın

politikası oluşturmalanyla ilgili. Farklı parti disiplinleri ve programlarıyla bağlı kadınların bunu nasıl yapabilecekleri ya da bu politikanın içeriğinin ne olacağı son derece belirsiz. Bu konuda ciddi bir sorun olduğunun kurucular da farkındalar ama KA-DER bir çözüm önermiyor: "Ortak kadın politikasıyla değişik parti programlarının bağdaştırılması, adayların kendilerinin çözmesi gereken nazik bir meseledir", diyerek, konuyu adayların bireysel becerilerine havale ediyor. Derneğin amaçlarında, kadın adayların uymaları gereken ilkeler bölümünde, kadınlarla ilgili yalnızca iki madde var. Bunlardan ilki, "Kadınlık durumunun bilincinde, bunu sahiplenen, dillendiren, kadınlara özgü sorunlar konusunda duyarlı davranan, kadın dayanışmasına önem veren" tanımını içeriyor. Son derece yoruma bağlı görünen ve hiçbir ölçüt sunmayan bu ifadeye hangi kadının itiraz etmesi beklenebilir ki? Diğer madde bir talep içerir görünen tek madde: "Başta Medeni Kanun Reformu olmak üzere kadınlara yönelik her türlü ayrımcılığı ve şiddeti sonlandıracak adımları atmaya kararlı, yenilikçi, toplumu ileriye götürecek projeleri olan"; ancak, Medeni Kanunda yapılabilecek değişikliğin bin tane biçimi olduğu ölçüde, bu madde de son derece belirsiz. Üstelik bu iki madde sözleşme taslağına bile alınmış değil. Kısacası sözleşme de amaçlar da, politik değil ahlaki birtakım ilkelerden oluşuyor.

Söz konusu olan, kadınların politika yapması olduğunda hemen ahlaki bir düzleme geçilmesi ise düşündürücü. Dürüstlük, ilkelilik, cesaret, birleştiricilik, her türlü şiddete karşı olmak, yumuşak üslup bu düzlemin terimleri. Ve programın, politik taleplerinin de olmadığı yerde, tüm bunlar soyut bir kadıncılığı çağrıştırıyor. Üstelik, politikaya girmeleri önünde bunca engel varken, kadınlardan politikada örnek olmak gibi bir misyon beklemek neden? Neden sert üslup, öfkelenmek için her türlü sebepleri bulunan kadınlara yasak? Bu örnek olma misyonunun, kadınlara yaşadıkları farklı konumlarda atfedilen ve onları ezilen konumda bırakmanın söylemi

olan örnek anne, abla, kız çocuk misyonundan ne farkı var? Kirletmedikleri evi süpürmeleri beklenen kadınlardan, şimdi de kirletmedikleri dünyayı temizlemeleri bekleniyor. Ahlaklı politika gibi bir talep kimsenin karşı çıkması beklenen bir şey değil, ancak politika ahlak değil bir güç meselesi olduğuna göre, kadınlar söz konusu olduğunda gücü reddetmeyi anlamak da mümkün değil.

Kısacası, sözleşme taslağında ve amaçlarda önemle üstünde durulan temiz politika talebi, kadın adayların bireysel ahlaklarına temsil edildiği ölçüde devletin mafyalaşmasına karşı naif ve bireysel bir anlayışı sergiliyor. Bu kadar güçlü ve silahlı bir düşmana karşı politikayı bu naiflikle sürdürmeyi önermek bile kadınları silahsızlandırdı bir şey gibi görünüyor. Üstelik, KA-DER adaylarını seçtirebilmek üzere kadın oylarını örneğin Doğru Yol Partisi'ne ya da Milliyetçi Hareket Partisi'ne aktabilmek için verileceği öne sürülen çabaların bu temiz politika ilkesiyle nasıl bağdaştırıldığı hiç açık değil.

KA-DER'in ortaya çıkışı, yalnızca basında değil, belli ki Türkiye'nin her yerinde politikaya duyarlı bir kadın kitlesinde de ilgi ve heyecan yarattı. Mecliste belli bir kesimi temsil etme iddiasındaki herhangi bir oluşumun gerçek gücü ancak meclis dışından alabileceği kitle desteğiyle ölçülebilir. Burada bir potansiyel olduğu açık ama bir kitleyi seferber edebilmenin yolu açıkça ifade edilmiş, somut taleplerden geçtiği ölçüde, bu potansiyelin heba olma tehlikesi yüksek görünüyor. Soyut ilkelerden oluşan bir sözleşmeyi imzalamak dışında hiçbir yükümlülük taşımayan, bir program söz konusu olmadığına göre, o programa göre değerlendirilip denetlenmesi mümkün olmayan KA-DER adayları hangi kadınları nasıl seferber edebilecekler? Kısacası, korkarız KA-DER'in, en iyi durumda, kadın seçmenin bir tür eğitimi işlevini yerine getirmenin ötesinde bir varlık gösterebilmesi zor.

Gülnur Savran, Nesrin Tura

Pazartesi, Haziran 1997, sayı 27

CİNSEL DEVRİM KİME YARADI, KİME YARAYABİLİRDİ?

Pazartesi'nin 33. sayısında Germaine Greer'in *The Observer* dergisinden derlenmiş bir yazısı yayımlandı. *The Female Eunuch* (İğdiş Edilmiş Kadın) adlı kitabıyla "cinsel devrim"in öncülüğünü yaptığına inanılan (kendisi de bu imgeyi oldukça benimsemiş olan) Greer bu son yazısında, "cinsel devrim"in bugün bizi getirdiği noktada, kadınların kimlikleriyle, bedenleriyle nasıl bir saldırı altında olduklarını gözler önüne seriyor. Yer yer "annelik" yüceltmesiyle malul olsa da, Greer'in yazısı kadın bedeninin sakatlanışı, yepyeni biçimlerde iğdiş edilişine ilişkin çarpıcı örneklerle dolu. Ama neden bu düş kırıklığı? Greer "cinsel devrim" denilen ve erkekler ve kadınlar üzerindeki geleneksel cinsel baskıların önemli ölçüde azaldığı bu süreçten ne bekliyordu ki?

Her şeyden önce "cinsel devrim" deyiminin kendisi, kadınların ve erkeklerin cinsel baskılara karşı çıkışını ifade eden, cinsel baskıların nötr (tarafsız) olduğunu örtülü olarak varsayan, cinsel baskıda her zaman içkin olan erkek egemenliğini gizleyen bir anlayışa dayanıyor. Bu niteliğiyle de, –kötü anlamıyla– ideolojik bir kavram: Gerçekten de yaşanmış bir süreci ifade ediyor, ama bu süreçte yaşanmış olan erkek iktidarının, erkek baskısının üstünü örterek, bu egemenliği gözlerden uzak tutarak...

Bugünden gerilere, 1960'ların ortalarına doğru baktığımızda,

şöyle bir süreci gözlememiz mümkün: Bir yandan, kapitalizmin her şeyi giderek metalaştırdığı bir tüketim toplumunun hızla ve dünyanın her yanına ulaşacak biçimde yaygınlaşması; bu sürecin bir ürünü olarak da metalaşmış bir cinsellik kültürünün yayılması: fuhşun "küresel" bir sektör haline gelmesi. Öte yandan, bunun çelişik gibi görünen ama kaçınılmaz olan bir sonucu: Cinselliğin "özgürleşmesi." Kaçınılmaz: Çünkü tıpkı emekgücü gibi cinselliğin de alınıp satılabilmesi için sadece sahibinin iradesi tarafından denetlenen bir mal haline gelmesi, yani başka iradelerin denetiminden özgür olması lazım.

Ve feminizm...

Ancak bu otuz yıllık süreçte bir başka gelişme daha var: Kadınların erkek egemenliğinden kurtulma mücadeleleri, feminizm. Hiç kuşku yok ki, feminizmin de bir cinsel özgürleşme boyutu var, ama burada söz konusu olan cinsel özgürleşme mücadelesinin hedefi belirli ve somut: Erkeklerin kadınlar üzerindeki cinsel baskıları, kadınların bedenlerine el koymaları, kadınlara uyguladıkları cinsel şiddet vb. Feministler açısından bunun kadar açık olan bir şey de şu: Kadınların cinsel özgürlük mücadeleleri, ancak kadınlar her alanda özgürleştiklerinde, ev işi köleliğinden kurtulduklarında, ev dışı çalışma yaşamındaki cinsiyetçi işbölümünü yıktıklarında, hukuku erkeklerin hukuku olmaktan çıkardıklarında, bütün bir cinsiyetçi kültürü radikal olarak dönüştürdüklerinde hedefine ulaşacak, bir kurtuluş olacaktır.

Otuz yıl boyunca, yukarıda andığım bu iki farklı süreç yer yer iç içe girdi: Kapitalizmin, kendi dinamikleriyle, cinsel baskının geleneksel biçimlerinden özgürleştirdiği kadınlar, sadece daha fazla cinsellik talebiyle yetinmediler, erkeklerle yaşadıkları cinselliğin biçimlerini sorguladılar, cinsel şiddete karşı çıktılar, Greer'in sözünü ettiği "içe girme" pratiğine ve ideolojisine karşı mücadele verdiler.

Ama bunları yaparken, bir yandan da toplumun her alanına yönelik talepler oluşturdular. Cinsiyetçiliği sorgulayan bir cinsel özgürleşmenin, cinsel özgürleşmeyi içeren bir kadın kurtuluşunun peşinden gittiler.

"Bireysel özgürlük" ve "ahlakçılık"

Kuşkusuz, feminizmin kendi içinde bu bütünlüğü parçalayan, ya cinsel özgürleşmeyi tek ölçü haline getiren, ya da erkek egemenliğini mutlaklaştıran eğilimler oldu. Bu kutuplardan birinde, özgürlükçü bir söylem sadece geleneksel cinsel baskıları hedef aldı, feminizmin "özel olan politiktir" sloganına inat her şeyi bireysel seçişlere indirgedi, bireylerin bazlarını tek ölçü haline getirdi. Karşı kutupta ise, bu kez erkek şiddetini mutlaklaştıran ahlakçı bir söylem, erkeklerle sevişmeyi düşmanla işbirliği olarak niteledi, kadınları erkeklerle her şeye rağmen yaşanabilecek cinselliğin dışına itti. Hatta yer yer tümüyle aseksüelleştirdi. Ama bunların hiçbiri feminizmin tarihsel iddiasını, yukarıda sözünü ettiğim sentezi ortadan kaldırmadı.

