

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

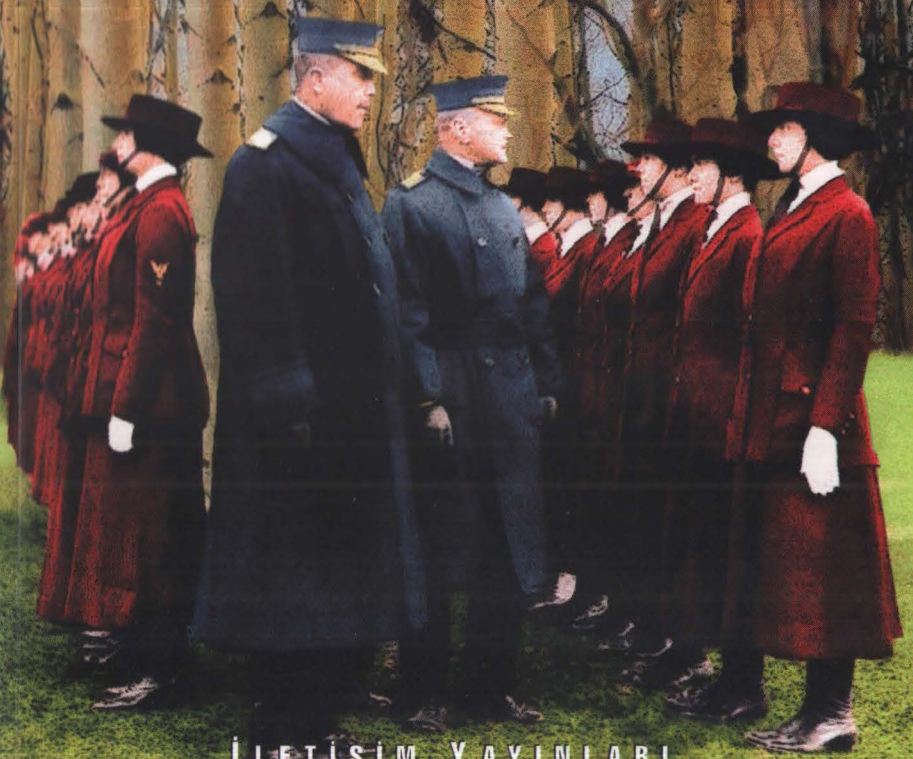
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Nira Yuval-Davis • CİNSİYET VE MİLLET

Nira Yuval-Davis

# Cinsiyet ve Millet



İLETİŞİM YAYINLARI

İletişim

**NIRA YUVAL-DAVIS • Cinsiyet ve Millet**

**NIRA YUVAL-DAVIS** İsrailli bir diaspora Yahudisidir. Uzun yıllar Londra'da Greenwich Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Çalışmaları yüksek lisans programının koordinatörlüğünü yürüten Yuval-Davis, şu anda East London Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi'nin koordinatörüdür. International Sociological Association'ın Irk, Etnisite ve Azınlık İlişkileri Araştırma Komisyonu'nun başkanlığını yürüten Yuval-Davis, *Women in Militarized Conflict Zones* (Askeri Çatışma Bölgelerinde Kadınlar), *Women Against Fundamentalism* (Köktencilğe Karşı Kadınlar) ve Londra'daki *Women in Black* (Siyahlı Kadınlar) gruplarının kurucu üyesidir. Nira Yuval-Davis, kadın, milliyetçilik, ırkçılık, köktencilik ve vatandaşlık meselelerinin kuramsal ve ampirik boyutları üzerine pek çok çalışma yapmıştır. Floya Anthias ile birlikte yazdığı *Racialized Boundaries*'in (Routledge, 1992) dışında derleyenleri arasında yer aldığı kitaplar vardır: *Woman - Nation - State* (Macmillan, 1989); *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* (Virago, 1992); *The Gulf War and the New World Order* (Zed Books, 1992); *Unsettling Settler Societies* (Sage, 1995); *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe* (Pluto, 1995); *Citizenship: Pushing the Boundaries* (1997) ve *Women, Citizenship and Difference* (Zed Books, 1999), *The Politics of Belonging* (Sage Publications, 2011) Cinsiyet ve Millet, şu ana kadar altı dile çevrilmiştir.

## *Gender and Nation*

© 1997 Nira Yuval-Davis

Bu kitabın yayın hakları Sage Publication Ltd.'den (Londra) alınmıştır.

İletişim Yayınları 861 • Araştırma-İnceleme Dizisi 135

ISBN-13: 978-975-05-0094-7

© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-3. BASKI 2003-2010, İstanbul

4. BASKI 2014, İstanbul

EDITÖR Asena Günel

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FOTOĞRAFI Tuğamiral Victor Blue tarafından denetlenen  
kadın askerler, Washington D.C., 1918

UYGULAMA Hüsnu Abbas

DÜZELTİ Serap Yegen

BASKI ve CILT Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NIRA YUVAL-DAVIS

# Cinsiyet ve Millet

*Gender and Nation*

ÇEVİREN *Ayşin Bektaş*



İ İ E T İ Ş İ M

***Bu kitabı, devam etmemi ve hatta bazen  
dans etmemi sağlayan Gul, Alain, Ora ve  
diğer olağanüstü arkadaşlarıma ithaf ediyorum.***



**Gender and Nation'ın Türkçe baskısını,  
çok özlediğim, öğrencim, arkadaşım ve yoldaşım  
Tijen Uğuriş'in anısına ithaf ediyorum.**



# İÇİNDEKİLER

|             |    |
|-------------|----|
| Önsöz ..... | 13 |
|-------------|----|

## BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Cinsiyet ve Milletin Kuramsallaştırılması .....</b>            | <b>17</b> |
| Kadın ve Toplumsal Cinsiyet İlişkilerini İncelemek .....          | 24        |
| Milletlerin ve Devletlerin Kuramsallaştırılması .....             | 35        |
| Milletlendirilmiş Cinsiyet ve Cinsiyetlendirilmiş Milletler ..... | 54        |

## İKİNCİ BÖLÜM

|                                                                              |           |
|------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Milletin Biyolojik Yeniden Üretimi ve Kadınlar .....</b>                  | <b>61</b> |
| Kan ve Aidiyet .....                                                         | 62        |
| İktidar Olarak Halk .....                                                    | 66        |
| Öjenist Söylem .....                                                         | 70        |
| Malthusçu Söylem .....                                                       | 72        |
| Toplumsal Bağlam .....                                                       | 77        |
| Sonsöz: Üreme Hakları, Milletin Yeniden Üretimi<br>ve Feminist Siyaset ..... | 80        |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### **Kültürel Yeniden Üretim ve**

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| <b>Toplumsal Cinsiyet İlişkileri</b> ..... | 83  |
| Kültür Kavramı.....                        | 85  |
| Kültürel Farklılık ve “Öteki”.....         | 96  |
| İrkçilik ve Cinsellik.....                 | 104 |
| Asimilasyon ve Ayrılmaklılık.....          | 108 |
| Çokkültürcülük ve Kimlik Siyaseti.....     | 111 |
| Kültürel Değişim ve Modernite.....         | 120 |
| Köktencilik ve Modernite.....              | 122 |
| Küreselleşme ve Kültür.....                | 126 |
| Sonuç.....                                 | 130 |

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| <b>Vatandaşlık ve Farklılık</b> .....        | 133 |
| Vatandaşlık, Milliyetçilik ve Cemaat.....    | 135 |
| Toplumsal Haklar ve Toplumsal Farklılık..... | 142 |
| Özel ve Kamusal.....                         | 151 |
| Aktif/Pasif Vatandaşlık.....                 | 159 |
| Vatandaşlık Hakları ve Ödevleri.....         | 168 |
| Sonuç.....                                   | 171 |

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### **Cinsiyetlendirilmiş Ordular,**

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| <b>Cinsiyetlendirilmiş Savaşlar</b> .....            | 175 |
| Askerlik Hizmeti ve Vatandaşlık.....                 | 178 |
| Modern Savaş ve Kadınların Askere Alınışı.....       | 183 |
| Askerler Olarak Kadınlar.....                        | 188 |
| Askerlik Hizmeti ve Kadın Hakları.....               | 196 |
| Cinsiyetlendirilmiş Kurgular Olarak Savaşlar.....    | 199 |
| Kadınların Siyaseti ve Savaş Karşıtı Hareketler..... | 206 |
| Sonuç.....                                           | 210 |

ALTINCI BÖLÜM

**Kadınlar, Etnisite ve Güçlendirme:**

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| <b>Çaprazlama Siyasete Doğru</b> .....         | 213 |
| <b>Feminizm ve Milliyetçilik</b> .....         | 215 |
| <b>Kimlik Siyaseti ve Çokkültürcülük</b> ..... | 218 |
| <b>Uluslararası Kadın Aktivizmi</b> .....      | 220 |
| <b>Geri Tepme</b> .....                        | 222 |
| <b>Postmodernist Feminizm?</b> .....           | 225 |
| <b>Çaprazlama Siyaset</b> .....                | 228 |
| <b>Sonsöz</b> .....                            | 241 |
| <b>Kaynakça</b> .....                          | 243 |



## ÖNSÖZ

Bu kitap, toplumsal cinsiyet ve etnisite alanında yıllarca süren akademik ve siyasi çalışmaların bir ürünüdür. Çıkış noktası, İsrail'deki toplumsal cinsiyet ilişkileri ve bunların Siyonist yerleşim projesi ve Arap-İsrail sorunuyla ilişkilendirilme biçimleri üzerine yaptığım çalışmalardı. Daha sonra toplumsal cinsiyete ve etnisiteye dayalı bölünmeleri çalışmak üzere Güneydoğu Londra'ya gittim; ardından da Avrupa'daki ve başka yerlerdeki göçmen topluluklarında bu ayrımları incelemeye yöneldim. Yolculuğumun başlarında 1984 yılında *Women and National Reproduction* (Kadınlar ve Ulusal Yeniden Üretim) konusunda düzenlediğim uluslararası atölye önemli bir dönüm noktası oldu. Burada kadınların “cemaatlerin taşıyıcıları” (Yuval-Davis, 1980) olduğu görüşümü ilk defa dünyanın öbür ucundan gelen “önemli ötekiler” ile paylaşma fırsatım oldu. Bunun sonucunda *Women-Nation-State* (Kadınlar-Millet-Devlet) adlı çalışma ortaya çıktı (Yuval-Davis ve Anthias, 1989). Bu kitap basılmadan az önce, yolda önemli başka bir işaret belirdi. 1996 yılının Temmuz ayında yine Greenwich Üniversitesi'nde dü-

zenlenen *Women, Citizenship and Difference* (Kadınlar, Vatanlaşlık ve Farklılık) konulu daha büyük bir konferansta (*Feminist Review* dergisinin konferans hakkındaki özel sayısına [Sonbahar 1997] ve Pnina Werbner ile benim Zed Books [1988] için derlediğimiz kitaba bakınız), siyasi ve teorik açıdan yeni ve acil sorunların ortaya çıktığı bir dönemde, bu çalışma alanındaki anlayış ve bilinç artışını kutladık.

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere, kısa veya uzun mesafelerdeki dostluklar olmadan, kişisel yolculuklarımı, taşınmaları, iş değişikliklerini ve (kök salmak yerine) “demirlemeleri” kapsayan yolculuğum gerçekleşemedi. Burada herkesi anmam mümkün olmayabilir. Ancak Khamsin kolektifinin diğer üyelerini, özellikle Avishai Ehrlich’i; Gender and Ethnic Divisions (Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Ayrımlar) projesinde ve birçok kitapta birlikte çalıştığım dostum ve meslektaşım Floya Anthias’ı; Women Against Fundamentalism (Köktencilik Karşıtı Kadınlar) üyelerini, özellikle Gita Sahgal ve Pragna Patel’i; kitaptaki fikir ve anlatıların kurgulanışında payı olan diğer arkadaşlarımı ve meslektaşlarımı anmak istiyorum. Alfabetik sırayla bunları saymak istiyorum: Martha Ackelsberg; Alison Assiter; Gill Bottomley; Avtar Brah; Stephen Castles; Amrita Chhachhi; Cynthia Cockburn; Phil Cohen; Clara Connolly; Cynthia Enloe; Robert Fine; Marieme Helie-Lucas; Deniz Kandiyoti; Helam Lutz; Helen Meekosha; Maxine Molineux; Ephraim Nimni; Ruth Pearson; Jindi Pettman; Annie Phizaclea; Ann Phoenix; Shula Ramon; Nora Rätzl; Paula Rayman; Israel Shahak; Max Silverman; Elaine Unterhalter; Gina Vargas; Peter Waterman ve Pnina Werbner. Ayrıca, kitabın Türkçe çevirisini kontrol eden Dilşah Deniz ve Umut Özkırmılı’ya da minnettarım.

*Unsettling Settler Societies* (Göçmen Toplulukları Yerleştirmek) (Stasiulis ve Yuval-Davis, 1995) kitabında birlik-

te çalıştığım ve bu kitabın taslak halini inceleyen Daiva Stasiulis'e (kendisi Litvanya bağlantısındandır) özellikle teşekkür ederim. Onun yanı sıra dizi editörü Bryan Turner'ın ve Sage editörleri olan Karen Phillips ve Kiren Shoman'ın yorumları da kitabı çok geliştirmiştir. Greenwich Üniversitesi'nde Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Çalışmalarındaki yüksek lisans öğrencilerime teşekkür etmek istiyorum. Ve tabii ki Lahey'deki Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1994 yılında Toplumsal Cinsiyet ve Millet dersini okuturken bu kitabın çeşitli taslakları hakkında kendi bakış açılarından deneyimlerini ve anlayışlarını benimle cömertçe paylaşan öğrencilerime de teşekkür ederim. Ancak elbette işin tüm sorumluluğu bana aittir.

Yapılması gerekenler bir yana, 1991 yılında London School of Economics'deki Morris Ginsburg bursum ve 1992 yılında Lahey'de Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki misafir araştırmacı bursum bana birkaç ay rahat nefes aldırmasaydı ve Greenwich Üniversitesi (1993-6) Sosyal Bilimler Okulu'ndaki dönemlik iznim sayesinde birkaç haftalık ders saatimden (Mike Kelly'nin yardımsever başkanlığında) kurtulmasaydım, bu kitabı yazmam mümkün olamazdı. Tüm bu kurumlara minnettarım. Kitabı yazarken ne zaman "tıkansam", ilhamımın büyük bir kısmını, Norfolk Happsburgh'da, "Romani"den denizin dalgalarını seyrederken aldım.

En son ve belki de ilk teşekkürüm elbette her zaman yanımda olan Alain'edir. Ve elinden gelenin en iyisini yapan Gul'a da teşekkür ederim. Ne yazık ki İngilizcem hiçbir zaman onun standartlarına ulaşamadı.

Kitap tutarlı bir bütün olarak yazılmış olmasına rağmen, çeşitli bölümlerinden parçalar, ayrı çalışmalar halinde başka yerlerde yayımlanmıştır ("Gender and nation", *Ethnic and Racial Studies*, 1993, 16(4): 621-32; "Women as biolo-

gical reproducers of 'the nation'", *Women's Studies International Forum*, 19(12): 17-24; "Women, citizenship and difference", *Feminist Review*, 1997 (Sonbahar); "Women, ethnicity and empowerment", *Feminism and Psychology*, 1994, 4(3): 179-98).

BİRİNCİ BÖLÜM  
**CİNSİYET VE MİLLETİN  
KURAMSALLAŞTIRILMASI**

Kadın Anne olmak istemediğinde, Millet ölüm  
döşğinde demektir.<sup>1</sup>

Milletin kadınları, yani kadınların tümü müca-  
delemizin devleridir.<sup>2</sup>

Bu kitap, cinsiyet ilişkileri ve bu ilişkilerin ulusal proje ve süreçleri etkileme ve bunlardan etkilenme biçimleri hakkındadır. Kitabın odak noktası, kadınların konumu ve konumlandırılışlarıdır. Ancak kitap benzer şekilde erkekler ve erkeklik konusuna da odaklanmaktadır. Hebrew Üniversitesi'ndeki sosyoloji hocalarımdan biri olan Eric Cohen'in de dediği gibi, "Kadınlardan bahsederken erkeklerden bahsetmemek, tek elle el çırpmaya benzer". Yıllar önceki çalışmalarım sırasında öğrendiklerimin çoğunu reddetme noktasına gelmeme rağmen, hâlâ bu ifadenin anlamlılığine inanıyorum. "Kadınlık" ilişkisel bir kategoridir ve böyle anlaşılıp incelenmelidir. Ayrıca kitabın temel iddialarından birisi, ulus oluşumunun genellikle kendine özgü "erkeklik" ve "kadınlık" kavramları içerdiğiidir.

Kitabın epistemolojik çerçevesi, bilginin konumlandırıl-

- 1 Msg. Karaman, *Narod* (Zagreb, Hırvatistan), no. 10, 9 Eylül 1995, s. 14, aktaran Meznaric (1995: 12).
- 2 Afrika Ulusal Kongresi'nin Milli Yürütme Komitesi'nin söylevi (1987: 8), aktaran Gaitskell ve Unterhalter (1989: 71).

mış olduğu (Haraway, 1990) ve tek bir bakış açısından kaynaklanan bilginin “tamamlanmayacağı” (Hill-Collins, 1990) görüşünün kabul edilmesi temeline dayanmaktadır. Kitabın yazımından önce ve yazım sırasında farklı bakış açılarından birçok akademisyenin ve yolemcinin kitap ve makalelerini okumama rağmen, kitabın perspektifinin kendi özel konumundan kaçınılmaz olarak etkilendiğinin elbette farkındayım. Birçok kuramsal noktayı açıklamak için seçtiğim somut örneklerin büyük bir oranı, yaşadığım toplumlarda (esasen İsrail ve İngiltere) veya (önsözde belirttiğim) yakın meslektaş ve arkadaşlarımla yaşadıkları toplumlarda geçen olaylara dayanmaktadır. Bununla beraber “tamamlanmamış” ile “geçersiz”in aynı olmadığına inanıyorum. Bu da bana kitabı yazacak cesareti verdi.

Millet ve milliyetçilik konusundaki hegemonik kuramların çoğu (örneğin, Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990; Kedourie, 1993; Smith, 1986; 1995) ve hatta kadınlar tarafından yazılanlar da (örneğin Greenfeld, 1992), cinsiyet ilişkilerini konuyla ilgisi yokmuş gibi ihmal etmiştir. Bu çok dikkate değer bir şey çünkü önemli bir milliyetçilik okulu olan “ilkselciler” (*primordialists*) (Geertz, 1963; Shils, 1957; van den Berghe, 1979) millette akrabalık ilişkilerinin “otomatik” bir uzantısı olan doğal ve evrensel bir fenomen görmüşlerdir.

Milli “üretim” veya “yeniden üretim” konuları tartışılırken, milliyetçilik konusundaki literatür hâlâ kadın konusuyla pek ilgilenmemektedir. Onun yerine devlet bürokratları ve entelektüellerle ilgilenmektedir. Amin (1978) ve Zubaida’nın (1989) gibi materyalist analizler, milli (ve etnik) ideolojileri ve sınırları oluşturmada ve bunları yeniden üretmede devlet bürokrasisine ve diğer devlet aygıtlarına öncelikli olarak önem vermişlerdir. Sivil toplumda milliyetçi ve etnik bölünmeler olmasına rağmen, hegemonik milli etho-

su belirleyen şey, farklı toplumların devlete farklı şekilde yaklaşmalarıdır.

Gellner (1983) ve Smith (1986) gibi diğer milliyetçilik ve bilgi sosyolojisi teorisyenleri, entelektüellerin özellikle bas-ki altındaki cemaatlerin milliyetçi ideolojilerinin yaratılması ve yeniden üretilmesinde sahip oldukları özel önemi vurgulamaktadırlar. Hegemonik entelijensiyadan dışlanan ve devlet aygıtına kabul edilmeyen bu entelektüeller, “ortak hafızayı” “yeniden keşfediyorlar” ve halkın sözlü geleneklerini ve dillerini yazılı hale dönüştürüyorlar. Ayrıca yeniden kuruluşu milliyetçi özelemlerin temelini oluşturan, uzak mitsel veya tarihsel geçmişte kalan “ulusal bir altın çağı” betimliyorlar.

Bununla birlikte bu kitabın ortaya koyduğu gibi, milletleri, biyolojik, kültürel ve sembolik olarak yeniden üreten (sadece?) bürokrasi ve entelijensiya değil, kadındır. Öyleyse neden kadınlar milliyetçilik fenomeninin çeşitli kuramsallaştırmalarında genellikle “gizlenmiştir”?

Pateman (1988) ve Grant (1991) bu konuyla ilgili olabilecek açıklamalar sunmaktadır. Carole Pateman, oldukça etkili olan ve Batı’nın toplumsal ve siyasi düzenine dair yaygın anlayışın temellerini atan “toplumsal sözleşme” hakkındaki klasik teorileri incelemiştir. Bu teoriler sivil toplumu kamusal ve özel alanlara bölmüştür. Kadınlar (ve aile), siyasi açıdan önemsiz olduğu düşünülen özel alana yerleştirilmiştir. Pateman ve diğer feministler bu modelin geçerliliğini ve hatta modelin kendi varsayımları içinde kamusal/özel ayrımını sorgulamaktadır. Pateman, bunu şu şekilde ifade etmektedir.

özel alan olmadan kamusal alan tam olarak anlaşılamaz, benzer şekilde hikâyenin karşılıklı birbirine bağımlı yarılarının her ikisi olmadan orijinal sözleşmenin anlamı

yanlış yorumlanır. Sivil 6zg6rl6k ataerkil hakka dayanır.  
(1988: 4)

Milliyet6ilik ve milletler genellikle kamusal siyaset alanının bir par6ası olarak tartışıldığı i6in, kadınların bu alandan dışlanması, bu tartışmadan dışlanmalarını da beraberinde getirmiştir.

Pateman'dan sonra, Rebecca Grant'in (1991) de kadınların neden siyasi alanın dışında tutuldukları konusunda ilgin6 bir a6ıklaması vardır. Hobbes ve Rousseau'nun kuruluş (*foundation*) teorilerinin, muhayyel doğal d6zenden (*state of nature*) d6zenli topluma ge6işi –m6nhasıran her ikisinin de doğal erkek 6zellikleri olduğunu varsaydıkları– erkeğin saldırgan doğası (Hobbes) ve erkeğin akıl kapasitesi a6ısından (Rousseau) betimlediklerini 6ne s6rmektedir. Kadınlar bu s6recin par6ası değildir. Bu y6zden de kadınlar toplumsaldan dışlanmış ve “doğal”a yakın kalmışlardır. Daha sonraki teoriler bu varsayımları olduğu gibi kabul etmiştir.

Balibar (1990a), Chatterjee (1990) ve Mosse (1985), cinsiyet-k6r6 milliyet6ilik kuramsallaştırmalarına dikkati 6eken istisnaları oluştururlar. Bu kişilerin anlayışları, bu alanda 6alışan k666k ama sayısı gittik6e artan bir grup feminist akademisyenden etkilenmekte ve bunlar tarafından beslenmektedir (6rneğin, Enloe, 1989; Jayawardena, 1986; Kandiyoti, 1991a; Parker vd., 1992; Pateman, 1988; Yuval-Davis, 1980; 1993; Yuval-Davis ve Anthias, 1989). Yine de Oxford University Press'ten 6ıkan ve John Hutchinson ile Anthony D. Smith tarafından derlenen *Nationalism* (Milliyet6ilik) antolojisinde (1994) edit6rlerin milliyet6ilik ve cinsiyet ilişkilerine ilişkin tek pasaja “Milliyet6iliğin 6tesi” başlıklı son b6l6mde yer vermelerinin bir g6sterge olduğunu d6ř6n6yoruz. *Woman-Nation-State* (Kadın-Millet-Devlet) (Yuval Da-

vis ve Anthias, 1989) kitabının giriş bölümünden alınan bu pasajı şu kelimelerle takdim ediyorlar:

Kadınların milletin kültürel ve biyolojik yeniden üreticileri ve milli değerlerin taşıyıcıları olarak milli sahaya girişi, etnisitenin ve milletin içerik ve sınırlarını da yeniden tanımlamıştır. (1994: 287)

Ancak elbette kadınlar milli sahaya yeni “girmemiş”tir, bu alanın inşasının ve yeniden üretiminin merkezinde her zaman oradaydılar! Bununla birlikte, millet ve milliyetçiliğe dair analitik söylemlere kadınların açıkça dahil edilmesi çok yeni ve kısmi bir çabadır.

Bu kitabın amacı, cinsiyet ilişkilerinin milliyetçi projelerin birtakım temel boyutlarına olan hayati katkısını sistematik olarak inceleyerek, milletlerin ve milliyetçiliklerin cinsiyete dayalı kavramlaştırılmasına yönelik analitik projeyi desteklemektir. Sözkonusu temel boyutlar, milli yeniden üretim, milli kültür ve milli vatandaşlığın yanısıra milli uyumsuzluklar ve savaşlardır.

Milliyetçi projeler, kitapta “ulus-devletlerden” kesin bir şekilde ayrılmıştır. Milletlerin sınırları gerçekte “ulus-devlet” kavramıyla çakışmadığından, “millet üyeliği”nin alt, üst, devletler arası/ötesi (*sub-, super, cross state*) biçiminde olabileceği vurgulanmaktadır. Kitap okundukça, analizimin yapıçözümçü (*deconstructionist*) olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak aynı zamanda bugünkü vatandaşların, sabitlenemeyen “serbestçe yüzen göstergeler” (*free floating signifiers*) (Wexler, 1990) şeklinde postmodernist bir yaklaşımla tanımlanmasına da karşıyım. Aksine sosyal ve ekonomik güç ilişkilerinin ve somut tarihsel sosyal sınıflandırmaların karıştığı ve birbirinin içine geçen sosyal katmanların hayatı öneminin altını çiziyorum. Bu sosyal katmanların, diğer

sosyal ilişkiler ve eylemlerle bağlantı şekillerini anlamlandıracak örgütsel, deneysel ve temsili biçimleri mevcuttur (Anthias 1991; Brah, 1992). Bunlar birbirlerine indirgenemezler ve ontolojik temelleri farklıdır (Anthias ve Yuval-Davis, 1983; 1992).

Ayrıca gerçekten de “postmodern çağ”da olduğumuz konusunda şüphelerim var. Postmodernizm, hepimizin “modern çağ”ı atlattığımız şeklinde eleştirel olmayan bir varsayım içerir. Küreselleşme süreçlerinin hızlanmasına rağmen, bu çok Batımerkezci<sup>3</sup> bir varsayımdır (bu konudaki ayrıntılı tartışmalar için Üçüncü Bölüm’e bakınız). Üstelik Rattansi’nin de kabul ettiği gibi, –“postmodern çerçeveyi” desteklerken (1994: 16-17)– kendisinin ve diğerlerinin postmodern çağa özgü diye nitelendirdikleri çeşitli özellikler, diğer toplum biçimlerinin de özellikleridir. Rattansi, “öznelerin” ve “toplumsalın” merkezde ve özselci bir şekilde tanımlanmaması, “toplumsalın, öznelğin ve kimlik kazandırma süreçlerinin kurucu özellikleri” olarak zamansallığın ve uzamsallığın incelenmesi ve –her zaman her toplumun feminist analizinde bir mihenktaşı olan– “cinsellik ve cinsel farklılık meseleleri ile bağlantı kurma” yolunun aranması ihtiyacı konularında ısrarlıdır. Bu hususlar benim ve birçok kişinin de iddia ettiği gibi, iyi bir sosyolojik incelemede olması gereken hususlardır. Üstelik hem Kuzey’de hem de Güney’de tüm dinlerde köktencilik hareketlerinin arttığı bir dönemde, çağdaş toplumu büyük anlatımların sona erdiği bir toplum olarak tanımlamak saçmadır. Öte yandan, tarihsel toplumlardaki birçok hegemonik doğallaşmış büyük anlatımların bile bu toplumların farklı farklı konumlanan üyeleri üzerinde hiçbir zaman homojen birleşik bir kontrolü olmamıştır.

3 Kitapta “Avrupamerkezci” yerine “Batımerkezci” terimini kullanıyorum, çünkü “Batı cephesinin” Avrupa’nın ötesine uzandığı gerçeğini vurgulamak istiyorum.

Bu gözlemlerden hareketle, kitabın amacı, cinsiyet ve millet konusundaki söylemlerin kesişme eğilimlerini ve bunların birbirleri tarafından kurgulanma biçimlerini tartışmaya ve incelemeye yönelik bir çerçeve sunmaktır. Ancak bu işe girişmeden önce, her iki söylemin ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Bu bölümün sonraki iki başlığında bu konulara değinilecektir. “Cinsiyet” üzerine tartışmaların odağını, “kadın” kategorisinin yanı sıra “cinsiyet” (sex) ve “toplumsal cinsiyet” (gender) kavramları arasındaki ilişkiler üzerine kuramsal tartışmalar oluşturmaktadır. Bu tartışmaların anlaşılması, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin, çeşitli milliyetçilik projelerini ve süreçlerini etkileme ve bunlardan etkilenme biçimlerinin yanı sıra, dişilik ve erkeklik kavramlarının milliyetçilik söylemlerinde kurgulanma biçimlerinin incelenmesine yönelik çabalar için çok önemlidir.

“Millet” kavramı incelenmeli ve bir yandan milliyetçilik ideolojileri ve hareketleri ile, diğer yandan devlet kurumlarıyla ilişkilendirilmelidir. Milletler, özel tarihsel anlara yerleştirilmiş ve hegemonya için mücadele eden değişik gruplaşmaların desteklediği değişen milliyetçilik söylemleri tarafından kurgulanmıştır. Milletlerin cinsiyetlendirilmiş (gendered) karakteri ancak böyle bir bağlamda anlaşılabilir.

Bu iki başlığın arkasından bu bölümün sonunda, kitabın diğer bölümlerinde incelenen cinsiyet ve millet kavramlarının kesişiminin ana boyutları ortaya konmaktadır. Bunu kadınların milletin biyolojik üreticileri olarak “doğallaştırılan” rollerinden, milletlerin kültürel oluşumundaki rollerine, oradan da vatandaşlık hakları ve yükümlülükleri yoluyla milletin sivil oluşumundaki rollerine, tüm bunların cinsiyete dayalı yapısını ortaya koyarak anlatacağım. Sondan bir önceki bölüm, orduların ve savaşların cinsiyete dayalı yapılarına değinmektedir. Kimlik siyasetinin tuzağına düşmeden kadınlar arasındaki milli ve diğer farklılıkları gözönünde bulundurarak, fe-

minist politika modeli olarak çaprazlama siyasetin (*transver-sal politics*) ve feminizm ile milliyetçilik arasındaki karmaşık ilişkilerin incelenmesiyle, kitap sona ermektedir.

## **Kadın ve Toplumsal Cinsiyet İlişkilerini İncelemek**

Muazzam miktarına ve çeşitliliğine rağmen, feminist literatürün meşgul olduğu konular kabaca üç temel soruna indirgenebilir. İlk sorun feministlerin ortak kaygılarının nedenlerini inceleme çabasıdır: Kadınlar neden/nasıl baskı altındalar? Kadın ve erkek arasındaki iktidar farklılıklarını belirleyen düzenleyici ilkeler bulunmaya çalışılıyor. Kimilerinin biyolojik/toplumsal cinsiyet sistemi (Rubin, 1975) veya “toplumsal cinsiyet rejimleri” (Connell, 1987) dediği “ata-erkilliğe” ilişkin kuramlar (Eisenstein, 1979; Walby, 1990), başından beri feminist kuramın merkezinde yer almıştır. Sosyal alanların kamusal/özel alanlar veya doğa/uygarlık şeklinde ikili karşıtlığa dayalı kurgulanışları bu analizlerin temelini oluşturur.

İkinci sorun, kadın erkek arasındaki farklılıkların ontolojik temeliyle ilgilidir: bu farklılıklar biyolojik olarak, sosyolojik olarak veya her ikisinin birleşimi ile mi belirleniyor? Bu meseleyle ilgili tartışma genellikle “biyolojik ve toplumsal cinsiyet tartışması” olarak bilinir (Assiter, 1996; Butler, 1990; Delphy, 1993; Hood-Williams, 1996; Oakley, 1985). “Kadın” ve “erkek” kategorilerinin temeli ve sınırları hakkındaki araştırmalar, postyapısalcı ve postmodernist analiz çerçevelerinin ortaya çıkışıyla daha da sorunlu hale gelmiştir (Barret ve Phillips, 1992).

Üçüncü sorun, erken dönem feminist literatürün etnosantrik ve Batımerkezci olan basitleştirmeci perspektiflerine duyulan tepkiden doğmuştur. Sorun, kadınlar arasındaki ve erkekler arasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların, toplum-

sal cinsiyet ilişkilerinin genelleştirilmiş tanımlamaları üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Bu sorunla ilk defa siyah ve etnik azınlığa mensup kadınlar uğraşmıştır (hooks, 1981). Sorun daha sonra feminist yapıçözümcü postmodernist analizlerde yer almıştır (Barret, 1987).

Bu bölümün yerini ve kapsamını gözönünde bulundurarak, bu üç sorun hakkındaki tüm tartışmaları sistematik olarak gözden geçirmeye kalkışmayacağım. Bununla beraber, bu kitapta değinilen meseleler hakkındaki tartışmalar, bunlara ilişkin belli konumları ifade ediyor ve bu konumlar tarafından besleniyor. Bu yüzden bunlara burada kısa da olsa değinmek gerekiyor.

Kadınlara yapılan baskıya ilişkin açıklamanın büyük bir kısmı, kadınların erkeklerden farklı bir toplumsal alana yerleştirilmeleriyle ilgilidir. Kamusal/özel ve doğal/uygar alan ayrımı bu türden ikili ayrımlardır. Feminist literatürün büyük bir kısmı, bir yandan kadınların “tarihten gizlendiğine” işaret ederken ve buna karşı çıkarken (Rowbotham, 1973) bir yandan da erkeklerin kamusal alandaki, kadınlarınsa özel alandaki doğallaştırılmış yerlerini kabul etmektedir.

Özel/kamusal alan dikotomisine ilişkin sorunlar ve bu sorunların kadınların vatandaş olarak konumlandırılışı ile ilgisi, vatandaşlık üzerine olan bölümde (Dördüncü Bölüm) ele alınmaktadır. Bu bölünmenin, hem toplumsal cinsiyet hem de etnik kimlik özelinde büyük ölçüde hayal ürünü olduğu ve çoğunlukla bu bölünmenin kadınları özgürlük ve haklardan dışlamak için kullanıldığı (Phillips, 1993: 63) öne sürülecektir. Üstelik, kamusal ve özel alan arasındaki çizginin, sömürge sonrası milletlerde sivil toplumların kuruluşunun incelenmesi için tamamen yetersiz bir araç olduğu ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin Batımerkezci olmayan analizinin kamusal ve özel alan arasındaki sınırı verili kabul edemeyeceği yönünde iddialar vardır (Chatterjee, 1990).

Bununla birlikte özel/kamusal dikotomisi, feminist literatür de dahil olmak üzere bütün sosyal bilim literatüründe kadının erkeğin zıt kutbuna yerleştirildiği dikotomilerden yalnızca biridir. Bir diğer dikotomi ise, doğa/uygarlık ayrımıdır. Kadınların “doğa” ile özdeşleştirilmesi, sadece “uygar” kamu siyasi alanından dışlanmalarının (Grant, 1991) nedeni değil, aynı zamanda da tüm kültürlerde kadınlara toplumsal olarak erkeklerden daha az değer verilmesinin de bir açıklaması olarak düşünülmektedir. Simone de Beauvoir, şunu ileri sürmektedir:

İnsanın hayvandan daha üst bir konuma yükseltilmesinin nedeni hayat vermesi değil, hayatı riske atmasıdır: bu yüzden insanlıkta doğuran değil de öldüren cinsiyete üstünlük verilmiştir. (Aktaran Harding, 1986: 148)

Sherry Ortner (1974), daha genel bir şekilde kadınların “doğa” ile, erkeklerinse “kültür” ile özdeşleştirilmeye eğilimli olduklarını iddia etmektedir. Bunun nedeni, çocuk büyütürken kadınların yeni “şeyleri” doğal olarak yaratması ve erkeklerin kültürel olarak yaratmakta özgür olmaları veya buna zorlanmalarıdır. Bunun sonucu, kadınların daha çok ev çevresiyle sınırlandırılarak, “sosyalleşme öncesi” (*pre-social*) varlıklar olan çocukları yetiştirmeleridir. Tüm kültürler doğayı kontrol ve/veya dönüştürme amacıyla olduklarından, insanlar her yerde kendi kültürel ürünlerini fiziksel dünyanın üzerinde tuttukları için, kadınlar aşağı sembolik bir konumda kalmıştır. Goodale’den (1980) sonra Henrietta Moore (1988), âdet dönemlerindeki veya çocuk doğurduktan sonraki kanamaları sırasında çoğunlukla “kirleten” olarak kuruldukları için kadınların sembolik değer kaybını ve “doğa”ya bağlanmalarını güçlendiren bir kavram olarak kirlilik kavramını eklemektedir. Bununla birlikte, kadınla-

rın konumlarına ilişkin genelleştirilmiş bu tip kavramların ortaya çıkarabileceği sorunlara da işaret etmektedir. Bu tür genellemeler farklı toplumların çeşitliliğini homojenleştirmekte ve önemsizleştirmektedir. Ayrıca bunlar, “doğa”nın “kültür”den daha aşağı oluşuna dair özgül Batılı kültürel değerlerin, evrensel olduğunu ve tüm toplumlar tarafından paylaşıldığını varsaymaktadır. Son olarak önemli bir husus da, bunların kadın ve erkek arasındakiler de dahil olmak üzere toplumun farklı fertleri arasında kendilerini ve diğer cinsiyeti nasıl değerlendirdikleri konusunda hiçbir farklılık olmadığını varsaymalarıdır. Bu şekilde, toplumsal çatışma, tahakküm, direnme ve en önemlisi toplumsal değişim kavramları tanımlanmaya değer görülmemektedir. Üstelik kadınların ezilmesinin evrensel, “orijinal” nedeninin araştırılması, dikkati farklı toplumlardaki cinsiyet ilişkilerinin tarihsel olarak özgül kurgularından ve yeniden üretim biçimlerinden uzaklaştırmaktadır.

Kadınların konumlarına yönelik genelleştirilmiş kavramlara yönelik bu eleştiri, kadınların toplumdaki ikincil konumunun özerk sistemini tanımlamak için feminist kuramcılar tarafından yaygın olarak kullanılan “ataerkillik” kavramı ile ilişkisini de içermektedir.

Feminist siyaset, 1970’lerde ve 1980’lerde net bir şekilde liberal, sosyalist, radikal ve bazen de ikili-sistem feminizmi gibi farklı okullara ayrılmıştı (Walby, 1990). Bu düşünce okulları arasındaki fark, temel olarak kadınların ezilmesinin nedenine ilişkin açıklamaları ile bağlantılıdır: neden hukuk mu, kapitalizm mi yoksa sadece ayrıcalıklarına tutunan erkekler mi? Ayrıca Marksizm ile feminizm arasındaki “mutsuz evlilik” (Hartman, 1988) ve ataerkil baskının sınıf sömürsüyle bağlantısını kurarak kuramsallaştırma yöntemleri konusunda da birçok tartışma mevcuttu.

“Ataerkillik” kavramının kendisi sorunlu bir kavramdır.

“Ata”nın yani babanın kurallarının geleneksel olarak sadece kadınlar değil, genç erkekler için de geçerli olduğu kabul edilse bile, bu durum söz konusu kavramın genelleştirilmiş feminist kullanımında genellikle önemli bir kavramsal rol oynamamıştır. Aynı şey daha entelektüel kavramsal modellerin geliştirdiği kullanımlar için de geçerlidir. Çalışma hayatı, hane üretimi, kültür, cinsellik, şiddet ve devlet gibi farklı toplumsal alanlardaki çeşitli ataerkillik biçimlerini birbirinden ayıran Sylvia Walby’nin çalışması (1990) buna bir örnektir (ayrıca *Sociology* 1989, özel sayısına da bakınız).

Ataerkillik, özel bir tarihsel döneme veya coğrafi bölgeye atfedildiğinde, genelleştirilmiş kullanım kuralına istisnalar bulunabilir. Örneğin Carole Pateman’ın çalışmalarında (1988), ataerkillik modernizm öncesi tarihsel döneme özgüdür. Pateman’a göre sistem, modern liberal devlette ataerkillikten kardeşliğe (*fraternity*) dönüşmüştür. Ataerkillikte baba (veya baba figürü olarak kral) hem erkek hem de kadını yönetir, kardeşlikte ise erkekler, kadınları özel eviçi alanda yönetme hakkına sahiptir ancak kamusal, siyasi alanda kendi aralarında toplumsal eşitlik düzeni sözleşmesini kabul etmişlerdir.

Diğer yandan Val Moghadam (1994), demografi uzmanı John Caldwell’i takip ederek ataerkilliği, Kuzey Afrika’dan Ortadoğu boyunca Hindistan’ın kuzey düzlüklerine ve Çin’in kırsal bölgelerine uzanan “ataerkil kuşak” şeklinde özel bir coğrafi alana yerleştirmiştir. Bu “klasik ataerkillik” “kuşağında” (Kandiyoti, 1988), merkezî toplumsal birim, yaşlı erkeğin herkesi yönettiği ve aile şerefine, kadının kontrol altındaki “erdem” ile sıkı sıkıya bağlı olduğu ataerkil geniş ailedir.

Ataerkilliği özel toplumsal kurumlarla, tarihsel dönemlerle veya coğrafi bölgelerle sınırlandırmak, farklı toplumlarda çeşitli biçimlerdeki toplumsal ilişkiler arasında bir dereceye

kadar ayırım yapmayı mümkün kılrsa da, çok basit bir analitik araçtır. Örneğin, birçok toplumda bazı kadınların, diğer kadınların yanısıra en azından kimi erkekler üzerinde de gücü olması gerçeğine yer vermez. Ayrıca belirli durumlarda kadınların baskı altında tutulmasının diğer toplumsal baskı ve bölünmelerle içiçe olduğu ve bunlara eklemleendiği gerçeğini de dikkate almaz.

Floya Anthias ile benim başka yerlerde, ataerkillik kavramını, kapitalizm ve ırkçılık gibi diğer toplumsal sistem türlerinden bağımsız ayrı bir toplumsal sistem olarak kabul etmediğimizi belirtmemizin nedeni budur (Anthias ve Yuval-Davis, 1992: 106-9). Bilakis kadınların ezilişinin, iktidarın ve maddi kaynakların toplumdaki dağılımıyla ilgili ilişkilere özgü ve onlarla bağlantılı olduğunu iddia ediyoruz. Farklı ontolojik temelleri ve söylemleri olsa da, toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf kavramları somut toplumsal ilişkiler içinde birbirinin içine geçmiştir ve birbirleri tarafından eklemlemektedir. Bunların hiçbirisi diğerine ek (*additive*) olarak düşünülemez ve soyut bir şekilde öncelik kazanamaz. Avtar Brah'ın (1992: 44) önerdiği gibi, baskıyı bölümlere ayırmamak gerekir. Ataerkillik kuramlarında –en gelişkin olan da bile (Ramazanoglu, 1989; Walby, 1990)– toplumsal cinsiyet ilişkileri, biyolojik cinsel farklılığın gerekli etkilerine zımnen de olsa indirgenmiş ve tecrit edilmiştir. Oysa bunun böyle olmadığı açıktır. Ataerkillik kavramının ifade ettiğinin aksine kadınlar genellikle sadece pasif alıcı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin belirlenmesine katılmayan konumunda değillerdir. Daha da önemlisi, aynı toplumda belli bir zamanda her kadın aynı şekilde, aynı ölçüde baskı altına alınmamış ve/veya boyun eğdirilmemiştir.

Bununla birlikte bu durum, farklı toplumlarda ve bu toplumlar içinde farklı yerleşimlerde, cinsel farklılığın ve biyolojik yeniden üretimin örgütlenişiyle ilgili temsil bi-

çimleri oluşturan hegemonik toplumsal söylemlerin ve uygulamaların olmadığı anlamına da gelmez. Gayle Rubin (1975) bunlara “biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemleri” demektedir. R.W. Connell (1987) ondan oniki yıl sonra, doğallaştırılmış biyolojik “cinsiyet” kavramını, kendisinin benzer bir kavramı olan “toplumsal cinsiyet rejimleri”nden ayırmıştır. Günümüzde, biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet tartışmalarının durumuna bakarak bazıları, her ikisine birden veda ederek (Hood-Williams, 1996), sadece farklılık kavramına odaklanmak gerektiğini iddia etmektedir.

Kadın ve erkek arasındaki farklılığın sabitliği meselesi, bu farklılığın ontolojik temelleri konusundaki feminist tartışmanın merkezini oluşturur. Başından itibaren feminist siyaset, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farklılaşmaya dayanmaktaydı. Cinsiyete dayalı işbölümü, iktidar ve düzenlemelerin biyolojik (cinsiyet/sex) değil, sosyal (toplumsal cinsiyet/gender) olarak kurulduğu iddiaları, çeşitli okullardan feministlerin, kadınların toplumsal konumlarının cinsel eşitliğe dönüşebileceğini/dönüştürülmesi gerektiğini savunmalarını sağlamıştır. Bu, “özneliğin toplumsal, ailevi ve/veya söylemsel kuruluşuna yönelik izahlarının temel açıklayıcı ve düzenleyici kategorisidir” (Gatens, 1991: 139). Ve “biyolojik indirgemecilik tehlikesi”ne karşı savunulmaktadır.

Christine Delphy (1993), biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet konusundaki tartışmaların gelişimini, Margaret Mead’in çalışmasına, cinsel rollerin Parsoniyen kuramlarına ve Ann Oakley’in *Sex, Gender and Society* (1985) adlı çığır açan çalışmasına değinerek özetlemiştir. Kadın erkek arasındaki işbölümü ve psikolojik farklılıkların doğal olduğu varsayımının zamanla çürütülmesi ve kültürel çeşitlilik vurgusu sözkonusudur. Ancak Delphy’ye göre ne bu çalışmalar ne de

daha sonraki feminist çalışmalar, toplumsal cinsiyetin, doğal cinsel dikotomiye dayandığı varsayımını sorgulamamaktadır. Judith Butler buna, “biyolojik cinsiyetin” “doğa” tarafından kuruluşu gibi “toplumsal cinsiyetin” de “kültür” tarafından kurulduğu düşünülürse, “biyolojinin değil, kültürün kader haline geldiğini” eklemektedir (1990: 8).

Son derece önemli olan bu son nokta kültür konulu bölümde (Üçüncü Bölüm) ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Ancak burada bağlantılı bir husus, aralarındaki büyük kuramsal farklılıklara rağmen, hem Delphy’nin hem de Butler’ın “toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten önde yeraldığını” ve toplumsal işbölümü (Delphy) ile anlamın (Butler) kültürel kuruluşu vasıtasıyla, cinsel farklılıkların doğal ve sosyalleşme öncesi olarak kurulduğunu ve (kullanıldığını) belirtmeleridir. Bir insanın erkek mi kadın mı olduğunu belirlemek için sözde “objektif” “bilimsel” testler, Y kromozomunun veya son zamanlarda bazı insanlardaki ampirik belirsizlik yüzünden SRY benzeri özel bir genin mevcudiyetini araştırmaktadır (SRY, 1991’de Goodfellow ve ekibi tarafından ortaya çıkarılmıştır). Bununla birlikte Hood-Williams’ın işaret ettiği gibi, bu bilimsel proje kendi kendisini doğrulayan döngüsel bir mantığa sahiptir: bilim adamları “genetik olarak doğrulamadan önce, erkek olmanın (toplumsal) olarak ne anlama geldiğini zaten biliyor olmalı” (1996: 11). Foucault (1980a) ve Laqueur’ün (1990) belirttiği gibi, her insanı erkek veya kadın olarak kurma ihtiyacı tarihsel ve bu yüzden de kültürel anlamda özgüldür.

Floya Anthias ile birlikte (Anthias ve Yuval-Davis, 1983: 66), cinsel farklılıkların veya biyolojik üremenin zaruri “doğal” toplumsal etkileri olmadığını ve bu yüzden de bunların, üretimin sınıf için oluşturduğu maddi temele eşdeğer bir temeli toplumsal cinsiyet için oluşturmadığını iddia etmekteyiz. Üreme ilişkilerinde feminist bir materyalizm keşfetme-

ye çabalayan analizlerde, materyalist bir projenin, kendi referans noktalarını uygunsuzca yeniden üreterek, farklı bir nesneye dayatıldığını gördük.

Toplumsal cinsiyet, erkek ve kadın arasındaki “gerçek” toplumsal farklılık olarak değil, toplumsal rollerinin, ekonomik konumları veya etnik ve ırksal topluluklara mensubiyetlerinin aksine cinsel/biyolojik farklılıklarıyla tanımlandığı özneler grubuna ilişkin söylem tarzı olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca cinsel farklılıklar, toplumsal özne gruplarının sahip oldukları farklı cinsel/biyolojik kurulumlarla tanımlandıkları söylem tarzı olarak da anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, “toplumsal cinsiyet” ve “biyolojik cinsiyet” kavramları, farklı gündemlere sahip söylem tarzları olarak incelenebilir.

Anlamanın söylemsel kuruluşu ve “biyolojik cinsiyet” ile “toplumsal cinsiyet” kavramlarının gayri tabii ve özsel olmayan doğası konusundaki ısrar, bu iki kurulma arasındaki sınırın bulanmasını da beraberinde getirmiştir. İngilizce konuşulmayan ülkelerde feminist siyasette yeralanların bildiği üzere, feministlerin en önde gelen ve en acil görevi “gender” kelimesi için yerel dilde bir kelime “icat etmektir.” “Biyolojik cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyet” söylemleri arasında bir ayrım olmasaydı, o toplumun politik ve ahlaki söyleminde biyoloji kader olarak kurulurdu.

Bununla birlikte, sınırların bulanmasına karşı itiraz, politik olmasının yanı sıra kuramsal da olabilir. Gatens, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyete özsel olmayan bir kuramsal yaklaşımın, “beden ve psişenin doğum sonrası edilgen bir *tabula rasa* (boş satır) olduğuna dair akla dayanmayan, tartışmasız varsayımı” içerebileceğine işaret etmektedir.

Yani toplumsal cinsiyet kuramcılarına göre, her iki cinsiyetin zihni, nötr, edilgen bir varlık, üzerine çeşitli top-

lumsal “derslerin” kaydedildiği beyaz bir sayfadır. Onların görüşüne göre beden, bu kayıtların edilgen bir aracısıdır. (1991: 140)

Buradan ‘siyaseten doğruluğa’ giden yol kısa ve dosdoğrudur. Gençleri sosyalleştirmek ve yaşlıları “yeniden eğitmek” için doğru toplumsal çevre koşullarını sağlamaya yönelik uygun bir “Skinner kutusu” kurgulanabilse, bütün erkekler ve kadınlar eşit hale gelirdi çünkü prensipte hepsi birbirinin aynısı olurdu.

Gatens’in bu düşünce biçimine yönelik eleştirisi, sosyal kuramı çevresel veya özselci şeklinde basitleştirici bir dikotomiye indirgemesidir. Gatens, en azından bedenin asla edilgen olmadığına işaret etmektedir. Bu her zaman cinsiyete sahip bir bedendir ve bu yüzden aynı davranış, bir erkek veya kadın tarafından icra edilmesine bağlı olarak oldukça farklı kişisel ve toplumsal bir anlama sahip olacaktır. Başka bir ifadeyle benlik (*self*), her zaman konumlandırılmıştır (*situated*).

Donna Haraway’in (1990) “konumlandırılmış bilgi” kavramını takip eden Gatens’in bu son husus üzerindeki ısrarı, toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelemede büyük bir öneme sahiptir. Ancak “benlik her zaman konumlandırılmıştır” hususundaki ısrarının hayati önemi, sadece toplumsal cinsiyet ilişkilerine değil, tüm toplumsal ilişkilere yönelik analizi de içermesindendir. Bedenin konumu sadece cinsiyet farklılıkları etrafında (biyolojik veya söylemsel) kurulmaz veya benliğin konumu sadece –veya her zaman en başta– bedenden etkilenmez. Gatens ve kendisi gibi diğer feminist kuramcılara göre cinsel farklılık çok önemlidir çünkü bu kişiler toplumu, orta sınıf Batımerkezci psikanalitik kuram bakışıyla, özellikle de Lacan’ın bakışıyla (1982) gözlemlemektedir. Bununla birlikte, belirli fiziksel “tip”, yaş, yetenek gibi

daha kişisel ve bedene ilişkin farklılıkların yanısıra sınıf, etnisite, “ırk” ve millet gibi makro toplumsal ayrımların da bu süreçte önemi büyüktür. Benzer şekilde, aynaya bakan bir oğlan veya kız, kendinden farklı olan kişilerle yan yana bulunmamışsa, kendisinin erkek mi, dişi mi olduğunu bilemeyecektir. Özel kimlikler sadece cinsel değil, bütün bu boyutlar açısından daima ötekilerle ilişki içerisinde konumlanırlar. Çocukların somut toplumsal dünyalarında mikro ve ya makro ötekilik, nadiren dikotomiye dayalı ve/veya sadece cinsiyetle sınırlıdır.

Bütün kadınların durumlarının temelde aynı olduğunu mensuplarına “keşfettirmeyi” amaçlayan 1970’lerdeki feminist beyaz orta sınıf “bilinç yükseltme gruplarında” olduğu gibi, “kadın” kategorisi –tüm diğer farklılıklar bastırılırsa– bütünlüklü bir kategori olarak algılanabilir (Yuval-Davis, 1984).

Kadınlar birbirlerinden farklıysa eğer, birçok postmodernist feminist, o zaman “kadınlar” kavramının ne derece anlamlı olduğunu sormaktadır. Denise Riley, “kadınları” sabitlenemeyen kimlikler (*fluctuating identity*) olarak görmekte ve “kadınlar” kategorisinin, kendileri de değişen diğer kategorilerle daimi bir ilişki içinde tarihsel ve söylemsel olarak kurulduğunu iddia etmektedir (1987: 35). Bununla birlikte Elizabeth Weed şunu öne sürmektedir:

Güvenilir, pozitif bir kimliğin yokluğu, farklılıkların sonsuz bir şekilde çoğalması anlamına gelmez. Bu daha çok, farklılık kategorilerinin tarihsel olarak içinde üretildikleri egemenlik yapılarıyla eklemlenmesiyle bunların temellerinin ve doğallık varsayımlarının sorgulanması anlamına gelmektedir. (1989: xix)

Bununla birlikte, bu tarihsel egemenlik yapıları, hangi farklılıkların toplumsal ve politik olarak kayda değer görül-

düğünü belirlemektedir. Ancak Elizabeth Spelman, kadınlar arasındaki benzerliklerin, kendi aralarındaki farklılıklar bağlamında varolduğunu belirterek şunu iddia etmektedir: “bu farklılıkların benzerlikler üzerindeki etkilerine ilişkin bir tartışma süregelmektedir, ...bu tartışmadaki tarafların hepsi eşit bir ifade alanı bulamamış veya eşit yetkiyle donatılmamıştır” (1988: 159).

Bu yüzden, ne sadece farklı toplumsal konumlanmalar içindeki kadınların ortak yanları ne de kadınlar arasında zaten var olan farklılıklar sözkonusu edilmemelidir. Asıl konu, yukarıda belirtilenlerin tümünü ele alacak bir politik feminist seferberliğin nasıl kurulacağıdır. Kitabın son bölümünde (Altıncı Bölüm), bu konu ele alınmaya çalışılacaktır.

Kadınlar arasındaki en önemli farklılıklardan biri –ki bu da kitabın konusunu oluşturmaktadır– onların etnik ve millî topluluklara mensubiyetleridir. Kadınlar arasındaki diğer farklılıklar gibi, farklı topluluklara mensubiyetleri de tahakküm yapıları içinde ve diğer toplumsal ilişkilerle eklenmiş şekilde anlaşılmalıdır. Bunlar sadece bazı kadınların kendi topluluklarındaki veya başka topluluklardaki kadınlara karşı statülerini ve gücünü değil, aynı zamanda da topluluk mensubiyetlerinin “zorlama bir kimlik” (*forced identity*) (Amrita Chhachhi’nin terminolojisiyle, 1991) oluşturma ölçüsünü de etkileyebilir. Veya kimliğin postmodernist “serbestçe yüzen göstereninden” biraz daha ileri gidebilir (Wexler, 1990). Belirli tarihsel koşullardaki milletler ve devletler arasındaki ilişkiler, bu kurgularda merkezî bir rol oynamaktadır.

## **Milletlerin ve Devletlerin Kuramsallaştırılması**

“Ulus-devlet” kavramı, milletin sınırıyla, belli bir devlette yaşayanların sınırı arasında tam bir çakışma olduğunu var-

saymaktadır. Tabii ki bu, her yerde gerçekten hayal ürünüdür. Belli bir toplumda ve devlette yaşayıp da, hegemonik milletin mensubu sayılmayan kişiler (çoğunlukla kendileri de kendilerini o milletin mensubu olarak görmezler) her zaman olmuştur. Ayrıca diğer ülkelerde yaşayıp da bir milli topluluğun üyesi olanlar olduğu gibi, hiçbir zaman devleti olmamış milletler (Filistinliler gibi) veya birkaç devlet arasında bölünmüş milletler (Kürtler gibi) de mevcuttur. Yine de milliyetçi ideolojilerin temelinde bu kurgu yatmaktadır. Gellner, milliyetçiliği şu şekilde tanımlamaktadır:

etnik sınırların politik sınırlara ters düşmemesini gerektiren ve özellikle de belirli bir devletteki etnik sınırların, ...iktidar sahiplerini diğerlerinden ayırmamasını... ve bu yüzden de devlet ve kültürün birleşmesini gerektiren bir siyasi meşruiyet teorisi. (1983: 1, 36)

Bu kurgunun etkisi, bir topluluğun hegemonyasının ve bunun devletin ve sivil toplumun ideolojik aygıtlarına erişiminin doğallaştırılmasıdır. Bu doğallaştırma, milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki içkin bağlantının kökeninde yer almaktadır. Bu, azınlıkları “normal”den sapmışlar olarak kurar ve onları önemli güç kaynaklarından dışlar. Bu durum nihai olarak “etnik bir temizliğe” de yol açabilir. Bu yapının yapıçözümü, bir yandan ırkçılıkla başetmede, diğer yandan da devletin bizzat kendisini anlamada hayati önem taşımaktadır.

Giriş bölümünün bu kısmındaki tartışma, öncelikle modern devlet kavramına, bunların özgüllüğü ve heterojenliğiyle ilgili tartışmaların yanısıra toplumdan ayrı analitik bir alan olarak devleti kuramsallaştırma ihtiyacına eğilmektedir. Bu bölüm, devlet, sivil toplum ve aileyi farklı ama birbirleriyle ilişkili toplumsal ve politik alanlar şeklinde analitik

olarak ayırmak gerektiğini tartışmaktadır. Daha sonra milli projelerin özgülüğü ve bunların devletle ne şekilde ilişkili olduğu tanımlanacaktır. Efsanevi ortak köken (Volknation) kavramıyla ilgili, ortak kültür mitiyle (Kulturnation) ilgili ve devletlerde eşit vatandaşlık mitine dayalı milletlerle (Staatnation) ilgili milliyetçi projelerin farklı boyutlarının kısaca tartışılmasıyla bu kısım sona erecektir.

### *Devlet ve Toplum*

Devletin çoğunlukla hayati bir rol oynadığı toplumsal cinsiyet ilişkileri ve milli projeler arasındaki ilişkilerin uygun bir analizini yapmak için, devletin “millet” ve “sivil toplum”dan ayrı bir alan olarak kuramsallaştırılması çok önemlidir.

Stuart Hall, “modern devleti” şu özellikleri taşıyan bir devlet olarak tanımlamaktadır:

gücün paylaşıldığı; hükûmete katılım hakkının yasal veya anayasal olarak tanımlandığı; temsilin geniş olduğu, devlet gücünün tamamen laik olduğu ve milli egemenliğin sınırlarının açıkça tanımlandığı. (1984: 9-10)

Elbette bu tanım oldukça idealisttir ve Hall’ın bunu tanımlamış olduğu Avrupa bağlamı için bile hatalıdır. Hall, refah devletinin yanısıra, liberal ve kolektif eğilimleri olan (hem Bolşevik hem de faşist) değişik tipteki yakın dönem Avrupa devletlerini de incelemektedir. Bununla birlikte birçok modern Avrupa devletinin bir parçası haline gelen ve farklı sivil toplumları ve milletleri çok değişik ilişkiler içinde aynı devlet içinde konumlandıran emperyal devleti dikkate almamaktadır. Avrupa’nın kendisinde ve sömürge sonrası Üçüncü Dünya ülkelerinde buna bakılmadan, günümüz milliyetçiliklerinin ırkçılıkla bağlantısı anlaşılamaz.

Devlet, farklı kuramsal perspektiflerden, çok farklı yollardan incelenmiştir (bazı değerlendirmeler için bkz. Held, 1984; Peterson, 1992; Yuval-Davis ve Anthias, 1989). Örneğin, uluslararası ilişkilerde devletlerin genellikle tek, bireysel kimlikler olarak ele alınmaları ilginçtir. Öte yandan devlet ve toplum arasındaki ilişkileri incelerken, devletler her şeyi kapsayan varlıklar olmasa da daha heterojen hale gelmektedir. Geniş bir etkisi olan ve devlet ile topluma ilişkin yaygın anlayışın temellerini atan klasik “toplumsal sözleşme” kuramları, Carole Pateman (1988) tarafından incelenmiştir. Bu kuramlar sivil toplumu, kamusal ve özel alanlara bölmektedir. Kadın (ve aile) politik olarak addedilmeyen özel alana yerleştirilmiştir. Milliyetçilik ve milletler genellikle kamusal siyasi alanın bir parçası olarak tartışıldıklarından, kadınların bu alandan dışlanmaları, bu söylemden de dışlanmalarını beraberinde getirmiştir.

George L. Mosse’un çalışması (1985; ve ayrıca Parker vd., 1992’nin giriş bölümündeki tartışmaya bakınız) bu açıdan hoş bir istisna oluşturmaktadır. Mosse, burjuva aile ahlakının yükselişini, Avrupa’da 18. yüzyılın sonunda milliyetçiliğin yükselmesine bağlamaktadır. Bir anlamda Mosse, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve toplumsal tutunum arasındaki merkezî bağların farkında olan Levi-Strauss’un (1969) antropolojik geleneğini izlemektedir. Levi-Strauss, kadınların mübadelesini, farklı akrabalık birimlerinden gelen erkekler arasındaki toplumsal dayanışmayı yaratmaya yönelik orijinal mekanizma olarak ve daha büyük toplulukların kurulmasının temeli olarak düşünmektedir. Ancak toplumsal düzenin temelindeki şey, kadınların mübadelesi değil, kadınların kontrol altında tutulmalarıdır (veya Pateman’ın terminolojisiyle ikincil konuma atılmalarıdır) (Yuval-Davis, 1980). Bununla birlikte, siyaset kuramının, uygun bir hayal ürününden öte bir şey olmayan “erkeklerin sözleşme önce-

si doğal durumları”na niyet belirlemeden dayanmaktan ziyade antropolojik literatüre daha açık olması oldukça yararlı olurdu. Ayrıca milliyetçilik fenomenini, dar Batımerkezci sınırların ötesine yerleştirmeye de yardım ederdi (Yuval-Davis, 1991b).

Devlet hakkındaki tartışmaların ana konularından birisi, devletin ne dereceye kadar toplumdan bağımsız düşünülebileceğidir. Devleti sadece “yönetici sınıfın” çıkarlarının yansıtıcısı olarak gören kaba Marksist yaklaşımlardan, Dahl’in *Polyarchy*’sinde (1971) olduğu gibi devleti birbiriyle çekişen çoğulcu çıkar gruplarına aracılık eden bağımsız bir kuruluş olarak gören yaklaşımlara kadar, konumlar değişmektedir. Bu iki yaklaşım arasındaki ayrım zannedildiği kadar büyük değildir. Çünkü Lenin (1977) bile, modern devletin doğuşunu, göreceli bir özerklik kazanmış “sınıf antagonizmalarının uzlaşmazlığının bir ürünü ve manifestosu” olarak görmektedir. Devletin doğası hakkındaki Marksist görüşü ifade eden Engels’ten şu alıntıyı yapmaktadır:

uyuşmazlıkları hafifleten, bunları düzenin sınırları içinde tutan ve sözde toplumun üzerinde bir güç; toplumun içinden doğarak ama kendisini toplumun üzerine yerleştirerek gittikçe daha fazla ondan yabancılaşan bu güç devlettir. (1977: 10)

Lenin yukarıdaki açıklamadan çıkarılabilecek, devletin farklı sınıfları uzlaştırma organı haline gelebileceği sonucuna karşı uyarmasına rağmen, bu tip bir açıklama refah devletin doğuşuyla ilgili olarak sık sık kullanılmaktadır (Marshall, 1950).

Bir başka tartışma ise, devletin ne ölçüde çeşitli yollardan (yasal, anayasal ve yürütme yetkileri aracılığıyla) hukuk ve düzeni dayatan tamamen zorlayıcı bir araç olarak veya eko-

nomi ve refahın yanısıra eğitim ve medya gibi çeşitli kurumları içeren bir şey olarak düşünölebileceğidir (Althusser, 1971; Balibar, 1990a). Bununla birlikte, devletin ne dereceye kadar içinde farklı parçaların farklı yönlerde, hatta bazen çatışabilen farklı ideolojik yönelimlerle işlediğı bir varlığın aksine homojen ve tutarlı bir “varlık” olarak düşünölebileceğı sorusu da bununla doğrudan ilgili bir husustur. Irkçılık karşıtı mevzuatın ve ırkçı göçmen kanunlarının birarada yer alışı buna bir örnektir.

Foucaultcu ve postmodernist paradigmaların artan hegemonyasıyla beraber, yukarıdaki husus birçoklarının üniter devlet fikrini tamamen reddetmelerine ve onun yerine devlete indirgenmeyen heterojen ögeler olarak sosyal politikalar, hukuk, kurumsal düzenlemeler ve söylemlere odaklanmalarına yol açmıştır. Foucault’nun (1980b) perspektifinde, toplumun her düzeyinde yatay iktidar şebekeleri bulunmakta ve direnişle karşılaşıldığında bunlar harekete geçmektedir.

Bununla birlikte anlamlı bir analitik kategori olarak devleti dikkate almayan kuramsal perspektifler, devlete ve devlet iktidarına daha fazla erişimi amaçlayan sivil toplumdaki mücadelelerin merkezîliğini açıklayamamaktadır. Ayrıca bu perspektifler, erkek ve kadınların, akrabalık birimlerinin ve çeşitli etnik toplulukların (ayrıca sivil toplumdaki diğer gruplaşmaların) devlete farklı erişimlerinin ne ölçüde bunların farklı konumlanışlarını belirlediğini de açıklayamamaktadır. Bu yüzden hem analitik hem de politik olarak devlet, sivil toplumdan ayrılmalıdır. Bununla birlikte devlet, uygulamalarında, projelerinde veya etkilerinde bütöncöl değıldir. Floya Anthias ile başka yerlerde geliştirdiğimiz şekilde devlet şöyle tanımlanabilir:

emrindeki ve temelindeki (yargısal ve baskıcı) belli bir icra aygıtıyla denetimin kasıtlılığı (intentionality) etrafında

merkezî şekilde örgütlenen kurumlar bütünü... Farklı devlet biçimleri, devletin yerleşik özelliği olan denetim/baskı ikizi arasındaki farklı ilişkileri kapsayacaktır. (Anthias ve Yuval-Davis, 1989: 5)

Modern liberal demokratik devlette, farklı toplumsal kurumlar, özellikle de eğitim ve medya ideolojik üretim için kullanılabilir. Yine de bunlar devletin asli bir parçası değildir ve devlet genellikle bunların sahibi bile değildir.

Dördüncü Bölüm'de tartışılacağı üzere, devlet ve sivil toplum dikotomisi ve kamusal ile özel alan dikotomisi arasında bir çakışma mevcuttur. Devlet ve topluma ilişkin Batı-merkezci yorumlardan kaçınmak için, yukarıda da belirtildiği gibi devlet kurumlarını, sivil toplum kurumlarını ve aile alanı ile akrabalık ilişkilerini birbirinden ayırmak gerekir. Sivil toplum, devlet parametrelerinin resmî çatısı dışında yer alan ama bunları bilgilendiren veya bunlar tarafından bilgilendirilen kurumları, toplulukları, gruplaşmaları ve sosyal eyleyicileri içermektedir. Bu, işaret ve sembollerin üretimini ve ekonomik pazarı kontrol eden gönüllü dernekleri ve kurumları kapsayabilir (Cohen, 1982; Keane, 1988; Melucci, 1989). Aile alanı, akrabalık veya arkadaşlık ilişkisi çerçevesinde örgütlenen, toplumsal, ekonomik ve siyasi şebekeleri ve hane halklarını ihtiva eder.

Bu üç alanın hepsi de (devlet, sivil toplum ve aile alanları) kendi ideolojik içeriklerini üretir ve ekonomik ve politik kaynaklara farklı devletlerde farklı erişime sahiptirler. Bununla birlikte ideoloji, bu alanların hiçbirinde (ayrıcılık anlamda) bulunmamaktadır. Bu alanların hiçbirisi homojen değildir ve devletin farklı parçaları, diğerleriyle çelişkili bir biçimde davranabilir. Bunların toplumdaki etnisite, sınıf, toplumsal cinsiyet ve diğer gruplaşmalar üzerindeki etkileri farklı olabilir. Farklı devletler (ve farklı tarihsel dönemler-

deki aynı devlet), denetim güçlerinin merkezî bir hükümette veya yerel hükümetlerde toplanma ölçüsüne göre farklılık arzeder. Ayrıca merkezî hükümetteki hegemonik projelerle uyumsuzluk içindeki farklı siyasi projelere gösterdikleri hoşgörüyü göre de devletler birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Devletin farklı bileşenlerinin veya katmanlarının siyasi projelerdeki mütakabiliyeti, birtakım soruları içermektedir. Bunlar, hangi mekanizmalar aracılığıyla bu projelerin yeniden üretildiği ve/veya değiştirildiği, devlet kontrolünün bir katmandan diğerine nasıl geçebileceği; ve muhtemelen en önemlisi sivil toplum ve aile alanlarından bölümlerin ve gruplaşmaların devletin baskı ve kontrol yetkilerine nasıl eriştikleri sorularıdır. Farklı biçimlerdeki etnik gruplaşmalar ve devlet arasındaki ilişkinin yanısıra, “milletler” ve “devletler” arasındaki ilişki de bu bağlamda incelenmelidir. Bu, kadınların bu süreçlerle etkileşim biçimlerini anlamak için bir önkoşuldur. Bu nedenle, “ulus-devlet” kavramından ayrı ideolojik ve siyasi bir yapı olan “millet” kavramını incelemeye geçebiliriz.

