

# 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>

Madun Konuşabilir mi?

Gayatri Chakravorty Spivak

\*dipnot

---

Gayatri Chakravorty Spivak

---

# Madun Konuşabilir mi?

---

İngilizceden Çeviren

Emre Koyuncu



\*dipnot

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Gayatri Chakravorty Spivak

## **MADUN KONUŞABİLİR Mİ?**

**Metnin özgün adı:**

**Can the Subaltern Speak?**

© Gayatri Chakravorty Spivak, 1999

© Dipnot Yayınları, 2016

ISBN: 978-605-2318-58-4

Dipnot Yayınları: 233

Sertifika No: 14999

1. Baskı, 2020/Ankara

*Editör:* Arif Geniş

*Çeviri:* Emre Koyuncu

*Kapak Tasarımı:* Duysal Tuncer

*Baskı Öncesi Hazırlık:* Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.

*Baskı:* Sözkese Matbaacılık (Sertifika No: 46586)

İvedik O.S.B. 1518. Sok. Mat-Sit İş Merkezi No:2/40

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10

**Dipnot Yayınları**

Selânik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Gayatri Chakravorty Spivak

# Madun Konuşabilir mi?

*İngilizceden çeviren*

Emre Koyuncu

**\*dipnot yayınları**

**Gayatri Chakravorty Spivak:** 1942 yılında Hindistan'ın Kalküta şehrinde doğan Gayatri Chakravorty Spivak, 1959 yılında Kalküta Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Yüksek lisansını Cornell Üniversitesi'nde "masumluğun temsili" üzerine yazdığı tezle tamamladı (1962). Aynı üniversitede Karşılaştırmalı Edebiyat alanında Paul de Man danışmanlığında tamamlayacağı (1967) doktorasına devam ederken 1965 yılında Iowa Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1975'te aynı üniversitenin Karşılaştırmalı Edebiyat Kürsüsü'nün direktörlüğünü üstlendi. 1978'den itibaren ABD'deki çeşitli üniversitelerde hocalık yaptıktan sonra 1991'den bu yana Columbia Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Doktora tezinden hareketle yazdığı ilk kitabını *Myself I Must Remake: The Life and Poetry of W.B. Yeats* adıyla 1974'te yayımladı. Jacques Derrida'nın *De la grammatologie* başlıklı kitabını İngilizceye çevirdi. 1976'da basılan bu çeviri ödül alırken Spivak'ın yazdığı uzun önsöz yapısöküm felsefesine ilişkin olarak dünya çapında sıklıkla başvuru alan, çeviriye ve önsöz yazımına yeni standartlar getiren bir metin olarak ünlendi.

1980'li yıllarda, Ranajit Guha öncülüğünde başlayan ve sömürgeci bilgi üretme tekniklerini eleştirerek, tarih içinde sessizleştirilmiş madunların sesine görünür-lük kazandırmaya çalışan *Madun Çalışmaları* grubu içinde yer alan Spivak, yapısökümcü metin okuma tekniğini tarihsel ve sosyolojik metinlere uygulamak konusunda duayen olan teorisyenlerdendir. Postkolonyal teori olarak bilinen eleştirel ekolü de derinden etkileyen Spivak, Edward Said, Jacques Derrida, Kant ve Hegel gibi düşünürler üzerine yaratıcı eleştirel tartışmalar açmıştır.

Spivak üniversitedeki öğretim ve yayın işlerinin yanı sıra, 1980'lerin ikinci yarısından bu yana başta Batı Bengal olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerindeki okuma-yazma bilmeyen topraksız ve yoksul köylülere yönelik çocuk ve yetişkin eğitimi çalışmaları örgütlemekte ve ayrıca feminist ve ekolojist çalışmaların içinde yer almaktadır.

Yayımlanmış başlıca kitapları: *In Other Worlds* (1987), *The Post-Colonial Critic* (1990), *Outside in the Teaching Machine* (1993), *A Critique of Postcolonial Reason* (1999), *Death of a Discipline* (2003), *Other Asias* (2005), *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (2012).

Türkçede yayımlanmış kitapları: *Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?* (Judith Butler ile birlikte, Agora Kitaplığı, 2010), *Gramatoloji'ye Önsöz* (BilgeSu Yayıncılık, 2014), *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk*, Zoom Kitap, 2017).

## İÇİNDEKİLER

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| Türkçe Baskıya Önsöz: Yeni Okuyuculara<br>Hoş Geldiniz Derken..... | 7   |
| Madun Konuşabilir mi?.....                                         | 15  |
| Yanıt Olarak: Geriye Bakmak, İleri Bakmak.....                     | 115 |

# TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ: YENİ OKUYUCULARA HOŞ GELDİNİZ DERKEN (2016)

“Madun Konuşabilir mi?”’yi okuduğunuz için teşekkür ederim. Bu makale hâlâ fazlasıyla hayatımda. Karıt olarak, bu makale üzerine yaptığım, ilki Paris’te, ikincisi de Güney Afrika’da gerçekleşen iki konuşmadan alıntılar aktarmak istiyorum.

*Etik*<sup>1</sup>

Anneannem Raseswari Debi’nin Saileswari ve Bhubaneswari

---

<sup>1</sup> Paris Vincennes-Saint Denis Üniversitesi’nin verdiği fahri doktora unvanını alırken yaptığım henüz yayımlanmamış konuşmadan (İzleyen pasajların içeriğini büyük ölçüde kapsayan bir metin şu kaynakta yayımlanmıştır: Gayatri Chakravorty Spivak, “Foremothers,” Susan Gubar, der., *True Confessions: Feminist Professors Tell Stories Out of School* içinde (Londra & New York: W. W. Norton & Company, 2011)).

\* Metin içindeki ve dipnotlardaki çengelli ayrıçlar ( ) Türkçeleştirilmiş terimlerin metindeki özgün karşılıklarını, veya tersine, İngilizce ya da diğer yabancı dillere ait sözlerin Türkçe karşılıklarını belirtmek, ek bilgi sunmak ve yer yer de metindeki ifadeyi daha anlaşılır kılmak amacıyla yapılan eklemeler için çevirmen tarafından konulmuştur. Metin

adlarında iki kız kardeşi vardı. En küçükleri olan Bhubaneswari on yedi yaşında kendini öldürdü. “Madun Konuşabilir mi?”de, Britanyalıların Hindistan’daki sati reformunun çok ün salmış olmasına karşın, genç ve bekâr bir kız direnişi tam da bedenine yazmak istediğinde anlaşılamadığını göstermek için anlattığım hikâye, onun hikâyesidir. Keşke o tekil yazılmış bedeni arzuyu işgal edebilseydim! Asılmış bedeninden çıkarılacağını bildiği sonucu, yani gayrimeşru hamilelik şüphesini çürütebilmek için âdet kanamalarının başlamasını beklerken ne hissettiğini anlamaya çalıştım.

Benim mütevazı şöhetim iki şeye dayanıyor: Derrida’nın *Gramatoloji*’sine yazdığım önsöz ve Bhubaneswari Bhaduri’nin intiharı hakkında yaptığım yorum. Hâlâ bu hattı takip ediyorum. Onun hakkında yazarken onunla olan akrabalık bağından neden bahsetmedim? Bhubaneswari okurların ondan ziyade beni onaylamasına yarayacak o gerçeklik sertifikasından yoksun olduğunda ne olacağını görmek istedim. Abena Busia hariç, insanların ona hiç aldırış etmemesinden bir ders çıkardım. Çoğu insan benim onun adına konuştuğumu anlamadı. Uç bir tepki, sevgili arkadaşım Raji’nin, sonradan “Madun Konuşabilir mi?” hâlini alan konuşmamı yirminci yılında kıbarca anarken söyledikleriydi. Raji, kamuya açık bir yerde “Bhubaneswari eğer yaşamış olsaydı, bir Amitav Ghosh romanı karakteri gibi faşist, milliyetçi bir büyükanne olurdu” dedi. Raji aile bağlantısını biliyor olsaydı asla kendini böyle ifade etmezdi. Elbette derinden incindim. Ancak yaptığım savunma akla yatkındı. Ghosh’un romanında

“kendine terörist özgürlük savaşçılarını payesi veren bir gruba” destek olmak isteyen bir kadın temsil ediliyordu. Bhubaneswari de böyle bir gruba katılmıştı. Silahlı mücadeleyi destekliyordu. Ben yine de, benim pasifizmim ile onun öldürme emrini yerine getiremeyişi arasında bir rezonans oluştuğunu düşünmek istiyorum. Kısa bir süre önce Judith Butler ile birlikte halka açık bir söyleşi yaparken dinleyicilerden gelen, benim Filistin sorunu karşısında nasıl bir pasifist olabildiğime ilişkin soruya cevaben, Filistin’deki durumla ilgili sorunun, politikanın benim etik olmama izin vermemesi olduğunu söylediğim zaman, dinleyicilerden hiçbiri, bunun öldüğünde henüz on yedi yaşında olan Bhubaneswari’den öğrendiğim bir ders olduğunu içimden geçirdiğimi bilmiyordu. Bhubaneswari annemden dört yaş büyüktü. Bana bu hikâyeyi anlatan da annemdi. Bir annenin tanıklığı doğruluk açısından ne derece dikkate alınır? Bilinmez.

*Mahabharata*’da Kraliçe Draupadi’nin üstünde âdet kanu olan tek parça bir elbiseyle kraliyet avlusuna sürüklenişini tasvir eden o satırı bana açan kişinin Bhubaneswari olduğunu bu yazıda anlatamam. Ancak tekillik anlayışımı, entelektüel güzergâhımı çizen on yedi yaşındaki bu bekâr kadından aldığımı söyleyebilirim. Çok farklı şekillerde birer anne olan ve bana, cinsellik olarak anlaşılan üreme bazlı heteronormatifliğin pek çok olası durum içinde belli bir durumdan ibaret olduğunu, tersine çevirerek bile olsa devamlı meşrulaştırdığımız bir norm olmaktan ziyade, günde iki defa doğru vakti gösteren durmuş bir saate benzediğini öğreten bu tekil kadınları farkla tekrar ediyorum.

Bütün bir *Mahabharata* epiği, beş kocası olan Kraliçe Draupadi’nin maruz kaldığı bu hakaretle ilgilidir. *Mahabharata*

belli bir kalıbı takip eden sözlü bir epiktir ve her ozarın hikâyeyi baştan sona bilinesi gerekir; bu yüzden, en başta bütün hikâyeye küçük bir erkek çocuğun ağzından kör bir krala anlatılan biçimiyle özetlenir. Ve bu hikâyede, bütün felaketin, bir kadının âdet görmekteyken, kendi dişil doğasında (*stridharma'* da) iken halka açık bir yere getirilmesi yüzünden gerçekleştiğini tekrar tekrar duyarız. Draupadi bir kraliçeydi ve kraliçeler âdet gördüklerinde alt kattaki bir odaya alınır, âdet dönemleri bitene dek tek bir parçadan oluşan bir kıyafet giyerlerdi. Daha sonra banyo yaparlardı; kirli oldukları düşünüldüğü için, sanırım bu bir iyileşme banyosuydu.

Bunlar ayrı zamanda Bhubaneswari'nin hikâyesinin de parçalarıdır. O da, âdet karunu mesajını yazmak için kullandı ve duyulmadı. Ancak Draupadi'nin hikâyesi devam eder. *Mahabharata'* da beş kocanın en yaşlı olanı büyük avluda zar oynamakta ve durmadan kaybetmektedir; en sonunda da Draupadi üzerine bahse girer. Bahsi kaybeder ve böylece Draupadi o odadan dışarı sürüklenir. Kraliçe geldiğinde üzerinde âdet karunun bulaştığı tek parça beyaz bir elbiseden başka bir şey yoktur. Bu hakaret o büyük kavgaya yol açar.

Bir feministin bunu nasıl okuyacağı bambaşka bir mevzudur. Burada *Mahabharata'*nın feminist bir okumasını yapıyorum. Ben sadece, büyükannemin kız kardeşi âdet görürken kendini ölümün açık avlusuna sürüklediği için, yazıyı hızlıca okuyup, "Spivak madun direnişine ses vermekten kaçınıyor" diyenlerin aşağılamasına maruz kaldığımı söylüyorum. Her gün "Madun konuşuyor çünkü ben konuşuyorum" diyen kadınlar görüyorum ve ben de kendime "Annem yanıliyordu" diyorum. Annem bana Bhubaneswari'nin adını kullanıyor

musun?" diye sormuştu. Ben de, "Anne hayır, kimse onunla ilgilenmeyecek" demiştim. Haklıydım.

Kraliçe Draupadi dışarı sürüklenir. Draupadi, avludakiler arasında kendi de bir evlilik hikâyesine sahip olan en yaşlı kişiye sorar, "Ben üzerine bahis oynanabilecek bir mal mıyım?" Avludakilerin en yaşlısı Bhishma ona cevap veremez. Bu, *Mahabharata*'nın pek popüler olmuş bir bölümü değil. Ancak bu epiğin büyük farklılıklar gösteren kadın versiyonları, *StriMahabharata*'lar da vardır. Bunların en bilineninde bütün epik, Kraliçe Draupadi'nin beş kocasının cennete giden tepeye tırmanışlarıyla değil, Draupadi'nin viran olmuş savaş meydanındaki gülüşüyle biter. Draupadi'nin gülüşü kadınların epiğini sonlandırır.

*Mahabharata*'da hikâyeyi anlatan çocuk Kraliçe Draupadi'yi *nāthavati anāthavat* olarak tanımlar. Bu ifade genellikle "kocaları olan ama yine de kimsesizmiş gibi" şeklinde çevrilmiştir. Ancak "*nātha*" aslında "sahip" {*lord*} demektir, bu yüzden ben ifadeyi farklı çeviriyorum. Beni fazla Avrupalı olma gibi bir kusurla malul gören gelenekçiler, ırkçılar ve aynı zamanda teoriye gücümüş aktivistler için, ben bir aşağılama nesnesiyim. Sanskritçe disiplindeki insanlar da, bu tür eski metinlere yeni çeviriler önermeye yeltendiğim için beni kusurlu bulurlar. Durum zor, ancak yine de *nāthavati anāthavat*'ı "sahibi olan ama yine de sahibi yokmuş gibi" şeklinde çevirmekte ısrar ediyorum. Benim okumama göre, kadın her âdet gördüğünde, cinsellik olarak anlaşılan üreme bazlı heteronormatifliğin askıya alınmasıyla {onun üzerindeki} sahiplik (iddiası) boşa çıkar. Ve bence, *Mahabharata*'nın bütün hikâyesini özetleyen açılıştaki diyalogda, Kraliçe Draupadi'nin

“kendi dişil doğasında” (*strīdharmā*’sında), askıya alınmış olduğunun tekrar, tekrar ve tekrar söylenmesinin nedeni de budur.

Bhubaneswari’nin on yedi yaşındaki intiharı ve bunun ailede yarattığı utanç, bu eski metnin nasıl eylem-ötesi bir anlam taşıdığını, konuşmak için bu ânın kullanılmasının mümkün olduğunu, ama Bhubaneswari’nin sesinin duyulmadığını anlamamı sağladı. Bhubaneswari benim hayatımda, güçlü bir kadın-ânını okuyuşumun alegorisi hâlini aldı.

### *Siyasal<sup>2</sup>*

“Madun konuşabilir mi?”, bu yazılı metin, benim için bir başlangıca götüren bir problem hâlini aldı.<sup>3</sup> Fransız teorisinin hayatımın o döneminde kendime ilişkin vizyonumdaki yerini değerlendirmek için kendi sınıfıma, yani konforlu orta sınıfa döndüm, her ne kadar ele aldığım kadın bizim o zaman olduğumuzdan kesinlikle daha az konfor içinde olsa da. Yani, genel konuşmak gerekirse, kendi sınıfıma dönmüştüm, kendi kastıma dönmüştüm ve kendi aileme dönmüştüm. Ama benim örneğimi oluşturan kadın, madun kavramını tanımlamış

---

<sup>2</sup> Durban, Güney Afrika’da yakında yayımlanacak olan *Humanities and Democracy* adlı derlemeden (İzleyen pasajlar, yayımlanmış şu kaynakta yer almaktadır: Gayatri Chakravorty Spivak, “Humanities, Democracy and the Politics of Knowledge in Higher Education,” Michael Anthony Samuel, Rubby Dhunpath ve Nyna Amin, der., *Disrupting Higher Education Curriculum: Undoing Cognitive Damage* içinde (Rotterdam, Boston, Taipei: Sense Publishers, 2016)).

<sup>3</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

olan İtalyan aktivist Gramsci'nin, Sovyet güvenlik ve istihbarat servisi OGPU'nun bir üyesi olduğu gerekçesiyle kendi ülkesinde sürgüne gönderilmiş olan eşinin kız kardeşinin desteğiyle günlerini geçirdiği hapishanede yalnızca hayal edebileceği türden özel bir madundu.

Gramsci'nin klasik tanımında madun toplumsal bir gruptur, tekil değildir. İkinci olarak, madun, toplumsal hareketlilik yapılarına erişimi engellenmiş olan kişidir. 1986'da Gramsci'nin madun entelektüelin üretilmesi fikrini, verdiğim dersler yoluyla içselleşmiş olduğu kadarı dışında Gramsci'yi özellikle düşünmeksizin test etmeye başladım. Onun fikri, süper eğitilmiş geleneksel entelektüeli, yani beni, bilişsel olarak hasar görmüş zihinlere bir şeyler öğretmeyi öğrenmeyi öğrenmek konusunda etkili hâle getirmektir. Mektepli bir eğitim felsefecisi olmadığım için, "öğretmek ve öğrenmek" denildiğinde benim açımdan söz konusu olan, elli yıllık kurumsal öğretim hayatımdan çıkardığım derslerdir. Bu öğretim hayatı, yalnızca Columbia Üniversitesi'nde ve ABD'deki diğer tanınmış üniversitelerde değil, aynı zamanda, vatandaşı olduğum Hindistan'da seçmenlerin en alt tabakasının, okuma yazma bilmeyen topraksızların, "dokunulmazlar" denilenlerin, sınıfsal olarak yukarı doğru hareketliliğe sahip olanlarca —dışarıdan bu grupları tanımlamak için— kullanılan Sankritçe *Dalit* (bölünmüş, parçalanmış, dağılmış; ezilen) kelimesini bilmeyen insanların arasında geçti. Bu iki ucu değerlendirdiğim zaman çıkardığım ders şu oldu: bu spesifik gruba nasıl bir şeyler öğretebileceğimi öğrenmeyi öğrenmek. Bilgi yönetimi vasıtasıyla üretilmiş alet çantalarının ve şablonların yetersiz olduğunu ve bunların grubun kendine has zihin durumunu öğrenerek, homojenleştirici istatistikleri yapıp açarak

## 14 | Madun Konuşabilir mi?

aşılması gerektiğini gösteren, teori dilinde tehlikeli eklenti denilecek o şey olduğumu düşünmek istiyorum.

Bırakın hayatlarınızda etik ve siyasal kendi kendilerini ke-sintiye uğratsın.

Gayatri Chakravorty Spivak  
Columbia Üniversitesi

# MADUN KONUŞABİLİR Mİ?\*

(1988)

Çağdaş iktidar ilişkilerinin ve Batılı entelektüellerin bu ilişkiler içindeki rolünün anlaşılması, temsil teorisi ile küresel kapitalizmin ekonomi-politiğinin kesiştiği alana ilişkin bir incelemeyi gerekli kılar. Temsil teorisi, bir yandan ideoloji, anlam ve öznel-lik alanına, diğer yandan da politika, devlet ve hukuk alanına dikkat çeker.

Bu yazının ilk başlığı, “İktidar, Arzu, Çıkar” dı.<sup>1</sup> Doğrusu, bu fikirlerin taşıdığı güç (iktidar) her ne ise, bu herhâlde, arzulanın kurucu önkabullerini, kavrayışım dâhilinde oldukları kadarıyla, sonuna kadar zorlamayı politik bir çıkar gözeterek reddetmiş olmam sayesinde edinilmiştir. Hem konusuna en yüksek kararlılıkla adanmış söyleme hem de en ironik söyleme uygulandığında bu üç parçalı kaba formül, Althusser’in gayet yerinde bir şekilde “inkâr {*denegation*} felsefeleri” diye

---

\* Özgün metin: “Can the Subaltern Speak?,” Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, der., *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde (Basingstoke: MacMillan Education, 1988), s. 271-313.

<sup>1</sup> Bu yazının titizlikle yaptığı ilk okuması için Khachig Tololyan’a minnettanım.

adlandırdığı şeyin izini sürer.<sup>2</sup> Yakın dönemdeki hükümler özne eleştirilerinin pek çoğunda araştırmacının durduğu yerin sorgulanmasından anlamsız bir saygıyla kaçınıldığını vurgulamak için kendi konumsallığını özellikle böyle tuhaf bir tarzda hatırlatıyorum. Zira, kendi konumumun eleştiriye açık olduğunu hep ön planda tutmaya çalışacak olsam da, bu tür jestlerin asla yeterli olamayacağını biliyorum.

Bu yazı, ister istemez dolambaçlı olan bir rotayı izleyerek, özneyi sorunsallaştırmaya yönelik günümüzdeki Batılı çabaların eleştirisinden, üçüncü-dünyalı öznenin Batılı söylem içinde nasıl temsil edildiği sorusuna doğru ilerleyecek. Bu yolda ilerlerken, özneyi merkezî konumdan çıkaran çok daha radikal bir eleştirinin aslında hem Marx'ta hem de Derrida'da örtük olarak mevcut olduğunu ileri sürme fırsatım olacak. Ayrıca, belki şaşırtıcı bir şekilde, Batı'daki entelektüel üretimin Batı'nın uluslararası ekonomik çıkarlarıyla birçok bakımdan suç ortaklığı içinde olduğu iddiasına başvuracağım. En sonda ise, Batı'nın söylemleri ile madun kadının konuşması (ya da onun adına konuşma) imkânı arasındaki ilişkilere dair alternatif bir çözümleme önereceğim. Spesifik örneklerimi Hindistan'dan alacak, bu ülkede dul kadınların kendilerini feda etme âdetinin Britanyalılar tarafından sona erdirilişinin son derece paradoksal durumunu etraflica tartışacağım.

---

<sup>2</sup> Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 66.

## I

Bugün Batı'dan çıkan en radikal eleştirilerin bir kısmı, Batı'nın öznesini ya da Özne olarak Batı'yı koruma altında tutma çabasının gözetilen bir arzusunun ürünüdür. Çoğullaştırılmış "özne-etkileri" teorisi, özne hükümlerini sarsıyormuş yarılsaması yaratmakta, bunu yaparken de çoğu zaman bu bilgi öznesine bir kılıf sağlamaktadır. Özne olarak Avrupa'nın tarihi, Batı'nın hukuku, ekonomi-politiği ve ideolojisi tarafından üretilmiş bir anlatı olmasına rağmen, bu gizlenmiş Özne sanki "hiçbir jeopolitik belirlenimi yokmuş" gibi davranmaktadır. Bu yüzden, hükümler öznenin o meşhur eleştirisi aslında bir Özneyi resmen göreve başlatmaktadır. Ulaştığım bu sonucu, bu eleştirinin iki büyük uygulayıcısına ait bir metni ele alarak savunacağım: "Entelektüeller ve İktidar: Michel Foucault ile Gilles Deleuze Arasında Bir Sohbet."<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze," Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 205-217 (bundan sonra FD olarak anılacaktır). Özgün metne sadakatin gerekli kıldığı yerlerde, diğer İngilizce çevirilerde olduğu gibi bu metnin İngilizce çevirisinde de değişiklikler yaptım.

Belirtmek gerekir ki, Batı Avrupalı entelektüellerin ABD'li üniversite hocaları ve öğrencileri üzerindeki en büyük "etkisi," uzun çeviri kitaplardan çok makale derlemeleri yoluyla gerçekleşmektedir. Ve bu derlemelerde, güncel tartışmalarla daha yakından bağlantısı olan yazılar anlaşılabilir sebeplerle daha çok rağbet görmektedir. (Derrida'nın "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences" başlıklı makalesi (Richard Macksey ve Eugenio Donato, der., *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972) bu durumun tipik bir örneğidir.)

İki aktivist tarih filozofu arasındaki bu dostane fikir alış-verişini seçtim çünkü bu sohbet, güvenilir teorik üretim ile sohbetin tedbirsiz pratiği arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak ideolojinin izinin görünürvermesini mümkün kılmaktadır. Sohbetin tarafları, Fransız postyapısalcı teorisinin en önemli katkılarının altını çiziyorlar: İlk olarak, iktidar/arzu/çıkarağları o denli heterojendir ki, bunları bütünlüklü bir anlatıya indirgemek ters teper — gerekli olan, sürekli bir eleştiridir; ikinci olarak da, entelektüellerin toplumun Öteki'sinin söylemini açığa çıkarmak ve bilmek için çaba göstermeleri gerekir. Ne var ki, her iki filozof da ideoloji meselesini ve entelektüel ve ekonomik tarihte kendilerinin de payı olduğunu sistematik bir şekilde göz ardı ediyorlar.

Hükümrân öznenin eleştirisi Foucault ile Deleuze arasındaki bu sohbetin başlıca önkabullerinden biri olsa da, yekpare ve anonim iki devrim-öznesi sohbetin çerçevesini çiziyor: “Bir Maocu” (FD, 205) ve “işçilerin mücadelesi” (FD, 217). {Bu anonim göndermelere karşılık} entelektüellerin ise adı konulmakta ve farklılıkları gözetilmektedir; üstelik, Çin Maoculuğu sohbetin hiçbir yerinde geçmemektedir. Maoculuğun burada oynadığı rol, spesifik bir anlatı atmosferi yaratmaktan ibarettir; bunu zararsız bir retorik banallik sayabilir-dik, ama eğer “Maoculuk” özel adının, eksantrik Fransız entelektüel “Maoculuğu” vakası ile onun ardından gelen “Yeni

Felsefe" için masumane bir şekilde sahiplenilmesi semptomatik olarak "Asya"yı saydammış\* gibi gösteriyor olmasaydı.<sup>4</sup>

Deleuze'ün işçilerin mücadelesine yaptığı gönderme aynı derecede sorunludur; açıkçası, bir diz çökmedir: "Kendimizi bu yayılmış kitleyle karşılaşmış bulmaksızın, uygulamasının herhangi bir noktasında [iktidara] dokunamıyoruz, öyle ki ister istemez ... onu {iktidarı} toptan havaya uçurma arzusunun sevk ediliyoruz. Tek tek her bir devrimci saldırı ya da savunma, bu şekilde, işçilerin mücadelesiyle bağlantılıdır" (FD, 217). Bu apaçık banallik bir inkârın işaretini verir. Bu ifade uluslararası işbölümünü görmezlikten gelir ki bu da postyapısalcı siyaset teorisine sıklıkla damgasını vuran bir tutumdur.<sup>5</sup> İşçilerin mücadelesine sığınmak, tam da bu masum gö-

---

\* Saydam: Spivak'ın Batılı entelektüellere yönelttiği, başta Avrupa Öznesi ve bizzat kendileri olmak üzere, açıklama girişimlerinin ve inceleme nesnelerinin hiçbir ekonomik, politik, ideolojik belirlenimi yokmuş gibi, saydammış gibi sunulmasına dair eleştirisi bağlamında sıkça kullanılan bu terimin geçtiği ifadeler, daha anlaşılır kılmak amacıyla, yerine göre çeşitli ekler konarak (saydamlık iddiası, saydamlaştırma, saydammış gibi gösterme, vb.) çevirilmiştir (ç.n.).

<sup>4</sup> Burada, Fransa'daki 1968 sonrası Maoculuk dalgasına örtük bir gönderme var. Bkz. Michel Foucault, "On Popular Justice: A Discussion with Maoists," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde, çev. Colin Gordon vd. (New York: Pantheon, 1980), s. 134 (bundan sonra PK olarak anılacaktır). Bu kaynaktaki tartışmada konuşulanlar, Maoculuk terimini sahiplenme mekaniğini ortaya sererek benim iddiamı güçlendirmektedir. Çin'in bu tartışmadaki yeri tam bir örnek teşkil ediyor. Foucault "Çin hakkında hiçbir şey bilmiyorum" diyerek ısrarla kendini temize çıkarsa da, muhatapları Çin'e karşı, Derida'nın "Çince önyargısı" dediği tutumu sergiliyorlar.

<sup>5</sup> Bu, Eric Wolf'un *Europe and the People Without History* de (Berkeley:

rünüşü itibarıyla kötü niyetlidir; küresel kapitalizmi ele almaktan acizdir: Küresel kapitalimin merkezindeki ulus-devlet ideolojileri içinde işçi ve işsiz öznenin üretilmesi; Periferideki işçi sınıfının artık-değerin gerçekleştirilmesinden ve böylece “hümanist” tüketimcilik eğitiminden giderek daha fazla dışlanması; ve Periferide tanrının heterojen yapısının yanı sıra yarı-kapitalist (*paracapitalist*) işgücünün geniş ölçekli varlığı. Uluslararası işbölümünün göz ardı edilmesi; (konu görünüşte “Üçüncü Dünya” olmadığı sürece) “Asya”nın (ve zaman zaman “Afrika”nın) saydamlaştırılması; toplumsallaşmış sermayenin hukuksal öznesinin yeniden inşa edilmesi: Bütün bunlar, yapısalcı teoride olduğu kadar postyapısalcı teorinin büyük bölümünde de yaygın olan problemlerdir. Tam da heterojenliğin ve Öteki’nin en iyi peygamberleri olarak gördüğümüz bu entelektüeller söz konusu olunca bu tıkarıklıklar neden onay görsün ki?

İşçilerin mücadelesiyle kurulan bağlantı, uygulananın herhangi bir noktasında iktidarı havaya uçurma arzusunda konumlandırılmıştır. Bu mevzi, belli ki, *herhangi* bir iktidarı tahrip edecek *herhangi* bir arzunun kolayca değerli görülmesine dayanmaktadır. Walter Benjamin, Baudelaire’in buna benzeyen politikasını Marx’tan alıntılar yaparak şöyle yorumlamıştır:

Marx, meslekten komploculara (*conspirateurs de profession*) dair betimlemesine şöyle devam ediyor: “... Bunların işbaşındaki hükümeti bir an önce devirmekten başka bir hedefleri yoktur ve işçilerin kendi sınıf çıkarları hakkında daha teorik bir şekilde aydınlatılmalarını son derece hakır görürler. Kara cübbelilere

(*habits noirs*), hareketin bu [teorik] yönünü temsil eden [*vertreten*] bu az çok eğitilmiş kişilere duydukları öfke (proleter değil pleb öfke) bu yüzdendir, partinin resmi temsilcilerinden [*Repräsentanten*] bağımsız olmadıkları gibi onlardan da bütünüyle bağımsız kalamazlar.” Baudelaire’in politikaya dair kavrayışı bu meslekten komplocuların kavrayışından pek de ileri gitmez. ... Flaubert’in “Politikarın bütününden tek şey anlıyorum: ayaklanma” sözünü Baudelaire de söyleyebilirdi.<sup>6</sup>

İşçilerin mücadelesiyle kurulan bağlantı, basitçe, arzuda konumlandırılır. Başka bir yerde, Deleuze ile Guattari, psikanalizin sunduğu arzu tanımını gözden geçirerek alternatif bir tanım yapmaya girişirler: “Arzu hiçbir şeyden yoksun değildir; arzu, nesnesinden yoksun değildir. Daha doğrusu, özne arzuda olmayan şeydir ya da arzu sabit bir öznesi olmayanıdır; bastırma yoluyla oluşan hariç, hiçbir sabit özne yoktur. Arzu ile nesnesi bir bütündür: bu bütün, bir makinenin makinesi olarak, makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de bağlantılı bir makinedir; öyle ki, ürün üretim sürecinden kopar ve kendini üretimden ayırarak ürüne aktaran bir şey, avare ve göçebe özneye bir artakalan bırakır.”<sup>7</sup>

Bu tanım, belirli arzu hâllerine veya arzulayan makinenin üretimine iliştilmiş arzulayan öznenin (ya da artakalan özne-etkisinin) özgül kimliğinde bir değişiklik yaratmaz. Dahası, arzu ile özne arasındaki bağlantı ilgisiz görüldüğünde ya da yalnızca tersine çevrildiğinde (bile), gizlice ortaya çıkan

<sup>6</sup> Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, çev. Harry Zohn (Londra: Verso, 1983), s. 12.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Richard Hurley vd. (New York: Viking Press, 1977), s. 26.

özne-etkisi en çok, teorisyenin genelleştirilmiş ideolojik öznesine benzer. Bu özne belki de, “güçlü” bir pasaport sahibi, “güçlü” ya da “sağlam” bir para birimi kullanan, yasal haklara sorunsuzca erişebildiği varsayılan, toplumsallaşmış sermayenin ne işçi ne de yönetici olan hukuki öznesidir. Kesin olan şu ki, Öteki olarak arzulayan özne değildir.