Her şey mümkün, her şey mubah!

Bu iki sürecin eşitsiz geliştiği, kadınların kurtuluş mücadelesinin kapitalizmin dinamiklerine göre ağır ilerlediği, ya da geride kaldığı anlarda ise "cinsel devrim" ortalığı kapladı: Cinsellik yaygınlaştı, yaygınlaşırken metalaştı; kışkırtılan cinsellik kışkırtılan şiddetle iç içe girdi. Özgürlüğün sureti Madonna, *ethos*'u *Temel İçgüdü* oldu. Her şey mümkün, her şey mubah hale geldi. Cinsel deneyimlerin, hazların, fantazilerin nitelikleri geri plana düştü; farklı, yeni, değişik modellere oburca saldırıldı. Bu keşmekeş içinde, giderek daha çok sayıda kadın cinselliğini "özgürce" yaşamaya başladı, cinsellik piyasasına çıktı. Ne var ki, bütün piyasalar gibi bu piyasa da, biçimsel olarak "özgür" rekabete, özü itibariyle hâkimiyete dayalı bir piyasa. Hâkimiyetin olduğu her yerde baskı var, şiddet var, örselen-

me var. Cinsiyetçiliğin varlığını sürdürdüğü bir dünyada "cinsel devrim" kadınlar için "iğdiş edilme" anlamına geldi.

"Cinsel devrim"in yaşandığı iddia edilen ve feminizmin, özellikle ilk çıkışlarını yaptığı Batı Avrupa, ABD, Kanada gibi ülkelerdeki sayısız kazanımına rağmen, bu ülkelerde bugün kadınların cinsel olarak ne kadar "özgür" olduklarını görmek için bellibaşlı bir iki alana bakmak yeterli. Ev içindeki cinsiyetçi işbölümü sapasağlam ayakta duruyor: 3 Şubat 1993 tarihli *The Scotsman* gazetesinde çıkan bir makalede şu bilgiler aktarılıyordu: Kadınlar ev işlerine haftada ortalama 71 saat harcıyorlar. Bu işlerin piyasadaki rayiç değerleri üzerinden bir hesap yapıldığında bu emeğin karşılığı haftada 349 sterlin: bu rakam bir yaşından küçük çocuğu olan kadınların durumunda haftada 457 sterline çıkıyor ki bu da orta düzey bir yöneticinin ücreti demek. Ortalama ücretin yüzde 70'inden fazla bir ücrete tekabül ediyor bu rakam!

Ev içinde karşılıksız emek harcayan, yani emeğine el konan kadınların bedenlerine de el konulmasında şaşırtıcı hiçbir şey yok. Parasız doğum kontrolü araçlarından ve ücretsiz kürtaj hakkından yararlanmak, feminizmin Batı'da kadınlara sağladığı ilk kazanımlardı. Ancak yeni sağın ve kilisenin kürtaj hakkına yönelik örgütlü saldırısı hepimizin bildiği bir olgu. Öte yandan, 1986 yılında İngiltere'de ücretsiz kürtaj hakkından yararlanan kadınların oranı ancak yüzde 50'yi buluyordu.

Cinsel şiddet ve dayak, cinsel özgürlükten söz etmeyi bile olanaksız kılacak bir düzeyde sürüyor, İngiltere'de 1980'li yılların ortalarında toplam şiddet suçlarının yüzde 25'ini erkeklerin karılarına yönelik şiddeti oluşturuyordu. ABD'de beyaz, orta sınıf, üniversite öğrencileri arasında yapılan bir ankette, "Olay sonucunda hiçbir zarar görmeyeceğinizi bilseniz bir kadınla zorla cinsel ilişki kurar mısınız?" sorusu deneklere üst üste tam dört kez soruluyor. "Evet" yanıtı hiçbirinde yüzde 50'nin altına düşmüyor,

yüzde 75'lere kadar da çıkıyor.

Kısacası feminizmin kadınlara sağladığı çeşitli hukuksal silahlara, pozitif ayrımcılık gibi mücadele araçlarına, giderek genişleyen mücadele alanlarına rağmen, cinsel "özgürlük" karşıtıyla yani cinsel şiddetle, işgücü piyasasında sağlanan eşitlikler yoksulluğun kadınlaşması ve kadınların yoksullaşmasıyla iç içe girmiş durumda. Cinsiyetçilik hep daha çağdaşlaşarak, farklı biçimlere bürünerek varlığını sürdürüyor.

"Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"

Ve bu dünya ekonomi alanında olduğu gibi değerler alanında da "Bırakınız yapsmlar, bırakınız geçsinler" dünyası. Her şeyin mubah olduğu, hiçbir değerin kalmadığı bir dünyada ise hazcılığın ezilenlere yarardan çok zarar getirmesi doğal. Haz, güç ilişkilerinden arınmış bir şey değil çünkü. Bugün, bu cinsiyetçi dünyada, gözü kara bir hazcılık kadınlara yönelik şiddeti potansiyel olarak içeriyor, kadınlar için acı ve tehlike anlamına geliyor. Değerler de bunun için gerekli bize: Toplumsal bir eleştirinin, başkaldırının dayanağı olarak, ayağımızın altındaki toprağın kaymaması için. Değerlerle birlikte, onların bir parçası olarak elimizin tersiyle bir kenara itmemizin beklendiği şeyler arasında erkeklerin her tür sorumluluk, bağlılık, sadakat duyguları da var. Kadınlar sürüldükleri cinsellik piyasasında birbirleriyle kıyasıya rekabete itiliyorlar. Açgözlü bir erkek fantezisine boyun eğmemiz, iktidar ilişkilerinin hükümranlığı altında tehlikeli oyunlar oynamamız isteniyor bizden. Sado-mazoşizm *in*; sevgi, duygular, dayanışma *out*.

1990 yılında Fransa'da Nathalie Schweighoffer adlı bir kadının *J'avais douze ans* (On İki Yaşındaydım) adlı bir kitabı yayımlandı. Gerçek bir yaşamöyküsüne dayanan kitapta Schweighoffer on iki yaşından on yedi yaşına kadar, beş yıl boyunca babasının kendisine nasıl tecavüz ettiğini anlatıyor. Baba açısından videolu, konyaklı,

esrar sigaralı birer cinsel şölene dönüşen tecavüz seanslarında adam sık sık şu türden şeyler söylüyor kızına: "Bizler örümcek kafalı insanlar değiliz Nathalie; ensest yasağına uymak tutuculuktur, bize yakışmaz." Evet, "cool" ol Nathalie, her şey mubah; değerlere saplanmak ise ahlakçılık. Silahlarını terk et Nathalie... Koyver Nathalie...

Germaine Greer ile ilgili duygularım oldum olası karışıktı. Yine de saygıda kusur etmek istemem. Ne var ki, yazdıkları bende düş kırıklığı, ya da aldatılmışlık duygusu uyandırmıyor. Sadece bir düşüncemi, inancımı pekiştiriyor: Cinselliğimizi doyasıya ve kendi seçtiğimiz gibi yaşamaktan vazgeçemeyiz, ama feminizmin dönüştürücü silahlarını, onun yıkıcılığının sağladığı gücü elimizden hiç bırakmadan...

Pazartesi, Ocak 1998, sayı 34

FEMİNİZM 68'İN ÇOCUĞU MU?

68 ruhu, 68'lilik, 68'liler... Çok yüceltildi, nostalji konusu oldu, yer yer fetişleştirildi... Yeterince ve politik anlamı tahlil edilerek tartışıldı mı, orası kuşku götürür. Ama en azından şu kesin: Meseleye feminizmle ilgisi açısından Türkiye'de hiç bakılmadı. Bu da doğaldı, çünkü bu topraklarda esen 68 rüzgârı kadınlara pek değmeden geçmişti. Batı'da 60'lı yılların sonunda yeniden canlanan (ikinci dalga) feminizmi 68'in bir ürünü olarak değerlendirmek ise bütün dünyada bir gelenek haline geldi. Oysa gerçekten böyle mi; ikinci dalga feminizmin Batı'da 68'in içinden doğduğu kolayca söylenebilir mi?

O yıllarda feminizmin yeniden canlandığı bellibaşlı ülkelerin bir kısmına göz attığımızda, İtalya ve Fransa'da önceleri öğrencilerin başını çektiği ama giderek işçilerin ağırlıklarını koydukları bir düzen karşıtı ayaklanmaya, direnişe, özgürlük mücadelesine tanık oluyoruz, İngiltere'de yerleşik bir geleneği olan sendikalı işçilerin mücadelesinin yanı sıra o yıllarda alttan alta gelişen anarşist eğilimli bir karşı kültür hareketini görmek mümkün. Hollanda'da yine İngiltere'dekine benzer bir anarko-kültürel hareket öne çıkıyor. ABD'de ise, siyahların yurttaşlık hakları mücadelesinin radikalleşerek Kara Güç hareketine dönüşmesi başlı başına bir damarı oluştururken, militarizm ve savaş karşıtı hareket bütün diğer ülkeler için bir esin kaynağı haline geliyor. 68'in ulus sınırlarını aşan bir başka

boyutu da antiemperyalizm, Üçüncü Dünya'daki kurtuluş hareketlerine yöneliş, enternasyonalizm.

Avrupa'daki anarşist eğilimli/liberter karşı kültür hareketi ABD'de hipilik, *rock* ve uyuşturucu kültürü biçiminde ortaya çıkıyor. Düzenin dışında kalmak gibi bir ortak paydayı paylaşan bu iki hareketin, bunun uzantısı sayılabilecek bir başka ortak yanı da "yaşantı politikası" diye ifade edebileceğimiz yönelişleri: Burada "duyguların özgürleşmesi"nin, duygusal ve cinsel enerjinin serbest bırakılmasının dönüştürücü potansiyeline duyulan bir inanç söz konusu.