### ***Milletler Kavramı***

İngiliz “yeni sağ”ının ilk kuramcılarında olan Enoch Powell’ın “millet”i, “kadın ve çocuklarla birlikte bir toprak parçasını (*territory*) savunan iki adam” şeklinde tanımladığına dair bir söylenti mevcuttur (kesin kaynağa bir türlü ulaşamadım). Bu tanım, başka “ilkselci” millet kuramcıları tarafından da paylaşılan (örneğin Van den Berghe, 1979) milletin doğallaştırılmış imgesine (veya bir kurt sürüsünün davranışına dayalı etolojist imgeye) dayanmaktadır. Bu kuramlara göre, milletler ebedi ve evrensel olmakla kalmayıp, aile ve akrabalık ilişkilerinin doğal bir uzantısını da oluşturmaktadır. Bu kurgulardaki aile ve akrabalık birimleri, er-

keklerin “kadınveçocukları” (Cynthia Enloe’nun terimiyle, 1990) koruduğu, doğal cinsel işbölümüne dayanmaktadır.

Bu doğallaştırılmış imgeye karşı, Benedict Anderson (1983) artık klasikleşmiş “millet” “hayali bir cemaattir” kur- gusunu sunmaktadır. Anderson ve öteki “modernistler”e göre (örneğin Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990), millet- ler ebedi ve evrensel bir olgu olmayıp, moderndir ve Av- rupa tarihindeki belli gelişmelerin doğrudan bir sonucu- dur. Anderson’a göre milletler sadece teknolojik yenilik- ler, “matbu kapitalizmi” (*print capitalism*) kurduğunda, okuma-yazma seçkin sınıftan öteki sınıflara yayıldığında ve insanlar klasik dinsel diller yerine kendi dillerinde ga- zete vb. yayınları okumaya başladıklarında ve böylece dil- sel milli “hayali cemaatler” oluşturdıklarında ortaya çıka- bilirdi. Yine de Anderson, insanların bir milletin “doğal” olarak ferdi olduklarını, bunu seçmediklerini hissetmele- rinin önemini vurgulamaktadır: “Bu tip bağlar seçilmediği için, bunların etrafında bir çıkardan arınmışlık hâlesi var- dır” (1991: 143). Anderson’a göre bu yüzden tıpkı aile gibi millet de –ölme ve öldürme de dahil olmak üzere– fedakâr- lık talep edebilir. Kitching (1985), Anderson’un milliyet- çilik yaklaşımının, insanların milletlerine bağlılıklarında- ki tutkuyu (çıkarlardan ayırmak için) açıklamaya başladığına işaret etmektedir.<sup>4</sup>

Gellner (1983), milliyetçi tutkuları biraz farklı açıklamak- tadır. Milliyetçiliğin gelişim izlerini, modern toplumların ak- saksız işleyebilmeleri için gereken kültürel homojenlik ih- tiyacında aramaktadır. Bu ihtiyaç karşılandığında, destekçi- si modern ulus-devlettir; ancak karşılanmadığında bu du- rum, alternatif ulus-devletlerin kurulmasını isteyen dışlan-

4 Euro ‘96’nın kolektif çılgınlığı sırasında bu bölümün metnini gözden geçirir- ken, bu tutkuyu oyun sahası ve yarışma sporlarının “kabile kimlikleri” ile iliş- kilendirmemek mümkün değildir (bkz. Mangan, 1996).

mış gruplaşmalar (hegemonik kültürde eritilemeyenler) arasında ideolojik hareketlerin büyümesini teşvik etmektedir.

Millet çalışmalarına bir başka etkili yaklaşımsa, “milletlerin etnik kökenleri”ni inceleyen Anthony Smith’in (1986) yaklaşımıdır. Smith, milliyetçiliğin bir ideoloji ve hareket olarak tamamen modern bir olgu olduğu konusunda “modernistlerle” aynı fikirde olduğu halde, şunu iddia etmektedir:

uygulamada “modern millet”, modern öncesi etnik grubun birtakım özelliklerini bünyesinde taşımaktadır ve “modern çağ” doğana kadar birçok alanda hayatta kalabilen genel etnisite modeline çok şey borçludur. (1986: 18)

Smith etnik toplulukların özgüllüğünün, topluluğun başka toplumsal, ekonomik veya siyasi özelliklerinden ziyade, zamanla eskimeyen (mitlerin ve sembollerinin özel anlamları değişebilse de) mit-sembol kompleksinde bulunacağını iddia etmektedir. Hayali cemaatler ve “icat edilmiş gelenekler” gibi basitleştirilmiş kavramlara karşı bizleri uyarmaktadır (Hobsbawn ve Ranger, 1983; Smith, 1995).

Sami Zubaida (1989), bu yaklaşımı eleştirirken, etnisitelerin dayanıklılığını belirli sosyo-ekonomik ve siyasi süreçler içinde sabitlemektedir. Zubaida (Avrupa ve Ortadoğu tarihinden örnekler vererek) etnik homojenliğin, modern-öncesi çağda “milli birliği” oluşturan merkezî hükümetlerin uzun tarihlerinin bir nedeni değil, sonucu olduğu iddiasındadır. Bu “mevcut bir veri değil, merkezîleşmeyi kolaylaştıran siyasi süreçler tarafından sağlanan bir şeydir” (1989: 13).

Etnisiteyi homojenleştiren devlet de olsa, başka sosyo-ekonomik ve siyasi süreçler de olsa (Balibar, 1990a), Smith ve Zubaida’nın yaptığı gibi, etnik ve milli projeler arasında doğal bir bağlantı bulunduğunu kabul etmek önemli-

dir. Toplulukların kuruluşundaki tarihsel özgüllüğün incelenmesi önemli olduğu halde, etnik ve milli topluluklar arasında (bazen ölçülerinde bir farklılık olsa da) doğal bir farklılık bulunmamaktadır: ikisi de Andersoncu “hayali cemaatler”dir.

Topluluğun siyasi açıdan ayrı bir şekilde temsil edilme talebi, milliyetçi proje ve söyleme özgü bir şeydir. Bazı devletler ikili veya çokuluslu prensiplere dayansa da (Belçika ve Lübnan gibi), Avrupa Birliği benzeri bazı devletüstü (*supra-state*) siyasi projeler, belli tarihsel anlarda devlet özellikleri geliştirebilse de, ayrı bir şekilde temsil edilme talebi, sık sık ayrı bir devlet ve/veya toprak talebine dönüşebilir. Milliyetçi talepler, İskoçya veya Katalonya örneklerinde olduğu gibi, ayrı bir devlet yerine bölgesel özerklik kurma amacına yönelebilir; ya da Kuzey İrlanda’daki cumhuriyetçi hareket veya Pakistan ile birleşmeye yönelik Keşmir hareketinde olduğu gibi, kendi devletlerini kurmak yerine komşu bir devletle birleşme taraftarı olabilirler. Devlet ve toprak birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olsa da, faaliyette bulundukları yerden farklı bir yerde devlet kurma iddiasında olan milliyetçi hareketler de vardır. Hem (İsrail devletini kuran) Yahudi Siyonist hareket, hem de (Liberya’yı kuran) siyah Siyonist hareket, üyelerine yaşadıkları ülkelerden kitlesel göç çağrısında bulunmuştur. Ötekiler ulusal bağımsızlıkları için belli sınırlar telaffuz etmemiştir. “Siyah Ulus”, öteki “siyah cemaat eylemcileri”nden veya küresel İslâm milleti “Halifelîği” isteyenleri, öteki adanmış Müslümanlardan ayıran şey, siyasi egemenlik talebidir. Avusturyalı Marksist Otto Bauer (1940; bkz. Nimni, 1991; Yuval-Davis, 1987a), Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nu oluşturan topraklardaki toplulukların umutsuz karışımına tek geçerli çözüm olarak, milliyetçiliğin ve devletin birbirinden ayrılması çağrısında bulunmuştur. Bugün çok benzer bir durum, Sovyet İmparatorluğu’nun

çökmesiyle ve sömürge sonrası dünyada birçok yerde (Ru-  
anda gibi) ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte birçok örnekte, milliyet ve devlet ayrımı mevcuttur. Dünyanın birçok yerinde, “anavatanları”na veya daha açıkçası kendilerinin, ailelerinin ya da atalarının geldikleri milli topluluklara kültürel ve siyasi olarak “aidiyetlerini” sürdüren göçmen topluluklar vardır. Bu “adanmış diasporalar”ın yükselişini, birtakım faktörler birlikte belirlemektedir. Öncelikle, nesiller-arası kültürel ve dilsel yeniden üretimi sağladıkları için, uluslararası seyahat, medya ve iletişim araçlarındaki teknolojik ilerlemeler, anavatan ile bağların korunmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin “etnik videolar”, en büyük video piyasasını oluşturmakta ve yaşadıkları ülkelerin kitle iletişim araçlarına erişimi az veya hiç olmayan kişilerce tüketilmektedir. Kablolulu yayın sistemi veya çanak antenler, birçok insanın kendi milli ve etnik medyasına doğrudan erişimini sağladığı gibi, dağınık yeni etnik toplulukların (uluslararası Güney Asya topluluğu gibi) oluşumunu da sağlamaktadır. Deutch (1966) ve Schlesinger’in (1987) işaret ettiği gibi:

Bir halka mensup olmak, geniş tamamlayıcılığa sahip toplumsal iletişime bağlıdır. Bu, yabancılardan ziyade büyük bir grubun üyeleriyle, daha geniş yelpazedeki konularla, daha etkili iletişim yeteneğine dayanmaktadır. (Deutch, 1966: 97)

Diaspora cemaatlerinin kendi topluluklarının sınırları içinde iletişimi sürdürmeleri ve böylece bunları yeniden üretmeleri artık her zamankinden daha kolaydır.

Aynı zamanda, ırkçılık karşıtı ve medeni haklara yönelik hareketlerin belirli başarılarının sonucu olarak, birçok Batılı ülkede milli ideolojilerde bazı değişiklikler olmuş ve

çokkültürcülük, tüm sorunsallığıyla birlikte (Üçüncü Bölüm'deki tartışmaya bakınız), göçmenlerin asimilasyonuna yönelik baskıları bir ölçüde hafifleten hegemonik bir ideoloji haline gelmiştir. Farklı toplulukların sadece kendi devletlerinin iktidarına ve kaynaklarına erişim için değil, aynı zamanda bu devletlerin kurucu doğaları için de rekabet ettikleri sömürge sonrası dünyada süregelen birçok milliyetçi mücadele de buna yardımcı olmaktadır. Örneğin diaspora İrlandalı toplulukların, özellikle de ABD'dekilerin mali, siyasi ve benzer yardımları olmadan, İrlanda Cumhuriyet Ordusu'nun (IRA) süregiden milliyetçi mücadeleleri düşünülemez. "Yerleşik" en eski diaspora olan Yahudi diasporası örneğinde, Siyonizmin hegemonyası, birçoklarının bırakın orada yaşamayı oraya hiç gitmeseler de, İsrail'i *ex post facto* –sonradan– "anavatan"larına dönüştürmeleri anlamına gelmektedir. Ve uluslararası Yahudi desteği, İsrail'in kuruluşunda ve gelişiminde hayati bir rol oynamıştır (Yuval-Davis, 1987b). Anderson'un (1995) da eleştirdiği gibi, günümüzdeki milliyetçi mücadelelerde diaspora topluluklarının rolü, yeterli ilgiyi görmemektedir.

Bununla birlikte "diaspora cemaatlerinin" (Brah, 1996; Lavie ve Swedenburg, 1996; Lemelle ve Kelly, 1994) ve siyasi sürgünlerin birbirinden ayırılabilmesi gerekmektedir. Siyasi sürgünler, genellikle anavatanlarındaki siyasi mücadelelere katılan bireyler veya ailelerdir; kimlikleri ve topluluklara mensubiyetleri, sadece veya en azından öncelikle anavatanlarına yönelmeyi sürdürmektedir ve siyasi durum değişir değişmez "geri dönme" amacındadırlar. Diğer yandan İrlanda'ya cephane göndermek veya Aralık 1992'de yakılan Ayodhya camisinin yerine Hindu tapınağı inşa etmek için "altın tuğla" göndermek de dahil olmak üzere, diaspora cemaatlerinin, anavatandaki milli mücadelelere katılımı, topluluğa mensubiyetlerinin bir doğrulaması olarak milliyet-

çi söylemden ziyade etnik bir söylem içinde gerçekleştirilebilir. Kaderleri esasen –melez olarak her iki milli topluluğa hem ait olmalarına hem de bunların dışında yer almalarına rağmen– memleketlerinden ziyade, yaşadıkları ve çocuklarının yetiştiği ülkeye bağlıdır. Muğlaklıkları daha şiddetlidir ama bununla beraber, göç ettikleri ülkedeki etnik toplulukları daha ırksallaşmıştır.

Bhabha (1990), melezler gibi milli marjinlerdeki insanların, kendi karşı-anlatılarını üretmek suretiyle, milletlerin sürekli yeniden kurulmasındaki özgül rollerini anlatmaktadır. Nora Râtzel (1994), göçmenlerin Heimat'ı (yurdu), “yerli halk”tan daha az fiziksel bir yer ama daha çok kendilerini rahat hissettikleri ve en yakınları ile sevdiklerinin yaşadığı yer olarak düşünmeye eğilimli olduklarını ortaya koymuştur. Öte yandan siyasi sürgünlerin anavatanlarına bağlılıkları, sık sık ülkenin iklimi, kokuları ve diğer fiziksel özellikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır ve devlet bir yana insanlara karşı bile duyguları daha muğlaktır.

Eğer “milletler”, “ulus-devletler” ile özdeşleştirilmeyecekse, milletin millet olarak kabul edilebilmesine yönelik “objektif” özelliklerin olup olmadığı sorulmalıdır. “Milletlerin kendi kaderlerini tayin etme hakkı” ile ilgili olarak Birleşmiş Milletlerce desteklenen yaygın görüşbirliği gözönünde bulundurulduğunda, bu soru bütünüyle kuramsal sayılmaz.

“Millet”in birçok tanımı vardır. Bazıları alışveriş listesi gibidir. Stalin’in Ekim Devrimi’nden önce Bolşevikler arasında “milli sorun uzmanı” olarak geliştirdiği “millet”in bu etkili “reçete tanımı” buna bir örnektir. Stalin’e göre:

Millet, tarihsel olarak evrimleşen ve bir kültür cemaati içinde kendini gösteren sabit bir dil, ülke, ekonomik hayat ve psikolojik oluşum cemaatidir. (1972: 13)

Diğer tanımlar, bu alışveriş listesini tamamen gereksiz kılmaktadır. Örneğin Greenfeld, şu inandırıcı iddiada bulunmaktadır:

Ortak ülke veya ortak dil, devlet veya paylaşılan gelenekler, tarih veya ırk – bu ilişkilerin hiçbirisi kaçınılmaz değildir... Milli kimlik, temel özelliği “millet” olarak tanımlanmak olan bir “halk”ın mensubu olmaktan kaynaklanan bir kimliktir. “Millet”in ferdi olarak düşünülen herkes, onun üstünlüğünü, seçkinliğini ve kalitesini paylaşır ve bunun sonucunda, tabakalara ayrılmış bir milli nüfus esasen homojen olarak algılanır, statü ve sınıf çizgileri yapaydır. Bu ilke tüm milliyetçiliklerin temelinde yatmaktadır... Bundan başka, farklı milliyetçiliklerin ortak yönü de azdır. (1992: 7)

Greenfeld, “yabancı grubu” anlamına gelen Latince’deki *natio* ve Yunanca’daki *ethne* kavramları arasında tarihsel bir yakınlık görmektedir. Bununla birlikte, Greenfeld Avrupa tarihindeki millet düşüncesinin dönüşümünü izleyerek, “milliyetçilik, ille de bir tikelcilik biçimi değildir” ve “insanlıkla birarada bir millet, hiçbir şekilde kendi içinde çelişkili değildir” iddiasındadır (1992: 7). Bu perspektif, “milletlerin etnik kökeni” (1986) ve bunların özündeki tikelcilikler üzerinde ısrarla duran Anthony Smith’in perspektifinden kesin bir biçimde ayrılmaktadır:

Onun (milliyetçiliğin) başarısı, özgül kültürel ve tarihsel bağlamlara bağlıdır ve bu, yaratılmasına yardımcı olduğu milletlerin, önceden de varolan ve oldukça tikelleştirilmiş kültürel miraslardan ve etnik formülasyonlardan türemeleri anlamına gelmektedir. (1995: viii)

Tüm bu tanımlarda eksik olan şey, Otto Bauer'in vurguladığı (1940: Yuval-Davis, 1987a), milletlerin kurulmasında hayati öneme sahip “ortak kader” hususudur. Bu husus, geçmişten ziyade geleceğe yönelmiştir ve belirli bir milletteki bireysel ve toplumsal asimilasyondan daha fazlasını açıklayabilmektedir. Bu, bir yandan bir ortak köken mitinin paylaşılmadığı göçmen toplumlar ve sömürge sonrası devlet örneklerindeki gibi topluluklara ve milletlere halkın öznel bağlılık duygusunu açıklayabilmektedir (Stasiulis ve Yuval-Davis, 1995). Aynı zamanda da, milli bir topluluğun dinamik yapısını ve göç, doğallaştırma, değişme ve benzeri toplumsal ve siyasi süreçler vasıtasıyla bu topluluklar içindeki sınırların sürekli yeniden kurulma süreçlerini de açıklayabilmektedir.

Greenfeld'in olası bir millet olarak gördüğü “Dünyanın Birleşik Devletleri”nin, milli bir topluluk olarak gelişmeden önce, öteki (galaksiler arası?) ortak kaderlerden ayırdedilen bir kader duygusunu paylaşması gerekir. Çünkü topluluklar, dünyayı “biz” ve “onlar” şeklinde ayıran sınırlar çevresinde örgütlenmektedir.

### ***Milliyetçi Projelerin Çok Boyutluluğu***

Son iki yüz yıldır dünyada ortaya çıkan çeşitli tipteki milliyetçi ideolojileri ve hareketleri sınıflandırma yönünde birçok çaba mevcuttur (örneğin Smith, 1971: Sekizinci Bölüm; Snyder, 1968: Dördüncü Bölüm). Bazı sınıflandırmalar, bilimsel “tarafsızlığı” korumaya çalışmış ve (yalnızca Avrupa'ya odaklı) tarihsel sınıflandırmaları ya da (çeşitli toplumsal yerlere ve ayrılıkçılığı, pan-milliyetçi kurtuluşu ve benzerlerini amaçlayan milli hareketlerin özel hedeflerine odaklı) toplumsal sınıflandırmaları geliştirmiştir. Milliyetçi projenin özel karakterine dayalı ve hem “etnik soykütüksel”

hareketi, hem de “vatandaşlığa ve toprağa bağlı” hareketi kapsayan etkili bir sınıflandırma, Anthony Smith (1971; 1986) tarafından geliştirilmiştir. Bu sınıflandırma, ulus-devleti, devlet-ulusundan veya Alman terminolojisini kullanırsak, *Kulturnation*’u *Staatnation*’dan ayırmaya eğilimli Alman gelenegini sürdürmektedir (bkz. Neuberger, 1986; Stolcke, 1987).

Michael Ignatieff (1993) ve Julia Kristeva (1993) tarafından milliyetçilik konusunda yazılan en yeni kitaplar, bu dikotomik sınıflandırmayı temelde korumaktadırlar ancak buna Smith’ten daha fazla, “iyi” ve “kötü” milliyetçilik şeklinde apaçık ahlaksal bir özellik atfetmektedirler. Ignatieff, “vatandaşlığa bağlı milliyetçiliği”, bireylerin bir cemaate ait olma ihtiyaçları ile kendi yaşamlarını şekillendirme haklarını uzlaştırmalarını sağlayan bir milliyetçilik olarak teşvik etmektedir (1993: 4). “Vatandaşlığa bağlı milliyetçiliğin” desteklenişini, dışlayıcı, otoriter ve ırkçı nefret tarafından tüketilen “etnik milliyetçiliğin” yükselişine yönelik baskıları azaltacak bir yol olarak görmektedir. Bu tip baskılar genellikle Sovyet İmparatorluğu’nun çöküşü gibi kriz ve geçiş dönemlerinde artmaktadır.

Kristeva da benzer şekilde, etnik milliyetçiliği ve köken kültürünü, derin bir milli kimlik krizinin tetiklediği bir nefret tepkisi olarak görmektedir. Ona göre, demokratik milliyetçilik, kendi içinde iyi bir şey olmamakla birlikte, bir milliyeti olmayan insanların genellikle vatandaşlıktan ve haklardan mahrum bırakıldığı modern dünya gerçeği gözönüne alındığında, en iyi seçenektir. Robert Fine (1994), bu yaklaşımları ve “yeni milliyetçilik” paradigmasına dahil ettiği Habermas’ın (1992) yaklaşımını eleştirmektedir. (Fine, Habermas’ın “post-milliyetçi” vatanseverlik kavramının nihayetinde Ignatieff ve Kristeva’nın “yeni milliyetçilik” kavramlarından çok da farklı olmadığını iddia etmektedir.) Fine,

(iki savaş arasındaki dönemde Avrupa'daki siyasi değişimle-ri tartışan Hannah Arendt'in [1975] bazı görüşlerini kulla-narak) bu iki milliyetçilik biçimi arasında karşılıklı dışlayıcı kolayıcı bir ayrım olamayacağına işaret etmektedir. Hannah Arendt, temsili hükümetlerin bizzat vatandaşların çoğunlu-ğunun siyaset yaşamından dışlanması üzerine kurulu olma-sı nedeniyle, modern demokratik ulus-devletin zıtlıklarının kendi yapısında mevcut olduğunu savunmaktadır. Dördün-cü Bölüm'de ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, vatandaşlığın bizzat kendisi dışlayıcıdır ve bu nedenle etnik dışlamacılı-ğın tam karşıtı olamaz. Fine'nın öne sürdüğü gibi: "Bu ("ye-ni milliyetçilik"), kendisini etnik bilinçliliğin panzehiri ola-rak sunmaktadır ancak masumiyetin modern siyasi hayatta yeri ve zamanı yoktur" (1944: 441).

Bir milliyetçilik kuramının hem "iyi" hem de "kötü" mil-liyetçiliği içermesi gerektiğinin ve belli bir milliyetçi hare-ketin bunlardan hangisine girdiğinin kolaylıkla ayırdedile-memesinin farkedilmesi, Thomas Nairn'in (1977) milliyet-çiliği, "modern Janus" olarak nitelendirmesine yol açmış-tır. İnsanların evlerinin kapısında duran Roma tanrısı Ja-nus'un iki yüzü vardı: aynı anda hem ileriye hem de geri-ye bakar.

Ayrıca farklı tarihsel dönemlerde bir versiyonu diğerleri-ne göre çoğunlukla daha hegemonik olmasına rağmen, mil-liyetçi projeler genellikle çok yönlüdür. Topluluğun farklı fertleri, az veya çok dışlamacılığa eğilimli, sosyalizm ve/ve-ya din gibi farklı ideolojilerle bağlantılı, çekişme halindeki kurguları desteklemeye eğilimlidirler. Bütün farklı devletle-ri ve toplumları, değişik tipteki milliyetçilik projelerine gö-re sınıflandırma çabaları, bütün bu tipteki toplumsal feno-men sınıflandırmaları gibi, tarih dışı, imkânsız ve yanıltıcı bir misyon oluşturmaktadır. Bu "tipleri" daha ziyade, milli-yetçi ideoloji ve projelerin belli tarihsel olaylar içinde birbi-

rine farklı şekillerle bağlanmış farklı temel boyutları olarak ele almamız gerekir.

Yukarıdaki yazarlar tarafından ileri sürülen dikotomik sınıflandırmaları kullanmak yerine, milliyetçi projelerin üç temel boyutunu birbirinden ayırmak isterim (Yuval-Davis, 1993). Bana göre, köken kavramı ile kültür kavramına dayalı milletlerin kurulmalarından çıkan mülâhazaların bir-biriyle karıştırılmaması çok önemlidir. Ayrıca her ikisinin de, devlet vatandaşlığına dayalı millet kurgusundan analitik olarak ayırılması gerekmektedir. Kitap boyunca ayrıntılı bir şekilde işleneceği üzere, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin farklı yönleri, milliyetçi projelerin her bir boyutunda önemli rol oynamaktadır ve bunların geçerli şekilde kuramsallaştırılması için çok önemlidirler. Kitapta toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilişkilendirilecek olan milliyetçilik projelerinin temel bir boyutu, halkların (veya ırkların) özel kökeni etrafında kurulan soykütüksel boyuttur (*volknation*). Ortak köken veya paylaşılan kan/gen miti, “milletin” en dışlayıcı/homojen biçimlerini kurma eğilimindedir (bkz. İkinci Bölüm). Milliyetçi projelerin bir başka temel boyutu da, dil ve/veya din ve/veya başka gelenek ve görenekler tarafından sağlanan sembolik mirasın, “milletin” “özü” olarak kurulduğu kültür boyutudur (*Kulturnation*). Bu tip bir inşa asimilasyona izin verse de, “organik olmayan” çeşitliliğe karşı fazla hoşgörülü değildir (bkz. Üçüncü Bölüm). Milliyetçilik projelerinin vatandaşlık boyutu, milletin sınırlarını belirleyen vatandaşlığa odaklanmakta ve böylece onu devlet egemenliği ve belli bir toprağa bağlılık ile doğrudan ilişkilendirmektedir (bkz. Dördüncü Bölüm).

## **Milletlendirilmiş Cinsiyet ve Cinsiyetlendirilmiş Milletler**

Bu bölümün başlarında, farklı toplumsal fenomenler olarak kuramsallaştırılan ve tartışılan toplumsal cinsiyet ve millet konularına değinmiştik. Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği üzere bu kitabın amacı, bunların birbirlerini bilgilendirme ve kurma biçimlerine önem verilmezse, doğru anlamayacaklarını göstermektir. Giriş bölümünün bu son kısmında, hem bireylerin öznelliklerini ve toplumsal yaşamlarını hem de milletlerin ve devletlerin toplumsal ve siyasi projelerini kurmalarından dolayı, bu kesişmelerden bazılarına işaret etmek istiyorum. Bu kesişmelerden her biri, kitabın ilerleyen bölümlerinde daha da geliştirilecektir.

### ***Kadın ve Milletin Biyolojik Yeniden Üretimi***

Kadınların üreme haklarına yönelik mücadeleleri, feminist hareketin başlangıcından bu yana mücadelenin merkezinde yer almıştır. Kadınların çocuk sahibi olup olmama seçiminin yanısıra, kaç tane çocuğa ne zaman sahip olacaklarını seçme hakları, birçok feminist tarafından feminist siyasetin temel “mihenk taşı” olarak görülmektedir.

Ancak kadınların üreme haklarına ilişkin tartışmaların çoğu, en azından on yıl öncesine kadar, kadınların birey olarak bu haklarının olup olmayışının etkilerine yoğunlaşmaktaydı. Örneğin bu hakların kadınların sağlığını; iş yaşamlarını ve sınıfsal anlamda yükselme fırsatlarını; ve aile yaşamlarını ne şekilde etkilediğine ilişkin tartışmalar mevcuttu.

Bununla birlikte, çocuk sahibi olup olmamaları yönünde kadınlara yapılan baskılar, genellikle onların birey, işçi ve/veya eş olmalarıyla ilgili olmayıp, belirli bir milli topluluğun

ferdi olmalarıyla ilgilidir. Değişik milli projelere göre, belli tarihsel koşullarda, çocuk doğurabilecek yaştaki kadınların bazıları veya hepsi kimi zaman rüşvetle ve hatta kimi zaman da zorla, daha az veya çok çocuk doğurmaya davet edilmektedir. İkinci Bölüm’de tartışılan ve bu örneklerle uygulanan üç temel söylem şunlardır: milli topluluğun nüfusunun korunmasını ve genişletilmesini milli çıkarlar için hayati olarak gören “iktidar olarak halk” söylemi; ilk söylemin aksine çocuk sayısının azaltılmasını, gelecekteki milli felaketleri önlemenin yolu olarak gören Malthusçu söylem; ve köken ve sınıf açısından “uygun” olanları daha çok çocuk sahibi olmaya, diğerlerini ise olmamaya teşvik ederek, “milli stokların kalitesi”ni artırmayı amaçlayan öjenist söylem.

1994 tarihli Nüfus ve Kalkınma Politikaları konulu BM Kahire Konferansı’ndaki ve öncesindeki sıcak tartışmaların da gösterdiği gibi bu politikalar, hem Kuzey’de hem de Güney’de günümüz siyasetinin merkezinde yer almaktadır. Bu milli boyutu dikkate almayan kadınların üreme haklarına ilişkin tartışmalar, ciddi biçimde eksik kabul edilebilir. Aynı zamanda nüfus politikalarının cinsiyetlendirilmiş karakteri dikkate alınmadığı sürece, kalkınma, ekonomi, refah, vb. ile ilgili ulusal (ve uluslararası) politikaların tartışılması, eksik olacaktır.

Bu politikaların önemli bir boyutu, az veya çok oranda milletin “genetik havuz”una ilişkin görüşlerdir. Milli topluluğun en temel örgütlenme ilkesi olarak soykütüğü ve kökene odaklanan milliyetçi projeler, öteki milliyetçi projeler arasında dışlamacılığa en eğilimli olanlardır. Sadece belirli bir topluluk içinde doğmuş olmakla, onun tam üyesi olunabilir. Milliyetçi gündemde evliliğin, döllemenin ve dolaşısıyla cinselliğin denetlenmesi eğilimi yüksektir. “İrk” kurguları, ortak genetik havuz kavramına eklendiğinde, soy karışımı (*miscegenation*) korkusu, milliyetçi söylem için mer-

kezî hale gelmektedir. Bu kendi aşırılığı içinde, “adi ırkın” fertlerinin “bir damla kanı”nın bile, “üstün ırkın” kanını “lekeleyebileceğini” ve “kirlitebileceğini” kabul ettiren “tek damla kuralını” (Davis, 1993) kapsamaktadır.

### ***Kültürel Yeniden Üretim ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri***

“Genetik havuz” kavramı, milletleri tahayyül etmenin bir yoludur. Çoğunlukla kısmen belirli bir din ve/veya dilin belirli bir versiyonundan ibaret olan halkların “kültür ve geleceği”, farklı milliyetçi projelerde soykütüğü ve kandan daha az veya çok önem kazanan başka bir özelleştirici boyuttur. Dünyayı “biz” ve “onlar” arasında bölen “hayali cemaatlerin” mitsel milli birliği, Armstrong’un (1982) sembolik “sınır muhafızları” dediği sistem tarafından korunmakta ve ideolojik olarak yeniden üretilmektedir. Bu “sınır muhafızları”, insanların belirli bir topluluğun üyesi olup olmadıklarını teşhis edebilmektedir. Bunlar, giyim ve davranış biçimlerinin belirli kültürel kodlarının yanı sıra, görenek, din, edebi ve sanatsal üretim biçimleri ve tabii ki dil ile yakından bağlantılıdır.

Toplumsal cinsiyet sembolleri bunda özellikle önemli bir rol oynamaktadır ve bu yüzden erkeklik ve kadınlık kurgularının yanı sıra cinsellik ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş iktidar ilişkilerinin, bu süreçlerle ilişki içinde incelenmesi gerekmektedir. Üçüncü Bölüm, sembolik sınır muhafızları ve topluluğun görüntüleri ve aynı zamanda da onun kültürel yeniden üreticileri olarak kadınların rollerini tartışmaktadır. Kadın yaşamının bu boyutu, onların öznelliklerinin yanı sıra, birbirleriyle, çocuklarla ve erkeklerle olan ilişkilerini anlamada hayati bir önem taşımaktadır. Aynı zamanda da (kadınların örtünmesi, oy vermesi, eğitimi ve istihdamı lehinde ve aleyhindeki çeşitli kampanyalarda ifade edildiği üze-

re) “kadınların kurtuluşu” veya “kadınların geleneği takip etmesi” meselelerine ilişkin söylem ve mücadeleler, birçok modernist ve anti-modernist milliyetçi mücadelenin merkezinde yer almaktadır.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin milliyetçi projelerdeki merkezî rolünü anlayabilmek için, farklı projelerde farklı şekillerde ve toplulukta farklı konumlanmış kişiler tarafından kullanılabilen, ihtilafa yol açan dinamik bir kaynak olarak kültürün incelenmesi gerekir. Üçüncü Bölüm, çağdaş küreselleşme süreçleri içinde, bir yandan çokkültürlülük projelerine, diğer yandan kültürel ve dinsel köktencilığe ait hususları araştırmaktadır. Ayrıca bunların, toplumsal cinsiyet ilişkileri ile kültürel kimlikler ve toplumsal farklılık kavramları üzerindeki belli etkilerini de tartışmaktadır.

### ***Vatandaşlık ve Farklılık***

Bu bölümün bir önceki kısmında belirtildiği üzere, *Volknation* ve *Kulturnation* kavramlarına ek olarak milliyetçi projelerin üçüncü temel boyutu, *Staatnation* boyutu ya da devletle ilişkili vatandaşlık boyutudur. Kitabın Dördüncü Bölümü, toplumsal cinsiyet ilişkileri, vatandaşlık ve farklılığa ilişkin hususları incelemektedir. Devlet vatandaşlığı bazı yönlerden milli bir topluluğa üyelik kriteri olarak, topluluğa katılımın en kapsayıcı modelidir. Çünkü ilke olarak –köken veya kültürü ne olursa olsun– herkes katılabilir. Uygulamada bu kapsayıcılık, çoğunlukla başvuranların sosyo-ekonomik kaynaklarına, aynı zamanda da bazı insan gruplarının diğerlerinden daha kolay girişini sağlayan göç ve uyruğa geçirmeye ilişkin sayısız kural ve düzenlemeye bağlıdır. Çoğunlukla ailelerindeki erkeklere bağımlı olarak kurulan, erkekleri izlemeleri ve onların yaşadıkları yerde yaşamaları beklenen kadınlar için, milliyet,

göç ve iltica mevzuatında erkeklere yönelik olandan farklı düzenlemeler öngörme eğilimi vardır. Son onbeş yıldır, Batı'daki eşit fırsat mevzuatı, bu keskin ayrımcılığı azaltmış olsa da, hiçbir şekilde yok edememiştir (Bhabha ve Shutter, 1994).

Bununla birlikte kitapta vatandaşlık kavramı, sadece yasal olarak pasaport taşıma veya belirli bir ülkede oturma hakkından daha geniş bir anlamda ele alınacaktır. T.H. Marshall'ın (1950; 1975; 1981) medeni, siyasi ve toplumsal hak ve sorumlulukları içerecek şekilde "bir cemaate tam üyelik" biçimindeki vatandaşlık tanımı izlenmektedir. Bu nedenle vatandaşlık, yerli, etnik, devlet ve çoğunlukla da devlet ötesi cemaatlerle ilişkili, çeşitli ve çok-katmanlı olarak algılanmaktadır. Kadınların bu cemaatlerdeki vatandaşlığının, genellikle ikili bir yapısı vardır: bir yandan kadınlar, genel vatandaşlar bütününe dahildir; diğer yandan her zaman kadınlara özgü kurallar, düzenlemeler ve politikalar mevcuttur.

Elbette toplumsal cinsiyet, insanların vatandaşlığını etkileyen tek faktör değildir. Etnisite, sınıf, biyolojik cinsiyet, yetenek, ikametgâh yeri vb. de bunu etkilemektedir. Vatandaşlığın ne ölçüde bireysel veya kolektif bir nitelik olarak görülmesi gereği ve bunun vatandaşlık haklarının dağılımını ve kuruluşunu nasıl etkilediği, Dördüncü Bölüm'de incelenen konulardır.

Dördüncü Bölüm ayrıca, kadınların özel alandaki, erkeklerin de kamusal alandaki klasik yerlerini ve bunun vatandaşlık kurgularını ne şekilde etkilediğini incelemektedir. Benzer şekilde, özel/kamusal dikotomisi gibi, vatandaşlığın karşılaştırmalı tipolojisine bir temel teşkil eden pasif ve aktif vatandaşlık kavramlarını da araştırmaktadır (Turner, 1990).

## ***Cinsiyetlendirilmiş Ordular, Cinsiyetlendirilmiş Savaşlar***

Aktif vatandaşlık, sadece hakları değil, aynı zamanda görev ve sorumlulukları da içermektedir. En yüksek vatandaşlık sorumluluğu, kişinin vatanı için ölmeye hazır olması olagelmıştır. Beşinci Bölüm, orduya ve savaşa katılımı bağlantılı olan erkeklik ve kadınlık kurgularını ve bunların vatandaşlık hakları ile etnisite ve sınıf gibi diğer toplumsal bölünmelerle ne şekilde bağlantılı olduğunu incelemektedir. Bu bölüm, modern teknolojinin ve orduların profesyonelleşmesinin, kadınların orduya katılımı ve asker olarak kurulmalarını üzerindeki etkilerini incelemektedir. Ayrıca bunların, erkekleri “kadınveçocuklar” uğruna savaşmaya iten milliyetçi ideolojiler üzerindeki muhtemel etkilerini de araştırmaktadır (Enloe, 1990).

Daha sonra savaşların toplumsal cinsiyetlendirilmiş karakteri ve sadece savaşçılar ve savaş kurbanları –öldürülenler, tecavüze uğrayanlar, gözaltına alınanlar ve mülteciler– arasındaki cinsel ayrımlar da bu bölümde incelenmektedir. Savaş sırasındaki sistematik tecavüzlerin sembolik özelliği, bu bağlamda tartışılmaktadır. Bölüm, “kadınlık”, feminizm ve “barış” arasındaki ilişkinin tartışılmasıyla sona ermektedir.

### ***Kadın, Etnisite ve Muktedir Kılma: Çaprazlama Siyasete Doğru***

Kitabın son bölümü (Altıncı Bölüm), toplumsal cinsiyet, millet ve kadınların muktedir kılınmalarına yönelik siyasete ilişkin meselelere değinmektedir. Bu çerçevede, kadınların bir yandan milliyetçi mücadelelerle diğer yandan uluslararası feminist siyasetle işbirliğini ve bunlara karşı direnişlerini incelemektedir. Bu bölüm bazı zor meselelerle uğraşma yolu olarak, bireylerin ve kolektiflerin farklı konumlanışlarının

yanısına m¼cadelelerinin altında yatan değer sistemlerinin de tanınacağı bir koalisyon politikası olarak bir çaprazlama siyaset modeli geliştirmeye başlamıştır. Çaprazlama siyaset modeli, Elizabeth Spelman'ın şu uyarısına katılmaktadır:

Genel “kadın” kavramının feminist d¼ř¼ncedeki işleyişi, Batı felsefesinde genel “erkek” (veya kişi) kavramının işleyişine benzemektedir: bu, kadınların heterojenliğini gizlemekte ve bu tip heterojenliğin, feminist kuram ve siyasi eylem için ¼neminin incelenmesinin ¼n¼n¼ kapatmaktadır. (1988: ix)

İKİNCİ BÖLÜM  
**MİLLETİN BİYOLOJİK YENİDEN ÜRETİMİ  
VE KADINLAR**

Kadınlar, milli ve etnik süreçleri farklı şekillerde etkilemekte ve bunlardan etkilenmektedir. Bu bölüm, kadınların sözde “doğal” rolüne –çocuk doğurmak– en çok uyan bu ilişkinin boyutuna ve bunun hem millet kurgularına hem de kadınların toplumsal konumlanışlarına yönelik tazammunlarına odaklanmaktadır. Paola Tabet’in (1996) öne sürdüğü gibi, “doğal” ve “kontrollü” üreme şeklinde bir ikilik oluşturulamaz: sözde doğal biyolojik üreme, onu kuran belli toplumsal, siyasi ve ekonomik bağlamlar içinde gerçekleşmektedir. Sonraki bölümlerde ele alınacağı üzere, milletlerin sınırlarının kurulmasında çeşitli kültürel, yasal ve siyasi söylemler kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu sınırlar, insanları “biz” ve “onlar” olarak sınıflandırmak için kurulmakta ve nesilden nesile aktarılmaktadır. Ayrıca kadınlar, çocukların/insanların biyolojik “üreticileri” olarak, bu sınırlar içinde “topluluğun taşıyıcıları”dır (Yuval-Davis, 1980).

Bu, feminist literatürde çoğunlukla gözardı edilen bir şeydir. Örneğin Kahire’deki BM Konferansı öncesinde yayınlanan *Focus on Gender* adlı Oxfam dergisinin konferansta ele

alınacak olan nüfus ve üreme haklarına ilişkin özel sayısının editoryal yazısında, “biyoloji, evlilik ilişkileri ve akrabalık yükümlülüklerinin, kadınların kendi doğurganlıkları konusunda karar verme özgürlüğünün önüne geçebileceği” belirtilmektedir (1994: 4). Bu bölümün iddiası, kadınların kendi etnik ve milli topluluklarındaki ve yaşadıkları ve/veya vatandaşları oldukları devletlerdeki konumlanışlarının ve bu etnik ve milli cemaatlara ve devletlere karşı yükümlülüklerinin, onların üreme haklarını etkilediği ve bazen de bu hakların üzerinde tasarruf sahibi olabildiğidir.

Ancak çeşitli milliyetçi söylemlerde kadınları “topluluğun taşıyıcıları” olarak kurmak için sıkça kullanılan özgül yolları tartışmaya başlamadan önce, kadınların üretken rolleri ile millet kurguları arasındaki kesişmeler incelenecektir.

## Kan ve Aidiyet

“Ortak köken” mitinin (veya gerçeğinin) birçok etnik ve milli topluluğun kurulmasındaki rolü ve bir cemaate onun içinde doğarak katıldığı dikkate alınırsa, etnik ve milli söylemlerde kadınların üretken rollerinin esas önemi ortaya çıkmaktadır. Bazı durumlarda, özellikle de milliyetçi ve ırkçı ideolojilerin sıkı bir biçimde içiçe geçtiği durumlarda, topluluk içinde doğmayanlar dışlandığı için bu, topluluğa katılmanın tek yolu olabilir. Bu tip durumlarda “dışardan olanların” cemaate katılabilmelerinin tek yolu, gruplararası evliliktir. Ancak bu durumda bile, Nazi hukuku örneğindeki gibi, ötekilerin (Yahudiler, siyahlar), kanı sekizde bir veya onaltıda bir oranında olsa bile “saf kan” “kirlenebilmektedir”. James Davis, *Who is Black? One Nation's Definition* (1993) adlı kitabında, ABD’de “kimin siyah olduğu” tanımında işleyen “tek damla” kuralını anlatmaktadır.

Bu nedenle ırkın “saflığı” ile meşgul olanların, farklı top-

luluk mensupları arasındaki cinsel ilişkilerle de ilgilenmeleri tesadüf değildir. Benzer biçimde, İsrail faşist partisi Kach'ın lideri Rabbi Kahana'nın İsrail Parlamentosu üyesi-yken verdiği ilk (ve tek) yasa teklifi, Yahudilerle Araplar arasında cinsel ilişkinin yasaklanmasına ilişkindi. Güney Afrika hükümetinin apartheid'ı (ırk ayrımı) kaldırma yolundaki en önemli adımlarından biri, farklı "ırklardan" insanların cinsel ilişkilerine ve evlenmelerine yasal olarak izin vermektir.

Milli bir topluluğa yeni bir bebeğin katılımı, elbette sadece biyolojik bir mesele olmaktan uzaktır. Farklı din ve örf-âdet kurallarına göre, çocuğun üyeliği, sadece babanın (Müslümanlıktaki gibi) veya annenin (Yahudilikteki gibi) üyeliğine bağlı olabilir veya her ikisinininkine ya da gönüllü seçime açık olabilir. Çocuklar "karma ebeveyn" doğarak topluluğun parçası haline geldiklerinde ve aksi durumda çeşitli kural ve düzenlemeler yürürlükte-dir. Bunlar Güney Afrika'daki gibi ayrı bir toplumsal kategori; kölelik zamanlarındaki gibi, "alt" bir topluluğun parçası ya da –daha nadir olmasına rağmen– Meksika'da İspanyol yerleşimcilerle, aristokrat kızıl-derililer arasındaki evliliklerdeki gibi, daha "üst" bir cemaatin parçası sayılabilirler (Gutierrez, 1995). Toplumsal geleneklerin yanısıra yasal düzenlemeler de burada hayati önem taşımaktadır. 1970'lerde Ganalı bir adam, İngiltere Göçmen Kanunu'nun babalık maddesini öne sürerek ve Afrikalı büyükannesinin İngiliz büyükbabası ile yasal olarak evlendiğini belirterek, kendisinin İngiliz kökenli olduğunu iddia etmeye çalışmıştır. O dönemde hiçbir İngiliz erkeğin Afrikalı bir kadınla gerçekten evlenmeyeceğini öne süren hakim, iddiayı reddetmiştir (WING, 1985).

Milletlerin örgütleyici ilkesi olan "ortak köken" in önemi duruma göre değişmektedir. İsviçre ve Belçika gibi bazı milletlerde, birtakım belli etnik gruplaşmalar "millet" i oluşturun-

maktadır. ABD veya Avustralya gibi göçmen toplumlarda, “ortak köken”den ziyade “ortak kader”, “millet”in kuruluşunda önemli bir faktör olabilir. Ancak yine de göçmenlik ve doğum politikalarını da kapsayan millet kurma süreçlerinin temelini oluşturan “köken” ve kültürün açıkça olmasa da zımnen bir arzu edilebilirlik hiyerarşisi mevcuttur (Stasiulis ve Yuval-Davis, 1995). Kadınların yurtiçi, yurtdışı göçmen ve mülteci olarak konumları, sınırların milliyetçi kurguları tarafından derinden etkilenirken, ayrımcı milli doğum politikaları da “millet” içindeki tüm kadınların hayatlarını etkileyebilmektedir.

“Ortak köken”, özgül milliyetçi projelerin en önemli boyutu olmadığında bile, “gerçek” kökenini bilmek, kişinin kimliğini ve belli etnik ve milli topluluklarla özdeşleşmesini derinden etkileyebilmektedir. Marilyn Strathern (1996a; 1996b), çocuk kavramının (sürekli bir katılım sürecinden ziyade) tek bir cinsel eylemin sonucu olduğu fikri gibi, bunun da özgül bir Avro-Amerikan kültürel kurgusu olduğunu iddia etmektedir. Evlatlık ve yapay dölleme yoluyla doğan çocukların –onlara bakan ve besleyip büyüten ebeveynini kabul etmek yerine– “hakiki” ebeveynini arayışları, Batı modeli kimlik kuruluşunun ışığında değerlendirilmelidir. Bu konuda ilginç bir örneğe, 1995 yılında İngiliz basınında yer alan bir haberde rastlanmaktadır: Bu haber, bebekken Yahudi bir aile tarafından evlat edinilen ve evlatlık işlemlerine ilişkin belgelere ulaşmasına izin verildiğinde aslında “Yahudi” değil “Arap” olduğunu öğrenen bir adama ilişkindir. Londra’daki öğrencilikleri sırasında tanışan bir İngiliz kadını ile Kuveytli bir adamın ilişkisi sonucunda doğmuştur. Adam, “biyolojik” babasının kendisiyle hiçbir şekilde ilgilenmediğinin farkında olmasına karşın, Kuveyt vatandaşlığını elde etmek için (muhtemelen nafile) bir yasal savaşa girişti. Bir ailenin yanı sıra etnik ve milli bir topluluk üye-

liği, bu köken arayışının nihai hedefiydi. Bu konudaki herhangi bir belirsizliğe izin vermemek için, İsrail'deki taşıyıcı anneliğe ilişkin kanun, taşıyıcı anne ile “hakiki” annenin dinsel kökenlerinin aynı olması gerektiğini belirtmektedir (*Ma'ariv*, 10 Temmuz 1996). 1980'li yıllarda İngiltere'de birçok yerel otoritenin ırklararası velayet ve evlat edinmeye izin vermeme çabası, bireysel kimlik, aile  yeliği ve topluluğun aşılamaz sınırları arasında özselci doğrusal bir ilişki olduğunu varsaymaktadır.

Genetik mühendisliğindeki yeni gelişmeler ve belirli hastalıklara yakalanma ihtimalimizi ve bunun yanı sıra ahlaki ve toplumsal yeteneklerimizi belirlediği varsayılan çok sayıda ki genin tanımlanışı, biyolojik kökeni bilme ihtiyacı için yeni tıbbi sebepleri  ne çıkarmaktadır. Bununla birlikte genetik zekâ kuramlarına ilginin yeniden canlanması (Herrnstein ve Murray, 1994), sözde bilimsel çıkarlar ve toplulukların ırka dayalı kurguları arasındaki karşılıklı yakın ilişkiyi bir kez daha göstermektedir.

Bir yanda insanların “hakiki” biyolojik kökenlerini keşfetme ihtiyacı ve bunun kimlik kurguları üzerinde doğrudan etkileri yer alırken diğer yanda tıbbi ve genetik mühendislik gelişmelerinin insan –ve son zamanlarda da hayvan (domuz)– bedeninin parçalarının naklini sağlaması g l n tt r. Kalp gibi hayati ve sembolik önemi olan organlar söz konusu olduğunda bile, bu gelişmelerden ikincisi, insanların kendilerinin –ve ötekilerin– kim olduğuna dair algılamalarını etkiliyor gibi gözükmemektedir. Bu biyoloji/kimlik söyleminde, bedenin bazı bölümleri ötekilere göre kimlikle daha doğrudan bağlantılı g r lmektedir. Yapay döllenme ve “taşıyıcı annelik” meselelerine ilişkin ahlaki ve yasal tartışmalar, “dölyatağı olarak kadın” ve düşük ekonomik ve etnik konumdaki kadınların üreme yetisinin metalaştırılması tartışmalarının merkeziliğini kanıtlamaktadır (Raymond, 1993).

Bu metalaştırma aynı zamanda, kadın ve bebek ticaretinde ve araştırma ve organ nakli amaçlı, insanı dehşete düşüren, cenin ve çocuk organı ticaretinde uluslararası bir boyutta sahiptir (1993: 187). Buradaki ilişki sadece ekonomik kazanç sağlamak veya bir çocuğa sahip olmak için yanıp tutuşan, üreme “ürünleri” satan ve alan tek tek bireyler arasında değil, aynı zamanda yüksek ve düşük milli doğum oranlarına sahip güçlü ve güçsüz milli topluluklar arasındadır.

Kadınların çocuk sahibi olmaya ya da –özellikle de doğum öncesi uygun testlerin gelişimiyle birlikte– istedikleri cinsiyetten çocuğa sahip olmaya teşvik edilmeleri, bundan vazgeçirilmeleri, bazen de bu konuda baskı görmeleri ile taşıyıcı annelik ve evlat edinme de, milliyetçi projeleri belli tarihsel dönemlerde kuran hegemonik söylemlere bağlıdır. Üç temel söylemden birisi veya birden fazlası, milliyetçi nüfus kontrol politikalarına egemen olma eğilimindedir. Bu söylemler, “iktidar olarak halk” dediğim söylem; öjenist söylem ve Malthusçu söylemdir. Bu politikaların uygulanma süreçleri ve kadınların bunlara tepkilerinin ayrıntılı incelenmesi bu kitabın kapsamını aşsa da, sözkonusu söylemler bu bölümün ileriki kısımlarında anlatılacaktır.

## **İktidar Olarak Halk**

Bu söylemde “milletin” geleceğinin, onun sürekli büyümesine bağlı olduğu düşünülmektedir. Bazen bu büyüme, dış göçe dayandırılabilir, bazen de neredeyse yalnızca daha fazla çocuk doğurması istenen kadınların üreme yetisine bağlıdır. Sivil ve askerî çeşitli milliyetçi amaçlara yönelik olarak insana –özellikle de erkeğe– ihtiyaç duyulabilmektedir. Onlara işçi, yerleşimci ve asker olarak ihtiyaç duyulabilmektedir. Örneğin Japonya’da hükümet, okul çağından küçük her çocuk için aylık 5000 yen (38 dolar), ailenin

üçüncü çocuğu içinse bunun iki katını ödöl olarak sunmaktadır. Japonya, bugünlerde tarihinin en düşük doğum oranına sahip olduğu için endişelenmektedir (çocuk yetiştirme koşulları çok kötü olduğu için Japon kadınlarının “doğum grevi”ne gittikleri yönünde bir söylenti mevcuttur). TV reklamları, insanlara hararetle “Çocuğunuz için bir erkek (veya kız) [sic] kardeş getirin” tavsiyesinde bulunmaktadır. Bu kampanyanın resmî gerekçesi “millet”in refahıdır: Japonya’nın nüfusunun azalması, “işgücü kıtlığına, ekonominin yavaş büyümesine ve yaşlılara yönelik sosyal hizmetleri desteklemek için daha büyük vergi yükü”ne yol açacaktır. Yine de bu kampanya, Japon imparatorluğunun iyiliği için gerçekleştirilen 1930’ların baskıcı “üre ve çoğal” kampanyasını anımsatmaktadır (WGNRR, 1991).

Avustralya gibi göçmen toplumlarda, “çoğal veya yok ol” çağrısı yapılmaktadır (deLepervanche, 1989). Oradaki “millet yaratma” sürecinin yaşayabilmesi için, halkın belli bir “kritik” sayıda olmasının hayati olduğu düşünülmektedir. Bu hedefi gerçekleştirmenin hızlı bir yolu olarak dışardan göç teşvik edilmekte, ancak “sarı tehlike” olarak yorumlanan Asyalılar gibi, “istenmeyen ögeler”i dışarda tutacak önlemler baştan alınmaktadır. İsrail’de de insanların ülkeye yerleşmelerini sağlamak için, dışardan göç yoğun bir şekilde teşvik edilmektedir. Bu örnekte tercih edilen göç daha da dışlayıcıdır – yani Eşkenazi (Batılı) ve Mizrakhi (Doğulu) gibi az çok “tercih edilebilir” Yahudi topluluklarını dahil etse de, Yahudi göçüdür. Bununla birlikte Avustralya’daki seyrek Aborijin nüfusunun aksine, yerli Filistin nüfusu, Siyonist Yahudi yerleşim projesine şiddetle karşı koymuş ve “millet yaratma” sürecinin askerî boyutu ağır basmıştır (Abdo ve Yuval-Davis, 1995; Ehrlich, 1987). Yahudi kadınları daha fazla çocuğa sahip olmaları yönünde teşvik etmek için, çocuk ödenekleri, doğum izni ve devletin kuruluşundan

sonraki yıllarda (Sovyetler Birliği'ndeki benzer bir politikayı izleyerek) on veya ondan fazla çocuk sahibi olan “kahraman anneler” için ödül ilanını da kapsayan çeşitli politikalar geliştirilmiştir.

Filistinlilerle yapılan “demografik yarış”, İsrail tarihinde önemlidir (Portuguese, 1996; Yuval-Davis, 1989). İsrail Dışişleri Bakanı olarak İsrail'in (1967 savaşıdan beri işgal altında olan) İşgal Altındaki Topraklardan (çok kısmi olarak) çekilmesi yönündeki istekliliğini açıklayan Şimon Perez'in, “Politika, coğrafya değil, nüfus meselesidir” demeci İsrail basınında (Ekim 1993) yer almıştır. Lübnan, Kıbrıs ve (eski) Yugoslavya gibi aynı topraklar için mücadele eden iki milli grup arasında milli anlaşmazlıkların olduğu başka toplumlarda, “demografik denge”ye benzer bir önem verilmektedir. Örneğin Slovenya'da en büyük parti olan Demos platformu 1991'de, açıkça “kadınların milletin gelecekteki askerlerini kürtaajla aldırma hakkı olmamalıdır” beyanında bulunmuştur. Polonya'da 1989'da kürtaajın suç sayılmasına yönelik argümanlardan birisi, büyük nüfus ihtiyacına kanıt olarak, Polonya'nın Kızıl Ordu karşısında 1920'deki zaferine atıfta bulunmaktadır (Fuszara, 1993). Ayrıca Kuzey İrlanda sorununa çözüm bulunmasına yönelik baskıların, büyük ölçüde Katoliklerin çok geçmeden oradaki en kalabalık nüfus haline gelecek olması yüzünden arttığına ilişkin iddialar mevcuttur.

“Demografik yarış”, sadece mücadele edilen topraklar için milli bir anlaşmazlık olduğunda değil, aynı zamanda hegemonik topluluğun hegemonyasını elde tutmak için etnik bir çoğunluğun hayati görülmesi durumunda da oluşabilir. Angela Davis, 1906'da Başkan Roosevelt'in “kasti kısırlaştırmaya –ki cezası milli ölüm, ırkın intiharı olan tek günah– başvuran beyaz iyi aile kadınlarını nasıl uyardığını” anlatmaktadır (1993: 351, aktaran Portuguese, 1996: 33-4). Son zamanlarda Bulgaristan'da hükümet benzer kaygılarla, daha

yüksek doğum oranına sahip olan Türk ve Romen azınlıklarla “demografik yarış” içindeki etnik Bulgar kadınlarını daha çok çocuk sahibi olmaları yönünde teşvik edecek politikalar uygulamaktadır (Petrova, 1993).

Kadınların daha çok çocuk yetiştirmeleri yönündeki baskı, milli bir felaketin üstesinden gelmek için kullanılan milli bir strateji de olabilir. Örneğin Rusya’daki doğum-yanlısı politikalar, devrim ve iç savaş sonrasında nüfusun tükenmesine doğrudan bir karşılıktı (Riley, 1981b: 193, Portuguese içinde, 1996: 48). Benzer şekilde İsrail’de de doğum-yanlısı ideolojiler sadece Siyonist yerleşim projeleri ile değil, 6 milyon Yahudinin öldüğü Nazi Soykırımı ile de bağlantılıdır. Çocuk sahibi olmamak –veya Yahudi cemaatinin “dışından” biriyle evlenmek ve çocuk yapmak bile– “demografik Soykırım” a bir katkı olarak düşünülmektedir. 1980’lerin başında İçişleri Bakanlığı’ndan kıdemli bir memur, yasal kürtaj üzerinde düşünen Yahudi kadınlarına, “yaşam-yanlısı” hareket görüntüleriyle hem ceninlerin öldürülen bebekler olarak gösterildiği hem de Nazi toplama kamplarındaki Yahudi çocukların görüntülerinin yer aldığı bir videoyu zorla seyrettirme girişiminde bulunmuştur (neyse ki becerememiştir) (Yuval-Davis, 1989: 99).

Tabii ki kadınların, millet uğruna çocuk doğurmaya zorlanmalarının doruk noktası, SS erkeklerin “saf stok” için Ari kadınlardan mümkün olduğunca çok çocuk sahibi olmaya teşvik edildikleri Lebensborn programı ile Nazi Almanyası’nda gerçekleşmiştir. Erkeklerin kadınlarla evlenmesi beklenmiyordu ve çocuklar devlet tarafından yetiştiriliyordu (Koontz, 1986: 398-402). Bununla birlikte Naziler, belli Alman kadınlarını çocuk sahibi olmaya zorlarken, bazılarını da olmamaya zorlamıştır. Bu, onların milli üremeye ilişkin öjenist söylemlerinin bir parçasıdır: “Erkeklerin kadınlar için mücadelesi, sadece en sağlıklılara çoğalma hakkı-

nı veya fırsatını verir” (Hitler, *Mein Kampf*, aktaran Koon-tz, 1986: 402).

## Öjenist Söylem

Sahte-bilim olan öjenisizm, milletin büyüklüğü ile değil, “kalitesi” ile ilgilenmektedir. “Millet”in “kalitesi”ne olan ilgi, tabii ki kendilerini açıkça ifade eden öjenistlerden daha geniş çevrelerce de paylaşılmaktadır. Beveridge’in ünlü raporunda, İngiliz refah devleti sisteminin kurulmasına yönelik motivasyon olarak anlattığı şey “İngiliz ırkı”na olan ildir (Beveridge, 1942). Refah milletlerinin kalitesini artırmak için yoksullara daha iyi sağlık, eğitim ve konut edindirme hizmetleri gerekli görülmektedir. Bununla birlikte öjenik, çocukların daha iyi beslenmesiyle ilgilenmemekte, seçici üreme biçiminde “doğa” aracılığıyla milletin kalitesini önceden belirleme çabası içine girmektedir.

İrkla ilgilenen bilim adamları, insan ırkının geleceğini genetik kanunların belirleyeceğini söylemektedir: siyaset yapıcılarının tek seçeneği, insanlığın ilerlemesi için genetik bilgiyi kullanmak veya ırsal dejenerasyonun *Volk*’u yoketmesine izin verilmesine razı olmamaktır. (Koontz, 1986: 150)

“Saf Ariler”in çeşitli ekonomik ve toplumsal teşviklerle çoğalmalarının sağlanmasına karşın, “zekâ seviyesi düşük olanlar” ve diğer türden *Lebensunwurdiges* (“değersiz hayatlar”) için zorla kısırlaştırma programı (başarılı bir direnişle karşılaşılana kadar) yürütülmüştür. Yine de bu türden bir program, Nazi icadı değildi. Örneğin 1927’de Birleşik Devletler Anayasa Mahkemesi, Virginia Eyaleti’nin zorunlu kısırlaştırma kanununun anayasaya uygunluğunu onaylamış-

tır ve bu tür programlar, ABD'nin bazı Güney eyaletlerinde 1970'lere kadar resmen uygulanmıştır. Eylül 1994'te Kahir'e'de düzenlenen BM Nüfus ve Kalkınma Politikaları Konferansı'nın Sivil Toplum Örgütleri Forumu'ndaki bildirilerde, hem Kuzey hem de Güney'deki birçok ülkede engelli kişileri hedef alan benzer yapıdaki (resmî politikalar olmasa da) pratikler anlatılmıştır. Genetik mühendisliğinin, bu eğilimi gelecekte daha da teşvik etmesi muhtemeldir.

Ancak öjenist milli üreme kurguları, gelecek neslin fiziksel "sağlığı"ndan daha öte bir şeyle ilgilenmektedir: "ulusal stok" ve kültürel özelliklerin biyolojikleştirilmesi. İngiltere'de Kraliyet Nüfus Komisyonu 1949'daki raporunda şu açıklamada bulunmuştur:

Dünyadaki İngiliz gelenekleri, tavırları ve fikirleri akılda tutulmalıdır. Dışardan göç, sonuçta nüfus içindeki yerli stok oranını düşüreceği için, nüfusu yerine koyma düzeyinde tutmanın tercih edilebilir bir yolu değildir. (Aktaran Riley, 1981a)

Burada, Margaret Thatcher'a Birleşik Krallık'taki ilk seçim kampanyasını kazandıran "göçmenler tarafından yutulma korkusu"nun merkezinde yer alan "kültür" ve "gelenegın" soykütüksel "farklılık" kavramına indirgenerek özleştirildiği Powellcı/Thatchercı "yeni ırkçılık" kavramının (Barker, 1981) kökenleri görülebilmektedir (Üçüncü Bölüm'deki tartışmaya bakınız).

Günümüzde nüfus politikalarının en güçlü öjenist kaygılarla oluşturulduğu ülke Singapur'dur. Singapur'da Başbakan Lee Kuan Yew, yüksek eğitimli kadınlardan, vatanseverlik görevi olarak genetik açıdan üstün çocuklar doğurmalarını istemiş, diğer yandan yoksul, eğitimsiz kadınlara, genetik açıdan aşağı çocuklar doğurmayı sürdürmeyip ki-

sırlaştırılmayı kabul ettikleri takdirde 10.000 dolarlık nakit ödöl verilmiştir (Heng ve Devan, 1992). Her zaman bariz olmasa da ve her yerde aynı ölçüde rastlanmasa da birçok ülkede, nüfusun (sınıf, etnisite, “ırk” ve çoğunlukla bunların hepsine birden dayalı) farklı katmanlarına yönelik ayrımcı bir şekilde, çocuk doğurmaya teşvik ve caydırma politikaları mevcuttur.

Örneğin Tamar Lewin (WGNRR, 1991) Kansas’ta (uzun dönemde yavaşça kana karışan kimyasal gebelik önleyici içeren) Norplant çubuklarının deri altlarına yerleştirilmesi için, sosyal yardım alan annelere (çoğu siyah) 500 dolar artı yılda 50 dolar ödenmesine dair bir plandan bahsetmektedir. Sağ kanattan bir “yaşam hakkı” temsilcisi tarafından önerilen program, “sosyal yardım alan siyah anneler arasında artan yoksulluk yüzünden” yerli bir gazetedeki başyazıda desteklenmişti. Norplant ile ilgili geniş çaplı deneylere –Norplantın verildiği kadın grupları dikkatle seçilmiştir– katılan Kuzey’deki tek ülke ABD’dir. Kötü şöhrete sahip Depo-Pravera enjeksiyonu (hayatı tehdit edici yan etkileri yüzünden birçok ülkede yasaklanan uzun dönemli gebelik önleyici) ve (Quinacrine benzeri onaylanmamış cerrahi olmayan kısırlaştırma yöntemlerini de kapsayan [Berer, 1995]) kısırlaştırmalar gibi güvenli olmayan gebelik önleme araçlarının, İngiltere’den Avustralya’ya birçok Batılı ülkede münhasıran yoksul ve azınlık kadınlarına verildiği yaygın olarak bilinmektedir (Reproductive Rights Campaign bültenleri, 1981-3).

## Malthusçu Söylem

Gelişmekte olan birçok ülkede (veya bazen LACAAP ülkeleri de denilen: Latin Amerika, Karayipler, Afrika, Asya ve Pasifik ülkelerinde) durum biraz farklıdır. Bu ülkeler-

de nüfusun kontrolsüz bir şekilde sürekli artışının (“patlamasının”) ulusal (veya uluslararası) bir felaket getirebileceği korkusu vardır (Hartman, 1987). Buralardaki nüfus kontrol politikalarının temel hedefi genel büyüme oranının düşürülmesidir. Bu tür politikalar için kadınlar çoğunlukla “tutsak” hedef nüfustur. Örneğin Brezilya’da sezaryen yapılan kadınların %45’inin kısırlaştırıldığı bildirilmiştir (Bradiotti vd., 1994: 144) ve bu tür hikâyelere başka yerlerde de rastlanmaktadır. Hindistan’da 1970’lerde “olağanüstü hal” sırasında, kısırlaştırma politikaları temelde erkekleri hedef almıştı. Bu, Kongre Partisinin bir sonraki seçimlerde kendi kalesinde yenilgiye uğramasının ana nedenlerinden biri olarak düşünülmüş ve bunun sonucu olarak kadınlar nüfus kontrol politikalarının neredeyse tek hedefi haline gelmiştir. Kadınların özellikle hastanelerde doğum yaparken kısırlaştırılmasına dair yıllık hedef rakamlar bulunmasına karşın, erkeklerin meni kanalı ameliyatı (vazektomi) neredeyse ortadan kalkmıştır (1994’teki BM Kahire Konferansı’ndaki sözlü sunuş).

Bir İngiliz din adamıyken ekonomist olan Thomas Malthus, 1800 yılından önce, gezegenin küresel gıda kaynaklarından daha hızlı artan insan nüfusunu uzun süre besleyemeyeceği kehanetinde bulunmuştur. Bunu, insan nüfusunun her nesilde geometrik hızla artmasına karşın, gıda arzının sadece aritmetik hızla artışı ile açıklamaktadır. Savaşların ve katliamların yanı sıra, yoksulluğun, kıtlığın ve salgın hastalıkların yol açtığı sefalet, insan nüfusunu kontrol altında tutabilirdi. Bununla birlikte Hartman’ın yorumladığı gibi (1987: 13-14), Malthus iki temel hususta yanılmıştır. Birincisi nüfus artışı, sadece “doğal” felaketlerle değil, bireylerin gönüllü seçimleriyle de yavaşlayabilir ve sonunda dengelenebilir. İkincisi Malthus, gezegenin artan insan nüfusunu besleme kapasitesini ve bunun sonucunda ortaya çıkan in-

san üretimi ile üreme oranları arasındaki çok farklı ilişkileri gözardı etmiştir.

Bununla birlikte Malthusçu tarzdaki kehanetler, gittikçe daha çok Üçüncü Dünya ülkelerine odaklanmasına rağmen, düzenli aralıklarla işitilmeye devam etmektedir. Stanford Üniversitesi biyoloğu Paul Ehrlich tarafından 1968 yılında yazılan *The Population Bomb* adlı kitap bu açıdan çok etkilidir. Üçüncü Dünya'daki nüfus artış hızına odaklanarak, Batılı olmayan "ötekiler" tarafından "yutulma"ya ilişkin ırkçı korkuyu, sömürge sonrası dönemde Üçüncü Dünya ülkelerindeki yoksulluğun ve düşük yaşam standardının sürüp gitmesine dair suçlu Batılı liberal vicdanlara yönelik kolaycı bir açıklama ile birleştirmiştir. Yine de hepsinden önemlisi, Malthusçu söylem, sadece ideolojik bir söylem olmayıp, birçok Üçüncü Dünya ülkesinde, ülkenin ekonomik ve toplumsal sorunlarını çözmede temel bir strateji olarak nüfus politikalarının mihenktaşı haline gelmiştir. "Kontrol edilemez" nüfus artışının bir sonucu olarak işgücü arzı ve talebi arasındaki denge ciddi biçimde tehdit edildiği takdirde, ekonomik ve politik sistemin istikrarsızlaşması korkusu mevcuttur.