Deleuze ile Guattari’nin arzu, iktidar ve öznellik arasındaki ilişkileri ele alma konusundaki başarısızlıkları onları bir çıkarlar teorisi ortaya koyamaz hâle getirir. Bu bağlamda, ideoloji meselesine kayıtsız kalmaları (ki ideoloji teorisi çıkarları anlamak için vazgeçilmezdir) şaşırtıcı fakat tutarlıdır. Foucault’nun “soybilimsel” spekülasyona olan bağlılığı, Marx ve Freud gibi “büyük şahsiyetlerde” entelektüel tarihin az çok kesintisiz akışı içindeki dönüm noktalarını keşfetmekten onu alıkoymaktadır.<sup>8</sup> Bu bağlılık, Foucault’nun çalışmalarında “alelade” ideoloji eleştirisine karşı talihsiz bir direnç yaratmıştır. Toplumsal ilişkilerin ideolojik yeniden-üretimine ilişkin Batılı spekülasyonlar bu anaakıma aittir ve Althusser de şunları işte bu gelenek içinden yazmıştır: “Emek-gücünün yeniden-üretimi, yalnızca onun becerilerinin yeniden-üretilmesini değil, aynı zamanda işçilerin hâkim ideolojiye boyun eğmelerinin yeniden-üretilmesini ve sömürü ve bastırmanın faillerinin hâkim ideolojiyi doğru bir biçimde işletme yeteneklerinin yeniden-üretilmesini de gerektirir; böylece bunlar da, “kelimelerle ve kelimeler sayesinde” [par la parole] hâkim sınıfın tahakkümüne hizmet edecektir.”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Foucault ile Jacques-Alain Miller arasındaki diyalog (“The Confession of the Flesh,” PK içinde), bu durumu gözler önüne seriyor.

<sup>9</sup> Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 132-133.

Foucault, iktidarın her tarafa yayılmış heterojenliğini ele alırken Althusser'in burada şemalaştırmaya çalıştığı muazam kurumsal heterojenliği görmezden gelmez. Benzer şekilde, (*Bin Yayla*'da) ittifaklar ve gösterge sistemlerinden, devlet ve savaş-makinelerinden bahsederken Deleuze ve Guattari tam da bu alanı tartışmaya açmaktadırlar. Gelgelelim Foucault, gelişkin bir ideoloji teorisinin, kendisinin maddi olarak üretilişinin "bilgi oluşumu ve birikiminin yürürlükteki araçları" (PK, 102) ve aynı zamanda kurumsallık çerçevesinde gerçekleştiğini teşhis edeceğini kabul edemez. Bu filozoflar ideoloji kavramını metinsel değil de yalnızca şematik olarak adlandıran tüm görüşleri reddetmeye mecburmuş gibi göründüklerinden, çıkar ile arzu arasında mekanik olarak şematik bir karşıtlık üretmeye de aynı derecede mecbur kalmaktadırlar. Böylece, ideolojinin yerini kesintisiz bir "bilinç-dışı" ya da yarı-özel (*parasubjective*) bir "kültür" ile dolduran burjuva sosyologlarının sahna geçerler. Arzu ile çıkar arasındaki mekanik ilişki şu gibi cümlelerde açıkça görülmektedir: "Çıkarlarımıza aykırı bir şeyi asla arzulamayız, çünkü çıkar daima arzunun kendisini yerleştirmiş olduğu yeri takip eder ve kendini orada bulur" (FD, 215). Burada farklılaşmamış bir arzu fail olmakta ve iktidar da arzu etkileri yaratmak üzere içeri sızmaktadır: "İktidar ... arzu düzeyinde — ve ayrıca bilgi düzeyinde — pozitif etkiler üretir" (PK, 59).

Heterojenlik hatlarıyla dokunmuş bu yarı-öznellik matrisi, hiç değilse arzunun yeni hegemonyasının etkisi altındaki entelektüel işçiler açısından, adı konulmamış Öznenin önünü açar. "Son kerte" için yarış, şimdi artık ekonomi ile iktidar arasındadır. Arzu, açıkça söyleneksizin ortodoks bir mo-

dele dayalı olarak tanımlandığı için, “aldatılmışlığın” bütünüyle karşıtıdır. “Yanlış bilinç” (aldatılmışlık) olarak ideoloji fikri Althusser tarafından sorgulanmıştır. Hatta Reich bile, aldatılma ve aldanmamış arzusunun ikili karşıtlığını değil, kolektif istenç kavramlarını ima etmiştir (Hâl böyleyken Deleuze diyor ki): “Reich’in haykırışını kabul etmeliyiz: Hayır, kitleler aldatılmadılar; belirli bir anda, faşist bir rejimi gerçekten arzuladılar” (FD, 215).

Bu filozoflar, kurucu çelişki fikrine itibar etmezler — kabul ettikleri üzere Sol’la yolları ayırdıkları yer de burasıdır. Arzu adına, bölünmemiş özneyi iktidar söylemine yeniden sokarlar. Foucault sıklıkla “birey” ile “özneyi” birleştiriyor görürüz;<sup>10</sup> bunun kendi metaforları üzerindeki etkisi ise takipçilerinde belki daha da şiddetlenir. Foucault, “iktidar” kelimesinin kudreti yüzünden, “etrafına giderek daha fazla ışık saçan nokta metaforunu” kullanmayı kabulenir. Bu tür dil sürçmeleri, daha dikkatsiz ellerde istisna olmaktan çıkıp kural hâline gelir. Ve fiilen güneş merkezli bir söylemi canlandıran bu ışık saçan nokta, failin boş yerini teorinin tarihsel güneşiyle, Avrupa’nın Öznesi’yle doldurur.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Pek çok örnekten biri için bkz. PK, s. 98.

<sup>11</sup> O hâlde, Foucault’nun gerek erken gerekse geç dönem çalışmalarının fazlasıyla basit bir bastırma kavramına dayanıyor olması şaşırtıcı değildir. Şu sözlerdeki hasım (antagonist), Marx değil Freud’dur: “Benim izlenimim o ki, [bastırma kavramı] günümüzü karakterize etmek için bu denli yaygın olarak kullanılan iktidar mekanizmaları ve etkileri analizi için bütünüyle elverişsizdir” (PK, 92). Freud’un — hoş olmayan bir şeyin (bastırmanın etkisiyle) haz olarak arzulanabilmesi itibarıyla bastırma altında duyguların görüngüsel kimliğinin belirsiz olduğu ve bu durumun

Foucault, toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden-üretilmesinde ideolojinin rolünü yadsımanın bir diğer beklenen sonucunu ortaya koyuyor: Ezilenlere özne olarak, Deleuze'ün hayranlıkla belirttiği üzere "mahpusların kendilerinin konuşabileceği koşulları yaratmak amacıyla" sorgusuz bir değer atfetmek. Foucault şunu da ekliyor: "Kitleler gayet iyi, apaçık bir şekilde bilirler" —yine aldatılmamışlık teması— [entelektüelden] "çok daha iyi bilirler ve bunu da kesinlikle gayet iyi dile getirirler" (FD, 206, 207).

Hükümrân özne eleştirisi bu beyanların neresinde? Bu temsiliyetçi gerçekçiliğin sınırlarına Deleuze'de ulaşıyor: "Gerçeklik fabrikada, okulda, kışlada, hapishanede, karakolda fiilen vuku bulandır" (FD, 212). Karşı-hegemonya kurmaya dönük ideoloji üretme yönündeki zorlu görevin gerekliliğinin bu şekilde bertaraf edilmesi hayırlı olmamış, pozitivist ampirizmin —ileri kapitalist yeni-sömürgeciliğin haklaştırmacı temeli—, kendi sahasını "somut deneyim", "fiilen vuku bulan" olarak tanımlamasına yardımcı olmuştur. Aslında, mahpusların, askerlerin ve okul çağındaki çocukların siyasi cazibesinin teminatı olan somut deneyim, episteme'yi teşhis eden entelektüelin kendi somut deneyimi üzerinden

---

da arzu ile "çkar" arasındaki ilişkiyi kökten bir biçimde yeniden tanımladığı şeklindeki — önermesinin hassasiyeti ve inceliği burada tümünden hafife alınmış görünüyor. Bu bastırma kavramının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 88 ve devamı (bundan sonra OG olarak anılacaktır); ve Derrida, "Limited Inc: abc," çev. Samuel Weber, *Glyph*, cilt 2 (1977), s. 215.

açığa çıkarılmaktadır.<sup>12</sup> Ne Deleuze ne de Foucault, toplum-sallaşmış sermaye içindeki entelektüelin, somut deneyimin bayraktarlığını yaparak uluslararası işbölümünün sağlamlaştırılmasına katkıda bulabileceğinin farkında görünüyorlar.

Entelektüelin tarihsel rolü konusunda eleştirelilikten bu denli uzak olup da ezilenlerin somut deneyimini (böylesine) değerli kılan bir konumun içinde barındırdığı farkına varılmamış çelişki, bir anlam kaydırmasıyla sürdürülmektedir. Nitekim Deleuze şu tuhaf açıklamayı yapıyor: “Teori, bir alet kutusu gibidir. Gösterenle hiçbir ilgisi yoktur” (FD, 208). Teorik dünyanın sözselliği ile onun bu dünya karşısında “pratik” olarak tanımlanan herhangi bir dünyaya olan erişiminin indirgenemez olduğu göz önünde bulundurulursa, böyle bir açıklama yalnızca, entelektüel emeğin tıpkı kol emeği gibi olduğunu kanıtlama derdindeki entelektüele yarar. İşte bu tür anlam kaydırmaları da, gösterenler kendi hâllerine bırakıldığında ortaya çıkmaktadır. “Temsil” göstereni bu durumun tipik örneklerden biridir. Teorinin gösterenle bağırı koparan aynı umursamaz tonla Deleuze şunu ilan ediyor: “Artık temsil yok; yalnızca eylem var” — “birbirinden bayrağı devralarak ilişkilenen ve ağlar oluşturan, teorinin eylemi ile pratiğin

---

<sup>12</sup> Althusser’in bu özel duruma (entelektüelin konumuna) ilişkin yorumu fazla şematik olabilir, ancak yine de, programı itibarıyla incelemekte olduğumuz yaklaşımdan daha dikkatli görünüyor. “Sınıf içgüdü” diye yazar Althusser, “özel ve kendiliğindendir. Sınıf konumu ise nesnel ve rasyoneldir. Proleter sınıf konumlarına ulaşmak için, proleterlerin sınıf içgüdüünün eğitilmesi yeter; küçük burjuvazinin ve dolaşısıyla entelektüellerin sınıf içgüdüünün ise, aksine, kökten değiştirilmesi gerekir” (*Lenin and Philosophy*, s. 13).

eylemi" (FD, 206-7). Fakat burada önemli bir noktaya da işaret edilmiş oluyor: Teorinin üretilmesi aynı zamanda bir pratiktir; soyut "saf" teori ile somut "uygulamalı" pratik arasındaki karşıtlık, fazla aceleci ve kolaycıdır.<sup>13</sup>

Deleuze'ün iddiası gerçekten bu ise, bunu ifade etme biçimi sorunludur. Temsilin iki anlamı birden işe koşulmaktadır: Politikada olduğu gibi "adına konuşma" anlamındaki temsil (*representation*) ile sanat ya da felsefede olduğu gibi "yeniden-sunma" anlamındaki temsil (*re-presentation*). Teori de aynı zamanda yalnızca "eylem" olduğu için, teorisyen ezilenleri temsil etmez (onlar adına konuşmaz). İşin aslı şu ki (teorisyen) özne bir temsili bilinç (gerçekliği layıkıyla yeniden-sunacak biri) olarak (da) görülmemektedir. Temsilin —bir yanda devlet formasyonundaki ve hukuktaki, diğer yanda özne-yüklemlemeye dair— bu iki anlamı, birbiriyle ilişkilidir ancak birbirine indirgenemez bir şekilde süreksizdir de. Kanıt olarak sunulan bir analogi ile bu süreksizliğin üstünü örtmek, yine, paradoksal bir özne-imtiyazcılığını yansıtmaktadır.<sup>14</sup> "Konuşan ve eyleyen kişi ... hep bir çokluktur", bu yüzden hiçbir "teori yapan entelektüel ... [ya da] parti ya da...

---

<sup>13</sup> Foucault'nun, Deleuze'ün bu ifadesine ilişkin daha sonraki açıklaması (PK, 145), Derrida'nın, teorinin her şeyi kateden bir sınıflandırma olamayacağı ve her zaman pratik tarafından oluşturulduğu fikrine yakınlaşmaktadır.

<sup>14</sup> Bunu, PK, s. 141 ve 188'de kullanılan, şartırtıcı derecede eleştirelilikten uzak temsil kavramlarıyla karşılaştırm. Bu paragrafın sonundaki, entelektüellerin madun gruplara ilişkin temsillerini eleştiren görüşlerim, kendi çerçevesini toplumsallaşmış sermaye içinde gören ve insanları ezildikleri için değil sömürüldükleri için birleştiren bir koalisyon politikasından kesin olarak ayrı tutulmalıdır. Bu modelin en iyi işlediği yer, temsilin

sendika", "eyleyen ve mücadele edenleri" temsil edemez (FD, 206). Eyleyen ve konuşanların aksine, eyleyen ve mücadele edenler dilsiz midir ki (FD, 206)? Bu {görüşün barındırdığı} devasa problemler "aynı" kelimeler arasındaki farkların altına gömülmüştür: Bilinç ile vicdan (ikisi de Fransızcada conscience ile karşılanır), temsil {representation} ile yeniden-sunma {re-presentation}. Tıpkı "bilinci dönüştürmeye" yönelik etkin teori pratiğinin silindiği gibi, devlet formasyonları ve ekonomi-politik sistemleri içindeki ideolojik özne-kuruluşunun eleştirisi de artık silinip yok edilebilir. Solcu entelektüellerin, kendisi-bilen, siyaseten uyanık madunlara dair listelerinin banallığı ortadadır; onları {böyle} temsil eden entelektüeller, kendilerini de saydammış gibi temsil ederler.

Eğer böyle bir eleştiriden ve böyle bir projeden vazgeçilmeyecekse, bir yanda devlet ve ekonomi-politikteki temsil ile diğer yanda Özne teorisindeki temsil arasındaki değişken ayrımların silinip yok edilmemesi gerekir. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde Marx'ın, Althusser'in sınıf içgüdüğü ile sınıf konumu arasında yaptığı ayrımın imkân vereceğinden biraz daha karmaşık bir tarzda betimleyici ve dönüştürücü bir kavram olarak "sınıf" üzerinde durduğu ünlü pasajdaki, *vertreten* ('temsil'in birinci anlamıyla, "temsil etmek") ile *darstellen* ('temsil'in ikinci anlamıyla, "yeniden-sunmak") arasında geçen oyunu ele alalım.

Marx'ın buradaki görüşüne göre, bir sınıfın betimleyici tanımı, —onun diğer tüm sınıflardan ayrılmasına ve farkına

dayanan— ayrımsal bir tanım olabilir: “Milyonlarca aile, hayat tarzlarını, çıkarlarını ve yetiştirme biçimlerini diğer sınıflarınkinden ayıran ve onları bu sınıflarla düşmanca karşıtlık [*feindlich gegenüberstellen*] içine sokan ekonomik varoluş koşulları altında yaşadıkları ölçüde, bir sınıf oluştururlar.”<sup>15</sup> Burada “sınıf içgüdü” diye bir şey işlemez. Aslında, “içgüdü” alanı olarak düşünülebilecek olan ailevi varoluşun kolektif niteliği, sınıfların ayrımsal yalıtımı yoluyla işliyor olsa bile onunla süreklilik içinde değildir. Uluslararası periferiden daha çok 1970’lerin Fransa’sına uygun düşen bu bağlamda, bir sınıfın oluşumu *yapay* ve ekonomiktir ve ekonomik faillik ya da *çıkâr* ise, sistematik ve heterojen olduğu için gayrişahsidir. Burada söz konusu edilen faillik ya da *çıkâr*, öznenin, şu öznesiz süreç içindeki, yani tarih ve ekonomi-politikteki boş yerini işaretlediği için, birey öznenin Hegelci eleştirisiyle bağlantılıdır. Burada kapitalist, “sermayenin sınırsız hareketinin bilinçli taşıyıcısı [*Träger*] olarak tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Söylemek istediğim şu ki, Marx, arzusu ile çıkan birbiriyle çalışan, bölünmemiş bir özne yaratmaya çalışmıyordu. Sınıf bilinci bu amaca yönelik işleyen bir şey değildir. Hem ekonomik alanda (kapitalist) hem de politik alanda (dünya-tarihsel fail), Marx, parçaları birbirleriyle süreklilik göstermeyen veya uyumlu olmayan, bölünmüş ve yerinden sökülmüş bir öznenin mo-

---

<sup>15</sup> Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,” *Surveys from Exile* içinde, çev. David Fernbach (New York: Vintage Books, 1974), s. 239.

<sup>16</sup> Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, çev. Ben Fowles (New York: Vantage Books, 1977), s. 254.

dellerini inşa etmek mecburiyetindedir. Sermayenin Faustvari bir canavar olarak tasvir edildiği ünlü pasaj bunu canlı bir biçimde anlamamızı sağlar.<sup>17</sup>

*On Sekiz Brumaire'* den yapılan alıntıyı sürdüren aşağıdaki pasaj da, dağılmış ve yerinden sökülmiş bir özneye ilişkin yapısal ilke üzerinde çalışmaktadır: Küçük köylü mülk sahipleri sınıfının (olmayan kolektif) bilinci, “taşıyıcısını” başkalarının çıkan için çalışıyor görünen bir “temsilci” de bulur. Buradaki “temsilci” için kullanılan kelime “*darstellen*” değildir; bu, Foucault ile Deleuze’ün geçiştirdiği ayrımın, örneğin vekil ile portre arasındaki ayrımın daha keskin bir ayrım olduğunu gösterir. Elbette bu iki temsil kavramı arasında, Avrupa geleneğinde, hiç değilse şair ile sofistin, aktör ile hatibin, her ikisinin de zararlı görüldüğü zamanlardan beri, politik ve ideolojik olarak şiddetlenen bir ilişki vardır. Demek ki, iktidar sahnesinin post-Marksist bir tasvir kılığında çok daha eski bir tartışmayla karşılaşırız: Temsil ya da retoriğin mecaz kullanma anlamı ile ikna etme anlamı arasındaki tartışma. *Darstellen* ilk kümede yer alırken, *vertreten* —daha güçlü ‘ikame etme’ imalarıyla— ikinci kümede yer alır. Tekrar vurgulamak gerekirse, bunlar ilişkili kavramlardır, fakat bunları birlikte işe koşturmak ve bunu da özellikle bu ikisinin ötesinde, ezilen öznelerin *kendileri adına* konuştukları, eyledikleri ve bildikleri bir yer olduğunu söylemek maksadıyla yapmak, özcü ve ütopyacı bir politikaya götürür.

İşte, Marx’ın, İngilizcede “temsil” {*represent*} ile karşılanan “*vertreten*” kelimesini kullanarak, bilinci ve (temsil anlamı ka-

dar ikame etme anlamı da taşıyan) *Vertretung*'u yerinden sökülmiş ve uyumsuz olan bir toplumsal "özneyi" tartıştığı pasajı: Küçük köylü mülk sahipleri "kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir. Temsilcilerinin aynı anda onların efendisi olarak, onların üzerindeki bir güç olarak, onları diğer sınıflardan koruyan ve onlara gökten yağmur ve güneş ışığı gönderen sınırsız hükümet gücü olarak görünmesi gerekir. Küçük köylü mülk sahiplerinin [birleşik bir sınıf öznesi mevcut olmadığı için, sınıf çıkarı değil de] siyasi etkisi, böylece nihai ifadesini [burada bir ikameler — *Vertretungen* — zinciri güçlü bir şekilde ima edilmektedir] toplumu kendisine tabi kılan yürütme gücünde [*Exekutivgewalt*—Almancada daha az kişisel bir anlamı vardır] bulur."

Böyle bir toplumsal dolayınlanma modeli—"etki" kaynağı (bu örnekte küçük köylü mülk sahipleri), onların "temsilcisi" (Louis Napoleon) ve tarihsel-politik fenomen (yürütme gücü) arasındaki kaçırılmaz boşluklar— yalnızca *birey* fail olarak öznenin eleştirisini değil, aynı zamanda *kolektif* failliğin özneliliğinin de eleştirisini ima eder. Tarihin kaçırılmaz biçimde yerinden oynatılmış makinesi hareket hâlinindedir, çünkü bu mülk sahiplerinin "çıkarlarının *aynılığı*", "bir ortaklık hissiyatı, ülke çapında bağlantılar ya da siyasi bir örgütlenme yaratamaz." (İkna-olarak-retorik kümesindeki) *Vertretung* anlamıyla temsil olayı, (betimleyici anlamda) bir sınıfın oluşumu ile (dönüştürücü anlamda) bir sınıfın oluşmaması arasındaki boşluğa yerleşerek, tıpkı bir *Darstellung* (ya da mecaz-olarak-retorik) gibi davranır: "Milyonlarca aile, hayat tarzlarını ... ayıran ... ekonomik varoluş koşulları altında yaşadıkları ölçüde, *bir sınıf oluştururlar*. Çıkarlarının *aynılığı*, bir

ortaklık hissiyatı ... yaratamadığı ölçüde *bir sınıf oluşturmazlar.*" *Vertreten* ile *Darstellen*'in suç ortaklığı, pratiğin yeri olarak bunların farklılık-içinde-birliği, ancak bunlar bir kelime oyunuyla birbirine karıştırılmazlarsa anlaşılabilir — zira, *On Sekiz Brumaire*'de Marx'ın yaptığı gibi, Marksistlerin tam da ortaya çıkarmaları gereken şey, bu suç ortaklığıdır.

Bu yorumun Marx'ı çok fazla metinselleştirdiğini ve onu sıradan "adam" için erişilemez kıldığını iddia etmek peşin hükümlü bir tutumdan başka bir şey değildir. Sağduyunun kurbanı olan bu sıradan adam pozitivist bir mirasın o denli derinlerine yerleştirilmiştir ki, Marx'ın olumsuzun görevine, somutu fetiş olmaktan çıkarma gereğine yaptığı indirgenemez vurgu, en güçlü düşmanı, ortalıkta dolaşan "tarihsel gelenek" tarafından ısrarla onun elinden alınır.<sup>18</sup> Şunu belirtmeye çalışıyorum: Sıradan olmayan "adam" da, günümüzün pratik filozofu da kimi zaman aynı pozitivistliği sergilemektedir.

Betimleyici bir sınıf "konumundan" dönüştürücü bir sınıf "bilincinin" geliştirilmesinin Marx'ın gözünde bilincin en alt düzeyiyle ilgili bir mesele olmadığı konusunda hemfikir olursanız, sorunun önemi anlaşılır hâle gelecektir. Sınıf bilinci, yapısal modeli aile olan başka bir ortaklık hissiyatı alanında değil, ülke çapında bağlantılara ve siyasal örgütlenmelere ait olan bir ortaklık hissiyatı alanında yer alır. Burada aile, doğa

---

<sup>18</sup> Sağduyu hakkında mükemmel bir kısa tanım ve tartışma için bkz. Errol Lawrence, "Just Plain Common Sense: The 'Roots' of Racism," Hazel V. Carby vd., *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* içinde (Londra: Hutchinson, 1982), s. 48.

ile aynı görülmüş *değil* ise de, Marx'ın "doğal mübadele" dediği, felsefeye söylenişiyle kullanım değeri için "yer tutan" şeyle aynı küme içinde görülür.<sup>19</sup> "Doğal mübadele", "toplumla karşılıklı ilişkinin" karşısına konulur ki burada "karşılıklı ilişki" (*Verkehr*) Marx'ın "ticaret" için kullanageldiği kelimedir. Demek ki, bu "karşılıklı ilişki" alanı, artık-değer üretimine yol açan mübadelenin yerini tutmaktadır ve sınıf failliğine yol açan ortaklık hissiyatının gelişmesi gereken alan da işte bu karşılıklı ilişkinin alanıdır. Tastamam sınıf failliği (eğer böyle bir şey olsaydı) en alt düzeydeki bilincin ideolojik bir dönüşümü, faillerin ve onların çıkarlarının arzuda beliren özdeşliği değildir — işte bu özdeşliğin yokluğu Foucault ile Deleuze'ü zora sokan şeydir. Burada söz konusu olan, daha en başından yapay olan bir şeyin — "hayat tarzlarını ayıran ekonomik varoluş koşullarının" — *edinilmesi* (*eklenmesi*) olduğu kadar mücadele edilerek *değiştirilmesidir*. Marx'ın formülasyonları, henüz gelişme evresindeki bireysel ve kolektif özne failliği eleştirisine ihtiyatlı bir saygı gösterir. Sınıf bilinci ve bilincin dönüşümü projeleri ona göre birbiriyle süreklilik göstermeyen meselelerdir. Bunun aksine, "libidinal ekonomiye" ve belirleyici çıkar olarak arzuya başvuran güncel yaklaşımlar, "kendileri adına konuşan" ezilenlerin (toplumsallaşmış sermaye koşulları altındaki) pratik politikasını da yanlarına

---

<sup>19</sup> Marx'ta "kullanım değerinin" — "doğal mübadele" gibi potansiyel bir oksimoron olduğu kadar — "teorik bir kurgu" olduğu da gösterilebilir. Bu görüşü, hâlen *Diacritics* dergisinde yayımlanmak üzere değerlendirilmekte olan "Scattered Speculations on the Question of Value" başlıklı makalemde geliştirmeye çalıştım (*Diacritics*, cilt 15, sayı 4'te (Kış 1985) yayımlanmıştır).

katarak, hükümler an özne kategorisini, onu en çok sorgular gö-  
rünen teörinin içinde yeniden kurmaktadırlar.

Ailenin dışarıda (sınıf bilinci ve bilincin dönüşümü tartış-  
masının dışında) tutulmuş olması, her ne kadar söz konusu  
olan belirli bir sınıf oluşumuna ait bir aile olsa da, hiç kuşku  
yok ki Marksizmin kendi doğuşunu içinde gerçekleştirdiği  
eril çerçevenin bir parçasıdır.<sup>20</sup> Günümüz küresel ekonomi-  
politiginde olduğu gibi tarihsel olarak da, ailenin ataerkil top-  
lumsal ilişkilerdeki rolü o denli heterojen ve tartışmalıdır ki,  
bu sorunsal içine ailenin eklenivermesi çerçeveyi bozmaya-  
caktır. Çözüm, yekpare bir “kadın” topluluğunun, eşit dere-  
cede yekpare olan “aynı sistem” karşısında, çatlak barındır-  
mayan öznellikleri sayesinde kendileri adına konuşabilen  
ezilenler listesine pozitivistçe dâhil edilmesinde de yatmaz.

Stratejik, yapay ve ikinci düzey bir “bilincin” gelişimi bağ-  
lamında Marx, soy-adı (*patronymic*) kavramını hep, daha ge-  
niş bir kavram olan *Vertretung* olarak temsil kavramı içinde  
kullanır: Küçük köylü mülk sahiplerinin “bu yüzden, ister bir  
parlamento ister bir anlaşma yoluyla, sınıf çıkarlarını kendi  
özel adlarıyla [*im eigenen Namen*] geçerli kılma kabiliyetleri  
yoktur.” Aileden gelmeyen, yapay kolektif özel adın yok-  
luğu, “tarihsel geleneğin” sunabildiği yegâne özel adla, —  
bizzat soyun adı olan— Babanın Adı ile giderilir: “Tarihsel  
gelenek Fransız köylülerinde bir mucizenin gerçekleşeceği,  
Napoleon *adında* bir adamın onlara bütün ihtisamlarını geri

---

<sup>20</sup> Derrida’nın “Linguistic Circle of Geneva” başlıklı makalesi, özel-  
likle s. 143 ve devamı, ailenin Marx’ın sınıf oluşumu morfolojisindeki in-  
dirgenemez yerini değerlendirmek için bir yöntem sağlayabilir. *Margins*  
*of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press,  
1982).

getireceği inancı yarattı. Ve, ‘babalığı soruşturmak yasaktır’ diye buyuran Napoleon Yasası’nı taşıdığı [*trägt* — kapitalistin sermayeyle ilişkisi için kullanılan kelime] için, kendisini o adammış gibi ortaya atan [bu iddia, aksine, onun usulüne uygun tek failliğidir] biri çıkageldi” — tercümesi imkânsız “*es fand sich*” (biri kendini orada buldu?) ifadesi, faillğe ya da failin kendi çıkanyla bağlantısına dair bütün soruları geçersiz kılar. Burada Marx ataerkil metaforlar içinden konuşuyor görünse de, pasajdaki metinsel inceliğe dikkat edilmelidir. Doğal babayı araştırmayı yasaklayan, paradoksal olarak, Babanın Hukuku’dur (Napoleon Yasası). Yani, oluşmuş ama henüz oluşmamış sınıfın doğal babaya olan inancı, Babanın tarihsel Hukuku’na sıkı sıkıya uyulması yoluyla reddedilmektedir.

Marx’ın bu pasajı üzerinde uzun uzadıya durdum, çünkü bu pasaj *Vertretung*’un ya da siyasal bağlamdaki temsilin iç dinamiklerini tane tane açıklıyor. Ekonomik bağlamdaki temsil ise, sahneleme veya daha doğrusu gösterme olarak felsefi temsil kavramı olan *Darstellung*’dur ki bu kavram bölünmüş özneye dolaylı bir yoldan ilişkilidir. Bu durumun en açık ortaya konulduğu pasaj iyi bilinir: “Metaların mübadele ilişkisinde [*Austauschverhältnis*], metaların mübadele değerleri bize kullanım değerlerinden bütünüyle bağımsız görünmüştü. Ama metaların kullanım değerlerini emeğin ürününden çıkarırsak, az önce saptandığı [*bestimmt*] şekliyle onların değerlerini elde ederiz. Mübadele ilişkisinde kendini temsil eden [*sich darstellt*] ortak öge ya da metanın mübadele değeri, demek ki, onun değeridir.”<sup>21</sup>

Marx'a göre, kapitalizmin altında, gerekli-emek ve artık-emek içinde üretildiği hâliyle değer, (insani emek etkinliğinden titizlikle ayrı tutulan) nesnelleşmiş emeğin temsili/göstergesi olarak hesaplanır. Aksi hâlde, *emek-gücünün temsili olarak* (artık-)değerin çıkarılması (üretilmesi), el konulması ve gerçekleştirilmesini açıklayan bir sömürü teorisi yoksa, kapitalist sömürüyü tahakkümün bir çeşidi (kendi başına bir iktidar mekaniği) olarak görmek zorunda kalırız. Deleuze'ün fikrine göre, "Marksizmin hamlesi, sorunu [sömürünün ve devlet formasyonunun yapısına kıyasla iktidarın daha yayılmış olmasını] esas olarak çıkarlar (iktidar, çıkarlarıyla tanımlanan bir hâkim sınıfın elindedir) üzerinden saptamaktı" (FD, 214).

Nasıl ki Deleuze ile Guattari'nin, *Anti-Oedipus*'un bazı kısımlarında kendi görüşlerini Marx'ın para biçimi teorisinin parlak, belki de "şiiirsel" bir kavranışı üzerine inşa ettikleri göz ardı edilemezse, Marx'ın projesinin bu minimalist özetine de itiraz edilemez. Yine de biz eleştirimizi şöyle toparlayabiliriz: Küresel kapitalizm (ekonomideki sömürü) ile ulus-devlet ittifakları (jeopolitikteki tahakküm) arasındaki ilişki o denli makrolojiktir ki iktidarın mikrolojik dokusunu açıklayamaz. Böyle bir açıklamaya doğru ilerlemek için, ideoloji teorilerine —makrolojileri dondurup sabitleyen çıkarları mikrolojik olarak ve çoğu zaman düzensiz bir biçimde işleten özne oluşumuna ilişkin teorilere— doğru ilerlemek gerekir. Bu tür teorilerin, temsil kategorisinin iki anlamını da gözden kaçırma lüksleri yoktur. Bu teorilerin, dünyanın temsilde sahnelenişinin —onun yazılma sahnesinin, *Darstellung*'unun—,

“kahramanların”, pederşahî vekillerin, iktidarı elinde tutanların tercih ve ihtiyaç hâline gelmesini —*Vertretung*— nasıl gizlediğine dikkat etmeleri gerekir.

Benim görüşüm o ki, radikal pratik, totalleştirici iktidar ve arzu kavramları üzerinden birey özneyi tekrar ortaya sürmek yerine, temsillerin bu çifte işleyişiyle ilgilenmelidir. Yine benim görüşüm o ki, sınıf pratiği alanını ikinci bir soyutlama düzeyinde tutmakla Marx, fail olarak birey öznenin (Kantçı ve) Hegelci eleştirisini aslında açık bırakıyordu.<sup>22</sup> Bu görüş beni, örtük bir biçimde aileyi ve ana dilini, kültürün ve görevin, doğanın “kendi” yıkımını kendi örgütlenme tarzı olarak görüldüğü en alt düzey olarak tanımlarken bizzat Marx’ın kadim bir hilenin provasını yaptığını görmezden gelmek zorunda bırakmıyor.<sup>23</sup> Bu, postyapısalcılığın eleştiri pratiği konusundaki iddiaları bağlamında, özne özcülüğünün el altından yeniden ortaya sürülmesine ne kadar kolay telafi edilebilir görünüyor.