Çok kabaca özetlediğim bu hareketlerin "resmi" komünist partilerdeki bürokratizme bir karşı çıkışı da ifade ettikleri göz önüne alındığında, düzene karşı çıkarak olsun düzenin dışında kalarak olsun, her birinin kendi biçiminde, içeriği yer yer muğlaklaşsa da bir özgürleşme talebini dile getirdiği söylenebilir. Bir 68 ruhundan söz edilmesini mümkün kılan da belki bizzat bu muğlaklığın kendisi...

Kadınların kurtuluş hareketi bütün bu hareketlerden sonra ortaya çıktı. Kendilerini "emperyalizmin anavatanında bir Üçüncü Dünya adacığı" olarak gören siyahların o kadınları esinlendirmemesi mümkün müydü? Kadınlar da bir sözde eşitlikler dünyasının göz göre göre ayrımcılığa maruz bırakılan "siyahları" değil miydi? Ya da 60'ların başından itibaren Batı'da kayda değer bir biçimde genişleyen eğitim olanaklarıyla gerçek yaşamları arasındaki çarpıcı çelişkiye isyan eden öğrencilerle –en azından beyaz orta sınıftan– kadınların ortak bir kaderi paylaştıkları göz ardı edilebilir miydi? Yine "yaşantı politikasının ve duyguların özgürleşmesi talebinin içinde barındırdığı öznelciliğin, ya da bu yüzyılın ikinci yarısının anarşizminin bireysel özgürlük anlayışının, ezilmişliklerini en derin biçimde dört duvar arasında yalıtılmış olarak yaşayan kadınlara cazip gelmemesi söz konusu olabilir miydi? Kısacası, feminizm 68 ruhundan doğmuş, bu ruhu taşıyan çeşitli hareketlerden biri değil mi?

Özellikle hipi kültürünün dayandığı "yaşantı politikası," bunun ima ettiği "duyguların politika kapsamına girmesi," cinselliğin özgürleşmesine dönüştürücü bir politik güç atfedilmesi gibi boyutları düşünüldüğünde, 68 ruhuyla kadınların, feminizmin ilişkisinin ne kadar karmaşık ve çelişkili olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ruhun en popüler taşıyıcılarından, sözcülerinden, en bilinçli bayraktarlarından biri olan Bob Dylan'ın bakın kadınlarla ilgili ne fantezileri var: "Haklı da olsan haksız da/ Seni koruyacak ve savunacak/ Senin için bütün kapıları açacak/ Hiç zayıf olmayan, hep güçlü olacak birini aradığını söylüyorsun/ Ama bu ben değilim bebeğim/ Senin aradığın ben değilim.../ Seni hiç terk etmeyeceğine söz verecek/ Senin için dünyaya gözlerini, yüreğini kapatacak/ Senin için ölecek/ Ve daha da fazlasını verecek birini aradığını söylüyorsun/ Ama bu ben değilim bebeğim..." Duyguların özgürleştirilmesi söyleminin, bugüne kadar süregelen işbölümünde kendilerinden duyguların taşıyıcılığını yapmaları beklenmiş olan kadınlara ne kadar çekici geleceği açık. Ama görüyoruz: Bağlanmamak, yollara düşmek, duygularının onu alıp götürdüğü yere gitmek 68 erkeklerinin kendilerine layık gördükleri bir serüven; kadınların duygularıyla ilgili beklentileri ise oldukça farklı. Haksız da sayılmazlar, erkek egemenliğinin dimdik ayakta durduğu bir dünyada kadınların duygularının "özgür" ve "kendiliğinden" olması ne kadar beklenebilir ki?

Nitekim, kadınlar 68 ruhundan hem esinlendiler hem de en büyük düş kırıklıklarını yine bu yol arkadaşlarının arasında yaşadılar. Hipi komünlerinde olsun, siyahların mücadelesinde ya da öğrenci hareketinde olsun, böylesine muğlak bir özgürlükçülüğün kendi konumlarını pek de değiştirmediğine tanık oldular. Onlardan yine daktilo yazmaları, zarfları pullamaları, çay-kahve yapmaları istendiğinde öfkelendiler: Kendilerine artık gebelik kaygısı duymanın demode olduğu, çocuk doğurduklarında ise babadan sorumluluk paylaşmasını istemenin bu düzenin insanlar üzerindeki baskısının bir

uzantısı olduğu söylendiğinde kırıldılar; bu hareketler içinde kadınlık durumlarından kaynaklanan sorunlarını kendi ağızlarından dile getirmeye kalktıklarında aşağılandılar, hakarete uğradılar. Sonunda kendi kurtuluşlarını ancak kendi mücadeleleriyle örebileceklerini bir kez daha hatırlayıp (bir yüz yıl önce anneanneleri de aynı şeyi yaşamamış mıydı?) erkeklere kapalı kadın grupları oluşturmaya başladılar. Kadınların kurtuluş hareketi politika sahnesine çıkmıştı.

Mesele sadece kadınların erkekli gruplarda baskılanması, konuşamaması, kendilerini yeterince ifade edememesi değildi. Gerçi erkeklere kapalı kadın gruplarının ilk döneminde, bu kadınlar eski yol arkadaşlarının nörotik sayılabilecek tepkilerine ("lezbiyenler", "bir düzülseniz rahatlayacaksınız"...) ancak böyle çekingen gerekçelerle karşılık verebiliyorlardı. Ama zaman içinde meselenin politik tahlile ilişkin yanı kadınların kafasında açıklık kazanmıştı: Siyasette ezenlerle ezilenlerin onları bölen egemenlik ilişkisine karşı birlikte örgütlenmesinin beklendiği tek durum erkek egemenliğiydi. Siyahlar kendi dertlerini beyazlara anlatmışlardı; artık sıra kadınlardaydı: Onlarla çeşitli biçimlerde eklemlenmiş olsa da başka ezme ezilme ilişkilerinden farklı bir temele dayanan erkek egemenliği başlı başına bir baskı ve sömürü ilişkisiydi. Buna karşı mücadele de başka mücadelelerin içinde eritilemezdi! Kısacası, sorun basit bir "bağımsız örgütlenme" sorunu değildi. Kadınlar dünyaya yepyeni bir pencereden bakmaya başlamışlardı.

68 rüzgârı ile feminizm arasındaki ilişkinin bu karmaşık, gerilimli, hatta çelişkili niteliği, feminizmin basit bir biçimde, 68'in bir ürünü olarak görülmesini olanaksız kılıyor. Feminizm, olsa olsa, 68'in kendi içinden doğan bir eleştirisi: 68'de ortalığı kaplayan çeşitli isyan hareketlerinden birisi değil, kadınların bütün bu hareketlere karşı isyanı.

Not: Alıntılar Juliet Mitchell'ın *Kadınlık Durumu* (Kadın Çevresi Yayınları, 1985) adlı kitabından. (Çeviriyi yer yer değiştirdim.) *Pazartesi*, Mayıs 1998, sayı 38

DEĞİNİLEN KAYNAKLAR

Acar-Savran, G. (1984) "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt*, 5.

Acar-Savran, G. (1987) "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm", *11. Tez*, 5.

Acar-Savran, G. (1990) "'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *11. Tez*, 10.

Acar-Savran, G. (1998) "Feminist Olmak ve ÖDP'de Feminist Politika Yapmak", *Pazartesi*, 35.

Acar-Savran, G. (1998a) "Yolun Neresindeyiz?", *Pazartesi*, 36.

Acar-Savran, G. (1998b) "Ev Emeği Tartışması ve 'Evişi İçin Ücret' Talebi", *Pazartesi*, 41.

Acar-Savran, G. (1998c): Bu kitapta, "Hangi Özel Ne Kadar Politik?" başlıklı yazı.

Acar-Savran, G. (2001): Bu kitapta, "Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?)" başlıklı yazı.

Acar-Savran, G. (2002): Bu kitapta, "Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru" başlıklı yazı.

Acar-Savran, G. (2003): Bu kitapta, "Kadınların Emeğini Görünür Kılmak: Marx'tan Delphy'ye Bir Ufuk Taraması" başlıklı yazı.

Acar-Savran, G. (2003a) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yayınları.

Acar-Savran, G. (2004): Bu kitapta, "Cinsiyet Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik: Biyolojizm ve Toplumsal Kuruluşçuluğun Ötesinde" başlıklı yazı.

Acar-Savran, G. (2004a): Bu kitapta, "Gösteri, Parodi, İhlal mi, Toplumsal Cinsiyetin Sonu mu?" başlıklı yazı.

Ağduk-Gevrek, M. (2000) "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına...", Altınay, A. (der.), *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahıska, M. (2002) "Depresif Politika: Hınzırlar ve Kaybedilenler", *Defter*, 45.

Akgökçe, N. (1998) "Oryantalizmin Feministçesi", *Pazartesi*, 35.

Akgökçe, N. (2001) "Kültürel Prizmanın Işığında Farklılıklar", Akgökçe, N. ve İlyasoğlu, A. (der.), *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Anderson, B. (2000) *Doing the Dirty Work*, Londra: Zed Books.

Arneil, B. (1999) *Politics and Feminism*, Londra: Blackwell.

Ayata, A. ve Ayata, S. (1996) "Gender Relation in Housing, Community and Urban Culture", Komut, E. (der.), *Housing Question of the Others* içinde, Ankara: Türkiye Mimarlar Odası.

Bacchi, C.L. (1996) *The Politics of Affirmative Action*, Londra: Sage.

Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today*, Londra: Verso.

Barrett, M. (1992) "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Analysis", Barrett, M. ve Phillips, A. (der.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* içinde, Oxford: Polity.

Başaran, Y. (2003) "Kendimize Tanıklık Edebildik mi?", *Kaos GL*, 17.

Başaran, Y. (2004) "Türkiye'de Eşcinsel Kurtuluş Hareketini Yaratırken", Kaos GL Sempozyumu, *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları* içinde, Ankara.

Beasley, C. (1994) *Sexual Economyths*, Sydney: Allen and Unwin.

Benhabib, S. (1998a) "Giriş", Benhabib, S. (der.), *Demokrasi ve Farklılık* içinde, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları.

Benhabib, S. (1998b) "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", Benhabib, S. (der.), agy.