Bu anlamda en ileri giden ülke Çin'dir. 1950'lerde Mao, halkı milli iktidarın ve kaynakların bir parçası olarak görürken, 1970'lerde politika tamamen tersine dönmüştür. Çinli ailelerin birçoğunun birden fazla bebek sahibi olmamaları için (bazı azınlıklara ve kırsal kesimden ailelere eğer ilk çocukları kız ise, iki çocuk izni verilmiştir) sert önlemler alınmıştır. Bunlara uymaktan kaçınmanın en aşırı cezası, ebeveynin işsiz bırakılması ve çocuğun eğitimden mahrum edilmesidir. Yine de kısmen ayrımcı politikaların sonucu olarak, kısmen de devlet kontrolünün şehirlerde ve ülkenin merkezî bölgelerinde daha etkili olması yüzünden, bu politikaların etkileri oldukça eşitsizdir. Bu durum, geri kal-

miş kırsal bölgelere ve azınlık gruplarına doğru demografik bir kaymaya neden olmuştur. Buna tepki olarak Çin'in daha öjenist nüfus kontrol politikalarına yöneldiğine dair işaretler mevcuttur: "Çin, 'düşük kalitedeki yeni doğumları önlemek ve bütün nüfusun standartlarını yükseltmek' için kürtaşı, kısırlaştırmayı ve evlilik yasaklarını kullanacaktır" (aktaran resmî Yeni Çin Haber Ajansı, *Washington Post*, 22 Aralık 1993). Tibetliler gibi birtakım cemaatlere karşı sert nüfus kontrol önlemleri alındığına dair haberler alınmaktadır (Lentin, yayımlanacak).

Malthusçu politikaların etkisi oldukça cinsiyetçidir. Çocuk sayısının kısıtlanması yönünde güçlü baskıların olduğu ve erkek çocuklara toplumsal ve ekonomik nedenlerle daha çok değer verildiği yerlerde, kürtaşı ve bebek cinayetleri çoğunlukla kız bebeklere yönelmiştir. Malthusçu politikalar uygulanmaya başladıktan sonra, Çin ve Hindistan'ın köylerinde doğan belli yaş gruplarının %100'ünün erkek olduğuna dair söylentiler vardır. Ayrıca uluslararası evlat edinme için kız çocuklara çoğunlukla daha kolay erişilmektedir.

Güney'deki katı nüfus kontrol önlemlerinin ardında yatan "milli çıkar" çoğunlukla hükümet inisiyatifinin bir sonucu olmayıp, Kuzey'in (özellikle de ABD'nin) kendi "milli çıkarları"nı algılayışı yüzünden dışardan teşvik edilmektedir. Birkaç yıl önce dışarıya sızan bir CIA raporunda, yüksek doğum oranlarının "Üçüncü Dünya'da siyasi istikrarsızlığa yol açtığı ve bunun Birleşik Devletler için güvenlik sorunları yaratabileceği" anlatılmaktadır (WGNRR, 1991). Reagan yönetimi, "kalkınma" yardımının parçası olarak nüfus kontrolü için 3 milyar dolar vermiştir ki bu Johnson, Nixon, Ford ve Carter zamanında bu amaçla harcanan toplam miktarın üç katıdır (Hristiyan sağın baskıları yüzünden, kürtaşı hizmetlerini destekleyecek her türlü yardımı yasaklamalarına karşın). Elizabeth Sobo'nun (WGN-

RR, 1991) belirttiği gibi, Afrika halkının nüfus yoğunluğu Avrupa'nın onda biri olmasına rağmen, Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Ajansı (USAID), Sahra altı Afrikası'ndaki 45 ülke (hepsi) ile içlerinde Meksika ve Filipinler de olmak üzere toplam 95 ülkeye, aile planlaması amacıyla para vermiştir.

Yeni Dünya Düzeninde, diğer kalkınma finansmanı türlerine uyguladığı baskı nedeniyle Dünya Bankası, nüfus politikalarının oluşumunda kilit bir rol oynamaktadır. Böylece nüfus kontrol önlemleri, "yapısal uyum" paketinin parçası haline gelebilmektedir. Kısırlaştırılmaları veya IUD'lerden Depo-Pravera'ya, Norplant'a ve Quinacrine'e kadar diğer uzun dönemli gebelik önleyicileri kullanmaları yönünde kadınlar (hemen her zaman sadece kadınlar, özellikle de sezaryenle doğurduktan sonra kolay bir "tutsak seyirci" olan kadınlar) üzerinde büyük bir baskı vardır. Bazen kullanılan araçlar çok kurnazcadır. Görünüşe göre USAID, Nijerya'nın en iyi müzisyenlerinden biri olan (ve kendisi 12 çocuk sahibi olan) King Sunny Aid'e aile planlaması ve daha az çocuk sahibi olunması hakkında şarkı söylemesi için 350.000 dolar vermiştir. Bu para "aile planlamasının kabulünü ve kullanımını etkilemeye yönelik uygun kültürel araçlar"a verilen tepkileri iyileştirmek için Johns Hopkins Üniversitesi'ndeki Nüfus İletişim Hizmetleri Merkezi'nin Beş Yıllık Programı için ayrılan 35.4 milyon doların bir bölümüdür (WGNRR, 1991). Siyasetçiler, bir şekilde hata yaptıklarını anlamış olmalıydılar. 1980'de Mısır'ı ziyaretimde bunu açıkça gördüm. Kahire'nin, bir adam, bir kadın, bir erkek, bir kız çocuk ve transistörlü radyodan oluşan dev aile planlaması posterleri ile kaplandığını gördüm. Bindığım taksinin şoförünün bunlara tepkisi şöyleydi: "zavallı aptallar - yaşlandıklarında onlara kim bakacak?"

## Toplumsal Bağlam

Taksi şoförünün bu yorumu, dikkatimizi bu politikaların içinde yer aldığı toplumsal bağlama çektiği için önemlidir. Ortak milli çıkarlar ile bireysel çıkarlar arasında kişinin sahip olduğu çocuk sayısı açısından, çoğunlukla ciddi uyumsuzluklar olduğunu dikkate almak önemlidir. Yaşlılara ve hastalara bakacak refah yapıları yoksa, kendilerine bakacak yeterli sayıda sağlıklı çocuğa sahip olmak insanlar için hayattır. Üstelik gelişmiş kamusal sağlık hizmetleri yoksa ve bebek ölüm oranı yüksekse, kadınların mümkün olduğunca çok hamile kalmaları gerçekten onların çıkarıdır. Hartman'ın (1987: 8) da işaret ettiği gibi, bebek ölüm oranı düşmeden, nüfus artış oranının düştüğü bir durum hiç olmamıştır. Bunu yapısal uyum politikaları döneminde akıldan tutmak özellikle önemlidir. Çünkü bir yandan nüfus artış hızını kesmek için baskı yaratırken, diğer yandan da kamusal sağlık ve bakım fonları ile kadınlara sağlıklı bebekler doğurmaları ve yetiştirmeleri için verilmesi gereken desteği kısımtaktalar. Sonia Correa'nın (1994: 7) bildirdiği gibi, üreme sağlığı ve hakları hareketinin yürüttüğü muazzam bir uluslararası kampanya, Kahire'deki (Eylül 1994 tarihli) BM Nüfus ve Kalkınma Politikaları Konferansı'nın siyasi gündemini değiştirmeyi başarmış ve böylece önergeler sadece aile planlaması ve gebelik önleyici hizmetlerden değil, üreme sağlığından da bahsetmiştir. Ayrıca anne ve çocuk bakımı, kanserin önlenmesi ve cinsel yolla bulaşan hastalıklar da buna dahildir. Resmî BM bildirileri ve uygulamaları arasında büyük bir mesafe olsa da, kamusal siyasi söylemdeki bu değişim iyidir.

Ancak Kahire Konferansı sırasında kadınların üreme haklarına karşı sertçe direnen Vatikan/İran köktenci ittifakının açıkça göstermiş olduğu gibi, dikkate alınması gereken tek

toplumsal faktör, kamusal sağlık altyapısının ve refah altyapısının yokluğu değildir. Kadınların kendi bedenlerini kontrol edebilmeleri, onlar ve öteki dinî liderler için kendi otoritelerine doğrudan bir tehdit olarak algılanmaktadır. Ve birçok kadın, kutsal dinî kurallar ile örf ve âdetlere ihanet olarak yorumlanacak herhangi bir şey yaparken duraksamaktadır. Bununla birlikte (Üçüncü Bölüm’de inceleneceği üzere) dinsel otoritenin, “asli” ve “özel” dinî şartların bir sonucu olmaktan ziyade, kadınlar ve üreme tercihleriyle uyumsuzluk içindeki konumları meşrulaştırmak için başvuru bir şey olduğunun bu bağlamda vurgulanması önemlidir (Makhlouf Obermeyer, 1994).

Üstelik kadınların toplumsal değerinin (ve özellikle de yaşlandıklarında bazı toplumsal güçleri kullanma yeteneklerinin) erkek çocuk sahibi olup olmamalarına bağlı olduğu toplumsal ve kültürel sistemlerde, kadınların doğurdukları çocuk sayısı, –Sonia Correa ve Ros Petchesky (1994) tarafından kadınların toplumsal hakları olarak adlandırılan şeylerle ilişkili olarak– eksiksiz ve her şeyi içine alan toplumsal dönüşüm süreçlerine bağlı olabilir. Ekonomik, siyasi ve toplumsal küreselleşme süreçleri de, kadınların doğurganlıkları üzerinde çelişkili baskılar yaratmaktadır. Bir yandan kadınların işe gitmeleri için daha büyük bir baskı mevcuttur ve çoğunlukla uluslararası yardım örgütleri sayesinde daha çok gebelik önleyiciye ulaşılmaktadır. Diğer yandan yükselen etnik ve dinsel köktenci kimliğe dayalı ve siyasi hareketler, kadınlar üzerindeki kontrolü sıkılaştırmakta ve herhangi bir üreme hakkına karşı muhalefeti “örf ve âdet” adına artırmaktadır.

Bu genel bağlama ek olarak, Rani Bang ve Abhay Bang’ın (1992) işaret ettiği gibi yüksek teknolojiye sahip gebelik önleyicilerin kullanımının kadınların hayatı üzerindeki hemen beliren etkilerine de bakmamız gerekir. Birçok kadı-

nın jinekolojik koşullardan zarar gördüğü –kısırlaştırıldıklarında veya deri altlarına Norplant yerleştirildiğinde bakım görmedikleri– toplumlarda, kadınların fiziksel rahatsızlıkları da artmaktadır. Kadınların kanama geçirdikleri dönemlerde (örneğin Norplant sık sık kanamaya yol açar) dinî vazifelerini yerine getirmelerinin yasak olduğı ve kocalarının onlarla cinsel ilişkide bulunamadığı toplumlarda bu durumun, kocaları tarafından terkedilmek veya boşanmak da dahil olmak üzere kadınların hayatında çetrefil sonuçları olabilmektedir. BM Kahire Konferansı'nın Sivil Toplum Örgütleri (NGO) Forumundaki birçok bildiri bunu açığa çıkarmıştır. Bu bildiriler, Norplant çıkarıldıktan sonra olan erken menapozun gecikmeli etkileri yüzünden kocaları tarafından terkedilen kadınların hikâyelerini de kapsamaktadır; yani fiziksel yan etkiler kısa vadeli olabildiğı gibi uzun vadeli de olabilmektedir.

Kadınların çocuk sahibi olup olmamaları yönünde baskı ve bazen de güç kullananların hem dinsel (Katolik Kilisesi gibi) hem de milli hükümet-dışı resmî ve gayri resmî gruplaşmalar olabileceğini de unutmamak gerekir. Örneğin bir Filistinli kadının “Savaşıp ölmesi için bir oğlumuz, hapse gitmesi için bir oğlumuz, para kazanmak üzere petrol ülkelerine gitmesi için bir oğlumuz ve yaşılandığımızda bize bakması için bir oğlumuz olması gerekir” dediğı gibi, Filistinli kadınlar üzerinde, milli mücadele için birçok çocuk doğurmaları yönünde büyük bir baskı vardır. Yaser Arafat'ın “On ayda bir Filistinli doğuran Filistinli kadın, ...İsrail'i içerden havaya uçurmakla tehdit eden biyolojik zamanlı bir bombadır” dediğı bildirilmiştir (Portuegese, 1996: 311).

Öte yandan evlilik dışı ve daha da kötüsü, “uygun” dinsel ve milli sınırların dışında doğan çocukların, aileye utanç getirdiğı düşünülebilir ve “düşman”ın “dost”u olduğundan şüphe edilen kadınlar ağır bir biçimde cezalandırılabilir. Ai-

lelerine ve etnik gruplarına verdikleri utanç yüzünden hastanelerde ve yetimhanelerde terk edilen, savaş sırasındaki tecavüzler sonucu doğan Bosnalı çocuklara ilişkin haberler, bu konuda iyi bir örnek oluşturmaktadır (Beşinci Bölüm’deki savaş tecavüzlerine dair tartışmaya bakınız).

## **Sonsöz: Üreme Hakları, Milletin Yeniden Üretimi ve Feminist Siyaset**

Girişte de tartışıldığı üzere, kadınların milli ve etnik topluluklara üyelikleri, çift karakterlidir. Kadınlar bir yandan erkekler gibi topluluğun üyeleridir. Diğer yandan kadınlara yönelik, sırf kadın oluşlarıyla ilgili özel kurallar ve düzenlemeler mevcuttur. Kadınların “millet”in biyolojik yeniden üreticisi olarak kurulma biçimlerinin siyasi anlamları söz konusu olduğunda, bunu akılda tutmak özellikle önemlidir. Kendi toplumlarındaki biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemlerinde her zaman olmasa da çoğunlukla erkekler egemen olmasına rağmen, kadınlar üremelerini denetlemeyi amaç edinmiş ideolojilerin ve politikaların sadece pasif kurbanları ve nesneleri değildir. Tam aksine, “sapkın” olarak kurgulanabilecek öteki kadınlar üzerinde denetim uygulayan, “uygun” davranış ve görünüşün ne olup olmadığı kararını vermeye yetkili olan ve “millet”in kültürel yeniden üreticisi rolü verilenler genellikle kadınlar, özellikle de yaşlı kadınlardır. Çoğunlukla kadınlara bahsedilen toplumsal iktidarın ana kaynağı budur ve tamamen bununla uğraşabilirler.

Kadınların “üreme hakları”na ilişkin birçok feminist söylem, “insan hakları olarak kadın hakları” sloganındaki gibi kadınlarla bireysel olarak ilgilenme eğilimindedir. Correa ve Petchesky’nin (1994: 109-10) ileri sürdükleri gibi, “haklar” söyleminin eleştirileri, hakların anlam ve değerinin, her

zaman siyasi ve toplumsal bağlama bağlı olduğuna, belirsiz olduğuna ve insanların ait olduğu toplumsal kategorilere ve topluluklara bağlı olduğuna işaret etmektedirler. Bilhassa kadınların üreme haklarıyla ilgili olarak uluslararası kuruluşlarca bu tip sloganların seçilmesinin ve Hakkın, tamamen soykırımsal olmasa da, siyahların ve Üçüncü Dünya halklarının büyümesini ve güçlenmesini engelleme amacıyla olan “demografik savaş”ın bir parçası olmasına yönelik son birkaç yıldır “beyaz olmayan kadınlar” arasında artan bir ilgi vardır (tartışmaların özeti için bkz. Petchesky ve Weiner, 1990). Ama sadece bunlar değil. Roza Tsagarousianou’nun (1995) ileri sürdüğü gibi, kürtajin yasaklanması (ve ayrıca kadınların diğer üreme haklarının kontrolü) kadınlara devlet malı gibi davranıldığıнын sinyalinı vermektedir. Öte yandan, 1994’teki Viyana BM İnsan Hakları Konferansı’nda olduğu gibi anti-bireyci kaygılar, kadınların üreme haklarına ilişkin herhangi uluslararası yasal bir güvenceyi, milletlerin kendi “kültür ve geleneklerini” uygulama hakkını da içeren kolektif insan haklarına bir müdahale olarak gören ve bu yüzden bu türde güvencelere itiraz eden milliyetçi ve dinci köktenciler tarafından benimsenebilir.

Yukarıda belirtilen bazı meselelerin tazammunları, ilerdeki bölümlerde ayrıntılı şekilde incelenecektir. Üreme haklarına dair feminist siyasetin yukarıdaki tuzakları da dikkate alan tam bir çerçevesini geliştirmek için çok yer lazım. Bununla birlikte böyle bir çerçeve, kadınların sadece “bireyler” olmadığını, aynı zamanda özel bir sınıf, cinsiyet ve yaşam döngüsü konumunun yanısıra milli, etnik ve ırksal cemaatlerin de mensubu olduklarını dikkate almalıdır. Kadınlar sadece bireyler olmadıkları gibi, kendi topluluklarının eyleyicileri de değillerdir. “Üreme hakları” kampanyaları, çağdaş toplumdaki farklı topluluk ve gruplaşmaların ayrımcı iktidar boyutunu gözden kaçırmanın, bu toplumdaki

kimliklerin çeşitliliğini ve çok boyutluluğunu dikkate almaktır (bkz. Dördüncü Bölüm).

Bu tip kampanyalar, “kültür”ün özselci ve homojen bir gelenekler ve âdetler bütünü olmadığını, bunun yerine genellikle iç çelişkilerle dolu zengin bir kaynak, özgül iktidar ilişkileri ve siyasi söylem içindeki çeşitli etnik, kültürel ve dinsel projelerde her zaman seçici olarak kullanılan bir kaynak olduğunu kabul etmelidir (bkz. Üçüncü Bölüm).

Özetle “üreme hakları” kadınların özgürleşmeleri için daha genel bir mücadelenin hayati parçası olarak görülmelidir. Bu, toplumdaki insanların farklı konumlanışını dikkate alması gereken toplumun demokratikleştirilmesine yönelik daha genel mücadelenin olmazsa olmaz bir parçası olarak görülmelidir (bkz. Altıncı Bölüm).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM  
**KÜLTÜREL YENİDEN ÜRETİM VE  
TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİ**

Milletler ve diğer topluluklara ilişkin analizlerde ve bu toplulukların ideolojilerinde “kültür”, merkezî bir rol oynamaya başlamıştır. Hatta Carl-Ulrik Schierup şunu iddia etmektedir:

siyasi dilin genel bir “kültürelleşmesi” söz konusudur. Burada isyanın yanısıra tahakküm stratejileri de, gittikçe artan oranda etnik tikelciliğin kültürelleşmiş terimleri ile ifade edilmektedir. Bu durum, daha çok modern toplumun kuruluşundaki daha genel ayrımların eklemlenişinin yerini almaya niyetli tavırlarda kendini göstermektedir. (1995: 2)

Aleksandra Alund kendi özlü tarzıyla, bunu “kültürel, toplumsal sömürgeleştirmiştir” diyerek özetlemiştir (1995: 319).

Verena Stolcke (1995), “kültürel köktencilik”, Sağın temel söylemi olarak ırkçılığın yerini aldığını iddia etmektedir. Ve Renate Rosaldo (1991) gibi solcu bir feminist, “kültürel vatandaşlık”ı, yerel ve ulusal düzeydeki siyasi meselelerin çözümü olarak görmektedir. Soğuk Savaş sonrası-

da siyahlar ve kadınlar gibi marjinalleştirilmiş gruplaşmalar arasında siyasi güçlendirme aracı olarak ortaya çıkmaya başlayan kimlik siyaseti, yeni bir hegemonik söylem oluşturmak üzere ulusal ve uluslararası çokkültürcülük politikalarıyla birleşmiştir.

Bu kültürelleşmiş söylemde, cinsiyetlendirilmiş bedenler ve cinsellik, milletlerin ve öteki toplulukların anlatılarının toprakları, işaretleyicileri ve yeniden üreticileri olarak merkezî bir rol oynamaktadır. Bu bölümde inceleneyeceği üzere, toplumsal cinsiyet ilişkileri, toplumsal kimliklerin ve toplulukların kültürel kurgularının yanısıra birçok kültürel anlaşmazlığın ve mücadelenin de merkezinde yer almaktadır. Feminizm, gerçekleşen bu süreçlerin yanısıra bunlara karşı direnç hakkındaki farkındalığımızı artırmıştır.

Bu bölümde, “kültürün yeri” (*location of culture*) (Bhabha, 1994a), kültürel çeşitlilik ve kültürel değişimler incelenmektedir. Bu kapsamda, cinsiyetlendirilmiş söylem ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eklemelenme biçimleri incelenmektedir. “Kültür”ün dinamik olduğu ve çeşitlilik ve değişim kavramlarını içerdiği aşağıda da ileri sürülecek ancak konuyu daha anlaşılır bir şekilde sunmak amacıyla, kültürün farklı yönlerini ayrı ayrı tartışacağım. Bu bölümün ilk kısmında, “kültür” kavramının yanısıra bunun “medeniyet”, “etnisite” ve “kimlik” kavramlarıyla ilişkisi de incelenmekte. Daha sonra kültürel farklılığın, “ötekilik” ve sınır yönetimi kavramlarıyla ilişki biçimleri tartışılmakta. Kültürel farklılık kavramı, iktidar ilişkilerinin çekişmelerine ve mücadelelerine ırkçılık, asimilasyonculuk, çokkültürcülük ve melezleşme gibi birtakım kurgular aracılığıyla katılır. Bu bölüm, cinsellik ve cinsiyetlendirilmiş iktidar ilişkilerinin yanısıra erkeklik ve kadınlık kavramlarının, bu süreçlerin bir parçasını oluşturma biçimlerini değerlendirmektedir. Toplumsal cinsiyetin ifade edilişi, kültürel değişim, modernite, postmoder-

nite ve küreselleşme süreçleri ve kültür ile dinin özelleştirilmesi ile ilişkili olarak incelenecektir.

## Kültür Kavramı

“Kültür” kavramının tanımı ve anlamı üzerinde, sosyal bilimlerdeki diğer merkezî kavramlardan daha çok tartışılmıştır. “Kültürel çalışmalar”ın “baba”sı Raymond Williams, bu terim için üç anlam önermektedir: genel bir entelektüel, tinsel ve estetik gelişim süreci (“medeniyet” olarak kültür); “entelektüel ve sanatsal faaliyet yapıtları ve pratikleri” (“yüksek kültür”); ve “kişilerin, bir dönemin veya bir grubun yaşam biçimi” (1983: 90). Anthony Giddens’in (1989: 31) işaret ettiği gibi sosyologlar, sonuncusunu kullanma eğilimindedir. Giddens’a göre bu yaşam biçimi, “bir grubun üyelerinin inandıkları değerlerden, izledikleri normlardan ve yarattıkları maddi şeylerden” oluşmaktadır (1989: 31).

Antropolojide kültür kavramının ortaya çıkışını inceleyen Jonathan Friedman, “kültürün, basitçe ötekileri ayırdeden şey olduğu” 19. yüzyıldaki “uzun ve karışık tarihi”ni anlatmaktadır (1994: 67-77). Karışıklık çoğunlukla, bir dönem felsefi olarak ayrıştırılan ancak antropolojik olarak kaynaştırılan kültür kavramının yukarıdaki üç farklı anlamının, birleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ayrıca *Volkgeist* biçimindeki “ırk” ile “halkların tanımlayıcı özellikleri” anlamında kullanılan “kültür” arasında sıkı bir özdeşliğe de yol açmıştır. Kültür ancak yüzyıl dönümünde, Franz Boaz’ın çalışmasıyla, ırksal ve demografik temellerinden ayrılmış ve özerk bir soyutlama, kendi içinde bir olgu olarak incelenmeye başlanmıştır. Yine de en azından yakın zamana kadar incelenen kültürlerin, “öteki”nin kültürü olduğu gözardı edilmemelidir. Batı toplumunda “yük-

sek kültür”ün aksine popüler kültür, ancak son zamanlarda meşru bir çalışma konusu haline gelmiştir. Ayrıca “kültürel farklılık”ın özelleştirilmiş kurguları, çağdaş popüler ırkçılığın temel biçimlerinden birini oluşturmaktadır (Mood, 1994; Stolcke, 1995).

Kültür kavramının gelişimi uzun süredir, Friedman’ın, evrensel ve göreceli kültür paradigmalarını savunanlar arasındaki döngüsel tartışma olarak tanımladığı tartışma tarafından belirlenmektedir. İlk perspektife göre, farklı insanların ve gruplaşmaların çoğunlukla evrimsel kavramlarla anlatılan “gelişme düzeyleri”ne göre belli bir aşamada oldukları genel bir insan kültürü mevcuttur. Bu, farklı medeniyetlerin kendi koşulları içinde anlaşılması/yargılanması gereken farklı kültürlerle sahip olduklarını savunan görecelilik perspektifini taşıyanlarca reddedilmektedir. Örneğin Geertz, aslında genel bir kültürün olmadığını, özgül kültürlerin olduğunu iddia etmektedir (Friedman’da alıntılanmış, 1994: 73).

Bu iki perspektif arasındaki farklılığa ve daimi tartışmaya rağmen Chatterjee’nin (1986) de işaret ettiği gibi bunlar, özgül milli ve etnik toplulukların kültürünü bütünlüklü ve sorunsuz bir şekilde kuran semboller, davranış biçimleri ve yapıntılardan oluşan özgül sabit “kültürel şeyler”e sahiplik anlamında özselci bir “kültür” görüşünü paylaşmaktadırlar. Konumlanışlardaki iç farklılaşmalar ve farklılıklar, her iki yaklaşımla da açıklanamaz.

Kültürü kuramsallaştırmanın daha kullanışlı bir yöntemi, son birkaç yılda geliştirilmiştir. Bunda, kültürlerin, milli ve etnik toplulukların tüm fertleri için geçerli statik somutlaştırılmış homojen bir olgudan, farklı seslerin dünya kavrayışlarının az çok hegemonik olduğu mücadele alanlarında işleyen dinamik toplumsal süreçlere dönüştüğü ve hem Gramsci hem de Foucault’dan esinlenen söylem analizleri kulla-

nılmaktadır (Bhabha, 1994a; Bottomley, 1992; Friedman, 1994). Kültürel söylemler, paylaşılan bir hareket noktasından ziyade, anlamın savaş alanına benzemektedir. Bu görüşteki kültürel homojenlik, hegemonya kurmanın bir sonucudur ve taşıyıcılarının sosyal konumlanışlarından etkilenerek her zaman sınırlı ve sosyal çeperlerden ziyade merkezde daha belirgindir. Gill Bottomley'in iddia ettiği gibi:

“Kültür”, dünyada varolmanın belli biçimlerini tasvir eden fikirler, inançlar ve pratikler anlamında, homojenleşmeye, değersizleştirmeye, farklılıktan korkanlar tarafından marjinalleştirilmeye karşı bilinçli veya bilinçsiz direnç biçimleri de doğurur (1993: 12).

Bu, farklı kültürler arasındaki ilişkilerin yanısıra kültürlerin de devamlılığı ve sürekliliği konusunda sorular ortaya atmaktadır. Hem Anthony Smith (1986) hem de Armstrong (1982), kültürel mitlerin ve sembollerin değişen tarihsel ve maddi koşullara rağmen nesilden nesile yeniden üretilen bir dayanıklılık yeteneği olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, görünüşteki bu dayanıklılık çok yanıltıcı olabilir. Buna ilişkin görüşümüz, özgül ve geçici bir bakış açısından kaynaklanmaktadır: tüm bu tarihsel değişimlere dayanan ve hayatta kalabilen kültürel malzemeyi görebiliriz. Arkeolojik ve tarihsel araştırmalara rağmen, kültürel malzemenin ne kadarının tarihsel değişime dayanmadığının tam anlamıyla farkında olamayız. Üstelik tarihsel değişime dayanan kültürel malzemenin anlamları radikal değişime uğramıştır veya uğramış olabilir ve bunlar çoğunlukla kimliğin sadece sembolik işaretleyenleri haline gelirler (Armstrong, 1982; Gans, 1979). Benzer şekilde bazıları dünyayı, ayrı ve zıtlaşan medeniyetler arasındaki çarpışmalar açısından tanımlarken (Cox, 1995; Hartman, 1995), diğerleri, günü-

müzdeki tüm kültürlerin sentetik doğasının, sembolik yapıntılarını ve anlamlarını öteki medeniyetlerden alıp kullandıklarının ve kendi iç heterojenliklerinin daha çok farkındadır (Bhabha, 1994a).

Kültürlerin işleyişinde birarada varolan birbirine zıt iki unsuru fark etmek önemlidir: bir tarafta istikrar ve devamlılık eğilimi, diğer tarafta daimi direnç ve değişim eğilimi. Her iki eğilim de, iktidar ilişkileri ile kültürel pratikler arasındaki yakından doğmaktadır (Bourdieu, 1977; Bottomley, 1992). Friedman'ın (1994: 76) da işaret ettiği üzere, kültürler sadece keyfi bir değerler, yapıntılar ve davranış biçimleri toplamı değildir. Kültürler az ya da çok, kendi toplumsal yeniden üretim pratiklerinde mevcut "istikrar kazandırıcı özellikler" elde etmiştir. Bu toplumsal yeniden üretim pratikleri, yalnızca klonlama süreçleri olmayıp, motivasyon ve arzunun rolünün olduğu toplumsal etkileşim süreçleridir. Sonuç olarak kültürel modeller, öznel deneyimle yankılanır hale gelir. Bunlar, bireylerin kendilerini, topluluklarını ve dünyayı deneyimleme tarzları haline gelir.

Dinsel alan ile kültürel alan birbirlerine indirgenemese de, yakın ilişki içindedirler. Din, kutsalın, nihai anlamın alanına ilişkindir (Beyer, 1994; Durkheim, 1965; Geertz, 1966; Luckman, 1967; Tillich, 1957). Din, belli toplumsal ve tarihsel bağlamlar içinde insanların boğuşmak zorunda kaldığı üç temel varoluşsal soruya açık veya kapalı cevaplar vermektedir: hayatın anlamı/amacı nedir?; insanlar öldüklerinde onlara ne olur?; ve iyi ve kötü nedir? Günlük yaşam dünyası ile kutsal dinsel alan arasındaki ilişki genellikle dolaylıdır. Luckman'ın "derecelendirilmiş anlam tabakaları" (*graduated strata of meaning*) (1967: 58) olarak nitelendirdiği şeylerin birçoğu, önemsiz ve "dindışı" (*profane*) olan ile bir biyografinin veya bir toplumsal geleneğin "nihai" önemi arasında aracılık yapmaktadır. Ve çoğulcu bir

toplumda, bunların hepsi aynı dinsel kaynaklardan gelmek zorunda değildir. Belli dinsel kurumlar ve tanrı(lar) inancı yaygındır ama hiçbir şekilde bu açıdan tanımlanan dinin gerekli bir parçası değildir. Bununla birlikte Luckman'ın terminolojisiyle (1967: 25), bir kez bu "aşkın, üstün yasak ve bütünüleyici anlam yapıları toplumsal olarak nesneleştirildiğinde", çoğunlukla paradoksal bir durum oluşur. Esas anlamları yüzünden, bunlar belli topluluk sınırlarının ve kültürel geleneklerin en inatçı ve katı sembolik sınır muhafızları haline gelebilirler – öyle ki Durkheim (1965) dinde, sembolik olarak toplumun kendi "kolektif bilinci"ne tapındığı en temel toplumsal tutunum eylemini görmüştür. Aynı zamanda dinler, çoğunlukla belli bir topluluğun mensuplarına değil tüm insanlık durumuna ait cevapları sunduğu için, içlerinde yayılmacı bir misyoner unsur taşıma eğilimindedirler. Bu, kültürel ve siyasi açıdan başka şekillerde dışlanan öteki toplulukların mensuplarının, gönüllü ya da gönülsüz olarak değiştirmeleri için uğraşmak anlamına gelebilir. Genellikle olan şey, aynı dinin (Hıristiyanlık, Müslümanlık ya da Budizm) farklı toplulukların hegemonik geleneklerine içerilmesi ve kendisini bu topluluklarla özdeşleştirecek belli kültürel gösterenler edinmesidir. Aynı zamanda bu dinsel alan tanımı, resmîleşmiş dinsel kodlara ve kurumlara boyun eğmeden ve özerk bir şekilde bireylerin kimliklerinin ideolojik olarak kurulmasını da kapsamaktadır. Bir başka deyişle, modernite ve laikliğin doğuşuyla ilişkilendirilen ideolojik kurgular, bu yaklaşımda açıkça dinsel olarak düşünülmektedir.

Din ve kültür söylemi analitik olarak, iktidar ilişkilerinden uzak olsa da (Assad, 1993), somut ve tarihsel olarak her zaman bunların içindedir. Bu sadece dinsel ve kültürel kurumlardaki iktidar hiyerarşileri ve bunların toplumdaki daha genel sınıf ve iktidar yapıları ile ilişkileri açısından değil, aynı

zamanda da dinsel ve kültürel muhayyileler ile bunların arzu edilebilirlik hiyerarşisinin yanı sıra içine alma ve dışlama kurguları açısından da doğrudur. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet burada merkezî bir konumdadır (King, 1995).

Ayrıca toplumsal yeniden üretimin kültür açısından merkezî önemi yüzünden, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, çoğunlukla nesilden nesile geçecek yaşam biçimi olarak kültürlerin “öz”ünü oluşturduğu düşünülmüştür. Burada etik ve estetik tüm bir dünya görüşünün doğallaştırılabildiği ve yeniden üretilebildiği ailedeki yetişkinler arasındaki ve yetişkinlerle çocuklar arasındaki ilişkileri, yemek pişirme ve yeme, ev işi ve oyun tarzları ile uyku öncesi hikâyelerini de içeren “yuva” (*home*) kurgusu özellikle önemlidir. Bununla birlikte Floya Anthias ile birlikte (1989: 7-8) işaret ettiğimiz üzere, sorunlu ‘yeniden üretim’ kavramına, sadece büyüme, inişe geçme ve dönüşüm süreçleri dahilse, yaslanılabilir.

Kültürler, zaman boyutundan ayrı olarak anlaşılacak toplumsal ve uzamsal bağlamlarda işlemektedir (Massey, 1994). Farklı toplumsal ve coğrafi konumlanışlar, kültürlerin, toplulukların içinde ve dışında eklemlenme ve kullanılma biçimlerini etkiler. Gerd Bauman’ın (1994) işaret ettiği gibi egemen söylem, kültür ve cemaatin uygunluğunu varsaymasına rağmen, halka ait söylem bunu inkâr eğilimindedir. Bu tür bir “halka ait” söylemin en bariz örneği, Southall Black Sisters’ın ve Women Against Fundamentalism’in Southall’deki eviçi şiddet karşıtı gösterilerde ve Rüşdi karşıtı İslâmî tepkilere karşı dile getirdikleri slogandır: “Geleneğimiz, teslimiyet değil direniştir!”

Bununla birlikte “kültürel malzeme”, sabit ve homojen gelenek ve görenek bütünü olmaktan ziyade, topluluğun içindeki ve dışındaki belli iktidar ilişkileri ve siyasi söylemlerde yer alan çeşitli toplumsal projelerdeki farklı sosyal ey-

leyiciler tarafından seçici bir şekilde kullanılan ve genellikle içsel çelişkilerle dolu olan zengin bir kaynak şeklinde tanımlanmalıdır. Toplumsal cinsiyet, sınıf, bir topluluğa mensubiyet, yaşam döngüsünün bir aşaması, yetenek, bunların hepsi bu kaynaklara ve bunların kullanıldığı belli konumlanışlara erişimi ve bunların mevcudiyetini etkilemektedir.

Yine de kültürel söylem, kimlik anlatıları ve etnik süreçlerin ayrıştırılması ve çakışmalardan kaçınılması önemlidir (Anthias ve Yuval-Davis, 1992; Yuval-Davis, 1994b). Kimlikler –bireysel ve kolektif–, ben ile ötekiler arasındaki farklılıkları ve ortaklıkları, bunların toplumsal konumlanışlarını az çok sabit biçimde yorumlayarak kuran belli kültürel anlatı biçimleridir. Bunlar çoğunlukla (tarihsel olarak geçerli olabilecek veya olamayacak) ortak köken mitleri ve ortak kader mitleriyle ilişkilidir. Martin (1995: 10), bu anlatıların şu özelliklerini belirtir: stratejik senkretizm; özgülleştirici bellek kaybı sayesinde gerçekleşen gelenek icadı; ve değişiklikleri meşrulaştırma gayretleri. Martin, kimlik anlatıları ve siyasi süreçler arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir:

Kimlik anlatısı, siyasi duyguları yönlendirir, böylece güç dengesini değiştirmeye yönelik çabaları körükler; geçmiş ve şimdinin algılanışını dönüştürür; insan gruplarının örgütlenişini değiştirir ve yenilerini yaratır; kültürleri, belli özelliklerini vurgulayarak ve anlamlarını ve mantığını çarpıtarak değiştirir. Kimlik anlatısı, dünyayı değiştirmek için yeni bir dünya yorumu getirir. (1995: 13)

Bununla birlikte, Stuart Hall'un (1992) işaret ettiği gibi, kültürel kimlikler çoğunlukla akışkandır ve birbirleriyle keşişirler. Kategorilerin bu değişkenliği, farklılık siyaseti hakkında önemli bir çıkış noktası sunabilir.

Kimlik anlatıları, etnik projelerin temel araçlarını oluşturmaktadırlar. Etnisite, topluluk sınırları politikasıyla bağlantılıdır ve kimlik anlatılarını kullanarak dünyayı “biz” ve “onlar” arasında bölmektedir. Etnik projeler, topluluklar içindeki belli konumlanışlardan, topluluğu destekleme veya onun avantajlarını devlet ve sivil toplum güçlerine erişim aracılığıyla sürdürme amaçlı mücadele ve müzakere süreçlerine sürekli katılmaktadır (Yuval-Davis, 1994b).

Bu tanıma göre etnisite, sadece topluluğun toplumdaki ötekilerle bağlantılı genel konumlanışının değil, aynı zamanda da “etnik politika”ya girişenlerin o topluluk içindeki ötekilerle belli ilişkilerinin sonucu olarak, topluluğu ve “onun çıkarları”nı kuran, temelde siyasi bir süreçtir. Toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı ayrımlar, siyasi, dinî ve öteki farklılıklar, özgül bir etnik siyasetin kuruluşunda merkezî rol oynamaktadır. Aynı topluluğun farklı etnik projeleri, hegemonik konumlar için yoğun rekabetçi mücadelelere girişebilirler. Bu projelerin bazıları, topluluğun mevcut sınırlarının farklı kurulmasını içerebilir (örneğin, İngiltere’deki “siyah” cemaatinin sınırları hakkındaki tartışmadaki gibi [Brah, 1992; Modood, 1988; 1994]). Etnisite, ezilen ve azınlık olan gruplaşmalara özgü değildir. Aksine, hegemonik etnisitelerin başarısının bir ölçüsü de, kendi toplumsal ve kültürel kurgularını “doğallaştırma”yı başarma düzeyleridir.

Etnik projeler, kendi gelişimleri için eldeki tüm ilgili kaynakları seferber ederler. Bu kaynaklardan bazıları siyasi, bazıları ekonomik ve diğerleri de –geleneklerle, dille, dinle ve öteki kültürel yapıntılarla ve anılarla ilişkili olarak– kültürelidir. Sınıf, toplumsal cinsiyet farklılıkları ile siyasi ve kişisel farklılıklar, topluluk içinde farklı konumlanan insanların belli etnik projeleri yürütürken, bazen zıt siyasi hedefleri desteklemeye yönelik aynı kültürel kaynakları kullandıkları anlamına gelir (örneğin Mısır’daki gibi, doğum kon-

trolü yanlısı veya karşıtı politikaları haklı çıkarmak için çeşitli Kuran surelerini kullanarak veya İngiltere'deki gibi aşırı sağın lehine veya aleyhine insanları seferber etmek için rock müziğini kullanarak). Diğer zamanlarda, topluluğun rakip etnik projelerini meşrulaştırmak için farklı kültürel kaynaklar kullanılmaktadır – Bundistlerin, kimlik sınırları Doğu Avrupa Yahudiliği olan bir etnik-millî projede esas Yahudi dili olarak Yidiş'i kullanmaları ve Siyonistlerin, tüm dünyadaki Yahudileri projelerine dahil etmek için (daha önce sadece dinsel amaçlarla kullanılan) modern İbrani'yi (yeniden) icat etmeleri gibi. Benzer şekilde, İngiltere'deki farklı etnik-ırkçı siyasi projelerde aynı insanlar "Pakistanlılar", "siyah Asyalılar" ve "Müslüman köktenciler" olarak kurgulanabilir.

Yukarıda anlatılanlar gözönüne alındığında, etnisitenin neden kültüre indirgenemeyeceği ve "kültür"ün neden sabitlenmiş, özselci bir kategori olarak düşünülemeyeceği açıktır. Aleksandra Alund'un dediği gibi, "etnisite ve kültürü çakıştırma eğilimi, etnik farklılığın siyasi dinamiklerine dikkat etmemeye yol açar" (1995: 17). Üstelik kültür, kimlik ve etnisiteyi bu şekilde tanımlamak ve ayrıştırmak, "otantiklik" kavramına ilişkin tartışmaların önüne geçer. Otantiklik, sabitlenmiş, özselci ve bütüncül kültür, kimlik ve gruplaşma kurguları varsayar. "Otantik sesler", grubun "gerçek" temsilcileri olarak algılanmaktadır. Kimlik siyasetini ve çokkültürcülüğü tartışırken göreceğimiz üzere, "otantiklik", özgül etnik projelerde siyasi ve ekonomik bir kaynak haline gelebilir; ancak aynı zamanda, Kubena Mercer'ın (1990) "temsil yükü" ve Amrita Chhachhi'nin (1991) farklı bir bağlamda "zoraki kimlikler" dediği şeyin ortaya çıkmasına neden olabilir.

Kadınlar, topluluğun kimlik ve şerefine, hem bireysel hem de kolektif olarak sembolik taşıyıcıları şeklinde kurul-

dukaları için, çoğunlukla bu “temsil yükü”nü taşımaları özellikle onlardan beklenmektedir. Claudia Koontz (1986: 196), Hitler Gençlik hareketi içinde kızlara ve erkeklere sunulan farklı sloganları aktarır: Kızlarınki “İnançlı ol; saf ol; Alman ol”; erkeklerinki ise “İnançlı yaşa; cesurca dövüş; gülerek öl”. Erkeklerin milli görevleri, millet için yaşamak ve ölmektir. Kızların ise bir şey yapması gerekmiyordu: onlar milletin beden bulmuş hali olmalıydı.

Bir kadın figürü, çoğunlukla da bir ana, ister Rusya Ana, ister İrlanda Ana veya Hindistan Ana olsun, birçok kültürde topluluğun ruhunu simgelemektedir. Fransız Devrimi’nde bunun sembolü “La Patrie” idi, yani bebek doğuran kadın figürü. Kıbrıs’ta yol kenarındaki posterlerdeki ağlayan kadın mülteci, Kıbrıslı Rum topluluğun Türk işgalinden sonraki acı ve öfkesinin görüntüsüydü. Köylü toplumlarda, insanların “Toprak Ana”nın bereketine bağlılıkları, şüphesiz topluluk toprağı, topluluk kimliği ve kadınlık arasındaki bu yakın ilişkiye katkıda bulunmaktadır. Bununla birlikte kadınlar, topluluğu başka biçimlerde de simgelemektedir. Cynthia Enloe’nun (1990) işaret ettiği gibi, erkeklerin “kadınlarveçocuklar” uğruna savaşa gittiği varsayılır. Kadınlar kolektif muhayyilede çocuklarla ve dolaşısıyla, ailevinin yanısıra, kolektif gelecekle de birlikte düşünülmektedir. Ancak bu sadece savaş sırasında olmamaktadır. Örneğin geçenlerde, Bradford’daki Müslüman gençlik arasında patlak veren ayaklanmalarda ayaklanmacılardan birisi, muhabire eylemlerinin ardında yatan motivasyonu şöyle açıklamıştır:

Fahişelik, işsizlik ya da Polis Şefinin saçmalıklarıyla bir ilgisi yok. İki polis memurunun kadınlarımızdan birine davranış tarzıyla ilgili. (*The Guardian*, 18 Haziran 1995)

Topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınların üzerindeki “temsil yükü”, kadınların topluluk şerefinin taşıyıcıları olarak kurgulanmalarını da beraberinde getirmektedir. Manar Hasan (1994), birçok Filistinli kadının, ailelerine ve cemaatlerine “utanç” veren davranışları yüzünden kendi erkek akrabaları tarafından öldürüldüklerini anlatır. 1994’te kamuoyunun dikkatini çekip, kampanyalara yol açan vaka, İsrail ordusunda asker olan küçük erkek kardeşi tarafından öldürülen 38 yaşındaki Dürzi bir kadın, İhlâs Basam vakasıdır. Kadının “günahı”, kısa etekli (çok kısa olmamasına rağmen) Batılı giyim tarzıyla, rujla ve rengi açılmış saçla İsrail televizyonunda röportaj yapılırken görünmesidir. Kendisiyle röportaj yapılmasının nedeni, New York’ta yaşarken Dürzi cemaati için etkileyici bir para toplama kampanyasını henüz tamamlamış olmasıydı. Cemaatin “ileri gelenleri”nin onunla o gün erkenden bulunduğu ve para için minnettar oldukları söylenmektedir. Bununla birlikte aynı “ileri gelenler”, katili kınamayı reddetmiştir. İhlâs’ın cinayetine tanık olan kız kardeşlerinden birisi sinir krizi geçirmiş ancak, ailenin geri kalanının, erkek kardeşin “görev”ini yapmasından gurur duydukları bildirilmiştir. “Dinimizi, kültürümüzü korumak zorundayız. O, çizgiyi aştı.”

“Uygun” davranışlar içindeki kadınlar ve “uygun” giysileri, topluluğun sınırlarını gösteren çizgiyi somutlaştırmaktadır. Birçok başka toplumdaki kadınlara da, zina, evden kaçma ve erkek akrabaları ve cemaatleri için şerefsizlik ve utanç verici addedilen öteki kültürel kural ihlalleri yüzünden kendi akrabaları tarafından işkence yapılmakta veya bu kadınlar öldürülmektedir (örneğin bkz. Chhachhi, 1991; Rozario, 1991). Kolektif şerefe ihanet eden kadınlara karşı daha zayıf bir misilleme de, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra çeşitli Avrupa ülkelerinde, savaş sırasında işgalci Nazi ordusuna dost-

luk göstermekle suçlanan kadınların toplu olarak saçlarının kazınmasıdır (Warring, 1996).

İşler bu kadar aşırı ve istisnai boyutlara ulaşmadığına da bile, kültürel gelenekler ve geleneklerin (yeniden) icadı (Hobsbawm ve Ranger, 1983) çoğunlukla kadınların denetim ve baskı altında tutulmasını meşrulaştırma yolu olarak kullanılmaktadır. Erkeklerin tek tek ve toplulukların tümünden, “ötekiler” tarafından tehdit edildiklerini hissettikleri durumlarda, bu olgu şiddetlenebilir. Verity Staffullah Khan (1979), İngiltere Bradford’da ve Bradford göçmenlerinin geldiği Bangladeş’in köylerinde kadınların tesettürü (*purdah*) hakkında karşılaştırmalı bir çalışma yapmış ve Bradford’da tesettür uygulamasının Bangladeş’ten daha aşırı ve katı olduğunu bulmuştur. Bu, diasporik cemaatlerdeki daha genel katılığın ve kültürlerin “donduruluşu”nun sadece bir yüzüdür.

## Kültürel Farklılık ve “Öteki”

“Öteki” ile uluslararası ve ulusiçi karşılaşmalar, kültürel farklılıkların idaresi ve denetimi istendiği zaman gerçekleşmektedir.

Zygmunt Bauman (1995) postmodern ahlak hakkındaki *Life in Fragments* kitabında ahlakı, belli kültürel ahlaki kodların içselleştirilmesinin bir sonucu olarak gören geleneksel bakışın aksine, sosyalleşme öncesi olarak görmek gerektiğini öne sürmektedir. Birey “öteki”nin varolduğunun bilinci ne vardığında ve “öteki”ne nasıl davranılması gerektiği konusunda bir seçenek oluştuğunda, ahlak ortaya çıkmaktadır. Bauman, bunun herkesin ahlaklı olduğu anlamına gelmediğini açıklamakta aceleci davranmaktadır ancak insan ahlakı ihtiyacının belli dinsel ve öteki kültürel sistemleri izlemeyip onlardan önce geldiğini belirtmektedir.

Bauman'ın ahlak tanımı, sınır kurgusunun idaresini ve denetimini, çeşitli kültürel ahlak sistemlerinin merkezine yerleştirmektedir. Tüm toplumların, içinde “ötekiler” imgesinin ve bunlara nasıl davranılacağına ilişkin “kurallar”ın bulunduğu kültürel gelenekler, kolektif bellek ve “sağduyu” havuzu vardır. Elbette herhangi bir kültürel üretimdeki gibi “ötekilik”in kültürel kurguları da dinamiktir, ilişkilerle doludur ve farklı toplumsal kategorilere ve gruplaşmalara ayrımcı bir şekilde açıktır. Genellikle milli ve etnik “hayali cemaatler”in (Anderson, 1983), toplumsal cinsiyeti, sınıfı, bölgesel ve diğer farklılıkları aştığı varsayılsa da, bunlar çoğunlukla en azından kısmen farklı bir stoktan gelmiş gibi kurulan “ötekilik”in gösterenleri haline gelebilmektedirler.

Kadınlar genellikle topluluk içinde muğlak bir konuma sahiptir. Bir yandan yukarıda da belirtildiği üzere, çoğunlukla topluluğun birliğini, şerefini, savaşa gitmek gibi belli milli ve etnik projelerin varoluş nedenlerini simgelerler. Diğer yandan çoğunlukla beden siyasetinin kolektif “biz”inden dışlanırlar ve öznenen ziyade nesne konumunu muhafaza ederler (bkz. Dördüncü Bölüm'deki bu meseleye ilişkin tartışma). Kadınlık kurgusu bu açıdan, “ötekilik” özelliğine sahiptir. “Uygun kadın”ın nasıl olacağına dair katı kültürel kodlar, çoğunlukla kadınları, bu aşağı güç konumunda tutmak üzere geliştirilmiştir. Bu durumu meşrulaştırmak için kullanılan kolektif “akıllar”, “ötekiler”i dışlamak, aşağılamak ve boyun eğdirmek için kullanılan –“kadınlar aptaldır”, “kadınlar tehlikelidir” veya “kadınlar kirlidir ve bizi kirletebilirler” gibi– diğer “yaygın” ifadelere çok benzemektedir.

“Ötekiler”in birçok farklı türü vardır. Farklı durumlarda ve etnik projelerde topluluk sınırları, bazı “ötekiler”i kapsayabilir, diğerlerini dışlayabilir. Günümüz Avrupası'nda

“öteki”, örneğin bir göçmen, bir zenci, “eski” veya “yeni” bir azınlığın mensubu, başka dinden birileri, başka aksanla konuşan birisi, farklı bir bölgeden gelen birisi olabilir: bazı durumlarda ve bazı insanlara göre, yukarıdakilerden birisi, tümü veya hiçbirisi “öteki” haline gelebilmektedir. Başka bir deyişle, kültürel olarak algılanan herhangi bir gösterge, dünyayı “biz” ve “onlar” olarak bölen bir sınır göstereni haline gelebilir (Anthias ve Yuval-Davis, 1992).

Birden çok olan sadece “ötekilik”in taşıyıcıları değildir. Onlarla geliştirilebilecek ilişki kalıpları da birden çoktur. Aleksandra Alund (1995), literatürde “yabancı” olarak tasvir edilenle, içinde yaşadıkları topluluklarla farklı ilişkileri olan “yabancılar”dan oluşan iki modeli birbirinden ayırır. “Yabancı”, “bir yakınlık ve uzaklık sentezi” (Simmel, 1950: 407) olarak ve ortodoks yönelim noktalarının duyarlılıklarına bir tehdit olmasa da, bir meydan okuyuş olarak tanımlanmıştır. Alfred Schutz (1976) tarafından tasvir edilen “yabancı”, evden bir kaçış, bir sığınak ihtiyacındadır. O (bu literatürde yabancı genellikle “he” [erkek 3. tekil şahıs] olarak kurulmaktadır) tipik olarak kendini silmekte ve bu yeni ortamında bir yabancı olmayı bırakarak asimile olmanın yollarını aramaktadır. Bununla birlikte onun ve yerli halkın arasında aşılmaz bir “kültürel ve psikolojik farklılığın doğallaştırılmış ihlali” (Alund, 1995: 312) olduğu için, bu asimilasyoncu proje başarısızlığa mahkûmdur. Kendi özselci farklılığını saklarken, yasal olarak kendisinin olmayanı devralabileceği korkusu yüzünden bu farklılığın görünmezliği, nihayetinde yararsızdır: o bir yabancıdır ve ilelebet yabancı kalacaktır. Yahudilere karşı komplo teorisi, bu türden bir “ötekilik” kurgusunun örneğidir.

İkinci “yabancı” modeli, George Simmel (1950) tarafından geliştirilmiştir. Onun bahsettiği yabancı, Schutz’un yabancısından daha iyi bir iktidar konumundadır. O, yerli top-

luluk içinde gözden kaybolmak değil, onunla diyalog arayışı içindedir. Grupla, ortak köken mitini paylaşmamasına rağmen, kendisine grup dayanışması hakkı kazandırabilecek yeni özellikleri gruba getirebilir. Ancak, bu yabancı ile topluluk arasında gerilim de doğabilir çünkü ‘yabancı, bir bireyden ziyade yabancılığı sembolize ederek “kendisi” haline gelebilir’ (1950: 403).

Toplumsal ve kültürel icatçı olarak “yabancı”nın rolü, daha sonra melezlik kavramı tartışılırken incelenecektir. Yukarıda tanımlandığı üzere “yabancı” olmak için, kişinin ülke içinden veya dışından gelen bir göçmen olarak topluma yeni katılımının gerekmediğini vurgulamak önemlidir. Her zaman orada olan aborijin halklar da dahil olmak üzere “eski”nin yanısıra “yeni” azınlıklar da, bu “yakınlık ve uzaklık sentezini” oluşturmaktadır. Üstelik yabancıнын yakınlığı, sadece coğrafi olmak zorunda değildir, duygusal da olabilir. Efendi ile kölesi arasındaki ilişki kadar yakın olabilecek ve aynı zamanda da nihayetinde ötekilik olarak tanımlanabilecek muhtemelen çok az ilişki bulunur.

Ayrıca şimdiye kadarki tartışmada “yabancı”, sadece azınlık konumunda değil, aynı zamanda da en azından göreceli olarak güçsüzleştirme konumunda tasvir edilmiştir. Bununla birlikte, “cemaat” ve “yabancı” arasındaki ilişkilerin Batımerkezci olmayan tartışması, azınlıkta da olsa hiçbir şekilde güçsüzleştirilmiş konumda olmayan fatih, sömürgeci ve yerleşimci benzeri egemen yabancılarla ilişkileri de kapsamalıdır. Bu durumlarda da sınırların kurulma ve idare süreçleri, yerli nüfusun yerleşme ve/veya direniş süreçlerinin parçaları olarak gerçekleşmektedir (Chatterjee, 1986; Stasiulis ve Yuval-Davis, 1995) ve sömürgeleştirilmiş “öteki” kadınlar, bu süreçlerde özel roller oynamaktadır (Jayawardena, 1995). Aynı zamanda da egemen azınlıklar için, nüfusun çoğunluğu “yabancılık” ve “ötekilik”

özelliğini kazanabilir. Güçsüzleştirilen azınlıklar da hayatta kalma ve sınır idaresi stratejileri geliştirmelidir. Bunlar bazen muhalif dışlama ve şeytanlaştırma kurguları biçimini alabilir (örneğin Yahudilerin Putperestlere (*Gentiles*) tavrı konusunda bkz. Shahak, 1994; siyahların beyazlara ve Yahudilere tavrı konusunda bkz. Gilroy, 1996). Bu açıdan kimin “ait olduğu” ve kimin olmadığı konusunda ki kurallar ve düzenlemeler kadar, köken ve kaderin kimlik anlatıları da hayati önem taşımaktadır. Evlilik ve boşanmayla ilgili dinsel ve öteki kültürel kodlar, bu sınırların kurulmasında çok önemlidir.

“Ötekilik” kurgusu, değişmez “öteki”ni dışlamak ve/veya sömürmek için kullanıldığı zaman ırkçılık meydana gelir (Anthias ve Yuval-Davis, 1983; 1992). Michel Wieviorka, “ırkçılık alanı” (1994: 182) dediği şeyin, birincisini kimlikler ve farklılık meselelerine bağladığı, ikincisini de modernite ve eşitsizlik meseleleriyle ilişkilendirdiği iki unsuru içerdiği konusunda ısrarlıdır. Günümüz dünyasında yaygın olan dört ırkçılık (ideal) tipini birbirinden ayırmaktadır. Birincisi, ötekileri modern olmama veya modern öncesi olma ithamıyla aşağılayan evrensel tiptir. Diğeri, modern sanayi dünyasının maddi kazançlarını kaybetme ve bunlardan dışlanma endişelerinden türeyen, bunun için ötekileri suçlayan ve Wieviorka’nın “zavallı beyaz tepkisi” olarak nitelendirdiği tiptir. Üçüncü tip, anti modernist boyutlara sahiptir: cemaatin, dinin ve milletin geleneklerine başvurur ve aşırını “modern” olduğu düşünülenleri şeytanlaştırır. Dördüncü tip, özgül tarihleri olan ve modernite koşullarıyla karmaşık, birbiriyle kesişen ilişkilere sahip grup-içi özgül düşmanlıklardan doğar. Irkçılığın aynı nesneleri, farklı ve hatta zıt ırkçılık tiplerinin hedefi olabilirler. Örneğin Yahudiler, hem aşırını modern (Marx’ın nitelendirmesiyle “kapitalizm ruhu”) hem de modern öncesi (kabileci, dinsel, milliyetçi) olmakla

suçlanmaktadırlar. Ancak, “öteki”nin kimliği ve özgül “ötekilerle” özdeşleştirilen özgül gelenekler ve kolektif belleklerin yanısıra ayrımcı toplumsal konumlanmalar da, mevcut özgül ırkçılıkların hem içeriklerini hem de yoğunluğunu etkilemektedir.

İrkçilik her ne kadar “ırk” kurgularına indirgenemese de, her ırkçı kurgu en azından belli oranda “öteki”nin mitsel beden buluşunu içerir. Bu, bedenin herhangi bir parçasıyla bağlantılı olabilir. ABD’de 1920’lerde “Onu Nasıl Teşhis Edebiliriz?” başlıklı anti-semitik bir posterde, kötü şöhrette sahip “Yahudi burnu”na ek olarak “Yahudi” dirsekleri ve dizleri de, belirtilen beden parçaları arasındaydı!

Bununla birlikte deri rengi, mitsel ırkları “kırmızı”, “sarı”, “beyaz” ve “siyah” olarak kurarak, temel ırkçı gösteren haline gelmiştir. Örneğin Avustralya’da, “beyaz Avustralya”nın göçmen yasalarının birçoğunun, Güneydoğu Asyalıların “sarı tehlikesi”ne karşı benimsenmesine (de-Lepervanche, 1989; Pettman, 1995) karşın, Batılı kültürel geleneklerde “beyaz”ın, “iyi” ile, “siyah”ın da “kötü” ile özdeşleştirilmesi, siyahlığın hem bir gösteren olarak hem de ırkçı ideolojilerin ve pratiklerin meşrulaştırıcısı olarak kuruluşuna özel bir hassasiyet kazandırmaktadır. Tajfel’in işaret ettiği gibi:

İnsan grupları arasındaki deri gölgesinin farklılıklarını çok kaba bir şekilde temsil eden “Siyah” ve “Beyaz”, ahlaksızlık ve erdem, cehennem ve cennet, şeytanlar ve melekler, kirlilik ve saflık arasındaki ayrımı simgelemekte kullanılır. (1965: 130)

“Siyahlığın” kötü ile ırkçı özdeşleştirilişi, Batı medeniyetinin şeytanlaştırıcı kolektif temsil düzeylerinde derin, bazen de bilinçsizce işleyen özgül tarihsel kültürel bir gelene-

ğın (de la Campagne, 1983) ifadesidir. Bu da Avrupalıların kültürel kaynaklarının ve mirasının bir parçasını oluşturur. “Siyahlık” ile “siyahlar”ın gerçek deri rengi arasındaki zayıf ilişki, örneğin 3. kategorinin “zenci tiplerini (açık renkli veya Beyaz-derili olabilir)” gösterdiği [(1987’de bir Metropolitan Halkla İlişkiler Memuru’nun bana verdiği)] Metropolitan Polisi “Kimlik Kod Anahtarı”nda görülebilir (Anthias ve Yuval-Davis, 1992: 146). F. James Davis *Who is Black?* (Kim Siyah?) (1993) adlı kitabında, ABD’de (ve İngiltere’de) “siyah kanın” (elbette bunu görmek mümkün değildir) “tek damlası”nın bile bir kişiyi bu toplumda siyah olarak kurmaya yeterli olduğu anlamına gelen “tek-damla kuralı”nın işlediğine işaret etmektedir. Judy Scales-Trent’in (1995) de işaret ettiği gibi, siyahlıkla uğraşırken, ırk ve rengi birbirinden ayırmak gerekir. Ayrıca Sander Gilman’ın (1991) belirttiği üzere siyahlık, Yahudiler ve Faslılar (*Moors*) (ve Çingenele-ri de ekleyebilirim) gibi “siyah olmayan” azınlıklara ırksallaştırılmış siyahlık çağrışımı katmak için, bu azınlıkların bir özelliği olarak kurulmuştur. Ancak öteki ırkçı kültürel gösterenler gibi siyahlık da, karalanacak ve ayrımcılığa uğrayacak olan insan kategorisini işaretlemektedir. Bununla birlikte negatif olmasının ve çizdiği etnik sınırların ötesinde, ırksal klişeleştirmelerin özgül içerikleri sabit veya tutarlı olmak zorunda değildir. Farklı özgül ırkçı imajlar, farklı “siyah” etnik azınlıklara bağlanabilir ve bunların özgül içerikleri ilişkili bile olabilir (“vahşi” Afro-Karayıpli ve “çelimsiz” Asyalı adam gibi).

Siyahlık, kötülük, canavarlar ve adi cinsellik ile ilişkilendirilmektedir. Rudyard Kipling’in klasik şiirine göre Viktoriya zamanında “Beyaz Adamın Yükü” olan “somurtkan insanlar”, “yarı şeytan, yarı çocuk”tur. Winthrop D. Jordan’ın işaret ettiği üzere:

İngiliz algısı, cinselliği siyahlıkla, şeytanla ve insanı sadece “Meleksi” değil, aynı zamanda da “beyaz” yaratan Tanrı’nın hükmüyle bütünleştirmektedir. (1974: 23)

Bu şeytanlaştırmacı gelenekler, Elizabeth Avrupası’ndan önceydi. “Siyah” kelimesi, Ortaçağ’ın son dönemlerine kadar negatif çağrışım kazanmasa da, Avrupalıların siyahlar hakkındaki önyargıları, daha siyahlarla yüzyüze gelmeden önce Ortaçağ Kilisesi’nin yaydığı fikirlerle şekillendirilmiştir. Siyahlarla doğrudan temasları olmaksızın onlara ilişkin çok kesin kurgulara sahip Polonyalıları ait uç bir örnek, Sander Gilman (1985) tarafından anlatılmaktadır. Daniel Siboni (1974) ve onu izleyen Phil Cohen bu şeytanlaştırmayı, ırkçılığın bilinçsiz cinselliğine bağlamışlardır. Phil Cohen’in kelimeleriyle:

Siboni... ırkçı söylemlerde Öteki kurgusunun bilinçsiz işleyiş tarzına özgü bir rota takip ettiğini göstermektedir. Bilinçli muhakemenin yüzey yapılarının kökeni, cinsellik ve neslin temsillerinin tuhaf bir şekilde aksi yoldan örgütlendiği bir fantazi sisteminde aranmaktadır. Irksal üstünlük konumları, bedenin cinsiyetsizleştirilmiş ideal imajı ile ilişkilendirilmektedir - kusursuz bir köken algısı, ebediyen yenilenmiş bir kader; ırksal aşağılık, diğer bir uçta bastırılmış cinselliğin gücünün tamamen negatif bir olgu olarak dönüş yaptığı yoz veya canavar bir bedenle özdeşleştirilmektedir. (1988: 8)

Siboni ve Cohen bu zihin/beden = üstünlük/aşağılık ayrımı ideolojisinin ve bunun ırkçı/cinsiyetçi çifte standartlarının, Batı medeniyetinin bilinçsiz muhakeme tarihinin bir parçası olduğunu ve “ötekiler” üzerinde sınıfsal ve etnik egemenlik aracı olarak işletildiğini iddia etmektedirler. Bu,

“aklı-selim” ırkçılık karşıtı stratejilere karşı birtakım derin köklere sahip direnişin bir kısmını açıklamaktadır.

## **İrkçılık ve Cinsellik**

İrksallaştırılmış nesnelere karşı korku ve kıskançlığı birleştiren benzer cinsiyetlendirilmiş şeytanlaştırmalar, sadece siyahlarla bağlantılı olarak değil, “öteki”nin birçok başka irksallaştırılmış imajlarında da mevcuttur. Bunu Siboni (1983) ve Gilman (1991) Yahudilerle ilgili olarak göstermiş ve Edward Said (1978) ve diğerleri (bkz. örneğin Lewis, 1996; Lutz, 1991), Orta ve Uzak Doğu’nun “egzotik” halklarını irksallaştıran oryantalist kültürel gelenekle ilgili olarak göstermiştir. İrksallaştırılan “öteki”nin beden bulma boyutu, yasaklanmış zevklerin hayallerini ve iktidarsızlık korkularını “öteki”ne yükleyen irksallaştırılmış imgelemenin merkezine cinselliği koyar.

Bu hayaller, her zaman heteroseksüel olmamasına rağmen tabii ki her zaman fazlasıyla cinsiyet yüklüdür (Kosofsky Sedgwick, 1992). Farklı toplumsal ve siyasi bağlamlarda, cinselliğin ve ayrımcı iktidar ilişkilerinin birleştirilmesi kendini çeşitli yollardan –fiziksel, siyasi ve/veya ekonomik– gösterir. Kadınlar ve erkeklerin yanı sıra, efendiler ve köleler, sömürgeciler ve sömürge halkları, yerliler ve “yabancılar” arasındaki iktidar ilişkilerinin etkileşimi, birden çok bağlamda oynanan bazı yaygın senaryoları yaratma eğilimindedir. Örneğin hegemonik topluluğun güçsüzleştirilmiş ve izole edilmiş kadınının, hizmetçi veya işçi olarak orada bulunan irksallaştırılmış topluluğun elde edilebilir erkeği ile cinsel ilişki kurma hayali ve bazen de buna cesaret edişi, yaygın bir edebi temadır [(bkz. Doris Lessing’in Güney Afrika üzerine *The Grass is Singing* romanı 1950; Amos Oz’un İsrail üzerine *My Michael* romanı, 1958; ve Harper Lee’nin ABD üzeri-

ne *To Kill a Mocking Bird* romanı, 1960)]. Bu anlatıdaki hegemonik topluluğun erkekleri, bir yandan “öteki”ni aşağı ve uygarlaşmamış görürken, bir yandan da ona cinsel iktidar ve şehvet atfederek ondan korkmakta ve onu kıskanmaktadır. Siyah adamların bu söylemde yalnızca tecavüz olarak kurgulanabilecek olan, beyaz kadınlarla bazen gerçek, çoğunlukla ise bir mitten ibaret olan cinsel ilişkileri, onları linç etmenin yaygın bir rasyonelleştirilişidir. Tecavüzcü olarak “öteki” miti, birçok ırksallaştırılmış bağlamda yaygın bir hikâyedir. Theresa Wobbe’nin (1995: 92) öne sürdüğü gibi, yabancıнын temsil ettiği cinsiyet yüklü meydan okuyuş, ırkçı vahşetin anlaşılmasında merkezî yere sahip fiziksel-duygusal bir boyutu oluşturmaktadır. Bu, şerefi savunulması gereken “kadınlarımız”ı taciz ve tehdit eden veya onlara gerçekten tecavüz eden erkek yabancı klişeleştirmesi etrafında kurulmaktadır.

Bir tecavüzcü olarak “Yabancı” mitinin yaygınlığı bizi yine de tecavüzün öteki ırksallaştırılmış topluluklardan kadınları (ve bazen de erkekleri) hedefleyen yaygın bir vahşet pratiği olduğunu idrak etmekten alıkoymamalıdır (bkz. Beşinci Bölüm’deki tartışma). Ayrıca Theresa Wobbe’nin de işaret ettiği üzere, “biz” ve “onlar” arasında kurulan topluluk sınırları, toplumsal yükümlülükler ve kuralların sınırlarını ve kesişimlerini de göstermektedir (1995: 94). Ötekilere karşı toplumsal sorumlulukların olmayışı çoğunlukla ihlal ve saldırı özgürlüğü anlamına geldiğinden Wobbe, bunu ırkçı şiddetin ve günlük hayatta kadınlara karşı şiddetin anlaşılmasında merkezî bir boyut olarak görmektedir. Bu tür saldırıların hedefleri sadece “onların” kadınları değil, karışık evliliklerin kadınları gibi “vatan hainleri”dir de.

Bununla birlikte, ırksallaştırılmış ötekiler arasındaki ilişkiler, her zaman sadece şiddete gömülmüş değildir. Cynthia Enloe (1989: İkinci Bölüm), –Tayland, Güney Kore ve Fili-

pinler gibi Amerikan ordusunun “dinlenmesi ve eğlenmesi” için tesadüfen ayrılmış yerlerdeki– bitmez tükenmez cinsel zevk ve “egzotik” cinsel nesne havuzlarına ilişkin erkek oryantalist düşlerin, yoksullaştırılan sömürge sonrası bireylerin ve cemaatlerin ekonomik olarak hayatta kalışlarının temel kaynağı haline geldiği seks turizmi endüstrilerini anlatmaktadır (1989: 36). Bu ilişkiler bazen sadece cinsel olmanın ötesine geçer. Oryantalist –güzel, uysal, çalışkan ve bağımlı– kadınların yalnız ve çekingen Batılı erkekler için “mükemmel eşler” olarak kurulması yüzünden “posta siparişiyle gelin bulma” şirketleri gelişmektedir. Bu tür evlilikler, bu kadınlar (ve çoğunlukla da aileleri) için kendi geldikleri toplumlardaki inanılmaz zor hayatlarından kaçmak için tek fırsat olarak görülebilir. Son zamanlarda, “posta siparişiyle gelin bulma” pazarı, ekonomik ve ırkçı nedenlerin birleşmesiyle Doğu Avrupa’ya kaymıştır.