Marx’ı iyiliksever ama modası geçmiş bir figüre indirgemek, çoğu zaman yeni bir yorumlama teorisini ortaya atma çıkanna hizmet eder. Foucault-Deleuze sohbetinde, mesele şuymuş gibi görünüyor: hiçbir temsil yok, hiçbir gösteren yok

---

<sup>22</sup> Marksizm ile yeni-Kantçılık arasındaki ilişkinin politik olarak sıkıntılı bir ilişki olduğunun farkındayım. Ben kendi payıma, Marx’ın kendi metinleriyle Kantçı etik moment arasında kesintisiz bir hattın nasıl kurulabileceğini göremiyorum. Yine de bana öyle görünüyor ki, Marx’ın tarihin faili olarak bireye dair sorgulaması, Kant’ın Descartes eleştirisinin başlattığı birey öznenin kopuş bağlamında okunmalıdır.

<sup>23</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus (New York: Viking Press, 1973), s. 162-63.

(Gösterenin zaten icabına bakılmış olduğunu mu varsayacağız? O hâlde deneyimi işleten hiçbir gösterge-yapısı yoktur ve dolayısıyla göstergebilimi de {semiotics} bir kenara mı atsak?); teori, pratikten bayrağı devralır (böylece teori pratiğinin sorunlarını bir kenara atar) ve ezilenler de kendileri adına bilebilir ve konuşabilirler. Bu {yaklaşım}, kurucu özneyi en azından iki düzeyde yeniden ortaya sürmektedir: İndirgenemez bir metodolojik önkabul olarak arzunun ve iktidarın Öznesi; ve kendiyle-özdeş olmasa bile kendine-yakın olan bir özne olarak ezilenler. Üstelik, bu Ö/öznelerin ne biri ne de diğeri olan entelektüeller, bayrak yarışında saydamlaşmaktadırlar (kendilerini saydamış gibi göstermektedirler), zira yaptıkları şey, temsil edilmeyen özne hakkında malumat vermek ve iktidarın ve arzunun (indirgenemez bir şekilde varsaydığı adı konulmamış Öznenin) icraatlarını (analiz etmeden) analiz etmekten ibarettir. Bu üretilmiş “saydamlık”, {belirli bir} “çıkarcın” yerini işaretlemekte ve şiddetli bir inkârla ayakta tutulmaktadır: “Şimdi bu hakem, yargıç ve evrensel tanık rolü, benim üstlenmeyi *mutlak bir şekilde reddettiğim* bir roldür.” {Oysa} özneye bahşedilen kurumsal iktidar ayrıcalıklarını böyle bireysel çıkar saikiyle reddetmenin imkânsız olduğu gerçeğinin ciddiye alınması için okumak ve yazmak, eleştirmenin sorumluluklarından biri olabilir. Gösterge-sisteminin reddedilmesi, gelişkin bir ideoloji teorisine giden yolu tıkamaktadır. İnkârın kendine has tonu burada da işitilir. Jacques-Alain Miller’ın “kurumun kendisi de söylemseldir” görüşüne Foucault şu yanıtı vermektedir: “Evet, istiyorsanız öyle olsun, ancak benim sorunumun dilsel bir sorun olmadığı belliyken, *şu söylemseldir, bu değildir* diyebilmenin benim

aygıt nosyonum açısından bir önemi yok" (PK, 198). Söylem analizinin ustasının dil ile söylemi bu şekilde iç içe geçirmesinin nedeni nedir?

Edward W. Said'in, Foucault'daki iktidar kavramının, onun "sınıfların rolünü, ekonominin rolünü, isyanın ve ayaklanmanın rolünü silmesine" imkân veren cezbedici ve gizemleştirici bir kategori olduğu şeklindeki eleştirisi buraya çok uygun düşüyor.<sup>24</sup> Said'in analizine ben, entelektüelin saydamlığının {saydamlık iddiasının} damgasını vurduğu, iktidar ve arzunun kaçamak öznesi kavramını ekliyorum. İlginçtir ki Paul Bové, "Foucault'un projesi esasen gerek hegemonik gerekse muhalif entelektüellerin öncü rolüne bir meydan okumadır" derken Said'i ise entelektüelin önemini vurguladığı için hatalı bulmaktadır.<sup>25</sup> Bense, Said'in vurguladığı şeyi—eleştirmenin kurumsal sorumluluğunu— göz ardı ettiği için, tam da bu yüzden, bu "meydan okumanın" aldatıcı olduğunu ileri sürüyorum.

İnkârlar yoluyla garip bir şekilde bir saydamlığa büründürülen bu Ö/özne, uluslararası işbölümünün sömürenler tarafına aittir. Günümüz Fransız entelektüellerinin, Avrupa'nın Ötekisi'nin adı konulmamış öznesini içinde barındıracak bir İktidar ve Arzu türünü tahayyül etmeleri imkânsızdır. Me-sele yalnızca, bu entelektüellerin okudukları her şeyin, eleştirel olsun ya da olmasın, bu Öteki'nin üretilişine dair, Avrupa

<sup>24</sup> Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), s. 243.

<sup>25</sup> Paul Bové, "Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analytics of Power," *SubStance*, 37/38, (1982/1983), s. 44.

olarak Özne'nin kuruluşunu destekleyen ya da eleştiren tartışmaya saplanmış olmasından ibaret değildir. Mesele, aynı zamanda, Avrupa'nın bu Ötekisi'nin kuruluşunda, böyle bir öznenin güzergâhını işgal edebilmesini {*cathect*}, ona yerleşebilmesini (yatırım yapabilmesini?) sağlayacak metinsel içeriği silmek için —yalnızca ideolojik ve bilimsel üretim tarafından değil, hukuk kurumu tarafından da— büyük bir itina gösterilmiş olmasıdır. Ekonomik bir analiz ne kadar indirgemeci görünürse görünsün, Fransız entelektüelleri, bütün bu üst-belirlenmiş girişimin; çıkarların, saiklerin (arzuların) ve (bilginin) iktidarın(ın) acımasızca altüst edilmesini gerekli kılan dinamik bir ekonomik durumun çıkarma hizmet ettiğini unutmamanın vebalini taşırlar. Şimdi bu altüst edişi, ekonomik olanı ("sınıfları" betimsel olarak ayıran ekonomik varoluş koşullarını) modası geçmiş bir analitik düzeneğin parçası olarak görmemizi gerektiren radikal bir keşif olarak gündeme getirmek, pekâlâ bu altüst edişin işleyişini sürdürmek ve farkında olmadan "yeni hegemonya ilişkileri dengesini" sağlamlaştırmaya katkıda bulunmak anlamına gelebilir.<sup>26</sup> Bu tartışmaya birazdan döneceğim. Öteki'nin ısrarla Benlik'in gölgesi olarak kurulmasında entelektüelin suç ortağı olma ihtimali karşısında, entelektüel için siyasal pratik imkânlarından biri şu olabilirdi: ekonomik olanın "üstünü çizmek" {*under erasure*, Fr. *sous rature*}, nihai belirleyen ya da aşkınsal gösterilen olduğunu iddia ettiğinde ekonomik faktörün, üstü çizilmiş olsa

---

<sup>26</sup> Solomos, John vd., "The Organic Crisis of British Capitalism and Race: The Experience of the Seventies," Carby vd., *The Empire Strikes Back* içinde, s. 34. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bile, toplumsal metni ne kadar kusurlu bir biçimde olursa olsun yeniden yazması ölçüsünde yok sayılamaz olduğunu görmek<sup>27</sup>

## II

Böylesi epistemik şiddetin elimizdeki en açık örneği, sömürge öznesini Öteki olarak inşa etmeye yönelik, uzaktan örgütlenmiş, uzaklara yayılmış, heterojen projedir. Bu proje aynı zamanda, bu Öteki'nin izinin kendi kırılğan Özne-liğinde asimetrik bir biçimde silinip yok edilmesini ifade eder. Foucault, bilindiği üzere, epistemik şiddeti, episteme'nin baştan sona elden geçirilişini, on sekizinci yüzyıl sonu Avrupa'sında akıl sağlığının yeniden tanımlanmasında konumlandırır.<sup>28</sup> Peki ama ya bu yeniden tanımlamanın kendisi de, gerek Avrupa'daki gerekse sömürgelerdeki tarih anlatısının bir parçasından ibaret idiyse? Ya iki episteme'nin elden geçirilmesine ilişkin bu iki proje, devasa bir iki-kollu motorun yerinden oynatılmış ve varlığı kabul edilmemiş parçaları olarak işlediyse? Belki de bu {sorular}, emperyalizmin silinip silinip yeniden yazılan {palimpsestic} anlatısının alt-metninin "tabi

---

<sup>27</sup> Bu görüş, "Scattered Speculations" başlıklı makalemde daha da geliştirilmiştir. Orada da belirttiğim gibi, ele alış tarzı belki fazla alegorik olsa da, *Anti-Oedipus* ekonomik metni göz ardı etmemiştir. Bu bakımdan, *Bin Yayla*'da (Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Seuil, 1980) şizo-analizden rizom analizine doğru yapılan hamle faydalı olmuştur.

<sup>28</sup> Bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard (New York: Pantheon Books, 1965), s. 251, 262, 269.

kılınmış bilgi” olarak, yani “görevleri için yetersiz oldukları ya da yeterince ayrıntılı olmadıkları gerekçesiyle iskartaya çıkarılmış bütün bir bilgiler kümesi: hiyerarşinin alt basamaklarında, gerekli görülen bilişsel ya da bilimsel düzeyin altında konumlandırılmış naif bilgiler” olarak tanımlanmasından öte bir şey istemiyordur (PK, 82).

Bu, “şeyleri gerçekte oldukları hâliyle” tanımlamak ya da tarihin emperyalizm üzerinden anlatılmasına tarihin en iyi yorumu olma imtiyazını tanımak anlamına gelmez.<sup>29</sup> Bu, aksine, gerçekliğe ilişkin belli bir açıklama ve anlatının nasıl normatif bir açıklama ve anlatı olarak kurulduğuna dair bir değerlendirme önerisidir. Bunun ayrıntılarına girmek için Hindu Yasası’nın\* Britanyalılar tarafından kodifiye edilmesinin dayanaklarını kısaca ele alalım.

Önce çerçeveye dair birkaç sınırlama: ABD’de beşerî bilimlerin alanında hâlihazırda revaçta olan üçüncü dünyacılık

---

<sup>29</sup> Frederic Jameson’un *Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981) kitabını büyük bir eleştirel ağırlık taşıyan bir metin olarak görsem de, belki de öyle gördüğüm için, benim buradaki programının imtiyazlı kılınmış bir anlatının kalıntılarına restore etmeye yönelik bir programdan ayrı tutulmasını isterim: “Siyasal bilinçdışı öğretisi işlevini ve gerekliliğini, bu kesintisiz anlatının izlerini ortaya çıkarmakta, bu temel tarihin bastırılmış ve gömülmüş gerçekliğini tekrar metnin yüzeyine çıkarmakta bulur” (s. 20).

\* Hindu Yasası (*Hindu Law*): Hindistan’daki Britanya sömürge yönetiminin, dinsel-ahlaki ödevleri ve davranış kurallarını içeren Hindu kutsal metinlerinden seçilmiş parçaları sistematik yasalar içinde toplayarak oluşturduğu hukuk düzeninin genel adı. Spivak bu terimi geçmişten gelen kutsal metinleri de genel olarak adlandırmak için kullanıyor olsa da kimi yorumcular “Hindu Yasası” kavramının kodifikasyon girişimiyle birlikte üretilen modern bir sömürgeci icadı olduğunu ileri sürerler (ç.n.).

çoğu zaman açıkça etnik temellidir. Ben Hindistan'da doğdum ve ilk, orta ve iki yıllık lisansüstü eğitimim dâhil üniversite öğrenimimi orada gördüm. Bu nedenle örneğimi Hindistan'dan vermem, kimliğimin kayıp kökenlerime ilişkin nostaljik bir araştırma olarak görülebilir. Yine de, "motivasyonların" sık çalılgına rahatça girilemeyeceğini biliyor olmakla birlikte, esas amacımın böylesi bir nostaljinin pozitivist-idealiste çeşidine dikkat çekmek olduğunu söyleyebilirim. Hindistan örneği üzerinde duruyorum, zira hasbelkader orada doğmuş ve öğrenim görmüş olmam, bana ileri düzeyde bir disiplinler eğitim almadan tarihin tuvaline dair bir *duyum*, bir *bricoleur* (yaptakçı) için faydalı araçlar sunan bazı dillere belli bir aşinalık kazandırdı; özellikle de somut deneyimin nihai hakem sayılmasına yönelik Marksist şüpheciliği ve disiplinler formasyonlara yönelik eleştiriyi kuşandıktan sonra. Yine de, Hindistan örneği, Benlik olarak Avrupa'nın Öteki'si sayılabilecek tüm ülkelerin, ulusların, kültürlerin vb. temsilcisi olarak görülemez.

Burada sunduğum, Hindu Yasası'nın kodifiye edilışindeki epistemik şiddetin şematik bir özetidir. Bu özet epistemik şiddet kavramını açıklığa kavuşturursa, dul kadınların kendilerini feda etmelerine ilişkin en sonda yapacağım tartışma daha da anlamlı hâle gelebilir.

On sekizinci yüzyılın sonunda, bütünsel bir sistem olarak olarak tanımlanabildiği ölçüde Hindu Yasası, öznenin belleği kullanma biçimlerine göre tanımlanan dört parçalı bir episteme'yi "sahneleyen" dört metin üzerinden işlemekteydi: *sruti* (işitilen), *smṛiti* (hatırlanan), *śāstra* (başkasından öğreni-

len), ve *vyavahara* (karşılıklı icra edilen). İşıtılmış olan ile hatırlananın kökenleri arasında bir süreklilik ya da özdeşlik olması şart değildi. Her *sruti* yakanşında, teknik olarak başlangıçtaki {*originary*} “ışıtme” ya da vahiy olayı naklediliyordu (veya yeniden başlatılıyordu). Diğer iki metin —öğrenilen ve icra edilen— diyalektik bir süreklilik içinde görülürdü. Hukuk teorisyenleri ve uygulayıcıları somut hiçbir bir vakada bu yapının yasal mevzuatı mı yoksa bir uyumsuzluğu çözmenin dört yolunu mu tarif ettiği konusunda emin değillerdi. İşte, burada epistemik şiddetin bir örneği olarak sunduğum kodifikasyon anlatısı da, yasa uygulamasının “içsel olarak” bir bütün oluşturmayan, iki ucu açık, çokbiçimli yapısının ikili bir bakış yoluyla meşrulaştırılmasını ifade ediyor.

Hindu Yasası’nın sabitleştirilme ve kodifiye edilme anlatısı Hindistan’daki eğitim sisteminin öyküsü kadar bilinmez; bu yüzden oradan başlamak iyi olabilir.<sup>30</sup> Macaulay’in o adı çıkmış “Hindistan’daki Eğitim Üzerine Rapor”undan (1835) sıklıkla alıntılanmış, program niteliğindeki şu satırlara bakalım: “Yönettiğimiz milyonlarca insanla aramızda tercüman olabilecek bir sınıf yaratmak için şu an elimizden geleni yapmalıyız; karı ve rengiyle Hintli, ama beğenisi, görüşleri, ahlakı ve anlayışıyla İngiliz olan kişilerden oluşan bir sınıf. Ülkenin yerel dillerini geliştirme, bu dilleri Batılı terminolojiden ödünç alınacak bilimsel terimlerle zenginleştirme ve zaman içinde büyük nüfus kitlelerine bilgi taşımaya uygun araçlar

---

<sup>30</sup> Mevcut birçok kitap arasından, Bruse Tiebout McCully’nin, *English Education and the Origins of Indian Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1940) kitabına atıf yapıyorum.

hâline getirme işini bu sınıfa bırakabiliriz.”<sup>31</sup> Sömürge öznelrinin eğitimi, onların yasa yoluyla üretilişlerini tamamlamaktadır. Hindistan’da Britanya’dakine benzer bir eğitim sisteminin kurulmasının sonuçlarından biri, disiplinler formasyona dayanan Sanskritçe çalışmaları ile artık bir alternatif hâline gelmiş olan yerli Sanskrit “yüksek kültür”ü geleneği arasında sorunlu bir ayrışmanın ortaya çıkması olmuştur. İlk grup içindeki saygın araştırmacıların ürettiği kültürel açıklamalar, epistemik şiddette yasa projesinden aşağı kalmamıştır.

1784’te Bengal Asya Derneği’nin, 1883’te Oxford Hint Çalışmaları Enstitüsü’nün kuruluşunu ve Arthur Macdonnell ile Arthur Berriedale Keith gibi hem sömürge yöneticileri hem de Sanskritçe malzemenin düzenleyicileri olan uzmanların Sanskritçeye ilişkin analitik ve sınıflandırmaya dönük çalışmalarını bu ilk grupta görüyorum. Bunların Sanskritçe araştırmacıları ve öğrencilerine yönelik kendinden emin, faydacı-hegemonik planlarının, genel eğitim sisteminde Sanskritçenin saldırgan bir biçimde bastırılması mı yoksa Brahman hegemonyası altındaki Hindistan’ın gündelik hayatında Sanskritçenin performatif kullanımının giderek daha fazla “feodalleşmesi” mi olduğunu tahmin etmek mümkün değildir.<sup>32</sup> Brahmanların, Hindu Yasası’nı kodifiye etme peşindeki

---

<sup>31</sup> Thomas Babington Macaulay, “Minute on Indian Education,” *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education* içinde, der. G. M. Young (Oxford: Oxford University Press, AMS Edition, 1979), s. 359.

<sup>32</sup> *Vedic Index*’in derleyicilerinden biri ve *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory, and Practice*’in yazarı olan, Harvard Üniversitesi yayını Kṛsnayajurveda’nın bilgisi geniş editörü Keith aynı zamanda *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy*’nin (1763’ten 1937’ye

Britanyalılarla aynı niyetleri taşıdıklarını (ve böylece onlara meşruiyet kazandırdıklarını) anlatan bir tarih versiyonu adım adım inşa edilmiştir: “Hindu toplumunu olduğu hâliyle korumak için [esas Brahmanların] haleflerinin her şeyi yaza dökmeleri ve daha değişmez hâle getirmeleri gerekti. Peşpeşe gelen siyasi karışıklıklara ve yabancı istilalarına rağmen Hindu toplumunu ayakta tutan da bu oldu.”<sup>33</sup> Bu, bilgisi geniş Hintli Sanskritçe âlimi Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri’nin 1925 yılındaki görüşüdür; sömürgeci üretim kapsamındaki yerli elitlerin parlak bir temsilcisi olan Shastri’den 1916 yılında Bengal genel valisinin özel sekreterince hazırlanan bir “Bengal Tarihi” için birkaç bölüm yazması istenmiştir.<sup>34</sup> Otorite ile açıklaması arasındaki (otoritenin ırka dayalı sıradanlığından kaynaklanan) asimetrik ilişkiyi görmek için bu sözleri İngiliz entelektüeli Edward Thompson’ın 1928 tarihli şu görüşüyle karşılaştırmak gerekir: “Hinduizm nasıl görünüyorsa öyleydi... Gerek Ekber gerek İngiliz, [ona karşı] galip gelen, daha yüksek bir uygarlıktı.”<sup>35</sup> Ve buna, bir İngiliz

---

kadarki) dört cildinin, *International Affairs*’in (1918’den 1937’ye) ve *British Dominions*’in (1918’den 1931’e) editörlüğünü yapmıştır. Britanya dominyonlarının hükümlerine üzerine ve ardıl devletler teorisi üzerine, İngiliz ve sömürge hukukuna özel olarak eğildiği kitaplar yazmıştır.

<sup>33</sup> Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal* (Kalküta: Asiatic Society of Bengal, 1925), cilt 3, s. viii.

<sup>34</sup> Dineshchandra Sen, *Brhat-Banga* (Kalküta: Calcutta University Press, 1935), cilt 1, s. 6.

<sup>35</sup> Edward Thompson, *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning* (Londra: George Allen and Unwin, 1928), s. 1 30, 47.

askerî uzmanın 1890'larda yazdığı bir mektubunda yer alan şu sözleri ekleyin: "Sanskritçe üzerine, 'tanrıların dili' üzerine çalışmak, ömrümün Hindistan'daki son 25 yılı boyunca bana büyük bir haz verdi. Ama çok şükür beni, kimilerine yaptığı gibi, kendi yüce dinimize olan içten inancımdan vazgeçmeye sürüklemedi."<sup>36</sup>

Bu otoriteler, konunun uzmanı olmayan Fransız entelektüelinin Öteki'nin uygarlığına girişi için *en iyi* başlangıç kaynaklarıdır.<sup>37</sup> Ama Foucault ile Deleuze'ün Özne olarak Öteki'ye erişemediklerini söylerken, Shastri gibi sömürgeci üretimin entelektüellerini ve araştırmacılarını kastetmiyorum. Kastettiğim, episteme'nin sessiz programlama işlevini üzerlerinde işlettiği, sınıf yelpazesinin her yanına dağılmış, uzman ve akademik olmayan sıradan insanlar. Foucault ile Deleuze, sömürü haritasını dikkate almadan, bu rengârenk kalabalığı hangi "baskı" ağının içine yerleştirirlerdi?

Şimdi devam edelim ve devrenin epistemik şiddetle çizilmiş sınırlarını (pekâlâ suskun, suskunlaştırılmış merkezini de

†

---

<sup>36</sup> Colonel G.A. Jacop, der. *The Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana* (Bombay: Government Central Books Department, 1888) adlı kitabın Sterling Memorial Kütüphanesi'ndeki (Yale Üniversitesi) nüshasının ön kapağının içine iliştirilmiş, elle yazılmış mektup (G.A. Jacob'tan isimsiz bir muhataba); *İtalikler bana ait. Doğru yoldan çıkmış anonim kişiler üzerinden bu öğrenmenin tehlikelerinden karanlık bir şekilde bahsedilmesi sözünü ettiğim asimetriyi pekiştirmektedir.*

<sup>37</sup> Bu konuyu Julia Kristeva'nın *About Chinese Women* (çev. Anita Barrows, Londra: Marion Boyars, 1977) kitabıyla bağlantılı olarak, "French Feminism in an International Frame" (*Yale French Studies* 62, 1981) içinde daha detaylı bir şekilde tartıştum.

denebilir), okuma-yazması olmayan köylerdeki, kabilelerdeki ve kentli alt-proleteryanın en alt tabakalarındaki erkekleri ve kadınları düşünelim. Foucault ile Deleuze'e göre, (Birinci Dünya'da, onlar farkında değil görünseler de, toplumsallaşmış sermayenin standartlaştırması ve sıkı disiplini altında) ezilenler, kendilerine şans verilmesi hâlinde (buradaki temsil problemi pas geçilemez) ve ittifak siyaseti üzerinden dayanışmaya giden yolda (burada Marksist bir tema iş başındadır) *konuşabilirler ve kendi koşullarını bilebilirler*. Şimdi şu soruyla yüzleşmemiz gerekiyor: Toplumsallaşmış sermayenin getirdiği uluslararası işbölümünün öbür yakasında, emperyalist hukuk ve eğitimin, daha önceki bir ekonomik metne eklenen epistemik şiddet devresinin içinde ve dışında, madun konuşabilir mi?

Antonio Gramsci'nin "madun sınıflar" üzerine çalışmaları, *On Sekiz Brumaire*'de kısaca üzerinde durulmuş olan sınıf konumu/sınıf bilinci tartışmasını genişletmiştir. Belki de Leninist entelektüelin öncü konumunu eleştirdiği için Gramsci, madunların hegemonya kurmaya yönelik kültürel ve politik hareketinde entelektüelin oynadığı rolle ilgilenir. Bu hareket, tarihin anlatı (hakikat anlatısı) olarak üretilişinde belirleyici olmak için gerçekleştirilmelidir. "Güney Sorunu" gibi metinlerde Gramsci, İtalya'daki tarihsel-politik ekonomi hareketini, bir uluslararası işbölümünden alınmış ya da bu işbölü-

münün haberini veren bir okuma alegorisi olarak görülebilecek bir çerçeve içinde düşünür.<sup>38</sup> Ancak Gramsci'nin kültürel makrolojisi, ne kadar uzaktan olursa olsun, emperyalist projeye eşlik eden hukuksal ve disipliner tanımlamaların epistemik müdahalesi tarafından işletildiğinde, madunun aşamalı gelişiminin izahı çalışmaz hâle gelir. Bu makalenin sonunda madun olarak kadın sorununa geldiğimde, tam da kolektiflik imkânının kadın failliğinin manipülasyonu yoluyla sürekli olarak engellendiğini ileri süreceğim.

Önermemin birinci kısmı — madunun aşamalı gelişiminin emperyalist proje ile iç içe geçtiği — “Madun Çalışmaları” (*Subaltern Studies*) grubu olarak adlandırılacak bir entelektüeller topluluğu tarafından ele alınmıştır.<sup>39</sup> Bu grup, şu soruyu sormak zorundadır: Madun konuşabilir mi? Burada Foucault'nun kendi tarih disiplini içindeyiz ve onun etkisini kabul eden kişilerle birlikteyiz. Bu grubun projesi, Hindistan'ın

---

<sup>38</sup> Antonio Gramsci, “Some Aspects of the Southern Question,” *Selections from Political Writings: 1921-1926* içinde, çev. Quintin Hoare (New York: International Publishers, 1978). “Okuma alegorisi”ni Paul de Man'ın formüle ettiği anlamda kullanıyorum. Bkz. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979).

<sup>39</sup> Bu grubun yayınları şunlardır. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, der. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1982); *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, der. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1983); ve Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

sömürge tarihyazımını, sömürgeci işgali dönemindeki süreklilik göstermeyen bir dizi köylü isyanı perspektifinden yeniden düşünmektir. Aslında burada söz konusu olan, Said'in ele aldığı "anlatma izni" problemidir.<sup>40</sup> Ranajit Guha'nın ileri sürdüğü üzere,

Hint milliyetçiliğinin tarihyazımı uzun süre elitizmin —sömürgeci elitizm ile bujuva-milliyetçi elitizmin— hâkimiyeti altında kalmıştır. ... (Her iki elitizm de) Hint ulusunun inşasının ve bu süreci destekleyen bilincin —milliyetçiliğin— gelişiminin başlı başına ya da ağırlıklı olarak elit kazanımları olduğu önyargısını paylaşırlar. Sömürgeci ve yeni-sömürgeci tarihyazımlarında bu kazanımlar Britanyalı sömürge egemenlerinin, idarecilerinin, politikalarının, kurumlarının ve kültürünün hanesine yazılır; milliyetçi ve yeni-milliyetçi yazımlarda ise Hintli elit şahsiyetlerin, örgütlerinin, çalışmalarının ve fikirlerinin hanesine.<sup>41</sup>

Hintli elitlerin bazı kesimleri, Öteki'nin sesine ilgi duyan birinci dünya entelektüelleri için olsa olsa yerli bilgi kaynaklarıdır. Ama ısrarla belirtmek gerekir ki sömürgeleştirilmiş madun *özne* geri dönüşü olmayan bir şekilde heterojendir.

Yerli elitlerin karşısına, Guha'nın "halkın siyaseti" olarak adlandırdığı şeyi koyabiliriz. Bu siyaset, sömürgeci üretim devresinin hem dışındaydı ("bu *özerk* bir alandı çünkü ne elitlerin siyasetinden kaynaklanıyordu ne de varoluşu ona bağlıydı") hem de içindeydi ("Raj" dönemi koşullarına kendini

<sup>40</sup> Edward W. Said, "Permission to Narrate," *London Review of Books* (16 Şubat 1984).

<sup>41</sup> Guha, *Studies*, I, s. 1.

\* Raj: Yönetim, egemenlik. Hindistan'da 1858'e kadar Doğu Hindistan Şirketi'nin denetiminde olan sömürge idaresi bu tarihten itibaren

uyarlayarak ve birçok bakımdan hem yöntemde hem de içerikte yeni güçler geliştirerek [sömürgeciliğe] rağmen zinde bir şekilde etkin olmayı sürdürdü").<sup>42</sup> Ben bu kararlı zindelik ve tam özerklik vurgusunu bütünüyle onaylayamam, zira tarihyazımının pratik gereklilikleri madun bilincini imtiyazlı kılacak bu tür onaylara izin vermez. Yaklaşımının özcü olduğu yönünde bir suçlama ihtimaline karşı Guha, (bu özün yeri olarak) ancak bir farklılık-içinde-birlik teşkil edebilecek bir halk tanımını inşa etmiştir. Guha, sömürgeci toplumsal üretimi etraflıca tasvir eden dinamik {değişken} bir {toplumsal} tabakalaşma sistemi önermektedir. Hatta aşağıdaki listede yer alan üçüncü grup, halk ile büyük makro-yapısal egemen gruplar arasındaki deyim yerindeyse tampon grup bizzat arada-olmanın yeri olarak, Derrida'nın tarifıyla "*antre*" olarak tanımlanmaktadır.<sup>43</sup>

- ELİTLER {
1. Egemen yabancı gruplar.
  2. Tüm Hindistan düzeyinde egemen yerli gruplar.
  3. Bölgesel ve yerel düzeylerde egemen yerli gruplar.

---

doğrudan Britanya Krallığına bağlanmıştır. Bu idare, "British Raj" ya da kısaca "Raj" adıyla anılmaktadır (ed. n.).

<sup>42</sup> Guha, *Studies*, I, s. 4.

<sup>43</sup> Jacques Derrida, "The Double Session," *Dissemination* içinde, çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

4. Bu not boyunca “halk” ve “madun sınıflar” terimleri eşanlamlı kullanılmıştır. Bu kategori içinde yer alan toplumsal gruplar ve unsurlar, *Hindistan’ın toplam nüfusu ile bütün o “elitler” diye betimlediklerimiz arasındaki demografik farkı* temsil ederler.

Listedeki üçüncü grubu —bu dikkatli tarihçilerin ‘Madun konuşabilir mi?’ sorusuyla boğuşurken varsaydıkları, dürumsal belirsizliğin *antre’sini*— ele alalım. “*Bir bütün olarak ve genel hatlarıyla ele alındığında bu ... kategori ... heterojen bir bileşime sahipti ve bölgesel ekonomik ve toplumsal gelişmenin eşitsiz karakteri sebebiyle bir bölgeden diğerine farklılık göstermekteydi. Bir bölgede egemen olan bir sınıf ya da unsur ... başka bir bölgede egemenlik altında olabiliyordu. Bu durumun, bilhassa kırsal eşrafın en alt katmanlarını oluşturan, ideal olarak konuşacak olursak hepsi de halk ya da madun sınıflar kategorisi içinde olan yoksullaşmış toprak sahipleri ile yoksullaşmış zengin ve üst orta sınıf köylülerin tutum ve ittifaklarında pek çok belirsizlik ve çelişki yaratması mümkündü ve yarattı da.*”<sup>44</sup>

Burada tasarlanan “araştırma görevi”, [3. grubu oluşturan] “unsurların özgül doğasını ve idealden *sapma* derecesini incelemek, tanımlamak ve ölçmek ve bu durumu tarihsel bağlamına yerleştirmektir.” “Özgül olanı incelemek, tanımlamak ve ölçmek”: Bir program herhâlde bundan daha özcü ve tasnifçi olamazdı. Gelgelelim, burada ilginç bir metodolojik zorunluluk işlemektedir. Foucault-Deleuze sohbetinde post-temsiliyetçi bir söz dağarcığının özcü bir gündemi gizlediğini

---

<sup>44</sup> Guha, *Studies*, I, s. 8 (İlk sıradakiler hariç tüm italikler yazara aittir).

öne sürdüm. Madun çalışmalarında, emperyalizmin epistemik, toplumsal ve disipliner düzeylerdeki kaydının [*inscription*] şiddeti nedeniyle, özcü terimler üzerinden kavranan bir proje farkların radikal bir metinsel pratiği ile iş görmek zorundadır. Bu grubun araştırma konusu, başlı başına halk örneğinde dahi değil, fakat bölgesel elit-madunların yüzergezer tampon bölgesi örneğinde, bir *ideale*— halk ya da madunlar— göre bir *sapmadır* ki bu sapmanın kendisi de elitlerden farkıyla tanımlanmaktadır. Araştırma işte bu yapıya yönelmektedir ve bu, birinci-dünyanın radikal entelektüelinin kendinden menkul saydamlığından hayli farklı bir ~~çıkamaz~~ çıkmazdır. Böyle bir alanı hangi tasnif sabitleyebilir? Kendileri bunun farkında olsunlar ya da olmasınlar — aslında Guha kendi “halk” tanımını efendi-köle diyalektiği içinde görür — Madun Çalışmaları grubunun metni, kendi imkânsızlık koşullarını imkân koşulları olarak yeniden yazmak gibi zor bir görevi ortaya koymaktadır.

“Bölgesel ve yerel düzeylerde [egemen yerli gruplar] ... tüm Hindistan genelinde egemen grupların hiyerarşik olarak aşağısındaki toplumsal tabakalara mensup olsalar da, kendi toplumsal varlıklarına gerçekten karşılık gelen çıkarlara göre değil, bu egemen grupların çıkarlarına uygun biçimde davranıyorlardı.” Bu ara grubun çıkan ile eylemi arasındaki bir kopukluktan kendi özcü dilleriyle bahsederlerken bu yazarların vardıkları sonuçlar, Deleuze’ün konuyla ilgili beyanındaki bilinçli naifliğe kıyasla Marx’a daha yakındır. Marx gibi Guha da, libidinal varlıkla değil toplumsal varlıkla ilgili bir çıkardan bahseder. *On Sekiz Brumaire*’deki Babanın-Adı imgesi, sınıf ya da grup eylemi düzeyinde “kendi varlığına gerçekten karşılık

gelmenin" soy-adı kadar yapay ya da toplumsal olduğunu vurgulamaya katkıda bulunabilir.