Benhabib, S. (1999) "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki", *Modernizm, Evrensellik ve Birey* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Orijinali: 1987)

Benhabib, S. (1999a) "Postmodernizm Sorunu ve Feminizm", *Modernizm, Evrensellik ve Birey* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Orijinali: 1991)

Benhabib, S. (1999b) "Kamusal Uzam Modelleri", *Modernizm Evrensellik ve Birey* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Orijinali: 1992)

Benhabib, S. ve Cornell, D. (1987) *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press.

Benjamin, J. (1988) *The Bonds of Love*, New York: Pantheon Books.

Benjamin, J. (1994) "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination", Eisenstein, H. ve Jardine, A. (der.), *The Future of Difference* içinde, New Jersey: Rutgers University Press.

Benton, T. (1987) "Biology and Social Life", Sussex Üniversitesi'nde sunulan bir tebliğ.

Berktay, F. (1998) "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", Berktay Hacımirzaoğlu, A. (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Berktay, F. (2000) "Kadmların İnsan Hakları", *İnsan Hakları* içinde, İstanbul: YKY.

Berktay, F. (2001) "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1)* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Birke, L. (2000) "Sitting on the Fence: Biology, Feminism and Gender-Bending Environments", *Women's International Forum*, 23(5): 587-599.

Bolak, H. (1990) "Aile İçi Kadın Erkek İlişkilerinin Çok Boyutlu Kavramlaştırılmasına Yönelik Öneriler", Tekeli, Ş. (der.) *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, A. (1997) "Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet-Özgürleşme İkileminin Ötesi", *Toplum ve Bilim*, 75.

Bora, A. (1998) "Bulunduğumuz Yol...", *Pazartesi*, 36.

Bora, A. (2001) "Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü", Akgökçe, N. ve İlyasoğlu, A. (der.), agy. içinde.

Bora, A. (2004) "Cinsiyet Toplumsal Bir 'Şey'dir!", Kaos GL Sempozyumu, *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları* içinde, Ankara.

Bordo, S. (1990) "Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism", Nicholson, L.J. (der.), *Feminism and Postmodernism* içinde,

Londra: Routledge.

Braidotti, R. (1992) "On the Female Feminist Subject, or: From 'She-self' to 'She-other", Bock, G. ve James, S. (der.), *Beyond Equality and Difference* içinde, Londra: Routledge.

Brenner, J. (1993) "The Best of Times, The Worst of Times", *New Left Review*, 200.

Brenner, J. (2000) *Women and the Politics of Class*, New York: Monthly Review Press.

Brenner, J. ve Ramas, M. (1984) "Rethinking Women's Oppression", *New Left Review*, 144: 33-71.

Bridenthal, R. (1976) "The Dialectics of Production and Reproduction in History", *Radical America*, 10(2).

Briskin, L. (1980) "Domestic Labour: A Methodological Discussion", Fox, B. (der.), *Hidden in the Household* içinde, Ontario: The Women's Press.

Brown, J.C. (2001) "Orta Çağ Avrupası'nda ve Modern Avrupa'nın İlk Zamanlarında Lezbiyen Cinselliği", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), *Tarihten Gizlenenler: Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış* içinde, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Bunch, C. (1981) "The Reform Tool Kit", *Building Feminist Theory: Essays From 'Quest'* içinde, New York: Longmans.

Butler, J. (1987) "Variations of Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault", Benhabib, S. ve Drucilla, C. (der.), *Feminism as Critique* içinde, Minneapolis: University of Minesotta Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londra: Routledge.

Butler, J. (1990a) "Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse", Nicholson, L. (der.), *Feminism and Postmodernism* içinde, Londra: Routledge.

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter*, Londra: Routledge.

Butler, J. (1995) "Cortingent Foundations: Feminism and the Question of

'Postmodernism'", Nicholson, L. ve diğerleri (der.), *Feminist Contentions* içinde, Londra: Routledge.

Butler, J. (1995a) "For a Careful Reading", Nicholson, L. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Butler, J. (1998) "Merely Cultural", *New Left Review*, 227.

Butler, J. (2002) "Bodies and Power, Revisited", *Radical Philosophy*, 114.

Cancian, F.M. ve Oliker, S.J. (2000) *Caring and Gender*, New York: Alta Mira Press.

Caulfield, M.D. (1985) "Sexuality in Human Evolution: What is 'Natural' in Sex?", *Feminist Studies*, 11(2): 342-363.

Cavarero, A. (1992) "Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought", Bock, G. ve James, S. (der.), *Beyond Equality and Difference* içinde, Londra: Routledge.

Chauncey, G. ve diğerleri (der.) (2001) *Tarihten Gizlenenler: Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Chodorow, N. (1978) *The Reproduction Of Mothering*, University of California Press.

Chodorow, N. (1979) "Mothering, Male Dominance and Capitalism", Eisenstein, Z.R. (der.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, New York: Monthly Review Press.

Chodorow, N. (1994) "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytical Perspective", Eisenstein, H. ve Jardine, A. (der.), agy. içinde.

Chodorow, N. (1994a) *Femininities, Masculinities, Sexualities*, Londra: Free Association Books.

Chodorow, N. ve Contratto, S. (1982) "The Fantasy of the Perfect Mother", Thorne, B. (der.), *Rethinking the Family* içinde, New York.

Cohen, J. (1998) "Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı", Benhabib, S. (der.), agy. içinde.

Collier, J.F. (1974) "Women in Politics", Lamphere, L. ve Rosaldo, M.Z. (der.), *Woman, Culture and Society* içinde, Stanford University Press.

Connell, R.W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinali: 1987)

Connell, R.W. (2000) "Making Gendered People", Ferree, M.M. ve diğerleri (der.), *Revisioning Gender* içinde, Oxford: Alta Mira Press.

Connell, R.W. (2002) *Gender*, Oxford: Polity Press.

Çabuklu, Y. (2002) "Olumsuzun Anarşisi", *Virgül*, 48.

Çabuklu, Y. (2003) "Sabit Cinsel Kimliklerden Müphem Cinselliklere: Queer", *Virgül*, 65.

Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çelikel, A. (2001) "Kadın Nafaka Ödeyecek mi?", *Cumhuriyet*, 15 Mart.

D'Emilio, J. (1997) "Capitalism and Gay Identitiy", Lancaster, R.N. ve di Leonardo, M. (der.), *The Gender-Sexuality Reader* içinde, Londra: Routledge.

Davidoff, L. (2002) "Bazı 'Eski Koca Masalları'na Dair: Feminist Tarihte Kamusal ve Özel", Durakbaşa, A. (yay. haz.), *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Davidoff, L. (2002a) "Ev ve Feminist Tarih", Durakbaşa, A. (yay. haz.), agy. içinde.

Davidoff, L. (2002b) "Ev İşinin Rasyonelleşmesi", Durakbaşa, A. (haz.), agy. içinde.

Dean, J. (1996) *Solidarity of Strangers: Feminism After Identitiy Politics*, University of California.

Delphy, C. (1976) "Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes" (D. Léger ile tartışma), *Premier Mai*, 2.

Delphy, C. (1984) *Close to Home*, çev. Leonard, D., Londra: Hutchinson.

Delphy, C. (1992) "Baş Düşman", Savran, G. ve Tura, N. (der.), *Kadının Görünmeyen Emeği* içinde, İstanbul: Kardelen Yayınları.

Delphy, C. (1993) "Rethinking Sex and Gender", Jackson, S. ve Scott, S. (der.), (2002) *Gender* içinde, Londra: Routledge.

Delphy, C. (1999) "Kadınlığı Yüceltmek mi, Yok Etmek mi?", *Pazartesi*, 48 (Düzkan, A. ile görüşme).

Delphy, C. (1999a) "Genre et classe en Europe aujourd'hui: le cas de la France", İstanbul konferans metni.

Delphy, C. (1999b) *Baş Düşman*, çev. Öz, H. ve Tunçman, L.A., İstanbul: Saf Yayıncılık.

Delphy, C. (2000) "Feminism at a Standstill", *New Left Review*, 4.

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

Delphy, C. (2002) "Le genre, sexe social" (P. Terminière ile söyleşi), *Rouge*.

Delphy, C. ve Leonard, D. (1992) *Familiar Exploitation*, Oxford: Polity Press.

Di Stefano, C. (1990) "Dilemmas of Difference", Nicholson, L.J. (der.), agy. içinde.

Durakbaşa, A. (2000) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Düzkan, A. (1998) "Aslında Mesele Çok Basit", *Pazartesi*, 41.

Düzkan, A. (2001) "Bu İş Bu Memlekette Nasıl Olacak?", Akgökçe, N. ve Ilyasoğlu, A. (der.), agy. içinde.

Düzkan, A. (2004) "Feminizm ve Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Kesişme Noktaları", Kaos GL Sempozyumu, agy.

Eagleton, T. (1999) "Self-Realization, Ethics and Socialism", *New Left Review*, 237.

Ehrenreich, B. ve Hochschild, A.R. (2003) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* , New York: Granta.

Eisenstein, Z. (1981) *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York.

Elshtain, J.B. (1981) *Public Man Private Woman*, Princeton University Press.

Engels, F. (1971) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Somer, K., Ankara: Sol Yayınları.

Ferber, M.A. (1982) "Women and Work: Issues of the 1980s", *SIGNS*, 8(3).

Ferguson, A. ve Folbre, N. (1981) "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism", Sargent, L. (der.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto Press.

Fernbach, D. (1998) "Biology and Gay Identitiy", *New Left Review*, 228.

Flax, J. (1990) *Thinking Fragments*, University of California.

Flax, J. (1990a) "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", Nicholson, L. (der.), *Feminism and Postmodernism* içinde, Londra: Routledge.

Flax, J. (1994) "Mother-Daughter Relationships", Eisenstein, H. ve Jardine, A. (der.), agy.

Foucault, M. (1986) *Cinselliğin Tarihi 1*, İstanbul: AFA Yayınları.

Fox, B. (1980) "Introduction", Fox, B. (der.), *Hidden in the Household*, Ontario: The Women's Press.

Fox-Genovese, E. (1991) *Feminism Without Illusions*, The University of North Carolina Press.