Kadınların turist olduğu “Shirley Valentine” olgusu, burada erkek jigololuğu biçimindeki yasal fahişeliğe sadece tesadüfi olan veya olmayan sekse rıza göstermekten daha nadir rastlansa da, erkeklerinkine bir şekilde benzerdir. Buradaki alışveriş, zevk karşılığı paradan ziyade karşılıklı zevke dayanmaktadır. Batılı kadın turistler, evden uzaktayken cinsel macera ve deneyim arayışındadır ve yerli erkekler de katı toplumsal denetim altındaki yerli kadınların sağlayamayacağı bedava seksi elde etmektedirler. Bazen bu cinsel ilişkiler, aşk ilişkisine ve eşlerden birinin göç ettiği evliliklere dönüşebilir. Yine de bazen başka dürtüler daha önemli olabilir. Erkeklerin dürtülerinin çoğunlukla “posta siparişiyle gelin bulma” sendromundakine benzer olabileceğini –vize veya “yeşil kart” kazanma ve göç etme fırsatı– gösteren çalışmalar mevcuttur (Cohen, 1971). Doğu Kudüs’teki dükkân sahipleri arasında yapılan bir başka çalışma (Bowman, 1989), yerli erkeklerin hüsrân ve güçsüzleştirme duy-

gularından çıkış şeklindeki başka dürtülerine işaret etmektedir.

Bowman (1989), dükkân sahipleri ve turistler arasındaki cinsel ilişkileri incelemiştir; bu ilişkilerde erkekler kadınlaşmış ve seyahat edebilen, zengin ve güçlü olan kendileri olduğu için kadınlar da klasik erkek rollerini üstlenmiştir. Bununla birlikte bu analiz çerçevesi çok basitleştiricidir. Birincisi kadın turistler, güçlü, görece zengin ve seyahat edebilir olsalar da cinsel irtibatı başlatanlar genellikle, –sınırlı olduğu için tehdit edici olmayan bir bağlamda– “maçolukları” kadınlar için ana çekicilik kaynaklarından birisi olan erkeklerdir (bu mesele hakkındaki bir TV programında gösterildiği gibi: “Esther”, BBC2, 21 Ağustos 1995). İkincisi Bowman, kadınlaştırmayı erkeklikten uzaklaşma (*emasculation*) ve güçsüzleştirme ile eş saymaktadır. Bu, dişilin erilin negatif pasif simetriği olduğu bir modeldir. Elbette ki (Freud “bile” bunun farkına varmıştır) dişilik en boğucu toplumsal sistemlerde bile asla bu değildir.

Öteki yazarlar (Meaney, 1993; Nandy, 1983 gibi) sömürgeleştirilmiş toplumlara daha genelleştirilmiş kadınlaştırmış bir imaj atfetmektedir:

Sömürgecilik tarihi, bir kadınlaştırma tarihidir. Sömürgeci güçler, tâbiyetlerindeki halkı pasif, rehberlik ihtiyacında, kendini yönetmekten aciz, romantik, tutkulu, dikkafalı, barbar olarak tanımlarlar - tüm bunlar İrlandalıları ve kadınları geleneksel olarak övmek ve yermek için kullanılan sıfatlardır (Meaney, 1993: 233).

Bu benzetmede de kadınlaştırma ve güçsüzleştirme birbirine eş sayılmaktadır. Fanon’un (1986) (ve hatta onu izleyenlerin birçoğunun) özgürleşmeyi maçolukla eş tutmasında şaşılacak bir şey yoktur ve paradoksal olarak “özgürleşti-

rilmiş” kadınların güçsüzleştirilebilmesi bu bağlamda mümkün-  
dür.

## Asimilasyon ve Ayrımcılık

Farklılığın ırksallaştırılması yaygın bile olsa, kültürel farklılıkların toplumda idare edilmesinin asla tek yolu değildir; ne de tüm ırkçılıkların yoğunluğu veya biçimi aynıdır. Wi-  
eviorka (1994), önyargı gibi en zayıf ve belirsiz biçiminden, tam ırkçılığa kadar ırkçılığı dört düzeye ayırmaktadır. Bun-  
lar birbirinden ayrılmıştan ziyade aynı dizgede farklı yerler işgal eden düzeyler olarak düşünülmelidir ve elbette somut toplumsal gerçekliklerde, farklı ırksallaştırma yoğunlukları ve biçimleri birarada varolur ve sürekli dalgalanırlar. Yine de bu birarada varoluş, sadece farklı ırkçılık düzeylerini ve biçimlerini değil, asimilasyon, ayrımcılık, çokkültürcülük ve melezleşme gibi az çok ırksallaştırılabilen öteki farklılık idare biçimlerini de genellikle içermektedir.

Eğer ırkçılık, ötekini dışlamak ve/veya sömürmek demek-se, asimilasyon bunun zıddı olarak görülebilir. Asimilasyonculuk, aşılmaz toplumsal ayrım sınırlarını oluşturmaya devam etmek yerine, bunları görünmez ve aşılabilir kılmaktadır. Amerikan rüyası olan “eritme potası” veya Fransız rüyası olan *özgürlük, eşitlik, kardeşlik*, topluluğa üyeliğin ve bunun getireceği tüm haklardan faydalanmanın bir önkoşulu olarak kökenin dayandığı bir cemaate üyelikten bahsetmemektedir. Tam tersi Avustralya’daki asimilasyonculuğun önde gelen taraftarlarından biri olan Profesör Knopfelmac-her (1984; Yuval-Davis, 1991c: 15-16) kültür ve köken arasındaki özselci bağlantıya açıkça karşı çıkmaktadır: “Avus-tralya’da sağlamca kurulan ve bir kaya kadar sabit olan İngi-liz biçimciliği (*anglomorphy*) ile ülkenin ‘Britanyalı’ karakteri göçmenler ‘ırk’ından bağımsızdır”.

Bununla birlikte, işaret edildiği üzere (Balibar, 1990b), varsayılan bu evrensel kapsayıcılık çok yanıltıcı olabilir. İlk olarak resmî bir dışlama kriteri olamayacağından, topluluğun doğasına ilişkin varsayımlar, asimilasyonun basitçe mümkün olamayacağı şeklinde olabilir. Paul Gilroy'un (1987) işaret ettiği gibi, eğer "İngiliz Bayrağında Siyahın Yeri Yok"sa ve Britanyalı ya da en azından İngiliz olabilmek için beyaz olmak gerekiyorsa, hiçbir siyah İngiliz topluluğa gerçekten asimile edilemez. Ayrıca Cathy Lloyd'un (1994) işaret ettiği gibi, yeni sağ tarafından geliştirilen, Aydınlanma'dan türeyen evrensellüğün kuruluşu, insanların yalnızca kendi (milli-kültürel) "tür"ünden olanlarla etkileşim içinde olmayı sevdiklerini muhtemelen zorla kabul ettiren evrensel insan doğasına yönelik iddiaları kapsamaktadır. Asimilasyon mümkün olsa veya prensipte hoşgörülse bile, bu evrensellik yanıltıcıdır çünkü yeni-gelenlerin formel veya enformel destek ağları, dilin bilinmesi, "doğru eğitim türü" gibi karşılıklarına yığılan birçok görece dezavantajları olmaktadır.

İkinci olarak, asimilasyonun evrensel kapsayıcılığı yanıltıcıdır çünkü bireyler bu temelde hegemonik topluluğa girebilse de, kolektif kimlikleri girememektedir. Sartre (1948), Yahudilerin, Yahudi olmayı bırakmaları şartıyla bir halk olarak kabul edilebilecekleri "liberal antisemitizm"i tartışmaktadır. 1950'lerde Aborijin çocukların Avustralya'dan toplu olarak sökülüp alınarak beyaz Avustralyalılar olarak yetiştirilmeleri zalim eyleminin ardında da benzer bir mantık yatmaktadır. İsrail'de bugünlerde, öldükleri söylenerek annelerinden çalınan ve orta sınıf Eşkenazi ailelere evlatlık verilen yüzlerce Yemenli Yahudi bebeğe ilişkin suçlamalarla ilgili resmî soruşturmalar yürütülmektedir. Cemaatleri ve aileleri bölerek, çocukları ebeveyninden ayırmak, zorla asimilasyon uygulamalarının çoğunlukla

merkezinde yer alır. Bu tür politikalar, azınlıkları güçsüzleştirir ve bunların boyunduruk altındaki konumlanışlarının sürekliliğini sağlar.

Ayrılıkçılık, çoğunlukla hem ırkçılığa hem de asimilasyona bir direniş stratejisidir. Ayrılıkçı projeler, topluluğun görelili konumlanışını iyileştirmeyi amaçlayan genellikle güçsüzleştirilmiş azınlıkların etnik projeleridir. Bu yüzden topluluğun sınırlarının, kolektif kimliğinin, sosyal tutunumunun ve toplumsal, ekonomik ve siyasi kendine yeterliliğinin güçlendirilmesini teşvik ederler. Ayrılıkçı projeler, çoğunlukla belli bir kültürel ethosu –dinsel, milliyetçi veya ırkçı– kendi amaçları için kullanan, topluluk içindeki belli bir gruplaşma tarafından desteklenmektedir. Bu tip birden çok ethosu birleştiren ayrılıkçı bir projeye örnek Amerikan –ve ayrıca artık İngiliz– siyah “İslâm Milleti”dir. Bu topluluk, üreticiler ve tüketiciler olarak siyah ekonomik kendine yeterliliğin gelişimini ve siyahlar olarak iddialı bir şekilde kendi kendilerini kimliklendirmelerini, siyahların, sömürgeci Hristiyan geleneğine bir Üçüncü Dünya alternatifi olarak (Müslüman köle tüccarlarına rağmen) İslâm’a dönüşleri ile birleştirmektedir. “İslâm Milleti”nin lideri Louis Farrakhan tarafından başlatılan ve önderlik edilen ve Jesse Jackson gibi önceden ayrılıkçılığı reddeden önemli siyah liderlerin birçoğunun katıldığı 1995 tarihli, Washington D.C.’ye “Milyon Erkek Yürüyüşü”, bu tip bir hareketin ne kadar baştan çıkarıcı ve güçlü olabileceğini göstermiştir.

İdeolojileri oldukça farklı olsa da, uygulamaları her zaman o kadar da farklı olmayan ayrılıkçı ve özerk hareketleri birbirinden ayırmak gerekir. Özerk hareketler, kendilerini daha muktedir ve güvenli hissettiklerinde ötekilerle işbirliği yapabilecekleri bir başlangıç safhası olarak tabandan gelen aktivizme, özerkliğe ve kendine yeterliliğe önem verirken, ayrılıkçı hareketler kendi sınırlarını mutlak olarak ku-

rar ve ötekileri ancak değişmeye hazırlarsa kabul eder (yani asimile eder). Ayrılıkçı politikaların temellerinden birisi, topluluk mensupları ile ötekiler arasındaki cinsel ilişkilerin çoğunlukla yasaklanmasıdır.

Güçsüzleştirilmiş gruplaşmalar arasında özerk ve ayrılıkçı hareketlerin artışı, kimlik politikalarının ve çokkültürcülük ethosunun yükselişiyle yakından bağlantılıdır.

## **Çokkültürcülük ve Kimlik Siyaseti**

Trinh Minh-ha (1989: 89-90) iki tür toplumsal ve kültürel farklılık olduğu yorumunu yapmaktadır: tehdit edenler ve etmeyenler. Çokkültürcülük, tehdit etmeyen türdeki farklılıkları besleme ve sürdürme amacındadır. Andrew Jakubowicz, Avustralya çokkültürcülük politikalarıyla ilgili olarak şu sonuca varmıştır:

Çokkültürcülük, etnik cemaatlere hükümet yardımıyla kendi farklı kültürlerini korumaları ve geliştirmeleri görevini verir ancak bireyleri veya insan sınıflarını etkiledikleri için ayrımcı politikalara karşı mücadeleyle ilgilenmez. (1984: 42)

Carl Schierup (1995), projesi sosyal devletin dönüşümü olan transatlantik güçbirliği için çokkültürcülüğün ideolojik bir temel oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu güçbirliği, günümüz postmodernite çağında hegemonik inançların konumuna göz dikmiştir. Bununla birlikte Schierup, “gerçek sosyalizmler”in “sosyalizm”e arzettiği sorunlara benzer sorunları, mevcut çokkültürcülüklerin paradokslarının ve ikilemelerinin kendi ideolojik çerçevelerine arzettiğini tartışmaktadır.

Çokkültürcülük, eski sömürgeleştirilmiş ülkelerden gelen

göçmenlerin ve mültecilerin yerleşmesi için temel bir yöntem olarak İngiltere’de geliştirilmiş ve Kanada ve Avustralya gibi eski emperyal yerleşimci toplumların yanısıra ABD’de de bu amaçla geliştirilen mevzuat biçimlerini ve siyasi projeleri belirlemiştir. Tüm bu ülkelerde, milli topluluğun homojen ve asimilasyoncu tarzda sürekli kurulmasını isteyenler ile etnik çoğulculuğun kurumsallaşmasını ve etnik azınlıkların kendi kültürlerinin milli projenin meşru parçaları olarak korunmasını talep edenler arasında, çokkültürcülüğe ilişkin daimi bir tartışma mevcuttur. Bununla ilgili tartışmalı bir mesele de kolektif kimliklerin ve kültürlerin korunmasının kendisi için mi önemli olduğu yoksa sadece kolektif iradenin bir sonucu mu olduğudur. Bir başka mesele ise, kültürlerin korunmasını amaçlayan projelerin, bu kültürlerin maddeleştirilmelerine ve özelleştirilmelerine meydan verip veremeyeceğidir. Floya Anthias’ın tespit ettiği üzere:

Kültürel çeşitlilik hakkındaki tartışmalar, kültür ve etnisiteyi karıştırmaktadır... Korunması gereken sınırlar mıdır yoksa bunların dikenli telleri olarak davranan kültürel yapıntılar mıdır? Yine de mesele sadece homojenlikle değil, Batılı kültürel hegemonya ile de ilgilidir. (1993: 9)

Yukarıda Knopfmacher’den yapılan alıntının (1984; ayrıca bkz. Yuval-Davis, 1991c: 14) gösterdiği üzere, örneğin Avustralya’da çokkültürcülüğe karşı olanlar, Avustralya millî topluluğunun mensupları Anglo-Keltik kökenli olmasa bile, “İngiliz biçimci bir toplum”dan yanadırlar. ABD’de ideolojik hedef, Amerikan “eritme potası”dır. Yine de Amerikan bağlamındaki çokkültürcülüğe karşı olanlar, Avrupalı kültürel mirasın önceliğini vurgulamaktalar: “Öğretmenlerin, Amerikan medeniyetinin Avrupalı köklerini gizlemeleri gerektiği hususu ciddi olarak tartışılır mı?” (Schlesinger,

1992: 122). Etnik köken ve topluluk mensuplarının renginden ziyade kolektif kültürel kimlik, bu kurgularda hayati faktör olarak görülmektedir.

Bununla birlikte çokkültürcülüğü destekleyenlerin tüm kültürel kimliklerin eşit meşruluğa sahip oldukları bir sivil ve siyasi topluma inandıklarını varsaymak hata olur. Örneğin Avustralya'da çokkültürcülüğe ilişkin hükümet raporu, "çokkültürcülüğün sınırlarını" vurgulamaktadır (Office of Multi-cultural Affairs, 1989). Çokkültürcülüğün resmî politika olduğu tüm devletlerde, hegemonik çoğunluğun kültürel geleneklerine öncelik verilerek, hem yasa dışı hem de gayri meşru görülen kültürel gelenekler (poligami ve uyuşturucu kullanmak gibi) mevcuttur. Üstelik çokkültürcü politikalarda, azınlık kültürleri somutlaştırılır ve normatif insan davranışından farklılaştırılırken, Batılı hegemonik kültürün doğallaştırılması sürmektedir.

John Rex çokkültürcülüğü, "kültürel çeşitliliğin tanınmasının demokrasiyi zenginleştirdiği ve güçlendirdiği" gelişmiş bir sosyal devlet biçimi olarak tanımlamaktadır (1995: 31). Bunun üç temel faktörün bir sonucu olduğunu iddia etmektedir. Bunlar; toplumun bütünü zenginleştirebilecek önemli değerlere sahip olabilecek özgül kültürlerin değerleri; azınlık cemaatlerinin toplumsal örgütlenişinin bunlara duygusal destek sağlaması; ve toplumsal örgütlenişin daha çok kaynak elde etmelerinde ve kendi kolektif haklarını savunmalarında onlara daha etkili araçlar sağlamasıdır. Yine de hem bu kolektif hakların doğasına hem de devletin heterojen nüfus içindeki bireylere ve topluluklara karşı alması gereken özgül önlemlerin neler olduğuna dair sorular ortaya çıkmaktadır. Jayasuriya burada iki ayrı meselenin sözkonusu olduğuna işaret etmektedir: Bir tanesi, kolektif refahın sağlanmasında ihtiyaçların merkeziliği, öteki ise kişinin hak iddiasında ihtiyacın sınırlarıdır (1990: 23).

Dördüncü Bölüm’de etraflıca tartışılacağı üzere bu problemin en sorunlu tarafı, refah uygulaması (*provision*), iş olanakları ve refaha kabul edilmeye farklı muameleye tâbi tutulmayla ilgili hükümler olarak değil de, farklı etnisitelerin farklı kültürel ihtiyaçları olarak savunulduğunda ortaya çıkar. Jayasuriya (1990), temel olan ve bu yüzden de devletin karşılaması gereken ihtiyaçları, kamu sektörü dışında kalan ve özel alanda gönüllü biçimde karşılanması gereken isteklerden ayırmaktadır.

Kamusal sahanın hem devleti hem de sivil toplumu içermesine yeterince dikkat edilmemesine rağmen, kamusal ve özel sahalar arasındaki ayrım, literatürde vatandaşlığın sınırlarının çizilmesinde (Dördüncü Bölüm’de de tartışılacağı üzere) merkezî bir rol oynar. Örneğin Turner (1990), kendi vatandaşlık tipolojisini, devletin özel sahaya girmesi veya buna girmekten kaçınması ölçüsüne göre tespit etmiştir. Yine de yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi, dikotomik özel/kamusal kurgusu içinde özel ve kamusal alanlar hem kültür hem de cinsiyet belirlenimlidir (Yuval-Davis, 1991b). Çokkültürcülük hakkındaki bütün tartışma, toplumsal hakların sınırlarının yanısıra farklılık sınırlarının da (aslında belki de evrensel olmayan evrensel terminolojiyi kullanan) özgül hegemonik söylemlerle belirlendiği gerçeği karşısında tökezlemektedir. Yukarıda da belirttiğim gibi, atıfta bulundukları kişilerin farklı konumlanışlarını dikkate almayan evrensel söylemler, çoğunlukla ırkçı (cinsiyetçi, sınıfçı, yaşlılara ve engellilere karşı ayrımcıyı vb. de ekleyebilirim) kurguları da gizlemektedir.

Belli bir kültürü somutlaştıran ve homojenleştiren çokkültürcü bir perspektifin başta gelen örneklerinden birisi, 1993 yılında UNESCO tarafından yayımlanan Multi-Cultural Planet (Çokkültürlü Gezegen) adlı kitaptır (Laszlo, 1993). Kitapta dünya “Avrupa kültürü” (ama ayrıca “Rus ve

Doğu Avrupa kültürü”), “Kuzey Amerika kültürü”, “Latin Amerika”, “Arap”, “Afrika” vb. Gibi, aralarında diyalogun ve açıklığın geliştirilmesi gereken, kültürel açıdan homojen bölgelere ayrılmıştır.

Çokkültürcülük genellikle kendi destekleyicileri tarafından ırkçılık karşıtı temel bir strateji olarak kabul edilmesine rağmen, iktidar ilişkilerini gözardı etmesi, azınlık halklarının temsilcileri olarak o cemaatin çoğunluktaki üyelerinden çok farklı sınıf ve iktidar konumlarına sahip kişileri kabul etmesi ve bu halkları ırkçılığın, ezilmenin ve ekonomik sömürünün benzer açmazlarını kendileriyle paylaşan öteki siyahlarla (her şeyi kapsayıcı siyah/beyaz ikili ayrımı açısından) birleştiren şeylerden ziyade, onların ayrı kültürlerini vurgulayarak bölücü olması yüzünden sol tarafından eleştirilmektedir (Bourne ve Sivanandan, 1980; Mullard, 1980). Soldan gelen öteki eleştiriler, hem “çokkültürcü” hem de “ırkçılık karşıtı” konumlara yöneltilmiştir (Rattansi, 1992; Sahgal ve Yuval-Davis, 1992). Bu eleştiriler her iki yaklaşımda da, özgül bir kültürel topluluğun tüm mensuplarının o kültüre eşit oranda bağlı olduğuna dair bir varsayımın varlığına işaret etmektedir. Bunlar azınlık topluluklarının mensuplarını temelde, bütünlüklü bir kültürel veya ırksal sesle konuşur şekilde ve homojen olarak kurmaya eğilimlidir. Bu sesler “farklı” olabilmek için (çokkültürcülük sınırları içinde) çoğunluk kültüründen mümkün olduğunca uzak kurulmakta; bu nedenle bu tip bir kurguda “cemaatin temsilcilerinin” sesi ne kadar geleneksel ve çoğunluk kültüründen ne kadar uzaksa, o kadar “otantik” olarak algılanmaktadır. “Anti-ırkçılık” içinde bu tür bir perspektif yaygındır. “Siyah” ses, çoğunlukla beyaz Avrupa merkezci kültürle özdeşleştirilebilecek her şeyi reddeden maço kurtarıcı kahraman olarak kurulmaktadır.

Bu tür kurgular, azınlık topluluğunda sınıf, toplumsal

cinsiyet ve kültür düzeyindeki çatışmalar gibi iç iktidar çatışmalarına ve çıkar farklılıklarına yer vermemektedir. Üstelik bunlar topluluk sınırlarını, gelişmeye ve değişmeye yer vermeyecek şekilde sabitlenmiş, statik, tarih dışı ve özselci varsayma eğilimindedir. Bu tür bir perspektif sosyal politikaya çevrildiğinde, “otantiklik”, “cemaat”ın temsilcisi olarak kabul edilenler tarafından devletten ekonomik ve diğer kaynakları talep ederken kullanılacak önemli bir siyasi kaynak haline gelebilir (Cain ve Yuval-Davis, 1990). Yeatman’ın da gözlemlediği üzere:

Gruba ilişkin liberal anlayışın, grubun otoriter bir nitelik taşımasını gerektirdiği açık hale gelir: grubun tek, otoriter bir sestten konuşarak amaç homojenliğini temsil eden bir başkanlığı olmalıdır. Bunun olması için, perspektifler ve çıkarlar heterojenliği içinde gizlenen ses ve temsil siyasetinin bastırılması gerekir. (1992: 4)

Bununla birlikte grup sesinin liberal kuruluşu, kendi topluluklarının kültür ve dininin gerçek “öz”ünü temsil ettiklerini iddia eden ve gündemlerinin üst sıralarında kadınların ve davranışlarının kontrolü bulunan köktenci liderlerle elbirliği yapabilir (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992).

Çokkültürcülüğün özellikle kadınlar üzerinde çok zararlı etkileri olabilmektedir, çünkü “farklı” kültürel gelenekler çoğunlukla kültürel olarak cinsiyete özgü terimlerle tanımlanır ve kadınların davranışının kontrolü (ki buna kadınların kendileri de, özellikle de yaşlı kadınlar, katılır ve elbirliği yaparlar) çoğunlukla etnik sınırları yeniden üretmek için kullanılır (Yuval-Davis ve Anthias, 1989). İngiltere’deki bir olay bu tür bir elbirliğine örnektir. İngiltere’de bir hâkim, kapanmayı reddederek İran’dan kaçan bir İranlı kadının iltica talebini [“bu onların kültürü olduğu” için] geri çe-

virmiştir (avukat Jacqui Bhabha tarafından aktarılan olay). Anne babasının sıkı denetimleri yüzünden evinden kaçan ve sosyal hizmetler tarafından kendi isteğine ve Asian Women's Refuge'nin (Asyalı Mülteci Kadın Sığınağı) savunmasına karşın çok daha dindar bir başka Müslüman eve yerleştirilen genç bir Müslüman kızın durumu, bir başka örnektir (Southall Black Sister –Southall Siyah Kızkardeşler– çalışanları tarafından aktarılan olay).

Kadın sünneti, çocuk evlilikleri, vb. “atalardan kalma pratikler”e “çokkültürel çeşitliliğin sınırları” olarak yoğunlaşan ve “etnik kadınlar namına” açıkça belirtilmeyen bir takım Anglo aile normlarıyla benzer hale gelen “iyi toplum” modeline karşı “etnik aile” uygulamalarının değerlendirildiği çelişkili çokkültürel bir uygulama, Jeannie Martin (1991) tarafından anlatılmaktadır. Martin bu yaklaşımı özellikle Avustralya'daki çokkültürcü kuramcılar arasındaki “etnisistler”e özgü bir şey olarak anlatır ve onları harekete geçiren şeyin kadınlara ilişkin bir kaygı olmadığına işaret eder - çünkü etnisistler, kadınların değersiz sayılışını ailenin ön planda olduğu doğal düzenin bir parçası varsayarlar. Bu, daha ziyade, –bu söylemde ideal pozitif model olarak kurulan– Anglo modelinden sapma düzeylerine göre erkekleri sınıflandırma aracıdır.

Alternatif dinamik bir kültürel çoğulculuk modeli, Homi Bhabha tarafından geliştirilmiştir (1990; 1994a; 1994b). Bhabha, mekân/zaman ve yapı/süreç ayrımını kaldırarak ve milli “hayali cemaat”in kurulmuş sınırlarının ve bunun kolektif kültürel söylemlerini oluşturan anlatıların sürekli değişen ve ihtilafli doğasını vurgulayarak, milletin marjinalerinden, göç veya sürgün yüzünden birden fazla kültürde yaşamakta olan milli ve kültürel “melezler”den çıkan karşı-anlatılara işaret etmiştir. Bu tür “melezler”, kendilerini kabul eden milletin “bütünleştirici sınırları”nı hem oluş-

turur hem de yok ederler. Elbette bu tür karşı-anlatıların göçmen azınlıklardan çıkması şart değildir. Örneğin yerli halkların yükselen sesi, içerden duyulan bir karşı-anlatı örneğidir. Ayrıca “millet”in sınırları hakkındaki karşı-anlatılar, eski Yugoslav ve Sovyet milletlerini dağıtmıştır; ve öteki milli cemaatlerdeki kadar radikal olmamakla birlikte, milletin ve sınırlarının kuruluşu her yerde sürekli bir tartışma konusudur. Bu bağlamda Homi Bhabha’nın; “karşı-anlatılar”ın şekil açısından radikal olsalar bile mesajlarında ilerici olmak zorunda olmamalarını hesaba katmayı ihmal ettiğini belirtmek önemlidir. Anna Lowenhaupt Tsing’in (1993: 9) iddia ettiği gibi, bu tür karşı-anlatılar, yerel riskleri ve özgülükleri tanıyarak daha geniş anlam ve iktidar tartışmaları içine yerleştirilmelidir.

Bhabha’nın yaklaşımındaki bir başka tehlike ise özselciliği arka kapıdan içeri alabilmesidir: yani toplulukların eski “çokkültürcü” özselci ve homojenleştirici kurguları, içinden “melezler”in çıktığı homojen topluluklara atfedilmektedir ve böylece toplumun “eritme potası” olarak mitsel imajının yerini toplumun “karışık salata” mitsel imajı almaktadır. Viyana’daki Irkçılıklar ve Feminizmler Konferansı’nda (Ekim 1994) Trinh Minh-ha’nın kendisini, sanki bu iki kültürün her biri Trinh Minh-ha’nın kendi kurgularının dışında homojen sabit varlıklarmış gibi, “kıyıda kalmış ve hem çoğunluk hem de kendi grubunun kültürüne karşı koyan biri” olarak tanımlaması, bu tür bir konuma özgüdür.

Yine de Bhabha, kişinin kimliğinin kısmen de olsa, “otantik” sömürgecilik öncesi deneyime dayanarak gerçekten kurulamayacağını farkındadır. Bhabha, bunu yapmaya çalışan melezlerin sonuçta kolayca özelleştirilmiş bir nostaljiye kayma tehlikesi ile karşı karşıya olduklarına işaret etmektedir. Bu şekilde melezlik, egemenleşen Avrupa merkezi taklitçiliği şeklini almaktadır. Smadar Lavie (1992: 92),

bu melez modelini Gloria Anzaldua'nın (1987) geliştirdiği model ile karşılaştırmaktadır. Lavie, bu iki modelin, millet ve imparatorluk arasındaki i sınır bölgelerinde oluşan melezin yaşanmış deneyiminin metinleştirilmesine (*textualization*) ilişkin zıt kutupları temsil ettiğini iddia etmektedir. Her iki model de, melezin millet ve imparatorluğa karşı muğlaklığının, bunlar arasındaki karışık sınır bölgelerinin haritasının yeniden çıkarılmasını hızlandırdığı iddiasındadır. Bununla birlikte Bhabha'nın ki melezliğin tepki yönelimli bir modelidir. Bu model, melezi muktedir kılmayarak, eyleyicilikten mahrum kalmaktadır. Anzaldua, melezler geçmişlerini araştırmaya giriştiklerinde, bunun illa ki zselleştirilen nostalji veya "kirletilmemiş" sömürgecilik öncesi bir geçmişin kurtarılışı olmak zorunda olmadığını ne sürmektedir. Tam tersine geçmişi yeniden çalışmak, kendi melezliğini meydana çıkarır ve bu melez geçmişi şimdi açısından tanımak ve kabul etmek, cemaati muktedir kılar ve ona eyleyicilik verir. Cemaati vurgulayışı, Bhabha'nın parçalanmış birey olarak melez varsayımıyla ve Minh-ha'nın kendisini tanımlayışıyla kesin bir şekilde çelişmektedir. Melezlerin bireyleşmeyi reddi, onları cemaat olarak eyleyiciliğe (elbette bunun içerdiği tüm sorunsallarla beraber; Yuval-Davis, 1991b; ayrıca bkz. Dördüncü Bölüm'deki tartışma) ve sadece Avrupa merkezinin egemenliğine direnerek değil, aynı zamanda sınır bölgesinde yeni bir yaratıcı alan açarak da, onun egemenliğine karşı çıkmaya muktedir kılmaktadır.

Jan Nederveen Pieterse'nin (1994), günümüz dünyasındaki küreselleşme süreçlerinin altında yattığını düşündüğü şey, bunu artan homojenleşme olarak betimlemeye eğilimli daha yaygın küreselleşme modelinden ziyade bu tür bir toplumsal melezleşmedir.

## Kültürel Değişim ve Modernite

Chatterjee (1986), kültürel dekolonizasyonun siyasi dekolonizasyondan daha önce gerçekleştiğini, hatta onu kolaylaştırdığını gözlemlemiştir – 20. yüzyıla damgasını vuran temel kopuş. Bu süreç, milli geçmişteki mitsel altın çağa geri dönüşü çok da içermemekte, daha ziyade artan bir muktedir kılma duygusu ile milli bir özgürlük ve bağımsızlık yörüngesinin gelişimini içermektedir. Bu kültürel dekolonizasyon sürecinde cinsellik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanması ve yeniden kurulması, merkezî bir temadır. Franz Fanon (1986), bunun bir kısmını, siyah erkeğin “erkekliğini geri istemesi” yönündeki ünlü çağrısında özetlemektedir. Ashis Nandy’nin (1983) öne sürdüğü gibi, sömürgeleştirilmiş erkek, sömürge söyleminde efemine olarak kurulmakta ve özgürleşim ve muktedir kılma yolu bu iddianın inkârı olarak görülmektedir. Birçok kültürel sistemde, iktidar ve erkeklik eşanlamlıymış gibi düşünülmektedir. Bu tür bir perspektif, sadece birçok anti-sömürgeci ve siyah iktidar hareketlerinin aşırı “maço” tarzını meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu milli topluluklarda kadının ikincil konumunu da meşrulaştırmıştır.

“Kadınların kurtuluşu”, ister Türkiye’de, ister Hindistan’da, isterse Yemen’de veya Çin’de olsun, çeşitli devrimci ve dekolonizasyona yönelik projelerdeki toplumsal değişim ve moderniteye karşı daha geniş siyasi ve toplumsal tavırların simgesi olagelmıştır (Kandiyoti, 1991b). Chatterjee’nin (1990) işaret ettiği üzere, kadının konumu, yerli kültürleri tanımlamada sömürgeci bakışın tam merkezinde olduğu için, kültürel değişimin sembolik ilanları orada yer almaktadır. Bu, etnik ve milli projelerin –içsel ve dışsal olarak– modernleşmeye yönelik hareketlerini simgeleyen önemli mekanizmalardan birisidir. Bununla birlikte bu değişimler, ay-

nı zamanda modernleşme ve mili bağımsızlığı da simgelemek zorunda oldukları için muğlaktır. Olsa olsa taklit (*micry*) süreci sınırlıdır.

İlgili tartışmaların odak noktalarından birisi, modernizasyonun Batılılaşma ile ne ölçüde bir tutulması gereğidir. Sömürgeleştirilmiş dünyanın birçok milli liderine göre milliyetçilik ve sosyalizm, Avrupalı sömürgeci düşmanı başarıyla yenmek için benimsemeleri gereken modernite ölçüleriydi. Örneğin, Chatterjee'nin (1986) sömürge sonrası dünyadaki milliyetçiliği, türemiş bir söylem olarak görmesinin nedeni budur. Yine de bu, ikisinin bir tutulması anlamına gelmez. Anzaldua'nın (1987) muktedir kılınmış melezleşme kolektif modeli, süreci tanımlamanın daha iyi bir yoludur. Birçok yerli kültürel ve dinsel gelenek, en azından sembolik olarak, milli amblemleri ve kimliğin sembolik "sınır muhafızları"nı kuracak bir kaynak olarak tahsis edilmiştir.

Sömürge sonrası dünyada modern ulus devletin hegemonyası çok sınırlı olduğu ve çoğunlukla kent merkezleri ve üst sınıflarla sınırlandığı için, kültürel ve dinsel geleneklerin sembolik sınır muhafızları olarak kullanılması, toplumun "modern" merkezinin modern-öncesi kısımlarıyla sürekli birlikte varoluşunu sürdürmesini büyük ölçüde sağlamıştır. Ayrıca bu, daha sonraki bir dönemde birçok durumda, aynı gelenek ve göreneklere dönebilecek ve çok farklı tipte milli ve etnik projeleri geliştirebilecek yeni nesil liderlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Eski projelerde ilerleme ve moderniteyi sembolize eden şey, şimdi bu tür projelerde, Avrupalı kültürel emperyalizm olarak kurulmaktadır. Topluluğun "gerçek" kültürel özünün köktenci kuruluşu, alternatif olarak empoze edilegelmiştir. Bununla birlikte bu kurgular, ne bu toplumlarda insanların tarihsel olarak alıştıkları yaşam biçimlerine önceki "milli kurtuluş" kurgularından

daha benzerdir, ne de moderniteyi ve onun modern medya ve yüksek teknoloji silahları gibi aletlerini terk etmiştir.

Kadınlar bu projelerde bir kez daha önemli bir yer işgal etmektedir. Kadınlar, değişimin sembolleri olarak görül-mek yerine, “gelenğin taşıyıcıları” olarak kurulmaktadır-lar. Özgürleştirici projelerde merkezî rol oynayan sembo-lik peçe açış hareketine örneğin devrim-sonrası İran’da ol-duğu gibi, şimdi zorunlu örtünme kampanyaları baskın gel-mektedir. Hindistan’daki sati gibi uygulamalar bile kökten-ci hareketlerin odağı haline gelebilmektedir; ki bu hareket-ler, “ötekilik”i kurmak için bu uygulamalara odaklanmış sömürgeci bakışla tamamen aynı şekilde kadınların bu ge-lenekleri izlemesinde milli kültürel özün koruyuculuğunu görmektedir (Chhachhi, 1991; Mani, 1989).

## **Köktencilik ve Modernite**

Köktencilik, günümüzün muhtemelen en önemli toplum-sal hareketidir (Contention, 1995). Dünyanın her yanındaki köktenci hareketler, tüm heterojenlikleriyle, dinsel veya et-nik kaygıları olan ve çeşitli yollarla oldukça değişen koşul-larda modern devleti ve medya güçlerini kendi düsturlarının hizmetine koşma arayışında olan, temelde siyasi hareket-lerdir. Belli kutsal metinlere veya karizmatik bir lidere bağ-lı misyonerce deneysel anlara dayandırılabilir bu düstur, dinin, etnik kültürün ve gerçeğin tek geçerli biçimi olarak sunulur (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992). Yine de dinsel kök-tenci hareketlerin, derin bir biçimde dinsel ve siyasi olmalara rağmen, dinsel olmayan siyasi mücadeleleri hükmü altına almaktan ziyade bunlarla işbirliği yapan kurtuluş teolo-jilerinden ayrı tutulması gerekir.

Köktencilik, farklı ülkelerde farklı siyasi eğilimlerin ya-nında yer alabilir ve çeşitli biçimlerde kendini gösterebi-

lir. Köktencilik bir ortodoksluk biçimi olarak, “geleneksel değerler”in korunması olarak, veya “orjinal kaynaklara dönüş”te dinin kirli ve bozuk yanlarını bertaraf eden uyanışçı radikal bir olgu olarak ortaya çıkabilir. Örneğin İsrail’deki Yahudi köktenciliği, devletin çok farklı anlamlara geldiği temelde iki biçimde ortaya çıkmaktadır: İsrail devletinin kuruluşunun bizzat kendisinin pozitif bir dinsel eylem olduğu bir sağ-kanat Siyonizm biçimi; ve İsrail devletini kendi Yahudilik versiyonunu teşvik edecek ekonomik ve siyasi iktidarı kazanmak için uygun bir kaynak olarak gören Siyonizm karşıtı olmasa da Siyonist olmayan bir hareket. İslâm’da köktencilik, Kuran metnine (medrese köktenciliği) ve din hukukuna, şeriata (ulema köktenciliği) bir dönüş olarak ortaya çıkmaktadır. ABD’de Protestan köktenci hareketler, hem orijinal anlamda köktencileri –yani kutsal kitap metinlerine dönüşü isteyenleri– hem de duygusal dini deneyimlere daha çok dayanan “yeniden doğan Hristiyanlar”ı kapsamaktadır (bkz. Sara Maitland, 1992).

Toplumda evrensel yetki isteyen devlet içindeki egemen çoğunlukların köktenci hareketleri (ABD’deki misyoner yeni sağ, Humeyni İran’ı veya Sırp Yugoslavyası gibi) ile, genellikle etnik kavramlarla tanımlanan kendi özgül yapılarında kendi düsturlarını desteklemek ve empoze etmek için devleti, medya güçlerini ve başka kaynakları kullanmayı amaçlayan köktenci azınlık hareketlerini (Lubavitch Hasid’in Yahudi köktencileri ve İngiltere’deki Hindu ve Sih köktencileri gibi) birbirinden ayırmak önemlidir. Bununla birlikte köktenci hareketlerin heterojen çeşitlerinin teşhisi, “köktenci” kavramının özgül toplumsal olguları tanımlayacak şekilde kullanımını geçersiz kılmaz. Milli, sosyalist ve feminist hareketler gibi temel tüm toplumsal hareketler, benzer şekilde heterojendir.

Köktencilüğün son zamanlardaki yükselişi, modernitenin

–aydınlanma, akılcılık ve ilerleme ilkelerine inanca dayalı toplumsal düzenlerin– krizine bağlanmıştır. Hem kapitalizmin hem de komünizmin, kişilerin maddi, duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılayamadıkları ortaya çıkmıştır. Genel umutsuzluk ve yolunu kaybetmişlik duygusu, insanlara aşkın dinleri bir teselli kaynağı olarak açmıştır. Bunlar, insanlara istikrar ve güven duygusunun yanısıra tutarlı bir kimlik de kazandıran bir pusula ve çapa sağlamaktadır. Bunlar, anlamın yapılaştırılışının merkezini bireyden dinsel liderlere ve kurumlara kaydırır.

Kadınların denetimi ve ataerkil aile, genellikle toplumsal düzenlerin köktenci kurulmalarında merkezî bir yere sahiptir. Bunlar, çoğunlukla tüm toplumsal hastalıkların ilacı olarak görülür:

Evdeki istikrarın, öteki toplumsal sorunların çözümünde bir kilit olduğu, yaygın bir evanjelik inançtır. Gezginler “eve” gelince ve yoksul kişi, güçlü Hristiyan aileselliğinde (*familiality*) bulunan sorumluluk duygusunu edindiğinde, yoksulluk sona erecektir. (Marsden, 1980: 37)

Kadınların kendi uygun toplumsal rollerini terkedişi, toplumsal bir felaket anlamına gelebilecektir:

Düzenli bir toplumda kadınlar, tesettürü (*purdah*) terketmeleri engellenemeyecek ölçüde bir biyolojik yetersizliğe ve büyük ailevi sorumluluğa sahiptir. (Pundah Mandrudi, Hyman’dan alıntı, 1985: 24)

Köktencilikle özdeşleştirilen paradokslardan birisi, kadınların işbirliği yapmaları, rahatı aramaları ve hatta köktenci hareketler tarafından kendilerine ayrılan alanlarda zaman zaman muktedirlik duygusu kazanmalarındır (bkz. Yas-

min Ali, 1992; Elaine Foster, 1992; Sara Maitland, 1992; ve Nira Yuval-Davis, 1992a). Dinsel kurumlarda kadınların genellikle ikincil bir yeri olmasına rağmen, bunların aktif üyelerinin çoğunluğunu kadınların oluşturması iyi bilinen bir olgudur. Bu, sadece baskı altındakilere bir teselli kaynağı olarak dine değil, aynı zamanda da toplumsal cinsiyetler arasındaki duygusal işbölümüne de bağlı düşünülebilmektedir ve bu işbölümünde rollerinin bir parçası kendi aile fertlerinin duygusal ve ahlaki sağlığının koruyuculuğu olan kadınlar, dinsel alanlarda da aktif olabilirler (Beth-Halakhmi, 1996). Ayrıca dinsel bir hareket içinde aktif olmak, kadınlara, kamusal alanda öteki türlü kendilerine kapalı olabilecek meşru bir yer sağlamaktadır; belli koşullarda kadınlar bu yeri, genç kızlar ve ebeveyni arasındaki ilişkide olduğu gibi kendileri yararına çevirebilirler. Bu, aynı zamanda tehditkâr olmasa da bir meydan okuyuştur ve niteliksiz, çalışan sınıf kadınlarını ve yılmış orta sınıf kadınlarını cezbedebilecek bir kişisel başarı alanıdır. Ayrıca bu, ırksal ve etnik azınlık kadınlarına, hem kendilerini savunacakları hem de ırkçı hegemonik kültürü hiçe sayacakları araçları da sağlayabilmektedir. Bununla birlikte köktenci hareketler, kadınların rollerini ve eylemlerini kısıtlayarak ve tanımlayarak ve önceden kararlaştırılan sınırların dışına çık-tıklarında onları resmen baskı altına alarak kadınlara çok zarar vermektedir.

Köktenci siyasetle birleştirilen kimliklerin somutlaştırılışı ve özelleştirilişi, küreselleşme süreçlerine savunmacı bir tepki olarak sunulmuştur. Hem Stuart Hall (1996), hem de Verena Stolcke (1995), (değişmez topluluk sınırlarına güçlü vurgusu da dikkate alınarak, buna etnik köktencilik demek daha tercih edilebilir olmasına rağmen) kültürel köktencilikten bahsetmektedirler. Siyasi özerklik ve bağımsızlığın gittikçe daha az anlam ifade ettiği siyasi dünya siste-

minde küresel kapitalizmin yükselişi ve artan güçsüzleştirme duygusu gözönünde bulundurulursa, gittikçe daha çok insan gelecekle yüzleşmek için Stuart Hall'un geçmişe sembolik bir sığınma dediği ihtiyacı hissetmektedir. Ortak köken miti ve topluluk kültürünün sabitlenmiş, tarihdışı ve homojen kuruluşu, dinsel köktenciliktekine benzer bir şekilde kullanılmaktadır. Aslında din, çoğunlukla bu kültürel köktenci kurgularda kültürel gösteren olarak merkezî bir rol oynamaktadır.

Verena Stolcke'nin işaret ettiği gibi, modern liberal ethosta, hiçbir insanın dışlanmamış görüldüğü genellik fikrini içeren bir paylaşılmış insanlık duası ile milli kavramlara çevrilen kültürel tikelcilik arasındaki açık zıtlığın üstesinden ideolojik olarak gelinmiştir. Aynı ortak köken fikrini paylaşmayan göçmen veya öteki cemaatlerin bir ferdi, kültürel "öteki", bir yabancı olarak ve hem milli hem de kültürel bütünlüğümüzü ve eşsizliğimizi tehdit eden potansiyel bir "düşman" olarak kurulur. Daha ileri bir ideolojik çarpıtmada ise, kültürel tikellik olarak yorumlanan milli kimlik ve aidiyet, prensipte insanlar için doğal bir şey olan iletişimin önünde aşılmaz bir engel haline gelir. Tercihen mekânsal olan tüm ayrım, insanın ortak refahı için hayati olarak düşünülmektedir. Aleksandra Alund'un (1995) işaret ettiği üzere, insanoglu "sınırları olmayan, sınır oluşturan varlık"tır. İnsanlığın kendi eşsiz varlığına kültürel sınırlar çekme ihtiyacı ile insanlar arasındaki sınırları toplumsal ihlal yeteneği arasında anlaşılması zor diyalektik bir ilişki mevcuttur.

## Küreselleşme ve Kültür

Sınırların ihlali asla simetrik ve etraflıca olmamaktadır. "Dünya sistemi" modelini ilk geliştiren Wallerstein (1974; 1980; 1989) bunu temelde merkez ile çevre arasında eşit

olmayan ilişkilerin yer aldığı bir dünya ekonomisinin gelişimi açısından açıklamaktadır. Öteki küreselleşme modelleri (örneğin Peter Beyer, 1994; John W. Meyer, 1980; Roland Robertson, 1992; ve Bryan Turner, 1994) bu modele küresel bir siyasanın, küresel bir kültürün ve küresel bir toplumun niteliklerini eklemiştir. Küreselleşme sürecinin gelişiminde, bilgi teknolojilerinin gelişimi ve bunun sonucunda ortaya çıkan zaman/mekân sıkışması özellikle önemlidir (Cohen, 1995). Aynı zamanda, küresel farklılıkları, Batı modeline götüren yoldaki farklı yerler/aşamalar olarak gören modernizasyon söyleminde anlaşıldığı şekilde, küreselleşme sürecinin ille de bir homojenleşme sürecine yol açmak zorunda olmadığının anlaşılması önemlidir. Jan Nederveen Pieterse'nin (1994) işaret ettiği üzere, bu daha ziyade melezleşmeye yol açmaktadır. Birçok küreselleşme sürecinin (ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel) işbaşında olduğu gözönüne alınarak, küreselleşmeyi, yapısal melezleşme, yeni karışık işbirliği biçimlerinin ortaya çıkışı, kültürel melezleşme ve yerelaları karışım (*trans-local mélange*) kültürlerinin gelişimi olarak görmek gerekir. Talal Assad (1993), antropolojik "tarih" kavramını ve Avrupa yayılcılığı ve küreselleşme bağlamlarında herhangi bir "özerk tarih" nosyonunun ne ölçüde kurulabileceğini araştırmıştır. Pieterse gibi Assad da küreselleşme ve kültürel alımın tümünden homojenliğe yol açtığı tezini savunmaktadır. Bunun yerine çeviri kavramını önermektedir. Çeviri, kimliğin asla basitçe yeniden üretimi değildir ve çevirinin gerçekleştiği (zorla empozeden gönüllü alıma kadar) biçim ve koşullar, üretilen ve yeni imkânlar açan iktidar çeşitlerini etkilemektedir.

Bu imkânların sonuçları asla tamamen tahmin edilemese de, imkânların ifade edildiği dil ve ayrıca iktidar ve baskılama-

nın özgül biçimleri de Batılı ve Batılı olmayan toplumlarca gittikçe artan bir şekilde paylaşılmaktadır. (1993: 13)

Yine de bu küreselleşme süreci, ille de “postmodern çerçeve” içinde incelenmek zorunda değildir (Rattansi, 1994). Bu, hatalı bir şekilde, küreselleşmenin postmodern çağdan önce varolmadığını ve üstelik bu sürece dahil olan tüm toplumların “postmodern” olduklarını yani “modernite” çağını çoktan yaşadıklarını varsayabilir.

“Küresel” kavramı, çoğunlukla “yerel” kavramının zıddı olarak kurulur. Yerel cemaatlerin, küreselleşme süreciyle farklı ilişkileri olabilir. Bunlar en azından belli bir ölçüde hâlâ küreselleşme süreçlerinin dışında kalabilirler; küresel çevre/etki içinde birarada varolabilirler ve ayrıca küreselleşme süreçlerine bir tepki olarak kurulabilir ve buna bir direniş alanı haline gelebilirler. Yine de bu süreçlerin anlamının ve tazammunlarının bu cemaatlerde farklı sınıf, etnik ve toplumsal cinsiyet konumlanışlarına yerleşen insanlar için aynı olması gerektiği varsayılmamalıdır. Talad Assad (1993: 9-10), örneğin James Clifford’un (1988) “coğrafi ve psikolojik mobilitenin artık başedebildiği, insan eyleyicisinin genişleyen alanı”nı kutlayışı ile kendisi Nazilerden kaçan bir mülteci olan ve “modern kitlelerin gazabı olan köklerinden koparılmışlık ve lüzumsuzluk”tan bahseden Hannah Arendt’in (1975) derin kötümserliğini karşılaştırmaktadır.

Yine de son yıllarda gözlenen ulaşım ve iletişimdeki teknolojik gelişmeler, birbirinden uzakta yaşayan ve özellikle sınıfları ve iş konumları sayesinde bu iletişim araçlarına erişebilen kişiler tarafından “cemaatler”in kurulabilmesi anlamına gelmektedir. Bu küresel/yerel ilişkilerde diasporik cemaatlerin varlığı özellikle önemlidir. Yeni iletişim teknolojileri gözönüne alınırsa, göçmen cemaatlerin geldikleri ülkeyle ve başka yerlerdeki aynı ülkeden gelen öteki göçmen ce-

maatlerle teması sürdürmeleri her zamankinden daha kolaydır. Videolar, radyo, televizyon ve internetin yanısıra hızlı ve ucuz uluslararası seyahat imkânları, dilin ve popüler kültürün yeniden üretilmesinin yanısıra “anavatan”da ve öteki ülkelerdeki diasporik cemaatlerde neler olduğunun eskisinden daha kolayca “izlenmesini” sağlamaktadır. Bu, kendi özücü paradokslarını yaratabilir. Phil Cohen (Doğu Londra Üniversitesi’nin Yeni Etnisiterler Biriminde 1996’daki yıllık konferansında), Isle of Dogs’da görüştükleri, e-posta aracılığıyla Bangladeş’teki kendi köy cemaatine bağlı hissettiğini ancak ırkçı saldırı korkusundan kapısını açmaya korktuğunu söyleyen Bangladeşli adamdan bahseder.

“Ülkesiz cemaatler”in bir başka boyutu ise, Güney Asya ve Ortodoks Yahudi cemaatleri gibi, ayarlanmış evliliklerin olduğu cemaatlerdeki, farklı diasporik cemaatler ve bunlarla “vatan” arasındaki “gelin değiş tokuşu” olgusudur. Bu, yakın bağların ve “cemaat”in sınırlarının kapsayıcı şekilde kurulmasının sürdürülmesinde güçlü bir araçtır. Bunlar farklı coğrafi alanların sınırlarını ve bu diasporik cemaatlerin vatandaşı oldukları farklı devletlerin siyasi sınırlarını enine kesmektedir.

Yeni iletişim teknolojileri, küresel siyasi değişimlerin etkisine katkıda bulunmaktadır (Afrika’nın dekolonizasyonu ve Siyonizmin İsrail/Filistin’deki zaferi gibi). Bunun sonucu, birçok nesilden beri geldikleri ülkeyle bağları daha çok sembolik bir anlam taşıyan Yahudiler ve siyahlar gibi diasporalar için “vatan”ın üstlendiği daha merkezî ve somut yeni role dönüşür. Yine de küreselleşme ve uluslararası göç süreçleri, Andersoncu (1983) “hayali cemaat”in sınırları ve özgül toprak arasındaki güçlü bağlantıyı zayıflatmamıştır. Aksine diasporalar, “çokkültürcü” ve çoğulcu toplumlarda toplumsal ve siyasi meşruiyet elde ederken, çeşitli diasporalarda ortaya çıkan siyasi projelerin pek çoğu, ister İrlanda, İsrail, Hindistan

isterse Ruanda'da olsun vatani "ötekiler"den "kurtarma"yı amaçlayan siyasi ve askerî mücadeleleri desteklemekle ilgilenmektedir. Bu tür projeler, Batı'da günümüz ırkçılığının yaygın bir biçimi olarak yukarıda tartışılan "kültürel köktenciliğin" doğuşuyla ilintilidir. Önemli bir şekilde, küreselleşme süreçlerine savunmacı tepkiler olarak incelenen bu kültürel köktenci hareketler, kültür ve toprak arasında doğal bir bağlantı olduğunu varsayar. Bu bağlantı, çok sık olarak "vatan" veya Almanca'da daha doğru olarak ifade edilen *Heimat* kavramı çevresinde kurulmaktadır (Ratzel, 1994). Phil Cohen'in (1995) işaret ettiği üzere "vatan", cinsiyetlendirilmiş bir yapıdır – bu, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve toplulukların kuruluşu arasındaki derin bağlantının bir başka yüzüdür. En kötü ihtimalle bu tür kurgulardan çıkan "etnik temizliğin" cinsiyetlendirilmiş karakteri (bkz. Beşinci Bölüm'deki tartışma), özelleştirilmiş kimlik siyaseti ile diğer yönlerle çeken siyasi ve ekonomik gerçeklik arasındaki zıtlıkları "çözme" çabasıdır.

## Sonuç

James Donald, "Bir millet, kültürü vasıtasıyla kendisini ifade etmez: "millet"i üreten şey, kültürdür" demektedir (1993: 167).

Bu bölümde (ve kitabın bütününde) geliştirilen konum, "kültürelleştirmeye" –yani "toplumsalın kültürel olan tarafından sömürgeleştirilmesine"– karşı çıkmakta ve iktidar ilişkilerinin ve mikro ve makro toplumsal, ekonomik ve siyasi faaliyetlerin ve yapıların çok katmanlı süreçlerinin temel önemini kabul etmektedir. Yine de bu bağlamda, çeşitli kültürel kaynakların özellikle de sembolik sınır muhafızlarının kullanımı, (Armstrong, 1982) toplulukların ve kolektif kimliklerin ve bunların sınırlarının idaresinin/kontrolünün

sürekli (yeniden) kuruluşunda hayati bir rol oynamaktadır. Burada kültür, somutlaştırılmış sabitlenmiş bir “şey”den ziyade sürekli değişen, farklı konumlanan toplumsal ve siyasi eyleyicilerin farklı biçimlerde kullandığı içsel çelişkilerle dolu dinamik bir süreç olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte, “kültürel malzeme”nin farklı kullanım ve anlamlara karşı koyma becerisi, hegemonik kültürel projelerin doğallaştırılmış hale gelişini kolaylaştırmaktadır. Toplumsal ötekilerle ilişki içinde olmaya yönelik temel toplumsal, siyasi ve ahlaki ihtiyaç, çoğunlukla farklı kültürleri tamamen farklı ve ayrı olarak kurma ihtiyacını şiddetlendirmektedir. Yine de tarihsel olarak günümüz kültürlerinden hiçbirisi, öteki kültürlerden tamamen izole bir şekilde gelişmemiştir (Lowenhaupt Tsing, 1993) ve etkilerin yönü Doğu-Batı ve Güney-Kuzey’in yanı sıra bunların tersidir de. Benzer şekilde, farklı konumları işgal edenlerin desteklediği projelerin çoğulculuğu ve karşı anlatılar, “post modernist çağ”a özgü değildir.

Bu bölümde, kültür kurguları ve kimlik anlatıları ve bunların hem dışlayıcı hem de kapsayıcı şekilde sınır idaresinde nasıl kullanıldıkları incelenmiştir. Ayrıca kültürel değişim, dekolonizasyon ve küreselleşme süreçlerinin, değişik melez ve köktenci politika biçimlerine ne şekilde bağlı olduğu incelenmiştir.

Kimliğin ve farklılığın kültürel kuruluşunda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve cinselliğin merkeziliği, bölümde tartışılan tüm konularla ilişki içinde anlatılmıştır. Hegemonik kültürler, dünyanın anlamı ve toplumsal düzenin doğası hakkında özgül bir görüş sunarlar. Bu tür bir perspektif için kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler hayatidir ve bu yüzden birçok toplumda kadınların erkekler tarafından denetlenmesi de hayatidir. Kadınlar çoğunlukla topluluğun ve topluluk sınırlarının kültürel sembolleri olarak, toplulu-

ğun “şerefi”nin taşıyıcıları olarak ve topluluk kültürünün nesillerarası yeniden üreticileri olarak kurulurlar. Genellikle kimin/neyin “uygun erkek” ve “uygun kadın” olduğunu tanımlayan ve topluluk fertlerinin kimliklerine merkezî olan özgül kodlar ve düzenlemeler geliştirilmiştir. Sömürgeleştirme ve boyunduruk altına alma süreçlerinden kaynaklanan güçsüzleştirilme duyguları, sömürgeleştirilmiş erkeklerce hadım edilme ve/veya kadınlaştırılma süreçleri olarak yorumlanmaktadır. Direniş ve kurtuluş süreçlerinde erkeklerin –ve çoğunlukla da daha önemli olarak kadınların– rollerinin (yeniden) kuruluşu, bu tür mücadelelerin çoğunda merkezîdir. Yine de kültürler homojen olmadığından ve kültürlerin özgül hegemonik kuruluşları, topluluğun içindeki egemen liderliğin çıkarlarıyla yakından ilgili olduğundan, bu hegemonik kurgular kendilerini bu hegemonik projelere karşı çoğunlukla muğlak bir konumda bulan kadınların çıkarlarına karşıdır.

Kadınların vatandaşlığı ve toplumsal farklılıkla ilişkili olarak bir sonraki bölümde tartışılan da bu muğlaklıktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM  
**VATANDAŞLIK VE FARKLILIK**

“Vatandaşlık” son yıllarda hem sol ve sağ, hem de feministler tarafından ulusal ve uluslararası boyutta sahiplenilen çok gözde bir tartışma konusudur. Burada “vatandaşlık” sadece belli bir pasaport taşıma hakkına sahip olmak gibi dar biçimsel anlamda değil, birey ve devlet arasındaki ilişkiyi özetleyen kapsamlı bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Melanie Phillips’in (1990) açıkladığı gibi, “Vatandaşlığın ne olduğunu kimse gerçekten bilmesede, buna büyük bir özlem var gibi görünmektedir.”

Gerçekten de vatandaşlık (birçok öteki kavram gibi), anlaşılması zor bir kavramdır. Farklı toplumlarda farklı şekillerde kurulmuştur ve aynı devlet ve toplum içinde tarihsel değişimlere uğramıştır. Vatandaşlık, sağ ve soldan rakip ideolojilere konu olmuş ve kapsayıcı ve dışlayıcı düzenleyici bir ilke, siyasi bir mobilizasyon aracı ve nüfusun depolitizasyonuna yönelik bir araç olarak kullanılmıştır. Ayrıca evrensel terminolojisinin aksine her ülkede farklı nüfus katmanlarına farklı uygulanmaktadır.

Bu bölümde vatandaşlığı, insanların –yerel, etnik, ulu-

sal ve ulusötesi– çeşitli topluluklara üyeliklerine uygulanan çok-katlı bir kurgu olarak tartışacağım. Bu bölümün temel iddiası, karşılaştırmalı bir vatandaşlık çalışmasının, kadın vatandaşlığı meselesini, sadece erkek vatandaşlığı ile zıtlığını ortaya koyarak değil, aynı zamanda da kadınların egemen veya ezilen gruplara bağlılıklarını, etnisitelerini, kökenlerini ve kırdı mı kentte mi yaşadıklarını dikkate alması gereğidir. Böyle bir çalışma, bu vatandaşlıkların küresel ve ulusüstü konumlanışlarını da dikkate almalıdır.

Bu bölümde bunu gerçekleştirirken dört ana mesele dikkate alınmaktadır. Öncelikle bireysel bir olgu olarak vatandaşlıkla kolektif bir olgu olarak vatandaşlık arasındaki ilişki ve bunların milliyetçilik ve “cemaat” kavramlarıyla bağlantısı incelenmektedir. Bunu müteakip, toplumsal haklar ve toplumsal farklılık kavramları ve bunların çokkültürlülük ve toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ne şekilde bağlantılı oldukları incelenmektedir.

Bryan Turner (1990), iki boyuta dayalı –kamusal/özel ve aktif/pasif eksenler– karşılaştırmalı bir vatandaşlık tipolojisi kurmuştur. İlginç bir şekilde, Turner’ın tipolojisi, toplumsal cinsiyet körü olmasına rağmen (Yuval-Davis, 1991b; Walby, 1994), bu iki boyut genelde toplumsal cinsiyet farklılıklarını ve özelde kadınların vatandaşlığına ilişkin farklılığı açıklamakta kullanılmaktadırlar (Grant ve Newland, 1991; Pateman, 1988). Bu nedenle bu bölüm, bu iki boyutu ve cinsiyetlendirilmiş vatandaşlığın karşılaştırmalı, Batımerkezci olmayan bir analiz çerçevesini kurma çabası içinde bunların nasıl kuramsallaştırılması gerektiğini incelemeye devam etmektedir. Bu bölümde ele alınan üçüncü ana mesele, kamusal/özel dikotomisinin aile, sivil toplum ve devlet arasındaki ayrımlarla ilişkisi hakkındadır.

Bölümün sonunda, aktif vatandaşlık kavramları ile sağ ve sol tarafından siyasi ve toplumsal alanlarda bunların han-

gi yollarla kuruldukları ve bunların vatandaşlık hakları ve ödevleriyle ne şekilde ilişkili oldukları incelenmektedir.

Bununla birlikte, bu bölümde ele alınan çeşitli meselelerin incelenmesinden önce bir uyarıda bulunmak şarttır. Vatandaşlık kavramıyla uğraşırken, Floya Anthias ile önceden de belirttiğimiz gibi (Yuval-Davis ve Anthias, 1989: 6), vatandaşlık kavramının ne kendi başına toplumsal hayatın farklı alanlarında gerçekleşen bütün kontrol ve müzakere boyutlarını yeterince özetleyebildiğini ne de devletin kendisinin siyasi projesini oluşturma biçimlerini yeterince ele alabildiğini hatırlamak önemlidir. Bununla birlikte, vatandaşlık çalışmak, bireyler, topluluklar ve devlet arasındaki karmaşık ilişkilere ilişkin bazı temel meselelere ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin (ve öteki toplumsal ayrımların) bu meseleleri etkileme ve bunlardan etkilenme biçimlerine ışık tutabilir.

## **Vatandaşlık, Milliyetçilik ve Cemaat**

Liberal gelenekte vatandaşlık, tamamen bireyselci terimlerle kurulmuştur. Vatandaşlık şöyle tanımlanmaktadır:

üyelerin haklarını ve yükümlülüklerini usulen kuran ulus-devlet ve tek tek üyeleri arasındaki ilişkiyi belirleyen normatif beklentiler bütünü ve bu beklentileri gerçekleştiren uygulamalar bütünü. (Waters, aktaran Peled, 1992: 433)

Bu tanım, İngiltere'deki en etkili vatandaşlık kuramcısı olan T.H. Marshall'ın (1950; 1975; 1981) vatandaşlık tanımından bariz bir şekilde farklıdır. Marshall'a göre vatandaşlık,

cemaatin tam üyesi olan kişilere bahşedilen bir statüdür. Statüye sahip olan herkes, bu statünün bahsettiği haklar ve yükümlülükler açısından eşittir (1950: 14).

Bu haklar ve sorumluluklar, medeni, siyasi ve toplumsal haklarla ilgilidir. Marshall, sahip oldukları hakların türleri gibi hakları elde eden çevrenin de tarihsel olarak genişlediği evrimci bir vatandaşlık modeli geliştirmiştir. Marshall, medeni hakların oluşma dönemi olarak 18. yüzyılı, siyasi haklar için 19. yüzyılı ve toplumsal haklar içinse refah devletinin gelişimiyle 20. yüzyılı saptamaktadır.

Bu iki tanım arasındaki en önemli farklılık, liberal tanımın vatandaşı bir devletin bireysel ferdi olarak, Marshall'ın tanımının ise vatandaşı bir cemaatin ferdi olarak kurgulamasıdır. Bu önemlidir çünkü Marshall'ın tanımı, devlet altı ve üstü topluluklara çok-katlı vatandaşlık olasılığının yanısıra, bu toplulukların devletle olan ilişkileri meselesini de ortaya çıkarmaktadır.

Hall ve Held (1989), vatandaşlığı “devlet”ten ziyade “cemaat” ile ilişkilendiren ve geniş toplumsal tanımı içinde basitçe ulus-devletle özdeşleştirmekten kaçınan Marshall'ın tanımının yararına işaret etmektedirler. Vatandaşlık, aslında kentlerle sınırlandırıldığı Yunan şehir devletinde (*polis*) bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Bugünlerde bile vatandaşlığı, yerel siyasetle özellikle de 1980'lerde İngiltere'de yerel devlet ile yerel nüfusun farklı katmanları arasında yeni sorumluluk mekanizmaları geliştiren Greater London Council (GLC - Londra Büyükşehir Belediyesi) ve öteki radikal yerel otoriteler gibi girişimler etrafında ilişkilendirebilme ihtiyacı mevcuttur. Benzer şekilde birçok ülkede devlet, sivil topluma nüfuz etmeyi kısmen becermiştir. Oralarda geleneksel etnik cemaatlerin kısmi özerkliği vardır ve bunların kuralları ve düzenlemeleri günlük hayatın birçok boyutunu kurar (Suad Joseph, 1993). Aynı zamanda da Avrupa Birliği'nin ve ulus-devletlerin özerkliğini kısıtlayan ekonomi ve iletişim alanındaki küreselleşme süreçlerinin yanısıra kitlesel gönüllü veya mecburi göç süreçlerinin gelişimiyle birlikte, vatan-

daşlığın küresel olmasa da uluslararası açıdan da incelenmesi gerekir. Ayrıca “küresel vatandaşlık”, ekolojik meselelerle ilgili artan uluslararası bağımlılıkla, Yeni Dünya Düzeniyle ve Birleşmiş Milletler’in artan siyasi, askerî ve yasal rolüyle ilişkisi içinde belirtilmektedir.

Marshall’ın tanımında kullanılan “cemaat” kavramı, bir köyden “küresel köye” genişletilebilecek kadar muğlaktır ve bu yüzden vatandaşlığın bu çok boyutluluğunu yansıtabilmektedir. Bununla birlikte vatandaşlık tanımındaki “cemaat” kavramı, aynı zamanda güçlü bir “aidiyet duygusu”nu ve vatandaşlığın sağlayabileceği milli kimliği akla getirmektedir. “Hayali cemaat” olarak Andersoncu millet kavramı (1983) ve Marshallci vatandaşlık cemaati, sorunsuz bir biçimde birleştirilmiştir. Bu, “cemaat” ve devlet arasındaki ilişki ve bunun kişilerin vatandaşlığını nasıl etkilediği sorusunu gündeme getirmektedir. Literatürde “liberaller” ve “cemaatçiler” (örneğin bkz. Avineri ve Shalit, 1992; Daly, 1993; Nimni, 1996; Phillips, 1993) ve “cumhuriyetçiler” (Oldfield, 1990; Peled, 1992; Roche, 1987; Sandel, 1982) arasındaki tartışmalar bu meselelere ilişkindir.

Roche’nin (1987) açıkladığı gibi, liberal gelenekte tek tek vatandaşların eşit statüye, eşit haklara ve yükümlülüklerle sahip oldukları varsayılır ve böylece toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf veya öteki bağlamlardan kaynaklanan eşitsizlik ilkelerinin, bu tür bir vatandaşlık statüsüyle bağlantılı olduğu varsayılmaz. Bu nedenle vatandaşlar, birbirleri hakkında, yerine getirilmediğinde devlet tarafından yerine getirilebilen, karmaşık bir varsayımlar ve beklentiler bütününe paylaşmalarına rağmen, “cemaatin fertleri” olarak değil de, birbirlerine yabancı insanlar olarak kurulurlar.

Yine de hak ve yükümlülük kavramlarının yanı sıra eşitlik ve mahremiyet kavramlarının da özgül cemaatler bağlamının dışında bir anlamı olmadığını iddia eden “cemaatçiler”

tarafından, bu liberal benlik soyutlaması eleştirilmektedir (Ackelsberg, yayımlanacak). Bu göreceli argümanı bu bölümde daha sonra da tartışacağız (Üçüncü Bölüm'deki çok-kültürcülüğe ilişkin tartışma da bu konuyla bağlantılıdır). Bununla birlikte farklı gerekçelerle, Sandel (1982) gibi cumhuriyetçilik destekçileri, vatandaşlığın bireyselci kurgusunu oldukça yetersiz bulmaktadırlar. Bu tür bir kurgunun, “ortak iyi” kavramının bireysel vatandaşlık seçimine göre öncelikli olduğu bir “ahlaki cemaat”e üyeliği kuran vatandaşlık olasılığını yadsıdığını iddia etmektedirler. Sandel’e göre liberal vatandaşlık kurgusu, “hakkın iyiye” önceliği olduğunu varsayar. Diğer yandan cumhuriyetçilik, vatandaşlığı sadece bir statü olarak değil, aynı zamanda da “ortak iyinin” belirlenmesi, uygulanması ve teşvik edilmesi”ne aktif bir katılma aracı olarak da kurar. Katılım isteği ve kapasitesi, kişinin vatandaşlık erdemini (*civic virtue*) kurar ve bunlar sadece bir vatandaşlık ifadesi olmakla kalmayıp bir vatandaşlık koşuludur da.