3. maddede belirtilen ara grup için bu kadarı yeterli. Birliği farklılığından gelen "hakiki" madun gruba gelecek olursak, kendisi bilebilen ve konuşabilen, temsile ihtiyaç duymayan bir madun özne mevcut değildir; entelektüelin çözümü de temsilden kaçınmak değildir. Mesele şu ki, öznenin gü-zergâhı, temsil edici entelektüele baştan çıkarcı bir nesne sunabilmek üzere takip edilmiş değildir. Bu Hintli grubun biraz eskimiş dilinde soru şu hâli alır: Tam da halkın siyasetini incelerken halkın bilincine nasıl temas edebiliriz? Madun hangi ses-bilinciyle konuşabilir? Ne de olsa bu grubun projesi Hint ulusunun bilincinin gelişimini yeniden yazmaktır. Emperyalizmin planlı süreksizliği, ortaya konma biçimi ne kadar eski moda olursa olsun bu projeyi "[Pierre Riviere'nin] hikâyesini çevreleyen tıbbi ve adli mekanizmaları görünür kılma" projesinden keskin bir şekilde ayırır. Foucault'nun şu görüşü doğrudur: "Görülme-yeni görünür kılmak, kişiyi şimdiye kadar tarih için uygun görülmemiş ve herhangi bir ahlaki, estetik ya da tarihsel değer taşıdığı kabul edilmemiş bir malzeme katmanına yönelten bir düzey değiştirme anlamına da gelebilir." Sürekli sorun yaratan, mekanizmayı görünür kılmaktan bireye ses vermeye doğru kayma olup bunların her ikisi de "[öznenin] psikolojik, psikanalitik ya da dilbilimsel, herhangi bir analizinden" kaçınmaktadır (PK, 49-50).

Guha'nın madun bilinci arayışına Batı Bengalli bir Marksist olan Ajit K. Chaudhury'nin getirdiği eleştiri, madunu içeren üretim sürecinin bir uğrağı olarak görülebilir. Chaud-

hury'nin, Marksist görüşe göre bilincin dönüşümünün toplumsal ilişkilerin *bilgisini* gerektirdiği sezgisi bana ilke olarak zekice görünüyor. Ne var ki, Ortodoks Marksizmi sahiplenmiş pozitivist ideolojinin mirası Chaudhury'yi şunu eklemek zorunda bırakıyor: "Bu, köylülerin bilincini ya da işçilerin bilincini *saf biçimiyle* anlamamanın önemini küçümsemek anlamına gelmez. Bu, bizim köylüye ve işçiye dair bilgilerimizi zenginleştirir ve muhtemelen, *klasik Marksizmde ikinci dereceden öneme sahip bir sorun olarak ele alınan*, belirli bir tarzın nasıl farklı bölgelerde farklı biçimler aldığı sorusuna ışık tutar."<sup>45</sup>

Saf, geliştirilebilir bir bilinç biçiminin varlığına sırf onu rafa kaldırmak için inanan ve böylece Marx'ta üretken kafa karışıklığı anları olarak kalan şeyin önünü kapatan bu çeşit bir "enternasyonalist" Marksizm, aynı anda hem Foucault ile Deleuze'ün Marksizmi reddedişlerinin gerekçesi *hem de* Madun Çalışmaları grubunun eleştirel motivasyonunun kaynağı olabilir. Bunların üçü de, bilincin saf bir biçiminin *var olduğu* konusunda birleşirler. Fransız sahnesinde gösterenler birbirine karılır: "bilinçdışı" ya da "ezilen-özne", gizlice "bilincin saf biçiminin" yerini doldurur. Gerek Birinci Dünya'daki gerekse Üçüncü Dünya'daki ortodoks "enternasyonalist" entelektüel Marksizmde bilincin saf biçimi, ikinci dereceden bir sorun olarak savuşturulan, idealist bir alt katman olarak varlığını sürdürür ki bu da sıklıkla ona ırkçı ve cinsiyetçi olduğu yönünde bir şöhret kazandırır. Madun Çalışmaları grubunda ise, bilincin saf biçimi kendi formülasyonunun

---

<sup>45</sup> Ajit K. Chaudhury, "New Wave Social Science," *Frontier*, cilt 16, sayı 24 (28 Ocak 1984), s. 10 (italikler bana ait).

kabul görmemiş terimleri uyarınca geliştirilmeye ihtiyaç duyar.

Böyle bir formülasyon için en yararlı olabilecek şey, yine, gelişkin bir ideoloji teorisidir. Chaudhury'ninki gibi bir eleştiride "bilincin" "bilgi" ile bağlantılandırılması, hayati bir orta terimi, "ideolojik üretimi" ihmal etmektedir: "Lenin'e göre bilinç, farklı sınıflar ve gruplar arasındaki karşılıklı ilişkilere dair bir *bilgiyle*, yani toplumu oluşturan şeylere dair bir *bilgiyle* bağlantılıdır. ... Bu tanımlar, ancak belirli bir bilgi nesnesi bağlamındaki sorunsal —*belirli bir tarzın özgüllüğü sorununun odağın dışında tutarak, tarihteki değişimi ya da özel olarak bir tarzdan diğerine geçişi anlama sorunsalı*— içinde bir anlam kazanır."<sup>46</sup>

Pierre Macherey, ideolojiyi yorumlamak için şu formülü veriyor: "Bir çalışmada önemli olan, onun neyi söylemediğidir. Bu, 'neyi söylemeyi reddettiği' şeklindeki özensiz formülle ayrı şey değildir. Gerçi bu bile kendi başına ilginç olurdu: Var oldukları kabul edilmiş olsun ya da olmasın, *suskunlukları ölçme* işini görecektir bir yöntem bunun üzerine kurulabilirdi. Fakat bundan daha önemli olan, çalışmanın neyi söyleyemeyeceğidir, çünkü sözcenin hazırlığı orada, suskunluğa giden bir tür yolculuk içinde gerçekleştirilir."<sup>47</sup> Macherey'in görüşleri, kendisinin muhtemelen izlemeyeceği doğrultularda geliştirilebilir. Tam da, görünüşe göre Avrupa kökenli edebiyatın edebîliği üzerine yazarken Macherey, emperyaliz-

---

<sup>46</sup> Chaudhury, "New Wave Social Science," s. 10.

<sup>47</sup> Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, çev. Geoffrey Wall (Londra: Routledge, 1978), s. 87.

min toplumsal metnine uygulanabilecek ve kendi argümanına bir ölçüde ters düşen bir yöntem ortaya koyuyor. "Neyi söylemeyi reddettiği" fikri edebî bir eser için kullanıldığında ilgisiz durabilir fakat emperyalizmin yasa kodifikasyonu uygulaması söz konusu olduğunda kolektif bir ideolojik ret benzeri bir şey teşhis edilebilir. Bu {uygulama}, saharun ekonomipolitik ve pek çok disiplin açısından ideolojik olarak yeniden kaydedilmesi için alan açacaktır. Bu, ikinci bir soyutlama düzeyinde "dünyanın dünyalaştırılması" demek olduğu için, bir ret kavramı burada akla yatkın hâle geliyor. Burada {bu redde karşı} gerekli olan, arşive, tarihyazımına, disiplin-eleştirisine dayalı ve kaçınılmaz biçimde müdahaleci olan çalışma aslında "suskunlukları ölçme" işidir. Bu, indirgenemez bir şekilde ayrımsal olan bir idealden "*sapmanın ... incelenmesi, tanımlanması ve ölçülmesinin*" bir tasviri olabilir.

Buna eşlik eden madun bilinci meselesine geldiğimizde, çalışmanın neyi söyleyemeyeceği sorusu önemli hâle gelir. Toplumsal metnin gösterme süreçlerinde {semioses}, isyan hazırlıkları "sözcenin" yerine geçer. Gönderici — köylü — yalnızca, tekrar ortaya çıkmamayı bir bilincin ibresi olarak işaretlenmiştir. Alıcı için ise şu soruyu sormamız gerekir: Bir "isyanın" "gerçek alıcısı" kimdir? "İsyanı" "bilinecek metne" dönüştüren tarihçi, kolektif olarak tasarlanmış bir toplumsal eylemin "alıcılarından" yalnızca biridir. Tarihçi, bu kayıp kökene yönelik hiçbir nostaljiye izin vermeden, kendi bilincinin (veya disipliner eğitimde kullanıldığı şekliyle bilinç-etkisinin) gürültüsünü (olabildiğince) askaya almalıdır ki böylece bir isyancı-bilinciyle ambalajlanmış isyan hazırlıkları bir "ince-

leme nesnesi" veya daha kötüsü taklit edilecek bir model olarak donup kalmasın. İsyan metinlerinde ima edilen "özne" yalnızca, egemen gruplardaki sömürge öznesine bahşedilen anlatı izinleri karşısında bir karşı-ımkân olarak iş görebilir. Postkolonyal entelektüeller, ayrıcalıklarının, kendi kayıpları olduğunu öğrenirler. Bu anlamda onlar, entelektüelin tipik bir örneğidirler.

İyi bilindiği üzere, yapısökümcü eleştiride ve feminist eleştirinin belli türlerinde (emperyalizmin madunu değil de) dişil nosyonu benzer bir biçimde kullanılmıştır.<sup>48</sup> Yapısökümcü eleştiride, belirlenmemişlik gibi asgari bir yüklem sahibi olması itibarıyla fallus merkezli gelenek için de elverişli olan bir "kadın" figürü konu edilir. Madun tarihyazıcılığı, kendisinin böyle bir hileye başvurmasını önleyecek yöntem sorunlarını gündeme getirmektedir. Kadın "figürü" açısından ise kadın ile suskunluk arasındaki ilişki, kadınların kendileri tarafından {da} tasarlanabilir; ırk ve sınıf farklılıkları da {ancak} bu meselenin kapsamı altında ele alınır. Madun tarihyazıcılığı bu gibi jestlerin imkânsızlığıyla yüzleşmek zorun-

---

<sup>48</sup> Bu konuyu şu makalelerde tartıştım: "Displacement and the Discourse of Woman," Mark Krupnick, der., *Displacement: Derrida and After* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1983); ve "Love Me, Love My Ombre, Elle: Derrida's 'La carte postale,'" *Diacritics*, cilt 14, sayı 4 (1984), s. 19-36.

dadır. Emperyalizmin dar epistemik şiddeti, bize bir episteme'nin imkânı olan genel şiddetin tamamlanmamış bir alegorisini vermektedir.<sup>49</sup>

Madun öznenin silinmiş güzergâhı içinde cinsel farkın izi iki kere silinmiştir. Mesele kadınların isyana katılını ya da cinsel işbölümünün temel kuralları değildir; bunların ikisi için de "kanıt" vardır. Mesele, daha ziyade, hem sömürgeci tarihyazımının nesnesi olarak hem de isyanın öznesi olarak, toplumsal cinsiyetin ideolojik inşasının erkeğin egemenliğini sürdürmesidir. Sömürgeci üretim bağlamında, madunun bir tarihi yoksa ve konuşamıyorsa, kadın olarak madun daha da derin bir şekilde gölgede kalır.

Günümüzün uluslararası işbölümü, on dokuzuncu yüzyıl teritoryal emperyalizminin bölünmüş coğrafyasının yerini almıştır. Basitçe ifade edecek olursak, genellikle birinci dünya ülkeleri arasından bir grup ülke sermaye yatırımcısı konumundadır; genellikle üçüncü dünya ülkeleri arasından diğer bir grup ülke de hem komprador yerli kapitalistler hem de korumasız ve hareketli işgücü üzerinden yatırım sahası sunar. Sanayi sermayesinin dolaşımını ve büyümesini (ve buna eşlik eden, on dokuzuncu yüzyıl teritoryal emperyalizmine has yönetim görevini) sürdürmenin gereği olarak, {sömürge ülkelerde daha önce} ulaşım, hukuk ve standartlaştırılmış

---

<sup>49</sup> Bir episteme'nin imkânı olan genel anlamdaki bu şiddet, Derida'nın genel anlamda "yazı" dediği şeydir. Genel anlamda yazı ile dar anlamda yazı (bir yüzeyin üzerindeki işaretler) arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konulamaz. Gramatolojinin (yapısökümün) görevi, bu değişken ilişkiye dair bir formül bulmaktır. O hâlde, belli bir açıdan, emperyalizmin eleştirisi başlı başına yapısökümdür.

eğitim sistemleri geliştirilmişti — tam da aynı zamanda yerel sanayiler çökertilir, toprak dağılımı yeniden düzenlenir ve hammaddeler sömürgeci ülkeye aktarılırken. Sömürgeciliğin güya sona eriş, çokuluslu sermayenin büyümesi ve idari yükün azalmasıyla birlikte, “kalkınma” artık önceki dönemle kıyaslanabilir ölçüde kapsamlı yasal düzenlemeleri ve eğitim sistemleri kurulmasını içermiyor. Bu durum, komprador ülkelerde tüketimciliğin büyümesini sekteye uğratmaktadır. Modern telekomünikasyon sistemleri ve Asya’nın iki köşesinde ileri kapitalist ekonomilerin ortaya çıkışıyla birlikte, uluslararası işbölününün devam ettirilmesi komprador ülkelerdeki ucuz işgücü arzının elde tutulmasına hizmet etmektedir.

İnsan emeği, elbette, doğası gereği “ucuz” ya da “pahalı” değildir. Ucuz emeği garantiye alacak olan, koruyucu iş yasalarının yokluğu (ya da bu yasaların ayrımcı bir biçimde uygulanması), (sıklıkla periferideki kalkınma ve modernleşmenin yol açtığı) totaliter bir devlet ve işçilerin geçim koşullarının asgari düzeyde tutulmasıdır. Bu hayati unsuru elde tutmak için, komprador ülkelerdeki kent proletaryasının sistematik bir tüketimcilik ideolojisi eğitiminden geçirilmemesi gerekir; (sınıfsız bir toplumun felsefesi gibi gösteriş yapan) bu tüketimcilik ideolojisi, Foucault’nun bahsettiği koalisyon politikaları yoluyla direnişin, tüm zorluklara rağmen, zemini hazırlar (FD, 216). Yaygınlaşan uluslararası taşeronluk uygulamaları, tüketimcilik ideolojisinden bu kopuşu giderek daha da ağırlaştırmaktadır. “Bu strateji uyarınca, gelişmiş ülkelerdeki imalatçılar üretimin en emek-yoğun aşamalarını, örneğin dikişi ya da montajı, işgücünün ucuz olduğu Üçüncü

Dünya ülkelerindeki taşeronlara yaptırırlar. Montaj tamamlandıktan sonra, çokuluslu şirket bu malları *yerel pazarda satmak yerine* —cömert gümrük muafiyetleri altında— gelişmiş ülkeye yeniden ithal eder.” Burada, tüketimcilik eğitimiyle olan bağ neredeyse kopmuştur. “Küresel durgunluk 1979’dan bu yana ticareti ve yatırımı dünya çapında belirgin biçimde yavaşlatırken, uluslararası taşeronlukta patlama yaşanmıştır. ... Bu koşullarda, çokuluslu şirketler, militan işçilere, devrimci ayaklanmalara ve hatta ekonomik çöküşlere karşı koyma konusunda daha rahat olurlar.”<sup>50</sup>

Komprador sahnelerde sınıf hareketi giderek daha da uyuşuklaşmaktadır. Beklenebileceği gibi, komprador ülkelerdeki yerli egemen grupların kimi mensupları, yerel burjuvazinin mensupları, ittifak siyaseti dilini çekici bulmaktadır. İleri kapitalist ülkeler için akla yatkın olan direniş biçimleriyle ortaklaşma, Ranajit Guha’nın tarif ettiği, burjuva tarihyazıcılığındaki şu elitist eğilimle sıklıkla aynı kumaştandır.

Küresel ittifak siyasetinin akla yatkın olduğu inancı, komprador ülkelerin egemen toplumsal gruplarında “uluslararası feminizm”le ilgilenen kadınlar arasında yaygındır. Terazinin öbür kefesinde, “kadınlar, mahpuslar, zorla silah altına alınan askerler, hastanede yatan hastalar ve eşcinseller” (FD, 216) arasındaki bir ittifak imkârından en uzakta kalanlar, kentli alt-proleteryanın kadınlarıdır. Onların durumunda, tüketimcilik haklarının inkâr edilip ellerinden alınmış olması

---

<sup>50</sup> “Contracting Poverty,” *Multinational Monitor*, cilt 4, sayı 8 (Ağustos 1983). s. 8. Bu rapor, Institute for Policy Studies’de Uluslararası Şirketler Projesi’nde çalışan John Cavanagh ve Joy Hackel’in katkılarıyla hazırlanmıştır (italikler bana ait).

ve sömürünün yapısı, ataerkil toplumsal ilişkilerle daha da ağırlaşır. Uluslararası işbölümünün öbür yakasında ise sömürünün öznesi, velev ki temsil etmeyen entelektüelin konuşması için ona alan açması saçmalığı başarmış olsun, kadının sömürüsünün metnini bilemez ve konuşamaz. Kadın iki kere gölgededir.

Fakat bu bile heterojen Öteki'yi baştan sona katedemez. *Uluslararası* işbölümü devresinin (büsbütün olmasa bile) dışında kalan, Aynı'nın ya da Benlik'in koltuğundaki kendimize ait yerden başka bir şeye gönderme yapmayan homojen bir Öteki inşa ederek iyilikseverliğimizin önünü kapatırsak bilinçlerini kavrayamayacağımız insanlar var. İşte geçimlik çiftçiler, örgütsüz tarım işçileri, kabile halkları ve kent sokaklarındaki ya da kırsaldaki sıfır-saat sözleşmeli (iş oldukça işe çağrılan) işçi toplulukları. Onlarla karşılaşmak, onları temsil etmek (*vertreten*) değil, kendimizi yeniden-sunmayı (*darstellen*) öğrenmek demektir. Bu görüş bizi disipliner antropolojinin ve temel pedagoji ile disipliner formasyon arasındaki ilişkinin bir eleştirisine götürecektir. Bu görüş ayrıca, "doğal olarak konuşabilen" bir ezilen özne seçen entelektüellerin, bu öznenin tarihin içinden kısaltılmış bir üretim tarzı anlatısı olarak ortaya çıkmasına ilişkin örtük beklentisini de sorgulayacaktır.

Deleuze ile Foucault yaptıkları sohbetin sonunda üçüncü dünya meselelerine değinmemiş olsalardı, onların gerek emperyalizmin epistemik şiddetini gerekse uluslararası işbölümünü göz ardı etmiş olmaları o kadar önemli olmayabilirdi. Ama Fransa'da *tiers monde* (üçüncü dünya)' sorununu, Afrika'daki bir zamanların Fransız sömürgelerinden gelenleri

görmezden gelmek imkânsızdır. Deleuze, Üçüncü Dünya'ya ilişkin değerlendirmelerini, ideal olarak madun olan bu eski yerel ve bölgesel yerli elitlerle sınırlı tutar. Bu bağlamda, artık-işgücü ordusunun sürdürülmesine yapılan göndermeler tersinden bir etnik duygusallığa düşmektedir. Deleuze, on dokuzuncu yüzyıl teritoryal emperyalizminin mirasından bahsettiği için, gönderme yaptığı şey de küreselleşen merkezden ziyade ulus-devlettir: "Fransız kapitalizmi yüzergezer bir işsizlik gösterenine büyük bir ihtiyaç duyar. Bu perspektiften, bastırma biçimlerinin birliğini görmeye başlarız: en zor ve en düşük ücretli işlerin göçmen işçilere düştüğü kabul edilmişken dışarıdan göçe getirilen kısıtlamalar; fabrikalardaki bastırma, zira Fransızların gittikçe ağırlaşan işlerin yeniden "tadını" almaları gerekiyor; gençliğe karşı mücadele ve eğitim sistemindeki bastırma" (FD, 211-12). Bu kabul edilebilir bir analizdir. Ama bu analiz yine, Üçüncü Dünya'nın, "birleşik bastırmaya" karşı çıkan bir ittifak politikasının direniş programına, ancak bu program Birinci Dünya'nın doğrudan erişebildiği üçüncü dünya gruplarıyla sınırlı tutulduğunda girebileceğini göstermektedir.<sup>51</sup> Üçüncü Dünya'nın birinci dünya tarafından böyle iyiliksever bir tutumla bir Öteki olarak sahiplenilmesi ve yeniden kaydedilmesi günümüzde ABD'de beşerî bilimlerin alanında fazlaca görülen üçüncü dünyacılığın kurucu özelliğidir.

---

<sup>51</sup> Üçüncü Dünya'nın gösteren olarak icat edilmesinin mekaniği, Carby vd., *The Empire Strikes Back*'te, ırkın gösteren olarak kuruluşuna uygulanan analiz biçimiyle ele alınmaya elverişlidir.

Foucault Marksizm eleştirisini coğrafi süreksizliği gündeme getirerek sürdürüyor. "Coğrafi (jeopolitik) süreksizliğe" esas damgasını vuran şey uluslararası işbölümüdür. Foucault ise bu terimi, sömürü (artık-değerin çıkarılması ve el konulması; Marksist analizin alanı) ile tahakkümü ("iktidar" çalışmaları) birbirinden ayırmak ve tahakkümün ittifak siyasetine dayalı direniş için daha büyük bir potansiyel taşıdığını öne sürmek için kullanır. Foucault, (bir iktidar Öznesini metodolojik olarak varsayan) bir "iktidar" kavramının böylesi tekçi ve birleşik bir kullanımının, sömürünün belli bir aşamasıyla mümkün kılındığını kabul edemez, çünkü onun coğrafi süreksizlik görüşü jeopolitik bakımdan Birinci Dünya'ya özgüdür:

Sözünü ettiğin bu coğrafi süreksizlik belki de şu anlama geliyordur. Sömürüye karşı mücadeleye girdiğimiz anda, proletarya yalnızca bu mücadeleye önderlik etmekle kalmaz, aynı zamanda mücadelenin hedeflerini, yöntemlerini, yerlerini ve araçlarını da belirler; proletaryayla birleşmek de onun aldığı konumlarla ve ideolojisiyle bütünleşmek, proleterlerin kavga saiklerini tekrardan benimsemektir. Bu, [Marksist projeye] toptan kapılmak anlamına gelir. Ama karşısında mücadele edilen şey iktidar olursa, bu durumda, iktidarı katlanılmaz bulan herkes her neredeyse orada ve kendi etkinlikleri (ya da edilgenlikleri) üzerinden mücadeleye koyulabilir. Hedeflerini açıkça anladıkları ve yöntemlerini belirleyebildikleri, *kendilerine ait* olan bu mücadeleye girşerek devrimci sürece katılmış olurlar. Proletaryanın müttefikleri olarak elbette, çünkü iktidarın mevcut hâliyle uygulanmasındaki amaç kapitalist sömürüyü sürdürmektir. Her nerede eziliyorlarsa orada savaşıarak proletaryanın davasına gerçek anlamda hizmet ederler. Kadınlar, mahpuslar, zorunlu askerler, hastanede yatan hastalar ve eşcinseller

şimdi belirli bir iktidar biçimine, kendileri üzerinde uygulanan kısıtlama ve denetimlere karşı kendine özgü bir mücadele başlatmış bulunuyorlar. (FD, 216)

Bu, takdire değer bir yerelleşmiş direniş programıdır. Mümkün olduğu yerlerde bu direniş modeli, “Marksist” hattı takip eden makrolojik mücadelelere bir alternatif olmayıp bunların tamamlayıcısı olabilir. Bununla beraber, evrensel bir düzeye taşınacak (Birinci Dünya dışına da genellenecek) olursa, bu model, farkında olmadan öznenin imtiyazlı kılınmasına meydan verir. Bu da, bir ideoloji teorisinin yokluğunda, tehlikeli bir ütopyacılığa yol açabilir.

Foucault mekânsallaşan iktidarın parlak bir düşünürüdür ancak emperyalizmin topografik olarak yeniden tanımlanmış olmasına dair bir farkındalık onun önkabullerini şekillendiren bir şey değildir. Batı’nın bu yeniden tanımlama yoluyla üretilmiş kısıtlı yorumuna kapılır ve bu yüzden bu yeniden tanımlamanın sonuçlarının sağlama alınmasına katkıda bulunur. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki yeni iktidar mekanizması (Marksist tarifi şudur: artık-değerin ekonomidışı zor olmaksızın çıkarılması) “başka yerlerdeki” teritoryal emperyalizm —Yeryüzü ve onun ürünleri— sayesinde güvence altına alınmıştır. Aşağıdaki pasajda bu gerçeğin nasıl atlandığına dikkat edin. Hükümanlığın temsili bu sahnelerde büyük önem taşıyor: “On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, önemli bir fenomenin üretilmesiyle, son derece spesifik prosedürel tekrüklere sahip ... ve ayrıca, benim kanaatime göre hükümanlık ilişkileriyle kesinlikle bağdaşmayan, yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkışıyla, daha doğ-

rusu icat edilişiyile karşılaşyoruz. Bu yeni iktidar mekanizması, Yeryüzü ve onun ürünlerinden daha çok bedenlere ve bedenlerin yaptıklarına dayanır" (PK, 104).

Foucault, "coğrafi süreksizliğin" ilk dalgasına dair bir kör nokta yüzünden, bu süreksizliğin yüzyılımızın ortalarındaki ikinci dalgasına kayıtsız kalabilmekte, onu kolayca "Faşizmin çöküşü ve Stalinizmin düşüşüyle" aynı kefeye koymaktadır (PK, 87). Mike Davis'in alternatif görüşü şöyledir: "Amerikan liderliği altında hizaya getirilmiş Atlantik emperyalizminin barışçıl karşılıklı ekonomik bağımlılık koşullarını yaratan, daha ziyade karşı-devrimci şiddetin küresel mantığıydı. ... Önde gelen kapitalist ekonomilerin karşılıklı olarak iç içe geçişini hazırlayan ve hızlandıran, ortak güvenlik sloganı altında SSCB'ye karşı çok-uluslu askerî bütünleşmeydi. Bu bütünleşme 1958 ile 1973 arasında serpilten yeni ticari liberalizm dönemini mümkün kıldı."<sup>52</sup>

Ulusal sahnelerle saplanıp kalmayı, iktisada karşı çıkmayı ve mikrolojiye imtiyaz tanıyan iktidar ve arzu gibi kavramlara yapılan vurguyu işte bu "yeni iktidar mekanizması"nın ortaya çıkışı içinde okumamız gerekir. Davis şöyle devam ediyor: "Stratejik askerî gücün ABD tarafından yarı-mutlakiyetçi bir biçimde merkezîleştirilmesi, ABD'nin başlıca satrapları için açık fikirli ve esnek bir bağımlılığa imkân tanıyacaktı. Bu, özel olarak, komünizme karşı keskin bir ideolojik seferberliği her zaman ayakta tutan ... Fransızların ve Britanyalıların eskiden kalma emperyalist iddiaları için son derece el-

---

<sup>52</sup> Mike Davis, "The Political Economy of Late-Imperial America," *New Left Review*, 143 (Ocak-Şubat 1984), s. 9.

verişli oldu." "Fransa" gibi tekçi nosyonlara karşı temkiri el-den bırakmadan şunun da söylenmesi gerekir: "İşçilerin mücadelesi" gibi tekçi nosyonları ya da "iktidar gibi, direniş de çokludur ve küresel stratejiler içinde bütünleştirilebilir" (PK, 142) şeklindeki tekçi beyanları Davis'in anlatısını izleyerek yorumlamak mümkün görünüyor. Ben, Paul Bové'nin yaptığı gibi, "askerî ve kültürel saldırıya uğrayıp yerinden edilmiş ve yurtsuz kalmış bir halk [Filistinliler] nezdinde ... [Foucault'nun 'siyasetle ilgilenmek ... mümkün olan en yüksek dürüstlikle devrimin arzulanır olup olmadığını bilmeye çalışmaktır' sorusu gibi] bir soru sormanın Batı zenginliğinin getirdiği budalaca bir lüks olduğunu" ileri sürüyor değilim.<sup>53</sup> Bunun yerine, kendi içine kapanmış bir Batı yorumuna kapılmanın, bu yorumun emperyalist proje tarafından üretildiğini görmezden gelmek olduğunu ileri sürüyorum.

Bazen, tam da Foucault'nun yüzyıllara yayılan Avrupa emperyalizmine dair analizinin göz alıcılığı, sanki şu heterojen fenomenin minyatür bir versiyonunu üretiyormuş gibi görünüyor: Mekânın idare edilmesi — ama doktorlar tarafından; yönetim aygıtlarının gelişimi — ama akıl hastanelerinde; periferinin dikkate alınması — ama deliler, mahpuslar ve çocuklar bakımından. Klinik, akıl hastanesi, hapishane, üniversite — bunların tümü emperyalizmin daha geniş kapsamlı anlatılarına dair bir okumayı engelleyen perde-alegorileri gibi görünüyor. (Buna benzer bir tartışma, Deleuze ile Guattari'de yırtıcı bir motif olan "yersiz-yurtsuzlaşma" için de açılabilir.) "İnsanın bilmediği bir şey hakkında konuşmaması pekâlâ mümkündür" diye mırıldanabilir Foucault (PK, 66). Hâlbuki

<sup>53</sup> Bové, "Intellectuals," s. 51.

biz emperyalizmi eleştiren herkesin tespit etmesi gereken o onay görmüş cehaletten söz ediyoruz zaten.

### III

ABD’li akademisyen ve öğrencilerin Fransa’dan “etkilendiği” genel düzeyde şu anlayışla karşılaşılır: Foucault gerçek tarihle gerçek siyasetle ve gerçek toplumsal sorunlarla ilgilenir; Derrida ise anlaşılmaz, ezoterik ve metinselcidir. Okur genel olarak kabul görmüş bu fikre muhtemelen gayet aşinadır. “[Derrida’nın] kendi eserlerinin”, diye yazar Terry Eagleton, “fena hâlde tarih dışı olduğu, politik bakımdan kaçamak yanıtlar verdiği ve ‘söylem’ olarak dilden [işlediği hâliyle dilden] pratikte bihaber olduğu inkâr edilemez.”<sup>54</sup> Eagleton Foucault’nun “söylemsel pratikler” konusundaki çalışmalarını tavsiye ederek devam eder. Perry Anderson da benzer bir tarih inşa etmiştir: “Yapısalcılığın, Lévi-Strauss’un müzikte, Foucault’nun da delilikte çıkış aramalarında örtük olarak bulunan kendi kendini iptal edişi, Derrida ile tamamlanmış olur. Toplumsal gerçeklikleri incelemek için hiçbir yükün altına girmeyen Derrida, Lévi-Strauss ile Foucault’yu —sırasıyla Rousseauçu ve Sokrates öncesi düşünürlerinki gibi— bir “köken nostaljisiyle” suçlayarak ve bu düşünürlerin söylemlerinin geçerliliğini, kendi öncülleri temelinde, ne hakla varsaydıklarını sorarak her ikisinin de inşa ettiği yapıları sökmekte pek az tereddüt etmiştir.”<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 205.

<sup>55</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra: Verso, 1983), s. 53.

Bu yazı, Derrida'yı savunuyor olsun ya da olmasın, kayıp kökenlere dair bir nostaljinin, toplumsal gerçekliklerin emperyalizm eleştirisi çerçevesinde araştırılmasına zarar vereceği fikrine bağlılık duymaktadır. Aslında, Anderson'ın parlak yanlış okuması, tam da benim Foucault'da olduğunu vurguladığım sorunu görmekten onu alıkoymuyor: "Foucault 1966'daki şu beyanıyla karakteristik olarak peygambervari bir notaya basıyordu: 'Dilin varlığı ufkumuzda her zamankinden daha parlak bir şekilde ışık saçmaya devam ederken insan can cekişme sürecindedir.' Ama böyle bir ufku görecektir ve ona sahip olacak olan 'biz' kimdir?" Anderson, Foucault'nun geç dönem çalışmalarındaki varlığı kabul edilmemiş Batı Öznesi'nin, inkâr yoluyla hüküm süren bir öznenin yaptığı ihlali görmez. Anderson, Foucault'nun tutumunu, alışıldığı üzere, bilen Özne'nin öylece ortadan kalkması olarak okur; dahası, bu eğilimin gelişimini Derrida'da tamamladığını düşünür: "[Biz] zamininin çukurunda programın açmazı yatar."<sup>56</sup> Son olarak, Said'in, "metinsellik" nosyonunu nasıl ciddi bir biçimde yanlış anladığını ele veren o içli aforizmasını hatırlayalım: "Derrida'nın eleştirisi bizi metnin *içine doğru* taşır, Foucault'nunki ise *içine ve dışına*."<sup>57</sup>

Şunu ileri sürmeye çalışmaktayım: Foucault'un ezilenlerin siyasetine yönelik kalıcı ilgisi, ki bu sıklıkla onun cazibesinin sebebi olarak görülür, entelektüelin ve "somut" ezilen öznenin imtiyazlı kılınmasını gizleyebilir ki bu da aslında cazibeyi daha da artırmaktadır. Buna karşılık, burada niyetim

---

<sup>56</sup> Anderson, *In the Tracks*, s. 52.