Fraser, N. (1989) "Struggle Over Needs: Outline of a Socialist Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture", *Unruly Practices* içinde, University of Minnesota Press.

Fraser, N. (1997) "Multiculturalism, Antiessentialism and Radical Democracy", *Justice Interruptus* içinde, Londra: Routledge.

Fraser, N. (1997a) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Justice Interruptus* içinde, Londra: Routledge.

Fraser, N. (1997b) "Reply to Iris Young", *New Left Review*, 223.

Fraser, N. (1998) "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", Phillips, A. (der.), *Feminism and Politics* içinde, Oxford University Press.

Fraser, N. (1998a) "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler", *New Left Review*, 228.

Gill, R. (2000) "Review: The New Feminism", *Feminist Review*, 64.

Gilligan, C. (1994) "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self

and Morality", Eisenstein, H. ve Jardine, A. (der.), agy.

Gilman, C.P. (1986) *Kadın ve Ekonomi*, çev. Otkun, M ve Candan, J., İstanbul: Kaynak Yayınları. (Orijinali: 1898)

Gimenez, M. (1997) "The Oppression of Women: A Structuralist Marxist View", Hennessy, R. ve Ingraham, C. (der.), *Materialist Feminism* içinde, Londra: Routledge.

Godenzi, A. (1992) *Cinsel Şiddet*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goltschalk, L. (2003) "From Gender Inversion to Choice and Back", *Women's International Forum*, 26(3): 221-233.

Göle, N. (1991) *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2000) "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (atölye çalışması) Göle, N., İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2002) "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modernleşme ve Batıcılık (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3)* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Greenberg, D.F. (1997) "Transformations of Homosexuality-Based Classifications", Lancaster, R.N. ve di Leonardo, M. (der.), agy. içinde.

Gürbilek, N. (1992) "Mahrumiyet", *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis Yayınları.

Habermas, J. (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews*, Dews, P. (der.), Londra: Verso.

Habermas, J. (1992) "Further Reflections on the Public Sphere", Calhoun, C. (der.), *Habermas and the Public Sphere* içinde, Boston: MIT Press.

Habermas, J. (1997) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinali: 1962)

Habermas, J. (1999) "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", Benhabib, S. (der.), *Demokrasi ve Farklılık* içinde, İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi. (Orijinali: 1996)

Hall, C. (1973) "The History of the Housewife", Mallos, E. (der.), *The Politics of Housework* içinde, Londra: Allison and Busby.

Halperin, D.M. (2001) "Cinsellikten Önce Seks", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Harding, S. (1987) *Feminism and Methodology*, Londra: Open University Press.

Harding, S. ve Hintikka, M. (der.) (1983) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht.

Harris, O. (1984) "Households as Natural Units", Young, K. ve diğerleri (der.), *Of Marriage and the Market* içinde, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Harrison, W. ve Hood-Williams, J. (2002) *Beyond Sex and Gender*, Londra: Sage.

Hartmann, H. (1981) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism", Sargent, L. (der.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto Press.

Hartmann, H. (1987) "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle", Harding, S. (der.), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press.

Hartmann, H. (1992) "Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği", Acar-Savran, G. ve Tura, N. (der.), *Kadının Görünmeyen Emeği* içinde, İstanbul: Kardelen Yayınları.

Hartmann, H. ve diğerleri (1996) "Bringing Together Feminist Theory and Practice: A Collective Interview", *SIGNS*, 21(4).

Hartsock, N. (1985) *Money, Sex and Power*, Boston: Northeastern University Press.

Hattatoğlu, D. (2001) "Ev Eksenli Çalışma Stratejileri", Akgökçe, N. ve İlyasoğlu, A. (der.), agy. içinde.

Haug, F. (2002) "Towards a Theory of Gender Relations", *Socialism and Democracy*, 16 (1).

Hawkesworth, M. (1997) "Confounding Gender", *SIGNS*, 22(3): 649-684.

Helly, D.O. ve Reverby, S.M. (1992) "Introduction", Helly, D.O. ve Reverby, S.M. (der.), *Gendered Domains*, Cornell University Press.

Hennesy, R. ve Ingraham, C. (der.) (1997) "Introduction: Reclaiming Anticapitalist Feminism", *Materialist Feminism* içinde, Londra: Routledge.

Himmelweit, S. (1991) "Reproduction and the Materialist Conception of History: A Feminist Critique", Carver, T. (der.), *The Cambridge Companion to Marx* içinde, Cambridge University Press.

Hird, M.J. (2002) "Out/Performing Our Selves: Invitation for Dialogue", *Sexualities*, 5(3): 337-356.

Hirschmann, N.J. ve Di Stefano, C. (1996) "Introduction", Hirschmann, N.J. ve Di Stefano, C. (der.), *Revisioning The Political*, Colorado: Westview Press.

Hochschild, A. (1983) "Emotional Labour", *The Managered Heart* içinde, University of California Press.

Holland, J. ve diğerleri (2003) "When Bodies Come Together: Power, Control and Desire", Weeks, J. ve diğerleri (der.), *Sexualities and Society* içinde, Oxford: Polity.

Hull, C. (1997) "The Need in Thinking", *Radical Philosophy*, 84.

Huussen, A.H. (2001) "On Sekizinci Yüzyılda Hollanda Cumhuriyeti'nde Sodomi", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Ingraham, C. (2002) "The Heterosexual Imaginary", Jackson, S. ve Scott, S. (der.), *Gender* içinde, Londra: Routledge.

Irigaray, L. (1984) *L'Ethique de la différence sexuelle*, Paris: Minuit.

Irigaray, L. (1991) *The Irigaray Reader*, Whitford, M. (der.), Oxford: Blackwell.

Ironmonger, D. (1994) "The Value of Care and Nurture Provided by Unpaid Household Work", *Family Matters*, 37.

İlyasoğlu, A. (1994) *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Jackson, S. (1992) "Towards a Historical Sociology of Housework", *Women's Studies International Forum*, 15(2): 153-172.

Jackson, S. (1996) *Christine Delphy*, Londra: Sage.

Jackson, S. (1999) *Heterosexuality in Question*, Londra: Sage.

Jackson, S. (2001) "Why a Materialist Feminism is (Still) Possible – And Necessary", *Women's Studies International Forum*, 24(3/4): 283-293.

Jackson, S. ve Scott, S. (2002) *Gender*, Londra: Routledge.

Kadıoğlu, A. (1998) "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", Hacımirzaoğlu, B. (der.), agy. içinde.

Kaluzynska, E. (1980) "Wiping the Floor With Theory – A Survey of Writings on Housework", *Feminist Review*, 6.

Kandiyoti, D. (1988) "Bargaining With Patriarchy", *Gender and Society*, 2(3).

Kandiyoti, D. (1996) "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", Akgökçe, N. ve Çakır, S. (der.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinali: 1995)

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D. (2003) "Pembe Kimlik Sancıları", Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.), *Kültür Fragmanları* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.

Kayasü, S. (1996) "Women, Homeproduction and the Home", Komut, E. (der.), agy. içinde.

Kelly, J. (1981) "Family Life: A Historical Perspective", Swedlow, A. ve diğerleri (der.), *Houshold and Kin* içinde, Londra: The Feminist Press.

Keller, E.F. (1984) *Reflections On Gender and Science*, New Haven.

Kessler, S. ve McKenna, W. (1997) "Comment on Hawkesworth's 'Confounding Gender'", *SIGNS*, 22(3): 687-691.

Khoury, Dina Rizk (2000) "Terlikler Kapıda mı, Kapalı Kapılar Ardında mı: Ev İçinde ve Kamusal Mekânda Musullu Kadınlar", Zılfı, M.C.

(der.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. (Orijinali: 1997)

Koray, M. (1998) "Türkiye'de Kadın Hareketinin Soru ve Sorunları", Hacımirzaoğlu, B. (der.), agy. içinde.

Köse, T. ve diğerleri (2002) "Türkiye'nin Geleceğine Bakış", *Cumhuriyet*, 21 Mart.

Kristeva, J. (1994) "Kadınların Zamanı", *Defter*, 21. (Orijinali: 1979)

Kuhn, A. ve Wolpe, A.M. (1997) "Feminism and Materialism", Hennessy, R. ve Ingraham, C. (der.), *Materialist Feminism* içinde, Londra: Routledge.

Lamphere, L. (1974) "Strategies, Cooperation and Conflict Among Women in Domestic Groups", Lamphere, L. ve Rosaldo, M.Z. (der.), agy. içinde.

Landes, J.B. (1998) "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration", Landes, J.B. (der.), *The Public and the Private* içinde, Oxford University Press.

Laqueur, T. (1997) "Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology", Lancaster, R.N. ve di Leonardo, M. (der.), agy. içinde.

Lorber, J. (2000) "Embattled Terrain: Gender and Sexuality", Ferree, M.M. ve diğerleri (der.), *Revisioning Gender* içinde, New York: Alta Mira Press

Lorber, J. (2000a) "Using Gender to Undo Gender", *Feminist Theory*, I(1).

Malbin, N.G. (1976) "Housework", *SIGNS*, 1(4): 905-922.

Mandell, B.R. (2003) "The Future of Caretaking", *New Politics*, 9(2) (yeni seri).

Marx, K. (1973) "Giriş – 1857", *Grundrisse*, Harmondsworth: Pelican Books.