Bununla birlikte Peled’in yorumladığı gibi “Bu, cumhuriyetçi [ahlaki] cemaatin nasıl kurulduğu ve buna aktif katılım için hangi niteliklerin gerektiği sorusunu gündeme getirir” (1992: 433). Peled’e göre, cumhuriyetçiliğin bugünkü yeniden canlanışında iki ayrı cemaat kavramı görülebilir: üyeliğin ötsel olarak gönüllü olduğu zayıf bir cemaat ve üyeleri tarafından oluşturulmayan ama keşfedilen tarihsel, güçlü bir cemaat. Güçlü bir cemaatte, cemaatin “süregelen varoluşu, kendi içinde ve kendisinin önemli bir değeridir” ve “ahlaki cemaat”in en önemlisi olmasa da, önemli zorunluluklarından birisi haline gelmektedir.

Bununla birlikte “güçlü bir cemaat”e üyelik, tam bir gönüllülük veya bir seçim meselesi değildir, ve üyeler her zaman olmasa da çoğunlukla bir ortak köken mitinin sonucu olan “sürekli sevgi bağı” ve ortak bir kader miti ile birbirle-

rine bağlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, bu “güçlü cemaat”, milli “hayali cemaat”tir. Güçlü bir cemaat olarak cumhuriyetçi “ahlaki cemaat” kurguları ile Gemeinschaft-benzeri “milli cemaat” kurguları arasında fark yoktur. Cemaatçiler, “Bir cemaati kuran bireylerden söz etmek anlamsızdır: aksine cemaatler bireyleri kurarlar” iddiasında bulunacak kadar ileri gitmektedirler (Ackelsberg, yayımlanacak: 5).

O zaman “cemaat”in tam üyeleri olamayan veya olmayan sivil toplum üyelerine ne olacağı sorusu ortaya çıkar. Neredeyse bütün günümüz devletlerinde göçmenler ve mülteciler, “eski” ve “yeni” azınlıklar vardır ve (sömürgeci projelerin, yeni bağımsız milli toplulukları kurduğu: Stasiulis ve Yuval Davis, 1995) yerleşimci toplumlarda ayrıca hegemonik milli cemaatin bir parçası olmayan yerli halklar da vardır. Buna ek olarak, Evans’ın (1993) “toplumun marjinal matriksi” dediği şeyin içinde tamamen veya kısmen yer alan ve “cemaat”in ortak köken mitini paylaşsalar da, nüfusun çoğunluğuyla cinsel, dinsel ve öteki alanlardaki hegemonik değer sistemlerini paylaşmayan ve bu yüzden de en azından kısmen “ahlaki cemaat”in parçası olmayan sivil toplumun birçok öteki üyesi vardır.

Peled’e göre (1992), “güçlü milli cemaatler”in süregelen tarihsel varoluşunda bu, bütün “dışardakiler”in sürekli dışlanması anlamına gelse bile, kendi içinde ahlaki bir zorunluluk gören cumhuriyetçi konumu reddetmeye yetmemektedir. Peled’in çözümü (Oldfield’ı izleyerek, 1990) iki-katmanlı bir vatandaşlık kurgusudur: dahil edilebilecekler için “güçlü cemaat”e tam üyelik ve dahil edilemeyenler için bir haklar bohçası olarak “liberal vatandaşlık kavramına benzer şekilde artık, kırılmış bir statü. Bu vatandaşlığın taşıyıcıları, ortak iyiye hizmeti paylaşmaz ancak asli insan hakları ve medeni haklar olarak düşündüğümüz şeylere sahip olmak anlamında da güvendedirler.”

Bir başka ifadeyle Peled, sivil toplumun sınırları ile hegemonik milli topluluğun sınırları arasındaki çelişkiyi çözme biçimi olarak dışlayıcı iki-katmanlı bir vatandaşlık sisteminin kurumsallaştırılmasını önermektedir. Bu çözüm elbette ki, siyasi açıdan tatmin edicilikten uzaktır çünkü açıkça milli temellerde, vatandaşların ayrımcılığa ve ırksallaştırılmaya tâbi tutuluşuna göz yummaktadır (Peled, bu tür bir sistemi idare etmeyi başarmış ideal bir devlet olarak İsrail'i ve 1948'den beri bu devletin, vatandaşları olan Filistinlilere karşı davranışını örnek vermektedir). Ayrıca bu kuramsal açıdan da tatmin edici değildir, çünkü nüfusu iki homojen topluluğa ayırmaktadır - milli topluluğun içinde ve dışında olanlar. Bunu yaparken, vatandaşlığın yanısıra bireyin kuruluşu için de hayati olduğunu savunduğum toplumsal cinsiyet, millet-içi etnisite, sınıf, cinsellik, yetenek, yaşam döngüsü içindeki safha vb. gibi toplumsal konumlanışların ve toplumsal ayrımların öteki boyutlarını dikkate almamaktadır.

Yine de tüm bunlar saklı kalmak kaydıyla, yukarıdaki konum en azından, bireysel veya komünal, kapsayıcı veya dışlayıcı olarak vatandaşlığın potansiyel olarak çelişkili doğasını kabul etmektedir. Marshall'ın çalışmalarında (1950; 1975; 1981) bu meseleler hiç sorun haline getirilmemiştir ve sivil toplumun sınırları ile milli cemaatin sınırlarının çakıştığına dair otomatik bir varsayım mevcuttur. Theodor Shanin (1986), öteki dillerin (Rusça veya İbranice gibi) aksine İngilizce'de, devlette resmî vatandaşlıkla eş olan tâbiyetten ayrı olarak, etnik milliyetçilik kavramını ifade eden bir terimin olmadığını belirtmiştir. Farklı devletlerde ve toplumlarda bu ikisi arasındaki ilişki muazzam bir farklılık arzeder ve tek veya birkaç hegemonik etnik/milli topluluğa öncelik verecek şekilde; bu tür bir üyeliğin kişinin kimliği için temelde önemli olduğu veya olmadığı bir şekilde; üyelere bir dizi

toplumsal, ekonomik ve siyasi olanağa daha kolay veya daha zor erişim sağlayacak şekilde; farklı topluluklardaki üyelere farklılaşmış bir dizi medeni, siyasi ve toplumsal vatandaşlık hakkını kanunen verecek ya da vermeyecek şekilde, resmen veya gayri resmî olarak kurgulanabilir. Örneğin toplumsal ve medeni hakların çoğunun verildiği ama siyasi milli oy kullanma hakkının verilmediği “denizen” (yarı-vatandaşlık) statüsü, Avrupa’da yaygın bir statüdür. Paradoksal bir şekilde, Marshall’ın vatandaşlık kuramı bu hususların hiçbirisiyle ilgili olmamasına rağmen, onun devletten ziyade cemaate üyelik olarak kavramsal vatandaşlık tanımı, insanların etnik cemaatlerinde, yerel cemaatlerinde, devletlerinde ve bugünlerde daha sık olarak ulusüstü örgütlerde sahip oldukları özgül farklı çok-katmanlı vatandaşlık olgularını çalışmak için bize bir çerçeve sunabilir.

Burada yine de bir uyarıya ihtiyaç var. Başka yerlerde de ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiş olduğum gibi (Cain ve Yuval-Davis, 1990; Yuval-Davis, 1991b), “cemaat”i kişinin ya ait olabildiği ya da olamadığı verili doğal bir birim olarak görmemek önemlidir. Chantal Mouffe’un doğru bir şekilde belirttiği üzere, “Siyaset, siyasi cemaatin kuruluşuyla ilgilidir, onun içinde yer alan bir şey değildir” (1993: 81). Topluluklar ve “cemaatler”, sınırları, yapıları ve normları sürekli mücadele ve müzakere süreçlerinin ya da daha genel toplumsal gelişmelerin bir sonucu olan ideolojik ve maddi kurgulardır (Anthias ve Yuval-Davis, 1992). Eğer Stuart Hall ve David Held’in (1989) işaret ettiği gibi, reel politikada son zamanlara kadar vatandaşlık meselelerinin en azından Batı’da canlı kaldığı, tek olmasa da temel arenanın, ırk ve göç meseleleriyle, başka bir ifadeyle, milletler ve devletlerle ilişkili olarak “cemaat”in hem kimliğine hem de sınırlarına meydan okuyan meselelerle, bağlantılı olduğunu dikkate alırsak, bu özellikle önem kazanır.

Bununla birlikte sorunlar sadece dış sınırlarla ilgili değildir. Verili bir “doğal” toplumsal birim olarak “cemaat” içindeki herhangi bir iç farklılık kavramı, bu yüzden bu organik kurguya dahil edilebilir. Farklılığın, “cemaat”in düzgün ve verimli işleyişine katkıda bulunması için, bu tür bir farklılık işlevsel bir ihtiyaca atfedilebilir. Aksi takdirde farklılıklar, cemaati tehdit eden patolojik bir sapma, bir anormallik özelliğini kazanır. Bu yüzden “cemaat” kavramı, toplumsal cinsiyet ayrımlarını ve belli bir ölçüye kadar sınıfsal işbölümünü bile bünyesine dahil edebilmesine rağmen, kültürel, siyasi ve cinsel çeşitliliklere karşı hoşgörüsüzdür.

Bu nedenle “cemaat için iyi olanı”, cemaatin ayrı bir topluluk olarak sürekli varoluşuna bir destek olarak yorumlayan cumhuriyetçi ahlaki koşul ile bireylerin toplumsal kuruluşunu, geleneksel “komünal değerler”in bir desteği olarak yorumlayan cemaatçi kolektif argüman, herhangi bir iç veya dış değişimi bir tehdit olarak gören aşırı muhafazakâr ideolojiler haline gelebilirler. Bu, milliyetçilik ile ırkçılık arasındaki bağlantının en kuvvetli olduğu yerdir. Bununla birlikte buna karşı olan siyasi mobilizasyonlar, halkın kimliğinin topluluklarla bağlantılı olarak kurulduğunu dikkate almalıdır. Ayrıca bunlar, insanların üyesi oldukları farklı toplulukların genellikle devletle ilişkili olarak farklı konumlandıklarını da dikkate almalıdır.

Marshall’ın vatandaşlık kavramı farklılık kavramlarına uygulandığı zaman ortaya çıkan bazı meseleleri şimdi incelemeye geçebiliriz.

## Toplumsal Haklar ve Toplumsal Farklılık

Vatandaşlığın liberal tanımı, tüm vatandaşları temelde aynı olarak kurar ve sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet vb. farklılıkları, vatandaş olarak statüleriyle ilgisizmiş gibi dü-

şünür. Bu görüş, “Yahudi sorunu”na ilişkin makalesinde geliştirdiği üzere, Marx (1975) tarafından da tesadüfen paylaşılmaktadır. Diğer taraftan toplumsal haklar kavramının bütünü, refah devletinde geliştiği ve Marshall ve ötekiler tarafından tanımlandığı üzere, *toplumsal ihtiyaçlar* tarafından belirlenen bir farklılık kavramını varsayar. Edwards’ın ifadesiyle: “Benzer ihtiyaçları olanların, benzer kaynakları ve farklı ihtiyaçları olanların farklı kaynakları elde etmesi gerekir ya da –daha özetle– eşit muameleden ziyade eşitler olarak muameleyi elde etmeleri gerekir” (1988: 135).

İlk önce Beveridge (1942) ve ötekiler tarafından tasavvur edildiği gibi, toplumsal refah hakları, doğrudan sınıf farklılığına bağlıdır. Refah hakları, işçi sınıfının yaşam kalitesinin yanı sıra kapitalizmin düzgün işleyişini de iyileştirme amacıyla idi. Marshall (1981) buna, içinde kapitalist bir ekonomi, refah devleti ve modern devletin gerekleri arasında kaçınılmaz gerilimlerin bulunduğu “tireli (-’li) toplum” demektedir (Afrikalı-Amerikan ya da Türk-Alman gibi, bireylerin tek kimlikle bağlı olmadığı toplum biçimi kastediliyor - e.n.). Refah, Harris’in (1987) tanımladığı gibi, vatandaşların siyasi cemaati içinde toplumsal dayanışmanın kurumsallaştırılmış tanınması olarak düşünülmüştü.

Evans’ın işaret ettiği gibi bu toplumsal dayanışma, toplumun marjinal matriksinde yer alan etnik, ırksal, dinsel ve cinsel gibi çeşitli gruplaşmalar tarafından tehdit edilmektedir:

Sahip olduklarına inanılan düşük toplumsal değerlerine ve özelde de cinsel azınlıklar açısından İngiliz ahlaki cemaati içinde göreceli ahlaksızlıklarına uygun olarak, gayri resmi ve resmi ayrımcılığı yaşayan alt-topluluklar mevcuttur. (1993: 6)

Etnik ve ırksal azınlıkların vatandaşlığı çerçevesindeki tartışmalar (Paul Gordon, 1989; Hall ve Held, 1989), vatandaşlığın bütün düzeylerine –sivil, siyasi ve toplumsal– değinmektedir. Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği üzere, ilgili birçok mücadelenin ve tartışmanın temel kaygısı, daha temel bir hakka ilişkindir – yani giriş hakkı ya da bir kez girdikten sonra, belli bir ülkede kalma hakkı. Etnik ve ırksal ayrımların yanısıra sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımlarıyla da ilgili çeşitli kapsayıcı ve dışlayıcı kriterlere göre sınırlar kurmak, Marshallcı vatandaşlık kuramlarının gündeminin tamamen dışında kalan vatandaşlıkla ilgili temel mücadele alanlarından birisidir. “Avrupa Topluluğu’ndaki dolaşım özgürlüğü”, İsrail’e Dönüş Kanunu (Law of Return) ve İngiliz göçmen mevzuatındaki babalık maddesi – bunların hepsi, bazıları için sınırsız göçe izin veren, ötekiler içinse bunu tamamen engelleyen ideolojik, çoğunlukla da ırkçı sınır kurgularının örnekleridir.

Giriş ve yerleşim sorunları çözülse bile, etnik azınlık halkının kaygıları, toplumun öteki üyelerinin kaygılarından farklı olabilir. Örneğin bunların resmî vatandaşlık hakkı, geldikleri ülkenin yanısıra yaşadıkları ülkenin de kurallarına ve düzenlemelerine ve ayrıca ikisi arasındaki ilişkiye dayanabilir. Bu nedenle yıllardır İngiltere’de yerleşik bulunan bazı Karayip adalarından gelen insanlara, İngiliz pasaportuna sahip olamayacakları söylenmiştir. Çünkü geldikleri ülke çifte vatandaşlığı kabul etmemektedir ve geldikleri ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra vatandaşlıktan çıkma niyetlerini zamanında bildirmemişlerdir. Akrabalarla ilgili kaygılar ve geldikleri ülkeyi ziyaret etmelerine izin verilmeme korkusu, ötekileri (İranlılar ve Türkler gibi) orijinal vatandaşlıklarından vazgeçmekten alıkoymaktadır. Bu nedenle yaşamlarının geri kalanını başka bir ülkede geçirseler de, en iyi ihtimalle burada sınırlı siyasi haklara sahip olurlar (bu,

toplumsal hakların her zaman medeni ve siyasi hakları takip ettiğini söyleyen Marshall'ın evrimci modeliyle çelişmektedir). Başka ülkelerde çocukları olan kadın işçilerin öteki anneler gibi çocuk yardımı almaya uygun bulunmamaları, göçmen kadınların kampanyalarının özgül odağı olan bir husustur. Ayrıca tâbiyet kanunlarının özgül kombinasyonları gözönünde bulundurulursa, çocuklar İsrail ve İngiltere gibi ülkelerde devletsiz olarak doğabilir. Bu tür ülkeler, vatandaşlığı, ülkede doğanlardan ziyade ebeveyni vatandaş olanlara vermektedir.

Göçmenler de toplumun öteki üyelerinin sahip olduğu toplumsal haklardan mahrum edilebilirler. Bir ülkeye giriş hakkı çoğunlukla göçmenin ne kendisinin ne de ailesinin öteki üyelerinin devletten sosyal yardım talep etmeyeceği taahhütünde bulunması –ki bu akrabalarının ana bakıcısı haline gelen göçmen kadınların konumunu özellikle etkileyebilir– koşuluna bağlıdır. Çoğu durumda bankada el konulabilecek servet gibi üst sınıftan olunduğuna dair bir gösterge, bir ülkeye yerleşme hakkına ilişkin milli/ırkçı kotaları aşmakta kullanılabilir. Kanada'daki yabancı ev işçileri olan kadınlarla ilgili olarak Bakan ve Stasiulis'in ileri sürdüğü gibi, vatandaşlık kurgularının şu şekillerde yeniden kavramsallaştırılması gerekmektedir:

hem küresel hem de milli iktidar ilişkilerini eş zamanlı yansıtabilecek şekilde... vatandaşlık haklarına erişimi belirlemede hegemonik devletlerin düzenleyici otoritelerinin kabullü, sadece bu tür hakları kazanmak için kimin uygun olduğunun kimin olmadığına ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş tanımına yansıtılmaz. Bu ayrıca, üçüncü dünya devletlerinin hegemonik olmayan statülerine ilişkin varsayım da da açıktır... Vatandaşlık haklarının gelişmiş/liberal demokrasilerde, temelde sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet eşit-

sizlikleri paralelinde eşitsiz dağılımı bulanıklaşmakta ve vatandaşların çok büyük bir oranının kronik yoksulluk ve yoksunluktan çektiği karşı konum içinde düşünüldüğünde önemini yitirmektedir. (1994: 26-8)

Vatandaşlığın sadece devlet açısından değil, birden çok ülkedeki resmî ve gayri resmî birçok vatandaşlıklar açısından da incelenmesi gerekir. En önemlisi bu vatandaşlıkların, farklı devletlerin farklı konumlanışlarının yanısıra devletlerdeki bireylerin ve gruplaşmaların farklı konumlanışlarını da kapsayan bir perspektiften görülmesi gerekir (farklı vatandaşlıkların kuruluşu için emperyal geçmişlerdeki uluslararası boyutların önemi hakkında bkz. Catherine Hall, 1994).

Vatandaşlıkla ilgili tamamen farklı bir dizi mesele de, yerleşimci toplumlardaki yerli azınlıklarla ilgilidir (Dickanson, 1992; Stasiulis ve Yuval-Davis, 1995). Bu sadece, birçok toplumda yerli nüfusların devletin resmî vatandaşlığına çok geç girmeleri meselesi değildir; eğer giriyorlarsa tabii. Bu, onların ülke üzerindeki –örneğin toprak hakları biçimindeki– talepleri tamamen ciddiye alındığı takdirde, bu taleplerin yerleşimci milli topluluğun meşruiyet iddiasıyla tamamen çelişmesi meselesidir. Yerli nüfusu herhangi başka bir “etnik azınlığa” dönüştürerek sorunu çözme çabaları, genellikle güçlü ve anlaşılabilir bir direnişle karşılaşmıştır (deLepervanche, 1980). Avustralyalı Aborijinlerin “dayatmacı toplum” dedikleri şey ile yerli halk arasındaki ilişkileri kurumsallaştıran ve kanunlaştıran resmî anlaşmalar, aynı toprak üzerinde –birisi devlete sahip olan ve öbürü onun içinde bağımsız bir devletsiz toplum kurmaya çalışan– iki bağımsız milli varlığın olduğu karmaşık bir durum yaratır çoğunlukla. Kendileri millet olarak kurulmuş devletlerine karşı milli kendi kaderini tayin hakkı iddia eden birçok bölgeselci ayrı-

lıkçı hareketlerde, (daha az ırksallaşmış olsa da) benzer mücadeleler mevcuttur.

Kimlikler hâlâ tikelleştirilmiş ve toprağa bağlı olarak algı-lansa da, bu hal, bireysel ve kolektif hakların yalnızca devlet tarafından belirlenmediği mevcut durumun bir belirtisi ola-rak görülebilir. Yasemin Soysal'ın (1994) ileri sürdüğü gibi bu durum, emek piyasalarının uluslararasılaştırılması ve ge-niş çaplı dekolonizasyonlar gibi birtakım faktörlerin sonucu olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde meydana gel-miştir. Geniş çaplı dekolonizasyonlar, yeni göç akış biçim-lerine neden olmuştur. Daha da önemlisi bunlar, evrenselci parametrelerde haklarını ileri süren ve BM ve UNESCO gi-bi uluslararası örgütlere ve uluslararası insan hakları söyle-minin yanısıra mevzuatının da geliştirilmesine katılan yeni devletleri kurmuşlardır. Bu uluslararası insan hakları söyle-mi, hem kadınlar, siyahlar, Dördüncü Dünya halkları, en-gelliler vb. gibi toplumdaki çeşitli marjinal sektörlere ve top-luluklara yönelik ayrımcılığı ve hem de bunların dezavan-tajlı durumunu protesto eden Kuzey'deki ve Güney'deki ye-ni toplumsal hareketlerin gelişimiyle büyük ölçüde güçlen-dirilmiştir. Aynı zamanda da bu uluslararası hak kodlarının uygulayıcıları ve uluslararası kuruluşların üyeleri halen dev-letlerdir ve hiçbir uluslararası örgüt, öteki devletlerin "iç iş-lerine karışma" hakkına sahip değildir.

İrksal ve etnik azınlıklar için vatandaşlık haklarının en so-runlu yönleri, bunların toplumsal haklarına ve çokkültürcü-lük kavramına ilişkindir (örneğin bkz. Bhikhu Parekh, 1990; Laksiri Jayasuriya, 1990; Yuval-Davis, 1992b). Bazıları için (Harris, 1987; Lister, 1990 gibi) sorun, farklı da olsalar, tek tek vatandaşların alanındadır. Harris'in iddia ettiği gibi:

Amaç, herkese çoğulculuğun faydalarından yararlanma ve buna katılma araçlarının sağlanmasıdır... asgari standartları

etkili bir şekilde tanımlayabilecek kültürel çeşitliliklerin temelini oluşturan ortak öğeler vardır. (1987: 49)

Statü eşitliğinden, karşılıklı saygıya kayan vurgusunun yeniden yorumlanmasıyla Marshall'ın homojen cemaati, çoğulcu olana dönüşmektedir (Lister, 1990: 48). Yine de bu tür bir model, ne farklı vatandaş gruplaşmaları arasındaki potansiyel çıkar çatışmalarını ne de etnik azınlıkların üyelerine sunulan özel hizmetlerin bireyselden ziyade kolektif özelliğini dikkate almaktadır (Jayasuriya, 1990: 23).

İhtiyaçların kolektif olarak karşılanması sorunu, bireyselden ziyade grup haklarını hedefleyen pozitif eylem politikalarıyla ilgilidir. Çokkültürcü politikalar, nüfusu ya da daha etkili bir şekilde nüfusun içindeki yoksul sınıfları ve işçi sınıflarını etnik ve ırksal topluluklar bazında kurar. Bu topluluklara, kendi farklı kültürlerinin yanı sıra yapısal dezavantajlarına dayalı kolektif ihtiyaçlar isnat edilmektedir. Bu politikalara direnç, istihdam ve sosyal politikaların grup hakları açısından kuruluşunun, bireysel haklarla çelişebileceği ve bu yüzden de bunların ayrımcı oldukları iddiaları ile ifade edilmektedir. Yine de en azından Kanada, İngiltere ve ABD gibi çokkültürcü politikaları resmen benimseyen ülkelerde, en azından son zamanlara kadar, ırkçılığın ideolojisinden ziyade gündelik etkilerinin üstesinden gelmek için grup üyeliğine dayalı kolektif hizmetler ve pozitif eylem, alınacak tek etkili önlemdir (bkz. Burney, 1988; Cain ve Yuval-Davis, 1990; Young, 1989). Hindistan ve Güney Afrika gibi öteki çoğulcu devletlerde de benzer politikalar oluşturulmuştur.

Sunulan hizmetler sadece istihdama veya refaha erişim açısından ayrımcı muameleye ilişkin olmayıp, farklı etnisitelerin farklı kültürel ihtiyaçları olarak tanımlanan şeye ilişkin olduğunda, sorun daha da çetrefilleşmektedir. Bunlar, araçların sağlanmasından, dinsel örgütlere fonların sağlan-

masına kadar bir çeşitlilik gösterebilir. Aborijinlere ilişkin tartışmalar ya da Müslüman azınlıklar ve Rüşdi Olayına ilişkin tartışmalar gibi en aşırı örneklerde, azınlıkların kendi geleneksel ve dinsel yasal sistemlerine göre davranmalarına izin verilmesi yönünde çağrılar mevcuttur. Karşı argümanlar, bunun, *bilfiil* bir apartheid sisteminden toplumsal birlik ve siyasi hegemonyaya kadar uzanan bir yelpazeyi ifade edişi arasında değişirken, bu iddiaları destekleyenler, bunu azınlıkların toplumsal ve siyasi haklarının doğal bir uzantısı olarak düşünürler. Bu, vatandaşların haklarının sınırlarının ne şekilde tanımlandığı sorununu ortaya çıkarır.

Will Kymlicka (1995), “iki çeşit grup hakkı”nın birbirinden ayrılmasını önermektedir: birisi grubun kendi üyelerine karşı hak talebini içereni, diğeri de grubun daha geniş topluma (veya devlete) karşı hak talebini içereni. Kymlicka, ilk türden taleplerin desteklenmesinde devlet güçlerinin kullanılmasına karşıdır çünkü grubun içindeki bireylerin çok sık olarak kültür ve gelenek adına baskı göreceği şüphesini taşımaktadır. Diğer yandan ikinci durumda da mesele, dezavantajlı bir grubun ötekiler tarafından korunmasıdır: böyle bir durumda, devlet müdahalesi hoş karşılanmak zorundadır. Kymlicka’nın iddiası, o grupların sınırlarını somutlaştırmakta ve doğallaştırmaktadır ve gruplar içinde özgül iktidar konumlanışları olan (homojen olmayan ve farklı ve çelişen çıkarları olabilen) insanları ve “grubu” birbirinden ayırmamaktadır.

Aynı sorunla uğraşırken az çok farklı bir terminoloji kullanan Jayasuriya (1990), temel olan ve bu nedenle devletin karşılamasını gerektiren ihtiyaçlar dediği şey ile kamu sektörünün dışında kalan ve özel alanda gönüllü bir şekilde karşılanacak olan isteklerin birbirinden ayrılmasını önermektedir.

Sivil toplumdaki özgül alt-toplulukların temel ve temel ol-

mayan kültürel talepleri arasındaki objektif farklılıklar olarak “istekler” ve “ihtiyaçlar” arasındaki ayrım, elbette oldukça şüphelidir. Kùltürler ve kültürel ihtiyaçlar, toplulukların sabit tarihsel olmayan temel özellikleri değildir. Üçüncü Bölüm’de ayrıntılı olarak incelendiği üzere kùltürler, özgül toplulukların üyeleri tarafından desteklenen, farklı etnik projelerde seçici ve çoğunlukla da çelişkili şekillerde kullanılan oldukça heterojen kaynaklardır. Bu projeler, hem toplulukta etnik projeleri destekleyenlerin özgül konumlanışlarından hem de topluluğun devlete karşı özgül konumlanışından etkilenmektedir. Kadınlar, eğitim, evlilik ve boşanma ve kadın sığınakları gibi konularda “cemaatin kültürel ihtiyaçları”nı neyin oluşturduğuna dair devletin kabul ettiği tanımdan çoğunlukla zarar görürler (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992). Güney Afrika’da ANC’nin kadın üyeleri, “gelecek ve göreneklere saygı” ilkesi üzerinde daha üstün anayasal bir yetkiye sahip olmak üzere “cinsiyetçi olmayan Güney Afrika” ilkesini kabul ettirmek (anayasanın kabulünden sadece 24 saat önce) için sıkı ve uzun bir mücadele vermişlerdir. Farklı sömürge sonrası devletlerden gelen ve bağımsızlıktan sonra yerli kùltür adına vatandaşlık haklarının kendilerinden nasıl alındığı konusunda tanıklık eden kadınları biraraya getiren özel bir konferans düzenlenmiştir (Amy Biehl, 1994).

Jayasuriya, devlet hizmetlerinin kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırını sanki bu sınır doğal ve statikmişçesine kurmaktadır. Bununla birlikte bu sınır oldukça sorunludur ve hem toplumsal cinsiyete hem de kültüre özgüdür (Kandiyoti, 1991a; Yuval-Davis, 1991b). Bir sonraki kısımda, kamusal/özel dikotomisi ve bu dikotominin bileşenlerinin toplumsal cinsiyet ilişkileri ve işbölümünün yanısıra farklı vatandaşlık türlerini kurmakta nasıl kullanıldıkları incelenmektedir.

## Özel ve Kamusal

Farklı yazarların kamusal/özel sınırını ve bunun siyasi ve sivil toplum, aile, ekonomi, gönüllü sektör vb. gibi öteki kavramlarla ilişkisini tartışma biçimlerinde büyük ölçüde tutarsızlık mevcuttur.

Örneğin Carole Pateman (1988; 1989), Rebecca Grant (1991) ve Ursula Vogel (1989) gibi feministlerin kamusal ve özel alanlardan bahsedişlerinde, kamusal alanın, siyasi alanla aynı olduğu, özel alanınsa kadınların öncelikle yerleştirildiği aile alanıyla ilişkili olduğu açıktır.

Carole Pateman, “devletin ve medeni kanunun bağlayıcı yetkisinin ve modern sivil yönetimin meşruiyetinin bir açıklaması” olarak “modern zamanların en ünlü etkili siyasi hikâyesi” olan toplumsal sözleşme kuramcılarının yazılarını incelemiştir (1988: 1). Pateman’ın iddiası, bu kuramcıların hikâyenin sadece yarısını anlattıklarıdır. Çünkü onlar toplumsal sözleşmeden bahsetmektedir ancak Pateman bunun cinsel sözleşmeye –yani erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları güce– dayandırıldığını ve bunun tarafından meşrulaştırıldığını düşünmektedir.

Pateman’a göre “kardeşlik” (özgürlük ve eşitliği de davet eden Fransız İhtilali’nin sloganının bir ögesi), sadece toplumsal dayanışma ve hatta vatandaşlar arasındaki erkek dayanışması hakkında değildir. Bu, toplumdaki hegemonik iktidar ilişkilerinin babanın (ya da bir baba figürü olarak kralın) öteki erkekleri ve kadınları yönettiği bir ataerkillikten, erkeklerin özel ev alanında kadınlarını yönetme hakkını elde ettiği ama kamusal, siyasi alanda birbirleri arasında toplumsal eşitlik düzeni konusundaki sözleşmeyi kabul ettikleri bir kardeşliğe dönüşmesi hakkındadır. Bununla birlikte kadınlar, kamusal alandan tesadüfen çıkarılmamış ancak yeni rejim ile bunun üyesi olan vatandaşlar arasındaki pazarlı-

ğın parçası olarak dışlanmışlardır. Öyleyse devlet vatandaşlığı kavramının doğuşunun temelinde yatan toplumsal felsefe, evrensel olmaktan uzaktır ve “erkek hakları” açısından kurulmuştur (siyah insanların köleleştirilmesi için aslında “beyaz adamın hakları” olarak; Pateman’a göre, 1989, bu hikâyenin nadiren anlatılan bir bölümüdür).

Ursula Vogel (1989), Marshall’ın evrimci modelindeki gibi, kadınların basitçe vatandaşlık haklarını geç elde edenler olmadıklarını gösterir. Kadınların dışlanması, “vatandaşlık statüsünü bireylere değil de, ailenin üyeleri ve temsilcileri olarak erkeklere veren” (yeni bir grup vatandaş olmayan insana) demokratik katılım hakkının erkeklere verilmiş kurgusunun temel kısmıdır (1989: 2). Ve aslında İngiltere’de Viktorya zamanında, kadınlar evlendikleri zaman vatandaşlıklarını kaybediyorlardı; 1948’e kadar “yabancılarla” evlendikleri takdirde kaybetmeye de devam ettiler; ve kadınlar 1981’e kadar kendi vatandaşlıklarını çocuklarına geçirme hakkını elde edememişlerdir (Bhabha ve Shutter, 1994; WING, 1985) – bununla birlikte İngiltere’de vatandaş olmayan ya da yerleşimci annelerden doğan bebekler, İngiliz vatandaşlığı haklarını tümünden yitirmişlerdir.

Yukarıda adı geçen Jayasuriya’nın (1990) yazılarındaki özelin, aile alanı olarak kurulmasının aksine, özel alan, devlet tarafından finanse edilmeyen ve/veya kontrol edilmeyen ve örneğin dinsel kurumları da kapsayan alandır. Bryan Turner (1990) kamusal/özel dikotomisini kendi vatandaşlık tipolojisinin eksenlerinden biri olarak kullanır ve kendini geliştirme ve öteki boş zaman faaliyetlerinin yanı sıra ruhsal faaliyetleri de özel alana dahil eder. Sylvia Walby (1994: 383) onu “özel”in iki anlamını – bireyin özerkliğiyle ilgili olanı ile devlet müdahalelerinden bağımsız olmakla ilgili olanı – tek görüşte birleştirerek, “erkek bakışını” benimsemekle eleştirmektedir. Walby, aile devlet müdahalesinden bağımsız ola-

bilse de olamasa da, ailenin kadınlar için özerk ve özgür bir alan olmadığını ve kocaların ve karıların (ben buna geniş aileler durumunda çocukları ve öteki akrabaları da ekliyorum) farklı toplumsal konumlanışları, aile içinde farklı güçleri ve çıkarları olması yüzünden ailenin tek bir dizi çıkara sahip olmadığını iddia etmektedir.

“Özel”i, bireyin özerk olduğu alan olarak kabul edersek, insanların –sadece kadınların değil– toplumsal yapıların ve toplulukların getirdiği tüm kısıtlamalarla birlikte bunların bir parçası olarak ve ister ailede, ister sivil alanda isterse siyasi alanda olsun, özerk bireysel eyleyiciler olarak davranabildikleri tüm toplumsal alanlarda az ya da çok, bu uygulanabilir. Benzer şekilde insanların tercihlerine ve hobilerine dayanarak boş zaman ve kendini geliştirme faaliyetleri, aileyle veya öteki kişisel arkadaşlarla, sendikayla, kiliseyle ya da etnik spor dernekleriyle ya da yerel yönetimde meclis üyesi olarak geçirilebilir. Aynı zamanda da özellikle modern sosyal devlette, devlet müdahalesinden korunan hiçbir toplumsal alan yoktur. Doğrudan müdahale olmadığı durumlarda bile, kendi müdahale etmeme sınırlarını aktif veya pasif olarak çoğunlukla kuran da devlettir. Başka bir ifadeyle, kamusal ve özel arasındaki sınırın kuruluşu, bizzat siyasi bir faaliyettir. Her toplumsal alanda, siyasi iktidar ilişkileri kendi dinamikleriyle mevcuttur. Feminizmin toplumsal kurama en önemli katkısı, iktidar ilişkilerinin hem birincil toplumsal ilişkilerde hem de sivil ve siyasi alanların daha gayri şahsi ikincil toplumsal ilişkilerinde işlediğini kabul etmesidir.

İktidar kanallarının yatay ve dikey olarak işlediğinin kabulü, devleti ayrı bir üniter alan olarak kuramsallaştırma ihtiyacı olamamasına dair Foucaultcu perspektifin doğuşuna neden olmuştur. Yine de Birinci Bölüm’de tartışıldığı gibi devlet, uygulamalarında, niyetinde veya etkilerinde üniter

olmasa da, devleti ayrı bir alan, “emrinde veya temelinde verilili bir yürütme aygıtı olan ve denetimin amaçlılığı çevresinde merkezî şekilde örgütlenmiş bulunan kurumlar bütünü” olarak ele alma ihtiyacı vardır. Farklı devlet biçimleri, “devletin mevcut özelliği olan denetim/baskı ikizleri” arasındaki farklı ilişkileri içerecektir (Anthias ve Yuval-Davis, 1989: 6). Devlet güçleri, hem uluslararası hem de ulus-ıçı az çok özerk olabilse de ve eğitim ve medya gibi ideolojik üretim de devletin hem içinde hem de dışında bulunabilse de, bireysel ve kolektif hakların kullanılışı devlete bağlı olmayı sürdürmekte (Soysal, 1994) ve devlet üzerindeki denetim, öncelikli siyasi hedef olmaya devam etmektedir.

Bryan Turner (1990), yukarıda da belirtildiği gibi, kamusal/özel dikotomisini, karşılaştırmalı vatandaşlık modeline yönelik ana eksenlerden birisi olarak kabul etmiştir. Ancak Turner özellikle bu dikotomiye, “siyasi faaliyetin kamusal yerini yaratmak açısından ahlaki faaliyetin kamusal ve özel tanımları” olarak tanımlamaktadır (1990: 209). Bu tanım, gerçekte vatandaşlığın bireysel/kolektif kuruluşuna ve “ahlaki cemaat”in ve “ortak iyi”nin bireylerin hakları karşısındaki göreceli yerine ilişkin önceden tartıştığımız şeylerle yakından bağlantılıdır.

Özel alanın belirlenmesindeki tüm bu tutarsızlıkları ve karışıklıkları dikkate alarak, kamusal/özel ayrımını korumak yerine, üç ayrı alanı birbirinden ayırmayı öneriyorum: devlet, sivil toplum ve aile ile akrabalık ilişkileri alanı. Walby’nin işaret ettiği üzere, Turner birey ve aileyi birleştirdiği için, vatandaşlığın kuruluşunda bu alanlardan her birinin göreceli önemine odaklanan farklı vatandaşlık türlerinin önemli karşılaştırmalı ilave boyutunu gözden kaçırmaktadır.

Karşılaştırmalı refah devleti analizine yönelik Esping-Andersen (1990), Ann Orloff (1993) ve Julia O’Connor (1993)

tarafından yapılan feminist eleştiriler, ülkelerin refah sunumunu örgütlenme biçimlerini incelerken aile alanını, devlet ve piyasa alanına dahil etme ihtiyacına işaret etmektedirler. Bu önemli bir düzeltmedir. Bununla birlikte aile alanı, siyasi örgütlenme ve iktidara yönelik farklı konumlar tartışılırken de dahil edilmelidir. Eğer vatandaşlığın karşılaştırmalı aralığını, Turner'ın kullandığı çok sınırlı Batılı örneklerin ötesine geçireceksek, bu özellikle önemlidir.

“Modern ulus-devlet”in doğuşunda “modern-öncesi” devletlerden tamamen farklı bir toplumsal örgütlenme biçimi görmek yanıltıcıdır. Birçok devlette, özellikle sömürge sonrası devletlerde örneğin geniş aile ve akrabalık ilişkilerinin, ideolojik siyasi partiler olarak kurulduklarında bile, sadakat ve örgütlenme odakları olarak kullanılmaları devam etmiştir. Siyasi, toplumsal ve muhtemelen medeni haklar bile, belli bir vatandaşın ailevi konumlanışına dayanabilmektedir (Suudi Arabistan veya Ürdün bu tür devletlere muhtemelen en iyi örneklerdir, ancak daha sulandırılmış bir biçimde bu olgu özellikle de yönetici partilerin elitleri arasında çok daha yaygındır). Bu devletlerde, geleneksel toplumsal ve özellikle ailevi ilişkiler işlemeye devam etmektedir ve çoğunlukla ya kadınların resmî vatandaşlık hakları hiç yoktur ya da bu haklar çok asgari düzeydedir. Yine de paradoksal bir şekilde ailevi ilişkilerin bir ülke siyasetinde önemli olduğu yerlerde, örneğin Hindistan alt kıtasında olduğu gibi, siyasi liderlerin dul eşleri veya kızlarının, siyasi lider olma şansları çok yüksektir.

Aile/sivil toplum/devlet eyleyicileri egemenlik çizgisinin öteki aşırı ucunda, sivil –ve belli bir ölçüye kadar ailevi– alanların tüm yönlerini devlete dahil etme çabasında olan eski Sovyet bloğu devletleri bulunmaktadır. Tüm siyasi, ekonomik ve kültürel faaliyetlerin devlet tarafından denetlenmesi amaçlanmaktaydı; devlet (ve Komünist Parti) çiz-

gisini izlemeyen tüm örgütlenme veya ifade biçimleri, baskıya uğrama ve denetlenme eğilimindeydi; ve partiye üyelik, daha yüksek sivil, siyasi ve toplumsal hakları beraberinde getirmişti. Ayrıca aile alanında, aile hukuku, kadınların neredeyse tamamen iş gücüne alınışı (çoğunlukla erkeklerden daha düşük konumlarda olmalarına rağmen: Voronina, 1994: 733), resmî yasal ve siyasi eşitlik (kadınların Politbüro tarihi boyunca merkezî Politbüro'da yer almamalarına rağmen), ve çocuk bakım olanakları ve kamu kantinleri gibi ev-içi emeğin farklı yönlerinin kolektifleştirilmesi (kadınların kendi iş yüklerine ek olarak bir yığın ev-işi yapmayı sürdürmelerine rağmen) açılarından çok önemli değişiklikler olmuştu. Bu konuyu yorumlayan Natalya Kosmarskaya (1995), –erkekler kendi iş yerlerinin “özel alanı”na kilitlenirken, alışverişi vb. yapanlar kadınlar olduğu için– Rusya’da kamusal alanda görünenlerin kadınlar olduğunu iddia etmektedir.

Örneğin İskandinavya ülkeleri gibi Batılı refah toplumlarında, devlet, kadınların emek piyasasına girmeleri için evden çıkabilmeleri amacıyla ev-içi sorumluluklarına ve çocuk bakımına yardımcı olmak üzere kamusal olanaklar sağlamaktadır. Kadınlar, kamusal sektörde erkeklerden daha çok çalışmaktadır ve eski Sovyet bloğundakinin tersine, daha yüksek siyasi temsil oranına sahiptirler. Bununla birlikte Helga Hernes (1987) ve Anne Showstack Sassoon’un (1987) ileri sürdükleri gibi Norveç benzeri ülkelerde en önemli ekonomik ve toplumsal güçleri elinde bulunduranlar, sivil toplumdaki birliklerdir ve bunlar erkekler tarafından denetlenme eğilimindedir.

Refah toplumları, hem siyasi hem de ekonomik gücün yeri açısından sivil toplum etkisinin en yüksek olduğu yerler olarak düşünülmektedir. Marshall (1981) kapitalist toplumu, kapitalist bir ekonomi ile refah devleti arasında kaçınıl-

maz gerilimlerin bulunduğu “tireli” bir toplum olarak tanım- lamaktadır. Esping-Andersen (1990), piyasa güçlerinin veya devletin egemenlik mücadelesinde piyasa güçlerinin mi dev- letin mi belirleyici olduğuna bağılı olarak farklı sosyal devlet rejimleri arasındaki varyasyonları tanımlamaktadır.

Yine de sivil alanın sadece piyasa olmadığını unutmamak önemlidir. Burada işleyen ve devleti bilgilendiren ve dev- let tarafından bilgilendirilen sadece ekonomik ilişkiler de- ğil, siyasi ve toplumsal ilişkilerdir de aynı zamanda. Siya- si partiler, toplumsal hareketler ve sendikalar, çoğunluk- la devlet üzerine örgütlenmiş ve faaliyetlerini devlet üzeri- ne odaklamış olsalar da, devletin parçası değillerdir. Eğitim ve medyaya devlet sahip olabilir de olmayabilir de ve bunla- rın az ya da çok ölçüde devletten özerk olan ideolojik pro- jeleri olabilir.

Burada bizim için özellikle önemli olan şey, özgöl etnik/ ırksal/milli toplulukların üyeleri tarafından ve onlar için ör- gütlenen sivil toplumdaki resmî ve gayri resmî örgütler, der- nekler ve kurumlardır. Ayrıca herhangi bir karşılaştırmalı devletler modeli, bu tür toplulukların devlet politikalarının kuruluşunda ve ülkenin toplumsal ve siyasi ilişkilerinde az ya da çok rol oynadığı devletleri birbirinden ayırmalıdır. Ti- to’nun hayatının son yıllarında onayladığı tadil edilmiş ana- yasada Yugoslavya’daki farklı bölgelerin yönetimce etnikleş- tirilmesi, o ülkenin tarihinde temel bir gelişmeydi ve daha sonraki gelişmelerin ve ülkenin dağılışının kısmî bir açık- lamasıydı. “Çokkültürcü toplumlarda” çeşitli toplumsal ve eğitim hizmetlerinin, kamuya çeşitli etnik örgütler aracılı- ğıyla verilmesi gereğinin ölçüsü, birçok ülkede bir siyasi tar- tışma konusudur.

Yukardaki örnekler genel olarak, farklı alanların –fark- lı devletlerde ve toplumlarda değişen ailevi, sivil ve devlet eyleyicilerinin alanlarının– münhasıran öyle olmasa da, va-

tandaşların toplumsal, siyasi ve sivil haklarının belirlenişindeki göreceli önemini göstermektedir (örneğin devrim sonrası Çin’de, devlet kurumları ve ailevi yapılar, tarih boyunca bir egemenlik yarışı içinde olmuşlardır). Tabii ki bu alanların hiçbirisi asla homojen değildir: devletin farklı bölümleri öteki bölümlere zıt bir şekilde hareket edebilir ve bunların toplumdaki farklı etnik, sınıf, toplumsal cinsiyet ve öteki gruplaşmalar üzerindeki etkileri farklı olabilir. Örneğin İngiltere ve ABD gibi bir ülkenin göç yetkilileri, göçmenlerden kendi toplumsal haklarından feragatlerini imzalamalarını isteyebilirler. Böylece devletten ziyade ailevi alandaki öteki kişiler, eğer sivil ekonomik alanda başarılı olamazlarsa, bunları desteklemekle sorumlu olurlar. Başka bir örnek de, belli bir dinden olan din adamlarının kısıdığı evlilikler çoğunlukla devletin resmî onayını otomatikman elde ederken; ötekiler tarafından kısılan evliliklerin geçersiz olması ve bunların yetkilendirilmiş otoriteler tarafından kısılmasının gerekmesidir. Sovyetler Birliği’nde, farklı milli kökenlerden gelen insanlara “anayurtları”nda öncelik verilen belli alanlar (örneğin yüksek eğitim kurumlarındaki yerler) vardı. Diğer yandan farklı bölgelerde siyasi iktidar üzerindeki denetime sahip olanlar Rus “yerleşimciler”dir çoğunlukla. Sovyet bloğunun çöküşünün ve bağımsız cumhuriyetlerin doğuşunun sonucunda, bazı petrol ülkelerinde yıllardan beri mevcut olan bir durum ortaya çıkmaktadır ki bu, resmî devlet vatandaşlığının sadece nüfusun azınlığına –“doğru köken”den olanlara– verilebilen imtiyazlı bir statü haline gelmesidir.

Bu yüzden karşılaştırmalı herhangi bir vatandaşlık kuramı, kendi ailelerine, sivil toplum örgütlerine ve devlet eyleycilerine karşı (farklı toplumsal cinsiyet, etnisite, bölge, sınıf, yaşam döngüsü safhası vb.den olan) vatandaşlara tanıyan bireysel özerkliğin bir analizini de içermelidir.

## Aktif/Pasif Vatandaşlık

Bryan Turner'ın karşılaştırmalı vatandaşlık tipolojisinin öteki eksenini, onun "vatandaşın mutlak bir otoritenin tebaası olarak veya aktif bir siyasi eyleyici olarak kavramsallaştırılıp kavramsallaştırılmadığı" şeklinde tanımladığı aktif/pasif eksenidir (1990: 209). Yani "vatandaş" ve "tebaa" arasındaki geleneksel ayrım, Turner'ın tanımından çıkarılmıştır ve onun yerinde aktiflik ve pasiflik cetveli vardır.

Farklı ülkelerde vatandaşlığın tarihi farklıdır. Fransa ve ABD gibi bazı ülkelerde bu, popüler devrimci mücadelelerin bir sonucuyken, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde daha çok "yukarıdan aşağıya" bir süreçtir. Benzer şekilde, Hindistan veya Kenya gibi bazı sömürge sonrası ülkelerde, milli bağımsızlık uzun vadeli halkçı mücadeleden sonra kazanılırken, Karayip adaları gibi öteki ülkelerde bu geçiş daha barışçı olmuştur ve siyasi yönetim sömürgeci elitten yerli elite az çok pürüzsüzce geçmiştir.

Günümüzde neredeyse tüm dünya nüfusu, en azından Marshallcı anlamda bir cemaatin üyesi olmak açısından belli bir vatandaşlık biçiminin olduğu ülkelerde yaşamaktadır. Vatandaşlığın belli bir yönetme ve yönetilme biçimine katılım anlamına geldiği Aristocu tanıma göre (Allen ve Macey, 1990), görüntü elbette çok farklıdır ve muhtemelen pek az ülkede az sayıda insan bu türden bir aktif vatandaşlık statüsüne sahiptir. Elbette ki aktiflik ve pasiflik sorunu, sadece belli devletlerin resmî yapılarının bir sorunu değildir. Demokratik olarak en aktif toplumlarda bile, çok daha pasif olan ve bazı toplumsal hakları olsa bile ya hiçbir siyasi katılım hakkı olmayan ya da resmî hakları varsa da oy verme işlemine katılamayacak kadar güçsüzleştirilmiş ve/veya yabancılaştırılmış olan nüfus katmanları vardır. Bunlar arasında sadece çocuklar, göçmenler, etnik azınlıklar ve yerle-

şimci toplumlardaki yerli halklar değil, ABD’de büyük ölçüde siyah, İngiltere ve öteki ülkelerde ise büyük oranda beyaz olan ve yalnız annelerin oranının gittikçe arttığı “altıncı sınıf” olarak bilinenler de yer almaktadır (Lister, 1990; Lydia Morris, 1994). İnsanların kendi cemaatleriyle ve devletleriyle olan ilişkisini belirlemede, toplumsal cinsiyet, cinsellik, yaş ve yeteneğin yanısıra etnisite ve sınıf da önemli faktörlerdir.

“Aktif vatandaş” kavramı, son yıllarda özellikle İngiltere’de hem “sol” hem de “sağ”da tartışmaların ve politikaların odağıdır. Sol da vatandaşlığa olan ilginin son yıllardaki artışı, refah devletinde sağlık, eğitim, emeklilik, çocuk yardımları vb. alanlarda verili görülen toplumsal hakların birçoğunun tehlike altında olduğuna dair işaretler belirlediği bir zamanda, refah devletinin büyüyen kriziyle çakışmıştır. Bu kriz, bazı Batılı ülkelerde işçi sınıflarının önemli katmanlarının muhafazakârlara oy vermeye başlamasıyla ve Sovyet bloğunun çöküşü ve devlet sosyalizminin sona erişiyile aynı zamanda olmuştur.

Yine de sol (ve merkez), toplumsal haklara yoğunlaşmak yerine vatandaşlığı, siyasi mobilizasyon ve katılıma bir çağrı olarak kullanmıştır. Thatcher hükümeti gibi radikal sağcı bir hükümet, kişiler ve devlet arasındaki ilişkiyi değiştirmesin diye İngiltere’de bu, vatandaşlık hakkının verilisinin kutsallaştırıldığı yazılı bir anayasa için (Charter 88) yürütülen bir kampanyanın parçası haline gelmiştir.

Vatandaşlık lisanı, sağın da temel bir söylemi olmuştur. İngiltere’de “aktif vatandaş”, –ekonomik açıdan başarılı bir orta sınıf ailenin erkek reisi olarak kurulan– “vatandaş”ın, boş vaktini ve parasını “cemaat”e vererek vatandaşlık görevlerini yerine getirdiği refah devletine bir alternatif olarak ileri sürülmüştür (Evans, 1993; Lister, 1990).

Bununla birlikte bu söylemde vatandaşlık, siyasi bir söy-

lem olmaktan çıkmış ve pasif vatandaşlar olarak kurulan yoksulların toplumsal haklarının, hak kazanmadan hayır işine en azından kısmen dönüştürüldüğü sivil topluma gönüllü bir katılım haline gelmiştir. Lister (1990: 14), aktif vatandaşlığı, girişim kültürünün gerekli bir tamamlayıcısı olarak tanımlayan muhafazakâr bakan Douglas Hurd'den alıntı yapmaktadır: “Kamu hizmeti, bir zamanlar elitin göreviyken, bugün harcayacak zamanı ve parası olanların sorumluluğudur”. Ve Lister, toplumsal tutunum adına yükümlülüklerin, vergi ile finanse edilen yardımların ve hizmetlerin kamusal alanından, hayır işi ve gönüllü hizmetlerin özel alanına kaydığını iddia etmektedir. Ve hayır işi çoğunlukla yardımın yapıldığı kişilerin bağımlılığını ve pasifliğini varsayar. Haklar armağan haline gelmiştir ve aktif vatandaşlık yukarıdan-aşağıya bir vatandaşlık kavramını varsaymaktadır. Tipik olarak seçilmekten ziyade atanan, hükümetin oluşturduğu yasal haklara sahip özel kurumlar, sağlık ve refah gibi çeşitli kamu hizmetlerinin idare edildiği araçlar haline gelmişlerdir.

Vatandaşlık kavramının depolitizasyonu, 1992’de hükümetin Vatandaşlık Bildirgesinin yayınlanmasıyla artmıştır. Bu bildirge, vatandaşları, temel hakları kamu ve özel sektörlerde yüksek kaliteli mal ve hizmetlere yönelik bilgili seçimler yapma özgürlüğüne sahip olmak olan ve “mahremiyetlerine, itibarlarına, dinsel ve kültürel inançlarına” göre davranılan tüketiciler olarak kurmaktadır (Evans, 1993: 10). Bauman’ın (1988: 807) iddia ettiği üzere “Günümüzde bireyler (ahlaki olarak toplum, işlevsel olarak da toplumsal sistem tarafından) her şeyden önce üreticiden çok tüketici olarak davranmaktadır”. Vatandaşlık haklarının dengesi, sosyal refah haklarından, belediye evleri ve hisseleri vb. satın alma hakkı gibi ekonomik türden (pazara girişle ilgili) medeni haklara kaymıştır. Ayrıca bu tür bir vatandaşlık kurgusunun

vatandaşlık tanımına hâlâ dahil edilip edilemeyeceğine dair bir tartışma (Oliver, 1995) mevcuttur. Çünkü bunun amacı birey ile cemaat arasındaki ilişkiden ziyade, bireysel kişilik ve özerkliği desteklemektir (yukarıda anlatılan liberal vatandaşlık biçimine açıkça girmesine rağmen). Yine de açık olan şey, bu vatandaşlık kurgusunun oldukça sınıf temelli olduğu ve Edwards'ın (1988) öne sürdüğü gibi "eşit muameleden ziyade eşitler olarak muamele"yi amaçlayan refah devletindeki vatandaşlık kurgusunu geçersizleştirdiğidir. Yeni sağ tarzı vatandaşlığa göre, Peter Golding'in (Lister'a önsözünde, 1990: xii) dediği gibi "Yoksul olmak, koşullu vatandaşlığı sürdürmektir".

Tüketimcilik olarak Thatcherist vatandaşlık kavramı, evrensel retoriği bir yana tamamen serbest piyasa modeline dayanmamaktadır. Ruth Lister'in yorumladığı gibi,

Bizler vatandaştan ziyade tüketiciler olarak algılanıyoruz. Ancak bu, değerimizi ve haklarımızı satın alma gücümüzle sınırlandırdığı ölçüde bizi bağımsız tüketiciler olarak güçlendirmemektedir. (1990: 1)

Çeşitli marjinal veya azınlık gruplarının kendi dinsel ve kültürel inançlarının veya ekonomik ihtiyaçlarının eşit ölçüde peşine düşmelerini önleyen yasal ve ahlaki sınırlamalar mevcuttur (Evans, 1993: 6). Vatandaşlığın marjinal matrisinde bulunan bu "ahlaki yabancıları" devletin yönetmesi, toplumsal, siyasi ve ekonomik alanlarda gerçekleşmekte ve bu yönetim, resmî ve gayri resmî ayrımcılıkla sonuçlanmaktadır. Bu, -milli "ahlaki cemaat"ın dışında ama vatandaşlık esasına dayalı milletin içinde- dinsel, etnik ve cinsel azınlıkların yerleştirildiği liberal ve cumhuriyetçi vatandaşlık kurguları arasındaki alacakaranlık kuşağıdır.

Becerebilenler için bu, tamamen kapalı bir sistem değildir.

Evans (1993), cinsel azınlık gruplarının, kendi kimlikleri çevresinde değişen karmaşıklık derecelerinde, sosyo-ekonomik “cemaat” altyapılarını nasıl geliştirdiklerini anlatmaktadır. Bunlar, daha çok konut, sigorta, tıbbi haklar, ebeveyn hakları, evlilikte eşlere tanınan haklar vb. elde etmek için örgütlenmişler ve gelirlerinin önemli bir kısmını örneğin gay mamullerine ve belli toplumsal ve cinsel gay bölgelerinde farklı yaşam tarzlarına harcamışlardır (1993: 8). Evans’a göre:

Özgül cinsel vatandaşlık biçimleri, ahlaki ve ekonomik alanlarla sınırlandırılmıştır ve bunlar ahlaksızlık ve yasadışılık sınırları arasındaki ahlaki cemaati kuşatan boş zaman ve yaşam tarzı alanlarıdır büyük ölçüde. (1993: 8)

Etnik azınlıkları hedefleyen çokkültürcülük benzer kavramlarla tanımlanabilmektedir. Başka yerlerde de tartışıldığı üzere (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992) çokkültürcü politikalar, azınlıkların sınırlarını somutlaştırmalarına karşın bunları marjinal alanlara ve ikincil piyasalara yerleştirerek, eş zamanlı bir şekilde azınlıkları hem dahil etmek hem de dışlamak amacındadır. Yine de hem etnik hem de cinsel (engelliler gibi öteki marjinalleştirilmiş gruplarınkilerin yanısıra) bu marjinal alanlar, rakip sağ ve sol ideolojiler için vatandaşlık haklarının temeli olarak kimlik siyaseti çevresindeki mücadele sahası haline gelmiştir: bir yanda ayrımcılık ve ayrılıkçılık, diğer yanda azınlıkların kolektif ve bireysel hakları (Eisenstein, 1993; Phillips, 1993; Young, 1989).

Sivil toplumdaki bu alanların mevcudiyeti, vatandaşlık kurguları için çok önemlidir. Bir söylemde insanların özgül toplumsal ve ekonomik ihtiyaçları olarak tanımlanan şeyin, topluluk sınırlarının gösterenleri haline geldiği bir başka söyleme dönüşümü, “aktif vatandaşlığı” toplumsal alandan siyasi alana geçirebilecek şeydir.

Iris Young (1989), temsili demokrasinin insanlara bireyler olarak değil de bazılarının ötekilere göre daha çok baskı gördüğü grupların üyeleri olarak muamele etmesi gerektiğini söylemektedir. Young, bu farklılıkları önemsemeyen evrensel vatandaşlık söyleminin, zaten egemen olan grupların egemenliğini genişleteceğini ve marjinal ve baskı gören grupları susturacağını iddia etmektedir. Bu nedenle, bu grupları grup olarak temsil edecek özel mekanizmaların kurulması gerektiğini belirtmektedir. Iris Young'ın farklılığın ve farklılaşmış iktidar ilişkilerinin, vatandaşlık pratiğinde tanınması gerektiği konusundaki ısrarı çok önemli olsa da, yaklaşımı birçok açıdan sorunludur. Başka yerlerde de ayrıntılı olarak incelendiği üzere (Anthias ve Yuval-Davis, 1992; Cain ve Yuval-Davis, 1990; Phillips, 1993) bu tür bir yaklaşım, grupların homojen olarak ve sabit sınırlarla kurulduğu kimlik siyasetinin tuzaklarına kolayca düşebilir. Gruplar içinde özgül konumlarda konumlanan kişilerin çıkarları, illa ki tüm grubun çıkarlarını temsil edecek şekilde kurulacaktır ve özgül grubun ötekilere karşı gücünün artışı, vatandaşlıkla ilgili ve bağlantılı siyasi faaliyetlerin bütünüyle temel amacı haline gelmiştir.

Nitekim Anne Phillips şunu iddia etmektedir:

Karşılaştığımız sorunların birçoğu genel nitelikli olduğunda ve yerelin ötesinde bir vizyon gerektirdiğinde, daha iyi bir demokrasi beklentisi, kamusal ve özel arasındaki farklılıkları çözmekte değil, kamusal alanı daha aktif olarak yenden canlandırmakta yatmaktadır. (1993: 13).

Anne Phillips bu konuda, Hannah Arendt'in savlarını izlediğini belirtmektedir. Yine de Arendt'in aksine (1975), Phillips farklılık kavramlarının ihmal edilemeyeceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Phillips (Mary Dietz'i izleyerek,

1987) siyasetin kamusal alanına katılımın, aşkınlıktan ziyade, kişinin mevcut alanının ötesine geçmesine, “dönüşüm” dediği şeye, dayandırılması gerektiğini önermektedir. Dönüşümü, yerleşmiş ve özgül kimliklerin sınırlarını doğru bir şekilde vurgulamak olarak, aşkınlığı ise bunu tüm grup farklılıklarını ve kaygılarını atma noktasına kadar götürmek olarak görmektedir. Arendt’in siyasi olana yaklaşımını tartışırken John Lechte (1994), Kristeva’nın semiotik ve sembolik arasındaki ilişki kuramının, farklılık alanı olan özel alanı ve kamusal siyasi alanı zıtlar çifti olarak değil, ona özgül anlamını veren birincinin, ikincinin maddiliği olduğu şeklinde kullanılabileceğini öne sürmektedir. Başka bir ifadeyle, her bireysel farklılık tartışması, kamusal alanı zaten kapsar. Young’ın “baskı gören gruplar” kurgusu, öteki siyasi söylemlerden daha “doğal” değildir ve dönüşüm/aşkınlık süreci, adlandırma edimine içkindir.

Vatandaşlık hakları ve toplumsal farklılık sorunuyla uğraşmaya kalkışan öteki feministlerin ve aktivistlerin önerileri, farklılık gösteren bir şekilde toplumsal ve siyasala odaklanmıştır. Örneğin Correa ve Petchesky (1994), siyasal hakların toplumsal haklarca genişletilmesi gerektiğini savunmaktadır. Haklar söylemini terk etmekten ziyade, onu toplumsal cinsiyet, sınıf, kültür ve öteki farklılıklar gibi farklılıkları açıkça belirtmesi ve toplumsal ihtiyaçları kabul etmesi için yeniden kurmamız gerektiğini iddia ediyorlar. Özel “özgürlükler” veya “seçimler” olarak anlaşılan cinsel ve üreme (veya diğer) hakları, bunların gerçekleştirilmesini sağlayacak koşullar olmayınca özellikle yoksullar ve haklardan yoksun bırakılanlar için anlamsızdır. Bu tür bir yaklaşım, Young gibi kolektif dezavantajların ve ayrımcılığın hayati önemini kabul ederken, bunlar, siyasi öznelerin kuruluşunda somut hale gelmemekte ve bunlardan ayırdedilebilmektedirler. Londra’da GLC sonrası bir dönemde bazı siyah

ve öteki radikal aktivistler, orada kaynak dağıtımının temeli olarak uygulanan kimlik siyasetine karşı kitlevi bir tepkiyle, bu engelleyici koşulları göğüslemek anlamına gelen dezavantaj politikasının, grup siyasetine alternatif olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Argüman şudur: eğer siyahlar, işsizlikten daha çok mağdur oluyorsa, işsizliğe odaklı siyasi söylem de, özellikle onlara yönelik olmazsa, siyahların çıkarına olmayacaktır. Bununla birlikte bu yaklaşım öteki işsizleri dışlamaz ve onlar için bir “ötekilik” kurgusu yaratmaz (Wilson, 1987).

Zillah Eisenstein’in farklılık meselelerine yaklaşımı şöyledir:

Buradaki mesele, kendiliğinden farklılıklardan ziyade, hem evrensel hem de özgül olan tikelci bir insan hakları anlayışını kurmak için farklılıklarla işe nasıl başlayabileceğimizdir. (1993: 6)

Eisenstein’in 1993 tarihli kitabındaki çözümü, beyaz olmayan bir kadını beyaz erkeğe alternatif, kapsayıcı standart norm olarak kullanmaktır. Bu daha zor olabilir ama ben, insanların ortak sahip oldukları bazı kavramlar olmadan yapamamıza rağmen, insanların tümünü yargılayan tek bir standart olmadan da yapabileceğimizi ve yapmamız gerektiğini öne sürdüğü ilk konumunu (Eisenstein, 1989) tercih ederim. Daha sonraki konumu, beyaz olmayan bir kadının ihtiyaçlarının, beyaz bir adaminkilerden farklı olmaktan ziyade daha çok olduğunu varsayabilir. Ayrıca bu, uluslararası alanda kullanılamayacak bir konumdur.

Belli tek bir standarttan ziyade, her bir özgül siyasi proje için bunu kurma süreci olmalıdır. Patricia Hill-Collins (1990) gibi siyah feministler ve Raphaela Lambertini ve Elizabethta Dominini gibi İtalyan feministler (bkz. Yuval-Davis,

1994b), siyasi aktörlerin özgül konumlanışlarının tanındığı ve dikkate alındığı koalisyon oluşturma'nın çaprazlama siyasetine odaklanmışlardır. Altıncı Bölüm'de ayrıntılı olarak inceleneceği üzere bu yaklaşım, her konumlanışın tamamlanmayan bilgiden başka bir şey olamayacak özgül olarak yerleştirilmiş bilgiyi ürettiğinin epistemolojik tanınışına dayanmaktadır. Bu yüzden de ortak bir perspektife ulaşmak için farklı olarak konumlandırılanlar arasındaki diyalog gerçekleşmelidir. Çaprazlama diyalog, kökleştirme (*rooting*) ve kaydırma (*shifting*) ilkelerine dayanmalıdır - yani kişinin bir yandan kendi deneyimlerine merkezlenirken, bir yandan da diyalogun taraflarının farklı konumlanışlarına karşı empati içerisinde, katılımcıların, hegemonik tünel vizyonundan farklı bir perspektife ulaşmalarını sağlayabilir. Diyalogun sınırlarını mesajı iletenlerden ziyade mesajın kendisi belirler. Diyalogun sonucu, farklı konumlanmış kişilere ve gruplaşmalara yönelik farklı projeler olabilir ancak bunların dayanışması, uygun bir değer sisteminin desteklediği ortak bir bilgiye dayanır. Bu nedenle diyalog asla sınırdan bağımsız değildir.

Elbette tabandan gelen toplumsal hareketlerin aksine "reel politika" içinde, çoğunlukla sürekli yoğun diyaloga zaman yoktur. 1980'lerin başında GLC'deki Kadınlar Birimi bu tarzda çalışmayı denediklerinde sonuç, çok hızlı çalışan hiyerarşik karar alma yapıları tarafından bunun tamamen ihmal edilmesi olmuştur. Çaprazlama siyaset, siyasi delegeler, özgül toplumsal kategori ve gruplaşmaların temsilcilerinden ziyade destekleyicileri olduğu sürece ve mesajları çaprazlama diyalogların bir sonucu olduğu sürece delegasyon ilkesine zıt olarak görülmemelidir.

## Vatandaşlık Hakları ve Ödevleri

Çeşitli vatandaşlık tanımları, vatandaşlığın iki yönlü bir süreç olduğunu ve hakların yanısıra yükümlülükleri de kapsadığını vurgular. Bu elbette sadece özgül hakların, özgül ödevlerin yerine getirilmesi koşuluna bağlı olup olmaması gibi karmaşık bir meseleyi değil, aynı zamanda da daha genel olan vatandaşlığın sınırları sorununu da ortaya çıkarır. Belli bir ülkeye göç etmek ve bu ülkenin vatandaşı olmak isteyen insanları seçme kriteri, eğer böyle bir şey varsa, ne olmalıdır? Helen Meekosha ve Leanne Dowse (1996), bu vatandaşlık modeline göre, bariz hiçbir vatandaşlık ödevini yerine getiremeyen engelli insanların otomatikman vatandaşlık haklarından dışlandığını iddia ettikleri meydan okuyan bir çalışmayı yakın bir zamanda sunmuşlardır.

Bununla ilişkili bir mesele de, özgül vatandaşlık ödevlerinin neler olduğu veya olması gerektiğidir. Bu, tartışmalı ve değişken bir alandır ve bazen vatandaşlık hakları ve ödevleri birbirine karışabilir. Örneğin oy verme, temel bir vatandaşlık hakkı olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte oy vermenin vatandaşların ödevi haline geldiği ve bu ödevi yerine getirmediğinde ağır bir şekilde cezalandırılacakları –en demokratik olan değil ama kendi iktidarlarını meşrulaştırma ihtiyacında olan– birkaç ülke mevcuttur (veya Mısır gibi bazı ülkelerde bu sadece erkeklerin ödevidir: kadınların bu hakkı okur-yazar olduklarını kanıtlamak için yazılı olarak özellikle talep etmeleri gerekmektedir).

Örneğin kanunlara uymak tam anlamıyla bir vatandaşlık ödevi olarak görülemez çünkü –kanunlar ve devletle cemaatin kanunu uygulama dirayeti bir insan gruplaşmasından diğerine değişebilse de– vatandaş ya da yerleşimci olmayanların bile, nerede olurlarsa olsunlar kanuna uymaları gerekir. Diğer yandan birçok durumda özellikle yazılı olma-

yan ve örfi hukuka uymak, sadece üyelerin ödevi değil sınırların işaretleyicileri haline gelir ve bunlara uymayanlar itaatsizlik yüzünden cezalandırılmanın yanısıra cemaatten de kovulabilirler.