<sup>57</sup> Said, *The World*, s. 183.

Derrida'ya ilişkin olarak bu etkili yazarlarca öne sürülen belirli bir görüşe karşı çıkmak değilse de, Derrida'nın çalışmalarının Birinci Dünya dışındaki insanlar için uzun dönemli olarak kullanışlı olmayı sürdürecektir birkaç yönünü tartışacağım. Bu bir mazur gösterme değil. Derrida, okunması zor biridir; onun asıl inceleme alanı klasik felsefedir. Ama eğer anlaşılırsa, ezilenlerin kendileri adına adlarına konuşmalarına izin veren, mevcut olmayan gayri-temsili maskesi altına gizlenen birinci dünya entelektüelinden daha az tehlikelidir.

Derrida'nın yirmi yıl önce yazdığı bir kitap bölümü üzerinde duracağım: "Pozitif Bilim Olarak Gramatoloji" (OG, 74-93). Bu bölümde Derrida "yapısökümün", eleştirel ya da siyasi, uygun bir pratiğe götürüp götürmeyeceği sorusuyla yüzleşir. Soru, etno-merkezci Özne'nin, {kendine} bir Öteki seçip tanımlamayıp kendini kurmaktan nasıl alıkonulacaktır. Bu, başlı başına Özne'ye dair bir program değil, daha ziyade, iyiliksever *Batılı* entelektüele dair bir programdır. "Öznenin" bir tarihi olduğunu ve içinde bulunduğumuz tarihsel momentte birinci dünyalı bilgi öznesinin görevinin Üçüncü Dünya'nın "asimilasyon" yoluyla "tanınmasına" karşı koymak ve bunu eleştirmek olduğunu düşünenlerimiz açısından bu hususiyet hayati bir önem taşıyor. Derrida, Avrupalı entelektüellerin etno-merkezci dürtülerinin dokunaklı bir eleştirisinden ziyade olgulara dayanan bir eleştirisini geliştirmek amacıyla, kendi savını temellerine oturtmak için yanıtlanması gereken "ilk" soruları sormayacağını kabul eder. Gramatolojinin salt ampirizmin "üstüne çıkabileceğini" (Frank Lentricchia'nın ifadesi) ilan etmez; çünkü tıpkı ampirizm gibi gramatoloji de ilk soruları sormaz. Böylece Derrida

"gramatolojik" bilgiyi ampirik araştırmayla aynı problemlerin hızasına yerleştirmektedir. Dolayısıyla "yapısöküm", "ideolojik gizemsizleştirme"ye karşılık gelen yeni bir kelime değildir. Tıpkı "ampirik araştırma" gibi "gramatolojik bilginin altına sığınmak da ... 'örnekler' üzerinden çalış[mayı]" zorunlu kılar (OG, 75).

Derrida'nın —pozitif bilim olarak gramatolojinin sınırlarını göstermek için— sergilediği örnekler, emperyalist bir projenin ideolojik olarak kendini uygun bir biçimde haklılaştırmasından gelir. On yedinci yüzyıl Avrupa'sında, diye yazar Derrida, yazı tarihlerinde işleyen ve "Avrupalı bilincin krizinin semptomunu" oluşturan üç tür "önyargı" vardı (OG, 75): "Teolojik önyargı", "Çince önyargısı" ve "hiyeroglifçi önyargısı." İlki şöyle ifade edilebilir: Tanrı ilksel ya da doğal bir yazı yazdı: İbranice ya da Yunanca. İkincisi: Çince, felsefi yazım için mükemmel bir *taslaktır* ama yalnızca bir taslaktır. Hakiki felsefi yazım "tarihten bağımsız[dır]" (OG, 79) ve Çinceyi güncel Çincenin yerini alacak öğrenmesi kolay bir yazıya taşıyacaktır. Üçüncüsü: Şu Mısır yazısı deşifre edilemeyecek kadar yücedir. İlk önyargı İbranicenin ya da Yunancanın "güncelliğini" ayakta tutar; son ikisi (sırasıyla, "rasyonel" ve "mistik" önyargılar) ilkinin desteklemek için işbirliği yapar. İlk önyargıda, Yahudi-Hıristiyan Tanrısı, logos'un merkezi olarak görülür (Helenik Öteki'nin asimilasyon yoluyla sahiplenilmesi daha eski bir hikâyedir) —bu "önyargı" Yahudi-Hıristiyan mitine ait kartografyaya jeopolitik tarih statüsü verme çabalarında hâlen varlığını sürdürmektedir:

Çince yazı kavramı böylece bir tür *Avrupalı halüsinasyonu* olarak işledi. ... Bu işleyiş sıkı bir gerekliliğe boyun eğdi. ... O zamanlar erişilebilir durumda olan Çince yazıyı hiç kâle almadı. ... "*Hiyeroglifçi önyargısı*," *çıkır gözetken körlük etkisinin* ayrışını yaratmıştı. Bunların karanlıkta bırakılması, etno-merkezci bir hor görmekten ... kaynaklanıyor olmak şöyle dursun, abartılı bir hayranlık biçimini almaktadır. Biz bu örüntünün gerekliliğini göstermeyi henüz bitirmiş değiliz. Yüzyılımız bundan azade değildir; bu etno-merkezciliğin telaşlı ve şatafatlı bir şekilde tersine çevrildiği her seferinde, *bir içeriği güçlendirme* ve içeride bundan bir çıkar elde etmeye dönük belli bir çaba bütün bu gösterişli efektlerin arkasına usulca gizlenir. (OG, 80; Derida yalnızca "*hiyeroglifçi önyargısı*"'nı italik yazmıştır)

Derrida, bir içeriği yani kendi özne statüsünü pekiştirecek bir Öteki üretme peşindeki Avrupalı Özne meselesine dair iki karakteristik çözüm olasılığı önererek devam eder. Bunun ardından, yazı, yerel ve sivil toplumun başlangıcı ile arzu, iktidar ve kapitalistleşme yapıları arasındaki suç ortaklığının izahı gelir. Daha sonra, Derrida, paradoksal olarak hem söze dökülemeyen hem de aşkınsal-olmayan bir şeyi korumaya yönelik kendi arzusunun kırılganlığını ifşa eder. Sömürge öznesinin üretilişine yönelik eleştiride, bu söze dökülemeyen ve aşkınsal-olmayan ("*tarihsel*") yer, madun özne tarafından doldurulur (*cathect*).

Derrida, gramatoloji projesinin mevcudiyet söylemi içinde gelişmek zorunda olduğunu *tekrar* göstererek bu bölümü bitirir. Burada söz konusu olan, salt bir mevcudiyet eleştirisi değil, aynı zamanda mevcudiyet söyleminin kişinin *kendi* eleştirisindeki güzergâhının farkında olma, tam da fazlasıyla iri bir saydamlık iddiasına karşı tetikte olma hâlidir. Gramatolojinin nesnesinin ve modelinin adı olarak "*yazı*" kelimesi, "ancak

*tarihsel* kapanış içinde, demek ki bilim ve felsefenin sınırları içinde" bir pratiktir (OG, 93).

Derrida burada, Öteki'nin kuruluşundaki Avrupalı etno-merkezciliğin bir eleştirisini ortaya koymak için özel olarak siyasi olmaktan çok, Nietzscheci, felsefi ve psikanalitik seçimler yapar. Postkolonyal bir entelektüel olarak ben, Derrida'nın beni böylesi bir eleştirinin gerekli kıldığı spesifik patikaya (Avrupalıların kaçınılmaz bir şekilde yapıyor gibi gördükleri gibi) *sevkediyor* olmamasından rahatsız değilim. Bana göre bundan daha önemli olan, Avrupalı bir filozof olarak onun, *Avrupalı Özne'nin* Öteki'yi marjinal olarak kurma eğilimini etno-merkezciliğe eklememesi ve *bunu* tüm söz-merkezli {logocentric} ve dolayısıyla tüm gramatolojik girişimlerin sorunu olarak tespit etmesidir (zira bu bölümün temel tezi bu ikisinin suç ortaklığıdır). Genel bir sorun *değil*, *Avrupa'ya ait* bir sorun. İşte bu etno-merkezcilik bağlamında Derrida, düşünmenin ya da bilginin Öznesinin rütbesini indirmek için "*düşünce ... metnin boş kısmıdır*" (OG, 93) diyecek kadar büyük bir çaba göstermektedir; yani, düşünülen şey, boş bile olsa hâlâ *metnin içindedir* ve tarihin Öteki'sine teslim edilmelidir. Yorumlanabilir bir metinle çevrelenmiş bu erişilmez boşluk, emperyalizmin postkolonyal eleştirmeninin, teori üretiminin *esas* yeri olarak Avrupa sınırları içinde üretildiğini görmek istediği şeydir. Postkolonyal eleştirmenler ve entelektüeller, ancak *metne-kazınmış* bu boşluğu önceden varsayarak kendi üretilişlerini yerinden oynatmaya kalkışabilirler. Oysa düşünceyi ya da düşünen özneyi saydamlaştırmak ya da görünmez *kalınmak*, bunun aksine, Ötekinin sonu gelmeyen bir şekilde asimilasyon yoluyla *tanınmasını*

gizliyor gibi görünmektedir. Bu tür kaygılar yüzünden Derrida, "öteki(ler)in kendileri adına konuşmasına izin vermeyi" değil, "hepten-öteki" olana (benliği pekiştiren bir ötekinin karşıtı olarak *tout-autre*), "ötekinin içimizdeki sesi olan o iç sesi *hezeyana* uğratma[sı]" için bir "yakanışta" ya da "çağrıda" bulunmayı gündeme getirir.<sup>58</sup>

Derrida, on yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Avrupa'daki yazı biliminin etno-merkezciliğini Avrupa bilincinin genel krizinin bir semptomu olarak adlandırmaktadır. Bu elbette daha büyük bir semptomun bir parçası, belki de krizin kendisi olan, kapitalist emperyalizmin ilk dalgası üzerinden feodalizmden kapitalizme yavaş geçişin bir parçasıdır. Bana öyle görünüyor ki, Öteki'nin asimilasyon yoluyla tanınmasının güzergâhı, tekrar tekrar psikanalize ya da kadın "figürüne" akın etmek yerine (her ne kadar bu ilk müdahalenin yapısöküm içindeki önemini küçümsememek gerekiyorsa da) sömürge öznesinin emperyalist kuruluşunda daha ilgi çekici biçimde takip edilebilir. Derrida bu alana yönelmemiştir (belki de yönelemez).

Derrida'nın bunu yapmamış olmasının nedenleri her ne olursa olsun, Öteki'nin kuruluş *mekanı*ği üzerine süregelen ve ilerleyen çalışmasını faydalı buluyorum; bunu, Öteki'nin *sahiciliğine* müracaat etmenin sağlayacağından çok daha büyük bir analiz ve müdahale avantajı sağlayacak biçimde kullanabiliriz. Bu düzeyde, Foucault'da kullanışlı olmaya devam eden, disiplinlerleşme ve kurumsallaşmanın *mekanı*ği, bir bakıma sömürgecinin kuruluşudur. Foucault bunu, erken ya da

---

<sup>58</sup> Jacques Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy," çev. John P. Leavy, Jr., *Semiotica*, 23 (1982), s. 71.

geç, proto- ya da post-, emperyalizmin hiçbir çeşidiyle ilişkilendirmez. Bunlar, Batı'nın çöküşüyle ilgilenen entelektüeller için müthiş kullarıdır. Bunların bu entelektüeller için baştan çıkarıcı, bizim içinse ürkütücü olması, araştırmacı öznenin (erkek ya da kadın uzmanın) suç ortaklığının saydamlığa bürünüp kendini gizlemesine imkân verebilmesinde yatar.

## IV

Madun konuşabilir mi? Madunun süregiden inşasına karşı dikkatli olmak için elitler ne yapmalıdır? Bu bağlamda en problemli görünen, "kadın" meselesidir. Açık ki, yoksul, siyah ve kadınsanız madunluğu üç koldan yaşarsınız. Ancak bu formülasyon birinci dünya bağlamından sömürge-sonrası (ki bu üçüncü dünya ile aynı şey değildir) bağlama taşındığında, "siyah" ya da "renkli" tasviri ikna edici anlamını kaybeder. Kapitalist emperyalizmin ilk evresinde sömürge öznesinin kuruluşunun gerekli kıldığı tabakalaşma, "renkli"yi özgürleştirici bir gösteren olarak kullanışsız kılar. ABD ve Batı Avrupa'da beşerî bilimlerdeki radikalizmin çoğunda görülen o amansız standartlaştırıcı iyilikseverlik (asimilasyon yoluyla tanıma), komprador periferide tüketimciliğin heterojen bir tarzda olsa da giderek daha fazla gerilemesi ve merkez ile çevrenin iç içe geçtiği yerlerde dahi kıyıda kalanların ("hakiki ve ayrımsal madun") dışlanması karşısında, bu alanda ırk-bilincini değil de sınıf-bilincini andıran şeyler, hem Sağ hem Sol tarafından, tarihsel, disipliner ve pratik olarak yasaklanmış görünmektedir. Bu bir *çifte* yerinden edilme sorunundan iba-

ret değildir; tıpkı, üçüncü dünya kadını birinci dünya kadını ile yan yana getirecek psikanalitik bir alegori bulma sorunundan ibaret olmadığı gibi.

Dile getirmiş olduğum bu uyarılar, ancak madun kadının bilincinden —veya daha kabul görececek bir ifadeyle, öznen— söz ediyorsak geçerlidir. Birinci Dünya’da ya da Üçüncü Dünya’da renkli ırklardan kadınların veya sınıfsal olarak ezilen kadınların cinsiyetçilik karşıtı çalışmalarını raporlamak veya çok daha iyisi, bu çalışmaların içinde yer almak inkâr edilemez bir gündem maddesidir. Ayrıca, antropoloji, siyaset bilimi, tarih ve sosyolojide, suskunlaştırılmış bu alanlardaki bilginin geri getirilmesine yönelik tüm girişimleri de memnuniyetle karşılamalıyız. Ne var ki, bir bilincin ya da öznenin varsayılması ve inşa edilmesi bu tür çalışmaların dayanağı olmaya devam etmektedir ve bu, uzun dönemde, epistemik şiddet ile öğrenmenin ve uygarlığın ilerleyişini içi içe geçiren emperyalist özne-kuruluşunun işleyişiyle uyuşmaktadır. Madun kadın da her zamanlık gibi dilsiz kalacaktır.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> “Hindistan’ın kaderini kendi davası bilmiş” radikal beyaz bir kadına tepki gösteren kent proleterleri konumundaki Maharashtralı bir grup kadının “Hintli kadınları” temsil ettiği ya da “Hindistan’da kadın bilinci” sorununa işaret ettiği varsayımı, Gail Omvedt’in *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle* (Londra: Zed Press, 1980) kitabı gibi mükemmel röportaj ve analiz metinlerinde bile, uluslararası düzeyde hegemonik bir dilde hızla çoğalan iletişim imkânlarının, alternatif açıklamaları ve tanıklıkları lisans öğrencileri için dahi anında erişilebilir kıldığı birinci dünyaya ait bir toplumsal formasyon çerçevesinde değerlendirildiğinde zararsız bir varsayım değildir.

“Üçüncü Dünya Feminizmleri: Biçim ve İçerik Farkları” başlıklı bir

panelde (UCLA, 8 Mart 1983) Norma Chinchilla'nın dile getirdiği, Hindistan bağlamındaki cinsiyetçilik karşıtı çalışmaların gerçekten cinsiyetçilik karşıtı değil anti-feodal olduğu şeklindeki gözlemi de bu durumun başka bir örneğidir. Bu bakış, cinsiyetçilik tanımlarının ancak bir toplum kapitalist üretim tarzına geçtikten sonra ortaya çıkacak bir şey olarak görülmesine izin verir ve böylece kapitalizm ile ataerkillik arasında elverişli bir süreklilik kurar. Ayrıca, tarihin, ne ölçüde incelikli bir tarih yorumu sunduğuna bakmaksızın, üretim tarzlarının izahı üzerinden normatif bir biçimde anlatılaştırılmasının açıklayıcı gücünün sürdürülmesinde "Asya" tipi üretim tarzının oynadığı role ilişkin o çetin problemi de gündeme getirir. Bu meselede "Asya" özel adının oynadığı tuhaf rol, mevcut (üretim) tarzının ampirik varlığının kanıtlanması ya da çürütülmesiyle (uluslararası komünizm içinde keskin manevralara konu olmuş bir sorunla) sınırlı kalmamakta, Barry Hindess ile Paul Hirst'ün *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra: Routledge, 1975) ve Fredric Jameson'ın *Political Unconscious* kitapları gibi teorik incelik ve önem taşıyan çalışmalarda bile kritik bir yer tutmaya devam etmektedir. Özellikle, üretim tarzları morfolojisinin tüm tarihsel belirlenimcilik şüphelerinden kurtarılıp post-yapısalcı bir özne teorisine demirlendiği Jameson'da, "Asya tipi" üretim tarzı, ona eşlik eden devlet formasyonu olarak "doğu despotizmi" kılığıyla hâlâ kullanımdadır. Bu üretim tarzı, Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unda başka bir şekle sokulmuş üretim tarzı anlatısında da önemli bir rol oynamaktadır. Sovyetler'deki tartışmada, günümüzün bu teorik projelerinin gerçekten çok uzağında, "Asya tipi" üretim tarzının doktrinal yeterliliğinden çoğu zaman şüphe duyulmuş ve onun yerine feodal, köleci ve komünal üretim tarzlarının çeşitli versiyonları ve terminolojileri geliştirilmiştir. (Bu tartışma, Stephen F. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production* [Londra: Routledge, 1982] içinde etrafıca sergilenmektedir.) Bu konuyu, Batı Solunu uzun zamandır meşgul eden feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmalarının çoğunda emperyalist "momentin" örtbas edilmesiyle ilişkilendirmek ilginç olurdu. Burada daha önemli olan, Chinchilla'nunki gibi bir gözlemin (Batı Mark-

Böyle sıkıntılı bir sahada, madun kadının bilinci sorusunu sormak kolay değildir; böyle bir sorunun konuyu değiştirmek için yapılan idealist bir manevra olmadığını pragmatik radikallere hatırlatmak bu yüzden çok daha gereklidir. Bu soruyu görmeyen gelmek, feminist ve cinsiyetçilik karşıtı girişimlerin hepsi için geçerli olmasa da, uzun bir geçmişe sahip, adı konmamış bir politik tutumdur ve bu tutum araştırmacının yerini saydammış gibi gösteren eril bir radikalizmle işbirliği içindedir. Tarihsel olarak dilsizleştirilmiş madun kadın özne ile (onu dinlemek ya da onun adına konuşmak yerine) konuşmayı öğrenme arayışındaki postkolonyal entelektüel, kadın ayrıcalığına ilişkin öğrendiklerini *sistematik bir şekilde geri sarar {unlearn}*. Bu sistematik geri sarma, basitçe sömürgeleştirilmiş olanın kayıp figürü yerine başka bir şey koymayı değil, bulabildiği en iyi araçlarla postkolonyal söylemi eleştirmeyi öğrenmeyi gerektirir. Bu yüzden, madun çalışmalarının anti-emperyalist projesi içinde bile, madun kadının sorgulanmamış dilsizleştirilişini sorgulamak, Jonathan Culler'ın ileri sürdüğü gibi "farklılaşarak fark yaratmak" ya da "asli özellik olarak tanımlanmış cinsel bir kimliğe ... başvurmak ve bu

---

sizminden çok) üçüncü dünya feminizmi içinde yaygın olan bir hiyerarşikləştirmeyi temsil ediyor olmasıdır ki bu da onu emperyalist bir kavram-metafor olarak "Asya" ile çoktandır devam eden karşık ilişkilerin içine yerleştirir.

Madhu Kishwar ile Ruth Vanita'nın derlediği, *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manusih* (Londra: Zed Books, 1984) başlıklı kitabı henüz okumadığımı eklemeliyim.

kimlikle ilişkili deneyimlere ayrıcalık tanımak" anlamına gelmez.<sup>60</sup>

Feminist projenin Culler'in tarif ettiği versiyonu, Elizabeth Fox-Genovese'in "burjuva-demokratik devrimlerin kadınların toplumsal ve politik bireyciliğine katkısı" diye ifade ettiği bir çerçevede mümkündür.<sup>61</sup> ABD'li akademisyenler olarak hâlâ ajitasyon yapmakla meşgulken çoğumuz feminist projeyi Culler'ın bugün tarif ettiği gibi anlamaya mecbur kaldık.<sup>62</sup> Bu, benim "öğrendiklerimi geri sarma" eğitimimde kesinlikle gerekli bir aşamaydı ve anaakım Batılı feminist projenin, yukan doğru sınıf hareketliliği imkânlarına sahip kadınlarla erkekler arasında bireycilik hakkı üzerine yaşanan kavgayı hem sürdürdüğü hem de bu kavganın zeminini değiştirdiği düşüncemi güçlendirdi. İnsan, ABD feminizmi ile Avrupalı "teori" (teori genellikle ABD'li ya da Britanyalı kadınlarca temsil edildiği için) arasındaki tartışmanın tam da bu zeminin önemli bir köşesini kaplıyor olmasından süpheleniyor. Ben ABD feminizmini daha "teorik" kalına çağrısına genel olarak sıcak bakıyorum. Ancak öyle görünüyor ki dilsizleştirilmiş madun kadın özne sorunu, "özcü" bir kayıp kökenler

---

<sup>60</sup> Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 48.

<sup>61</sup> Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Woman's History in History," *New Left Review*, 133 (Mayıs-Haziran 1982), s. 21.

<sup>62</sup> Bu düşünceyi, bir ölçüde otobiyografik bir tarzda şu yazıda geliştirmeye çalıştım: "Finding Feminist Readings: Dante-Yeats," Ira Konigsberg, der., *American Criticism in the Poststructuralist Age* içinde (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981).

arayışıyla çözülmmediği gibi Anglo-Amerika'da daha fazla teori yapma çağrısıyla da halledilemez.

Bu çağrı sıklıkla, burada "özcülük" ile özdeş sayılan "pozitivizmi" eleştirmek adına yapılmaktadır. Ne var ki, "olumsuzun görevinin" modern başlatıcısı olan Hegel özler nosyonuna yabancı değildi. Marx'a göre, diyalektiğin içinde özcülüğün ilgi çekici bir şekilde varlığını sürdürmesi, derin ve üretken bir sorundu. Bu yüzden, pozitivizm/özcülük (ABD olarak okuyun) ile "teori" (Anglo-Amerikan üzerinden Franko-Alman ya da Fransız olarak okuyun) arasındaki dar ikili karşıtlık sahte olabilir. Özcülük ile pozitivizm eleştirileri arasındaki (Derrida'nın "Pozitif Bilim Olarak Gramatoloji"de ortaya koyduğu) muğlak suç ortaklığını örtbas etmesi bir yana, bu ikili karşıtlık ayrıca pozitivizmin bir teori olmadığını ima ederek yanılgıya düşer. Bu hamle, Teori denen bir özel adın, bir pozitif özün ortaya çıkmasına olanak tanır. Bir kez daha, araştırmacının konumu sorgulanmadan kalmaktadır. Bu bölgesel tartışma Üçüncü Dünya'ya doğru döndüğünde de yöntem sorununda hiçbir değişiklik görülmeyecektir. Bu tartışmanın hesaba katamadığı şudur: Madun olarak kadın örneğinde, cinsiyetli bir öznenin izine ait güzergâhın kuruluşundaki hiçbir içerik, saçılma olanağının yerini tayin etmek üzere bir araya getirilemez.

Yine de, feminizmi pozitivizm eleştirisiyle ve somutun fetiş olmaktan çıkarılmasıyla yan yana getirmeye genel olarak sıcak bakmayı sürdürüyorum. Her ne kadar Batılı teorisyenlerin araştıran öznel olarak konumsallıklarını tespit etmekte ısrar etmeyi öğrenmiş olsam da, onların çalışmalarından bir şeyler öğreniyor olmaktan da hiç rahatsız değilim. Bu

koşullar altında ve bir edebiyat eleştirmeni olarak, madun olarak kadının bilincine ilişkin o muazzam sorunla taktiksel olarak yüzleştim. Sorunu bir cümle içinde yeniden icat ettim ve onu basit bir gösterme sürecinin nesnesine dönüştürdüm. Bu cümle ne anlama geliyor? Buradaki analogi, Freud diye birine ait ideolojik kurbanlaştırma ile araştıran özne olarak postkolonyal entelektüelin konumsallığı arasındadır.

Sarah Kofman'ın gösterdiği üzere, Freud'un kadınları günah keçisi olarak kullanışındaki derin muğlâklık, histerik olana bir ses vermeye ve onu histerinin öznesine dönüştürmeye yönelik başlangıçtaki ve süregelen bir arzu karşısında geliştirilmiş bir karşıt tepkidir.<sup>63</sup> Bu arzuyu "kız evladın baştan çıkarması" kalıbına sokan eril-emperyalist ideolojik formasyon, yekpare "üçüncü dünya kadını"nu inşa eden aynı formasyonun bir parçasıdır. Postkolonyal bir entelektüel olarak ben de bu formasyondan etkilenmiş durumdayım. "Öğrendiklerini geri sarma" projemizin bir parçası da bu ideolojik formasyonu — gerekirse suskunlukları ölçerek — araştırma nesnesine dönüştürmektir. Bu yüzden, Madun konuşabilir mi? ve (Kadın olarak) madun konuşabilir mi? sorularıyla karşı karşıya kaldığımızda, maduna tarihte bir ses verme çabalarımız Freud'un söyleminin harekete geçirdiği tehlikelere iki kere açık olacaktır. Bu değerlendirmelerin bir ürünü olarak, Freud'un "Bir çocuk dövülüyor"<sup>64</sup> cümlesine ilişkin incelemelerinde karşılaşılacak olandan farklı olmayan bir ruhla

<sup>63</sup> Sarah Kofman, *L'énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud* (Paris: Galilée, 1980).

<sup>64</sup> Sigmund Freud, "'A Child is Being Beaten': A Contribution to the

şu cümleyi kurdum: "Beyaz adamlar esmer kadınları esmer adamlardan kurtarıyorlar."

Burada Freud'un kullanılması özne-oluşumu ile toplumsal kolektiflerin davranışı arasında eşbiçimli bir analogi kurulduğu anlamına gelmez; Deleuze ile Foucault arasındaki soh-bette, çoğu durumda Reich'a yapılan bir göndermenin eşlik ettiği sıkça karşılaşılan bir pratiktir bu. Yani ben, "Beyaz adamlar esmer kadınları esmer adamlardan kurtarıyorlar" cümlesinin, *kolektif* bir emperyalist girişimde sado-mazoşist bastırmanın *kolektif* güzergâhının semptomlarını ortaya koyan *kolektif* bir fanteziyi işaret ettiğini ileri sürüyor değilim. Bu türden bir alegoride tatmin edici bir simetri vardır ama bunun yerine ben okuru, bunu aksi iddia edilemeyecek bir çözüm olarak değil, "vahşi psikanaliz" içindeki bir sorun olarak görmeye davet ediyorum.<sup>65</sup> Nasıl ki Freud'un "Bir çocuk dövülüyor" cümlesinde ve başka yerlerde kadını günah keçisi olarak görmekte ısrar etmesi, onun politik çıkarlarını az çok açığa vuruyorsa, benim bu cümleme vesile olan emperyalist özne-üretimi üzerindeki ısrarım da benim politikamı açığa vurur.

Dahası, hastalarının ona anlattığı benzer pek çok somut vakadan yola çıkarak Freud'un *bir cümle olarak* kurduğu bu cümleye yönelik stratejisinin genel metodolojik aurasını ödünç almaya girişiyorum. Bu, okur ile metin (benim cümlem) arasındaki etkileşim için eşbiçimli bir model olarak bir

---

Study of the Origin of Sexual Perversions," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey vd. (Londra: Hogarth Press, 1955), cilt 17.

<sup>65</sup> Freud, "'Wild' Psycho-Analysis," *Standard Edition*, cilt 11.

analizde-aktarım vakası sunacağım anlamına gelmiyor. Aktarım ile edebiyat eleştirisi ya da tarihyazını arasındaki analogi üretken bir söz kaydırması açısından {catachresis} öte bir şey değildir. Öznenin bir metin olduğunu söylemek, bunun tersini, sözlü metnin bir özne olduğunu söyleme yetkisi vermez.

Freud'da beni etkileyen, daha çok, onun son cümleyi üreten bir bastırma *tarihini* nasıl temellendirdiği. Bu, çift kökenli bir tarihtir; kökenlerin biri bebeğin bellek yitiminde saklıdır, diğeri ise insanlarla hayvanların henüz birbirinden farklılaşmadığı bir köken-öncesi zaman aralığının varlığı zımnen kabul edilerek arkaik geçmişimizin içine yerleştirilmiştir.<sup>66</sup> Burada emperyalist ekonomi-politiğin ideolojik olarak gizlediklerini açıklamak ve yukarıda taslağını verdiğim türden bir cümleyi üreten bir bastırma tarihinin anahatlarını çıkarmak için bu Freudcu stratejisinin bir benzeşiğini {homologue} Marksist anlatıya uygulamaya sevk ediliyoruz. Bu bastırma tarihi de çift kökenlidir; biri 1829'da dul kadın fedasının Britanyalılar tarafından kaldırılmasının ardındaki manevralarda saklıdır,<sup>67</sup> diğeri ise Hindu Hindistan'ın klasik ve Veda geçmişinde, *Rg-Veda* ve *Dharmasāstra*'da yatar. Elbette bu tarihi destekleyen, farklılaşmamış bir köken-öncesi zaman aralığı da vardır.

---

<sup>66</sup> Freud, "A Child is Being Beaten," s. 188.

<sup>67</sup> Sömürge döneminde dul kadın fedası "gerçekliğinin" nasıl kurulduğu ya da "metinselleştirildiği" hakkında parlak bir açıklama için bkz. Lata Mari, "The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal" (yüksek lisans tezi, University of California at Santa Cruz, 1983). Bu projenin başlangıcında Bayan Mani ile yaptığımız tartışmaların faydasını gördüm.

Benim kurduğum cümle, esmer ve beyaz erkekler (zaman zaman esmer ve beyaz kadınlar da dâhil olmuşlardır) arasındaki ilişkiyi tasvir eden pek çok yer değiştirmeden biridir. Bu cümle, Derrida'nın "hiyeroglifçi önyargısı" ile ilişkili olarak bahsettiği "abartılı hayranlık" ya da göstermelik suçluluk cümleleri arasında yerini alır. Emperyalist özne ile emperyalizmin öznesi arasındaki ilişki en azından muğlaktır.

Hindu dul kadın ölmüş kocasının yakıldığı odun yığınının üstüne çıkar ve orada kendini kurban eder. Bu, dul kadının kendini fedâ edişidir. (Sanskrit yazısının alışılmış transkripsiyonuyla dul kadın kelimesinin yazılışı *sati* olurdu. Erken dönem Britanyalı sömürgeciler bu kelimeyi *suttee* olarak yazdılar.) Bu ritüel her yerde uygulanmıyordu ve belli bir kasta ya da sınıfa özgü de değildi. Bu ritüelin Britanyalılar tarafından kaldırılması genellikle "esmer kadınları esmer adamlardan kurtaran beyaz adamlar" vakası olarak anlaşılagelmıştır. Beyaz kadınlar da —on dokuzuncu yüzyıldaki Britanyalı Misyoner Kayıtlarından Mary Daly'ye kadar— alternatif bir kavrayış üretmiş değildir. Bunun karşısında yer alan Hint yerlicisi iddia ise, kayıp kökenler nostaljisinin bir parodisidir: "Kadınlar gerçekten ölmek istiyorlardı."

Bu iki cümle birbirlerini meşrulaştırmakta çok işe yararlar. Kadınların ses-bilincinin tarıklığı ise hiçbir zaman karşımıza çıkmaz. Bu türden bir tarıklık ideolojiden bağımsız ya da "büs-bütün" öznel olmazdı elbette, ama bir karşı-cümle üretmek için malzeme oluşturmuş olurdu. Bu kadınların, kurban edilmiş dulların, Doğu Hindistan Şirketi'nin kayıtlarındaki polis raporlarında groteskçe yanlış yazılmış isimlerine bakarak bir "ses" elde etmek mümkün değildir. Hissedilebilecek olan,

olsa olsa, bu denli basitçe ve cahilce tutulmuş kayıtlardan (örneğin kastlardan defalarca kabileler olarak bahsedilmiştir) bile taşan muazzam heterojenliktir. “Beyaz adamlar esmer kadınları esmer adamlardan kurtanyorlar” ve “Kadınlar ölmek istiyorlardı” şeklinde kurulabilecek, diyalektik olarak birbirine kenetlenmiş bu cümlelerle karşılaştığında postkolonyal kadın entelektüel, basit bir gösterme süreci sorusu — Bu ne anlama geliyor?— sorar ve bir tarih çizmeye başlar.