Marx, K. (2000) *Kapital – cilt 1*, çev. Bilgi, A., Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K./Engels, F. (1992) *Alman İdeolojisi* çev. Belli, S., Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K./Engels, F. (1993) *Komünist Manifesto*, çev. Erdost, M.,

Ankara: Sol Yayınları.
Michel, A. (1984) *Feminizm*, İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları. (Orijinali: 1979)
Molyneux, M. (1992) "Ev Emeği Tartışması ve Ötesi", Acar-Savran, G. ve Tura, N. (der.), *Kadının Görünmeyen Emeği* içinde, İstanbul: Kardelen Yayınları.
Morris, L. (1993) "Domestic Labour and Employment Status Among Married Couples", *Capital and Class*, 49.
Nelson, M.K. (1989) "Negotiating Care: Relationships Between Family Daycare Providers and Mothers", *Feminist Studies*, 15(1).
Nicholson, L. (1987) "Feminism and Marx: Beyond the Politics of Gender", Benhabib, S. ve Cornell, D. (der.), *Feminism as Critique* içinde, University of Minnesota Press.
Nicholson, L. (1994) "Interpreting Gender", SIGNS, 20(1).
Nicholson, L.J. (der.) (1990) *Feminism and Postmodernism*, Londra: Routledge.
Nicholson, L. ve diğerleri (der.) (1995) *Feminist Contentions*, Londra: Routledge.
Nouvelles Questions Féministes (1995) "Dosya: Siyasal Temsil Eşitliği/ Karşı Yazılar", 15(5), Paris.
Oakley, A. (1974) *The Sociology of Housework*, New York: Pantheon.
Ortaylı, İ. (2000) *Osmanlı Toplumunda Aile*, Ankara: Pan Yayıncılık.
Osborne, P. ve Segal, L. (1996) "Gender as Performance: Interview with J. Butler", Osborne, P. (der.), *A Critical Sense: Interviews With Intellectuals* içinde, Londra: Routledge.
Özbay, F. (1990) "Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşlarındaki Değişme", Tekeli, Ş. (der.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
Özbay, F. (1996) "Houses, Wives and Housewives", Komut, E. (der.), agy. içinde.
Özbay, F. (2002) "Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler", Durakbaşa, A. (yay. haz.), *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*

içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
Padgug, R. (2001) "Cinsel Sorunlar: Cinselliği Tarih İçinde Yeniden Düşünmek", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.
Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*, Oxford: Polity Press.
Pateman, C. (1992) "Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship", Bock, G. ve James, S. (der.), agy. içinde.
Pateman, C. (1993) "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", Keane, J. (der.), *Sivil Toplum ve Devlet* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinali: 1988)
Pateman, C. (1998) "The Patriarchal Welfare State", Landes, J.B. (der.), agy. içinde.
Peirce, L.P. (1992) "Beyond Harem Walls: Ottoman Royal Women and the Exercise of Power", Helly, D.O. ve Reverby, S.M. (der), *Gendered Domains* içinde, Cornell University Press.
Phillips, A. (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.
Phillips, A. (1997) "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement", *New Left Review*, 224.
Phillips, A. (1998) "Democracy and Representation: Or, Why Should It Matter Who Our Represantatives Are?", Phillips, A. (der.), *Feminism and Politics* içinde, Oxford University Press.
Plumwood, V. (1989) "Do We Need a Sex/Gender Distinction?", *Radical Philosophy*, 51.
Ramazanoğlu, C. (1989) *Feminism and The Contradictions of Oppression*, Londra: Routledge.
Rerrich, M. S. (1996) "Modernizing the Patriarchal Family in West Germany", *The European Journal of Women's Studies*, 3(1): 27-37.
Rhode, D.L. (1992) "The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage", Bock, G. ve James, S. (der.), agy. içinde.
Rich, A. (1980) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *SIGNS*, 5(4): 631-660.
Roberts, C. (2003) "Drowning in a Sea of Estogens: Sex Hormones,

Sexual Reproduction and Sex", *Sexualities*, 6(2): 195-213.
Rosaldo, M.Z. (1974), "A Theoretical Overview", Lamphere, L. ve Rosaldo, M.Z. (der.), agy. içinde.
Ross, J. (1987) "Femininity and Its Discontents", (Feminist Review der.), *The Sexuality Reader*, Londra: Virago.
Rothman, B.K. (2000) "Now You Can Choose! Issues in Parenting and Procreation", Ferree, M.M. ve diğerleri (der.), agy. içinde.
Rubin, G. (1978) "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Reiter, R. (der.), *Toward an Anthropolgy of Women* içinde, New York: Monthly Review Press.
Ryan, M. (1992) "Gender and Public Access", Calhoun, C. (der.), *Habermas and the Public Sphere* içinde, Boston: MIT Press.
Sacks, K. (1974) "Engels Revisited", Lamphere, L ve Rosaldo, M.Z. (der.), agy. içinde.
Saslow, J.M. (2001) "Rönesans'ta Eşcinsellik", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.
Scott, J. (1986) "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91: 1053-1075.
Scott, J. (2000) "Some Reflections on Gender and Politics", Ferree, M.M. ve diğerleri (der.), agy. içinde.
Segal, L. (1990) *Gelecek Kadın mı?*, İstanbul: AFA Yayınları.
Segal, L. (1999) *Why Feminism?*, Oxford: Polity.
Selek, P. (2001) *Maskeler, Süvariler, Gacılar*, İstanbul: Aykırı Yayınları.
Sennett, R. (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinali: 1992)
Serdaroğlu, U. (2000) *Feminist İktisat'ın Bakışı*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
Simon, W. (2003) "The Postmodernization of Sex", Weeks, J. ve diğerleri (der.), agy.
Sirman, N. (1990) "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi", Tekeli, Ş. (der.), *Kadın Bakış Açısından 80'ler Türkiyesi'nde Kadın* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Skeggs, B. (1997) *Formations of Class and Gender*, Londra: Sage.

Skeggs, B. (2000) "Remaining The Same With Difference", *Feminist Review*, 64.

Soper, K. (1979) "Marxism, Materialism and Biology", Mepham, J. ve Ruben, H.T. (der.), *Issues in Marxist Philosophy 2*, Brighton: Harvester.

Soper, K. (2000) "Future Culture: Realism, Humanism and the Politics of Nature", *Radical Philosophy*, 102.

Stack, C.B. (1974) "Sex Roles and Survival Strategies", Lamphere, L. ve Rosaldo, M.Z. (der.), agy. içinde.

Sullivan, N. (2003) *A Critical Introduction to Queer Theory*, Edinburgh: University Press.

Suman, D. (2000) "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, agy. içinde.

Sümer, S. (2001) "Modern Kadınlar, Çatışan Talepler, Farklı 'Çözüm'ler", Akgökçe, N. ve İlyasoğlu, A. (der.), agy. içinde.

Sweetman, C. (der.) (1996) *Women and The Family*, Oxford: OXFAM.

Şenol-Cantek, F. (2001) "Fakir Haneler: Yoksulluğun 'Ev Hali'", *Toplum ve Bilim*, 89.

Şerifsoy, S. (2000) "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi", Altınay, A. (der.), *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekeli, Ş. (1981) *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Tekeli, Ş. (2002) *Kadın Kütüphanesi – Mart 2002 Bülteni*.

Temelkuran, E. (2002) "Batik Elbiseden Süper Kadına", *Birikim*, 152-153.

The Scotsman, 3 Şubat 1993.

Thomas, G. ve Zmroczek, C. (1985) "Household Technology: The 'Liberation' of Women From The Home?", Close, P./Collins, R. (der.), *Family and Economy in Modern Society* içinde, Londra: Macmillan.

Tillion, G. (1983) *The Republic of Cousins*, Londra: Zed Press. (Orijinali: 1966)

Trumbach, R. (2001) "Modern Kültürde Sodomi ve Cinsiyet Eşitliliğinin Ortaya Çıkması", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Trumbach, R. (2003) "Sex and Gender Revolution", Weeks, J. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Tura, N. (1998a) "Ev İşi Bitmiyor", *Pazartesi*, 40.

Tura, N. (1998b) "Manifesto'ya Rağmen Proleter Aile Nasıl Kurtuldu?", *Sınıf Bilinci*, 21.

Vance, C.S. (1980) "Gender Systems, Ideology and Sex Research", *Feminist Studies*, 6(1): 129-143.

Vogel, L. (1981) "Marxism and Feminism: Unhappy Marriage, Trial Separation or Something Else?", Sargent, L. (der.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto Press.

Vogel, L. (1983) *Marxism and the Oppression of Women*, Londra: Pluto Press.

Vogel, L. (1995) *Woman Questions: Essays For a Materialist Feminism*, Londra: Pluto.

Walby, S. (1986) "Gender, Class and Stratification", Crompton, R./Mann, M. (der.), *Gender and Stratification* içinde, Oxford: Polity.

Waring, W. (1989) *If Women Counted: A New Feminist Economics*, Londra: Macmillan.

Wedel, H. (1998) "'Oryantalizm' ve İnceltilmiş 'Milliyetçilik' Arasında Feminizm", *Pazartesi*, 37.

Wedel, H. (2001) *Siyaset ve Cinsiyet*, İstanbul: Metis Yayınları.

Weeks, J. (2001) "Sapkınlar ve Sapıklar", Chauncey, G. ve diğerleri (der.), agy. içinde.

Weeks, J. (2003) "Necessary Fictions", Weeks, J. ve diğerleri (der.), *Sexualities and Society* içinde, Oxford: Polity Pess.

Wheelock, J. (1990) "Capital Restructuring and The Domestic Economy: Family Self Respect and The Irrelevance of 'Rational Economic Man'", *Capital and Class*, 41.

Whisman, V. (2002) "Choosing a Story:" Jackson, S. ve Scott, S. (der.), agy. içinde.

White, J. (1999) *Para ile Akraba*, İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinali: 1994)

Wilson, M. (2002) "'I am the Prince of Pain, for I am a Princess in the Brain': Liminal Transgender Identities, Narratives and the Elimination of Ambiguities", *Sexualities*, 5(4): 425-448.

Wittig, M. (1992) *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press.

www.unifem-eseasia.org/UNIFEM, Gender Fact Sheet No 3.

Young, I. (1981) "Beyond The Unhappy Marriage: A Critique of The Dual Systems Theory", Sargent, L. (der.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto Press.

Young, I.M. (1997) "Unruly categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review*, 222.

Young, I.M. (1998) "Impartiality and the Civic Public", Landes, J.B. (der.), agy. içinde.

Young, I.M. (1998a) "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde", Benhabib, S. (der.), agy.

Young, I.M. (1998b) "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", (der.) Phillips, A., agy. içinde.

Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*, Londra: Sage

Yüksel, Ş. ve diğerleri (2000) "Group Psychotherapy With Female to Male Transsexuals in Turkey", *Archives of Sexual Behaviour*, 29: 279-290.

Zita, J.N. (1998) *Body Talk*, New York: Columbia University Press.

Zizek, S. (2001) "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Defter*, 44.