Kişinin kendi cemaatini ve ülkesini savunması –anayurt veya millet uğruna ölmenin (yanısıra öldürmek)– en büyük vatandaşlık ödevi olarak görülmektedir (Yuval-Davis, 1985; 1991b). Bu ödev, Kathleen Jones’un (1990) beden, vatandaşlık tanımında önemli bir boyuttur iddiasının çıkış noktasıdır. Jones, vatandaşlığın geleneksel olarak milli savunma için silahlı mücadelede yer alma yeteneğiyle bağlantılı olduğunu; bu yeteneğin erkeklikle, kadınlığın ise zayıflık ve erkek korumasına ihtiyaçla eş tutulduğunu iddia etmektedir.

Bazı feminist örgütler (ABD’deki Kadınlar Milli Örgütü – NOW–, Nikaragua’daki ANMLAE ve ötekiler), kadınların erkeklerle en büyük vatandaşlık ödevini –kişinin ülkesi için ölmesi– paylaşırlarsa, erkeklerle eşit vatandaşlık hakları kazanabileceklerini iddia ederek, orduda erkeklerle eşit konuma gelmeleri için mücadele etmişlerdir. Yakın zamandaki Körfez Savaşı’nda kadınlar, Amerikan Ordusunda hem üniformalar açısından hem de başka açılardan hemen hemen ayırdedilemeyecek biçimlerde erkeklerle beraber savaşmışlardır: bu üniformalar ABK (atomik, biyolojik ve kimyasal) savaşı için tasarlanmıştır ve içindeki insanın “vücut” “tipi” farkedilmemektedir. Bu deneyim, bu tür bir savla ilgili birtakım uyarıcı düşünceler doğurur.

Birincisi, arkalarında küçük bebeklerini (çoğunlukla kocaları da orduda hizmet ettiğinden kendi annelerinin bakımına) bırakmak zorunda kalan bazı kadınların deneyimleri, feminist eşit fırsat sloganlarının kadınların haklarını teşvikten ziyade onlara daha çok baskı yaratmak için kullanılabileceğini göstermektedir. İkinci olarak onların deneyimle-

ri, cinsel taciz dahil olmak üzere erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerinin askerî alanda da sürdüğünü göstermiştir ve o yüzden bu, kadınları doğrudan muktedir kılma olarak düşünülemez. Üçüncü olarak bu argüman, ordunun ve onun kullanımının genel toplumsal ve siyasi bağlamını gözardı etmektedir. Kadınların erkeklerle eşit düzeyde küresel polisi oynamaları için güçlendirilmesi, feministlerin (en azından sosyalist anti-ırkçı feministlerin) uğraşması gereken bir konu değildir.

Burada konumuz için muhtemelen daha da önemlisi, Körfez Savaşı'nda Batılı müttefikler tarafında savaşan askerlerin hiçbirisinin gerçekte milli hizmetin bir parçası olarak bunu yapmamış olmasıdır. Hem kadınlar hem de erkekler, orduyu kendi mesleki kariyerleri olarak gören profesyonel askerlerdi. Bu konuyu başka yerlerde daha ayrıntılı olarak ele aldım (Yuval-Davis, 1991b; ayrıca bkz. Beşinci Bölüm'deki tartışma) ancak modern savaşlarda, savaşmanın artık çoğunlukla bir vatandaş ödevi olmadığı da açıktır.

En başta vatandaşlık, mülk sahibi olma koşuluna bağlıydı ve bu nedenle evrensel ödev, vergi ödemektir. Vatandaşlığın farklı sınıflara yayılmasıyla birlikte bu ödev, artık kişinin kazanç miktarına bağlıdır ve bu nedenle de yine evrensel bir ödev olarak görülemez.

Mülksüzler için, kazanç istihdama bağlıdır. Carole Pateman (1989), refah devletinin mimarlarının erkekleri eklemek kazanan işçi, kadınları ise bağımlı eş olarak kurduklarını bir dönemde, Marshall'ın bir vatandaşlık hakkı olarak "istihdam hakkı"nı belirttiğine işaret etmektedir. Feminist hareketin temel mücadelesi, istihdamda eşit ücret ve eşit fırsatlar içindir. Bu alandaki belli başarılarla rağmen, toplumsal cinsiyet farkına dayalı ayrım ve bölünmüş emek piyasası büyük ölçüde baki kalmıştır ve kadınların öncelikle eş ve anne olarak kuruluşu sürmüştür. Emek piyasasında ırkçı ve

etnik gruplaşmalar için yapılan ayrımcılığa karşı mücadelede de benzer ama çoğunlukla daha başarısız sonuçlar elde edilmiştir.

Üstelik eşit fırsat politikalarının sadece emek piyasasına girmiş olanlar için etkili olabileceği açığa çıkmıştır. Yukarıda “aktif vatandaşlıkla” ilgili tartışmada belirtildiği gibi, vatandaşlık ödevleri, imtiyazlı olanın işareti haline gelbilmektedir. Elbette bu tarihsel olarak, vatandaşlıktan dışlanan kadınlar, köleler ve yarı-vatandaşlar pahasına vatandaşlık haklarının ve ödevlerinin, az sayıda insanın imtiyazı olduğu Yunan şehir devletinde vatandaşlığın ortaya çıkışı ile birbirini tutmaktadır.

“Refah”ın ikamesi olarak “iş güvencesi”ne ilişkin son tartışmalar, vatandaşlık ödevleri söylemini, vatandaşlık hakları için bir koşul olarak kullanmakta ve “cemaat hizmeti”, “yoksun olan”ların kendi ödevlerini yerine getirebilme biçimi olarak kurulmaktadır. Muhtemelen bu değişimi isteyen insanların çoğunun niyeti olumludur (elbette pek çoğunun da olumsuz) ve ebedi bağımlılık, mahrumiyet ve yabancılaşma döngüsünü kırmaya yönelik samimi bir isteğe dayanmaktadır. Bununla birlikte iş güvencesi –zorlayıcı ve seçici doğasına ve tatbikinin emek piyasasındaki öteki kesimlere getirebileceği yan-etkilere ek olarak– vatandaşlık tartışmasının temel zeminini siyasi alandan toplumsal alana, kişisel ve kolektif muktedir kılmadan, niteliksiz ve zorla çalıştırılan işgücüne kaydırır.

## Sonuç

Bu bölümde hem cinsiyetçi, ırkçı ve Batımerkezci olmayan hem de küresel düzen(sizlik)deki önemli değişimlere uyum sağlayabilecek kadar esnek olan bir vatandaşlık kuramının geliştirilmesiyle ilgili bazı hususlar tartışılmaktadır.

Vatandaşlığın çok-katmanlı kuruluşu bu türden bir husustur. Eğer vatandaşlık “bir cemaate tam üyelik” olarak tanımlanırsa, o zaman insanlar birden çok cemaate, alt-üst-ve-hatta pek çok devlete üyedir. Vatandaşların belli bir devlete karşı hakları ve yükümlülükleri, çoğunlukla belli bir etnik, ırksal, dinsel veya bölgesel topluluğa üyeliklerine aracılık etmektedir ve büyük ölçüde buna bağlıdır. “İnsan hakları” ideolojilerinin ve kurumlarının geliştirilmesi aynı zamanda, en azından ideolojik olarak devletin her zaman vatandaşlık haklarının kuruluşunda tam kontrolü olmadığı anlamına gelir; ayrıca çoğunlukla uygulamaya koyması için bu, devlete bırakılır. Bu açıdan insanların kendi topluluklarında ve devletlerinde eşit konumlandırılmadıklarını, toplumların devlet içinde ve uluslararası olarak eşit konumlandırılmadıklarını ve devletin öteki devletlerle eşit olarak konumlandırılmadığını unutmamak önemlidir. Örneğin İsrail vatandaşı olan bir Filistinli kadının vatandaşlığını çalışmak için, onun İsrailli Filistin cemaati içindeki üyeliğini, İsrailli Filistin cemaatinin İsrail ile ilişkisini –ayrıca öteki Filistinli ve Arap cemaatlerle ilişkisini– ve hem İsrail devletin hem de “Arapların” uluslararası konumlanışını çalışmak önemlidir.

Bununla birlikte vatandaşlık sadece cemaat(ler)e üye olmak veya olmamak meselesi değildir. Farklı toplumsal nitelikler, insanların belli toplumsal kategorilerdeki cemaatler içinde ve karşısındaki özgül konumlanışlarını kurar. Çalışmak istediğimiz vatandaşlığın, İsrailli Filistin vatandaşlığı olması önemlidir ve radikal bir biçimde bu vatandaşlığın tüm katmanlarını etkiler. Yine de onun toplumsal cinsiyeti, sınıf konumu, dini, şehirden veya bir köyden oluşu, yeteneği, yaşam döngüsünde bulunduğu safha vb. gibi öteki faktörlerin hepsi de onun vatandaşlığını belirler. Bu farklı niteliklerin birçoğu, farklı topluluklara eşit veya rastgele bir şekilde ya-

yılmamıştır, ama özgül bir topluluğa üyelik bu sıfatların birisine –eğer indirgenecekse– nadiren indirgenebilir.

Bu yüzden vatandaşlık tamamen bireysel veya kolektif bir olgu olarak incelenemez. Çoğunlukla toplulukların, toplumların ve devletlerin sınırları sürekli yeniden kurulsa da, bunlara üyelik ve kimlikler gönüllü olmaktan ziyade zorladır (Chhachhi, 1991). Devletlere, topluluklara ve bireylere ilişkin önemli bir mesele, bunların özerklik dereceleridir - bunların rollerinin ve faaliyetlerinin öteki toplumsal eyleyiciler tarafından belirlenmeme ölçüsüdür.

Eğer mahremiyet, özerklikle eş tutulursa, o zaman aile alanı özel olarak tanımlanamaz. Birçok ailenin birçok üyesi, genellikle de çocuklar, hastalar, yaşlılar ve kadınlar, bırakın aile dışını, aile alanları içinde bile kendi yaşamlarını çok az belirleyebilirler. Bu yaşamlar, hem aile içinde daha güçlü olanlar tarafından hem de kısmen veya tamamen sivil toplum alanına ve/veya devlete yerleştirilmiş dışardaki ideolojiler ve uygulamalar tarafından belirlenir.

Yine de üzerinde düzenleme yapılan sadece aile alanı değildir. Farklı toplumlarda ve devletlerde, özellikle elit kesimde aile bağılıkları ve yapıları, devlet ve sivil toplumdaki yapıyı ve iktidar ilişkilerini az çok belirleyebilir. Bu olduğunda kadınlar gibi aile içindeki göreceli olarak güçsüz olanlar bile, devlet üzerinde bütünüyle bir iktidar konumu kazanabilirler ve kraliçeler veya başbakanlar haline gelebilirler.

Bir toplumu yönetirken, sözkonusu meselelerin birçoğu, siyasi eyleyicilerin geldikleri toplulukların ve toplumsal kategorilerin özel meselelerinin ötesine geçebilir veya bunlarla alakası bile olmayabilir. Yine de bu, insanların farklı niteliklerinin ve toplumsal konumlanışlarının önemsenmediği ve bir kez siyasi alana katıldıklarında artık bunların ilgisinin kalmadığı ve kendi ideolojilerini ve uygulamalarını bilgilendirmedikleri ve etkilemedikleri veya bilgilendirmek ve

etkilemek zorunda olmadıkları anlamına gelmez. Siyasette, bilimde olduğu gibi “fildişi kuleler” yoktur.

Farklı konumlandırılmış insanlar tarafından kökleştirme ve kaydırma teknikleri kullanılarak yapılan diyalogun kazandırdığı bilgiye dayalı çaprazlama siyaset, ister taban düzeyindeki isterse devletteki ve devlet üstü iktidar merkezlerindeki her tür siyasi aktivizme yönelik siyasi rehber ilkelere olmalıdır.

Vatandaşlık hakları, hem toplumsal hem de siyasi alanlara demir atmıştır. Toplumsal koşulları “uygun kılmadan”, siyasi haklar manasızdır. Aynı zamanda da yükümlölükler olmaksızın vatandaşlık hakları, insanları pasif ve bağımlı olarak kurmaktadır. Bu nedenle vatandaşların en önemli ödevi, kendi siyasi haklarını kullanmaları ve kendi topluluklarının, devletlerinin ve toplumlarının gidişatının belirlenişine katılmalarıdır.

**BEŞİNCİ BÖLÜM**  
**CİNSİYETLENDİRİLMİŞ ORDULAR,**  
**CİNSİYETLENDİRİLMİŞ SAVAŞLAR**

Giddens (1989: 340, 346-7), devletsiz toplumlarda savaşların olmadığını iddia eder: bu tip toplumlarda sistematik ve uzun silahlı mücadeleleri ve orduyu beslemek için yeterli artı değer üretilmemektedir. Ancak devletsiz avcı-toplayıcı toplumlarda ortaya çıktığı varsayılan erkeklik ve kadınlık kurguları, ordulardaki ve savaşlardaki cinsiyete bağlı işbölümünün doğallaştırılışının temelidir. John Casey şunu iddia etmektedir:

Erkekler savaşçı rolü için seçilmiştir çünkü erkeklerin hayvan avcıları olarak seçilmelerini destekleyen ekonomik ve fizyolojik cinsiyet bağlantılı farklılıklar, insan avcıları olarak da seçilmelerini destekler. (Aktaran Kazi, 1993: 15)

Üstelik Chris Knight (1991), erkeklerin, kadınların âdet kanlarındaki büyümlü güçlere karşı bir savunma olarak kendilerini kan kardeşliğiyle güçlendirmek için biraraya geldiklerini ve avcılar ve savaşçılar olarak rollerini geliştirdiklerini iddia etmektedir!

Buna rağmen, orduların ve savaşların asla sadece “erkek bölgesi” olmadığı, bu bölümün savıdır. Kadınlar bunların içinde çoğunlukla hayatı, –ama genellikle erkeklerin rollerine eşit olmayan ve farklı bir temelde– belli rolleri her zaman yerine getirmişlerdir. Ordudaki cinsel işbölümü sivil sektörden çoğunlukla çok daha resmîleştirilmiş ve katıdır. Bu önemlidir çünkü hem feministlerin hem de onlara karşı çıkanların kadınların orduya girişinin, kadınların tam vatandaşlık haklarını elde etmelerinin önkoşulu olduğuna yönelik savları mevcuttur. Kişinin ülkesi için hayatını feda etmesi, en büyük vatandaşlık ödevi olduğu için, vatandaşlık hakları bu ödevi yerine getirmeye hazır olmasına bağlıdır. Yine de kadınların sivil emek piyasasına girişleri gibi, askerî emek piyasasına girişleri –ve daha sonra da göreceğimiz üzere, resmî eşitliği elde ettikleri durumlarda bile– cinsel işbölümünün ve iktidar dağılımının bağlamını değiştirmiş ancak bunları yoketmemiştir.

Bu bölümde, kadınların hem gayri resmî kurtuluş mücadelelerine hem de modern ordulara katılımı incelenmekte ve bunun kadınların toplumdaki konumuna yönelik daha geniş sonuçları ele alınmaktadır. Toplumsal cinsiyetin ve milletin tüm diğer taraflarında olduğu gibi, ordudaki kadınlar ve erkekler homojen varlıklar değildir. Farklı erkek ve kadın gruplaşmaları, farklı bir şekilde konumlandırılmıştır ve ordulara ve savaşa farklı şekilde katılmaktadırlar. Tüm toplumsal ayrımlarda erkeklerin savaşçılar olarak (ve kadınların kaygılananlar olarak?) kuruluşlarının doğallaştırılması nedeniyle, savaşla ilgili öteki birçok yönden daha çok bu yönün üzerinde durmak önemlidir.

Yine de bu, –Amazonlardan, Körfez Savaşı’ndaki Amerikalı kadın askerlere– tarih boyunca kadınların savaşçılar olarak kurgulanmadıkları ve tahayyül edilmedikleri anlamına gelmez. Bu tahayyüller, genellikle ya savaşçı olarak kadın

kurgusunun iğretiliğini pekiştirmiş ya da kadın savaşçıların geldiği toplumdaki daha genelleştirilmiş kadınlık ve erkeklik kavramlarıyla birlikte işlemiştir.

Günümüz toplumlarında, sivil ve askerî alanlar içiçe geçmiştir. Ve bu sadece kadınlık ve erkeklik kavramları ve temsilleriyle ilişkili değildir. Örneğin generallerin ve ordunun başındakilerin savaş başlatmada en ihtiyatlı kişilerden oldukları bilinen bir olgudur (Giddens, 1989). Modern ordular, çoğunlukla sadece savaşın yoğunluğu ve öngörülemezliği tarafından düzgün işleyişleri bozulabilecek büyük bürokratik örgütlenmelerdir (askerî aygıtın liderlerinin bakış açısından, yeni silahların yanısıra iletişim ve insan örgütlenmesi gibi askerî operasyonun öteki boyutlarını test etmek için Körfez Savaşı gibi küçük “güvenli” savaşların çok faydalı bir şekilde kullanılabilmesine rağmen). Günümüzde Miriam Cooke’un (1993: 181) “post-modern savaşlar” dediği savaşlar özellikle önemlidir – savaşan tarafların genellikle devletler arasında değil devletin içinde bulunduğu Lübnan, Somali ve eski Yugoslavya’daki savaşlar gibi. Bu savaşlar ve bunların içindeki rakip savaşan taraflar çoğunlukla sürekli yeniden müzakere edilir ve yeniden tanımlanır. Bunlar sömürgeciliğin ve Soğuk Savaşın sonunun doğrudan veya dolaylı bir sonucu olarak görülebilirler. Bu bölümde hem orduların hem de savaşların cinsiyetlendirilmiş bazı boyutları incelenmektedir. Özellikle savaşlar son zamanlara kadar (Jones, 1994) çok az sayıda sistematik çalışmanın konusu olmuştur.

Erkekler doğal olarak savaşla bağlantılı kurulurken, kadınlar doğal olarak barışla bağlantılı kurgulanmaktadır. Savaş karşı koyan kadınlar imgesi, en azından İ.Ö. 5. yüzyılda Atina’da *Lysistrata*’nın ilk sahnelenişinden beri Batılı kamusal muhayyilede mevcuttur. Aristo’nun bu Yunan komedyası, Atinalı, Spartalı ve Korintlili kadınların biraraya

gelerek, kocaları birbirleriyle savaşmayı kesene kadar onlara karşı seks grevi ilan edişlerini anlatır. Feminist hareket içindeki temel bir tartışma, feminist aktivizmin ne ölçüde otomatik olarak barış aktivizmine bağlanması gerektiğine ilişkindir. Bu bölüm, bu tartışmanın ve bunun kadınların vatandaşlığına ilişkin tazammunlarının incelenmesiyle sona ermektedir.

## Askerlik Hizmeti ve Vatandaşlık

Fiziksel, sözlü veya öteki araçlar aracılığıyla savaşmak, (neredeyse?) evrensel bir toplumsal davranış olarak görölmektedir. Freud, saldırganlığın ve seksin tüm insan toplumlarında öyle ya da böyle denetlenen veya düzenlenen iki evrensel insan içėüdüğü olduğunu iddia etmiştir. İnsanlık tarihi boyunca, belli toplumsal hiyerarşileri korumak ve değiştirmek veya karasal ya da su kaynaklarına erişimi güvenli kılmak için, ritüelleştirilmiş mücadeleler, çeşitli anlaşmazlıklara yönelik öteki çözüm araçlarıyla birlikte rutinleşmiş toplumsal repertuarın parçası olmuştur. Kadınlar her zaman doğrudan mücadeleye katılmasa da (mücadeleye katılmak onlar için alışılmadığ bir şey olmasa da), onların ister ölümler ve yaralıları göz kulak olarak, ister galip olanın beden bulan mülkiyeti haline gelerek her zaman mücadelede özėöl rolleri olmuştur. Bazen bu iki rol birarada olur: Cynthia Enloe (1983: 4), 17. yüzyılda askerlere bakan kadınlara olan büyük talebi anlatan Samuel Hutton'dan alıntı yapmaktadır. Sevimli İskoç kadını Kate Keith gibi iyi bir bakıcının, asker kocası öldükten sonra iki günden daha uzun süre evlilik kurumu dışında kalmasına izin verilmemiştir. Benzer şekilde İran-Irak Savaşı'nda Ayetullah Humeyni, savaş dullarına, savaş malulleriyle evlenme ve bunların bakıcıları olma emri vermiştir.

Bununla birlikte eğer “savaş cephesi” ve “yurt cephesi” veya “arka cephe” arasında bariz bir ayrım yoksa, savaştaki bariz cinsel işbölümü de çoğunlukla ortadan kalkar (Yuval-Davis, 1985). Örneğin İspanyollar, İnkalara karşı mücadelede erkeklerin yanında sapan kullanarak savaşan kadınları gördüklerini bildirmişlerdir. Bununla birlikte, Penny Dransart’ın (1987: 62-77) belirttiği gibi, bu toplumda sapanlar, çobanlık işi için çoğunlukla hem erkekler hem de kadınlar tarafından yaygın olarak kullanılmıştır ve bu nedenle bu ölüm-kalım savaşı sırasında kadınların savaşma biçiminin, İnk kadınlarının rutin askerî rolünü temsil ettiği varsayılmaz. Benzer şekilde Kudüs’ün Romalılar tarafından işgali sırasında Yahudi kadınlar mücadeleye Romalı askerlerin üzerine kaynar yağ dökmek gibi faaliyetlerle katılmışlardır ve bu, yine kadınların olağan toplumsal rollerinin rutin bir parçası değil, bir adaptasyonudur.

“Ön” ve “arka” arasında bir ayrım olduğunda ve toplumsal grup, savaşı sürdürebilecek ve ‘yurt cephesi’nde savaşçı olmaması ile başedebilecek yeterli artı değeri biriktirdiğinde, komşu kabilelere ve köylere kısa süren mevsimlik baskınlarda bile, orduda erkekler ve kadınlar arasında daha rutinleştirilmiş cinsel işbölümü ortaya çıkmaktadır.

Boadicea veya Jeanne d’Arc gibi erkekleri savaşa sevkeden mitsel veya tarihsel kadın figürleri, Batılı kolektif muhayyilede yüzyıllardır mevcuttur. Bununla birlikte Amazonlar gibi bunların da temel işlevi, genellikle kadınların da erkekler gibi savaş kahramanlığı yapabileceklerine işaret etmek değil, onları romantik değilse bile doğal olmayan kadınlar şeklinde kurgulamaktır (tabii eğer cadı olarak görülüyorlarsa). Yine de 20. yüzyılda kadınların ister milli kurtuluş ordularına isterse ulus devlet ve imparatorluk ordularına resmî olarak alınmaya başlamasıyla, kadın kahramanlara ilişkin romantik imgeler daha yaygınlaşmıştır. Örne-

ğin İsrail'de İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından paraşütle düşman hatlarının gerisine indirilen, yakalanan, işkenceye uğrayan ve sonunda da idam edilen Macar-Yahudi Siyonist yerleşimci şair Khana Senesh, Siyonistlerce Nazilerin yaptığı temizliğe “direnmeden giden kurbanlık koyun” olarak nitelendirilen milyonlarca Yahudi imgesine karşı bir kahraman imgesi olarak yüceltilmektedir. Rusya’da Irina Sibrova, İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanlara karşı 1006 uçuşta hayatta kalan bombacı bir pilottu ve Filistin’de Leila Khaled, 1970’lerin başında Amerikan uçaklarının Ürdün’ün Amman şehrine kaçırılmasının ardındaki kahraman olarak yüceltilmişti.

Yine de ordudaki herhangi bir toplumsal cinsiyet ilişkisi düşüncesinin, ordunun içindeki veya dışındaki özgül rolleri yerine getirenlerin toplumdaki tüm erkekler ve tüm kadınlar olmadığını gözden kaçırmaması gerekir. Bu rollere kimin dahil edilip kimin dışlandığını belirlemekte etnisite, sınıf, yaş ve yetenek hayati rol oynar. Yukarıda da belirtildiği gibi elbette savaş, “yurt cephesi”nde sürdürüldüğünde, bu ayrımlar muğlaklaşmaktadır. Örneğin Rus ordusunun 1994-5’te Çeçenistan’a saldırısına ilişkin raporlar, operasyon, milli bağımsızlık isteyen Çeçenlere yöneltilmiş olsa da, yerel nüfusun tümüne yöneltilen sistematik katliamdan yerli Rusların kaçamadıkları gerçeğine işaret etmiştir.

Cynthia Enloe’nun öncü çalışmalarından birisi *Ethnic Soldiers*’tır (1980). Enloe bu kitapta, özgül etnik ve ırksal azınlıkların ordular tarafından özgül biçimlerde nasıl kullanıldıklarını gösterir. Ve farklı azınlıklar, çok farklı biçimlerde kullanılabilirler. Örneğin Alison Bernstein, Amerikan yerlilerinin İkinci Dünya Savaşı’nda (Amerikan Japonlarının yanında) ABD’deki öteki etnik veya ırksal gruplaşmalara göre en yüksek çarpışma oranlarından birine nasıl sahip olduklarını anlatmaktadır. Bu, savaş sırasında gerçekten cepheden

dışlanan siyah Amerikalıların durumunun tamamen tersidir (WREI, 1992: 86). İsrail'de Dürzi etnik cemaatinden askerler çoğunlukla düşük statüdedir ancak sınır muhafızlarının oldukça tehlikeli birimlerine mensupturlar. İsrail vatandaşı olan ve öteki etnik/dinsel gruplaşmalardan olan Filistinliler, tamamen ordudan dışlanırken, Bedeviler iz sürücüler olarak kullanılmaktadır.

Farklı imparatorlukların orduları çoğunlukla etnik olarak özgül birimlerden oluşmuştu. Bu birimler genellikle imparatorla anlaşması olan kendi özgül komutanlarına sadıktı. Bu komutanlar, imparatorun yendiği orduların parçası bile olabilirdi. Örneğin Büyük İskender'in ordusunda Persli generaller, bazı önemli Yunan generallere karşı büyük bir nüfuz kazanmışlardı. Ordu büyüdükçe, kendine katılan sayısız milliyetler ve gruplaşmaların içerildiği birimler daha da heterojenleşmektedir.

Yine de emperyal ordu, ideolojik veya parasal nedenlerle sadece gönüllü katılıma dayanmıyordu. Çoğunlukla etnik veya bölgesel topluluklar, ordu için belli "harcanacak asker" kotaları üretmek zorundaydılar ve yeterli gönüllü çıkmadığında Türkler, Ruslar, Fransızlar veya İngilizler, zorlayıcı taktikler kullanıyorlardı (Peled, 1994: 61-78).

Bu tarihsel gerçeklik önemlidir çünkü orduya katılımın, otomatikman vatandaşlık haklarına erişim sağladığı şeklindeki ideolojik kurguyu sorgulama imkânı tanımaktadır. Vatandaşlık haklarının, orduya katılıma bağlanması, Yunan şehir devletinin geleneklerini sürdürerek, Fransız İhtilali'nden bu yana mevcuttur. Yine de Fransız İhtilali'nden önce ve sonra orduda hizmet, devletin ülkesinde yaşayan tüm nüfusu gerçekte hiç de kapsamayan devletin vatandaşları arasında bile hiçbir zaman evrensel olmamıştır. Vatandaşlık hakları, tümüyle olmasa da sadece kısmen aktif hizmete tekabül eder. Aksine cepheden dönenlerin, kendileri-

nin yoksun bırakıldıkları ekonomik ve siyasi kaynakları geride kalanların toplamayı becerdiklerine yönelik şikâyeti, vatandaş askerler arasında bile savaşların sonucunda tedarıklanan bir temadır.

Askerî güç, devletlerin belli toprakları ve halkları yönetme iddialarının meşruluğunu içerde ve dışarda iddia ettikleri ve bunun için mücadele ettiği zorlayıcı kuvvetin temelini oluşturur. Bu nedenle özellikle devletin meşruiyetinin sallantıda olduğu ülkelerde idareciler ve hükümetler, orduyu tamamen yabancılaştırmayı göze alamamaktadır yoksa ya devrimlerle (Rusya'da Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi) ya da daha doğrudan askerî müdahalelerle (çoğunlukla sömürge sonrası Afrika ve Latin Amerika'da 1950'lerden beri olduğu gibi) kendi konumlarını kaybetme riskini alırlar. "Halk ordusu" kurmak veya zorunlu askerlik, geniş çeşitlilikte bireyler ve gruplaşmaların gözünde özgül rejimleri ve hükümetleri meşrulaştırmanın temel bir yoludur.

Bununla birlikte orduya katılım ve vatandaşlık hakları arasında doğrudan bir bağlantı hâlâ yoktur. Kişinin toplumdaki haklarını ve konumunu belirleyen şey, onun orduya katılıp katılmaması değil, hangi kapasitede ve ne türde alternatif sivil güç kaynaklarına sahip olduğudur. Gruplaşmaların bazen askere yazılmaktan kaçma becerisi, kendilerinin artan toplumsal ve siyasi direnç güçlerinin bir göstergesidir – örneğin İngilizler İrlandalılarla çatışmaktan kaçınmaya karar verdiklerinde, onları Birinci Dünya Savaşı'nda orduya zorla yazdırmadılar. Diğer yandan ABD ordusundaki Afrikalı Amerikalıların artan sayıları ve konumları, onların sadece genel sivil konumlarının güçlendirilmesinin değil, aynı zamanda Amerikan sivil toplumunda, içerisinde zamanla yükselebilecekleri kariyer seçeneklerinin kısıtlılığının da bir göstergesidir. İlginç bir şekilde, Belgrad'daki Women in Black (Siyahlı Kadınlar) Sırp ordusuna alınan ilk kadınla-

rın mülteci kamplarındaki kadınlar olduğunu bildirmektedir (Zajovic, 1994).

Kadınların resmî olarak orduya alınışı, kendi toplumsal güçlendirilişleriyle ancak kısmen ilişkili olabilir ve bu, toplumsal değişimi beraberinde getiren siyasi projenin doğasına dayanmaktadır. Batılı ordularda, özellikle de ABD’de, kadınların katılım kalitesi ve oranı sorununun, askerlik hizmetinin vatandaşlığın bir göstereni oluşu –yani askerliğin mecburi oluşu– sona erdiğinde ortaya çıkması, bu açıdan anlamlıdır.

## **Modern Savaş ve Kadınların Askere Alınışı**

Modern ordular, potansiyel olarak zıt iki rolü yerine getirme eğilimindedir. Bir yandan özellikle milli kriz ve savaş zamanlarında ordular, sınıf, bölge, köken ve bazen de yaş ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını aşan milli dayanışma ve vatanseverliğin odağı haline gelmişlerdir. Diğer yandan en verimli ve yaratıcı yollardan ölüm ve yıkım üretme becerisinin mükemmelleştirilmesine doğru yapılanan ve donatılan modern ve verimli bir şirket olarak gelişmişlerdir. Hedeflerden birinin diğerine göre hegemonik siyasi önceliği olduğunda, kadınların askere alınışı çok farklı biçimler alabilir.

Üçüncü Bölüm’de tartışıldığı üzere, kadınlar çoğunlukla modernitenin sembolik taşıyıcıları haline gelirler. Günümüz Ortadoğusu’ndaki Müslüman köktenciler için kadınların kapanmaları ne kadar önemliyse, Türkiye’yi modern bir ulus-devlet olarak kurmayı amaçlayan 1923 tarihli Atatürk Türkiye’si devriminde, kadınların tesettürden çıkışı da o kadar önemliydi. Kadınların askere alınışı örneğin Libya, Nikaragua veya Eritre’de benzer rolleri oynamıştır. Kadınların bu tip koşullarda askere alınışı, çift mesaj taşır: birincisi kadınlar en azından sembolik olarak milli topluluğun eşit üye-

leridir; ancak ikincisi ve muhtemelen daha da önemlisi, milli topluluğun tüm üyelerinin en azından sembolik olarak askere alınmasıdır.

Ordudaki kadınların bu kapsayıcı kuruluşu, örneğin onların özellikle ABD’de NATO ordularına alınışlarından çok farklıdır. Orada zorunlu askerlik durdurulduğunda ve ordu tamamen profesyonelleştirildiğinde, çok sayıda kadının orduya girişi teşvik edilmeye başlanmıştır. Kadınlar bu örnekte, toplumsal açıklığın sembolleri değil, yedek gücün en istenmeyen insan havuzudur. Amerikan ordusuna kitlesel kadın alımı kararının en önemli nedenlerinden birisi, Vietnam Savaşı’na karşı halkın başkaldırısının yinelenmesini önlemek için, askerliğin zorunlu olmasından ziyade gönüllülük esasını devam ettirmektir. Başka bir ifadeyle kadınların askere alınışı onların vatandaşlıklarını geliştirmekten ziyade, askerlik hizmetini vatandaşlık ödevlerinden bir “mesleğe” dönüştürmeyi ve bunu –kadın ve erkek– tüm vatandaşların işbirliğine daha az bağımlı kılmayı amaçlar.

Cynthia Enloe (Yuval-Davis, 1991a’da belirtilen kişisel yazışma), ordunun “gönüllülere” dayandırılma kararını müteakip, Amerikan ordusu rütbelerinin kadınlara açılmasındaki en önemli faktörlerden birisinin, ordunun siyahların “akınına uğramasını” önlemek olduğunu iddia etmektedir.

Kadınlar, önceden beyaz-olmayacağı öngörülen orduyu dengeleyici olarak değerlendirilmiştir... birçok Beyaz ve Siyah siyaset yapıcının, eğer sadece erkek gücüne bırakılırsa gönüllü ordunun yakında öncelikle Siyah erkek gücü haline geleceğini, çünkü Vietnam sonrası Amerika’da askere yazılmaya kıyasla çok az ekonomik alternatifi olanların, Siyah genç erkekler olduğunu tahmin ettikleri bir zamanda, yani 1973’te kadınların askere alınışı artmıştır.

Bu tür bir cinsiyetçi, ırkçı düşünce, yaygın bir olgudur. bell hooks (1981) bu tür bir kurgulamadaki, tüm siyahların erkek ve tüm kadınların beyaz olduğu varsayımına işaret eder. Şu anda Amerikan kadın askerlerin %48'i siyahtır.

Bununla birlikte kadınların gittikçe daha fazla askerî göreve daha büyük sayılarda girişini sağlayan en önemli faktör, modern savaşın değişen doğasıdır. Yukarıda da tartışıldığı üzere, kadınlar her zaman orduda hayati ve özgül rolleri oynamış ancak kamusal askerî alandan dışlanmışlardır. Modern savaş her şeyden önce ordunun beslenme ve destekleme kanallarını resmîleştirme ve denetleme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Napolyon'un "Ordu midesi üzerinde yürür" dediği söylenir. Ordunun modernleştirilmesiyle birlikte, beslenme, giyinme, hastabakıcılık, yazışma ve iletişim hizmetleri, mühimmat üretimi ve cinsel hizmetleri sağlayanların en azından bir ölçüye kadar orduyla resmî ilişkiler kurması gerekmiştir.

Üstelik askerî teknolojinin süregelen gelişimiyle, yüz yüze mücadeleye girişmek, askerî aktivitenin gittikçe küçük bir parçası haline gelmiştir. Bu nedenle erkekler ve kadınlar arasındaki fiziksel güç farklılıkları, kadınların orduya eşit konumda katılımını engellemede bariz bir şekilde daha önemsizleşmiştir.

Tüm ordular kadınları alırken aynı rotayı takip etmemiştir. Başka yerlerde de tartıştığım üzere (Yuval-Davis, 1985: 32), orduları ve içerdikleri kadın sayısını kıyaslamayı zorlaştıran faktörlerden birisi, neyin sivil, neyin askerî bir görev olduğunun sınıflandırılışının bir ordudan diğerine değişmesidir. Örneğin 1980'de Batı Almanya'da askerî tıbbi memurlardan sadece 50 kadın, ordunun resmî unsuru sayılırken, orduya hizmet eden kadın memurların hepsi sivil sayılmaktaydı (Chapkis, 1981: 89). Diğer taraftan İsrail'de tüm memurlar ordunun parçası sayılırken, doktorlar ve hemşire-

ler sivil olabiliyordu. Bir başka deyişle, ordudaki kadın sayısındaki bariz değişiklikler, sadece silahlı kuvvetlerin sınırlarının bürokratik veya ideolojik yeniden tanımlanışının bir yan etkisi olabilirdi. Başka bir örnek de, kurtuluş sonrası Cezayir’indeki gibi kıdemli asker kayıtlarına dayalı istatistiklerdir. Helie Lucas’ın (1987) belirttiği gibi, kayıt taleplerine bağlı karmaşık dokümantasyon gerekleri, okuma yazma bilmeyen köylü veya işçi sınıfının kaydolmasını çok zorlaştırmıştır. Büyük bir oranının okur-yazar olmaması ve kısmi toplumsal kapatılışları, hem de kayıt olmanın ardındaki temel motivasyonun kadınların çoğunu ilgilendirmeyen ücretli istihdam faydaları olması yüzünden bu, özellikle kadınlar için geçerlidir.

Ordudaki silahlar, ulaşım ve iletişim sistemleri ne kadar gelişmiş olursa; bürokrasinin de o kadar ayrıntılı olması, silahlı kuvvetler üyelerinin o kadar uzmanlaşması ve profesyonelleşmesi gerekir ve ordu örgütlenişi iyice büyük sivil şirketlerin örgütlenişine benzer hale gelir. Kapsayıcı “halk ordusu” tanımı, bu koşullar altında uygunsuz ve gereksiz hale gelebilir. Vatanseverlik ve militarizm arasındaki bağlantının modası geçmiştir. Örneğin bu tür bir tartışma şu anda “küçük ama kuvvetli”, daha profesyonel bir ordu lehinde, sözde evrensel askerlik mecburiyetini (özellikle de kadınlarınkini) sona erdirmek için seslerin yükseldiği İsrail’de yapılmaktadır.

İsrail’de nispeten küçük profesyonel ordu ile büyük düzenli ordudan oluşan silahlı kuvvetler, milletin oluşumunda ve yeniden üretiminde her zaman merkezî bir rol oynamıştır. Erkekler iki ya da üç yıllık düzenli askerlik hizmetinden sonra, 50 yaşına kadar yılda bir ya da iki ay yedek hizmet için çağrılırlar. Kadınlar da kanunen genellikle erkeklerden daha kısa süreyle mecburi olarak askere alınırlar ve yedek askerlik hizmetleri genellikle asgari düzeydedir ve evlendiklerin-

de veya hamile kaldıklarında tümden sona erer. Başka yerlerde de incelendiği üzere (Yuval-Davis, 1985), İsrail ordusu İsraili Yahudi erkekler için bile asla evrensel ve kapsayıcı olmamıştır. Aşır Ortodoks Yahudi erkeklerin dinsel öğrenimlerini devam ettirerek askerlik hizmetinde bulunmalarına izin vermek, İsrail Yahudi milletinin –laik ama sınırları için ortodoks dinsel tanıma bağımlı olan– kuruluşundaki temel bir çelişkinin tartışılma ve sınırlandırılma (yıllar boyu bu uygulama kendi çelişkilerini üretse de) yollarından birisidir. Aslında zorunlu askerlik, askere alınma yaşındaki Yahudi kadınların %60'ından fazlasını ve devletin Yahudi olmayan vatandaşlarının hiçbirisini resmen kapsamaz. Bariz bir şekilde kadınlar sadece (farklı etnik ve sınıf çevrelerinden kadınları farklı derecelerde etkileyen) milli, dinsel ve üreme bazında değil aynı zamanda “kalite” bazında da dışlanmıştır. Milli hizmete çağırılmak için kadınlardan erkeklerinkinden daha yüksek bir eğitim düzeyi istenmektedir. Ordu erkeklerin eğitimine yatırmaya hazır olduğu parayı, kadınlarınkine yatırmak için asla hazırlıklı değildir.

Yine de son zamanlarda erkeklerin ve kadınların İsrail ordusuna alınışları arasındaki bu farklılıklar bile yeterli sayılmamaktadır. Orduda memurlara olan talebi radikal şekilde azaltan bilgisayar ve öteki teknolojik gelişmeler de gözönüne alınarak, kadınların zorunlu askere alınışlarının kaldırılmasını isteyen, bunu ordudaki gizli işsizliğin ve verimsizliğin temel nedenlerinden birisi olarak gösteren bazı sesler ordunun içinde ve dışında yükselmeye başlamıştır. İsrail ordusunun “halk ordusu”ndan, “ihtiyaç duyduklarını” askere alan ayrımcı bir orduya dönüştürülmesinin gerekip gerekmediğine dair tartışma, Dışışleri ve Güvenlik Parlamento Komitesi'nin gündeminin parçası haline gelmiştir. Bu tür bir değişime karşı olan en önemli savlardan birisi şudur:

son beş yıldır 700 bin yeni göçmeni benimseyen bir toplumda, ordu İsrail toplumuyla özdeşleşme ve onun tarafından benimsenme sürecinin parçası olarak önemlidir. (Or, Dışişleri ve Güvenlik Parlamento Komitesi Başkanı, *Da-var*'dan alıntı, 13 Şubat 1995)

Düzenli askerlik hizmet yaşının üzerindeki kadın göçmenlerin, yeni erkek göçmenlerin aksine askere çağrılmayışı dikkate değerdir.

“Halk ordusu”ndaki “halk” kurgusu, orduya resmî eşit girişin varsayımsal olarak mevcut olduğu nadir durumlarda bile ordudaki toplumsal ilişkilerin cinsiyetlendirilmiş temel karakterini yansıtmaktadır.

## Askerler Olarak Kadınlar

Kadınlar her zaman askerî hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturmuşlardır ancak orduya asker olarak resmen alınışları, kadın askerlerin ezici çoğunluğunun cinsiyetlendirilmiş sivil emek piyasasını büyük ölçüde yansıtan rollerde konumlandırılmış olmalarına –yani çoğunlukla sekreter, hemşire ve öğretmen olmalarına– rağmen, büyük bir önyargıyla ve erkek korkusuyla karşılaşır. Ancak bunların çok azı (feminist devrim değil de, bilgisayar devrimi bunu yavaşça değiştirse de) özellikle askerî olan ve/veya asıl askerlik “iş” ile doğrudan bağlantılı rolleri –yani dövüşmek ve öldürmek– yerine getirir (Enloe, 1983; 1989; 1993; Yuval-Davis, 1985; 1991a).

Philip Roth'un ünlü romanı *Portroy's Complaint*'te sürekli şehvetli olan Amerikalı Yahudi kahramanın, İsrailli kadın bir askerle seks yapmaya çalışırken iktidarsızlaşması tesadüf değildir. Eğer askerlik deneyimi “oğlanların erkek yapılması” olarak düşünülüyorsa, kadınlık bu tip muhayyileye ko-

layca dahil edilemez. Irkçılığa karşı yürütölen Güney Afrika'daki mücadelenin (1992) her iki yakasındaki asker kadınları çalışan Jacky Cock, Güney Afrika ordusunda kadınlara ve eşcinsellere yönelik nefretin erkek askerlerin eğitiminin nasıl aktif bir parçası olduğunu anlatır: Performansı standardın altında olan acemi askerler çoğunlukla "ibneler", "homolar" veya "yumuşaklar" olarak etiketlenir; ve onlara "annelerine dönmeleri ve kızlarla oynamaları" söylenir (WREI, 1992: 65). Sandra Gilbert (1983: 436), Birinci Dünya Savaşı'nda asker kadın hemşirelerin, bakıcı melekler olarak betimlenmelerinin yanısıra, sonsuz iktidar ve kötölük imgesini nasıl çağrıştırdıklarını da (erkek ölümü kadın hemşirelere mi bağılı?) anlatır.

Kadın askerlere ilişkin bu dikotomik imgeler, kadınların genellikle askere alınma biçimlerinde merkezî önem taşır. Dişilikleri vurgulanarak denetlenmez ve erkek askerlerden ayrılmazlarsa tehdit edici olurlar. Örneğin milli bir plan dahilinde kadınların düzenli olarak askere alındığı tek ülke olan İsrail'de, kadınlar kıtasının adının baş harflerinden oluşan kelime "Khen"dir ve bu da İbranice'de "çekicilik" anlamına gelmektedir. Bir İsrail ordu sözcüsünün anlattığı gibi Khen mensuplarının resmî ödevlerinden birisi, "birimlerin moralini düzeltme ve birimlerdeki askerlere göz kulak olma"dır (Yuval-Davis, 1985: 661). Ayrı kadın kıtalarının ve görevlerinin büyük ölçüde kaldırıldığı Amerikan ordusundaki, yüksek tecavüz ve cinsel taciz oranının (basındaki son raporlar, tecavüz oranını kadın askerlerin üçte biri olarak bildirmektedir) erkek askerleri iktidarlı kadın askerden uzak tutmak ve ona ilişkin korkularını güvenceye almak amaçlı olduğu tartışılır.

Kuvvetlerin hiyerarşik ve örgütsel çatısının daha az resmî olduğu milli kurtuluş ordularındaki güçlü ortak bir ideolojik tutum, özellikle kadınların özgülleşiminin bütün hal-

kın özgürleşimini simgelediği düşünölen yerlerde, bu gerilimlerden bazılarını aşmaya yardımcı olabilir. Yine de sıkı “kardeşçe davranmama” (*non-fraternization*) kuralları ya da tecavüzden suçlu bulunan askerlerin infazı, örneğın Eritre milli kurtuluş ordusundaki gibi, “siyaseten doğruluğın” ideolojik ögelerini genişletmek için gerekli unsurlar olarak düşünölebilirler (Zerai, 1994; ayrıca bkz. Urdang, 1989).

Çok az sayıda kadın askerin kendilerini erkek muhayyilesinin onları yerleştirebileceğı “hadım etme” rolünde gördüğünden şüphem olmasa da, kadınların orduya katılmasındaki temel motivasyonlardan birisinin, kendilerini hem fiziksel hem de duygusal açıdan güçlendirme fırsatı olduğı açıktır. Gilbert’ın işaret ettiğı gibi,

Erkekler ve kadınlar tarafından yazılmış birkaç metin, benzer şekilde [Birinci Dünya] savaşın “alt üst edici” rol değişimlerinin getirdiğı devrimsel dönüşömlerin, erkeklerin genellikle endişe verici, kadınlarınsa çoğunlukla neşelen-dirici buldukları kadın libidinal enerjisinin ve dişi öfkесinin serbest bırakılışını beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir. (1983: 436)

Özellikle çeşitli milli kurtuluş ordularına katılan kadın askerlerle yapılan görüşmeler, bunların kaçının sömürgeci veya hanedana sadık kuvvetlerin ve/veya kendi ailelerinin neden olduğı dayanılmaz kişisel durumlardan gerilla kamplarına kaçtıklarını açığa çıkartmaktadır (Bennett vd., 1995; Zerai, 1994). Bunlar orduda inandıkları şeyler için mücadelelenin yanı sıra kendilerine yeni kimlikler, yetenekler ve sayğı duyulan toplumsal konumlar kurabilmişlerdir.

Goldie Hawn’un oynadığı *Private Benjamin* (Er Benjamin) filmi, Amerikan ordusuna katılımı bu çerçevede betimlemeye çalışmıştır (Chapkis, 1981). Film, kendini yalnız ve red-

dedilmiş hissedenden, kurtuluşu Amerikan ordusuna katılmakta ve sert askerî eğitime dayanmakta bulan “zavallı küçük zengin kızın” hikâyesini anlatır (bununla birlikte Er Benjamin ile Eritre veya Tigre ordularındaki kadınlar arasındaki fark, Er Benjamin’in ordudaki konumunun Amerikan ordusunun yaptıkları bağlamından ziyade tamamen kişisel açıdan ifade edilmesidir –bu konuya daha sonra değineceğim). *Er Benjamin*’deki ordu, Batılı orduların çoğunun propagandası kampanyalarındaki gibi, tamamen iyi bir kariyer atılımı açısından görülmektedir– eğitim, dünyayı görme ve öteki mesleklerden daha fazla para kazanma fırsatı.

Elizabetta Addis’in (1994) bir çalışması, gerçekten de kadınların asker olmaktan genellikle ekonomik, bireysel ve kolektif olarak fayda sağladıklarını göstermiştir. Addis, ordunun genellikle maaşlar açısından eşit fırsatlar sağlayan bir işveren olduğunu ve kadın askerlerin göreceli faydasının, sivil emek piyasasında erkekler ve kadınlar için farklılaşmış ödeme düzeylerine bağlı olduğunu iddia etmektedir. Erkek askerler asker olarak böyle bir maaş faydasına sahip olmadığı için, kadınların asker olma marjinal faydaları bu nedenle erkeklerinkinden daha yüksektir. Üstelik kadınlar ordudan ayrılıp da sivil emek piyasasına girdiklerinde, eğitim fırsatı elde ettikleri ve yükseldikleri ölçüde, kadın askerler emek piyasasındaki kadınlar için tümenden kolektif fayda elde ederler.

Addis’e göre, kadınların orduya hizmette erkeklerden daha fazla fayda sağlamalarının nedenlerinden bir başkası da muharebe kuvvetlerine katılmaları yasaklandığı için öldürülme veya sakat kalma risklerinin erkeklerden daha düşük olmasıdır. Hem zamanla ve savaş teknolojisinin gelişimiyle aktif mücadele tanımının daha darlaşması ve anlamsızlaşması hem de teknoloji, savaş cephesinde vurulma şansının geri cephede vurulma şansından hiç de daha yüksek olma-

dığı anlamına geldiği için bu, tartışmalı bir noktadır. Körfez Savaşı'ndaki Amerikan kayıplarının birçoğu, bizzat Irak'taki vuruşlardan ziyade bir Irak füzesinin Suudi Arabistan'daki bir sığınağı vurmasının sonucudur.

Ordudaki kadınların eşit hakları için mücadele eden feministler, kadınların muhabere kuvvetlerinden dışlanışının, kadınların ordudaki (ve sonuçta ordunun dışındaki) terfi imkânlarından erkeklere eşit düzeyde faydalanmalarını engellediğini öne sürmektedirler. Son günlerde ABD'de, kadınların muhabere kuvvetlerine katılım haklarına ilişkin özellikle de kadın pilotların düşmanı bombalama haklarına ilişkin tamamen yasal bir savaş çıkmıştır; bu uzun ve çetin siyasi lobi sürecinin ve bu konuyu araştırmak için başkanlık komisyonunun kuruluşunun ardından Clinton yönetimi, kadınların piyade ve denizaltılar dışındaki tüm aktif mücadele konumlarına katılma haklarını kabul etmiştir. Bu politikaların karada ne ölçüde uygulanacağı özellikle Cumhuriyetçilerin Kongre'deki zaferinden sonra hâlâ ucu açık bir sorudur.

Bu gelişmenin ABD'deki kadınların hakları için yeni temel bir başarı olarak görülmesi gerekliliği, kadınların ABD'deki konumlarındaki genel gerileme dikkate alınarak değerlendirildiğinde, biraz şüpheli hale gelmektedir (Faludi, 1992). Ayrıca İkinci Dünya Savaşı'nda Rus kadın pilotların binlerce bombalama uçuşunu başarıyla gerçekleştirdikleri ve hikâyeyi anlatmak üzere birçoğunun hayatta kaldığı hatırlanacak olursa, konuya farklı bir gözle bakılabilir. Belki hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde bunların takma isimleri "gece cadıları" idi (Yevgenny Kaldei'nin sergisi, Riverside Stüdyoları, Londra, Mayıs 1995). Bununla birlikte bu hikâyede muhtemelen daha da önemlisi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği'nde kadınların önemli konumlardan gittikçe dışlanmalarıdır.

Savaş veya milli kurtuluş gibi bir milli krizden sonra kadınların orduya katılma biçimlerinin tamamıyla değişmesi, nadir rastlanan bir şey değildir. Yine de kurtuluş orduları, başlangıçta kadınları mücadeleye dahil etme biçimlerine göre birbirinden ayrılırlar. Valentine Moghadam (yayınlanacak), iki tür devrimci hareketi birbirinden ayırır: kadınların aktif olarak orduya katılmaya teşvik edildiği ve kurtuluş ve modernleşme sembolü olarak kullanıldığı hareket; ve kadınların resmî katılımdan gerçekten dışlandığı ve destekleyici rollerinin oldukça kontrol altında olduğu, başvurulacak milli kültürün ve geleneğin bir sembolü olarak kullanıldıkları hareket.

Kadınların ordudaki konumunu muhabere kuvveti/geri hizmet ve ön/arka cephe dikotomileri etrafında kurmak, onları muharebeye sokmanın nesnel zorluklarına dayanarak alınmış kararların bir yansımasından ziyade, toplumdaki ideolojik kadınlık ve erkeklik kurgularının bir sonucudur. Füzeyi veya bombayı atmak üzere düşmeye basabilmek için özellikle erkek kaslarının gerekmediği düşünülebilir. Yine de Caroline Cohn'un (1993: 227-46) Kuzey Amerikalı nükleer savunma görevlileri ve güvenlik işleri analistlerinden oluşan bir toplulukta alan çalışması yaparken keşfettiği gibi, sözde erkek değerlerinin en yüksek değerler olarak kabul edildiği ve "nesnel" duygu ve ahlakla ilişkisi olmayan düşüncelere bağlı kalmayanların, kibirli bir şekilde "mızımızlar" veya "pisicikler" olarak etiketlendiği toplumsal cinsiyet söylemi, Amerikan milli güvenlik politikasına nüfuz etmiştir.

Kadınların orduya katılımına ilişkin çözümlenmeyen tartışmalardan birisi de, kadınların sadece kadınlardan oluşan birimlerin parçası olmalarının mı yoksa genel (yani erkek) askerî birimlere girmelerinin mi onlar için daha iyi olacaktır. Bir yandan ayrı kadın kıtalarından birleşik birimle-

re geçiş, kadınların belli askerî ödevleri yerine getirmelerinin (ve bunlara bağlı uygun ödöl ve terfi elde etmelerinin) önündeki resmî engellerin birçoğunun kalkması ve kadınların askerler olarak eşit potansiyellerinin tanınması anlamına gelmektedir. Örneğin bu gelişmenin göstergelerinden birisi, belli askerî muharebe görevlerine uygunluğu belirlemek için yapılan testlerin askerin cinsiyetinden bağımsız değil, buna bağlı olarak yapılmasıdır. Bununla birlikte bu alanda deneyimi olanların yorumladığı gibi (WREI, 1992: 43) bu, kendi içinde erkekler ve kadınlar için eşit bir şansı garantilemeyebilir çünkü hangi testlerin belirleyici testler olarak seçileceği, çoğunlukla siyasi olarak belirlenir. Örneğin kadınların erkeklerden daha iyi olduğu esneklik standartları düşürölürken, erkeklerin daha iyi olduğu fiziksel güç standartları yüksek tutulur. Bu becerilerin her ikisinin de, gemilerdeki lombar ağzından çıkmak gibi belli bir askerî görevi başarıyla yerine getirmek için gerekebileceği iddia edilebilir.

Ayrı kadın birimlerinin kaldırılmasına karşı çıkanlar, bu birimlerin kadınlar için çoğunlukla güvenli ve rahat toplumsal ortamlar sağladığına işaret ederler. Kadınların, özellikle de karışık birimlerde azınlıkta olabilecekleri için, erkeklerle eşit olduklarını göstermek amacıyla onlardan daha fazla kendilerini kanıtlamaları gerekmektedir. Örneğin Palmakh'ta (Hagana'nın askerî birimleri, işçi Siyonizminin devlet öncesi askerî birimleri) karışık savaş birimlerine dahil olma hakkını uzun bir mücadele sonunda başarıyla kazandıktan sonra kadın askerler, yeniden toplandılar ve karışık birimlerdeki deneyimleri ışığında ayrı kadın birimlerini talep etme kararı aldılar (Yuval-Davis, 1985).

Bunun ötesinde, karışık birimlerle daha bağlantılı bir husus, elbette cinsel tacizdir. İsrail ordusundaki kadın askere yönelik koruma önlemlerinden birisi, en azından ka-

dınları disipline etmekten sorumlu subayların kadın olması ve böylece tacizlerinde hayal kırıklığına uğrayan subayların kaprislerine kadınların daha az bağımlı kılınmalarıdır. Bu tür bir kısmi veya resmî bölünmenin bir alternatifi de, kardeşçe davranmaya yönelik katı kurallar koymaktır. Örneğin Eritre kurtuluş ordusunda (Zerai, 1994), erkeklerle kadınların kardeşliği katı bir biçimde yasaklanmıştır ve tecavüzün cezası idamdır.

Ayrı kadın kıtalarıyla ilgili olarak literatürde belirtilen başka bir faktör de (Gilbert, 1983: 440-1), bu kıtaların rahat bir lezbiyen alt kültürünün gelişimi için daha uygun olmasıdır. Lezbiyenlik ve erkek homoseksüelliği, son zamanlarda Batı ordularında temel tartışma konusudur ve ABD ve İngiliz ordularında gay olduğu “keşfedilen” herkesin düzenli biçimde azledilmesi uygulamaları, eşit haklar temelinde mahkemede geçersiz sayılmaktadır.

Homoseksüellik konusu, insanların –ama özellikle kadınların– evlilik ve annelik gibi “normal hayatının” öteki yüzlerinin orduya girişine dair Batı’daki genel tartışmaların en yenisidir. İngiltere’de ordu, hamile kalan kadınların ordu-dan otomatikman ihracına karşılık kadınlara tazminat olarak milyonlarca pound ödemek zorundadır. Uzun yıllardan beri birçok ordu, öteki destekleyici rollerin yanısıra askerlerin çocuklarını doğurmaları ve yetiştirmeleri için “ordu eşlerine” güvenmiştir. Eritre ve Filistin’deki gerilla savaşlarındaki gibi bazı durumlarda, savaşçıların çocuklarını ve yetimlerini kolektif olarak yetiştirme işini kurtuluş orduları kendi üstlerine almışlardır. Ancak, pek çok orduda kadın askerler için anneliği “normalleştirmek”, ordunun profesyonelleşmesi ve askerliğin, (erkek vatandaşların) nihai vatandaşlık görevinden herhangi bir profesyonel mesleğe dönüşmesinin bileşenlerinden biridir.

## Askerlik Hizmeti ve Kadın Hakları

Elizabetta Addis (1994), kadınların askere girişinin onların toplumdaki genel konumları üzerinde faydalı bir ekonomik etkisinin de olduğunu, çünkü birçok ülkede ordunun erkek cinsiyetinin en büyük işverenlerinden birisi olduğunu ve kadınları istihdam etmek için eşdeğer bir kamu harcama programının kadınların işsizlik miktarını büyük oranda düşüreceğini iddia etmektedir. Üstelik askerî emek piyasasında çok sayıda erkek istihdamı, sivil emek piyasasında sivil maaşları yükselten bu nispi erkek kıtlığını yaratır.

Ayrıca yüksek askerî konum, genel anlamda toplumda garantili bir yükselme rotası ise, orduda terfi etmiş kadınların toplumda daha önemli ekonomik ve hatta siyasi konum elde etme şanslarının çok olduğu varsayılabilir. Gerçekten de Eritre ve Güney Afrika gibi bazı devrim sonrası toplumlarda, gerilla savaşçıların parçası olmak kadınlara önemli toplumsal ve siyasi bir otorite kazandırmıştır. Bununla birlikte erkek siyasi liderlerin tersine, farklı ülkelerde aslında sayısı küçük olan ama gittikçe artan kadın milli siyasi liderlerin hiçbirisi, orduya hizmet yoluyla kendi konumlarını kazanmamıştır. (Ancak bunlardan Golda Meir, Margaret Thatcher ve Indira Gandhi gibi birkaçı, “kabinedeki tek adam” olma ününü kazanmışlar ve militarizm taraftarı politikalar izleme eğiliminde olmuşlardır.)

Kadın askerlerin kadınların özerklik ve güçlendirilme modelleri olarak kuruluşu, Körfez Savaşı sırasında yüksek bir noktaya ulaşmıştır. Amerikalı haber sunucuları sadece “oğullarımız” yerine “Körfez’deki oğullarımız ve kızlarımız” demeyi öğrenmiştir ve Suudi kadınlar ülkelerindeki bu mevcudiyetten cesaret alarak kadınların araba sürme yasağını kırmaya çalışmışlardır. Körfez Savaşı’na kadın askerlerin katılımının aydınlattığı şeylerden birisi, ordunun farklı ce-

maatlerdeki sivil nüfusun günlük yaşamlarıyla ilişkisinin ve bunlara olan etkisinin oldukça değişken oluşudur. ABD’de Körfez’e bazı cemaatlerden hiç insan gönderilmezken, öteki cemaatlerden gönderilenler nüfusun önemli oranlarını oluşturmuştur. Örneğin siyah aktivistlerin, Körfez’e savaşmaya giden “erkek ve kız kardeşlerini savunmak için” savaş karşıtı harekete karşı çıkışları, Körfez Savaşı sırasında gerçekleşmiştir. Ayrıca nispeten yüksek oranda erkek ve kadının ordu mensubu olduğu birkaç belli yerel cemaat vardır. Orduda üyesi olmayan veya az sayıda üyesi olan cemaatlere göre, bu tür cemaatlerin devletin siyasi/askerî merkeziyle muhakak ki çok farklı ilişkileri vardır.

Nüfusun farklı kesimlerini orduyla farklı ilişkiler içinde konumlandıran bu toplumsal olgu, zorunlu askerliğin sona erişinin ve silahlı kuvvetlerin profesyonelleştirilmesinin sonucudur. Bu, kadınlar arasında erkeklerden daha yaygındır çünkü İsrail haricindeki her yerde, hatta erkeklerin zorunlu askere alındığı ülkelerde bile, kadınların askerlik için gönüllü olmaları istenmektedir.

Sivil nüfusun çok sayıda akrabasının orduda olduğu veya milislere dahil olduğu cemaatlerin, çoğunlukla büyük askerî üsleri çevreleyen yerlerde ortaya çıktıklarını varsaymak oldukça akla yakındır. Körfez’e gönderilen ve çocukları olan Amerikalı kadın askerlerin birçoğunun kocalarının da orduda olduğu belirtilmiştir (Wheelwright, 1991). Ebevenyleri ortalıkta olmayan çocuklara bakma sorumluluğunu alan, babadan ziyade çoğunlukla büyükanneydi. Ayrıca ordunun uzun süre yerleştiği yerlerde birçok cinsel partnerliklerin ve hatta evliliklerin gerçekleştiği bilinen bir olgudur. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında siyah Amerikalı askerlerden olma çocuklar doğuran yerli İngiliz kızlarının toplumsal etkisi hakkında birçok hikâye anlatılmıştır ve benzer şeyler Almanya’da, Vietnam’da, vb. yerlerde olmuştur.

Elbette evlilikler ve gönüllü cinsel partnerlikler, ordunun uzun dönemli kaldığı yerlerdeki askerlerin cinselliğinin doğurabileceği etkinin sadece bir yüzüdür. Cynthia Enloe (1983; 1989), Filipinler’de genelevlerin kuruluşunun yerli cemaatler üzerindeki uzun vadeli etkisi hakkında yazmıştır. Tabii ki askerî üs ile komşu sivil nüfus arasındaki ilişkinin kesin doğası ve biçiminin belirlenişi, öteki şeylerin yanı sıra bunların nispi siyasi ve ekonomik iktidar ilişkilerine de dayanır. Son günlerde Japonya’da 18 Amerikan askerinin 12 yaşında bir kıza tecavüz etmekten yargı önüne çıkarılışlarının ardından buradaki Amerikan üslerine karşı bir kampanya yürütülmüştür (*The Guardian*, 30 Eylül 1995). Kıbrıs’ta bir turiste tecavüz edip öldüren askerlerin yargılanışının ardından İngiliz üslerine karşı burada da benzer duygular ifade edilmiştir.

Nüfusun militarize oluşunun, çoğunlukla toplumdaki ev içi şiddetin ve öteki şiddetin genel düzeyini yükselttiği ortaya konmuştur. Ordu ile modern gelişmiş sanayi kompleksi arasında artan benzerliğe rağmen, ordu açıkça saldırganlık ve itaat prensipleri çerçevesinde örgütlenmiştir. Ordu toplumda önem kazandıkça, kişisel kimlikler ve kişiler arası ve cinsiyetler arası davranış biçimleri, ister istemez sivil topluma yayılır.

Asker olmanın kadınlar için potansiyel faydaları tartışılırken, ordunun sivil emek piyasasının aksine nihai işlevinin savaşmak olduğu çoğunlukla unutulmaktadır. Savaşlar insan yaşamlarının, toplumsal dokuların ve fiziksel çevrelerin kitlevi yıkımını doğurur. Farklı askerî mücadeleler ve savaşlar birbirlerinden büyük ölçüde farklı da olsa, etkileri her zaman cinsiyetlendirilmiş olma eğilimindedir.

## Cinsiyetlendirilmiş Kurgular Olarak Savaşlar

Kadın askerlerin hayatlarına ve bunların mesleklerinde eşit haklar istemelerine dair tartışmalarda, bu mesleğin doğasının ne olduğunu unutmak kolaydır. Tuğgenerallikten emekli bir kadın olan Jeanne Holm, ordudaki kadınlarla ilgili Washington DC’de düzenlenen bir konferansta katılımcılara şu hatırlatmayı yapmayı gerekli bulmuştur:

Askerî kuvvetlere katılmayı düşünen erkek veya kadın herkesin yemin etmeden önce, askere alınırken yaşanan cümbüşün aksine, orduda olmanın üniformalarla, resmi geçitlerle, faydalarla veya macerayla bir ilgisi olmadığını anlaması sağlanmalıdır. Askerlik savaşa gitmekle ve savaş da öldürmekle ve belki de ülke için ölmekle ilgili bir şeydir. (WREI, 1992: 59)

Basında, 1992’de Körfez’e gönderilen kadın askerlerin bazılarının, o denizaşırı yere aslında savaşmaya gönderildiklerini anlayınca nasıl şok oldukları bildirilmiştir. Bunların birçoğu, milli muhafız alaylarına, sağlıklı olmak, ek gelir kazanmak ve yaşamlarında biraz macera olsun diye girmişlerdir.

Yine de Amerikan askerleri için Körfez Savaşı hem –savaştaki öteki taraf olan asker ve sivil– Iraklıların deneyimlerinden hem de öteki savaşlara katılan Amerikan askerlerin deneyimlerinden çok farklıydı. ABD’nin Körfez Savaşı’na girmeye bu kadar hevesli oluşunun temel nedenlerinden birisinin orada Vietnam Savaşı’nı kazanmak olduğu söylenmiştir (Boose, 1993). Ancak yine de savaştan sonra Saddam Hüseyin Irak’ı yönetmeyi sürdürmüş; ABD, NATO ve BM ordularının eski Yugoslavya, Somali vb.’ye beceriksiz ve aciz müdahaleleri devam etmiştir. İlginç bir çalış-

ma (Boose, 1993), İkinci Dünya Savaşı'ndaki ve Körfez Savaşı'ndaki bombardıman pilotlarının deneyimlerini kıyaslamış ve İkinci Dünya Savaşı pilotlarına egemen olan duygu dehşet iken, Körfez Savaşı pilotlarına egemen olan duygunun kemerli bir pasajda oyun oynamanın heyecanı olduğunu keşfetmiştir.

Yukarıda belirtilen ve bu farkı yaratan şey sadece sofistike teknoloji değil, Cohn'un (1993) üzerinde çalıştığı milli güvenlik söylemidir. Bu, doğrultulan füzelerin sadece önceden belirlenen hedefleri vurabileceği, tıpkı kemerli bir pasajda imişçesine bu hedeflerin kesin yerinin tam olarak bilindiği ve insanlardan ziyade nesneleri vurmakla ilgili bir şey olduğu yanılmasını yaratmıştır. Gerçekte ise, resmî söylem asla vurulan insanlardan değil, "tâli zarar"dan bahsetmiştir.

Körfez Savaşı'nın resmî söylemi, önceki savaşlarınkine nazaran toplumsal cinsiyet açısından çok daha nötrdür. Daha önce işaret edildiği üzere, savaş giysileri giymiş kadın askerleri, bütün bu koruyucu katmanların altında erkeklerden ayırdetmek neredeyse imkânsızdı. (Benzer imgeler, Bosna'ya yollanan İngiliz kuvvetleriyle de ortaya çıkmıştı.) Ayrıca olağan savaş söyleminin tersine, bu savaş erkeklerin "kadınlarveçocuklar" uğruna savaştığı bir savaş olarak kurgulanmamıştı (Enloe, 1990) ancak "oğullarımız ve kızlarımız" tarafından gerçekleştirilmişti. Aslında bu, İsrail'de "oğulların" savaşamayıp, kadınlar ve çocuklarla beraber mühürlü odalara kilitlendiği ilk savaştı. Bu, hızla baskı altına alınan derin bir milli travma yaratmıştır. Aynı zamanda da İsrail'deki eviçi şiddet ve öteki şiddet hakkındaki kayıtlar önemli ölçüde artmış, İsrailli savaşçıların yenilmez süper kahramanlar olarak erkeksi imajları ciddi yara almış ve Rabin hükümetinin FKÖ ile sınırlı ve gizli de olsa "barış süreci"ne girişini muhtemelen sağlayan ortam yaratılmıştı.

Yine de birçok savaş, Körfez Savaşı'ndan çok farklı deneyimlenir. Gelişmiş teknoloji mevcut olsa bile, Bosnalı Sırp-lar için birkaç BM görevlisini yakalayıp, kalkan olarak kullanmak, teknolojik söylemi tamamen atıl kılmak ve hava bombardımanını durdurmak için yeterli olmuştu. Düşman insanlıktan çıkabilse de (bazıları ister istemez çıktığını söylüyor), kendi "oğullarımız"dan "kalkan" yapılıncı, durum farklıdır.

"Kişinin oğulları"na sadakat duygusu, savaşan erkeklerin deneyiminde merkezî bir rol oynar. Savaşın bağlamı ve büyüklüğü ne olursa olsun bu, 'savaşçı yoldaşlığıdır'. Buna ayrıca savaşın içerdiği müthiş çaba ve acıya askerlerin nasıl dayandıklarını tartışan herkesçe neredeyse evrensel olarak vurgulanan "erkek dayanışması" da denilir. Bir yanda ideolojik vatansever inançlar, diğer yanda maddi kazançlar ve statü ödülleri, farklı savaş deneyimlerinde az ya da çok önemli olabilse de, savaşçıların günlük hayatlarındaki sürekli besleyici duygu olarak belirtilen şey, her zaman için yaşam ve ölüm durumlarında dost askerlere ve karşılıklı sadakate güvenebilme duygusudur. İsrail'de dost askerlere bu ihanet isteksizliği, İsrail'in Filistin topraklarını sürekli işgaline veya Lübnan'a saldırısına karşı olmalarına rağmen birçok İsrailli tarafından yedek orduya hizmete devam edişlerinin temel nedeni olarak gösterilmektedir.