Yalnızca uygar olmakla kalmayıp aynı zamanda iyi de olan bir toplumun iç karışıklıktan doğuş arını işaretlemek için, sıklıkla, yasanın ruhunu aşlamak için lafzını ihlal eden tekil olaylara başvurulur. Kadınların erkekler tarafından korunması çoğu zaman böyle bir olay sağlar. Britanyalıların yerli göreneğe/yasaya mutlak biçimde hakkaniyetli davranmakla ve bunlara karışmamakla övündüklerini hatırlayacak olursak, yasanın ruhu adına lafzının bu onay gören ihlaline dair bir değinmeyi J. M. Derrett’in şu sözlerinde okuyabiliriz: “Hindu Yasası hakkında ilk yasal düzenleme tek bir Hindu’nun rızası alınmadan yapılmıştır.” Yasal düzenlemenin adı burada belirtilmiyor. Sömürgeciler tarafından kurulmuş “iyi” bir toplumun sömürgeliğin sona erişinden sonra da hayatta kalmasının sonuçları dikkate alınırsa, ölçütün adının bulunduğu bir sonraki cümle de aynı derecede ilgi çekicidir: “Bağımsız Hindistan’da sati’nin tekrar nüksedişi muhtemelen ülkenin en geri kalmış kesiminde bile varlığını uzun süre koruyamayacak olan gerici bir yeniden canlanmadır.”<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> J. D. M. Derrett, *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon* (Kalküta: A. Mukherjee and Co., 1957), s. 46.

Bu gözlem doğru olsun ya da olmasın, beni ilgilendiren şudur: Kadının (günümüzde, “üçüncü dünya kadınının”) korunması, iyi bir toplumun kuruluşunun bir göstereni hâline gelmektedir ki bu kuruluşun da bu türden başlangıç anlarında basit yasallığı ya da hukuk politikasının yansızlığını ihlal etmesi gerekmektedir. Ele alacağımız vakada bu süreç ayrıca, o güne kadar ritüel olarak hoş görülen, bilinen ya da pohpohlanan bir şeyin suç olarak yeniden tanımlanmasına da imkân vermiştir. Başka bir ifadeyle, Hindu Yasası’ndaki bu madde, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın üzerinden atlamıştır.

Foucault’nun yalnızca Batı Avrupa’ya odaklanan *tarihsel anlatısının* on sekizinci yüzyıl sonlarında kriminolojinin gelişimi öncesinde gördüğü şey suçluya yönelik bir toleranstan ibaret olsa da (PK, 41), onun “episteme”ye ilişkin *teorik betimlemesi* buraya uygun düşüyor: “*Episteme*, doğrunun yanlıştan değil, (bilimsel sayılabilecek olanın) bilimsel sayılmayabilecek olandan ayrılmasını mümkün kılan ‘tertibat’tır” (PK, 197) —ritüel karşısında suç; biri batıl inançla tanımlanmış, diğeri hukuk biliminin.

*Suttee*’nin özel alandan kamusal alana sıçrayışı ile Britanyalıların Hindistan’daki varlığının merkantil ve ticari bir yapıdan teritoryal ve yönetsel bir yapıya geçişi arasında güçlü ve karmaşık bir ilişki vardır; bu ilişki, polis karakolları, alt ve üst düzey mahkemeler, idari denetim kurulları, kral naibinin divanı vb. arasındaki yazışmalarda takip edilebilir. (İlginç bir noktayı belirtmek gerekir ki, kendisi de feodalizmden kapitalizme geçişle ortaya çıkmış olan yerli “sömürge örneği”nin bakış açısından satı, zıt yönlü bir toplumsal baskı göstereni hâline gelmiştir: “Batı etkisine maruz kalarak psikolojik olarak marjinalleştirilmiş gruplar ... ritüel saflıklarını ve

geleneksel yüksek kültüre bağlılıklarını kendilerine olduğu kadar başkalarına da gösterme baskısı altında kalmışlardı. Bunların pek çoğu için sati, eski normların içeriden sarsıntıları yaşadığı bir zamanda bu normlara uyduklarının önemli bir kanıtı hâline geldi.”<sup>69</sup>)

Eğer bu benim cümlemin ilk tarihsel kökeniyse, besbelli ki insanlığın çalışmaya dayalı tarihinde, kapitalist yayılmanın hikâyesinde, emek-gücünün yavaş yavaş serbestleşerek metaya dönüşmesinde, şu üretim tarzları anlatısında, feodalizmden merkantilizm yoluyla kapitalizme geçişte kaybolmuştur. Gelgelelim, bu üretim tarzları anlatısının temelsiz normatifiği, hiç değişmeyeceği düşünülen geçici bir tedbir olarak “Asya tipi” üretim tarzı ile sürdürülmektedir; sermaye mantığı hikâyesinin Batı’nın hikâyesi olduğunun, üretim tarzı anlatısının evrenselliğinin emperyalizm tarafından kurulduğunun, bugün madunu görmezden gelmenin, ister istemez, emperyalist projeyi sürdürmek demek olduğunun görünür hâle gelebildiği her seferinde, bu anlatıyı ayakta tutmak için bu tedbir devreye girer. Böylece, benim cümlemin kökeni daha güçlü başka söylemler arasındaki gelgit içinde kaybolur. Sati’nin kaldırılmasının başlı başına hayranlık verici olduğunu kabul edecek olsak, benim cümlemin kökenine dair bir algının müdahaleci imkânlar barındırma ihtimalini merak etmek yine de mümkün olur mu?

Emperyalizmin iyi toplumun kurucusu olma görüntüsüne damgasını vuran, kadının kendi türünden korunacak

---

<sup>69</sup> Ashis Nandy, “Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest,” V.C. Joshi, der., *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* içinde (Delhi: Vikas Publishing House, 1975), s. 68.

bir nesne olarak sahiplenilmesidir. Görünüşte kadına özne olarak özgür seçim imkânı bahşeden ataerkil stratejinin ikiyüzlülüğünü nasıl incelemek gerekir? Başka bir ifadeyle, "Britanya"dan "Hinduizm"e geçiş hamlesi nasıl yapılır? Basit bir deneme bile emperyalizmin renkçilikle (*chromatism*) aynı şey olmadığını ya da renkli insanlara karşı bir önyargıdan ibaret olmadığını gösterecektir. Bu soruyu ele almak için, kısaca *Dharmasāstra* (dayanak alınan kutsal metinler) ile *Rg-Veda*'dan (Övgü Bilgisi) bahsedeceğim. Bunlar benim Freud'la kurduğum benzeşiklikteki arkaik kökeni temsil ediyorlar. Yaklaşımım elbette bunları bütün yönleriyle ele almıyor. Benim okumaların daha çok, bastırmanın imal edilişinin, kadının bilincine, yani kadının varlığına, yani kadının iyi (kadın), yani iyi kadının arzusuna, yani kadının arzusuna ilişkin olarak inşa edilmiş bir karşı-anlatının, postkolonyal bir kadın tarafından belli bir çıkar gözeten ve uzmanlığa dayanmayan bir incelemesidir. Burada aynı zamanda, paradoksal bir biçimde, toplumsal bireyin kaydedilişinde bir gösteren olarak kadının yerinin sabitlenmemişliğine de tanık oluruz.

*Dharmasāstra*'daki iki uğrakla ilgileniyorum: izin verilen intiharlara ve ölümler için düzenlenen törenlerin doğasına ilişkin söylemler.<sup>70</sup> Bu iki söylemin çerçevesine yerleştirildiğinde, dul kadınların kendilerini kurban etmeleri kuralın bir istisnası olarak görünmektedir. Kutsal metnin genel öğretisine göre intihar kınanması gereken bir eylemdir. Fakat, ka-

---

<sup>70</sup> İzleyen açıklamalar çok büyük oranda şu kaynağa dayanıyor: Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1963) (bundan sonra, cilt, kısım ve sayfa numaralarıyla birlikte HD olarak anılacaktır).

lıplaşmış icrası itibarıyla görüngüsel olarak intihar olma özelliğini kaybetmiş belli intihar biçimleri için açık kapı bırakılır. İzin verilen intiharların ilk kategorisi *tattvajnāna'* dan, hakikat bilgisi'nden kaynaklanır. Burada bilen (hakikatin bilgisine sahip) özne, kendi kimliğinin önemsizliğinin ya da (belki görüngü-olmayışıyla aynı şey olan) salt görüngüsellığının bilincine varmaktadır. Bir zamanlar *tat tva*, "bu sen" (that you) olarak yorumlanırdı, fakat bu olmadan da *tattva* 'bu-olmaklık' ya da "ne'lik" anlamına gelir. Yarı bu aydınlanmış benlik, kendi kimliğinin "bu-olmaklığını" gerçekten bilmektedir. Onun bu kimliği yok etmesi, *ātmaḡhāta* (benliğin katledilmesi) değildir. Bilginin sınırlarına vakıf olmanın paradoksu şudur: En güçlü faillik iddiası olarak faillik *imkān*ın yadsınması, failliğin kendisine emsal olamaz. İlginç olan şu ki, tanrıların kendilerini *kurban etmelerine* verilen izin, kendilik-bilgisinden değil, Doğanın ve Evrenin ekonomisinin işleyişini düzenleyen doğal ekolojiden gelmektedir. Bu kendine özgü yer değiştirmeler zincirinin, insanlardan ziyade tanrıların yaşadığı bu *mantiken* önce gelen aşamasında, intihar ile feda (*ātmaḡhāta* ile *ātmadāna*) arasındaki ayrım, "içsel" bir onay (kendilik-bilgisi) ile "dışsal" bir onay (ekoloji) arasındaki ayrım kadar küçük görünür. "Fakat bu felsefi uzamda, kendini kurban eden kadına yer yoktur. Bu kadın için, her hâlükârda doğruluğu kolayca sıranabilecek olan ve *smṛiti*'nin (hatırlanan) değil *sruti*'nin (işitilmiş olan) alanına ait bir durum olarak hakikat-bilgisi iddiasında bulunamayacak olan intiharlara izin vermek için açık kapı bırakılan yere bakıyoruz. İntihara ilişkin genel kuralın bu istisnası, belli bir aydınlanma hâlinde değil de belli mekânlarda icra edilmesi durumunda, kendini kur-

ban etmenin görüngüsel olarak (intihar olına) özelliğini geçersiz kılmaktadır. Böylece, içsel bir onaydan (hakikat bilgisi) dışsal bir onaya (hac mekânı) geçmiş oluyoruz. Bir kadın için *bu tip bir (gayrı)intiharı icra etmek mümkündür.*<sup>71</sup>

Ancak burası bile, kadının kendi özel benliğini yok ederek intihar özel adını geçersiz kılması için *uygun* yer değildir. Ölmüş eşin yakıldığı odun yığnında kendini kurban etmeye yalnızca onun için izin verilir. (Hindu antikitesinde, başka birinin yakıldığı odun yığnında kendini kurban eden erkekleré dair az sayıdaki örnek, bunların bir efendiye ya da üstün birine karşı duyulan heyecan ve adanmışlığın kanıtları olarak zikredilmesi itibarıyla, ritüeldeki tahakküm yapısını gözler önüne serer.) Bu intihar olmayan intihar, belki de hem hakikat-bilgisinin hem de mekânın kutsallığının bir simulakrumu olarak anlaşılabilir. İlk durumda, sanki, *bir öznedeki* onun kendi önemsizliğine ve salt görüngüsellğine ilişkin bilgi dramatize edilmekte ve böylece ölmüş koca sönmümlendirilmiş öznenin cisimleşmiş örneği ve yeri hâline gelmekte, dul kadın da “bunu sahneye koyan” (gayrı)fail olmaktadır. İkinci durumda ise, kadının yasayla elinden alınmış öznesinin yoğaltıldığı, ayrıntılı bir ritüelle hazırlanmış şu yanan tahta yatak, şimdi sanki tüm kutsal mekânların düzdeğişmeceli adıdır (*metonym*). Özgür seçim paradoksunun oyuna dâhil oluşu da, kadın öznenin elinden alınmış yerine ilişkin bu derin ideoloji

---

<sup>71</sup> Upendra Thakur, *The History of Suicide in India: An Introduction* (Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1963, s. 9) içinde kutsal mekânları konu alan Sanskritçe birincil kaynakların kullanışlı bir listesi bulunmaktadır. Sıkıcı derecede düzgün olan bu kitap, burjuva milliyetçiliği, ataerkil cemaatçılık ve “aydınlanmış makullük” gibi sömürge öznesi şizofrenisinin tüm belirtilerini ele vermektedir.

yoluyla gerçekleşir. Erkek özne açısından, dikkate alınan şey, intiharı getirdiği mutluluktur; bu eylemin intihar statüsünü tesis eden değil geçersiz kılan bir mutluluk. Kadın özne açısından ise, izin verilmiş bir kendini kurban etme, izin verilmemiş bir intihara iliştirilen “düşme” (*pātaka*) {günaha girme} etkisini uzaklaştırdığı gibi, başka bir düzeyde seçim edimine övgü getirir. Cinsiyetli öznenin ideolojik olarak aman vermeksizin üretilişi yoluyla, kadın öznenin, böylesi bir ölümü, dul kadının nasıl davranması gerektiğine ilişkin genel kuralı aşan, kendi arzusunun istisnai bir göstereni olarak anlamlandırması mümkün hâle gelir.

Kimi dönemlerde ve bölgelerde bu istisnai kural, belirli sınıflara özgü bir biçimde genel bir kural hâline geldi. Ashis Nandy, on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında dul kadın fedasının Bengal’deki dikkat çekici yaygınlığını nüfus kontrolünden topluluk içi kadın düşmanlığına uzanan çeşitli faktörlerle ilişkilendirir.<sup>72</sup> Şüphe yok ki, önceki yüzyıllardaki bu yaygınlığın sebebi, Hindistan’daki diğer tüm bölgelerin aksine Bengal’de dul kadınların miras hakkına sahip olabilmesiydi. Bu yüzden, Britanyalıların kıyım giden zavallı kurbanlık kadınlar olarak gördüğü şey aslında bir ideolojik savaş meydanıydı. Büyük *Dharmasāstra* tarihçisi P. V. Kane’in isabetle gözlemlediği gibi: “Bengal’de, birleşik bir Hindu ailesinde bile, erkek çocuğu olmayan bir aile mensubunun dul karısının, birleşik ailenin ortak mülkü üzerinde ölen kocasının sahip olacağı hakların neredeyse aynısına sahip olacak {olması} ... hayattaki aile fertlerini, sıklıkla, dul kadının en acılı anında kocasına olan bağlılığına ve ve sevgisine

---

<sup>72</sup> Nandy, “Sati.”

seslenerek ondan kurtulmaya sevk etmiş olmalıdır" (HD II.2, 635).

Yine de iyiliksever ve aydınlanmış erkekler, kadının bu konudaki özgür seçiminin "cesaret"ine sempati duymuşlardır ve hâlâ da duyarlar. Böylelikle de cinsiyetli madun öznenin üretilişini kabul etmiş olurlar: "Modern Hindistan *sati* pratiğini savunmaz, ancak kadınca davranış ideallerini yaşatmak uğruna *sati* olan ya da *jauhar* icra eden Hintli kadınların soğukkanlı ve tereddütsüz cesaretine hayranlık ve saygı duydukları için modern Hintlileri lanamak da çarpık bir zihniyettir" (HD II.2, 636). Jean-Francois Lyotard'ın "*différend*" terimiyle ifade ettiği, bir söylem tarzının tartışmadaki diğer söylem için erişilemez ya da ona tercüme edilemez oluşu, burada canlı bir biçimde sergilenmektedir.<sup>73</sup> Britanyalıların putperest bir ritüel olarak algıladıkları *sati*'ye ilişkin söylemi, Britanyalıların suç olarak algıladıkları *sati*'ye ilişkin söyleme taşındığında (Lyotard'ın savunduğu üzere, tercüme edilmiş olmaz), kadının özgür iradesine dair bir teşhisin yerine bir diğeri geçer.

Elbette, dul kadınların kendilerini kurban etmesi *değişmez* bir ritüel tavsiyesi değildi. Ancak eğer dul kadın ritüelin lafzını buna dayanarak aşmaya karar verecek olursa, kararından geri dönmek belirli türden bir kefaretin uygun görüldüğü bir ihlal olarak görülür.<sup>74</sup> Kurban etme ritüelini yerel İn-

<sup>73</sup> Jean-Francois Lyotard, *Le différend* (Paris: Minuit, 1984).

<sup>74</sup> HD, II.2, s. 633. Toplumsal pratikte bu "uygun görülen kefaretin"

giliz polis memurunun denetlemesiyle birlikte, verilmiş kardan telkinlerle caymak, tam tersine, gerçek bir özgür seçimin ve özgürlükten yana yapılmış bir seçiminin işareti oldu. Yerli sömürge elitlerinin konumunun muğlaklığı, kendini kurban eden bu kadınların saflıklarının, dayanaklıklarının ve aşklarının milliyetçi bir biçimde romantikleştirilmesinde açığa çıkar. Rabindranath Tagore'un "Bengal'in kendilerinden vazgeçen babaannelerine" adadığı zafer şarkısı ile Ananda Coomaraswamy'nin "beden ve ruhun mükemmel birliğinin bu son kanıtı" olarak suttee için yazdığı methiye böyle eserlerdir.<sup>75</sup>

Açık ki ben dul kadınların öldürülmesini savunuyor değilim. Birbiriyle çekişen bu iki özgürlük yorumu içinde, *hayattaki* kadın öznenin kuruluşunun *différend*'in yeri olduğunu ileri sürüyorum. Dul kadının kendini kurban etmesi vaka-sında, ritüel batıl inanç olarak değil suç olarak yeniden tanımlanmaktadır. Nasıl ki emperyalizmin cazibesi içinin ideolojik olarak "toplumsal misyon" ile doldurulmasından (*cathect*)

---

çok ilerisine gidildiğine dair yorumlar vardır. 1938'de yayımlanan aşağıdaki pasajda, "cesaret" ve "karakter gücü" gibi ifadelerde işleyen, kadının özgür iradesi hakkındaki patristik Hindu varsayımlarına dikkat edin. Bu pasajın üzerinde düşünülmemiş önkabullerine göre, belki de dul-cariyeye büsbütün nesne muamelesi yapılması, özne statüsüne işaret eden cesaret gösterme hakkından vazgeçmeye verilen bir cezadan ibaretti: "Ne var ki kimi dulların bu alev sınavından geçecek cesaretleri yoktu; ne de kendileri için tavsiye edilen yüksek çileci ideale [*brahmacarya*] göre yaşamak için yeterli irade ve karakter güçleri. Bunların cariyeye ya da avarudda *stri* [kapatma eş] hayatı sürmeye itildiklerini kaydetmek ne acı." A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1938), s. 156.

<sup>75</sup> Aktaran: Sen, *Brhat-Banga*, cilt 2, s. 913-914

kaynaklanıyor idiyse, *sati*'nin cazibesi de içinin ideolojik olarak "ödül" ile doldurulmasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden, *sati*'yi bir "ceza" olarak kavrayan Thompson meseleyi fazlasıyla ıskalamaktadır:

Rahatlıkla insanları canlı canlı kazığa oturtan ve onların derilerini yüzen Moğolların ya da daha eskiden kendi ülkelerinde bu türden vahşi ceza yasaları bulunan ve *suttee*'nin İngilizlerin vicdanında şok etkisi yaratmaya başlamasından en fazla bir yüzyıl önce cadı yakma ve dinsel işkence orjilerine tanık olmuş Avrupa uyrukluların, *suttee* için hissettiklerini bunlar için de hissetmeleri gerektiği düşüncesi belki de haksız ve mantıksızdır. Zira, onlara farklı görünen şeydu: Kendi ülkelerindeki vahşetlerin kurbanlarına onları suçlu gören bir yasa eliyle eziyet ediliyordu; *suttee* kurbanları ise herhangi bir suç yüzünden değil onları erkeklerin merhametine terkeden fiziksel güçsüzlükleri yüzünden cezalandırılıyorlardı. Bu ritüel, insan tarafından işlenmiş başka hiçbir suçun ortaya koymadığı türden bir ahlak bozukluğu ve küstahlığın kanıtı gibi görünüyordu.<sup>76</sup>

On sekizinci yüzyılın ortalarından sonlarına kadar, yasayı kodifiye etme düşüncesiyle hareket eden Hindistan'daki Britanyalılar, Hindu Yasası'nın kendilerince homojenleştirilen versiyonuna göre *suttee*'nin yasal olup olmadığını hükme bağlamak için Brahman âlimlerle işbirliği yapıp onlara danıştılar. Telkinle (kendini kurban etme kararından) caymanın anlamıyla ilgili örnekte olduğu gibi, çoğu zaman bu işbirliği kendine özgü durumlarla ilgiliydi. Zaman zaman, küçük çocuğu olan dulların kendilerini kurban etmesi konusundaki genel Sāstrik yasak örneğinde olduğu üzere, bu işbirliğinde

---

<sup>76</sup>Thompson, *Suttee*, s. 132.

Britanyalıların kafası karışık görünür.<sup>77</sup> On dokuzuncu yüzyıl başlarında Britanyalı yetkililer, özellikle de İngiltere'dekiler, bu işbirliğinin Britanyalıları bu âdete göz yumuyormuş gibi gösterdiğini tekrar tekrar belirtmişlerdir. Yasa nihayet yazıldığında, bu uzun işbirliği döneminin tarihi silinmiş ve yasanın dili, vahşi gaddarlıkların atfedildiği kötü Hindulara karşı soylu Hinduları yüceltmıştır:

Suttee âdeti ... insan doğası duygusuna karşı bir isyandır. ... Pek çok durumda, bizzat Hinduları da şok eden gaddarlık suçları işlenegelmiştir. ... Bu düşüncelerle harekete geçen Konsey Genel Valisi, Hindistan'daki Britanya Yönetimi sisteminin en başta gelen ve en önemli ilkelerinden biri olan, her sınıftan insanın dinsel teamüllerini, bu inanç sistemine en yüce adalet ve insanlık değerlerini ihlal etmeden bağlı kalınabilmesi koşuluyla, güvenle icra edebilmesi ilkesinden uzaklaşmak niyeti taşımaksızın, aşağıdaki kuralları koymayı uygun bulmuştur. ... (HD, II.2, 624-25).

Bunun, intiharın günah olarak kaydedildiği değil, intihara bir istisna olarak kademeli bir biçimde izin veren alternatif bir ideoloji olduğu elbette anlaşılmadı. Belki de sati, {kadının,} aşkınsal Varlığın rolünü canlandıran ölmüş kocanın yanında şehit olması {fikriyle}; veya, uğrunda sarhoş edici bir kendini kurban etme ideolojisinin seferber edilebileceği hükümlerin ya da devletin rolünü canlandıran kocasının yanında savaşta olması {fikriyle} birlikte okunmalıydı. Uygulamada ise sati, cinayetle, bebek katilliğiyle, yaşlıların ölüme terkedilmesiyle bir arada sınıflandırıldı. Kadın olarak cinsiyetli öznenin kuruluşunda özgür iradenin şüpheli yeri başarıyla silinmişti.

---

<sup>77</sup> Bu konu ve ayrıca Brahmanların sati tartışması hakkında, bkz. Mari, "Production," s. 71 ve devamı.

Burada takip edip geri dönebileceğimiz hiçbir güzergâh yoktur. İzin verilmiş diğer intiharlar, bu kuruluş sahnesini içermedikleri için, ne arkaik köklerdeki ideolojik savaş meydana —*Dharmasāstra* geleneği— ne de ritüelin suç olarak yeniden kaydedilme sahnesine —*sati*’nin Britanyalılarca kaldırılması—dâhil oldular. Bununla ilgili tek dönüşüm, Mahatma Gandhi’nin *satyāgraha* ya da açlık grevi düşüncesini direniş olarak yeniden kaydetmesidir. Fakat bu ani ve köklü değişiminin detaylarını tartışmanın yeri burası değil. Okuru dul kadınların kendini kurban edişi ile Gandhici direnişin auralarını karşılaştırmaya davet etmekle yetineceğim. *Satyāgraha*’nın başındaki kök ile *sati* aynıdır.

Puranalar çağının başlangıcından (yaklaşık olarak M. S. 400) bu yana Brahman âlimler *sati*’nin genel olarak kutsal mekânlarda gerçekleştirilen izin verilmiş intiharlar kapsamında görülmesinin öğretiye uygun olup olmadığını tartışmışlardır. (Bu tartışma akademik bir tarzda hâlen devam etmektedir.) Kimi zaman, bu pratiğin kastlarla bağlantılı kökeni tartışma konusu edilmiştir. Ne var ki dul kadınların *brahmacarya*’ya uymakla yükümlü olduklarını söyleyen genel yasa neredeyse hiç tartışılmamıştır. *Brahmacarya*’yı “evlilikten ve cinsel ilişkiden kaçınma” olarak çevirmek yeterli değildir. *Düzenleyici Hindu* (ya da Brahman) psikobiyografisinde varlığın dört çağından biri olan *brahmacarya*’nın evlilikle gelen akrabalık bağının öncesine ait bir toplumsal pratik olduğuna dikkat edilmelidir. Erkek —dul kalmış ya da koca olan erkek— *vānaprastha*’dan (orman hayatı) geçerek olgun bekârlığa ve *samnyāsa*’daki vazgeçişe (bir kenara koyuşa) doğru

ilerler.<sup>78</sup> Eş olarak kadın, gārhashthya ya da hane yönetimi için vazgeçilmezdir ve orman hayatında kocasına eşlik edebilir. Kadının (Brahmanik kabuller uyarınca) çileci nihai bekârlığa, yani *samnyāsa*'ya erişme izni yoktur. Kutsal öğretinin genel yasasına göre dul olarak kadın, durağanlığa dönüşmüş olan bir erken evreye geri çekilmek zorundadır. Bu yasanın yol açtığı kurumsal kötülükler gayet iyi bilinmektedir; ben bunun cinsiyetli öznenin ideolojik kuruluşundaki asimetrik etkisi üzerinde duruyorum. Yani, dulların bu hiç de istisnai olmayan kaderinin — gerek Hindular arasında gerekse Hindularla Britanyalılar arasında — hiç tartışılmamış olması, *istisnai* olan kendini kurban etme tavsiyesinin etkin bir biçimde savunulmuş olmasından çok daha büyük önem taşır.<sup>79</sup> Burada, (cinsiyet bakımından) madun bir özneyi geri getirme imkânı bir kez daha yitirilir ve üstbelirlerime uğrar.

Öznenin statüsündeki, kadını fiilen *bir* kocanın nesnesi olarak tanımlayan, hukukla programlanmış bu asimetri, açık ki erkeğin hukuken simetrik olan özne statüsünün çıkarına işlemektedir. Dul kadının kendini kurban etmesi böylelikle

---

<sup>78</sup> Burada, “oldukları haliyle şeylerden” değil Brahmanizmin düzenleyici normlarından bahsediyoruz. Bkz. Robert Lingat, *The Classical Law of India*, çev. J. D. M. Derrett (Berkeley: University of California Press, 1973), s. 46.

<sup>79</sup> Gerek antik Hindistan'da dul kadınların yeniden evlenmelerine çok sınırlı ölçüde izin verilmesi gerekse 1856'da dulların yeniden evlenmelerinin yasal güvenceye bağlanması erkeklerin kendi aralarında gerçekleştirdiği işlemlerdir. Belki de özne-oluşumu programına hiç dokunmaması nedeniyle, dul kadınların yeniden evlenmesi çok büyük ölçüde bir istisnadır. Dul kadınların yeniden evlenmelerine ilişkin bütün o “töre” içinde, reformcu cesaretleri ve diğerkamlıklarından ötürü alkışlanırlar, babalar ve kocalardır.

genel yasanın bir istisnası olmaktan çıkıp bu yasanın bir uç durumu hâline gelir. Bu yüzden *sati*'ye ilahi ödüller verileceğini okumak şaşırtıcı değildir; burada tek bir sahibin nesnesi olmanın üstünlüğü, *sati*'nin başka kadınlarla, ona övgüler düzen o mest edici cennet dansçılarıyla, kadın güzelliğinin ve erkek hazının o kusursuz örnekleriyle olan rekabeti yoluyla vurgulanır: "Cennette, yalnızca kocasına bağlı olan ve *apsarās* gruplarınca [cennet dansçıları] övülen *sati*, on dört İndra saltanatı boyunca kocasıyla gönül eğlendirir" (HD II.2, 631).

Kadının özgür iradesini kendini kurban etmekle tanımlamanın derin ironisi önceki satırlara eşlik eden şu beyitte bir kez daha açığa vurulur: "Kadın [eş olarak: *stri*] kocasının ölümü üzerine kendini ateşte yakmadığı sürece kadın bedeninden [*strisarīr* — yani doğumlar döngüsünden] asla salıverilmez [*mucyate*]." Kadına özgü bu izin verilmiş intihar, tam da birey failliğinden en incelikli genel salıverilme olarak işlerken bile, ideolojik gücünü birey failliğini birey-üstü ile özdeşleştirmekten alır: Kocanın yakıldığı odun yığırında şimdi kendini öldür ki bütün bir doğumlar döngüsündeki kadın bedenini öldürebilesin.

Paradoksun bir sonraki manevrasıyla, özgür iradeye yapılan bu vurgu, bir kadın bedenine sahip olmaya özgü talih-sizliği inşa eder. Fiilen yakılan berlik için kullanılan kelime, en asil anlamıyla ruh için kullanılan standart kelimedir (*ātman*); buna karşılık, "salıverilmek" fiili en asil anlamıyla 'kurtuluş' kelimesinin kökü üzerinden (*muc* → *moksa*) kelimesinin edilgen hâlidir (*mucyate*) ve doğumlar döngüsünde iptal edilen şey için kullanılan kelime, gündelik dilde beden için kullanılan kelime ile aynıdır. İdeolojik mesaj, iyiliksever yirminci yüzyıl erkek tarihçilerinin hayranlığında yazılıdır: "Zafer kazanmış Müslümanların kelimelerle anlatılamayacak

vahşetinden kendilerini kurtamak için Chitor ve başka yerlerdeki Rajput hanımefendilerince icra edilen *jauhar* [savaşta dul kalmış ya da dul kalması an meselesi olan soylu Rajput kadınlarının toplu hâlde kendilerini kurban etmeleri] uzun uzun anlatmaya gerek bırakmayacak kadar iyi bilinmektedir" (HD II.2, 629).

Her ne kadar *jauhar* tam anlamıyla bir *sati* eylemi değilse ve her ne kadar, "Müslüman" olsun ya da olmasın, fetihçi erkek ordularının onay gören cinsel şiddetinin lehine konuşmak istemiyorsam da, bu şiddetle karşı karşıya kalan kadınların kendilerini kurban etmeleri tecavüzün "doğal" sayılarak meşrulaştırılmasıdır ve uzun dönemde kadının sırf genital organıyla ele geçirilmesine hizmet eder. Fetihçilerin toplu tecavüzleri, ele geçirdikleri topraklar için düzdeğişmeceli bir kutlamadır. Tıpkı dul kadınlara ilişkin genel kuralın sorgulanmadığı gibi, bu kadın kahramanlığı eylemi de çocuklara anlatılan vatanseverlik hikâyeleri arasında varlığını sürdürerek ideolojinin yeniden-üretilişinin en kaba düzeyinde işlemeye devam eder. Bu, ayrıca, Hindu cemaatçiliğinin sahneye konmasında, tam da üst-belirlenmiş bir gösteren olarak, çok büyük bir rol oynamıştır. Bununla aynı anda, daha kapsamlı bir mesele olarak cinsiyetli öznenin kuruluşu sorunu, *sati*'nin görünür şiddetinin ön plana çıkarılması yoluyla gizlenmiş olur. (Cinsiyet bakımından) madun bir öznenin geri getirilmesi görevi, arkaik köklerdeki kurumlaşmış bir metinsellik içinde kaybolmuştur.