DİZİN

Ahıska, Meltem 126, 154, 155
Akgökçe, Necla 101, 122, 123, 129, 130, 131
Althusser, Louis 38, 286
Anderson, Bridget 34, 61, 62, 72
"ara" cinsiyet 254
Aristoteles 106, 267
Arneil, Barbara 110, 111dn., 137

Bacchi, Carol Lee 198, 199
bakıcı yurttaşlar 68
bakıcılık 62, 69, 72, 76, 82, 91
bakım 8, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 32, 34, 35, 37, 39, 44, 49, 50, 51, 52, 60-81, 91, 100, 136, 156, 164, 173, 174, 180, 188, 207, 212, 215, 292
bakım işçiliği 61
bakım krizi 64, 65, 77
Batı-merkezli 99, 100, 101, 122, 130
Beasley, Chris 34dn., 52, 59, 71, 72
Benhabib, Şeyla 37, 137, 144, 145, 146, 148, 149, 156, 179, 180, 181, 182, 183, 187-193, 207, 212-213, 275
Benjamin, Jessica 206, 207, 210, 212
Benton, Ted 295
Berktay, Fatmagül 99, 101, 114, 115, 116, 124, 157
bilinç yükseltme 154
birinci dalga feminizm 3
birlikli 45, 60, 193, 251, 259, 264, 274, 302, 322
biyolojik cinsiyet 235, 236, 239, 259, 260, 290, 292, 293, 307, 324, 338, 339
biyolojizm 233, 236, 238, 240-245, 247, 249, 258, 290, 293, 300, 305
boğaz tokluğuna çalışma 16, 56, 61, 80, 90
Bolak, Hale 22
Bora, Aksu 97dn., 99dn., 100, 111dn., 134, 135, 138, 156, 239, 337
Bordo, Susan 208
boş zaman 20, 50, 70, 71, 72
Brenner, Johanna 35, 37, 42, 64, 65, 78, 200, 201, 203
Bunch, Charlotte 196
Butler, Judith 237, 240, 242, 243, 258, 260-277, 278dn., 284, 290, 291, 292, 298, 300, 303, 321, 322, 323, 328
bütünlüklü 5, 38, 45, 97, 108, 118, 150, 185, 236, 321, 333-334, 335

Cancian, Francesca M. 66, 67, 68, 70
Chodorow, Nancy 207-212, 235, 243, 248, 250, 251, 272, 304, 305, 306, 307
cinsel hizmet 34dn., 49, 52, 72
cinsel sözleşme 110, 114, 173, 175
cinsel yönelim 10, 237, 238, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 262, 264, 283, 285, 291, 300, 302, 304, 305, 309, 323, 328
cinsiyet rolleri 233, 234, 249, 279, 327
cinsiyetçi işbölümü/cinsiyete dayalı işbölümü 17, 20-21, 22, 42, 45, 46, 65, 70, 73, 74, 75, 78, 82, 100, 131, 132, 156, 186, 192, 205, 206, 207, 304, 333, 343, 345

cinsiyet-körü 171, 199, 204
(toplumsal) cinsiyetlendirme 237, 259, 270, 275, 289, 308
(toplumsal) cinsiyetler-ötesi 323, 324, 325
cinsiyetlerin mekânsal ayrılığı 104, 118
(toplumsal) cinsiyetli 233, 235, 238, 259, 263, 266, 267, 270, 274, 285, 286, 289, 291, 304, 307, 323, 324
Collier, Jane 128
Connell, Robert 237, 242, 243, 244, 276, 291, 293, 296-301, 303dn., 304, 306, 308
Cornell, Drucilla 37, 179

çalışan yurttaşlar 68, 69

Davidoff, Leonore 21, 71, 104, 105
De Beauvoir, Simone 3, 261, 262, 263
Dean, Jodi 186-192, 207, 213
Delphy, Christine 5, 6, 8, 18, 23, 33, 34dn., 36, 39, 45-60, 64, 66, 69, 71, 72, 73, 74, 178, 179, 234, 236, 237, 239, 242, 260, 261, 276-283, 285-293, 298, 299, 301, 302, 303, 306
Derrida, Jacques 277
dişi 111, 128, 171, 172, 233, 252, 261, 270, 273, 281, 286, 288, 289, 299, 302, 307, 308, 324
dışlayıcı/dışlama 269, 270, 271, 275, 276dn., 310, 322, 327, 328, 329, 330, 332, 337
diyalektik 6, 7, 10, 293, 296
doğal olan/doğallaştırma 7, 30, 32, 112, 236, 238, 239, 243, 244, 252, 258, 274, 279, 282, 283, 284dn., 286, 288, 290, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 306, 321-322
doğurganlık 117, 205, 241, 243, 256, 274, 279, 281, 283, 287, 288, 289, 291, 292, 296, 299, 302, 310
dolayım/dolayımlanma 236, 241, 243, 246, 248, 273, 274, 291, 293, 296, 297
döngüsellik 207, 272, 276, 289, 291, 300
drag 322, 323
Durakbaşa, Ayşe 99, 115, 125, 126
duygusal emek 8, 34dn.
duygusal hizmet 34dn., 49
düşünümsel dayanışma 186, 187, 188, 190
Düzkan, Ayşe 15, 16, 122dn., 131, 284dn.

Eagleton, Terry 294, 295
Eisenstein, Zilah 105
eklemlenme 43, 44, 46, 52, 57, 58, 59, 116, 121, 155, 204
el koyma 19, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 131, 287, 343
Elshtain, Jean B. 107, 108, 148
eril 111, 171, 172, 233, 252, 261, 270, 273, 281, 288, 289, 299, 307, 308, 324
erkek-merkezli 66, 100
erkeksilik 108, 243, 259, 261, 273
esnek çalışma 24, 63, 200
eşitlikçilik 3, 4, 174, 178, 182, 199, 203, 204, 252, 307, 308, 309
ev eksenli (çalışma/üretim) 50, 51, 130
ev emeği 8, 9, 15-20, 25, 30, 31, 32, 33, 34dn.,39, 40, 41, 42, 44-49, 51, 52, 55, 58, 60-64, 66, 70-75, 112, 113, 115, 173, 174, 278, 291

ev işçiliği/ev emekçiliği 24, 41, 61, 62, 72
ev işi 19, 21, 22, 23, 34dn., 50, 55, 62, 65, 100, 112, 136, 146, 148, 218, 343
ev-içi üretim tarzı 18, 33, 45, 46, 47, 55, 57, 58, 74, 112dn.
evlilik sözleşmesi 47, 48, 49, 51, 53, 54, 58, 110, 227, 288, 289, 291
evrenselci/evrenselcilik 3, 4, 103, 122, 143, 171, 174, 176, 180, 186, 204, 207

farklılıkçılık 172, 173, 178, 179, 180, 206, 239, 240, 309
feminist eleştiri 60, 97, 105, 139, 146, 147, 150, 155, 156, 166
Fernbach, David 244, 246, 247, 249
Filmer, Robert 109, 110
Flax, Jane 206, 207, 208, 244
Foucault, Michel 38, 240, 241, 242, 251, 252, 253, 256, 261, 262, 263, 267, 271, 277, 278, 286, 287, 291, 321, 327, 328
Fox-Genovese, Elisabeth 154
Fraser, Nancy 135, 136, 137, 139, 144, 145, 156, 157, 176, 177, 178, 180, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 195, 199, 207, 212, 271, 272, 275, 276dn., 278dn.
Freud, Sigmund 206, 250, 268

geç kapitalistleşme/kapitalistleşmiş 99, 100, 118, 121, 123, 124
geçişsel 176, 186
genelleştirilmiş öteki 181, 187
genetik fetişizmi 240, 241
Gilligan, Carol 179, 180, 181, 212
Gillman, Charlotte Perkins 71
Gimenez, Martha 36, 42, 43
Göle, Nilüfer 99, 125, 126, 127dn.
görünmeyen emek 65, 91
görünürlük (kazanma) 153, 154, 155, 157
gösteri/gösterisellik 240, 258, 263-267, 269, 270, 271, 276, 277, 322, 323, 324
Gürbilek, Nurdan 151

Habermas, Jürgen 37dn., 101, 102, 107, 108, 133, 134, 136, 138-146, 149, 150, 152, 153, 156, 181, 182, 186, 187, 189
hane 19, 27, 53, 63, 77, 78
Harris, Olivier 105
Hartmann, Heidi 2, 21, 22, 23, 37, 43, 44, 45, 46, 55, 60
Hattatoğlu, Dilek 129, 130
Hegel, Georg W.F. 111dn., 135, 274, 297
Hennessy, Rosemary 5, 36, 38, 40
heteroseksist 3, 8, 238, 244, 274, 283, 302, 328
heteroseksüel matris 265, 322
heteroseksüel sözleşme 262, 285
Himmelweit, Susan 26, 30, 37
homofobi 243

ihlal 241, 263, 264, 323, 324, 326
iki sistemli teoriler 18, 36, 40, 43, 44
ikili karşıtlık 7, 186, 236, 238, 260, 261, 274, 279, 289, 290, 291, 294, 297, 299, 300, 305, 307, 322, 325
ikilikçilik/ikilikçi 4, 104, 171, 184, 241, 251, 260, 307, 308
ikinci dalga feminizm 15, 228, 249, 338, 348
iletişimsel demokrasi 182, 183, 184,

191, 192
iletişimsel eylem teorisi 133, 139, 142, 143, 144, 181, 182
ilişkisellik 156, 173, 174, 180, 188, 207, 211, 212, 213
İlyasoğlu, Aynur 99, 101, 115, 116, 122, 129
Ingraham, Chrys 5, 36, 38, 40, 284dn.
Irigaray, Luce 172
işlevsel uyum 44

Jackson, Stevi 6, 21, 56, 57dn., 234, 235, 237, 239, 242, 243, 245, 260, 276, 277, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 288, 302, 306