Aynışekilde Amerikalı generaller, "erkek dayanışması"nın bozulacağı korkusunu neden göstererek, kadınların ordu-da (o zamana kadar sadece erkeklerin yer aldığı) muharebe kuvvetlerine alınmasına karşı çıkmaktadırlar. Aslında her iki cinsiyetten birçok askerin sosyalleşmesinin doğasına bakılırsa, bu tür bir dayanışma duygusunu sadece erkek veya sadece-kadın gruplaşmalarında elde etmek daha kolaydır. Yine de her ne kadar bu oranda yoğun bağlılığı nadiren içerse de sivil emek piyasasındaki durum gibi,

uzun ortak eğitim ve profesyonelleşme vurgusu, bu duyguları önemli ölçüde nötrleştirme eğilimindedir. Kardeşçe davranmayı yasaklayan kuralların bu süreçleri ne ölçüde genişleteceği veya karmaşıklştırılabileceği, ucu açık bir sorudur.

Bununla birlikte savaşa katılma deneyimi, tıpkı savaşta değilken askerî hayatlardan uzak olma durumu gibi, farklı savaşlarda çok farklı olabilir. Bu, kısa, düzenli “göreve gidiş” dönemlerini içerebilir; siperlerde veya sığınaklarda aylarca yaşamayı içerebilir; ve hayatta kalmak için savaşmak, sakat bırakmak ve bırakılmak, öldürmek ve öldürülmek gibi umutsuzca karmakarışık ve cehennemî durumları içerebilir. Ayrıca savaş alanında veya bunun uzağında asıl dövüşte destek rollerde çalışmayı da içerebilir. Bir çalışma (Janowitz, 1991: 41), İkinci Dünya Savaşı’nda askerlerin sadece %15’inin bir kez olsun ateş ettiklerini bulmuştur. Modern savaş teknolojisinin doğası dikkate alınırca, bu oran şimdi muhtemelen çok daha küçüktür. Gerilla ve öteki küçük çaplı savaşlarda elbette durum tamamen farklıdır ve savaşmadıkları zamanlarda örneğin yemek hazırlamak ve eğitim vermek gibi destek rollerinin birçoğunu savaşçıların bizzat kendilerinin yerine getirmeleri gerekebilir.

Savaşlar, “vatan cephesi”ndeki insanların yaşamlarını da birçok farklı şekillerde etkileyebilir. Bir uçta, savaş eğer vatan cephesinden uzaktaysa, sözkonusu ordu profesyonelse ve çok az zayıat varsa, etkisi hiç olmayabilir veya çok az olabilir. Sömürgeci ülkelerin deneyiminin çoğu, bu türdendir. Bazı kadınların kendilerini zaman zaman ziyaret eden özellikle subay asker kocaları olsa da, cinsiyetlendirilmiş destek şebekesinin büyük bölümü ordunun içinde veya dışında yerli halktan ve az sayıda sömürgeci kadından oluşmuştur.

Öteki uçta ise, savaş ülkedeki insanların yaşamlarını tamamen dönüştüren ve çoğunlukla da yıkan topyekûn bir

deneyim haline gelir. İnsanın savaştan önceki günlük hayatının birçok ve hatta tüm bileşenleri ve bireysel kimliği, birkaç saat içinde yokolabilir: iş yeri, eşyalar, evler, kişisel etkiler ve en kötüsü de arkadaşlar, akrabalar ve aile üyeleri. İnsan düşman tarafından yaralanmasa, kötü muamele veya işkence görmese bile, yakın olan ve sevilen her şeyden vahşice mahrum edilmek, insanların hayatlarını sürekli olmasa da uzun dönemli olarak harap eder. Yaşam sadece hayatta kalmaktan ibaret hale gelir.

Mülteci olmak, cinsiyetlendirilmiş bir deneyimdir. Toplam mülteci nüfusunun %80'i (Batı'ya yönelen –çoğunluğu erkek olan– göçmenlerin yüzdesi bir yana) kadınlardan ve çocuklardan oluşur. Adam Jones'un (1994) işaret ettiği gibi bu, öldürülme ve öldürmenin savaşta cinsiyetlendirilmiş oluşunun bir sonucudur. Bu, kadınların ve çocukların öldürülmemesi meselesi değildir –eski Yugoslavya'daki etnik temizlik sırasındaki gibi– öldürme seçici olduğunda, seçilip götürülenlerin ve sonra bazen bir toplama kampında çoğunlukla da toplu bir mezarlıkta bulunmak üzere (Srebrenika'daki gibi) “ortadan yok olanlar”ın erkekler oluşundan ileri gelir.

Erkekler seçici şekilde yakalanmadığında ve/veya öldürülmediğinde bile (“meşru savaşların” resmî söylemine düşerek neredeyse “infaz edildiklerinde” yazıyordum), savaş yerel olsa bile, erkekler savaş birimlerine bağlı oldukları ve/veya yakalanmamak için saklandıkları için çoğunlukla ortada bulunmazlar (1994: 120-9). Eve ve çocuklara bakmak, toprağı işlemek ve cemaatin sosyal dokusunu devam ettirmek üzere kadınlar ve yaşlı erkekler köylerde bırakılırlar.

Geride bırakılan kadınlar, düşman askerlerinin tecavüzüne karşı savunmasız kalırlar. Özellikle Bosnalı Sırplarca kadınlara yapılan sistematik tecavüz medya tarafından açığa vurulduğundan beri, savaş tecavüzü hakkında son bir-

kaç yıldır çok şey yazılmıştır (örneğin Uluslararası Af Örgütü, 1995; Pettman, 1996; Zajovic, 1994). Benzer haberler Ruanda'daki (Bonnet, 1995) ve 1981'de Bangladeş'teki savaşıla ilişkin de duyulmuştur (3 Mayıs 1995'te Channel 4'da oynatılan Gita Sahgal'ın *The War Crimes Files – Savaş Suçları Dosyaları*– filmi). 1994'te Viyana'da yapılan BM İnsan Hakları Konferansı'nın Sivil Toplum Örgütleri Forumu'ndaki tartışmalarda Rhonda Kopelon gibi feminist insan hakları aktivistlerinin işaret ettikleri gibi tecavüz, Cenevre Sözleşmesi'nde, bir işkence biçiminden ziyade “şerefe karşı işlenen bir suç” olarak tanımlanmıştır. Buradaki “şeref”, kadınların kendi şereflerinden ziyade erkeklerin ve cemaatin şerefidir.

Yine de eski Yugoslavya'daki Women in Black'in işaret ettiği gibi (Zajovic, 1994) savaşta tecavüz, savaşın cinsiyetlendirilmiş etkilerinin en uç örneği olmasına rağmen; kadınlar için tecavüzden ziyade, tüm önceki yaşam temellerinin kaybının, en yıkıcı savaş deneyimi olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bununla birlikte bu tecavüzlerin sonucunda hamilelikler ortaya çıktığında, etkiler daha da yıkıcı hale gelebilir çünkü paradoksal olarak hamilelikler herkesçe bilindiğinde, kadınlar geleneksel şeref ve utanç kavramlarının bir sonucu olarak, hayatta kalan ailelerinin ve cemaatlerinin saygı ve desteğini yitirebilirler. Bildirilen sistematik tecavüz vakalarının ezici çoğunluğunun, deneyimlerini çoğunlukla kendilerine saklamayı tercih eden evli kadınlardan ziyade dul veya bekâr kadınlara ait oluşunun nedeni budur.

Yerinden edilen kişi olma deneyimi birbirinden çok farklı olabilir. Geride birtakım maddi kaynaklarla kalan veya ülkenin başka bir yerinde veya denizaşırı bir ülkede mülteciyi ve onun hayatta kalan ailesini kabul ve himaye etmeye hazır bir aileye sahip olan, uluslararası yardım örgütlerinin bağışlarından başka ek kaynağı olmadan duygusal ve fiziksel

kaynaklarının çoğunu günlük hayatta kalma mücadelesine harcadığı bir mülteci kampına mahkûm olana kıyasla, rehabilite edilmiş yeni yaşama çok daha kolay geçebilir (Forbes Martin, 1992). Yine de kaç yıllık olursa olsun kurulmuş yeni yaşamın asla yerini alamayacağı savaştan önceki yaşamın, kimliğin ve yerinden edilişin bir geçerlilik ve süreklilik statüsü kazandığı “sürekli geçicilik” durumu, kişisel koşulları ne olursa olsun birçok mülteci arasında yaygın bir olgudur. Yeni yaşam yerinde sürekli şekilde “dışardaki” olmak, bu tip bir duyguyu besler. Bu çoğunlukla ikinci nesle aktarılabilecek bir duygudur. Örneğin Lübnan’daki mülteci kamplarında doğan Filistinli çocuklar, memleketlerini ailelerinin terk etmek zorunda kaldığı köy olarak tanımlayabilirler. O köy 30-40 yıldır ortada olmasa bile, “dönüş” hayali, kişinin etrafında kimliğinin kurulduğu tutkulu bir duygudur.

Savaşı ve müteakip etkilerini tartışırken, bunun genellikle ne kadar cinsiyetlendirilmiş ve sınıfa dayalı bir deneyim olduğunu hatırlamak önemlidir. Örneğin Birinci Dünya Savaşı’nda kız ve erkek kardeşlerin deneyimlerini karşılaştıran bir çalışma, bu faktöre dikkat çekmiştir (Woollacott, 1993; Lübnan’daki savaşın cinsiyetlendirilmiş karakteri hakkında ayrıca bkz. Accad, 1990).

Erkekler ve kadınlar arasında değişik olan tek şey savaş deneyimleri değildir. Cynthia Enloe’nun (1989; 1993) ve ötekilerin işaret ettiği gibi, savaştaki militarize dişilik imgeleri –ister kadınları evde oturmaya ve iyi eşler ve anneler olmaya, isterse askerî sanayiye gönüllü “Perçinci Rosie - Rosie the Riveter” olmaya çağırırlar– kendileri de değişken olabilen militarize erkeklik imgeleri için gereklidirler. Savaşların “kadınlarveçocuklar” uğruna yapıldığı düşünülür ve savaşan erkekler, “kadınlarının” aile ocağının ateşini yakmayı sürdürdükleri ve onların eve dönüşünü bekledikleri bilgiyle rahatlarlar ve güven tazelerler.

Araştırılması gereken ilginç sorunlardan birisi de, savaş söylemi için çok gerekli olan bu dişilik imgeleri arasındaki ilişki ve feminist ve öteki savaş karşıtı hareketler için merkezî olan, kadınlar ve barış arasındaki bağlantıdır.

## **Kadınların Siyaseti ve Savaş Karşıtı Hareketler**

İngiliz Greenham Common Kadın grupları (Roseneil, 1995), Arjantinli Kayıp Çocukların Anneleri (Fisher, 1989) ve İsrailli, İtalyan ve eski Yugoslav Women in Black grupları (Lentin, 1995; Zajovic, 1994), son 15 yıldır aktif olan meşhur kadın gruplarından bazılarıdır. Bu gruplar, anti-militarizmi sadece kadın meselesi olarak değil, kadınların toplumdaki özgül konumlanışları nedeniyle, erkeklerden ayrı olarak, iletcekleri özgül mesajların etrafında örgütlenmesi gereken bir mesele olarak kurgulamışlardır. Bunların ve öteki hareketlerin içindeki bazı kadınlar, özselci “barışçı cinsiyet olarak kadınlar” kavramıyla işbirliği yapsalar da, bu hareketler içindeki birçok kadın, dişiliğin militarist kurgularında çok etkili olan bu tür kavramları reddetmiştir (Enloe, 1983; 1989; Leonardo, 1985; Pettman, 1996).

Erkeklerin saldırgan ve vahşi olarak özselci kurgulanışı, erkeklerin “kadınlarveçocuklar” uğruna savaştığı milliyetçi-militarist mite (Enloe, 1990), “korunan-koruyucu” mitine uyar (Stiehm, 1989). Judith Stiehm gibi bazı feministler, bu miti yıkmamanın en iyi yolunun, kadınların erkeklerle eşit bir düzeyde orduya katılması olduğunu ileri sürerken, birçok Alman feministi ve onlar gibi düşünenler, kadınların orduya girişine karşı çıkmaya devam ederler (Seifert, 1995). Kadınların, erkeklerin kendi uğurlarına savaştığı iddiasını alenen reddetmeleri ve desteklerini ve meşruiyetlerini geri çekmeleri gerektiğini Virginia Woolf’tan bu yana birçok feminist iddia etmiştir. Örneğin İsrail’de 1982’de Lübnan’daki savaş

sırasında, Sessizliğe Karşı Anneler adı altında örgütlenen bir grup, oğullarını savaşa gönderen ve İsrail'in hayatta kalması için hayati olduğuna inanmadıkları bir işgal uğruna oğullarının yaşamlarını harcayan devleti daha fazla desteklemeye hazır olmadıklarını belirtmişlerdir.

Annelik, feminist anti-militer düşüncede çok önemli bir rol oynamıştır. Bu kamptaki en gelişmiş ve kuramsal açıdan en sofistike seslerden birisi, annelik ideolojisinin ve uygulamasının tabiatında bulunan bazı özelliklerin anti-militarist bir hareketin temeli haline gelebileceğini iddia eden Sara Ruddick'tir (1983; 1989). Buna "anneliğe özgü şiddet karşıtlığı: oluşmakta olan gerçek" demiştir (1989: Yedinci Bölüm). Ruddick'e göre, annelik ödevinde yaşamın korunmasının merkeziliği, barışma pratikleriyle işbirliği yapar ve hayat yıkmaya karşıdır.

Sara Ruddick, iddialarının özselci olduğunu inkâr etse de, Greenham Common'da barış hareketinin ilk günlerinde buradaki Amerikan füze üssünün çitlerinin bebek bezleriyle dekore edilmesinde olduğu gibi, iddialarının özselci bir rengi vardır. Ruddick'in anneliği anti-militarizmle ilişkilendirilmesinde özellikle sorunlu olan husus, hayatın korunmasını akrabalık sistemine bağlayışıdır. Tıpkı ilham aldığı Carol Gilligan (1982) gibi Ruddick de, kadınların ahlaki kurgusunda belli bir paradoks sunmaktadır. Ruddick bir yanda kadınların özellikle de annelerin psişesini tarihsel anlamda etnisite, sınıf, yaş, kültür, vb. tarafından kurgulanmamış ve evrensel olarak sunar. Tüm kadınların onun istediği gibi davranmadığını kabul etmesine rağmen, (şiddet karşıtlığının peşine düşen birçok kadın için) Ruddick, "dikkate alınmayan" "kadınlar" ifadesini kendisinin "stilistik tembellik" dediği şey kadar çok kullanır (1989: 163-4). Ruddick'in (1989: 164) "başarı deyimi" dediği bu şeyde, erkeklerin dünya görüşünün kurulduğunu iddia ettiği daha soyut evrensel yol-

dan farklı tikelci bir yoldan kadınların dünyayı gördükleri ve yargıladıkları varsayılır. Yine de eğer kadınların dünya görüşü bu kadar tikelciyse, o zaman kendi aileleri, cemaatleri, etnik ve milli toplulukları onlar için erkekler için olduğundan daha fazla önem taşımalıdır. Savaş zamanında tek ilgilediği ve mücadele ettiği şey kendi çocuklarının hayatta kalması olan Bertolt Brecht'in Cesaret Ana'sı, bu tip bir anelik kurgusu örneğidir. Olabildiğince kahramanca bu tür bir "koruyucu anne sevgisi"nin (Ruddick'in kelimeleriyle), sadece kendi çocuklarının değil, "düşman"ın hayatı da dahil olmak üzere insan hayatı için duyulan genel kaygı yüzünden savaşa karşı çıkan kadın anti-militarist barış hareketinin temelini oluşturması çok zordur.

Gerçekte elbette "koruyucu sevgileri" kendi çocuklarına duydukları sevgiyi aşan birçok kadın ve anne mevcuttur. Bunun son örneği, kendi oğullarına, Rus askerlerine, Çeçenistan'daki mezalimi durdurmaları için yalvarmaya Moskova'dan Çeçenistan'a giden—ancak bu askerler tarafından dalga geçilen ve defedilen— Çeçenistan'daki askerlerin anneleridir (1995 tarihli Milli Barış Konseyi broşürü).

Barış hareketlerinde kadınların özgül konumlanması, kadınların anneler olarak biyolojik ve toplumsal kuruluşlarından çok başka bazı akıl yürütmelerin bir sonucu olarak açıklanabilir. Birincisi, erkeklerin aksine kadınlar, hiçbir yerde aslında mecburi askere alınmamıştır ve onaylamadıkları savaşlarda savaşmaya zorlanmamıştır. Orduya her zaman gönüllü olarak katılmışlardır. Mecburi askere alındıkları İsrail'de bile, ne ordunun büyük bölümünü oluşturan yedek orduya alınmışlar ne de ön cephede hizmet etmelerine izin verilmiştir. Milletvekili Geula Cohen (Yuval-Davis, 1985), İsrail'de kadınlar asker değilse bile askerlerin anneleri, kız kardeşleri veya eşleri oldukları için askerî sistem içine iyice yerleştiklerine işaret etmektedir. Yine de sivil kadınlar, ordu mensup-

ları olan kadınların maruz kaldığı baskılara ve yaptırımlara maruz kalmaksızın militarizmi ve savaşı protesto etmekte biraz daha serbesttirler.

İkincisi bazı kadınlar, daha genel feminist inançlarının parçası olarak, savaş-karşıtı ve anti-militarist hareket içinde özerk olarak örgütlenmeyi tercih ederler ki böylece daha iddiacı olabilecek ve karışık bir organizasyonda erkeklerce gölgelenemeyecek ve yıldırılamayacaklardır. Yine de benzer siyasi hedefleri olan erkek gruplarla, karışık gruplarla ve örgütlerle işbirliğine ve yakın çalışmaya yatkındırlar.

Üçüncüsü bazı kadın anti-militarist ve savaş-karşıtı gruplar, erkek maçoluğu ve şiddetinin egemen olduğunu düşündükleri ataerkil toplumsal sisteme karşı toptan mücadelelerinde, kendi anti-militarist mücadelelerini öncü olarak görürler. Greenham Common kadınlarının sloganlarından birisi olan “oğlan çocukların elinden oyuncaklarını alın” sloganı, bu tür bir yaklaşımı simgeleştirebilir.

Bu tür bir görüş, feminizm, anti-militarizm ve pasifizm arasında otomatik bir bağlantıya yol açabilir (Feminizm ve Şiddet Karşıtı Çalışma Grubu, 1983). Birinci ve Üçüncü Dünya feministlerinin biraraya geldikleri uluslararası konferanslarda bu mesele etrafında çoğunlukla tartışma çıkar. Üçüncü Dünya'dan feministler, basitleştirmeci evrenselleştirilmiş “terörist” kavramına ve şiddet kampanyalarının kimin tarafından ve neden yürütüldüğüne bakılmaksızın şiddetin her türünün otomatikman kınanmasına haklı olarak karşı çıkarlar (Robyn Morgan, 1989). Ayrıca baskı altındaki insanlar milli kurtuluş sadece silahlı mücadele yardımıyla kazanılabileceği için, anti-militarist olma lüksünü göze alamadıklarını öne sürerler. İlginç bir şekilde Sara Ruddick (1993) bu iddiaya sıcak bakmaktadır çünkü “güçsüz veya damgalanmış bir grup için savaşma hakkı... önemlidir” (1983: 472) der. Böyle bir taviz, Ruddick'in genel politika-

sından çok uzak görünen, şiddet kullanarak ataerkilliğe direnmek için kadınları teşvik olarak yorumlanabilir.

Bunu ayrıntılı olarak tartışmak için burada yeterli yerimiz yok. Bununla birlikte Üçüncü Bölüm’de tartışıldığı üzere, şiddet yoluyla “erkekliklerine sahip çıkmaya” davet edilen baskı altındakilerin bu Fanoncu ideolojisi, kadın nefreti duygusunun birçok yorumuyla beslenen maço ideolojilerden çeken birçok siyah kadının ve Üçüncü Dünya kadınının zararınadır. Gücsüzler, toplumdaki iktidar ilişkilerini dönüştürmekten ziyade iktidar kazanmak için mücadele ettiği sürece, sözde “milli kurtuluş”, çoğunlukla yeni toplumsal düzende kadınlara ve öteki dezavantajlı gruplaşmalara sadece daha çok baskı getirir. Bazen baskı ve işgale karşı mücadelede tek açık yol silahlı mücadele yolu olsa da, bu mücadelelerin örgütlenme biçimleri, hedefleri ve toplumsal örgütlenişleri hayatidir. Bunlar sonraki bölümde tartışılacak hususlardan bazılarıdır.

## Sonuç

Bu bölümde orduların ve savaşların cinsiyetlendirilmiş karakterleri tartışılmaktadır. Kadınların askere resmen alınışlarının ölçüsü gibi, kadınların farklı ordularda farklı tarihsel bağlamlarda yerine getirdikleri özgül görevler de değişse de, toplumsal olarak en ilerici şekilde örgütlenen milli kurtuluş ordularında veya Batılı profesyonel ordularda bile, erkeklerle kadınlar arasındaki ayrımcı iktidar ilişkileri ortadan kalkmaz. Üstelik Eritre ve Tigre’deki gibi birkaç kurtuluş ordusu dışında, kadınların “erkeklerin rollerini” yerine getirmelerine az ya da çok “izin verilmesine” rağmen, askerî teknolojik yeniliklerin, kadınların dışlanışının biyolojik gerekçelerle haklı gösterilişini demode kıldığı bir zamanda bile cinsel işbölümü işlemeye devam etmektedir. Bu teknolojik ye-

nilikler, muharebe kuvvetlerinde fiziksel gücü daha önem-  
siz kılmakla kalmamış, aynı zamanda kadınların orduda ge-  
leneksel olarak yaptıkları memurluk rollerinin çoğunu da  
ortadan kaldırmıştır.

Bununla birlikte bu düşünceler, günümüzün birçok sava-  
şında özellikle de Cooke'un (1993) postmodern dediklerin-  
de, hâlâ sadece marjinal kalmaktadır. Bu savaşlarda savaş-  
mak ve ölmek üzere seçilenler erkeklerdir ve vahşi saldırı-  
nın ve tecavüzün ardından kendilerinin ve çocuklarının ha-  
yatta kalması için mücadelelerini sürdürmek zorunda olan,  
kendilerini yerlerinden edilmiş mülteciler olarak bulan ve  
toplumsal hayatın tüm öteki veçhelerini yaşatmaya devam  
edenler de kadınlardır.

Feministler, sağlayabileceği toplumsal güç ve kaynaklara  
eşit erişim kazanmak ve böylece Marshallcı anlamda "cema-  
atin tam üyeleri" olmak için kadınların erkeklerinkine eşit  
düzeyde orduya girmeleri için feministler olarak mücadele  
edip etmeme gereği konusunda bölünmüşlerdir. Bazıları, fe-  
ministler olarak kendi cemaatlerini ve devletlerini militariz-  
me ve savaşa karşı etkilemek yönünde özel bir rolleri oldu-  
ğunu iddia ederler. Sara Ruddick gibi bazıları ise, –kadınla-  
rın ordunun militarist oluşuna son vermek üzere orduya gö-  
nüllu girmeleri için– her ikisini de gerekli bulurlar.

Birçok insan, askere alınanların, kendileri yazılan gönül-  
lülere kıyasla savaşmaya daha az istekli olmaları nedeniy-  
le mecburi askerliği destekler. Kadın neferler savaşmak  
için özellikle isteksiz olabilirler, aileleri onları savaş alanın-  
da görmekten dehşete düşer. "Barışçı" bir ordu, sadece en  
gerekli ve açıkça haklı savaşlarda dövüşür, mümkün oldu-  
ğunca insanca ve kısa dövüşür ve savaşında daha yıkıcı ge-  
leneksel silahlara veya nükleer silahlara sığrama şansını ar-  
tırmak için hiçbir şey yapmaz. (1983: 476)

Bu elbette umutsuzca idealleştirilmiş bir kadınlık kavramıdır. Çünkü defalarca keşfedildiği üzere (ve sadece Margaret Thatcher'a işaret ederek değil) kadınların konumlanışları, iktidar açısından erkeklerinkinden farklı değilse, davranışları da farklı olmaz.

Yine de bu, kadınların ordudaki varlığının, ordunun toplumsal ve siyasi rolünü etkileyemeyeceği anlamına gelmez. Eğer savaşlar “kadınlarveçocuklar” uğruna yapılıyorsa (Enloe, 1990), kadınların erkeklerin yanında eşit konumda oluşları, en azından bu mazohist mitin bir kısmını zayıflatır (Stiehm, 1989). Birçok feministin yaptığı gibi, kadınların “vatansever görevlerini yerini getirmek” ve tam vatandaşlık hakkını kazanmaları arasında gerekli bir bağlantı görmüyorum. Yine de cemaate tam üyelik anlamında, vatandaşlığın da özgül bir tarihsel bağlam içinde mecburi askerliği kapsayabilecek sorumluluklar ve ödevler içerdiğini ve içermesi gerektiğini ve ordudan dışlanmanın tıpkı gece nöbetlerinden ve sivil emek piyasasındaki öteki sözde tehlikeli mesleklerden dışlanmak gibi, paternalist olduğunu ve çoğunlukla kadınların toplumsal konumlanışlarına zarar verdiğini düşünüyorum.

Bununla birlikte ordudaki toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair hiçbir tartışma, “kadınlar” ve “erkekler” tartışmasının bu genel düzeyinde kalmaz. Ordularda ve savaşlarda özgül kadın bireylerin ve kadın gruplaşmalarının konumlanışları için milliyet, etnisite, ırk, sınıf, bölge, yaş ve yetenek ayrımları –erkeklerinki gibi– hayatidir. Ve bu özgül toplumsal ilişkileri incelemeyen, kadınların ve erkeklerin bu temel toplumsal ve siyasi arenalarda nasıl etkilendiklerine ve etkilediklerine dair anlayışımız sadece kısmi ve yanıltıcı olabilir.

## KADINLAR, ETNİSİTE VE GÜÇLENDİRME: ÇAPRAZLAMA SİYASETE DOĞRU

Kitabın önceki bölümlerinde, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin milli ve etnik süreçleri etkileme ve bunlardan etkilene biçimlerinden bazıları incelenmiştir. Bu tür bir boyut, milletin biyolojik yeniden üretimidir (İkinci Bölüm’de incelendi). Meşru babalık çoğunlukla bir milli veya dinsel topluluğa üyeliğin bekçisi olmasına rağmen, topluluğun taşıyıcıları kadınlardır. Üreme hakkındaki farklı milli söylemlerde, kadınlar az ya da çok çocuk sahibi olmaya teşvik edilir, bundan vazgeçirilir hatta bazen de buna zorlanır. Bir yandan “insan iktidardır” söyleminin bir sonucu olarak, millet büyüyebilsin ve düşmanlarını yenebilsin diye daha çok çocuk sahibi olmaları istenirken, bir yandan da Malthusçu söylem ile çocukları, milletin sunabileceğinden daha fazlasını alacak bir tehdit olarak görülürler. Bununla birlikte daha çok ya da az çocuk sahibi olma çağrısı, her sınıftan, yetenekten ve etnik gruplaşmadan tüm kadınlar için aynı sayılmaz. “Milletin kalitesi uğruna” “doğru” etnik kökenden, yüksek sınıftan eğitilmiş kadınları daha çok çocuk sahibi olmaya davet eden, yoksul, engelli ve

etnik azınlık kadınlarının çocuk sahibi olmasını mümkün olduğu kadar engelleyen öjenist söylemde bu ayrım, en aşırı ifadelerle formüle edilir.

Yine de kadınlar milletin sadece biyolojik yeniden üreticileri olmayıp, aynı zamanda da kültürü çocuklara iletmekten ve “yuva”yı özgül bir kültürel biçimde kurmaktan sorumlu “kültür” muhafızları olma görevi verilmiş, milletin kültürel yeniden üreticileridir. Üçüncü Bölüm’de, “kültürün” çeşitli etnik ve milli projelerde bir kaynak olarak kullanılma biçimleri ve bu tür projelerde kadınların milli “öz”ün, birliğin ve özgürleşmenin sembollerinin yanı sıra etnik, milli ve ırksal farklılığın sınır muhafızları olarak nasıl kuruldukları incelenmiştir. Bu kadınlık kurguları, çoğunlukla milli egemenlik ve direniş ilişkilerinin kaynakları olarak kullanılmaktadır.

Herhangi bir toplumdaki tüm kadınlar aynı biçimde kurulmazlar. Etnisite, ırk, sınıf, yaş, yetenek, cinsiyet ve başka şeylere dayalı diğer toplumsal ayrımlar cinsiyet ayrımlarıyla çakışır; böylece kadınlar farklı eyleyiciler tarafından erkeklerden farklı olarak kurulsun ve muamele edilseler de “erkekler” de “kadınlar” da toplumsal eyleyiciler veya toplumsal nesneler olarak homojen kategoriler oluşturmazlar. Bu konu, vatandaşlık ve farklılık hakkındaki Dördüncü Bölüm’de incelenmiştir. “Cemaate tam üyelik” olarak tanımlanan vatandaşlık, kişinin yerel, etnik, milli ve ulusüstü cemaatlere üyeliğinin, (buna indirgenemese de) cinsiyetlendirilmiş devlet vatandaşlığını kurduğu çok katmanlı bir kurgu olarak incelenmiştir. Ayrıca o bölümde, vatandaşlık türlerinin özel/kamusal ve pasif/aktif olarak kabul edilmiş bazı ayrımları da incelenmişti.

Vatandaşlık hem hakları hem de ödevleri kapsar. Nispeten son zamanlara kadar resmen erkek vatandaşların özgül alanı olan insanın vatani için ölmeye hazır olması, er-

kekliklerin kuruluşunda merkezî bir yer işgal eden en yüksek vatandaşlık görevi sayılmıştır. Beşinci Bölüm’de orduların ve savaşların cinsiyetlendirilmiş karakteri ve –önceki bölümlerdeki gibi– bunların toplumda farklı konumlandırılan kadınlar ve erkekler üzerindeki farklılaşmış etkileri incelenmiştir.

Bu sonuç bölümünde, önceki bölümlerdeki incelemelerden çıkarılabilecek siyasi sonuçların bazılarını incelemek istiyorum. Daha özelde ise kadınların toplumsal ve özellikle de milli bölünmeleri dikkate alındığında feminist dayanışmanın ne ölçüde mümkün olduğunu incelemek istiyorum. Bunu yapabilmek için, önce milliyetçi ve feminist hareketler arasındaki karşılıklı ilişkileri inceleyeceğim. Sonra da farklılığın ötesinde genel dayanışma meselesini inceleyip, çaprazlama siyaset kavramını tanıtacağım.

## Feminizm ve Milliyetçilik

1986’da Kumari Jayawardena *Feminism and Nationalism in the Third World* (Üçüncü Dünyada Feminizm ve Milliyetçilik) kitabını yayımladı. Bu, sadece tartıştığı özel hareketler hakkındaki bilgimize ve anlayışımıza önemli katkılarda bulunduğu için değil, aynı zamanda da yok denecek kadar az feminist araştırmacının yaptığı şekilde bu iki toplumsal hareketi karşılıklı ilişkili olarak kurması nedeniyle çok önemli bir kitaptı.

Batı’da 1970’lerde ve 1980’lerde ikinci dalga feminizmin doğuşundan beri, uluslararası konferanslarda “Birinci” ve “Üçüncü” Dünyalardan kadınlar arasındaki diyalogsuzluk sürekli tekrarlanmaktadır. Bir taraf, kadınların özgürleşmesini, feminist hareketin öncelikli/tek hedefi olarak görmektedir. Öteki taraf ise buna, kendi halkları özgür olmadan, kadınların özgürleşmesinden bahsetmenin anlamsız oldu-

ğu karşılığını vermektedir: kendi erkekleri baskı altındayken, nasıl erkeklerle eşitlik için mücadele edebilirler ki? Bu bir sağırılar diyaloguydu. Hegemonik bir topluluğun üyeleri olan Batılı feministler için, topluluğa üyelikleri ve bunun kendi konumlanışlarına olan etkileri çoğunlukla görünmez kılınırken, Üçüncü Dünya kadınları boyun eğdirilmiş bir topluluğun parçası olmayı şiddetle deneyimlemiş ve çoğunlukla kendilerine feministler olarak örgütlenmek için özerk bir alan bile bulamamışlardır. Batılı feministlerin kendi millî topluluklarına bağlılıkları ölçüsünde, bu zıt bir bakış açısı idi. Bu kadınlar, “bir kadın olarak vatanım yoktur” iddiasındaki Virginia Woolf’a katılmakla kalmayıp, Vietnam Savaşı karşıtı hareket, medeni haklar mücadelesi ve öteki sömürge karşıtı ve solcu hareketler ve daha sonra da Greenham Common’dakine benzer kadın barış hareketleri gibi hükümet karşıtı siyasi hareketlere katılmışlardır. Bu durum, bireysel kadınlar ve bunların toplulukları –ve o zamanki hükümetleri– arasındaki ilişkiler hakkında her iki tarafta da çok farklı varsayımlar doğurmuştur.

Üstelik bu diyalogsuzluk içinde, Üçüncü Dünya kadınları Batılı kadınların onlara barbarca gelenekler ve boyun eğiş gibi görünen açılardan kendilerini kurduklarını ve içinde bulundukları toplumsal ve ekonomik bağlamı dikkate almadıklarını hissederler. Üçüncü Dünya kadınları, muhayyel özgür beyaz liberal demokrasiyle bağlantılı olarak, “sorunları” veya “kazanımları” açısından tanımlanmaktadır. Bu, onların (ve “liberal demokrasi”nin) tarihten çıkarılması, onların zaman ve uzamda dondurulması ve Batılı feminist ethosunda eğitilmesi ve terbiye edilmesi gereken siyaseten olgunlaşmamış kadınlar olarak sürekli kurulmaları etkisine sahiptir (Amos ve Parmar, 1984: 7).

Örneğin Mohanty (1991: 57-8), feministlerin yazılarında, Üçüncü Dünya kadınlarının, kadın sünneti ve çeşitli erkek

şiddeti biçimleri gibi meselelerin tartışılmasında nasıl örnek kurbanlar olarak “dondurulduklarını” anlatır. Lata Mani (1989), Hindistan’daki sati ile ilgili olarak benzer bir olgu hakkında yorumda bulunmuştur. Belli toplumsal ve kültürel uygulamalara onları soyutlayarak odaklanmak, belli uygulamaların süregelen varlığının bu toplumlardaki kadınların hayatları üzerinde sahip olduğu uzlaşmaya dayalı alışverişleri gözardı eder. Örneğin kadınların kendi başlarına yaşamalarına izin verilmeyen ve boşanmanın/terkedişin erkekler için kolay olduğu bir toplumda, süregelen mevcut çekeşlilik, bu tür bir sistemde kendi toplumsal statülerini ve rızıklarını kaybetmeyen yaşlı kadınlar için, kendi erkek kardeşlerinin ailelerinin insafına terkedildikleri tek-eşliliğe kıyasla çok daha iyi bir seçenek olabilir.

Kumari Jayawardena’nın kitabı, “feministler” ve “milliyetçiler” arasındaki bu açmazda muhtemel bir sona işaret etmiştir. Kitap, kişinin milli kurtuluş hareketine sadakatının, illa da kendi toplumlarındaki kadınların konumlarını iyileştirmek ve dönüştürmek için mücadele etmemeleri anlamına gelmediğini Batılı feministlere göstermiştir. Kitap aynı zamanda feminizmin özgül olarak Batılı bir olgu olmadığına da işaret etmiştir.

1980’lerde ve 1990’larda uluslararası feminist sahne hem Batı’da hem de Üçüncü Dünya’da tıpkı bunların arasındaki ilişki gibi önemli değişikliklere maruz kalmıştır. Büyük ölçüde Batılı feministlerin etnosantrizmine, çoğunlukla ırkçılığına içerden meydan okuyan (bkz. örneğin *Feminist Review*, 1984; hooks, 1981; Mohanty vd., 1991) siyah feminist hareketin Batı’da doğuşu sayesinde, beyaz Batılı feministler arasında, kadınların farklılık ve çokkonumluluk meselelerine artan bir duyarlılık gelişmeye başlamıştır. Kültürel, edebi ve toplumsal akademi içinde hegemonik konumlara ulaşan postyapısalcı ve postmodernist yapıçözümcü eleştirel ku-

ramların gelişimi de buna çok yardımcı olmuştur (Nicholson, 1990; Weed, 1989). Bununla birlikte, bu farklılığa karşı duyarlılık, çoğunlukla tüm sorunsallığıyla çokkültürcülüğün feminist bir versiyonu halini almıştır.

## Kimlik Siyaseti ve Çokkültürcülük

‘Çokkültürcülüğün’ feminist versiyonu, beyaz orta sınıf Batılı kadınların hegemonik deneyimlerinden yola çıkarak oluşturulan eski feminist kadınlık kurgularının yerini alan bir “kimlik siyaseti” şeklinde gelişmiştir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet –ilki sabit biyolojik bir kategori, ikincisi değişken kültürel bir kategori olarak tanımlanır– arasındaki ayrımın kullanımının siyasi açıdan önemine rağmen (kuramsal olarak bir nebze sorunlu olsa da: bkz. Birinci Bölüm’deki tartışma) feminist “bilinç-yükseltme” tekniği, tatbik edilirken ve tartışılırken yaratılan ve yeniden yaratılan bir gerçeklikten ziyade, kadınların keşfedilmesi ve sonra da değiştirilmesi gereken fiili ezilişini, siyasi faaliyetin temeli olarak varsayar (Yuval-Davis, 1984). Üstelik kadınların ezilişi gerçekliğinin, aynı çıkarlara sahip temelde homojen bir toplumsal gruplaşmayı oluşturduğu düşünülen tüm kadınlarca paylaşıldığı varsayılır. Kadınların bireysel kimlikleri, kadınların kolektif kimliğine eşdeğer sayılır hale gelmiştir, halbuki farklılıklar hareket içinde hegemonik gücü elinde tutanlar tarafından kabul edilmekten ziyade, artan bilinçliliğin farklı düzeylerinin yansımaları olarak yorumlanmaktadır. Son yıllarda birçok kadın hareketi tarafından bu konunun yanlışlığı büyük ölçüde kabul edilmesine rağmen, buna çözüm olarak çoğunlukla siyah ve beyaz kadınlar, orta sınıf ve emekçi kadınlar veya kuzeyli ve güneyli kadınlar gibi birtakım özselci farklılık kavramları geliştirilmiştir. Bu idealleştirilen grupların her birinde,

“keşfedilen” homojen gerçekliğe dair varsayımlar genellikle işlemeye devam etmiştir. “Kimlik siyaseti” toplumsal kategorileri ve gruplaşmaları sadece homojenleştirmeye ve doğallaştırmaya değil, aynı zamanda değişen kimlik sınırlarını, iç iktidar farklılıklarını ve çıkar çatışmalarını inkâr etmeye de eğilimlidir. Paul Gilroy’un yaptığı gibi (1994 tarihli *The Black Atlantic* kitabının özsözünde), bu tür bir özselci kurgunun Gayatri Spivak (1993) türü “stratejik özselciliğin” bir sonucu olabileceğini vurgulamak önemlidir. Bu tür kategorilerin siyasi mobilizasyon açısından “keyfi kısıtlamalar” (Stuart Hall’un kullandığını duyduğum bir ifadeyle) içerdiği kabul edilirken, bu kategoriler, toplumsal hareketler ve devlet politikaları uygulamaları aracılığıyla somut hale gelirler. Kategorilerin bu tür somutlaştırılmış kurgusunun reddedilişi, bireysel ve kolektif konumlanış mülhazalarının topluluklar arasındaki ve içindeki iktidar ilişkilerinin ve bunların sahip oldukları kültürel, siyasi ve ekonomik kaynakların, herhangi bir siyasi ittifakın kuruluşunda taşıması gereken temel önemi inkâr etmez.

Bu “keyfi kısıtlamaların”, saklamaya yardımcı olduğu farklılıklardan birisi, sınıf farklılıklarıdır. Bunlar basitçe, Batılı feministlerin, kendi toplumlarındaki kadınların bile (sık sık işaret edilen) çok özgül “kadın çıkarlarını” temsil eden yüksek eğitilmiş beyaz orta sınıf kadınlarca temsil edilmesiy-le sınırlı değildir. Üçüncü Dünya kadınları, çoğunlukla kendi toplumlarında çok daha yüksek tabaka çevrelerden gelen kadınlarca temsil edilirler: sömürge sonrası toplumlarda, çoğunlukla yönetici elitlerin ailelerinden gelirler. Bununla birlikte, Birinci ve Üçüncü Dünya feminist kadınları arasında çok nadir belirtilen farklılıklardan birisi, Üçüncü Dünya kadınlarının, ev hizmetçilerinin Batılı feministlerin evlerindekiinden daha yaygın bir uygulama olduğu ailelerden gelmeleridir. Aynı zamanda da elbette Batılı orta sınıf meslek

sahiplerinin, çoğunlukla ezilmiş etnik ve göçmen topluluklardan gelen çocuk bakıcılarını, dadıları ve kâhyaları ücretli çalıştırma uygulaması da gittikçe yaygınlaşmaktadır. Milli ve uluslararası kimlik siyasetine özgü diğer bir sorun da, temsil sorunudur. Başka yerlerde de tartıştığım gibi (Cain ve Yuval-Davis, 1990; ayrıca bkz. Dördüncü Bölüm'deki tartışma), feminist ve öteki cemaat aktivistlerinin bu tuzığa düşmemelerinin tek yolu, kendilerini kendi gruplarının temsilcilerinden ziyade taraftarı olarak görmeleridir. Yine de taraftar olarak bile, kendi özgül konumlanışlarının hem kendi toplumlarındaki öteki kadınlara hem de karşı karşıya gelen öteki katılımcılara ilişkin olarak çokkatmanlılığının bilincinde olmaları gereği önemlidir.

## Uluslararası Kadın Aktivizmi

1980'lerde Batı'da olduğu gibi, Üçüncü Dünya'da da bir feminist farkındalık gelişmiş ve kadınlar çeşitli devrimci ve özgürlükçü toplumsal hareketler içinde özerk olarak örgütlenmiştir (örneğin bkz. Rowbotham, 1992; Wieringa, 1995). Bu durum, birçok Üçüncü Dünya toplumunda kadınların desteklenmesi ve konumunun dönüşümü arayışına yeni bir meşruiyet getirmiştir. Bu açıdan BM Kadın On Yılı ve çeşitli ülkelerdeki yerel kadınları güçlendirmeyi özellikle amaçlayan çeşitli kadın sivil toplum örgütlerinin (STÖ) artışı özel bir öneme sahiptir (Afshar ve Dennis, 1992; Ashworth, 1995; Vargas, 1995). Bu STÖ'ler çoğunlukla tabandan gelen kadınların sağlık, üreme hakları ve çocuk bakımı gibi kadınların "geleneksel" meşguliyetleri çevresinde örgütlenmelerinden doğmaktadır, ancak kadın kooperatifleri ve hatta kadın bankaları gibi kadınların ekonomik olarak bağımsız olmaları için güçlendirilmesini doğrudan amaçlayan girişimler de olmuştur. Bazı ka-

dın STÖ'leri, geleneksel düşünceler etrafında örgütlenmeye başlar, daha sonra Peru şehirlerinde kadınların komünal mutfakları gibi, tabandan gelen güçlü siyasi örgütlenmelere dönüşürler. Ötekiler ise Hindistan'da Andhra Pradesh eyaletindeki ve Brezilya'daki kadın polis karakolları gibi "kadın-dostu" devlet kurumlarının kuruluşu için baskı uygular veya hâlâ ülkenin "geleneklerinin" sınırları dahilinde kabul edilebilir görülen ama kadınların haklarını garantileyen kanuni değişiklik için kulis yaparlar (örneğin Sri Lanka'daki durum gibi; bkz. Helie-Lucas, 1993; Sri-Lankalı kadın örgütlerinin savaştaki rolü hakkında bkz. Abeysekera, 1994). Bu STÖ'lerin birçoğunun uzun süre ayakta kalabilmesini ve yerel baskılardan nispeten özerkliğini sağlayan şeylerden birisi, denizaşırı yardım örgütlerinden sağlanan fonlar ve öteki ülkelerdeki feminist örgütlerin ve ağların daha kişisel desteği ve dayanışmasıdır (örneğin Women Living Under Muslim Laws ve Women in Black ağları gibi). Bu durum çoğunlukla, bu örgütlerin faaliyetlerine karşı olan özellikle yerel ataerkil grupların, bu örgütlerin hain ve Batı emperyalizminin maşasından başka bir şey olmadıklarına dair suçlamalarını tahrik etmektedir. İkinci Bölüm'de de tartışıldığı gibi, kadınların üreme hakları meselesiyle ilgili olarak bu örgütlerin bazıları aslında, birçok kadına çok zarar veren nüfus kontrol araçlarından başka bir şey olmadıklarını kanıtlamışlardır. Yine de 1994 tarihli BM Kahire Konferansı'nda açığa çıktığı üzere, birçok öteki STÖ, tamamen bu tür politikalara karşı koymak üzere örgütlenmiştir. Öteki siyasi örgütler gibi STÖ'lerin de toptan olumlu veya olumsuz bir şeyden ziyade kendi özgül projelerine ve uygulamalarına göre değerlendirilmesi gerekir.

Bununla birlikte Güney'deki STÖ'lere üye kadınları, Batılı feministlerin kuklaları olarak görmek, Batımerkezci bir klişe olur. 1993 Rio Çevre Konferansı, 1994 Viyana İnsan Hak-

ları Konferansı, 1994 Kahire Nüfus ve Kalkınma Politikaları Konferansı ve 1995 Pekin Kadın Konferansı gibi son zamanlardaki BM Konferanslarında en örgütlü, en açık siyasi gündemle çalışanlar, özellikle Güney Asya ve Latin Amerika gibi sömürge sonrası ülkelerden gelen kadın grupları olmuştur. Aynı zamanda kendilerinininkiyle uyumlu gündemleri olan Batılı kadın gruplarıyla işbirliği düzeyleri de artmıştır. “Kadın hakları, insan haklarıdır” sloganı etrafında Viyana, Kahire ve Pekin’de düzenlenen kurullar, bu tür bir işbirliğinin güzel örnekleridir. Bu kurullar, İkinci Dünya Savaşı “fahişelerinin” tazmini için yürütülen Japon kampanyası; Perulu Flora Tristan örgütü; erkekler ve kadınlar arasındaki eşitliği destekleyen Cezayir derneği; Pakistan Lahor’daki Shirgat Gah merkezi; ve daha birçoklarını da içeren Kuzey’deki ve Güney’deki çeşitli kadın örgütleriyle yakın işbirliği içinde ABD’deki Rutgers Üniversitesi’ndeki Kadınların Küresel Liderliği Merkezi tarafından düzenlenmiştir. Bu grupların kampanyalarının bir sonucu olarak, bu tür “kadın meseleleri” BM insan hakları gündeminin resmî parçası haline gelmiştir ve örneğin savaşta tecavüz artık sadece bir “şeref suçu” olarak görülmemekte, işkence biçimlerine dahil edilmektedir.

Bununla birlikte yukarıdaki tablo, günümüz dünyası feminist hareketlerinin ve kadınların durumunun güllük gülistanlık olduğu izlenimini verebilir. Oysa durum bundan oldukça uzaktır.

## Geri Tepme

“Geri tepme” (*backlash*) terimini Susan Faludi (1992), ABD’de kadınların konumuyla ilgili önemli bir geri adım ve tehdit olarak düşündüğü şeyi tanımlamak için kullanmıştır (Ann Oakley ve Juliet Mitchell [1997] İngiltere’de aynı ko-

nu hakkında bir derleme yayına hazırlamışlardır). Ancak bu, ABD, İngiltere ve hatta tüm Batı'dan çok daha uzaklarda gerçekleşen bir olgudur. Bu senaryonun büyük bölümü, erkeklerin feminizmden, kendi kadınları üzerindeki kontrollerini yitirmekten ve kadınların önceden sadece erkeklerin alanı olan konumlara ve rollere erişim kazandıkları toplumda genel olarak daha az kolektif iktidar sahibi olmaktan korkmalarıyla ilgilidir. Bununla birlikte Üçüncü Bölüm'de tartışıldığı üzere bu durum, modernite kriziyle, dinsel ve etnik köktenci hareketlerin doğuşuyla ilişkilendirilen tikelci, özselci kimliklerin ve kültürlerin yeniden icadı ve kadınların kontrolünün bu kurgular içindeki kendi sembolik toplumsal düzenleri eksenindeki merkezî yeriyle de çok ilgilidir. 1994 BM Kahire Konferansı'ndaki en önemli siyasi gelişmelerden birisi, kadınların üreme haklarına karşı ortak mücadelede Katolik Papa ile İslâmcı İran arasındaki kutsal (olmayan) ittifaktı.

“Eşit fırsatlar” mevzuatının yürürlükte olduğu ülkelerde kadınların iktidar konumlarına ilerleyişi “cam tavan” olarak bilinen şey tarafından durdurulurken, refah devletlerinin krizi ve yeniden yapılandırılması, önceki mücadelelerde kadınların elde ettikleri toplumsal hakların ister çocuk bakımı olanakları ve sosyal sigorta imkânları, isterse sağlık bakımı olsun, birçoğunun kaybedildiği anlamına gelir. Bu açıdan –hem siyasi hem de sembolik olarak– kadınların üreme hakları ve özellikle de yasal kürtaj hakları çok önemlidir. Ancak mesele bundan çok daha kapsamlıdır. “Yeni liberalizmin” paradokslarından birisi, “serbest piyasa” ve “minimal devlet”in izinde, bir yandan “özgürlük” ve “demokrasiyi” resmen teşvik ederken (eski Sovyetler Birliği ülkelerinin yanı sıra sömürge sonrası ülkelerdeki gibi) bir yandan da refah devletinin ciddi anlamda zayıflatılışını sağlayan geleneksel ailevi ideolojileri desteklemesidir. Elbette uygulama-

da bu, kadınların bu “demokrasilere” tam katılımdan dışlanmaları anlamına gelir (Molineux, 1994). Örneğin birkaç yıl önce Amerikan diplomatların, Müslüman köktencilerin terörist kampanyaları ve askerî bir hükümet arasında hırpalanan Cezayir’e gittikleri zaman, “kamu sektörünün yıkılacağı” hususunda teminat aldıkları sürece, destekledikleri Cezayirliilerin özgül ideolojisini/dinini umursamadıklarının açıkça bilinmesine izin verdiklerine dair bir söylenti mevcuttur (SWASWA üyeleri olan Londra’daki Cezayirli kadınlardan duydum).

1985 Nairobi ve 1995 Pekin BM Kadın Konferansları arasında en çok gözlenen farklılıklardan birisi, Pekin Konferansı’nda köktenci, dinci ve öteki “gelenekçi” grupların yaygınlığı ve örgütlenişiydi. Örneğin Konferans sırasında günde en az 7 tane İslâmcı atölye olduğu ve Kurtuluş Ordusu gibi örgütlerin bile Pekin Konferansı’nda bulunmak ve kulis yapmak için çok enerji sarfettiği söylenmişti bana. Görünen o ki, önce modernleşen milli kurtuluş hareketleri daha sonra da özellikle feministler için özgürleşmeyi ve ilerleyişi simgeleyen “kadın” kategorisi, şimdi “farklılığa karşı eşitlik” tartışması versiyonu, feminist konumların en özselci versiyonlarından bile çok uzak olan köktenciler ve öteki anti-modernist kuruluşlar tarafından (yeniden) sahiplenilmektedir.

Şüphesiz bu gelişmelerin bir kısmı, bugünlerde “kadın meselelerine” ayrılan kaynaklar için rekabet eden bu örgütlerle ilgilidir. Southall Black Sisters’tan (SBS) aktivistler, Londra’daki Asyalılar arasında ev içi şiddet meseleleri üzerinde çalışmaya başladıklarında, “cemaat liderlerinin”, böyle bir şey olmadığı, olsa bile ırkçılara koz vermek için ifade edilmemesi gerektiği bahanesiyle faaliyetlerine nasıl karşı çıktıklarını anlatırlar. Yine de hem bu alanda SBS’nin çalışmasının “cemaat” içinde geleneksel kontrol

ağlarını tehdit edecek şekilde ne kadar önemli ve başarılı olduğu, hem de yerel otoriteden gelecek bir para kaynağı olduğu açıkça ortaya çıktığında, birkaç yıl içinde bunların tavırları tamamen değişmiştir. SBS'nin "cemaat"ın "otantik" temsilcileri olmadığını iddia ederek, bu paralar için rekabet etmeye ve bu tür kadınlar için alternatif, çok daha üyeliğe dayalı danışmanlık hizmetleri örgütlemeye başlamışlardır. (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992; Southall Black Sisters, 1990). Benzer şekilde öteki yerlerde de "cemaat liderleri" ve "köktenciler", yukarıda anlatılan bazı kadın STÖ'lerinin nispi siyasi ve ekonomik özerkliklerinin kendilerini tehdit ettiğini hissetmektedirler.

Özerk kadın örgütlerine karşı olan ve bunları baskı altında tutmak isteyenlerce çoğunlukla öne sürülen neden, bu örgütlerin cemaatin "gelenek ve göreneklerine" ihaneti temsil etmeleridir. Hem feministler ve ötekiler arasında hem de özellikle Güney'dekiler ve diğer feministler arasında, söylemlerinin ne ölçüde bu gelenek ve görenekler tarafından kurgulanması gerektiğine dair süregelen bir tartışma mevcuttur.

## Postmodernist Feminizm?

Tartışmanın bir yanında, feministler popüler dinsel gelenekleri kullanarak mücadelelerini meşrulaştırmadıkları sürece, sınırlı bir şehirli eğitimli orta sınıf gruplaşmasının ötesine ulaşma şanslarının hiç olmayacağını hissedenler durmaktadır. Bu kampın öncü seslerinden birisi örneğin, Müslüman feminist ve özgürlükçü bir ilahiyatçı olan Riffat Hassan'dır (1993). Hassan, kadının kıvrık kaburga kemiklerinden çıkarak erkekten daha aşağı yaratıldığı kurucu mitine karşı koyulmadığı sürece Müslüman kadınlar için eşitliğin mümkün olmayacağını iddia eder. Ona göre Kuran'da Hav-

va'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılışı hakkındaki mit yer almaz ve Kuran'da Adem, başlangıçta insanlık bölünmediği için hem erkek hem de dişiye tanımlamak üzere genel insanlık kavramı olarak kullanılmaktadır. İslâm'da kadınlara karşı önyargı, her zaman otantik olarak düşünülmeyen ve Kuran doğru anlaşıldığında karşı çıkılabilecek Hadislerden kaynaklanır.

Çokeşliliğe açıkça karşı çıkmadan bundan kurtulma yolunu öneren Güney Afrikalı avukat, başka bir örnektir. Bu bayan, 1993'te yani Güney Afrika anayasası tamamlanmadan kısa bir süre önce, ANC'de bazı aktivistlerin "cinsiyetçi olmayan Güney Afrika" ve "gelenek ve göreneklere saygı" ilkelerine eşit ağırlık vaadedildiğini farkettileri ve ilk ilkenin ikincisine feda edilmesinden korktukları zaman, düzenledikleri kadınlar konferansında konuşmuştu. Avukat, (konferansa katılan birçok kadının özellikle de "anavatanlardan" gelenlerin, kadınlar üzerindeki sömürücü ve küçük düşürücü etkileri açısından acı bir şekilde şikâyet ettiği) çokeşlilik geleneğinin zorla veya hukuki olarak kaldırılmaması gerektiğini öne sürmüştür. Ancak evlilikte kadının, çiftin mülkünün %50'si üzerinde hakkının olduğuna dair bir kanunun benimsenmesi gerekir. Erkek yeniden evlenirse, yeni karısıyla sadece kendi %50'sini paylaşabilir ve bu böylece devam eder.

Örneğin Müslüman feministlerin, kadınların yargıç olmak gibi, kamu dairelerine daha eşit katılımını savundukları İran'daki benzer mücadele stratejilerine Afsane Najmabadi (1995), "postmodern feminizm" der (benzer bir argüman Haleh Afshar tarafından da geliştirilmiştir, 1994). Riffat Hassan'ınkinden biraz farklı olan Najmabadi'nin argümanı, "modern feminizm" ve "İslâmcılık" dediği şeyler arasında taktik işbirliği için bile çakışan hiçbir nokta olmayışdır. Diğer yandan "postmodern feminizmin" "parça odaklı" yak-

laşımı, kadınların eşitliği veya kadın haklarına yönelik genelleştirilmiş iddialarda bulunmaksızın özgül meseleler etrafında işbirliğini sağlar:

Birbirine rakip kurucu gerçekler setine savunmacı biçimde asılarak değil, bu tür temellendirmeleri kaldırma isteği ve örneğin Aydınlanma'nın daha yüksek bir Gerçeklik iddialarından ziyade Aydınlanma'nın etkilerini merkez alan bir konuşma gibi çoğunlukla anlaşılması zor bir konuşma ihtimaline yönelik pragmatizmin kirliliğini tehlikeye atma isteği ile İslâmcı saldırıya karşı konulabileceğini söylemek istiyorum. (1995: 7)

Bu “postmodernist” yaklaşımın önemli bir dürtüsü, feminizmi, yukarıda da belirtildiği gibi Batılı kültürel emperyalizmin bir ürünü olarak etiketleme eğilimidir. Ancak uluslararası İslâm Kanunları Dahilinde Yaşayan Kadınlar (WLUML) ağına mensup olanlar gibi Güney'den birçok feminist, bu yaklaşıma katılmamaktadır. Batılı feministlerin etnosantrizmine ve ırkçılığına karşı mücadele ederek, kendileri anti-emperyalist ve anti-ırkçı olsalar da, laik bir söylem olarak feminizmden vazgeçmenin, kadınların farklılığının, eşler ve anneler olarak kendi temel toplumsal rolleri içinde kurulduğu, kadınlara dair özselci homojen bir “İslâmcı” konumun varolduğunu kabul etmekle sonuçlanacağını hissederler (Helie-Lucas, 1993). Bunun, feministlerin geçen yüzyılda kendi toplumlarında başardıkları önemli işlerin çoğunun meşruiyetini yokedebileceğinden korkmaktadır. Üstelik birçoğu, kadın mücadelelerini kendi cemaatlerinin din ve kültürünün sınırları içinde kurmanın, bu toplulukların bir parçası olmayıp da kendi çoğulcu toplumlarının parçası olan kadınlara karşı ırksallaştırılmış dışlamalar yaratacağını hissederler. Örneğin (The New Woman örgü-

tünden) bazı Mısırlı feministler, WLUML'nin politikalarını genellikle desteklemelerine rağmen, başlığında “Müslüman” kelimesinin görüldüğü bir örgütle ilişkilendirilmenin, Müslüman kökenli olmayan Kıpti ve diğer Mısırlı kadınları örgütün tam üyesi olmaktan dışlama etkisi yaratacağını hissettikleri için, kendilerini WLUML ile resmen ilişkilendirmeyi reddederler. Gita Sahgal (1992), farklı cemaatlerden kadınların kendi geleneklerinin hangi öğelerini (ve bu geleneklerin hangi yorumlarını) saklayıp, hangilerini bir kenara ayıracaklarını seçecekleri alana ve özerkliğe sahip olarak birarada varolabilecekleri ve birlikte mücadele edebilecekleri (Homi Bhabha'nın 1994b, “mâdun laikliği” adını verdiği) “laik alanlar”a yönelik ihtiyacı tartışır.

Farklı toplumlarda, devletlerde ve cemaatlerde, kadınların bu tür “laik alanlar”a girme ihtimallerinin çok değişken olması anlamında, bu tartışmanın tek bir “doğru” taktiksel cevabı muhtemelen yoktur. Örneğin Mısır'da ne kadar küçük ve tehdit edici olsalar da, laik alanların mevcudiyeti prensibi hakkında şu anda önemli bir mücadele verilirken, İran'da bu mücadele en azından şu an için kaybedilmiştir. Özgül tarihsel koşullar, tek tek feminist mücadelelerin biçimini ve özünü belirlemede dikkate alınmalıdır. Farklı toplumlarda ve aynı toplumda farklı konumlandırılmış feministler arasındaki işbirliği ve dayanışma, bu farklılıklara duyarlı olmalıdır. İşte çaprazlama siyaset, buna ilişkindir.

## Çaprazlama Siyaset

“Çaprazlama siyaset” ifadesini ilk defa Bologna'daki İtalyan feministler, Filistinli ve İsrailli (hem Yahudi hem Filistinli) kadınlar arasında 1993'te düzenledikleri bir toplantıya beni davet ettiklerinde duydum (Yuval-Davis, 1994b). Bu tür bir ifadeyi zaten önceden de arıyordum. 1991'de Helsin-

ki'deki Birleşmiş Milletler Üniversitesi'nde Valentine Moghadam tarafından düzenlenen bir konferansta, içinde "çeşitlilik içinde evrensellik" deyimini kullandığım, kimlik siyasetinin eleştirisi niteliğinde bir tebliğ sundum (Yuval-Davis, 1994a: 422; ayrıca bkz. Jayawardena, 1995: 10). Bologna'daki özerk solun belli bir kesimi tarafından uzun yıllardır açıkça desteklenen çaprazlama siyaset, aynı fikri az çok hantalca ifade etmektedir.

Dördüncü Bölüm'de de belirtildiği üzere, çaprazlama siyaset, modernist/postmodernist feminist tartışmanın merkezinde yer alan evrensellik/görecelik dikotomisine bir alternatif olma amacındadır. Bu politika, yapıçözümücü kuramların iddia ettiği gibi hepimizin farklı olduğunu kabul edersek/ettiğimizde, nasıl ve kimle çalışmamız gerektiğine dair hayati kuramsal/siyasi sorulara cevap bulmayı amaçlar.

Etienne Balibar (1990b), evrensel kuralların uygulandığı varsayılan kişilerin farklı konumlanışlarını gözardı eden sözde "evrenselliğin" tabiatındaki ırkçılığa ve etnosantrizme işaret eder. bell hooks, sözde evrensel feminist kızkardeşlik fikriyle ilgili bu gerçeğe işaret etmiştir. Ona göre:

Kadın özgürlükçülerin ortaya koyduğu kızkardeşlik düşüncesi, ortak ezilme fikrine dayandırılmıştır - kadınların çeşitli ve karmaşık toplumsal gerçekliğinin gerçek doğasını gizleyen ve mistifiye eden yanlış ve ayartıcı bir platform. (1991: 29)

Kitap boyunca görmüş olduğumuz gibi, kadınların çeşitli ve karmaşık toplumsal gerçekliğinin birçok örnekleri mevcuttur. Sonuç olarak "feminist gündemin" ne olduğuna dair basitleştirmeci varsayımların sorgulanması gerekir. İster üreme haklarına ve zorunlu kısırlaştırmalara karşılık yasaklanan kürtajlara öncelik tanımayla, ister feministlerin baskı-

cı veya koruyucu toplumsal bir kurum olan “aile”ye karşı almaları gereken tavırlara; isterse kadınların şiddetin tüm biçimlerine karşı çıkma ya da orduya katılıma yönelik kampanyalarda bulunma ölçüsüne ilişkin olsun, feminist siyasetin tüm alanlarında bu meselelere ilişkin tartışmalar bulunabilir (Anthias ve Yuval-Davis, 1983; 1992; Hill-Collins, 1990; Kimble ve Unterhalter, 1982; Spelman, 1988).

Belli etnik, milli ve ırksal topluluklara üyeliğe, sınıf, cinsellik ve yaşam döngüsünün aşaması gibi kadınlar arasındaki kimlik ve farklılığın öteki boyutlarını da eklersek, postmodernist yapıçözümcü bir bakışa ve “herkesin farklı olduğu”nun farkındalığına ulaşmak çok kolaylaşır. Bu, genelde kolektif bir siyasi eylemin, özelde de feminist kolektif eylemin, bu tür bir yapıçözümcü analitik bakış açısı geçerli kabul edildiğinde mümkün olup olmayacağına dair şüpheler uyandırır (bkz. Michele Barret ve Mary McIntosh’un (1985) Anthias ve Yuval-Davis [1983] eleştirisi, ayrıca bkz. bell hooks, 1991). Etkili siyaset ve yeterli kuramsal analizler doğal olarak birbirine zıt mıdır? Bu soruya esas cevabım, Gayatri Chakravorty Spivak’inkiyle aynıdır. Spivak şunu iddia eder:

Yapıçözüm, eyleme geçiren birliklerin yararına karşı çıkan bir şey söylemez. Söylediği tek şey, yararlı olduğu için, genelde yapıldığı gibi anıtsallaştırılmaması gerektiğidir. (1991: 65)

Ya da Stuart Hall’un özlü ifadesiyle “her kimlik, farklılığa göre kurulur” (1987: 44).

“Birimlerin” veya “birliklerin” bu tür bir siyasi sınır kurusu perspektifini benimsemek, bizi sürekli tarihsel değişimlerin farkında kılar ve dışlamacı siyasete izin verilmeyecek şekilde, topluluklar arasındaki sınırlara ilişkin algı-

lamalarımızı yeterince esnek ve açık tutar. Aynı zamanda da siyasi olarak felce uğramamamızı sağlar. Bu, somut olarak tüm feminist (ve diğer tarzda demokratik) siyasetin, kadınlar arasındaki farklılıkların tanındığı ve bu farklılıkların seslerini duyurabildikleri bir koalisyon siyaseti biçimi olarak görülmesi gerektiği ve bu siyasi “birimler”in içerisi ve dışarısının ve bu koalisyonun sınırlarının, “kim” olduğumuz değil, neyi başarmak istediğimiz dikkate alınarak kurulması gerektiği anlamına gelir. Caryn McTighe Musil’in dediği gibi:

Doksanların avantajı, bu iki zıt gerçeğe eş zamanlı olarak tutunmaktır: kadınlar olarak bizler aynıyız ve farklıyız. Birliğimizi gözden kaçırmadan, kendi cinsiyetlendirilmiş ti-kelliklerimizi kapsayan bir matriksten kendimizi ne kadar iyi tanımladığımız, köprüleri, iktidarı, ittifakları ve muhtemel toplumsal değişimi belirleyecektir (1990: vi)

Mesele elbette bu görevi somut bir şekilde nasıl yerine getireceğimizdir. Kapsam dahilindeki meseleleri açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmak üzere, bu görevi yerine getirmeye çalışan birkaç yaklaşım incelenecektir. Birçok açıdan yaratıcı ve dikkatli olmalarına rağmen bunlardan iki tanesinin, kitapta daha önce tartışılmış bazı meselelere ilişkin olarak bazı temel kusurları taşıdığına inanıyorum; öteki ikisi birbirlerinden çok farklı olmalarına rağmen, sorunu etkili bir şekilde ele almada yol gösterebilirler.

İlk yaklaşım, Gail Pheterson’un (1990) *Bridges of Power* derlemesindeki makalede sunulmaktadır. Makale Hollanda’da üç karışık kadın grubunun (az çok yarıyariya oranlarda) kurulduğu bir deneyi anlatır: siyah ve beyaz kadınlar grubu, Yahudi ve Yahudi olmayan kadınlar grubu ve lezbiyen ve heteroseksüel kadınlar grubu. Gruplar, feminist bi-

linç yükseltme geleneğinin olağan modelinde çalışmaktaydı. Pheterson şu sonuca ulaşırdı:

Eski baskı ve tahakküm deneyimleri, her grupta katılımcıların şimdiki zaman algılayışlarını çarpıtmış ve ortak siyasi durumlarda kendi tarihlerini paylaşmayan insanlarla özdeşleşmelerini engellemiştir. (1990: 3)

Pheterson başarılı ittifaklar yaratmak için, baskı ve tahakkümü nasıl içselleştirdiğimizi kabul etme ve bunu kesintiye uğratma ihtiyacından bahseder. Pheterson'ın konumu, etnisiteyi sadece "kültürel malzeme"den yapılmış gibi değil, baskı ve tahakkümün iktidar boyutunu kapsayacak şekilde kurar. Ayrıca Pheterson, kadınların farklı deneyimlerin bir sonucu olarak, içselleştirilmiş baskı ve tahakkümü eşzamanlı olarak deneyimleyebileceklerini gösterir: insanlar ve kimlikler tek boyutlu değildir. Diğer yandan yaklaşımı, kurulmuş-tan ziyade keşfedilebilecek bir "nesnel gerçeklik" gibi bir şey olabileceğini ima etmektedir. Bir "bozulma" (*distortion*) söyleminden ziyade, ideolojik konumlanma söylemi kullanılmalı derim. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğim.

"Bozulma" söylemi kendi bozukluklarını yaratır. Örneğin Pheterson bazı kadınların (Hollanda'da değil de kolonilerde doğan siyah kadınların; ebeveyninden sadece biri Yahudi olan Yahudi kadınların) kendi gruplarıyla özdeşleşme isteksizliklerini tartışır ve bunu bir bozulma ve "engellenmiş özdeşleşmeler" olarak görür. Böylesi bir perspektif, her kategori içinde özselci homojenlikler ("siyahlar" ve "Yahudiler" gibi) varsayar ve bu kadınların kendi gruplarının öteki üyelerinden farklı konumlanışlar içine gerçekten yerleştirilmiş olduklarını kabul etmeyi reddeder. Üstelik bu perspektif, bu kategorilerin merkeziliğinin ve öneminin farklı kadın üyeler için aynı olduğunu varsayar ve katılımcılar arasında-

ki sınıf, yaş ve öteki toplumsal boyut farklılıklarını grup için doğal olarak önemsiz sayar.