Yukarıda bahsettiğim üzere, mülk sahibi olarak hukuki özne statüsü dul *kadına* geçici süreliğine bahşedilebildiği zamanlarda, dul kadınların kendilerini yakarak kurban etmesi sıkı bir şekilde uygulanıyordu. Yaptığı yorumların bu tarz uygulamaların en büyük yetki kaynağı olduğu kabul edilen

on beşinci yüzyıl sonu/on altıncı yüzyıl hukukçusu Raghunandana, Hindu kutsal metinlerinin en eskisi ve *Sruti*'lerin ilki olan *Rg-Veda*'dan ilginç bir pasajı kaynak metin olarak alıyor. Raghunandana, böylelikle, tam da verilen iznin yerine ilişkin tuhaf ve apaçık bir yanlış okumayı anarak yüzyıllarca öncesine uzanan bir geleneği izliyor. Burada söz konusu olan, bir ölüye ilişkin ritüelin belli adımlarını tarif eden bir beyittir. Yüzeysel bir okumayla bile açıkça görülür ki bu beyit "hiç de dul kadınlara değil, ölen erkeğin hanesindeki, kocaları hayatta olan kadınlara seslenmektedir." O hâlde neden bu beyit yetki kaynağı olarak alınmıştır? Bu, yani yaşayan kocanın yerine ölü kocanın geçirilivermesi, arkaik kökende, bizim tartışmakta olduklarımızdan farklı bir gizem düzeni barındırıyor: "Kocaları saygın ve hayatta olan bu kadınlar, gözlerinde sadeyağlarla eve girsinler. Eve önce bu kadınlar, gözyaşı dökmeksizin, sağlıklı ve süslenmiş bir hâlde adım atsinlar" (HD II.2, 634). Fakat bu can alıcı yer değiştirme buradaki tek hata değildir. Yetki, tartışmalı bir pasaja ve değiştirilmiş bir okumaya dayandırılır. Burada "Eve önce bu kadınlar ... adım atsinlar" diye tercüme edilen ikinci satırdaki 'önce' kelimesinin karşılığı *agré*'dir. Kimileri bunu, *agné*, yani "Ey ateş" olarak okumuşlardır. Ama Kane'in açıkça belirttiği gibi, "bu değişiklik olmasa bile Apararka ve başkaları Sati uygulamasını bu beyite dayandırır" (HD, IV.2, 199). Madun kadın öznenin tarihsel kökenlerinden biri etrafındaki bir diğer paravandır bu. "Dolayısıyla kabul kabul etmek gerekir ki ya elyazmaları hasar görmüştür ya da Raghunandana masum bir kaydırma yapmıştır" (HD II.2, 634) gibi bir ifadeye tarihsel bir rüya yorumu mu yapmalıyız? Burada hatırlatmak gerekir ki bahsi geçen şiirin devamı da ya dul kadınlar için durağan-haldeki-

*brahmacarya* yasası hakkında, ki *sati* bu genel yasanın bir istisnasıdır, ya da *niyoga* — “bir erkek kardeşin ya da yakın bir erkek akrabanın, ölmüş kocanın dul karısıyla evlenerek ona varis yetiştirmek için görevlendirilmesi” — hakkındadır.<sup>80</sup>

P. V. Kane *Dharmasāstra* tarihi konusundaki otoriteyse, [Dinshah Fardunji] Mulla'nın *Hindu Yasası'nın İlkeleri* kitabı da uygulama kılavuzudur. Mulla'nın ders kitabında, *Rg-Veda*'daki incelemekte olduğumuz beyitin, “kimin eski metinlerde dul kadınların evlenmelerine ve boşanmaya izin verildiğinin” kanıtı olduğunun aynı kesinlikle ileri sürülmesi, burada ortaya çıkardığımız ve Freud'un “çaydanlık mantığı” adını verdiği şeyin tarihsel metninin bir parçasıdır.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899), s. 552. Tarihçiler çoğu zaman modernistler “feministçe” yargıları antik çağdaki ataerkilliklere ithal etmeye mi kalkıyorlar diye tahammülsüzlük gösterirler. Asıl soru elbette şudur: Neden ataerkil tahakküm yapıları sorgulanmadan kayda geçirilsin? Toplumsal adaleti sağlamaya yönelik kolektif eyleme ilişkin tarihsel onaylar ancak tarih disiplini dışından insanların hâkim geleneğin olduğu gibi korunduğu “nesnellik” standartlarını sorgulaması sayesinde geliştirilebilir. Sözlük gibi gayet “nesnel” bir araçta açıklama yaparken “ölmüş kocaya varis yetiştirmek” gibi son derece cinsiyetçi-yanlı bir ifadenin kullanılabilmiş olmasına dikkat çekmek hiç de yersiz görünmüyor!

Freud'un, “ödünç aldığı çaydanlığı harap bir durumda geri verdiği için komşusu tarafından mahkemeye verilen adamın yaptığı savunma” diye anlattığı öykü şöyledir: “Davalı önce çaydanlığı sağlam olarak geri verdiğini; ikinci olarak çaydanlığın ödünç aldığı da delik olduğunu ve üçüncü olarak da komşusundan hiçbir zaman çaydanlık almadığını öne sürmüştü. Bu kadar da fazla: eğer bu iç savunmadan yalnızca bir tanesi geçerli sayılırdı adam suçsuz bulunacaktı” (Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, ikinci basım, 1996, s. 172) (ed. n.).

<sup>81</sup> Sunderlal T. Desai, der., *Mulla: Principles of Hindu Law*, (Bombay: N.

İnsan *yonī* kelimesinin rolünü merak etmeden edemiyor. [Beyitte geçen] bağlamda, yer belirten bir zarf olan *agrē* (önünde) ile birlikte kullanıldığında *yonī* kelimesi “ikamet yeri” anlamına gelir. Ama bu, kelimenin “genital organ” olarak asıl anlamı (henüz belki spesifik olarak *kadın* genital organı değildir) ortadan kaldırmaz. Süslenmiş kadın eşlerin, söz konusu durumda *yonī*-adıyla anılan ikamet yerine girişini kutlayan, böylece bu bağlam dışı ikonu {ikamet yerini} adeta yurttaş üretimine ya da doğuma girişin ikonu hâline getiren bir pasajı, nasıl olur da dul kadının kendini yakarak kurban etme seçiminin yetki kaynağı olarak görebiliriz? Paradoksal bir şekilde, vajina ile ateş arasında kurulan imgesel ilişki bu yetki iddiasına bir çeşit güç kazandırmaktadır.<sup>82</sup> Bu para-daoks, Raghunandana’nın beyiti şöyle okunacak şekilde değiştirilmesiyle daha da güçlenir: “Önce onlar *akışkan* meskene [ya da kökene, elbette *yonī*-adıyla —a *rōhantu jalayōnimagné*] tırmansınlar, ey ateş [veya, Önce onlar ateşin *akışkan* meskenine tırmansınlar].” Bu cümlelerin “muhtemelen ‘ateş onlara su gibi serin gelsin’ anlamına geldiğini” (HD II.2, 634) neden kabul edelim ki? Ateşin *akışkan* genital organı, bozuk bir ifade olarak, belki de *tattvajnāna*’nın (hakikat-bilgisi) düşünsel olarak belirlenmemişliğinin bir simülakrumunu sunan cinsiyet bakımından belirlenmemişliği ifade ediyordur.

---

M. Tripathi, 1982), s. 184.

<sup>82</sup> Trinity College’dan (Hartford, Connecticut) Profesör Alison Finley’e bu pasajı benimle tartıştığı için minnettarım. Profesör Finley *Rg-Veda* konusunda bir uzman. Hemen ekleyeyim ki kendisi benim okumalarımı sorumsuzca “edebiyat eleştirisi” meyilli görecektir, tıpkı antik çağ tarihçisinin “modernist” bulacağı gibi (80. dipnota bakınız).

Kadının bilincine, yani kadının varlığına, yani kadının iyi {kadın} olmasına, yani iyi kadının arzusuna, yani kadının arzusuna ilişkin, inşa edilmiş bir karşı-anlatıdan yukarıda söz etmiştim. Bu geçişler, tam da *sat* kelimesinin dişil formu olan *sati* kelimesine kaydedilmiş çatlakta görülebilir. *Sat*, toplumsal cinsiyete özgü herhangi bir erillik nosyonunu aşar ve yalnızca beşerî değil tinsel bakımdan da evrenselliği ifade eden yüksek bir anlam taşır. Bu kelime “olmak” fiilinin geniş zaman ortacıdır ve bu hâliyle yalnızca olan {varlık} anlamına değil, Hakiki, İyi ve Doğru anlamına da gelir. Kutsal metinlerde bu kelime, öz, evrensel tin demektir. Ön ek olarak kullanıldığında bile, yerindelik, münasiplik, uygunluk belirtir. Bu kelime modern Batı felsefesinin en ayrıcalıklı söylemine, Heidegger’in Varlık düşüncesine girmesine yetecek kadar asıldır.<sup>83</sup> Bu kelimenin dişil formu olan *sati* ise basitçe “iyi kadın eş” demektir.

Şimdi, tıpkı “Amerikalı Hintli” {*American Indian*} teriminin Kristof Kolomb’un yaptığı olgusal bir hatayı anıtlıştırmış olması gibi, dul kadının kendini yakarak kurban etme ritüelinin özel adı olarak *sati* ya da *suttee*’nin de Britanyalılara ait bir gramer hatasını anıtlıştırdığını ifşa etmenin sırası gelmiş bulunuyor. Çeşitli Hint dillerinde kullanılan ifade, iyi kadın eşin ya da “*sati*’nin yanması” şeklindedir ve *brahmacharya*’daki dul kadının geriye doğru giden durağanlığından bu yolla kurtulması anlamına gelir. Bu, durumun ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet bakımlarından üst-belirlenişinin bir örneğidir. Düz bir

---

<sup>83</sup> Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (New York: Doubleday Anchor, 1961), s. 58.

okumada bile bunu yakalamak mümkün olabilir: Esmer kadınları esmer adamlardan koruma peşindeki beyaz adamlar, iyi kadın eş olmayı ölmüş kocanın bedeninin yakıldığı yerde kendini kurban etmeyle, *söylemsel pratik içinde*, mutlak bir şekilde özdeşleştirerek, bu kadınlara daha büyük bir ideolojik kısıtlama dayatırlar. Kaldırılması (ya da ilgası) yalnızca uygar olan bir toplumdan farklı olarak, aynı zamanda iyi de olan bir toplumun kurulmasına vesile olacak olan nesneyi bu şekilde inşa etmenin öteki yüzünde, burada tartışmaya çalıştığım, kadın *özne* kuruluşuna ilişkin Hindu manipölasyonu yer alır.

(Edward Thompson'ın 1928'de yayımlanan *Suttee*'sinden daha önce bahsetmiştim. Emperyalizmin bir uygarlaştırma misyonu olarak meşrulaştırılmasının bu mükemmel örneğinin burada hakkını vermem mümkün değil. Alenen "Hindistan'a aşık" biri tarafından yazılmış olan bu kitabın hiçbir yerinde, Hindistan'daki Britanyalıların teritoryal yayılmacılık ya da sanayi sermayesini yönetme motivasyonundan ileri gelen "hayırlı gaddarlıklarına" dair herhangi bir sorgulamayla karşılaşılmaz.<sup>84</sup> Bu kitapla ilgili sorun, aslında bir temsil {yeniden-sunma} sorunudur: Makul insanlığın saydam sesi olacak "sağduyulu bir adam"ın bakış açısından, devletin üst yönetimi ve Britanyalı idareciler nezdinde kesintisiz ve homojen bir "Hindistan" inşa etmek. "Hindistan", ancak ondan sonra emperyal efendilerince diğer anlamıyla temsil {siyasi olarak temsil} edilebilir. Burada *suttee*'ye atıf yapmamın nedeni, Thompson'un *sati* kelimesini kitabının daha ilk cümlesinde ince bir manevrayla "sadık" {*faithful*} kelimesiyle karşılamış

---

<sup>84</sup> Thompson, *Suttee*, s. 37.

olmasıdır; bu hatalı çeviri yine de kadın öznenin yirminci yüzyıl söylemine sokulması için bir İngilizce ruhsatı olmuştur.<sup>85</sup>)

General Charles Hervey'in *sati* meselesine ilişkin değerlendirmelerini Thompson'ın nasıl övdüğüne bakalım: "Hervey'in kadınlarda sadece güzellik ve sadakat arayan bir sistemin zavallılığını ortaya koyduğu bir pasajı vardır. Hervey, Bikanir Rajaların ölü bedenlerinin yakıldığı odun yığınlarında can vermiş *sati*'lerin isimlerini çıkarmıştı; bu isimler arasında şunlar bulunuyordu: 'Işık Kraliçesi (*Ray Queen*), Güneş ışığı (*Sun-ray*), Sevginin Hazzı (*Love's Delight*), Çelenk (*Garland*), Ulaşılmış Fazilet (*Virtue Found*), Yankı (*Echo*), Yumuşak Göz (*Soft Eye*), Huzur (*Comfort*), Ay ışığı (*Moonbeam*), Kara Sevdalı (*Love-lorn*), Kıymetli Kalp (*Dear Heart*), Göz Oyunu (*Eye-play*), Çardak Doğumlu (*Arbour-born*), Tebessüm (*Smile*), Aşk Goncası (*Love-bud*), Sevinç Alameti (*Glad Omen*), Buğulu (*Mist-clad*), Bulutlardan Gelen (*Cloud-sprung*) — sonuncusu gözde bir isimdir.'" Gene, üst sınıf Viktoryenlerin tipik beklentilerini (kendi tercih ettiği ifadeyle) "kadınına" dayatan Thompson, Hindu kadını "sisteme" karşı korumak için onu kendisine aitmiş gibi sahiplenmektedir. Bikaner Rajastan'dadır ve Rajastan'da dul kadınların kendilerini yakmalarına ilişkin bütün tartışmalar, Hindu (ya da Aryan) cemaatçiliğinin pozitif veya negatif inşasıyla yakından bağlantılıydı.

---

<sup>85</sup> Thompson, Suttie, s. 15. Özel ismin "işaret" olarak statüsü için bkz. Derrida, "My Chances/Mes Chances: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies," [Joseph H. Smith ve William Kerrigan, der., *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature* içinde (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984)].

*Sati* uygulamasının en yaygın olduğu Bengal'deki zanaat-kâr, köylü, din görevlisi, tefeci, memur ve benzeri toplumsal gruplardan *sati*'lerin acınacak hâlde yanlış yazılmış isimlerine bir göz atmak, böyle bir hasat vermezdi (Thompson'ın Bengalliler için tercih ettiği sıfat "embesil"dir). Belki de verirdi. Özel isimleri cins isimlere dönüştürmek, bunları başka bir dile tercüme etmek ve sosyolojik kanıt olarak kullanmaktan daha tehlikeli bir eğlence olamaz. Bu listedeki isimlerin ilk hâlinin ne olduğunu bulmaya girişince Hervey ile Thompson'ın küstahlığını hissetmeye başladım. Sözelimi, "Huzur" {Comfort} ne olabilirdi? "*Shanti*" mıydı? Okurlar, T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke*'sinin {Waste Land} son dizesini hatırlayacaktır. Oradaki kelime, Hindistan'ı stereotipleştirme türlerinden birinin damgasını —ekümenik Upanişadların ihtişamını— taşır. Yoksa "*Swasti*" mıydı? Okurlar, ("Tanrı evimizi kutsasın" ifadesinde olduğu gibi) ev içi huzurun Brahmanik ritüellerdeki işareti olan, Aryan hegemonyasının kriminal bir parodisi olarak stereotipleştirilmiş swastika'yı {gamalı haç} hatırlayacaktır. Bu iki kendine mal etme {girişimi} arasında, bizim o kendini yakan güzel ve sadık dul kadınıımız nerededir? İsimler etrafında yaratılan bu aura, varlığını sosyolojik titizlikten ziyade, çevirinin sözümona "nesnelliği" yoluyla belli bir Doğulu kadın tablosunun inşa edilışinde payı olan, Ömer Hayyam'ın *Rubailer*'nin "çevirmeni" Edward FitzGerald gibi yazarlara boçludur. (Said'in 1978 tarihli *Şarkiyatçılık* {Orientalism} kitabı bu konuda tek yetkili metin olmayı sürdürmektedir). Bu tür bir hesapla, çağdaş Fransız filozoflarının ya da ABD'nin güneyindeki itibarlı şirketlerin yönetim kurulu üyelerinin rastgele seçilmiş özel isimlerini başka bir dile çevirecek

olsaydık, {bu isimlerin kelime anlamlarından hareketle} başmelek-temelli ve aziz-merkezli bir teokrasiye olan aşırı bir bağlılığın karutru elde etmiş olurduk. Bu tür kalem hileleri "cins isimlere" de uygulanabilir, ama özel isim bu hile için en elverişlisidir. Burada tartıştığımız da Britanyalıların *sati* ile ilgili hilesidir. Özneyi bu şekilde ehlileştirdikten sonra Thompson "*Sati Psikolojisi*" başlığı altında şunları yazabilmiştir: "Niyetim bunu incelemeye çalışmaktı; ancak gerçek şu ki artık bana bir bulmaca gibi görününüyor."<sup>86</sup>

Ataerkillik ile emperyalizm, özne-kuruluşu ile nesne-oluşumu arasında kadın figürü, saf bir hiçlikte değil, şiddetli bir gel-git içinde, gelenek ile modernleşme arasında sıkışmış "üçüncü dünya kadınının" yerinden oynatılmış tasviri içinde kaybolur. Bu değerlendirmeler, Batı'da cinselliğin tarihi için geçerli görünen yargıları en ufak detayına değin elden geçirecektir: "Bastırmaya özgü olan, onu bildiğimiz ceza yasasıyla sürdürülen yasaklamalardan ayırt eden, budur: Bastırma pekâlâ bir gözden kaybolma cezası olarak işlediği gibi, bir susma emri, var olmayışın olumlanması olarak da işler; sonuç olarak da, tüm bunlar hakkında söylenecek, görülecek, bilinecek bir şey olmadığını bildirir."<sup>87</sup> Emperyalizm koşulları altındaki kadının bir modeli olarak *suttee* vakası, özne (yasa) ile bilgi nesnesi (bastırma) arasındaki bu karşıtlığa meydan okuyarak onu yapısöküme uğratar ve "gözden kaybolmanın" yerini suskunluktan ve var olmayıştan başka bir

---

<sup>86</sup> Thompson, *Suttee*, s. 137.

<sup>87</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980), cilt 1, s. 4.

şeyle, özne ve nesne statüleri arasındaki şiddetli bir çıkmazla işaretler.

Kadınlara verilen bir özel ad olarak Sati, bugün Hindistan'da oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bir kız bebeğe "iyi kadın eş" ismi vermenin geleceğe dair ipuçları taşıyan bir ironisi vardır ve cins isimdeki bu anlamın özel ada yüklenen asıl anlam olmaması itibarıyla bu ironi daha da büyür.<sup>88</sup> Bebeğe bu adı vermenin arkasında, Hindu mitolojisinin başlıca Sati'si, iyi bir eş olarak beliren Durga vardır.<sup>89</sup> Hikâyesinin bir bölümünde Sati —Durga zaten böyle adlandırılır— davet edilmeden, hatta kutsal kocası Siva bile davet edilmişken, babasının divanına varır. Babası Siva hakkında sövüp saymaya başlar ve Sati kederden ölür. Siva öfkeyle çıkar gelir ve omuzlarında Sati'nin cansız bedeniyle evrenin üzerinde dans eder. Visnu, Sati'nin bedenini parçalara ayırır ve parçalar yeryüzüne serpilir. Bu parçaların her birinin etrafı da kutsal bir hac mekânı olur.

Tanrıça Athena gibi figürler —"babanın, ana rahmiyle kirlenmedikleri iddiasındaki kızları" — kadınların ideolojik olarak kendi kendilerini değersizleştirmelerinin pekiştirilmesine yarar ki bunun, özcü özneye yönelik yapsökümcü bir tutumla karıştırılmaması gerekir. Mitsel Sati'nin hikâyesi, ritüele ait her anlatı birimini tersine çevirerek benzer bir işlev görür: Hayattaki koca karısının ölümünün öcünü alır, büyük er-

---

<sup>88</sup> Sati kelimesinin soylu bir kadına seslenme biçimi ("hanımefendi") olarak da kullanılıyor olması durumu daha da karmaşık bir hale sokmaktadır.

<sup>89</sup> Buradaki yorumun, Durga'nın tanrılar katındaki (pantheon) pek çok tezahürünü kapsamadığı hatırlanmalıdır.

kek tanrılar arasındaki bir görev paylaşımıyla kadının ölü bedeninin yok edilmesi işi yerine getirilir ve böylece yeryüzü kutsal coğrafya olarak işaretlenir. Bunu klasik Hinduizmin feministliğinin ya da Hint kültürünün tanrıça-merkezli ve dolayısıyla feminist olduğunun kanıtı olarak görmek, ideolojik bakımdan yerliliğin ya da tersinden bir etno-merkezciliğin lekesini taşır; aynı şekilde, ışık saçan savaşçı Durga Ana tasavvurunu silmek ve özel isim olarak Sati'ye, kurtarılmayı bekleyen kurbanlık adak olarak çaresiz dul kadının yakılması ritüelinden başka hiçbir anlam atfetmemek de emperyalistçedir. Burada cinsiyetli madun öznenin, içinden konuşabileceği bir alan yoktur.

Toplumsallaşmış sermaye koşullarında ezilenlerin “doğru” direnişe aracısız olması gereken bir erişimleri yoksa, periferinin tarihinden gelen *sati* ideolojisi, herhangi bir müdahaleci pratik modeline doğru taşınarak aşılabilir mi? Bu yazı, kayıp kökenlere dair bu türden keskin hatlı nostaljilerin tümünün, özellikle de karşı-hegemonya kurmaya yönelik ideoloji üretiminin zemini olarak, güvenilmez olduğu fikrine dayandığı için, bir örnekle devam etmem gerekiyor.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Karşı-hegemonya kurmaya yönelik ideoloji üretiminin temeli olarak nostaljiye karşı bir konumda olmak, nostaljiyi olumsuz anlamda kullanmaya izin vermez. Örneğin, günümüzde Hindistan’da yeterli çeyiz getirmeyen gelinleri yakma ve sonra da bu cinayete intihar süsü verme suçunu işleyen işçi sınıfı mensuplarının *sati*-intiharı geleneğini kullandıkları ya da *kötüye kullandıkları* iddiası, çağdaş ekonomi-politiğin karmaşık yapısı içinde, son derece tartışmalıdır. Olsa olsa bunun, kadın öznenin gösteren olarak yer aldığı bir gösterme süreci zinciri üzerindeki bir yer değiştirme olduğu ileri sürülebilir ki bu da bizi gerisin geri çözmekte olduğumuz anlatıya götürür. Açıktır ki, *her şekliyle* gelin yakma suçunu

(Burada sunduğum örnek, kendi kendini yok etme şiddetine dayanan bir tür Hindu kardeşliğinin savunusu değildir. Hindu Yasası'nda Britanya egemenliği altındaki Hintlilerin Hindu olarak tanımlanması, Britanyalıların Hindistan'daki Müslüman Babür hükümdarlarına karşı yürüttüğü ideolojik savaşın işaretlerinden biridir; o sırada henüz bitmemiş olan bu savaşta önemli bir kavga konusu da Hindistan alt-kıtasının nasıl bölüneceğiydi. Ayrıca, bana göre, bu türden tekil örnekler, müdahaleci pratik modelleri olarak trajik başarısızlıklardır, zira ben tam da bu tür modellerin üretilişini sorguluyorum. Öte yandan, tahtından vazgeçmeyen entelektüel için birer söylem analizi nesnesi olarak bu tür örnekler, toplumsal metnin bir kısmını, şans eseri de olsa, aydınlatabilirler.)

On altı, on yedi yaşlarında bir genç kadın, Bhuvaneswari Bhaduri, 1926 yılında babasının Kuzey Kalküta'daki mütevazı apartman dairesinde kendini astı. Bu intihar bir muamma olarak kaldı, zira Bhuvaneswari o sırada âdet görüyor olduğu için gayrimeşru bir hamilelik vakası olmadığı açıktı. On yıl kadar sonra, Bhuvaneswari'nin Hindistan'ın bağımsızlığı için silahlı mücadele veren pek çok gruptan birinin üyesi olduğu anlaşıldı. En sonunda kendisine bir siyasi suikast görevi verilmişti. Göreve karşı çıkamayan ama kendisine duyulan güvenin sarsılacağına da farkında olan genç kadın kendini öldürmüştü.

---

durdurmak için çaba göstermek gerekir. Fakat bu çaba, sorgulanmamış bir nostaljiye ya da onun karşısına dayandırılırsa, kadın öznenin yerine bir gösteren olarak ırk/etnisitenin ya da büsbütün genitalizmin ikame edilmesine etkin bir şekilde katkıda bulunacaktır.

Bhuvaneswari, ölümünün gayrimeşru bir tutkunun sonucu olarak görüleceğini biliyordu. Bu yüzden âdet kanamasının başlamasını beklemişti. Bu bekleyiş sırasında Bhuvaneswari, iyi bir eş olmayı hiç şüphesiz dört gözle bekleyen bu *brahmacārini*, belki de *sati*-intiharının toplumsal metnini müdahaleci bir tarzda yeniden yazdı. (Bhuvaneswari'nin sebebi anlaşılamayan eylemine dair ortaya atılan açıklamalardan biri, eniştesinin, bekâr olmak için fazla yaşlı olduğunu habire başına kakmasının yol açtığı muhtemel bir melankoliydi.) Bhuvaneswari, bedeninin tek bir erkeğin meşru tutkusu içine hapsedilişini (reddetmekle kalmayıp) bedeninin fizyolojik kaydında yerinden oynatmak için büyük bir zorluğa katlanarak kadın intiharı için onay verilmiş gerekçeyi genelleştirdi. İçinde bulunduğu koşullar, eyleminin saçma, akıl sağlığının değil hezeyanın örneği olarak görülmesine yol açtı. Bu yerinden oynatma jesti —âdet kanamasını beklemesi— ilk başta, âdet gören dul kadının kendini yakmasına konulan yasağın tersine çevrilmesidir; zira kirli dul kadının, {henüz} kesinleşmemiş olan {kendini kurban etme} hakkını ileri sürebilmek için, kanamasının sona erdiği dördüncü gündeki temizlenme banyosuna kadar alenen beklemesi gerekir.

Benim okumama göre, Bhuvaneswari Bhaduri'nin intiharı, öfkeli, savaşçı ve aile-kadını Durga hakkındaki hâkim yorumun olduğu kadar *sati*-intiharının toplumsal metninin de gösterişsiz bir şekilde, irticalen ve madunca yeniden yazılmasıdır. Savaşçı ana hakkındaki bu hâkim yorumdan doğan muhalefet imkânları iyi bilinmekte ve bağımsızlık hareketinin erkek liderleri ile mensuplarının söylemleri vasıtasıyla herkes tarafından gayet iyi hatırlanmaktadır. Kadın olarak madun ise işitilemez ve okunamaz.

Bhuvaneswari'nin hayatı ve ölümünden aile bağlantıları aracılığıyla haberdar oldum. Daha kapsamlı bir araştırmaya girişmeden önce, ilk iş olarak, erken yaşlardaki entelektüel formasyonu benimkiyle neredeyse aynı olan, felsefeci ve Sanskritçe uzmanı Bengalli bir kadına sordum. Aldığım iki yanıt: (a) Böylesine dolu ve harika hayatlar yaşamış iki kız kardeşi, Saileswari ile Raseswari, dururken neden talihsiz Bhuvaneswari'yle ilgileniyorsun? (b) Yeğenlerine sordum. Görünen o ki bir yasak aşk vakasıymış.

Burada Derridacı yapısökümü kullanmaya ve ötesine geçmeye çalıştım. Derridacı yapısökümü kendi başına feminizm olarak göklere çıkarmıyorum. Bununla birlikte, ele aldığım sorunsal bağlamında, Derrida'nın morfolojisini, Foucault ile Deleuze'ün daha "politik" meselelere yönelik dolaysız ve esaslı ilgilerinden, örneğin Deleuze'ün "kadın olmaya" davet edişinden (ki bu onların ateşli radikaller olarak ABD'li akademisyenler üzerindeki etkisini daha tehlikeli hâle getirebiliyor) çok daha titiz ve yararlı buluyorum. Derrida radikal eleştiriyi, ötekiyi asimile ederek sahiplenme tehlikesiyle damgalar. Söz kaydırmacasını kökende okur. Ütopyaçı yapısal itkiyi, "ötekinin içimizdeki sesi olan o iç sesi hezeyana uğratmak" olarak yeniden yazmaya çağırır. Burada, *Cinselliğin Tarihi* ve *Bin Yayla* yazarlarında sanki artık bulamadığım uzun dönemli bir işe yararlığı Jacques Derrida'da bulduğumu teslim etmem gerekiyor.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Bu yazıyı bitirene kadar Peter Dews'ün "Power and Subjectivity in Foucault" başlıklı makalesini (*New Left Review*, 144, 1984) henüz okumamıştım. Bu konu hakkındaki kitabını dört gözle bekliyorum. Dews'ün

Madun konuşamaz. Âdet yerini bulsun diye “kadın”ın da eklendiği küresel görev listelerinin hiçbir meziyeti yoktur. Temsil yitip gitmiş değildir. Entelektüel olarak kadın entelektüelin, sınırları çizilmiş bir görevi vardır. Süslü bahanelerle bu görevi sırtından atmamalıdır.

---

eleştirisiyle benimki arasında pek çok ortak nokta var. Ancak bu kısa makalesinden hareketle şu kadarını söyleyebilirim ki Dews, “epistemik özneyi” konumlandırırken “öznenin” yerine “bireyi” fazlasıyla kolayca geçirebilen özneler-arası normdan ve eleştirel teoriden bahsederken eleştirel olmayan bir bakış açısıyla yazmaktadır. Dews’ün “Marksist gelenek” ile “özerk özne” arasındaki bağlantıya dair okuması benim okumamla aynı değil. Dahası, onun “bir bütün olarak postyapısalcılığın ikinci evresinin çıkmazı” hakkındaki yorumu, ilk çalışmasından (“Introduction,” *Edmund Husserl’s Origin of Geometry* içinde, çev. John Leavy, Stony Brook, N.Y.: Nicolas Hays, 1978) beri dile ayrıcalık tarınmasına karşı çıkan Derrida’yı dikkate almamış olması yüzünden etkisini kaybetmektedir. Dews’ün mükemmel analizini benim kaygılanımdan büsbütün ayıran, elbette, kendisinin Foucault’nun çalışmalarını Tarihi içine yerleştirdiği *Öznenin*, Avrupa geleneğinin Öznesi olmasıdır (s. 87, 94).



# YANIT OLARAK: GERİYE BAKMAK, İLERİ BAKMAK\*

(2010)

“Madun Konuşabilir mi?”, 1983 yazında “Marksist Kültür Yorumları: Uç Noktalar, Sınırlar ve Sınır Çizgileri” konferansında {University of Illinois, Urbana-Champaign} “İktidar ve Arzu” başlığıyla sunulmuştu. Bu versiyonu hiçbir zaman basılmadı. Bu, akşam saatlerinde gerçekleşmiş, heyecan verici bir buluşmaydı. Dinleyiciler arasında, şu anda Oregon Üniversitesi’nde ders veren öğrencim Forest Pyle ile şimdi UCLA’da {The University of California, Los Angeles} ders veren Jenny Sharpe; orada arkadaş olduğum ve o zaman öğrenci olup şu anda CUNY’de {The City University of New York} ders veren Patricia Clough; İngiltere’den gelmiş havalı bir yabancı olarak gördüğüm ve şu anda Baruch’ta {Baruch College, The City University of New York} ders veren Peter Hitchcock ve o zaman henüz tanımasam da şu anda iyi bir arkadaşım olan, o tarihte öğrenciyken şimdi CCNY’de {The City College of New

---

\* Özgün metin: “In Response: Looking Back, Looking Forward,” Rosalind C. Morris, der., *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* içinde, (New York: Columbia University Press, 2010), s. 227-236.

York} ders veren Hap Veesser vardı. Cornel West, soru-cevap bölümünde kadınca ve tekrar tekrar “üçüncü dünyanın farkını” (bu, 1983’te hâlâ kullanılabilen bir tabirdi) gündeme getirdiğim için olsa gerek, oturumun sonunda amfirin tepesinden koşarak inip bana sarılmıştı. Oturumun diğer konuşmacıları Ellen Willis ve Cathreine McKinnon’du. Şimdi adını hatırlayamadığım İskoç bir entelektüel çok daha sonra *Village Voice* dergisinde ABD’ye ilk kez seyahat ettiğini ve Gayatri Spivak’ın Amerikalıların mobilyaların yerini değiştirerek özgürlüğü yakalayabileceklerine inandıklarını söylediğini duyduğunu yazacaktı.

O ilk versiyonda kendimi Foucault ve Deleuze ile olan bağlarımdan kurtarmaya çalışıyordum, sarırm tüm bunları bir tür Amerikan duvar yazısına dönüştüren gösterge çözümlemesi {*semanalyse*} çevresi yüzünden. Lata Mani’nin etkisiyle *sati*’den bahsediyordum. Ancak yazımda henüz Bhubaneswari’nin mesajından bahsetmemiştim.

Bu, bir başlangıç gibi, Derrida’nın siyasete doğru döndürülmesi gibi görünüyordu. Bu döndürmeyi gerçekleştirmek için yüzümü bizzat içinden çıktığım Bengal orta sınıfına döndüm. Çalışmalarım Fransız kuramı üzerine, Yeats üzerine — ben bir Avrupa uzmanıyım —, Marx üzerine idi, ancak bir değişiklik yapmak istiyordum. Bu değişikliğin ilk hamlesinde memleketime doğru bakıyordum, memleketime dönerek kendi sınıfıma gidiyordum.

Bu hikâyeyi defalarca anlattım. 1981’de *Yale French Studies* dergisi benden Fransız feminizmi üzerine, *Critical Inquiry* dergisi de yapısöküm üzerine yazmamı istemişti. Değişim za-

manının geldiğini hissetmiştim. Bunun ilk sonucu, "Uluslararası Bir Çerçeve Fransız Feminizmi" ile Mahesweta Devi'nin "Draupadi"sinin bir çevirisiydi.<sup>1</sup> Bu değişim itkisine derinden bir karşılık vererek, o noktada, Bengal orta sınıfına, pek tabii ki Mahasweta Devi'ye, ama aynı zamanda büyü-kannemin kız kardeşi olan Bhubaneswari Bhaduri'ye dönüyordum. O noktada, işe kişisel bir hürmetle başladım.