KA-DER 101, 197, 330-331, 337-341
kadın-merkezli 66, 126
kadınsılık 243, 254, 255, 257, 259, 261, 273, 322dn.
kamusal alan 9, 35, 37, 60, 61, 62, 63, 66, 69, 73, 74, 75, 97-110, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 125, 126, 127, 132-139, 141-157, 171, 172, 173, 174, 181, 182, 189, 192, 193, 201, 213, 226, 228, 245, 329, 335
Kandiyoti, Deniz 101, 104, 115dn., 117, 128, 137, 325, 326
kapatılma (kadınların kapatılması) 103, 104, 106, 114, 117, 118
kapitalist patriarka 9, 114, 135, 203dn., 208
karşıcinsellik/karşıcinsel 241, 244, 250, 251, 256, 305
karşılıksız emek 8, 16, 17, 19, 31, 32, 40, 49, 50, 51, 61, 91, 203, 345
Kessler, Suzanne 259, 260, 261
kimlik politikası 59, 148, 151, 170, 186, 187
Koray, Meryem 101, 157
kota 98, 197, 198, 331, 334, 335, 338
Kristeva, Julia 3, 171
kullanım değeri 6, 35, 48, 112
kültürel feminizm/feministler 172
kültürel kuruluş/inşa 235

Lacan, Jacques 172
Lamphere, Louise 103, 128, 147
Landes, Joan B. 139, 144, 145
Laqueur, Thomas 251, 252, 258
lezbiyen süreklilik 249
Locke, John 109, 110, 113
Lukács, Gyorgy 293

Machiavelli, Niccoló 109
maddeci feminizm/feministler 5, 6, 36, 38, 260, 284, 285
maddesel/maddesellik/maddeselleşme 239, 265-270, 272, 273, 274, 275, 276dn., 291, 300
maddi/manevi tazminat 51, 66, 70
mahrem/mahremiyet 111, 116, 132, 148, 150, 151, 153, 159, 160, 228
mal rejimi 98, 203, 204
manevi emek 34
Marksist feminizm/feministler 5, 36, 46
Marx, Karl 5, 17, 18, 25-33, 35, 36, 37, 42, 45, 47, 57dn., 60, 111dn., 122, 135, 148, 287, 288, 293, 294
McKenna, Wendy 259, 260, 261
melez (biçimler) 112, 116, 118, 120, 121, 122dn.
merkezsiz(leşmiş) iktidar 263, 321, 327
Michel, Andrée 103, 104, 105, 106
Morris, Lydia 22, 23

mübadele/değişim değeri 6, 18, 48 112
müzakereci demokrasi 182, 183, 192, 193

nedensellik 2, 4, 58, 238, 246, 248, 265, 276
nesne ilişkileri 9, 174, 205, 207-213, 251, 304, 306
nesnelleştirme 146, 154
Nicholson, Linda 30, 31, 32, 33, 171, 239, 269, 271, 272

Oakley, Ann 41, 233, 234, 235, 236
oikos 106, 107, 111
Oliker, Stacey J. 66, 67, 68, 70, 77
olumlu eylem (programları) 198, 199, 205
olumsuzlama 173, 297, 298, 299
Ortaylı, İlber 117, 118

Özbay, Ferhunde 41, 63, 115, 121
özcülük 10, 233, 236, 240, 242, 249, 270, 285, 305, 332
özdeşleşme 183, 264, 265
özel alan 15, 18, 60, 61, 62, 74, 75, 77, 97-110, 112, 115, 116, 119, 120, 121, 127, 132, 133, 135, 137, 146, 147, 148, 150-157, 159, 163-164, 171-175, 179, 181, 188, 189, 193, 201, 205-208, 213, 226, 227, 228, 313, 329, 330
özne-içi 272
öznelcilik 1, 2, 38, 128, 130, 154, 349
özneler-arası 272
özneleşme 155, 269, 270, 271, 275, 276, 309

Padgug, Robert 302
parodi 173, 206, 322, 323, 327
Pateman, Carole 109, 110, 111, 113, 114, 126, 127, 149, 175, 192
patriarkal kapitalizm 9, 25, 31, 43, 44, 45, 46, 58, 66, 203dn.
patriarkal pazarlık 101, 128, 130
patriarkal sömürü 47, 53
performans/performatif 240, 242, 261, 263, 275
Plumwood, Val 306, 308
polis 106, 107, 108, 111
pozitif ayrımcılık 224, 228, 330, 334, 338, 346
pratik ihtiyaçlar 131, 132

queer 240, 244, 245dn., 261, 276dn., 284, 321-328

radikal inşacılık/kuruluşçuluk 239, 240, 300
Ramazanoğlu, Caroline 194
refah devleti/sosyal devlet/sosyal refah devleti 64, 78, 137, 138, 149, 185, 201 224
Rerrich, Maria S. 24, 25, 62, 64
Rhode, Deborah L. 194
Rich, Adrienne 249
Roberts, Celia 243, 290
Rosaldo, Michelle Z. 99dn., 103, 104, 128, 147
Rousseau, Jean Jacques 113, 125
Rubin, Gayle 234, 236, 237
Ryan, Mary 152

Sacks, Karen 148
Sartre, Jean Paul 297, 298
Saslow, James 250, 254, 256
Scott, Joan 234, 235, 236, 237, 279

Segal, Lynne 4, 5, 172, 266, 271, 275, 292, 296, 306, 307, 322, 325, 327
Sennett, Richard 150, 151, 153
siyasal temsil eşitliği 197, 330
Skeggs, Beverley 194, 200
somut öteki 155-156, 181, 187, 188
Soper, Kate 290, 295, 296, 306, 307
sosyalist feminizm/feministler 3, 5, 6, 18, 36, 37, 40, 53, 196
soybilimsel 253, 287, 321
söylem teorisi 277
söylemsel evrenselcilik 186, 190
söylemsel kuruluş/inşa 242, 258, 260
Stack, Carol B. 119, 128
stratejik ihtiyaçlar 126dn., 129, 131, 132, 138
Suman, Defne 155

taklit 172, 173, 264, 322
tanınma 176, 177, 180, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 199, 200, 207, 208dn.
Tekeli, Şirin 17dn., 101, 157
tikelcilik 2, 38, 130, 154, 176, 191, 194
Tillion, Germaine 117, 118
toplumsal cinsiyetlendirme 237, 259, 270, 275, 289, 308
toplumsal cinsiyetler-ötesi 323, 324, 325
toplumsal cinsiyetli 233, 235, 238, 259, 263, 266, 267, 270, 274, 285, 286, 289, 291, 304, 307, 323, 324
toplumsal sözleşme 110, 113, 175
transseksüel 245dn., 322dn., 324, 325, 326
travesti 245dn., 322dn., 325, 326, 327
Trumbach, Randolph 254--258
Tura, Nesrin 15dn., 20, 25dn.
türsel varlık 295, 301, 302

uzlaşma oluşumları 251

üreme 27, 29, 43, 49, 53, 234, 236, 238, 241, 243, 244, 248, 252, 259, 262, 274, 279, 280, 281, 283, 288, 289, 291, 292, 293, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 309
üretim ilişkisi 19, 26, 27, 28, 31, 36, 43, 47, 48, 49, 52, 54, 56, 57, 58, 73, 116, 120, 177dn., 185, 291
üretken emek 17

Vogel, Lise 5, 32, 44, 45

Walby, Sylvia 57dn., 115dn.
Walter, Natasha 202
Wedel, Heidi 101, 119, 129, 130, 131, 132, 135, 137, 138
White, Jenny 101, 120, 131
Wittig, Monique 239, 242, 260, 261, 262, 263, 276, 277, 283, 284, 285, 289, 306
Wollstonecraft, Mary 125

yalnız anne 24, 68, 164, 198, 205
yapıbozumu/yapıbozumcu 2, 3, 7, 104, 112, 170-175, 179, 180, 186, 206, 207, 212, 233, 236, 241, 259, 264, 268, 272, 276, 277, 290, 321, 323, 326, 328
yapısalcı/yapısalcılık 38, 46, 58, 59
yeniden üretim 6, 25-39, 42, 43, 45, 46, 48, 56, 58, 60, 66, 74, 106, 107, 111, 112, 132, 138, 143, 181, 206, 209, 291, 308
yeniden-anlamlandırma 271, 323

yerlilik/yerellik/yerelleştirme 101, 102, 121, 122, 123, 129, 130, 132
Young, İris Marion 44, 45, 144, 148, 149, 176, 178, 182, 183, 184, 188, 190, 191, 192, 207
yurttaşlık 62, 64, 67, 68, 69, 99, 101, 107, 110, 113, 114, 115, 125, 126, 134, 148, 149, 175, 176, 191, 201, 227, 228, 255, 329, 330, 331, 348
Yuval-Davis, Nira 115, 137

Zita, Jacqueline 249, 263, 264

"Kitabın ana yazılarının ilk üçü, kamusal/özel, eşitlik/farklılık, evrensel/yerel, üretim/yeniden üretim, değişim değeri/kullanım değeri türünden ikiliklerin aşılması, ötesine geçilmesi perspektifini dile getiriyor. Bu ilk bakışta yapıbozumuyla akrabalığı olan bir yaklaşım gibi görünse de aradaki fark çok önemli: Sözünü ettiğim hegemonik paradigmada söz konusu ikilikler Aydınlanma *düşüncesinin* özgül yapısından kaynaklanan ikili karşıtlıklar olarak kavramlaştırılır. Bu ikilikler, salt söylemsel, ideolojik ya da pratik olarak kurulmuş, dolayısıyla da yapıbozumuna tabi tutularak gizemsizleştirilecek, doğallıktan arındırılacak ve bir bakıma işlevi kesintiye uğratılabilecek *düşünsel kurgular*dır. Oysa benim formüle etmeye çalıştığım diyalektik kavrayış çerçevesinde bu ikiliklerin zeminini özgül toplumsal ilişki biçimleri, ya da başka bir deyişle patriarkal ve kapitalist ilişkiler evreni oluşturur. Dolayısıyla ikilikleri *aşmak*, onların *ötesine geçmek*, ancak bu ikilikleri besleyen toplumsal evrenin *sınırlarının dışına* çıkmakla mümkün olabilir. Bu sınırların ötesinde, ikiliğin kutuplarının her ikisi de kendi içinde dönüşür, ikilik çöker. Oysa yapıbozumu bakış açısının reddettiği tam da bu 'öte' yerin, 'dışarı'nın imkânıdır."



ISBN 978-975-8859-10-8

9 789758 859108