Bu tür bir yaklaşım, son zamanların Batılı feminizminde çok merkezî olan yukarıda tartışılan, farklılığa dayalı “kimlik siyasetinin” tipik özelliğidir. Bu “kimlik siyasetinde” bireysel kimlik, kolektif kimliğe eş hale gelir, farklılıklar kabul görmekten ziyade hareket içinde hegemonik gücü elinde tutanlar tarafından yükseltilmiş bilincin farklı safhalarının yansımaları olarak yorumlanır ve gruplararası farklılık da otantik ve önemli bir şey olarak algılanır. Linda Gordon’un işaret ettiği gibi, bu tür özselci farklılık kavramları oldukça dışlayıcıdır:

Tek tek grupların ötesine ulaşan bir yorum sunma kabiliyetimizi kaybetme tehlikesi içindeyiz... bu, tüm... kadınların deneyimlerini yakalamamaktadır. (1991: 103)

Hatta daha da önemlisi, Bonnie Thornton Dill’in işaret ettiği gibi,

Örgütleyici bir ilke olarak farklılık, ilişkiyi yok eder... Farklılık çoğunlukla ayrışışı ima eder, ama bu ilişkiler sıkça yakınlığı, katılımı ihtiva eder. (1988: 106)

Daha sofistike bir kimlik siyaseti denemesi, etkileyici *New Times* derlemesinde yazan Rosalind Brunt tarafından kuramsallaştırılmıştır. Brunt şunu iddia eder:

Kimlik meselesi, herhangi bir dönüştürücü projenin merkezinde değilse, o zaman siyasi gündemin üzerinde yeterince “yeniden düşünülmüş” olmayacaktır ve daha da önemlisi, politikamız, Sol’un kendi çevresinin ötesine pek geçmeyecektir. (1989: 150)

Kişinin kendi kimliği üzerinde düşünmesi, “öznel”e dönüş, Brunt için politikadan çekilmeyi değil, tam aksini ima etmektedir: yani bir yandan sadece dik olmayıp yatay da olan iktidar ve direniş ağlarını Foucaultcu şekilde yerleştirmeyi, bir yandan da eylemin siyasi çerçevelerini heterojen ve akışkan tutmayı. Brunt, “geniş demokratik ittifaklar” ve “gökkuşağı koalisyonları” mantığını reddeder çünkü siyasi eylemin, “çeşitlilikteki birliğe” dayandırılması gerektiğini ve bunun da ortak paydadan ziyade şu temeller üzerinde kurulması gerektiğini öne sürer:

geniş çeşitlilikte heterojen, mümkünse antagonistik belki de epey farklı kimlikler ve koşullar... kimlik siyaseti, bir sürü mücadele olacağını ve olasılıkla da çok az kutlama olacağını kabul eder ve bunların hepsinde çelişki ve karmaşaya davete yer verir. (1989: 158)

Brunt, bu tür bir siyasi mücadelenin pozitif bir örneği olarak, 1984-5'te İngiliz madenci grevini kuşatan destek eylemlerini işaret eder. Yine de bu, isabetsiz bir örnektir çünkü tüm pozitif özellikleriyle grev sadece madencilerin ve sendika hareketinin değil, tümünden Thatcher karşıtı hareketin ezici yenilgisiyle sonuçlanmıştır.

Yenilgiler ve reel politika bir yana, Brunt'ın politika modeli, cazip görülebilir: bu model oldukça sofistike toplumsal analizin kuramsal kavrayışını içerir, esnektir, dinamikdir ve tamamen kapsayıcıdır. Yine de tehlike, işte bu son noktadadır. Brunt'ın yaklaşımının arkasında, çelişkilere ve çatışmalara karşın nihai aşamada tüm popüler mücadelelerin doğal olarak ilerlemeci olduğuna dair saf bir popülist varsayım yatmaktadır. Brunt, dezavantajlı olanlar ve kendilerine ayrımcılık uygulananlar arasındaki çıkar ve siyasi farklılığın kısıtlı sınırlarına ve doğal uyuşabilirliklerine dair bir inancı

öteki çokkültürcülerle paylaşır. Yukarıda da tartışıldığı üzere, böyle bir inanç, köktenci liderlerin yükselişi için bir alan yaratmış ve 1980’lerde “gökkuşağı koalisyonu”nun baş destekçisi olan Jesse Jackson’ın (Toni Morison da dahil olmak üzere birçok öteki ilerici siyah aktivistin yanısıra), 1990’larda köktenci, ırkçı ve cinsiyetçi “İslâm Milleti”nin düzenlediği Washington DC’ye yapılan “Milyon Adam Yürüyüşü”ne katılmasına neden olmuştur.

Tartışmak istediğim bir başka örnek ise, bu tür varsayımların ötesine geçen feminist siyaset örneğidir. Rüşdi olayının ardından hem tüm dinlerin bu tür köktenci liderliklerine hem de kendilerini köktenci karşıtı olarak gösteren ırkçılık tezahürlerine karşı mücadele etmek için Londra’da düzenlenen Köktenciliğe Karşı Kadınlar (WAF) politikasıdır bu.

WAF çeşitli dinsel ve etnik kökenlerden kadınları (Hristiyanları, Yahudileri, Müslümanları, Sihleri, Hinduları vb.) kapsar. Ayrıca üyelerinin birçoğu, Southall Siyah Kızkardeşler (SBS), Yahudi Sosyalist Grubu ve İrlandalı Kürtaja Destek Grubu gibi daha özgül etnik bağları olan öteki örgütlere mensuptur. Bununla birlikte WAF’ın kuruluşuna örgütsel ve ideolojik olarak önayak olan SBS’nin haricinde, kadınlar oraya herhangi bir grubun veya etnik kategorinin temsilcilerinden ziyade bireyler olarak gitmiştir. Öte yandan farklı geçmişlere sahip kadınları “asimile” etmeye yönelik bir çaba olmamıştır. Etnisite ve görüş farklılıkları –ve bunların sonucunda farklı gündemler– kabul ve saygı görmüştür. Ancak köktenciliğe ve ırkçılığa karşı “üçüncü yol”u savunan WAF üyelerinin ortak siyasi tutumu takdir edilir.

Bu “üçüncü yol” Patricia Hill-Collins’in *Black Feminist Thought* (Siyah Feminist Düşüncesi) (1990) adlı kitabında ifade edilen bazı fikirlerle uyushmaktadır. Hill-Collins bu kitapta, farklı gruplaşmaların gerçekliği farklı konumlanışlardan gördüğünü kabul etmenin önemini tartışır. Hill-Col-

lins'in analizi (Donna Haraway, 1988 tarafından ayrıntılı olarak incelenen "bakış açısı kuramı"nın (*standpoint theory*) feminist epistemolojik perspektifini büyük ölçüde izler), WAF üyelerine rehberlik eden gündemi yansıtmaktadır:

Her grup kendi bakış açısından konuşur ve kısmi, konumlandırılmış bilgisini paylaşır. Ancak her grup kendi doğrusunu kısmen algılayacağı için, bilgisi *bitmemiştir* [geçersizden ayrı tutmak için]... Evrensellik değil de kısmilik, duyulmanın bir koşuludur; kendi konumlarına sahip olmadan bilgi iddiaları ileten gruplar, bunlara sahip olanlara göre daha az inandırıcı sayılırlar... Diyalog, bu epistemolojik yaklaşımın başarısı için kritiktir. (1990: 236)

Burada Hill-Collins, Marksistlerin ve birçok bilgi sosyoloğunun düştüğü tuzığa –bir tarafa göreceliği, diğer tarafa epistemolojik "gerçekliğin taşıyıcıları" olarak özgül toplumsal gruplaşmaları yerleştirme tuzığına– düşmez. Bulunulan yerin sabitliğinden ziyade diyalog, güçlendirilmiş bilginin temeli haline gelir. Örneğin devletin verdiği dinsel eğitime veya kadınların üreme haklarına ilişkin WAF kampanyaları, gruptaki farklı konumlanmalardan ve geçmişlerden kadınların farklılaşmış deneyimleri dikkate alınarak belirlenir. San Francisco Körfezi alanı çevresindeki benzer örgütlenme biçimleri, Inderpal Grewal ve Caren Kaplan tarafından 1994 tarihli kitaplarının giriş bölümünde tartışılmıştır (Grewal ve Kaplan, 1994).

Tartışmak istediğim son örnek de diyaloga dayalıdır –Sırplar ve Hırvatlar ve özellikle de Filistinli ve İsrailli Yahudi kadınlar gibi muhalif milli grupların üyeleri olan feministlerle çalışan İtalyan feministlerce (Women in Black hareketinden– özellikle de Bologna ve Torino Kadın Merkezlerinden kadınlar) geliştirilen bir diyalog. Bu tür bir diya-

log, Gail Pheterson tarafından anlatılan daha yaygın “kimlik siyaseti” türünden diyalogdan yüzeysel olarak çok farklı görünmemektedir. Ancak birtakım önemli farklılıklar mevcuttur.

Gruplaşmaların sınırları, özselci bir farklılık kavramı değil, somut ve maddi siyasi bir gerçeklik tarafından belirlenmişti. Ayrıca farklı gruplara dahil kadınlar, basitçe kendi gruplaşmalarının temsilcileri olarak algılanmamıştı. İşgalci ve işgal edilen toplulukların üyeleri olarak bağlılıklarına içkin farklılaşmış iktidar ilişkileri de dahil konumlanışları ve geçmişleri kabul ve saygı gören ve diyaloga katılmaları için aranan tüm kadınlar kendilerini “mevcut iktidar ilişkilerinin yeniden üretimine bilinçsizce katılımı reddetmeye” ve “anlaşmazlığa adil bir çözüm bulmaya” adanmışlardı (İtalyan ilk davet mektubu, Aralık 1990).

Diyalogun temel perspektifi, Patricia Hill-Collins’ininki ne çok benzerdir. Ancak terminolojisi biraz farklıdır. İtalyan kadınlar, anahtar kelimeler olarak “kökleşme” ve “kaydırma” kelimelerini kullanmışlardı. Fikir şuydu: diyalogun her katılımcısı, kendi üyeliği ve kimliğindeki kökleşmeyi de beraberinde getirir, ancak aynı zamanda da farklı üyelik ve kimliğe sahip kadınlarla yer değiştirmek için kendisini kaydırmayı dener. Bu diyalog türüne –homojen bir çıkış noktası varsayarak kapsayıcı değil dışlayıcı hale gelen “evrensellik”ten ve farklı çıkış noktaları yüzünden, ortak bir anlayışın ve gerçek diyalogun asla mümkün olmadığını varsayan “görececilik”ten ayırmak amacıyla– “çaprazlamacılık” demişlerdir.

Çaprazlamacı perspektifi geliştirirken iki husus hayati-dir. Birincisi kaydırma süreci, benlik-merkezsizleştirilmesini, yani kişinin kendi kökleşmesini ve değerler bütününe kaybedişini içermemelidir. Elsa Barkley Brown’un iddia ettiği üzere buna ihtiyaç yoktur:

Herkes başka bir deneyim içinde merkezleşmeyi, bunu geçerli kılmayı ve kıyaslamaya ihtiyaç duymaksızın veya bu çerçeveyi kendisinininkiymiş gibi benimsemeye ihtiyaç duymaksızın bunu kendi standartları içinde yargılamayı öğrenebilir... başka birisini merkezleştirmek için, bir başkasını “merkezsizleştirmek” gerekmez; sürekli şekilde merkez etrafında dengede durmak gerekir. (1989: 922)

Herhangi bir koalisyon biçiminde ve dayanışma siyasetinde, kişinin kendi perspektifini korurken, ötekilerin duygularını anlaması ve onlara saygı göstermesi hayatidir. Çokkültürcü türdeki dayanışma siyasetinde, eleştirel olmayan dayanışma tehlikesi olabilir. Örneğin bu, İran Devrimi veya Rüşdi olayı çevresinde bazı sol kesimlerin siyasetlerinde çok yaygındı. Onlar, “cemaatin içişlerine” karışmayı “emperyalist” ve “ırkçı” olarak görmüşlerdi. Kadınlar, çoğunlukla “cemaatin” sözde temsilcilerinin ve liderlerinin kadınlarla ilgili politikaları belirlemelerine izin veren bu tür bir perspektifin kurbanlarıdır.

İlk hususu izleyen ikincisi, kaydırma sürecinin, “ötekini” homojenleştirmemesi gereğidir. Tıpkı benzer şekilde kökleşen insanlar arasında olduğu gibi, öteki grubun üyeleri arasında da çeşitli konumlar ve bakış açıları vardır. Çaprazlama biraraya gelme, *tümünden* öteki grubun üyeleriyle olmama, kendi farklı kökleşmeleri içinde kişinin kendisinininkiyle uyumlu değerleri ve amaçları paylaşanlarla olmalıdır.

Bununla birlikte burada bir uyarıda bulunmak gerekir. Özgül konumlanışlara yerleştirilmiş insanların çatışan çıkarları her zaman uzlaştırılabilir olmadığı için, çaprazlama siyaset her zaman mümkün değildir. Yine de eğer dayanışma mümkünse, feminist, milliyetçi veya ırkçılık karşıtı türünden “kimlik siyasetinin” tuzaklarına düşmemek için, bunun çaprazlamacı ilkelere dayandırılması önemlidir.

Kişi, ister kendi –bireysel veya grubu– isterse ötekilerin uğruna savaşsın, ezilenlerin güçlendirilmesi, feminist ve öteki baskı karşıtı siyasetin tek başına hedefi olamaz. Örneğin son birkaç yıldır eski üyelerin biyografileri, özellikle de Elaine Brown'inki, American Black Panthers'in günlük gerçekliğinin parçası haline gelen “disipliner” vahşet ve şiddet uygulamalarına ışık tutmuştur (Walker, 1993); ve iddiaya göre Winnie Mandela'nın da taraf olduğu bir gencin öldürülmesi olayı, eski “iktidar çürütür” önermesinin korkunç bir göstergesidir. Ayrıca bu, önceden güçsüzleştirilmiş insanların iktidarı ve sadece nispi ve belli durumlara bağlı olan iktidar için de geçerlidir.

“Güçlendirme” ideolojisi, “pozitif” iktidarı “bir şeyin iktidarından” ziyade “bir şey üzerinde iktidar” ile sınırlayarak bu ikilemden kaçmaya çalışmıştır (Bystydzienski, 1992: 3). Ancak bunu yaparken, güçlendirme, bireysel ve toplumsal arasındaki sınırları kaldıran bir süreç olarak kurulmuştur. Bookman ve Morgan'ın işaret ettiği gibi, güçlendirme kavramı

bireysel direnişten, toplumumuzdaki temel iktidar ilişkilerine meydan okuyan kitlevi siyasi mobilizasyonlara kadar yayılan bir siyasi eylem tayfı (1988: 4)

anlamına gelir.

Bu türde kurgulamalar, yukarıda da tartıştığımız gibi, kaydırılan sınırları, iç iktidar ilişkilerini ve çıkar çatışmalarını inkâr ederek, toplumsal kategorileri ve gruplaşmaları homojenleştiren ve doğallaştıran özgül bir “kimlik politikası”nı varsayar. Ayrıca böylesi bir yaklaşımda, kültürler ve gelenekler, heterojen bazen de çatışan kaynak haznelerinden, birleşik, ahistorik ve değişmeyen öze dönüşürler.

Bu kitapta, bu türden “kimlik siyasetinin” bir alternatifi olarak “çaprazlama siyaset” fikrinin ileriye göstereceği öne

sürülmektedir. “Çaprazlama siyaset”te birlik ve homojenliğin yerini, hem kendilerine katılanların özgül konumlanışlarını hem de her bir yerleştirilmiş konumlanışın sunabileceği “bitmemiş bilgiyi” kabul eden diyaloglar alır. Yine de çaprazlama siyaset, diyalogun sınırsız olduğunu ve her çıkar çatışmasının uzlaşabilir olduğunu –Jindi Pettman’ın işaret ettiği üzere “canayakın ya da en azından hoşgörülü kişisel, toplumsal ve siyasi birliktelik imkânı neredeyse her zaman mevcut olmasına (1992: 157)” rağmen– varsaymaz. Çaprazlama bir diyalogun sınırları, mesajı iletenin ziyade mesajın kendisi tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle çaprazlama siyaset, toplumsal kimlikleri ve toplumsal değerleri birbirinden ayırır ve ortak değer sistemlerini paylaşan ve Alison Assiter’ın “epistemolojik cemaatler” dediği şeyin (1996: Beşinci Bölüm) ayrı konumlanışların ve kimliklerin ötesinde de varolabileceğini varsayar. Baskı ve ayrımcılığa karşı mücadelenin, belli bir kategorik odağı olabilir (ve çoğunlukla da vardır) ancak bu, asla sadece bu kategoriyle sınırlı değildir.

Sadece herhangi feminist bir kampanyanın içinde yürütülebileceği özgül tarihsel koşullar birbirinden birçok farklılık arzedebileceği için değil, aynı zamanda da aralarında çok ciddi görüş ayrılıkları olabilecek kendini feminist olarak tanımlayanlar arasında da birçok bağ olması yüzünden, feminist “epistemolojik cemaati”nin ve koalisyon siyasetinin sınırlarının ne olması gerektiği, zor bir sorudur. Üstelik Angela Davis’in işaret ettiği gibi (Davis ve Martinez, 1994: 47), 1970’lerde kendisinin hapsedilmesine karşı yürütülen mücadele, sadece onun politikasını paylaşanlarla sınırlı olsaydı, kampanya asla başarılı olamazdı. Ayrıca bütün siyasi kampanyalar da aynı değildir. Sıkı bir resmî örgütlenmeden, gevşek gayri resmî ağa, ideolojik ittifaktan, tek meseleye dayalı koalisyona kadar çıkan değer sistemlerinin ve ortak si-

yasi çalışmanın farklı düzeyleri mevcuttur. Bununla birlikte koalisyon siyaseti biçimlerinin ve yoğunluklarının çok çeşitliliği, bizi kendisine “her şeyin uyduğu” postmodern “serbestçe yüzen gösterenler”e (Wexler, 1990) dönüştürmemelidir. Mücadelenin önerilen hedefleri, eşitsiz iktidar ilişkilerini korumak veya teşvik etmek olduğu ve özelleştirilen kimlik ve farklılık kavramlarının, toplumsal, siyasi ve ekonomik dışlama biçimlerini doğallaştırdığı noktada, çaprazlama siyaset yoktur. “Kaydırma” ve “kökleştirme” süreçleri, bağlam ve terminoloji arasındaki farklılıkları ve değer ve hedef farklılıklarını ayırtetmeye yardımcı olabilir. Bunun “ötekilik” etiketleri ve klişeleriyle ilgisi çok az olabilir.

Eğer kadınların güçlendirilişi, bu kitapta tartışılan tuzaklardan bazılarını aşmaksa, o zaman Gill Bottomley’in uyarısına bağlı kalmak belki de akılcıdır:

Birleşik Onlara karşılık birleşik Biz ikili yaklaşımı, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi kuvvetli kurguların birbirine nüfuz edişini ve içine geçişini mistifiye etmeyi ve esnekliğe yönelik çabaları zayıflatmayı sürdürür... Deneyimin öznel ve nesnel boyutlarının yanısıra gözlemcilerin eleştirmeye çalıştıkları söylemler içinde ne oranda bulunduklarına ilişkin zorlu mesele de ele alınmalıdır. (1991: 309)

Çaprazlama patika, dikenlerle dolu olabilir ama en azından doğru yöne yöneltir.

## Sonsöz

“Tarihin sonu” diye bir şey olmadığı gibi, siyasi mücadelelerin “nihai hedefi” diye bir şey de yoktur. Ancak çaprazlama siyaset, daha az cinsiyetçi, daha az ırkçı ve daha demokratik bir toplum için sürekli mücadelede muhtemelen daha etki-

li olmak için bir yol ve içinde yaşadığımız ve davrandığımız sürekli değişen siyaset, ekonomi ve çevre bağlamları içinde bir eyleycilik sunabilir.

Yapmaya kalkıştığımız şeyleri asla bitiremeyeceğimiz için üzerinde düşünmemiz gereken en önemli ödevlerden birisi, mücadele ederken bir yandan da hayatlarımızı nasıl sürdüreceğimiz ve eğlenerek nasıl kutlayacağımızdır! Emma Goldman'ın dediği gibi, "Eğer onun yolunda dans edemiyorsam, bu benim devrimim değildir". İleri ırkçılık, empoze kimlikler, etnik temizlik ve milli mücadeleler ve savaş durumları dikkate alındığında bu duygu, bazen çok hafif ve baştan savma görünebilir. Ancak yine de bu, tamamen böyle olmayabilir. "Çaprazlama" arkadaşlarımdan birisinin bana gönderdiği bir kartpostal üzerinde yazan bir Zimbabwe atasözünde belirtildiği gibi, "Eğer konuşabiliyorsan, şarkı da söyleyebilirsin; eğer yürüyebiliyorsan dans da edebilirsin!"

(Bu son sözü "Barefoot Boogie" meraklılarına adıyorum.)

- Abdo, Nahla ve Yuval-Davis, Nira (1995) 'Palestine, Israel and the Zionist settler project', D. Stasiulis ve N. Yuval-Davis (der.), *Unsettling Settler Societies* içinde. Londra: Sage. s. 291-322.
- Abeyesekera, Sunila (1994) 'Organizing for peace in the midst of war: experiences of women in Sri-Lanka'. *Gender and Nation* dersi için hazırlanan yayımlanmamış çalışma, Institute of Social Studies, Lahey.
- Accad, Evelynne (1990) *Sexuality and War: Literary Mask of the Middle East*. New York: New York University Press.
- Ackelsberg, Martha (yayınlanacak) 'Liberalism' ve 'Community politics'. *Encyclopedia of Women's Studies* için yazılan maddelerin taslağı. New York: Simon and Schuster.
- Addis, Elizabetta (1994) 'Women and the economic consequences of being a soldier', Elizabetta Addis, Valeria E. Russo ve Loranza Sebesta (der.), *Women Soldiers: Images and Realities* içinde. Londra: Macmillan/St Martin's Press.
- Afshar, Haleh (1994) 'Women and the politics of fundamentalism in Iran', WAF (*Women Against Fundamentalism*) Journal, no. 5: 15-21.
- Afshar, Haleh ve Dennis, Carolynne (der.) (1992) *Women and Adjustment in the Third World*. Londra: Macmillan.
- Ali, Yasmin (1992) 'Muslim women and the politics of ethnicity and culture in northern England', G. Sahgal ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* içinde. Londra: Verso, s. 101-23.
- Allen, Sheila ve Macey, Marie (1990) 'At the cutting edge of citizenship: race and ethnicity in Europe 1992'. *New Issues in Black Politics* konferansında sunulan tebliğ, University of Warwick, Mayıs.

- Althusser, L. (1971) 'Ideology and state ideological apparatuses', *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde. Londra: New Left Books.
- Ålund, Aleksandra (1995) 'Alterity in modernity', *Acta Sociologica*, 38: 311-22.
- Amin, Samir (1978) *The Arab Nation*. Londra: Zed Books.
- Amnesty International (1995) *Human Rights Are Women's Rights*. Londra: Amnesty International.
- Amos, Valerie ve Parmar, Pratiba (1984) 'Challenging imperial feminism', *Feminist Review*, 17 (Autumn): 3-20.
- ANC (1987) *ANC Calls for Advance to People's Power*. Lusaka/Londra: ANC.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*. Londra: Verso.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities* (gözden geçirilmiş baskı). Londra: Verso.
- Anderson, Benedict (1995) 'Ice empire and ice hockey: two *fin de siècle* dreams', *New Left Review*, 214: 146-50.
- Anthias, Floya (1991) 'Parameters of difference and identity and the problem of connections - gender, ethnicity and class', *Revue Internationale de Sociologie*, no.2: 29-52.
- Anthias, Floya (1993) 'Rethinking categories and struggles: racism, anti-racisms and multi-culturalism'. *Racism and Anti-Racist Movements* atölyesinde sunulan tebliğ, University of Greenwich, Eylül.
- Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira (1983) 'Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions', *Feminist Review*, no. 14: 62-75.
- Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira (1989) 'Introduction', Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (der.), *Woman-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan.
- Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londra: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlines/La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books.
- Arendt, Hannah (1975) *The Origins of Totalitarianism* (1951). New York: Harcourt Brace Jovanovitch.
- Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Ashworth, Georgina (der.) (1995) *The Diplomacy of the Oppressed: New Directions in International Feminism*. Londra: Zed Books.
- Assad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assiter, Alison (1996) *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*. Londra: Routledge.
- Avineri, S. ve Shalit, A. (der.) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

- Bakan, Abigail B. ve Stasiulis, Daiva (1994) 'Foreign domestic worker policy in Canada and the social boundaries of modern citizenship', *Science and Society*, 58(1): 7-33.
- Balibar, Etienne (1990a) 'The nation form - history and ideology', *New Left Review*, XIII (3, summer): 329-61.
- Balibar, Etienne (1990b) 'Paradoxes of universality', D.T. Goldberg (der.), *Anatomy of Racism* içinde. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bang, Rani ve Bang, Abhay (1992) 'Contraceptive technologies - experience of rural Indian women', *Manushi*, no. 70: 26-31.
- Barker, Martin (1981) *The New Racism*. Brighton: Junction.
- Barkley Brown, Elsa (1989) 'African-American women's quilting: framework for conceptualizing and teaching African-American women's history', *Signs*, 14(4): 921-9.
- Barrett, Michelle (1987) 'The concept of difference', *Feminist Review*, no. 26.
- Barrett, Michelle ve McIntosh, Mary (1985) 'Ethnocentrism in socialist feminist theory', *Feminist Review*, no. 20.
- Barret, Michelle ve Phillips Anne (der.) (1992) *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Cambridge: Polity Press.
- Bauer, Otto (1940) *The National Question* (İbranice). Hakibutz Haartzi.
- Bauman, Gerd (1994) 'Dominant and demotic discourses of culture'. *Culture, Communication and Discourse: Negotiating Difference in Multi-Ethnic Alliances* konferansında sunulan tebliğ, University of Manchester, Aralık.
- Bauman, Zygmunt (1988) 'Sociology and post-modernity', *Sociological Review*, 36: 790-813.
- Bauman, Zygmunt (1995) *Life in Fragments*. Cambridge: Polity Press.
- Bennett, Olivia, Bexley, Jo ve Warnock, Kitty (der.) (1995) *Arms to Fight, Arms to Protect: Women Speak Out about Conflict*. Londra: Panos.
- Berer, Marge (1995) 'The Quinacrine controversy continues', *Reproductive Health Matters*, no. 6 (November): 142-61.
- Beth-Halakhmi, Benjamin (1996) 'Interview with Nira Yuval-Davis', *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 8: 32-4.
- Beveridge, William (1942) *Report on Social Insurance and Allied Services*. Londra: HMSO.
- Beyer, Peter (1994) *Religion and Globalization*. Londra: Sage.
- Bhabha, Homi (der.) (1990) *Nation and Narration*. Londra: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994a) *The Location of Culture*. Londra: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994b) 'Subaltern secularism', *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 6: 5-8.
- Bhabha, Jacqueline ve Shutter, Sue (1994) *Women's Movement: Women under Immigration, Nationality and Refugee Law*. Stoke-on-Trent: Trentham Books.

- Biehl, Amy (1994) 'Custom and religion in a non-racial, non-sexist South Africa', *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 5: 51-4.
- Bonnet, Catherine (1995) 'Rape as a weapon of war in Rwanda', *European Forum of Left Feminists Newsletter*, July.
- Bookman, Ann ve Morgan, Sancha (der.) (1988) *Women and the Politics of Empowerment*. Philadelphia: Temple University Press.
- Boose, Lynda E. (1993) 'Techno-muscularity and the "Boy Eternal": from the quagmire to the Gulf', Miriam Crooke ve Angela Woollacott (der.), *Gendering War Talk* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bottomley, Gill (1991) 'Culture, ethnicity and the politics/poetics of representation', *Diaspora*, 1(3): 303-20.
- Bottomley, Gill (1992) *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bottomley, Gill (1993) 'Post-multiculturalism? The theory and practice of heterogeneity'. *Post-colonial Formations: Nations, Culture, Policy* konferansında sunulan tebliğ, Griffith University, Queensland (Haziran).
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourne, J. ve Sivanandan, A. (1980) 'Cheerleaders and ombudsmen: the sociology of race relations in Britain', *Race and Class*, 21(4).
- Bowman, Glenn (1989) 'Fucking tourists: sexual relations and tourism in Jerusalem's Old City', *Critique of Anthropology*, ix, 2: 77-93.
- Bradiotti, Rosi, Chazkiewle, Ewa, Hausler, Sabine ve Wieringa, Saskia (1994) *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Londra: Zed.
- Brah, Avtar (1992) 'Difference, diversity and differentiatiton', J. Donald ve A. Rattansi (der.), *Race, Culture and Difference* içinde. Londra: Sage.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contested Identities*. Londra: Routledge.
- Brunt, Rosalind (1989) 'The politics of identity', S. Hall ve M. Jacques (der.), *New Times* içinde. Londra: Lawrence and Wishart.
- Burney, Elizabeth (1988) *Steps to Social Equality: Positive Action in a Negative Climate*. Londra: Runnymede Trust.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Bystydzinski, Jill M. (der.) (1992) *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Clain, Harriet ve Yuval-Davis, Nira (1990) "The equal opportunities community" and the anti-racist struggle', *Critical Social Policy*, no. 29 (Autumn): 5-26.
- Chapkis, Wendy (1981) *Loaded Questions: Women in the Military*. Amsterdam: Transnational Institute.

- Chatterjee, Partha (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Londra: Zed.
- Chatterjee, Partha (1991) 'The nationalist resolution of the women's question', K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chhachhi, Amrita (1991) 'Forced identities: the state, communalism, fundamentalism and women in India', D. Kandiyoti (der.), *Women, Islam and the State* içinde. Londra: Macmillan. s. 144-75.
- Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cock, Jacklyn (1992) *Women in War in South Africa*. Londra: Open Letters.
- Cohen, Eric (1971) 'Arab boys and tourists girls in a mixed Jewish-Arab city', *International Journal of Comparative Sociology*, 12(4): 217-33.
- Cohen, J. (1982) *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory*. Amhurst, MA: University of Massachusetts Press.
- Cohen, Phil (1988) 'The perversions of inheritance', P. Cohen ve H.S. Bains (der.), *Multi-Racist Britain* içinde. Londra: Macmillan.
- Cohen, Phil (1995) 'Out of the melting pot into the fire next time: local/global cities, bodies, texts'. *Contested Cities* BSA konferansında sunulan tebliğ, Essex University, 11-13 Nisan.
- Cohn, Caroline (1993) 'Wars, wimps and women: talking gender and thinking war', Miriam Crooke ve Angela Woollacott (der.), *Gendering War Talk* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Connell, R.W. (1987) *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Contention (1995) Special issue *Comparative Fundamentalisms*, no. 2 (Winter).
- Cooke, Miriam (1993) 'WO-man, retelling the war myth', Miriam Cooke ve Angela Woollacott (der.), *Gendering War Talk* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Correa, Sonia (1994) *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South*. Londra: Zed in association with DAWN.
- Correa, Sonia ve Petchesky, Rosalind (1994) 'Reproductive and social rights: a feminist perspective', G. Sen, A. Germain ve L.C. Cohen (der.), *Population Policies Considered* içinde. Cambridge, MA: Harvard University Press. s. 107-26.
- Cox, Robert W. (1995) 'Civilizations: encounters and transformations', *Studies in Political Economy*, no: 7: 7-32.
- Dahl, R. (1971) *Polyarchy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Daly, Markate (1993) *Communitarianism: Belonging and Commitment in a Pluralist Democracy*. Wadsworth.
- Davis, Angela (1993) 'Racism, birth control and reproductive rights', L. Richardson ve V. Taylor (der.), *Feminist Frontiers II* içinde. New York: McGraw-Hill.
- Davis, Angela ve Martinez, Elizabeth (1994) 'Coalition building among people of

- color", M. Ochoa ve T. Teaiwa (der.), *Enunciating Our Terms: Women of Color in Collaboration and Conflict*. Inscriptions 7. Santa Cruz, CA: Center for Cultural Studies, University of California.
- Davis, F. James (1993) *Who Is Blak? One Nation's Definiton*. Pennsylvania State University Press.
- de la Campagne, C. (1983) *L'Invention du racisme - antique et moyen âge*. Paris: University of Paris Press.
- deLepervanche, Marie (1980) 'From race to ethnicity', *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 16(1).
- deLepervanche, Marie (1989) 'Women, nation and the state in Australia', N. Yuval-Davis ve F. Anthias (der.), *Woman-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan. s. 36-57.
- Delphy, C. (1993) 'Rethinking sex and gender', *Women Studies International Forum*, 16(1): 1-9.
- Deutch, K.W. (1966) *Nationalism and Social Communications: an Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dickanson, Olive P. (1992) *Canada's First Nations*. Toronto: McClelland and Stanley.
- Dietz, Mary G. (1987) 'Context is all: feminism and theories of citizenship', *Dædalus*, 116: 4.
- Donald, James (1993) 'How English is it? Popular literature and national culture', Erica Carter, Donald James ve Judith Squires (der.), *Space and Place: Theories of Identity and Location* içinde. Londra: Lawrence and Wishart in association with New Formations.
- Dransart, Penny (1987) 'Women and ritual conflict in Inka society', Sharon Macdonald, Pat Holden ve Shirley Ardener (der.), *Images of Women in Peace and War* içinde. Londra: Macmillan.
- Durkheim, Emile (1965) *Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Edwards, J. (1988) 'Justice and the bounds of welfare', *Journal of Social Policy*, no. 18.
- Ehrlich, Avishai (1987) 'Israel: conflict, war and social change', Colin Creighton ve Martin Shaw (der.), *The Sociology of War and Peace* içinde. Londra: Macmillan.
- Ehrlich, Paul (1968) *The Population Bomb*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Eisenstein, Zillah (der.) (1979) *Capitalist Patriarchy*. New York: Monthly Review Press.
- Eisenstein, Zillah (1989) *The Female Body and the Law*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Eisenstein, Zillah (1993) *The Color of Gender - Reimagining Democracy*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Enloe, Cynthia (1980) *Ethnic Soldiers: State Security in Divided Societies*. Harmondsworth: Penguin.
- Enloe, Cynthia (1983) *Does Khaki Become You?* Londra: Pluto Press.

- Enloe, Cynthia (1989) *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Londra: Pandora.
- Enloe, Cynthia (1990) 'Women and children: making feminist sense of the Persian Gulf Crisis', *The Village Voice*, 25 September.
- Enloe, Cynthia (1993) *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Esping-Andersen, Gosta (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Evans, David T. (1993) *Sexual Citizenship: the Material Construction of Sexualities*. Londra: Routledge.
- Faludi, Susan (1992) *Backlash: the Undeclared War against Women*. Londra: Chatto and Windus.
- Fanon, Franz (1986) *Black Skin, White Masks* (1952). Londra: Pluto.
- Feminism and Nonviolence Study Group (1983) *Piecing It Together: Feminism and Nonviolence*. Londra: Calvert.
- Feminist Review* (1984) Special issue *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives*, no. 17 (Autumn).
- Fine, Robert (1994) 'The "new nationalism" and democracy: a critique of *propatria*', *Democratization*, 1(3): 423-43.
- Fisher, Jo (1989) *Mothers of the Disappeared*. Londra: Zed.
- Focus on Gender* (1994) Special issue *Population and Reproductive Rights*, 2 (2, June), Oxfam.
- Forbes Martin, Susan (der.) (1992) *Refugee Women*. Londra: Zed.
- Foster, Elaine (1992) 'Women and the inverted pyramid of the Black Churches in Britain', G. Sahgal ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* içinde. Londra: Verso. s. 45-68.
- Foucault, M. (1980a) *Herculine Barbin*. New York: Colophon.
- Foucault, M. (1980b) *Power/Knowledge: Selected Interviews 1972-77* (der. C. Gordon). Brighton: Harvester.
- Friedman, Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. Londra: Sage.
- Fuszara, Malgorzata (1993) 'Abortion and the formation of the public sphere in Poland', N. Funk ve M. Mueller (der.), *Gender, Politics and Post-Communism* içinde. Londra: Routledge.
- Gaitskell, Deborah ve Unterhalter, Elaine (1989) 'Mothers of the nation: a comparative analysis of nation, race and motherhood in Afrikaner nationalism and the African National Congress', N. Yuval-Davis ve F. Anthias (der.), *Woman-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan.
- Gans, H.J. (1979) 'Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America', *Ethnic and Racial Studies*, 2(2).
- Gatens, M. (1991) 'A critique of the sex/gender distinction', S. Gunew (der.), *A Reader in Feminist Knowledge* içinde. Londra: Routledge. s. 139-57.

- Geertz, Clifford (der.) (1963) *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford (1966) 'Religion as a cultural system', M. Bainton (der.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* içinde. Londra: Tavistock.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Giddens, Anthony (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity.
- Gilbert, Sandra (1983) 'Soldiers' heart: literary men, literary women and the Great War', *Signs Special Issue on Women and Violence* içinde, 8(3): 422-50.
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilman, Sander L. (1985) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gilman, Sander L. (1991) *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londra: Hutchinson.
- Gilroy, Paul (1994) *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. Londra: Verso.
- Gilroy, Paul (1996) 'Revolutionary conservatism and the tyrannies of unanimism', *New Formations*, no. 28: 65-84.
- Goodale, J. (1980) 'Gender, sexuality and marriage', C. MacCormac ve M. Strathern (der.), *Nature, Culture and Gender* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Linda (1991) 'On difference', *Genders*, no. 10 (Spring): 91-111.
- Gordon, Paul (1989) *Citizenship for Some? Race and Government Policy 1979-1989*. Londra: Runnymede Trust.
- Grant, Rebecca (1991) 'The sources of gender bias in international relations theory', R. Grant ve K. Newland (der.), *Gender and International Relations* içinde. Bloomington, IN: Indiana University Press. s. 8-26.
- Grant, Rebecca ve Newland, Kathleen (der.) (1991) *Gender and International Relations*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Greenfeld, Liah (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grewal, Inderpal ve Kaplan, Caren (der.) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Gutierrez, Natividad (1995) 'Mixing races for nation building: Indian and immigrant women in Mexico', D. Stasiulis ve N. Yuval-Davis (der.), *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Ethnicity, Race and Class* içinde. Londra: Sage.
- Habermas, J. (1992) 'Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe', *Praxis International*, 12(1).
- Hall, Catherine (1994) 'Rethinking imperial histories: the Reform Act of 1867', *New Left Review*, no. 208: 3-29.

- Hall, Stuart (1984) 'The state in question', D. McLennan, D. Held ve S. Hall (der.), *The Idea of the Modern State* içinde. Milton Keynes: Open University Press.
- Hall, Stuart (1987) 'Minimal selves', *Identity, the Real Me* içinde, ICA Document 6. Londra: ICA. s. 44-6.
- Hall, Stuart (1992) 'New ethnicities', J. Donald ve A. Rattansi (der.), *'Race', Culture and Difference* içinde. Londra: Sage.
- Hall, Stuart (1996) 'Who needs "identity?"', introduction to S. Hall and P. du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde. Londra: Sage.
- Hall, Stuart ve Held, David (1989) 'Citizens and citizenship', Stuart Hall ve Martin Jacques (der.), *New Times* içinde. Londra: Lawrence and Wishart.
- Haraway, Donna (1988) 'Situated knowledge: the science question in feminism and the privilege of partial perspective', *Feminist Studies*, 14(3): 575-99.
- Haraway, Donna (1990) *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Women*. Londra: Free Association Books.
- Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harris, D. (1987) *Justifying State Welfare: the New Right v. the Old Left*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hartman, Betsy (1987) *Reproductive Rights and Wrongs: the Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*. New York: Harper and Row.
- Hartman, Heidi I. (1981) 'The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union', L. Sargent (der.), *Women and Revolution* içinde. Londra: Pluto.
- Hartman, Heinz (1995) 'Clash of cultures, when and where: critical comments on a new theory of conflict - and its translation into German', *International Sociology*, 10(2): 115-25.
- Hasan, Manar (1994) 'The murder of Palestinian women for family "honour" in Israel', master tezi, Gender and Ethnic Studies, University of Greenwich.
- Hassan, Riffat (1993) 'The issue of women's and men's equality in the Islamic tradition', L. Grob, R. Hassan ve H. Gordon (der.), *Women's and Men's Liberation Testimonies of Spirit* içinde. Greenwood.
- Held, D. (1984) 'Central perspectives on the modern state', D. McLennan, D. Held ve S. Hall (der.), *The Idea of the Modern State* içinde. Milton Keynes: Open University Press.
- Helie-Lucas, Marieme (1987) 'The role of women during the Algerian liberation struggle and after'. *Women and the Military System* konferansında sunulan tebliğ, Siunto Baths, Finlandiya, Ocak.
- Helie-Lucas, Marieme (1993) 'Women living under Muslim laws', J. Kerr (der.), *Ours by Rights: Women's Rights as Women's Rights* içinde. Londra: Zed.
- Heng, Geraldine ve Devan, Janadas (1992) 'State fatherhood: the politics of nationalism, sexuality and race in Singapore', Andrew Parker, Mary Russo, Do-

- ris Somner ve Patricia Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities* içinde. New York: Routledge. s. 343-64.
- Hernes, Helga Maria (1987) 'Women and the welfare state: the transition from private to public dependence', A. Showstack Sassoon (der.), *Women and the State* içinde. Londra: Hutchinson. s. 72-92.
- Herrnstein, Richard ve Murray, Charles A. (1994) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.
- Hill-Collins, Patricia (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Londra: HarperCollins.
- Hobsbawm, Eric (1990) *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric ve Ranger, Terance (der.) (1983) *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hood-Williams, John (1996) 'Goodbye to sex and gender', *Sociological Review*, 44(1): 1-16.
- hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Londra: South End Press.
- hooks, bell (1991) *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Londra: Turnaround.
- Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (der.) (1994) *Nationalism - the Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Hyman, A. (1985) *Muslim Fundamentalism*. Institute for the Study of Culture, no. 174.
- Ignatieff, M. (1993) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalisms*. Londra: BBC Books/Chatto and Windus.
- Jakubowicz, Andrew (1984) 'State and ethnicity: multiculturalism as an ideology', *Australia and New Zealand Journal of Sociology*, 17(3).
- Janowitz, Morris (1991) *The Professional Soldiers: a Social and Political Portrait*. New York.
- Jayasuriya, L. (1990) 'Multiculturalism, citizenship and welfare: new directions for the 1990s'. 50th Anniversary Lecture Series'de sunulan tebliğ, Department of Social Work and Social Policy, University of Sydney.
- Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra: Zed.
- Jayawardena, Kumari (1995) *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Rule*. Londra: Routledge.
- Jones, Adam (1994) 'Gender and ethnic conflict in ex-Yugoslavia', *Ethnic and Racial Studies*, 17(1): 115-29.
- Jones, Kathleen B. (1990) 'Citizenship in a woman-friendly polity', *Signs*, 15: 4.
- Jordan, W.D. (1974) *The White Man's Burden: Historical Origins Racism in the United States*. Oxford: Oxford University Press.

- Joseph, Suad (1993) 'Gender and civil society', *Middle East Report*, no. 183: 22-6.
- Kandiyoti, Deniz (1988) 'Bargaining with patriarchy', *Gender and Society*, 2(3): 274-90.
- Kandiyoti, Deniz (1991a) 'Identity and its discontents: women and the nation', *Millennium*, 20(3): 429-44.
- Kandiyoti, Deniz (der.) (1991b) *Women, Islam and the State*. Londra: Macmillan.
- Kazi, Seema (1993) 'Women and militarization: a gender perspective'. Master tezi, ISS, Lahey.
- Keane, John (der.) (1988) *Civil Society and the State: New European Perspectives*. Londra: Verso.
- Kedourie, Elie (1993) *Nationalism* (1960). Cambridge: Blackwell.
- Kimble, Judith ve Unterhalter, Elaine (1982) "We opened the road for you, you must go forward": ANC Women's Struggles, 1912-1982', *Feminist Review*, no. 12: 11-36.
- King, Ursula (der.) (1995) *Religion and Gender*. Oxford: Blackwell.
- Kitching, Gavin (1985) 'Nationalism: the instrumental passion', *Capital and Class*, 25: 98-116.
- Knight, Chris (1991) *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Knopfmacher, Professor (1984) 'Anglomorphism in Australia', *The Age*, Melbourne, 31 March.
- Koontz, Claudia (1986) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. Londra: Cape.
- Kosmarskaya, Natalya (1995) 'Women and ethnicity in former day Russia - thoughts on a given theme', H. Lutz, A. Phoenix ve N. Yuval-Davis (der.), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe* içinde. Londra: Pluto.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1992) 'Nationalisms and sexualities in the age of Wilde', A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaegger (der.), *Nationalities and Sexualities* içinde. Londra: Routledge.
- Kristeva, Julia (1993) *Nations Without Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lacan, J. (1982) 'The meaning of the phallus' (1958), J. Mitchell ve J. Rose (der.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* içinde. Londra: Macmillan.
- Laqueur, T. (1990) *Making Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laszlo, Ervin (der.) (1993) *The Multi-Cultural Planet*. Oxford: One World.
- Lavie, Smadar (1992) 'Blow-ups in the borderzones: 3rd world Israeli authors' grouping for home', *New Formations*, special issue on Hybridity, no. 18, Kış.

- Lavie, Smadar ve Swedenburg, Ted (der.) (1996) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lechte, John (1994) 'Freedom, community and cultural frontiers'. *Citizenship and Cultural Frontiers* konferansında sunulan tebliğ, Staffordshire University, Stoke-on-Trent, 16 Eylül.
- Lemelle, S. ve Kelly, R. (der.) (1994) *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*. Londra: Verso.
- Lenin, V. (1977) *The State and Revolution* (1917). Moskova: Progress.
- Lentin, Ronit (1995) 'Woman - the peace activist who isn't there: Israeli and Palestinian women working for peace'. Irish Peace Institute Research Centre için yazılan tebliğ, University of Limerick.
- Lentin, Ronit (yayınlanacak) 'Genocide'. *Women's Studies Encyclopedia* için yazılan maddenin taslağı. New York: Simon and Schuster.
- Leonard, Micaela di (1985) 'Morals, mothers, militarism: antimilitarism and feminist theory', *Feminist Studies*, 11 (3, Autumn): 599-618.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.
- Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism*. Londra: Routledge.
- Lister, Ruth (1990) *The Exclusive Society: Citizenship and the Poor*. Londra: Child Poverty Action Group.
- Lloyd, Cathy (1994) 'Universalism and difference: the crisis of anti-racism in the UK and France', A. Rattansi ve S. Westwood (der.), *Racism, Modernity and Difference* içinde. Cambridge: Polity.
- Lowenhaupt Tsing, Anna (1993) *In the Realms of the Diamond Queen*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Luckman, Thomas (1967) *The Invisible Religion*. Londra: Macmillan.
- Lutz, Helma (1991) 'The myth of the "Other": western representation and images of migrant women of so-called "Islamic background"', *International Review of Sociology*, New Series, no. 2 (April): 121-38.
- Macdonald, Sharon, Holden, Pat ve Ardener, Shirley (der.) (1987) *Images of Women in Peace and War*. Londra: Macmillan.
- McTighe Musil, Caryn (1990) Lisa Albrecht ve Rose M. Brewer (der.), *Bridges of Power: Women's Multi-Cultural Alliances* içindeki sunuş yazısı. New York: New Society.
- Maitland, Sara (1992) 'Biblicism: a radial rhetoric?', G. Sahgal ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* içinde. Londra: Verso. s. 26-44.
- Makhlouf Obermeyer, Carla (1994) 'Reproductive choice in Islam: gender and the state in Iran and Tunisia', Women Living Under Muslim Laws (der.), *Women's Reproductive Rights in Muslim Communities and Countries: Issues and Resources* içinde. NGO Forum için hazırlanan dosya, BM Nüfus ve Kalkınma Politikaları konferansı, Kahire.

- Mangan, J.A. (der.) (1996) *Tribal Identities: Nationalism, Europe, Sport*. Londra: Frank Cass.
- Mani, Lata (1989) 'Contentious traditions: the debate on Sati in colonial India', K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde. Yeni Delhi: Kali for Women.
- Marsden, G. (1980) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, T.H. (1975) *Social Policy in the Twentieth Century* (1965). Londra: Hutchinson.
- Marshall, T.H. (1981) *The Right to Welfare and Other Essays*. Londra: Heinemann.
- Martin, Denis-Constant (1995) 'The choices of identity', *Social Identities*, 1(1): 5-16.
- Martin, Jeannie (1991) 'Multiculturalism and feminism', G. Bottomley, M. deLeperanche ve J. Martin (der.), *Intersexions* içinde. Sydney: Allen and Unwin.
- Marx, Karl (1975) 'On the Jewish question', *Early Writings* içinde. Harmondsworth: Penguin. s. 211-42.
- Massey, Doreen (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity.
- Meaney, Geraldine (1993) 'Sex and nation: women in Irish culture and politics', E. Smyth (der.), *Irish Women's Studies* içinde. Dublin: Attic Press. s. 230-44.
- Meekosha, Helen ve Dowse, Leanne (1996) 'Enabling citizenship: gender, disability and citizenship'. *Women, Citizenship and Difference* konferansında sunulan tebliğ, University of Greenwich, Temmuz.
- Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londra: Verso.
- Mercer, Kubena (1990) 'Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics', J. Rutherford (der.), *Identity, Community, Culture, Difference* içinde. Londra: Lawrence and Wishart.
- Meyer, John W. (1980) 'The world polity and the authority of the nation-state', A. Bergesen (der.), *Studies of the Modern World System*. New York: Academic.
- Meznaric, Silva (1995) 'The discourse of endangered nation: ethnicity, gender and reproductive policies in Croatia'. ESRC seminer serilerinde sunulan tebliğ, *Gender, Class and Ethnicity in Post Communist States*, düzenleyen Maxine Molineux, University of London.
- Minh-ha, Trinh T. (1989) *Woman, Native, Other*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Modood, Tariq (1988) "'Black": racial equality and Asian identity', *New Community*, 14(3).
- Modood, Tariq (1994) 'Political blackness and British Asians', *Sociology*, 28 (November): 859-76.

- Moghadam, Valentine (1994) *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Londra: Zed.
- Moghadam, Valentine (yayınlanacak) 'Revolution'. *Women's Studies Encyclopedia* için yazılan madde taslağı. New York: Simon and Schuster.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991) 'Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses', C.T. Mohanty, A. Russo ve L. Torres (der.), *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann ve Torres, Lourdes (der.) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Molineux, Maxine (1994) 'Women's rights and the international context: some reflections on the post-communist states', *Millennium*, 23(2): 287-314.
- Moore, H. (1988) *Feminism and Anthropology*. Oxford: Polity.
- Morgan, Robyn (1989) *The Demon Lover: on the Sexuality of Terrorism*. Londra: Methuen.
- Morris, Lydia (1994) *Dangerous Classes: the Underclass and Social Citizenship*. Londra: Routledge.
- Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Mouffe, Chantal (1993) 'Liberal socialism and pluralism: which citizenship?', J. Squires (der.), *Principled Positions* içinde. Londra: Lawrence and Wishart.
- Mullard, Chris (1980) *Racism in Society and Schools*. Londra: Institute of Education, London University.
- Nairn, T. (1977) *The Break-Up of Britain*. Londra: Verso.
- Najmabadi, Afsane (1995) 'Feminisms in an Islamic republic: "years of hardship, years of growth"'. SOAS'ta sunulan tebliğ, University of London.
- Nandy, Ashis (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- National Peace Council (1995) 'Peace action in Russia and Chechnya' (broşür). Londra: NPC.
- Nederveen Pieterse, Jan (1994) 'Globalization as hybridization'. Working paper no. 152, Institute of Social Studies, Lahey.
- Neuberger, Benjamin (1986) *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Nicholson, Linda J. (der.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. Londra: Routledge.
- Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. Londra: Pluto.
- Nimni, Ephraim (1996) 'The limits to liberal democracy'. University of Greenwich, Sociology Subject Groups bölüm seminerinde sunulan, yayımlanmamış tebliğ, Londra.
- Oakley, Ann (1985) *Sex, Gender and Society* (1972). Londra: Temple Smith.

- Oakley, Ann ve Mitchell, Juliet (der.) (1997) *Who's Afraid of Feminism*. Harmondsworth: Penguin.
- O'Connor, Julia S. (1993) 'Gender, class and citizenship in the comparative analysis of welfare state regimes: theoretical and methodological issues', *British Journal of Sociology*, 44(3): 501-18.
- Office of Multi-Cultural Affairs (1989) *National Agenda for a Multi-cultural Australia*. Canberra: Australian Government Printing Service.
- Oldfield, Adrian (1990) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. Londra: Routledge.
- Oliver, Michael (1995) *Understanding Disability: from Theory to Practice*. Basingstoke: Macmillan.
- Orloff, Ann Shola (1993) 'Gender and the social rights of citizenship: the comparative analysis of gender relations and welfare states', *American Sociological Review*, 58 (June): 303-28.
- Ortner, S. (1974) 'Is female to male as nature is to culture?', M. Rosaldo ve L. Lamphere (der.), *Women, Culture and Society* içinde. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Parekh, Bhiku (1990) 'The Rushdie affair and the British press: some salutary lessons', *Free Speech* içinde. CRE seminerinin raporu, Londra.
- Parker, Andrew, Russo, Mary, Sommer, Doris ve Yaeger, Patricia (der.) (1992) *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.
- Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.
- Pateman, Carole (1989) *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity.
- Peled, Alon (1994) 'Force, ideology and contract: the history of ethnic conscription', *Ethnic and Racial Studies*, 17(1): 61-78.
- Peled, Yoav (1992) 'Ethnic democracy and the legal construction of citizenship: Arab citizens of the Jewish state', *American Political Science Review*, 86(2): 432-42.
- Petchesky, Rosalind ve Weiner, Jennifer (1990) *Global Feminist Perspectives on Reproductive Rights and Reproductive Health*. Konferans raporu, Hunter College, New York.
- Peterson, V.S. (der.) (1992) *Gendered States: Feminist (Re) Visions of International Relations Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Petrova, Dimitrina (1993) 'The winding road to emancipation in Bulgaria', N. Funk ve M. Mueller (der.), *Gender, Politics and Post-Communism* içinde. Londra: Routledge.
- Pettman, Jan Jindi (1992) *Living in the Margins: Racism, Sexism and Feminism in Australia*. Sydney: Allen and Unwin.
- Pettman, Jan Jindi (1995) 'Race, ethnicity and gender in Australia', D. Stasiulis ve N. Yuval-Davis (der.), *Unsettling Settler Societies* içinde. Londra: Sage.
- Pettman, Jan Jindi (1996) *Worlding Women: a Feminist International Politics*. Londra: Routledge.

- Pheterson, Gail (1990) 'Alliances between women - overcoming internalized oppression and internalized domination', L. Albrecht ve R. Brewer (der.), *Bridges of Power: Women's Multi-Cultural Alliances* içinde. New Society.
- Phillips, Anne (1993) *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity.
- Phillips, Derek (1993) *Communitarian Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Phillips, Melanie (1990) 'Citizenship sham in our secret society', *The Guardian*, 14 September.
- Portuguese, Jackie (1996) 'The gendered politics of fertility politics in Israel'. Yayınlanmamış doktora tezi taslağı, University of Exeter.
- Ramazanoglu, Caroline (1989) *Feminism and the Contradictions of Oppression*. Londra: Routledge.
- Rattansi, Ali (1992) 'Changing the subject? Racism, culture and education', J. Donald ve A. Rattansi (der.), *Race, Culture, Difference* içinde. Londra: Sage.
- Rattansi, Ali (1994) "'Western" racism, ethnicities and identities in a "postmodern" frame' Ali Rattansi ve Sally Westwood (der.), *Racism, Modernity and Identity: on the Western Front* içinde. Cambridge: Polity. s. 15-86.
- Rätzl, Nora (1994) 'Harmonious "Heimat" and disturbing "Auslander"', *Feminism and Psychology*, özel sayı *Shifting Identities, Shifting Racisms* (der. K. Bhavnani ve A. Phoenix), 4(1): 81-98.
- Raymond, Janice G. (1993) *Women as Wombs*. San Francisco: Harper.
- Rex, John (1995) 'Ethnic identity and the nation state: the political sociology of multi-cultural societies', *Social Identities*, 1(1): 21.
- Riley, Denise (1987) 'Does sex have a history? Women and feminism', *New Formations*, no. 1 (Spring).
- Riley, Denise (1981a) 'The free mothers', *History Workshop Journal*: 59-119.
- Riley, Denise (1981b) 'Feminist thought and reproductive control: the state and the "right to choose"', Cambridge Women Studies Group (der.), *Women in Society: Interdisciplinary Essays* içinde. Londra: Virago.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londra: Sage.
- Roche, Maurice (1987) 'Citizenship, social theory and social change', *Theory and Society*, no. 16: 363-99.
- Rosaldo, Renate (1991) 'Reimagining national communities'. *Colonial Discourses: Postcolonial Theory* sempozyumunda sunulan tebliğ, University of Essex, 7-10 Temmuz.
- Roseneil, Sasha (1995) *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenwich*. Buckingham: Open University Press.
- Rowbotham, Sheila (1973) *Hidden from History*. Londra: Pluto.
- Rowbotham, Sheila (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*. Londra: Routledge.

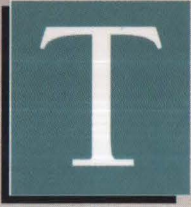
- Rozario, Santi (1991) 'Ethno-religious communities and gender divisions in Bangladesh: women as boundary markers', G. Bottomley, M. deLepervanche ve J. Martin (der.) (1991) *Intersections: Gender/Class/Culture/Ethnicity* içinde. Sydney: Allen and Unwin.
- Rubin, Gayle (1975) 'The traffic in women: notes on the "political economy" of sex', Rayner Rapp-Reiter, *Towards an Anthropology of Women* içinde. New York: Monthly Review Press.
- Ruddick, Sara (1983) 'Pacifying the forces: drafting women in the interests of peace', *Signs*, 8(3): 490-531.
- Ruddick, Sara (1989) *Maternal Thinking: towards a Politics of Peace*. Londra: The Women's Press.
- Sahgal, Gita (1992) 'Secular spaces: the experience of Asian women organizing', G. Sahgal ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* içinde. Londra: Virago.
- Sahgal, Gita ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londra: Virago.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. Londra: Routledge.
- Sandel, Michael J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1948) *Anti-Semite and Jew*. New York: Schocken.
- Scales-Trent, Judy (1995) *Notes of a White Black Woman: Race, Colour, Community*. Pennsylvania University Press.
- Shierup, Carl-Ulrik (1995) 'Multiculturalism and universalism in the USA and EU Europe'. *Nationalism and Ethnicity* atölyesi için tebliğ, Berne, Mart.
- Schlesinger, Arthur M., Jr. (1992) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: Norton.
- Schlesinger, Philip (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information*, 26(2).
- Schutz, Alfred (1976) 'The stranger: an essay in social psychology' (1944), A. Brodersen (der.), *Alfred Schutz: Studies in Social Theory; Collected Papers II* içinde. Lahey: Martinus Nijhoff. s. 91-106.
- Seifert, Ruth (1995) 'Destructive constructions: the military, the nation and gender dualism', Erika Haas (der.), *Feminismus und Dekonstruktion* içinde. Müh: Profil Verlag.
- Shahak, Israel (1994) *Jewish Religion: the Burden of 3000 Years*. Londra: Pluto.
- Shanin, Theodor (1986) 'Soviet concepts of ethnicity: the case of a missing term', *New Left Review*, no. 158: 113-22.
- Shils, Edward (1957) 'Primordial, personal, sacred and civil ties', *British Journal of Sociology*, 7: 113-45.
- Showstack Sassoon, Anne (der.) (1987) *Women and the State: the Shifting Boundaries of Public and Private*. Londra: Hutchinson.

- Siboni, Daniel (1974) *Le nom et le corps*. Paris: University of Paris Press.
- Siboni, Daniel (1983) *La juive - une transmission inconscient*. Paris: University of Paris Press.
- Signs (1983) Özel sayı *Women and Violence*, 8(3).
- Simmel, George (1950) 'The Stranger', H.K. Wolff (der.), *The Sociology o George Simmel* içinde. New York: Free Press of Glencoe. s. 402-9.
- Smith, Anthony (1971) *Theories of Nationalism*. Londra: Duckworth.
- Smith, Anthony (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.
- Snyder, L.L. (1968) *The New Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sociology* (1989) Özel sayı *Patriarchy*, 23(2).
- Southall Black Sisters (1990) *Against the Grain: a Celebration of Survival and Struggle*. Londra: SBS.
- Soysal, Yasemin (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spelman, Elizabeth (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Londra: The Women's Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1991) 'Reflections on cultural studies in the post-colonial conjuncture', *Critical Studies*, special issue *Cultural Studies Crossing Borders*, 3(1): 63-78.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993) *Otside in the Teaching Machine*. Londra: Routledge.
- Staffulah Khan, Verity (der.) (1979) *Minority Families in Britain: Support and Stress*. Londra: Macmillan.
- Stalin, J.C. (1972) *The National Question and Leninism* (1929). Kalküta: Mass Publications.
- Stasiulis, Daiva ve Yuval-Davis, Nira (der.) (1995) *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class* içinde. Londra: Sage.
- Stiehm, Judith Hicks (1989) *Arms and the Enlisted Woman*. Philadelphia: Temple University Press.
- Stolcke, Verena (1987) 'The nature of nationality'. *Women and the State* konferansında sunulan tebliğ, Wissenschaftsinstitut, Berlin.
- Stolcke, Verena (1995) 'Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe', *Current Anthropology*, 16(1): 1-23.
- Strathern, Marilyn (1996a) 'Enabling identity? Biology, choice and the new reproductive technologies', S. Hall ve P. du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde. Londra: Sage. s. 37-52.
- Strathern, Marilyn (1996b) 'Kinship knowledge'. *Governing Medically Assisted Human Reproduction* uluslararası sempozyumunda sunulan tebliğ, University of Toronto, Şubat.

- Tabet, Paola (1996) 'Natural fertility, forced reproduction', D. Leonard ve L. Atkins (der.), *Sex in Question: French Materialist Feminism* içinde. Londra: Taylor and Francis.
- Tajfel, H. (1965) 'Some psychological aspects of the colour problem', R. Hooper (der.), *Colour in Britain* içinde. Londra: BBC.
- Thornton Dill, Bonnie (1988) 'The dialectics of black womanhood', Sandra Harding (der.), *Feminism and Methodology* içinde. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Tillich, Paul (1957) *The Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
- Tsagarousianou, Roza (1995) "God, patria and home": "reproductive politics" and nationalist (re)definitions of women in East/Central Europe', *Social Identities*, 1(2): 283-313.
- Turner, Bryan (1990) 'Outline of a theory on citizenship', *Sociology*, 24(2): 189-218.
- Turner, Bryan (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Londra: Routledge.
- Urdang, Stephanie (1989) *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*. New York: Monthly Review Press.
- Van den Berghe, P. (1979) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Vargas, Virginia (1995) 'Women's movement in Peru: rebellion into action', S. Wieringa (der.), *Subversive Women* içinde. Londra: Zed.
- Vogel, Ursula (1989) 'Is citizenship gender specific?'. PSA Yıllık Konferansı'nda sunulan tebliğ, Nisan.
- Voronina, Olga A. (1994) 'Soviet women and politics: on the brink of change', B.J. Nelson ve N. Chowdhury (der.), *Women and Politics Worldwide* içinde. New Haven, CT: Yale University Press. s. 722-36.
- Walby, Sylvia (1990) *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Walby, Sylvia (1994) 'Is citizenship gendered?', *Sociology*, 28(2): 379-95.
- Walker, Martin (1993) 'Sisters take the wraps off the brothers', *The Guardian*, 6 May.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century*. New York: Academic.
- Wallerstein, Immanuel (1980) *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the World Economy 1650-1750*. New York: Academic.
- Wallerstein, Immanuel (1989) *The Modern World System III: the Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy 1730-1840*. New York: Cambridge University Press.
- Warring, Annette (1996) 'National bodies: collaboration and resistance in a gender perspective'. *European Social Science History* konferansının *Women and War* toplantısında sunulan tebliğ, Hollanda, Mayıs.

- Weed, Elizabeth (1989) *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. Londra: Routledge.
- Werbner, Pnina ve Yuval-Davis, Nira (der.) (1988) *Women, Citizenship and Difference*. Londra: Zed Books.
- Wexler, Philip (1990) 'Citizenship in a semiotic society', Bryan Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde. Londra: Sage.
- WGNRR (1991) Women's Global Network for Reproductive Rights, *Newsletter*, no. 35 April-June.
- Wheelwright, Julie (1991) 'Women at war', *The Guardian*, 24 January.
- Wieringa, Saskia (der.) (1995) *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. Londra: Zed.
- Wieviorka, Michel (1994) 'Racism in Europe: unity and diversity', A. Rattansi ve Sallie Westwood (der.), *Racism, Modernity and Identity* içinde. Cambridge: Polity.
- Williams, Raymond (1983) *Keywords*. Londra: Fontana.
- Wilson, William J. (1987) *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.
- WING (1985) *World Apart: Women under Immigration and Nationality Laws*, Women, Immigration and Nationality Group. Londra: Pluto.
- Wobbe, Theresa (1995) 'The boundaries of community: gender relations and racial violence', H. Lutz, A. Phoenix ve N. Yuval-Davis (der.), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe* içinde. Londra: Pluto.
- Woollacott, Angela (1993) 'Sisters and brothers in arms: family, class and gendering in World War I Britain' M. Cooke ve A. Woollacott (der.), *Gendering War Talk* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WREI (1992) *Women in the Military: International Perspectives*, Women Research and Education Institute. Konferans bildirileri, Washington, DC, 30 Nisan.
- Yeatman, Anna (1992) 'Minorities and the politics of difference', *Political Theory Newsletter*, 4(1): 1-11.
- Young, Iris Marion (1989) 'Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship', *Ethics*, 99.
- Yuval-Davis, Nira (1980) 'The bearers of the collective: women and religious legislation in Israel', *Feminist Review*, no. 4: 15-27.
- Yuval-Davis, Nira (1984) 'Anti-semitism, anti-Zionism and the struggle against racism', *Spare Rib*, April.
- Yuval-Davis, Nira (1985) 'Front and rear: the sexual division of labour in the Israeli army', *Feminist Studies*, 1(3): 649-76.
- Yuval-Davis, Nira (1987a) 'Marxism and Jewish nationalism', *History Workshop Journal*, no. 24 (Güz).
- Yuval-Davis, Nira (1987b) 'The Jewish collectivity and national reproduction in Israel', Khamsin (der.), *Women in the Middle East* içinde. Londra: Zed.

- Yuval-Davis, Nira (1989) 'National reproduction and the "demographic race" in Israel', N. Yuval-Davis ve F. Anthias (der.), *Woman-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan, s. 92-109.
- Yuval-Davis, Nira (1991a) 'The gendered Gulf War: women's citizenship and modern warfare', Haim Bresheeth ve Nira Yuval-Davis (der.), *The Gulf War and the New World Order* içinde. Londra: Zed.
- Yuval-Davis, Nira (1991b) 'The citizenship debate: women, the state and ethnic processes', *Feminist Review*, no. 39: 58-68.
- Yuval-Davis, Nira (1991c) 'Aglomorphism and the construction of ethnic and racial divisions in Australia and Britain', R. Nile (der.), *Immigration and the Politics of Ethnicity and Race in Australia and Britain* içinde. Canberra: Bureau of Immigration.
- Yuval-Davis, Nira (1992a) 'Jewish fundamentalism and women's empowerment', G. Sahgal ve N. Yuval-Davis (der.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* içinde. Londra: Verso. s. 198-226.
- Yuval-Davis, Nira (1992b) 'Multi-culturalism, fundamentalism and women', J. Donald ve A. Rattansi (der.), *Race, Culture and Difference* içinde. Londra: Sage.
- Yuval-Davis, Nira (1993) 'Gender and nation', *Ethnic and Racial Studies*, 16(4): 621-32.
- Yuval-Davis, Nira (1994a) 'Identity politics and women's ethnicity', V.M. Moghadam (der.), *Identity Politics and Women* içinde. Boulder, CO: Westview Press.
- Yuval-Davis, Nira (1994b) 'Women, ethnicity and empowerment', K. Bhavnani ve A. Phoenix (der.), *Shifting Identities, Shifting Racisms* içinde, özel sayı *Feminism and Psychology*, 4(1): 179-98.
- Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (der.) (1989) *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan.
- Zajovic, Stasa (der.) (1994) *Women for Peace*. Belgrad: Women In Black.
- Zerai, Worku (1994) 'Women in the Eritrean military'. *Gender and Nation* dersi için hazırlanan yayımlanmamış çalışma, Institute of Social Studies, Lahey.
- Zubaida, S.(1989) 'Nations: old and new. Comments on Anthony D. Smith's "The myth of the 'modern nation' and the myths of nations"'. *Anthropology Seminar Series*'de sunulan tebliğ, University College, Londra.



toplumsal cinsiyet ilişkilerinin milliyetçi projelerdeki yeri son derece önemlidir. Bunu görmek için herhangi bir ulus-devlet yaratma sürecine bakmak yeterli olur. Buna rağmen milletler ve milliyetçilik konusundaki yaygın kuramlar bu alanı ihmal edip kadınlık ve erkeklik rollerinin milletin kuruluşundaki hayati rolünü gözardı etmişlerdir. Kadın ve milliyetçilik alanındaki çalışmaları ile tanınan Nira Yuval-Davis, pek çok yabancı dile çevrilen bu kitabında, cinsiyet ilişkilerinin milliyetçi projelerin bazı temel boyutlarına olan katkısını sistematik olarak incelemekte ve yeni mücadele yolları önermektedir. Bu temel boyutlar, milli yeniden üretim, milli kültür, milli vatandaşlık ve savaşlardır. Yuval-Davis, kadınların, milletlerin yalnızca biyolojik, kültürel ve sembolik yeniden üretimindeki rollerine değil, vatandaşlık hakları ve yükümlülükleri yoluyla milletin sivil oluşumundaki konumlarına da eleştirel bir gözle bakmaktadır. Ayrıca kadınların, gayriresmî kurtuluş mücadeleleri ve modern ordulara katılmalarının, toplumdaki yerlerine yönelik sonuçlarını da inceler. Siyaset kuramının cinsiyet körlüğüne meydan okuyan bu kitapta, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin milli ve etnik süreçleri etkileme ve bunlardan etkilenme biçimleri, Türkiye dahil pek çok ülkeden örnekle ele alınmaktadır.



İLETİŞİM 861  
ARAŞTIRMA  
İNCELEME 135