Bhubaneswari'nin o unutulmuş mektubu yazdığı kadın, benim annemin annesiydi. Bana bu hikâyeyi anlatan, annemdi. Bhubaneswari'nin söylediği şeyi anlamayı reddeden, benim ilk dereceden kuzenimdi. Ben Kalküta Üniversitesi'nde İngilizce bölümünde üstün başarılı bir öğrenciydim, o da felsefe bölümünde. Eğitim bakımından bana oldukça benziyordu, ancak bu hiçbir şeyi değiştirmemişti. Âdetini, o kirli sırtı kullanarak, intihanyla *sati*'yi besleyen aksiyonları silmeye çalışan bu kadını duyamıyordu. Bu yazıda *sati*, konuşmayan ya da konuşamayan —kendini duyurmaya çalışan ama bunu başaramayan— madunun genelleştirilebilir bir örneği olarak sunuluyor *değildi*. Lata beni yanlış anlamıştı. Duyulmayan, onun bile duyamadığı, Bhubaneswari'ydi.

Söylemeye çalıştığım şey, direniş için geçerli bir kurumsal arka plan olmadığında, direnişin farkına varlamadığıydı. Bhubaneswari'nin *sati*'ye hayat veren aksiyonlara karşı gösterdiği direnişin farkına varlamamıştı. Konuşamamıştı. Hindu kast sistemine ait bir pratik olan *sati* için kurumsal bir geçerlileştirme *mevcuttu* ve ben de bunu elimden geldiğince

---

<sup>1</sup> Spivak, "French Feminism"; "'Draupadi' by Mahasweta Devi" (Çevirenin Önsözü, *Critical Inquiry*, cilt 8, sayı 2, Kış 1981).

ortaya çıkarmaya çalışıyordum. Söylemek istediğim şey, onların konuşamadığı değildi, fakat birileri farklı bir şey yapmaya çalıştığında, kurumsal geçerliliştirme söz konusu olmadığı için bunun kabul göremediği idi. Bu, *satırların* konuşmamasıyla ilgili bir şey değildi.

Foucault ve Deleuze hakkında söylediğim şey de bu iki entelektüelin, birbirleriyle adeta sohbet edercesine konuşurlarken, kuramsal kılığa büründüğünde kendini göstermeyen belli bazı kanaatlerini ele verdikleri idi. Bunu aynı zamanda *Postkolonyal Aklın Eleştirisi* çalışmamda Kant'ı ele alma biçiminin "yeterli ispattan yoksun" olduğu eleştirilerine cevaben de söylemiştim. Durum gerçekten söyledikleri gibi görünüyor olabilir. Zira ben ebedî barış hakkında, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'de etik durum hakkında yazan, bu konuları "Aydınlanma Nedir?" de ele alan, bize *cosmopolitheia*'yı sunan Kant'a değil, daha ziyade Kant'ın bize felsefenin en temel probleminin nasıl çözüleceğini öğrettiği noktaya ve felsefe yapmayı tarif ederken Dördüncü Dünya'ya, Aborijinlere yaptığı olağanüstü saygısızlığa bakıyorum.<sup>2</sup> Bir edebiyat eleştirmeni olarak ben böyle okuyorum. Metnin düğümünü çözen "marjinal" ana bakıyorum; paradoksal bir şekilde, bu bize metin için neyin "normal" olduğunu, metnin hangi normu takip ettiğini verir.

Devi'de ve milliyetçi kadınlarda kalmadım. Kısa sürede bunun son nokta olmadığını anladım. Bu iki kadın benim için yeni imkânlar açtılar. Madunluk olarak düşünebileceğim başka türlü şeylere doğru yoluma devam ettim. Bedenini konuşturmaya çalışarak, hatta bunu ölümü pahasına yaparak,

<sup>2</sup>Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 19-36.

Bhubaneswari madunluğunu krize sokmuştu. Aşağıda daha detaylı ele alacağım üzere, onu Marx'ın "*On Sekiz Brumaire*"nin etkisi altında okuyup *Madun Çalışmaları* grubunun etkisi altında yeniden kodlamıştım.<sup>3</sup> Ancak, peyderpey, yoksul Bengal kırsalının alt kesimlerinde madunluğun, bizzat baskının normal kabul edildiği ortamlara adım attım. Nasıl yaptığımı pek bilmiyorum ama bu madun mekânında vakit geçirmeye başladım ve oradayken o yeri normal bir öğretim ortamı olarak düşünmek için çabaladım. Bu çaba sayesinde öğretmeye dair bir şeyler öğrendim. Bütün öğretmeler değiştirmeye çabalar, ancak bütün öğretmeler aynı zamanda paylaşılan bir ortamı varsayar.

Ben orada vakit geçirirken peyderpey birtakım okullar kuruldu, dolar aylığım sayesinde. Bu okullar, madunların yalnızca dilenci olarak duyulabilmesine imkân veren bir eğitim sisteminin içine gömülmüş kırılğan şeylerdi. Bu ortam ulusal kurtuluş günlerinden, Bhubaneswari'nin semti eski Kalküta'daki Madan Mitra Sokağı'ndan ne kadar da farklıydı. "Madun Konuşabilir mi?"nin basıldığı yıl Batı Bengal'in en geri kalmış iki muhiti olan Purulia ve Birbhum'da on bir okulun yapımı taahhüt edilmişti.

Asıl sınıftan uzaklaşmış olmak benim için yeterli değildi. Ben bir karşılaştırmacıyım; madunla rastlaşmak için anadilimden uzaklaşmam gerekiyordu. 1989'dan 1994'e kadar Cezayir'de, Barış Gücü için hazırlanan el kitaplarından, yerel öğretmenlerden Fas Arapçası öğrendim ve sosyalist kadınların yardımıyla kent proletaryasının alt tabakalarına

<sup>3</sup>Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," s. 239.

doğru yol olarak santim santim Kuzey Afrika sahillerine doğru ilerledim. Oraya her yıl gittim, bazen iki kere. Bin Bella'nın kurduğu eski sosyalist köylerdeki kadınlara sordum: "Oy vermek ne demektir?" Marabouts'ta, kadın kliniklerinde sessizce oturdum. Wahran'daki düşük gelirli konutlarında sosyalist kadınlarla birlikte seçim eğitimleri yaptım. İslami Kurtuluş Cephesi'nin ilk turu kazandığı seçimlerde o kadınlarla birlikte sandık müşahitliği yaptım. 1994 yılında bir sokağa çıkma yasağı öncesinde oradan ayrılmak zorunda kaldım. Cezayir'de geçirdiğim zaman boyunca bana rehberlik eden soru şuydu gibi görünüyor: Madunu kim duyar? O zamandan beri bu soru benimle birlikte.

2001'den bu yana Çince öğreniyorum, çoğunlukla Mandarin, biraz da Kantonca. Xishuangbanna'nın dağlık ve kırsal kesiminde uzaktaki üç küçük okula gidiyorum. Çin aşağıda gözden kaybolurken ben madunu duyabilir miyim?

Maaşlı işle, yayın rutiniyle, ders döngüsüyle yan yana yürüyen bu tuhaf maceranın, hangi yollardan bu akışı beslediğini ve ondan nasıl yararlandığını bilmiyorum. Bildiğim tek şey beni bu yola koyanın Bhubaneswari'yi okuma çabam olduğu.

Kendimi, bu okullardayken yoksulluğu fark etmiyorum, derken buluyorum, tıpkı belki de New York'ta zenginliği fark etmediğim gibi. Ders verdiğiniz zaman, ders veriyorsunuzdur. Yıllar içinde, insanlara barınak sağlamanın, hatta direniş için kolektifler oluşturmanın dahi benim yolum olmadığını fark ettim. Benim işim, çok defa söylediğim gibi, arzuların zora başvurmaksızın yeniden düzenlenmesi, kamusal alan sezgisinin beslenmesi —öğretmen işi. Bangladeş'te 80'lerde

seyyar sağlık görevlileriyle birlikte biraz seyahat ettim —madunun normallik anlayışına müdahale edebilmek için, önleyici ve güçlendirici alışkanlıkları teşvik etmek için; yani yine öğretmen işi. Madunluğu bu da krize sokabilir. Normalliğe müdahale etmek beni —bu şehir kızını— öğrencilerimin aileleri ve içinde yaşadıkları topluluklar arasında ekolojik tarımı örgütlemeye götürdü. Yine burada da “Madun Konuşabilir mi?”den farklı olan bir şeyin not edilmesi gerekir. Bhubaneswari de bahsettiğim üzere benim sınıfımdan bir şehir kıızıydı ama bununla kalmıyordu. O, aynı zamanda madunluğu çoktan krize sokmuştu; bana duyduğu ihtiyaç yalnızca onu okumam, onu duymam, onu gıyaben konuşturmam içindi. (Derrida’nın Fransızcadaki *il faut* —[yapılması] gerekir— tabirinin müsait olduğu kelime oyunları ile ilgili müthiş bir incelemesi vardır; bu ifadenin aynı zamanda “göğüsleyemedi”, “gereğini yapamadı” anlamlarını da taşıdığını söyler.<sup>4</sup> Bhubaneswari’yle olan ilişkiyi düşündüğümde bu bahsi hatırlarım.)

Bugün dünyanın iyileştirilmesine yönelik büyük çaplı projelerin çağında yaşıyoruz: yoksulluğun ortadan kaldırılması, hastalıkların kökünün kurutulması, demokrasinin ihracı, bilgi ve iletişim teknolojilerinin ihracı. Bu projelere ilişkin kendi siyasi incelemelerim mevcut. Burası bunları sunmanın yeri değil. Bu projelerin takdire değer olduklarını varsayalım. Öyle bile olsalar, bunların yukandan kontrol edilmeksizin —

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Stanford, California: Stanford University Press, 2005)), s. 109.

sürdürülebilirliğin yegâne anlamlı biçimiyle— kendi kendilerini sürdürebilmeleri için, gösteriş peşinde olmayan, sabırlı, pratiğe dayalı bir çalışmayla takviye edilmesi gerekir —yani dersliklerimizde bizim, her yerde bu şekilde öğretmeyi öğrettiğimiz gibi. Genel bir anlamda her neslin eğitilmesi gerektiğini biliyoruz. Söz konusu olan madunlar olunca bunu unuttuyoruz. “Madun Konuşabilir mi?” beni bu çizgiye yerleştirdi. Ailedeki kadınların Bhubaneswari’yi nasıl okuyacaklarını iki nesil içinde unuttuklarını gördüm. Bu, eğitimdeki başarısızlığa dair kişisel bir anlatıydı. Daha genel bir madun normalliğinin alanına doğru hareket ettikçe, bunu gitgide daha çok kamusal bir anlatı olarak görür oldum. Önemli olanın yalnızca derslikler, öğretmenler, ders kitapları ve çocukların okula gitmelerinin aldığı toplumsal onay olmadığını gördüm, her ne kadar bunlar da önemli olsa da. Bir ilave olmadığında —hegemonya yolunda yürüyen madunların “taşeron ezenler (*suboppressors*) hâline gelmeyeceğini” ve bizim de onları sırf madunluktan kurtuldukları için kutlamayacağımızı garanti edecek bir ilave olmadığında — diğer ayrıntıların toplumsal açıdan bir faydası olmaz.<sup>5</sup>

Bengal orta sınıfına dönüşümün beni getirdiği nokta işte burası. İlk versiyonda hatalar yapmıştım. Güney Asya malzemesi konusunda bilgisiz olduğumu gösteren ifadeleri yazıda tutmuştum. Buradan çıkmanın bir yolu, Bhubaneswari’nin büyükannemin kız kardeşi olduğunu açıklamaktı. Ancak bu

---

<sup>5</sup> Uygun bir pedagojinin yokluğunda bizzat ezilenlerin taşeron ezenler hâlini alacağı fikri Paolo Freire’den geliyor: *The Pedagogy of the Oppressed* (çev. Myra Bergman Ramos (New York: Herder and Herder, 1970)), s. 29-34.

da, büyükannemin kız kardeşi kendini öldürdüğü için kendini meşrulaştırmaya yarayacak bir sevgi festivaline dönüştürülebilirdi. Nihayetinde benim payıma düşen, yayımlanmış çok sayıda düşmanca yanıt oldu. Fakat benimki aslında kişisel bir hürmetti.

“Dünyanın iyileştirilmesine” yaptığım göndermede işaret ettiğim üzere, emperyalizm bütün dünya üzerinde kendini yerinden kaydırmış olabilir. David Harvey gibi bir düşünür açıkça şunları söylemektedir:

Marx’ın emperyalizmin, tıpkı kapitalizm gibi, insanların istek ve ihtiyaçlardan özgürleşmesinin *zeminini* hazırlayabileceği görüşünü paylaşıyorum. Halk sağlığı, tarımsal verimlilik ve (çevrenin korunması da dâhil olmak üzere) varoluşun maddi problemlerini göğüslemek için bilim ve teknolojinin uygulamaya sokulması gibi alanlarda emperyalizm ve kapitalizm daha iyi bir geleceğe giden potansiyel yollar açtılar. Sorun şudur ki, kapitalizmin egemen sınıf ilişkileri ve bu sınıf güçlerinin yol açtığı kurumsal düzenlemeler ve bilgi yapıları, tipik bir şekilde bu potansiyelin kullanılmasına mâni olmaktadır. Üstelik bu sınıf ilişkileri ve kurumsal düzenlemeler, kendilerinin yeniden-üretilme koşullarının sürmesine ve gelişmesine hizmet eden emperyalist formları harekete geçirerek, dünya nüfusunun büyük kitleleri açısından gitgide daha yüksek oranda toplumsal eşitsizliğe ve daha fazla talan uygulamasına yol açmaktadır (buna “mülksüzleştirme yoluyla birikim” diyorum).

Benim argümanım şu ki, bulunduğumuz noktada, mevcut sınıf ilişkilerine, bunlarla bağlantılı hegemonik kurumlara ve politik-ekonomik pratiklere içeriden meydan okuyan bir sınıf hareketi olmadığı müddetçe, ABD’nin bu tarz pratiklere başvurmak dışında bir seçeneği yoktur. Bu, dünyanın geri kalanını şu seçeneklerle baş başa bırakır: ya ABD emperyalizmine doğrudan

direnecekler (gelişmekte olan ülkelerdeki birçok toplumsal harekette olduğu gibi) ya da mesela ABD gücü şemsiyesi altında alt-emperyalizmler oluşturmak suretiyle onu başka yöne çevirmenin yahut onunla uzlaşmanın yollarını arayacaklar. Tehlike şudur ki, anti-emperyalist hareketler, kapitalizmin heba ettiği potansiyeli sonuna kadar kullanacak alternatif bir modernliğin ve alternatif bir küreselleşmenin peşine düşmek yerine, katıksız ve kökten bir biçimde anti-modernist olan hareketler hâline dönüşebilirler.<sup>6</sup>

Harvey yerinden kaydırılmış bir emperyalizm hakkında yazmaktadır (diğer bir deyişle, emperyalizmin alt-emperyalizmlerin çoğalmasıyla tanımlanan geç bir aşamasını mı ele almaktadır?). Lenin'in komünizmin kendini ulusal-kurtuluşçu ilerici burjuvazi ile aynı çizgide tutması gerektiği yönündeki argümanı Harvey'in söylediklerinin habercisidir, zira zımnen, kurtuluşçu sömürge öznesinin emperyalizm tarafından "özgürleştirilmiş" olduğunu savunmaktadır.<sup>7</sup> Harvey daha önceki bu ulusal kurtuluş hareketlerini anmıyor, ki Bhubaneswari kendi yerini bunlar içinde bulurdu.

Harvey'in, bugün ABD'nin bir mecburiyet altında olduğu fikrini onaylamasını kabul etmekte zorlanıyorum. Benim alternatifim o eski milliyetçiliğe geri dönmek değil. Kendimden

---

<sup>6</sup> Agglutinations.com, 3 Kasım 2003.

<sup>7</sup> Gerçekten de, Harvey'in işaret ettiği üzere, bu pozisyon zaten Marx'ta mevcuttur. Bkz. Karl Marx, "The British Rule in India," *Surveys from Exile* içinde, s. 306-307. Marksizmin teleolojik bakışının sorgulanması en çok Louis Althusser'in yapısalci projesiyle ilişkilidir. Marx'ın pozisyonunu tersinden meşrulaştıran maduncu sorgulama, tehlikeli bir biçimde milliyetçiliğe doğru meyledebilir.

bir alıntı yapacak olursam: “Küreselleşmiş postkolonyal durumda ulusal-kurtuluş milliyetçiliğini müzelere kaldırabiliriz; bundan iyi sergiler çıkar. Ulusal-kurtuluş milliyetçiliğini müfredata dâhil edebiliriz; bu, tarih disiplini açısından iyi olur. Hayal gücüne düşen görev, müzelerin ve müfredatın yeni uygarlaştırma misyonlarına mazeretler yaratmasına, bize yanlış müttefikler seçtirmesine izin vermemektir.”<sup>8</sup> Burada daha ziyade Harvey’in şu ifadesine odaklanmak istiyorum: “sınıf ilişkilerine ... içeriden meydan okuyan bir sınıf hareketi olmadığı müddetçe.”

Hoş sözler. Gramsci’nin bize öğrettiği ders, madunluk durumunda sınıfın tek başına kurtuluşun kaynağı olamayacağıydı. Madun araştırmacılarının en başta öğrettiği ders de budur. Ama sorun şu ki madun çalışmaları da analitik bir kategori olarak sınıfla artık hiçbir surette ilgilenmiyor gibi görünüyor. Harvey’in *Scylla*’sı ile madun çalışmalarının *Charybdis*’i arasında\* ise benim yönünü aşağıdakilere çevirmiş yö-rüngem yer alıyor. Ben eğitimi bir takviye olarak düşünüyorum ve takviyeler bir alternatifte hayat verebilirler.

Joseph Stiglitz, David Harvey’in ABD’nin misyonuna ilişkin anlayışına bir düzeltme önerecektir. Kendisi, *Küreselleşme*

---

<sup>8</sup> Spivak, “Nationalism and the Imagination” (C. Vijayasree vd., der., *Nation in Imagination: Essays on Nationalism, Sub-Nationalisms, and Narration* içinde (Haydarabad: Orient Longman, 2007)).

\* *Scylla* ile *Charybdis* arasında kalmak: Eski Yunan mitolojisinden gelen bir deyim; iki kötü seçenek arasında kalmak anlamına geliyor (ed. n.).

ve *Hoşnutsuzlukları* adlı çalışmasında gelişmekte olan ülke-lerin ulus-ötesi güçlere karşı kendi gündemlerini oluşturmalarına imkân tanınması gerektiğini tekrar tekrar savunmaktadır.<sup>9</sup> Ancak kısa bir süre önce yaptığı bir sunumda, pek tabii ki karşı çıktığı kötü emperyalizm (Irak'taki savaş) yerine iyi bir emperyalizm türünden bir şeyi, dünyanın Amerika tarafından yeniden inşa edilmesini önermek zorunda kalmıştır. Stiglitz'in kitabında talep ediyor görüldüğü şeyi gündeme almak için, madunları sabırla ve dikkatle dinleme projesine ihtiyacımız var, öyle ki eğitime adanmış entelektüeller olarak bizler madunlukta bir kamusal alan sezgisi yaratabilelim — öğretmen işi.

Eğer bu öğretme işi icra edilmezse, madun madun olarak, kendini temsil edemeden ve dolayısıyla temsil edilmeye muhtaç olarak kalır. Gramsci'nin işaret ettiği "manevra savaşları" yukarıdan bir liderlik olmadan mümkün olamazdı.

"Biri"nin kendini kolektif olarak temsil etmesi demek, kamusal alanda olması demektir. Marx bunu *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde, o meşhur satırın geçtiği yerde, sınıf terimleriyle anlıyordu. Gramsci hegemonya kavramını ortaya attı: devletten ve aynı zamanda organik entelektüellerden gelen, daha çok bir ikna çabasının ve kaçınılmaz olarak bir miktar da zorlamanın neticesinde madunun ulaşacağı durum. Bundan şu nedenle bahsediyorum: "Madun Konuşabilir mi?"nin ilk versiyonu olan "İktidar ve Arzu"yu sundu-

---

<sup>9</sup> Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: Norton, 2003), s. 236-252 ve muhtelif sayfalarda.

ğumda Gramsci'nin "Güney Sorununun Bazı Yönleri" çalışmasını okumuştum, fakat Ranajit Guha'nın "Sömürge Hindistan'ın Tarihyazının Bazı Yönleri Üzerine" çalışmasını ancak bir yıl sonra okuyacaktım.<sup>10</sup>

Guha'nın makalesini okuduğumda, kendisinin başını çektiği *Madun Çalışmaları* grubunun çalışmalarından o kadar etkilenmiştim ki, kendimi salt bir Avrupa uzmanı olmanın hapisanesinden çıkarmak için icra ettiğim bir kişisel hürmet edimi olan makalemi çekip çıkardım ve onu madunların kuşatılmış mahalline yerleştirdim. Hikâyeyi yeniden kodladım.

"Madun farkın mekânındadır" demeyi Guha'nın şahane bir paragrafını izleyerek öğrendim. (O dönemde Guha'nın madun anlayışının daha sonra Gramscici bu fikirde çok daha büyük bir dönüşümü kucaklayacağını anlayamamıştım zira Guha'ya göre madun, sözünü kolektif bir ses olarak haykıracaktı.<sup>11</sup> Ben hiçbir surette bu yolu takip etmedim). Aslında hikâyenin ilk versiyonunu sunduğumda düşündüğüm şey, geçerlileştirmeye yönelik kurumsal bir yapıdan yoksun olmaya ilişkindi. Gerçekten de, Partha Chatterjee'nin nezaket göstererek konferansa gönderdiği notunda görülebileceği üzere, bizzat madun araştırmacıları, madunun temsil edilmesini anlamada yeni bir dönemeç teşkil eden şeyin Marx'ın *On*

---

<sup>10</sup> Gramsci, "Some Aspects of the Southern Question"; Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India" [Ranjit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, der., *Selected Subaltern Studies* içinde (New York: Oxford University Press, 1988)].

<sup>11</sup> Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), s. 134 ve muhtelif sayfalarda.

*Sekiz Brumaire'i'ne atfen farklı temsil türleri üstüne söylediklerim olduğunu hissetmişlerdi: Vertretung yahut vekil ile Darstellung yahut portre ve aynı zamanda temsil.*

"Kendilerini temsil edemezler" in geçtiği paragrafın hemen öncesinde Marx'ın İngilizce tercümesinde "bu yüzden, ister bir parlamento ister bir anlaşma yoluyla, sınıf çıkarlarını kendi adlarına ileri sürme kabiliyetleri yoktur" denir. Bu yanlış bir çeviri değilse de, Almanca *geltend zu machen* ifadesi düz anlamıyla "hesaba katılmasını sağlamak", "geçerli olmasını sağlamak" demektir.\* Feodalizmden kapitalizmin bir aşamasına doğru gerçekleşen o kasvetli geçişte tümüyle defedilen Fransız köylü mülk sahipleri şikâyetlerinin hesaba katılmasını sağlayamamışlardı. Onların bir sözleşmeleri yoktu, der Marx, söylemek istedikleri şeylerin "hesaba katılmasını sağlayabilecekleri", "geçerli olmasını sağlayabilecekleri" kurumları yoktu.

Bu, Marx'ın şahane gazete yazılarından biridir. Burada, aklın tanrı olduğu bir kurtuluş teolojisi yazmanın çok da kolay olmadığına ilişkin açık bir içgörü vardır. Özneyi proletarya yapmak üzere aklın kamusal kullanımı altüst ederken Marx başka bir yerdedir, yegâne kitabı olan *Kapital*'in birinci cildinde (diğer *Kapital*'ler Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından derlenmişti) ise, bir eğiticidir. Burada bir şeyler öğretmeye çalışır, kendilerini üretimin faileri olarak görmeleri

---

\* "Madun Konuşabilir mi?" de Spivak bu alıntıyı şöyle çevirmiştir: "bu yüzden, ister bir parlamento ister bir anlaşma yoluyla, sınıf çıkarlarını kendi özel adlarıyla [*im eigenen Namen*] geçerli kılma kabiliyetleri yoktur" (ç.n.).

için işçilerin duygularını yeniden düzenlemeye çalışır. Ancak, bizzat görmüş olduğu yegâne devrimin gazeteci tarzıyla tasvirini yaparken, her edebiyat eleştirmeninin hoşuna gidecek şahane bir uzun paragraf yazar. Burada “özne,” mevcut toplumsal koşulların çağırdığı proleter devrimdir ve paragrafın sonunun gösterdiği üzere bu koşullar proleter devrime, doğru ânu beklememesini, şimdi ve burada oraya sıçramasını söyler. Ezop masallarında bu çağrının o işe yaramaz palavra-cıya yapıyor olması, ima yoluyla, proleter devrimin iddiasının teorik olarak uzak ve pratik olarak acil görüldüğünü ifade eder. Rasyonalist Marx burada aklın kısıtlı bir şekilde kullanılmasını talep etmektedir. Bilindiği üzere bu paragraf Hegel’in Ezop masalında yaptığı kasıtlı bir değişiklik ile biter. O noktada Marx da Ezop’u başka bir şekilde değiştirir. Yine, ima yoluyla, Marx’ın düzelttiği şey, *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel’in tarihsel olarak belirlenmiş akla olan aşırı güvenidir. “Bir felsefi çalışma olarak”, der Hegel, bu kitap:

devleti olması gerektiği şekliyle tasarlama girişiminin karşı kutbunda durmalıdır. İçinde bir ders barındırıyor olabilir ama bu ders devlete nasıl olması gerektiğini öğretmek olamaz; yapabileceği tek şey, devletin, etik [sittlich] evrenin, nasıl anlaşılacağını göstermektir. “*Idon Rhodos, idon kai to pedema. Hic Rhodus, hic saltus.*” Var olanı kavramak [begreifen], işte felsefenin görevi budur. ... Bir felsefenin kendi çağdaşı olan dünyanın üstüne çıkabileceği [hinaus übergehen] zannına kapılmak, bir bireyin kendi yaşının ötesine sıçrayabileceği, Rodos’un üstünden atlayabileceği zannına kapılmak kadar saçmadır. Eğer filozofun kuramı gerçekten mevcut hâliyle dünyanın ötesine geçiyor ve olması gerektiği gibi ideal bir dünya kuruyorsa, bu dünya gerçekten de vardır, ancak yalnızca onun kanaatlerindedir, hoşunuza gi-

den her şeyi içinde biçimlendirenize imkân veren [*dem sich alles Beliebige einbilden lässt*] yumuşak [*weich*] bir ögedir. Çok küçük bir değişiklik, alıntıladığımız atasözü şöyle olurdu: “Gül işte burada, burada dans et.” Özbilinçli zihin olarak akıl ile verili gerçeklik [*vorhandener Wirklichkeit*] olarak akıl arasında yatan, ilkinin ikincisinden ayıran ve onda tatrın bulmasına mâni olan şey, özgürleştirilerek bir kavram hâline getirilmemiş şu ya da bu soyutlamanın prangasıdır. Akıl şimdiki zamanın çarmı-hundaki gül olarak kabul etmek ve böylelikle şimdiki zamanın keyfini sürmek, işte bizi aktüel olanla uzlaştıran akılcı içgörü budur; bu, felsefenin bize sağladığı bir uzlaşıdır.<sup>12</sup>

Marx'ın yaptığı küçük fakat can alıcı değişiklik, isim olarak “sıçrama”dan buyruk olarak “sıçra”ya geçmesidir. Hegel'inin aksine, bunun duyurusu yapılmamıştır. Yunanca-dan düz anlamıyla yapılan *Hic Rhodus, hic saltus* şeklindeki bu çeviri, Marx tarafından *Hic Rhodus, hic salta!*'ya dönüştürülmüştür. Marx, Hegel'in yaptığı değişikliği de hemen ardından yineleyerek, şimdiki zamanın keyfini sürmemize ve bütün değişimi soyutlamalara teslimiyet olarak görmemize imkân tanıyan, akılcı çarmıhtaki bir gül olarak alan mistik (Gül-Haçlılar tarzı) kabullenme mesajında değişiklik yapar. Onu bir değişim mesajı, Ezop masalındaki meydan okumayı daha canlı bir şekilde kabul etme mesajı hâline getirir.

Bhubaneswari Bhaduri üzerine düşünürken, tamamen “On Sekiz Brumaire” ile doluydum. Şimdi bana öyle geliyor ki kadın atamın tekil intiharı teorinin akla yatkınlığı ile devrimci anın acilliği arasındaki boşluğa yerleştirmişim. Görevi-

---

<sup>12</sup>G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right* (çev. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 10-12 (çeviri değiştirilmiştir).

min onu Marx'taki bütün anlamlarıyla temsil etmek olduğunu hissetmişim. Ancak bu jest ve görev, henüz kolektiflik ve kamusal alan düşünceleri çerçevesinde yüzeye çıkamamıştı.

İşte yazının başladığı yer de aslında burasıydı. Madunun bir fark durumu olarak anlaşılması değil. Bu, madunun benim çalışmalarım içindeki güzergâhını, madunun madunluğu normal olarak kabul etmemesini sağlayacak bir alt-yapıyı mümkün olan her yerde yaratma ihtimalinden başlattı. Devrimci bir özne olarak Bhubaneswari'nin, adeta, *sati*'nin önkabullerini sorguladığını ancak bunun farkına varılamadığını düşündüm. O tekil olarak kaldı. Bu yüzden ondan yola çıkarak genelleme yapamıyordum. Ancak *sati*'den asla bir sömürge karşıtı direniş olarak söz etmedim. Hiç sorgulanmadan kalmış bir iyilik olarak *sati*'nin suç hâline getirilişinin, kadınların özne olarak kuruluşlarıyla ilgilenmediğini düşündüm; sömürgeci eğitim sınıfı temelli olarak kalmıştı. Benden belki de iki üç kuşak önceki benim formasyonuma sahip kadınlara nasıl olup da geleneksel anlamıyla *sati*'ye saygı duyduklarını anlamaya çalışıyordum. Benim *sati*'yi destekleyebileceğimi düşünmek gülünç olur. Ancak kendi dışıma bir adım atma ihtiyacı duymuştum.

1986'da Rup Kanwar *sati*-intihan gerçekleştirdiğinde, anesi gülümsemişti. Benim önceden haberini verdiğim, işte bu gülümsemeydi —Kutsal metinleri, *Dharmaśāstra*'yı okurken okuduğum metin buydu.<sup>13</sup> Zira o gülümseme kutsal metne evet diyordu. O arzunun yeniden düzenlenmesi gereki-

<sup>13</sup> Kane, *History of the Dharmaśāstra*.

yordu. Durumundan kaynaklanan mecburiyetlerin zorlamasıyla Bhubaneswari o arzuyu yeniden düzenlemişti gibi hissediyordum.

O bana başka bir şey daha öğretmişti: bir metin olarak ölüm. O, benim hiçbir yanıtın ortaya çıkmadığı durumları okumamı sağladı. Eğer barış süreci hiçbir inandırıcılık taşımıyorsa, eğer bütün bir ülke etrafı çevrili bir güvenlik bölgesine dönüştürülmüşse, hayata henüz nasıl değer atfedeceğini bilmeyen genç insanlar —Bhubaneswari de on yedi yaşındaydı— başkaları kendileriyle aynı nedenle öldüğünde bir yanıt yazmalarının olanaklı olduğunu hissedebilirler. İntihar bombacıları arzuları yeniden düzenlenmiş bir kolektif oluşturur. Ölme kararı Bhubaneswari için de bunun gibi bir şeydi. Onu müstesna kılan, ikinci kararı cinsiyetlendirmesi, ölümü ertelemesiydi. Beni hiç dinlemeyeceğiniz için, sizinle konuşmadığım için, siz de benimle aynı gaye için öldüğünüzde, bir uyumu anıtlamış oluruz şeklindeki fikir, ölürken eylemektir. Kutsal metinler arzuya ne ölçüde hakemlik eder? Kuran'ın sorusu, *Dharmaşāstra*'nın sorusu.

“Madun Konuşabilir mi?”nin güzergâhı benim için henüz bitmiş değil. Bir yanda, okullar. Öbür yanda, beni kuşatan bir uğraş olan fakat burada yalnızca anmakla yetineceğim, madunu barındırabilen bir toplumsal adaletin hukuksal aygıtı olacak bir sekülerliğin arayışı.

---

Gayatri Chakravorty Spivak'ın "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı yazısı çağdaş siyaset kuramı yazınında bir klasik statüsü kazandı. Elinizdeki kitap, bu klasik metnin yanı sıra, Spivak'ın adeta kendisiyle -yıllar sonra- diyaloga girerek, bu yazısına verdiği yanıtları içeren başka bir makalesi ile bu baskı için özel olarak yazdığı önsözü bir araya getiriyor.

Bu metinlerinde Spivak'ın peşinde olduğu şey, madunluğun genelleştirilebilir, evrensel parametrelerini tespit etmekten ziyade, bu tekilliklerin konuşabilmelerinin önündeki çeşitli engelleri ifşa etmektir. Spivak'a göre, direniş için, konuşabilmek için belli bir kurumsal arka plan yahut geçerlileştirme mekanizmaları gereklidir. Bu mekanizmaların yokluğunda madunun sesi indirgenmiş, asimile edilmiş, yani hiç duyulmamış olarak kalacaktır.

Spivak, yakasını bir türlü bırakmayan "Madun Konuşabilir mi?" yazısına her geri döndüğünde, metni kat kat açtıktan sonra, adeta yeniden düzenliyor ve yeniden katlıyor.

---

