

## YAPIBOZUMCU KİMLİK OKUMASI: SPİVAK VE MADUN KADININ KOLEKTİF ÖZNE STATÜSÜ

*Rabia Sağlam\**

**Özet:** Bu makalede, madun kadının kolektif özne statüsünü ve postyapısalcı-postkolonyalist kimlik anlayışını Spivak'ın yapıbozumcu argümanlarına referansla tartışacağım. Kolektif madun kadın kimliği, ataerkil ideolojiye dayanan toplumsal norm hiyerarşisinde eşitsiz ve dezavantajlı bir konumda tutulan öteki-kadın öznenin ekonomik mahrumiyetini ifade eder. Çoęu postyapısalcı feminist ya da postkolonyal düşünür kimliği sadece yüzer-gezer yahut sembolik/kültürel aidiyetler şeklinde tasarlar. Buna karşın makalede, bu entelektüel mülahazaların madun öznenin -toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ekonomik sömürü deneyimine dayananan- gerçek varoluş koşullarının üzerini örttüğünü iddia ediyorum. Toplumsal eşitsizliği ve ekonomik sömürüyü göz ardı eden, cinsiyet farkını cinsiyetlendirilmiş kadın öznenin mülksüzlüğünü dikkate almaksızın soyut bir kimlik olarak tasarlayan bu tür entelektüel mülahazaların, kendi kurmaca hakikat anlatılarını açıklamak için 'yeryüzü-dışı bir zamansallık' varsayımları gerekir. Kurmaca hakikat anlatılarını ve kolektif madun kadın kimliğinin bileşenlerini Jean-Paul Sartre'in *No Exist* oyununu, Spivak'ın İngilizceye çevirdiği Mahasweta Devi'nin *The Breast-Giver* öyküsüyle karşılaştırarak göstermeye çalışacağım. Devi'nin aksine, üç özne arasındaki gerilimli ilişkiyi gerçek sosyo-ekonomik koşullardan yalıtılmış bir şekilde tasvir eden Sartre'in oyunu, 'yeryüzü-dışı bir zamansallık' varsayımının kusursuz örneğini oluşturur. Buna karşın Devi'nin öyküsü, madun kadın özneyi gerçek varoluş koşullarında kurgular.

**Anahtar Kelimeler:** Madun, kimlik, kadın özne, Spivak, Sartre, yapıbozum

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, (rabia\_saglam@yahoo.com). Makalenin ikinci bölümü "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IX" başlıklı sempozyumda 2-4 Ekim 2019 tarihinde bildiri olarak sunulmuştur. Makale "Adaletle Yönelmiş Bir Toplumsal Yaşama Düzeni Olarak Hukuk: Yasemin Işıktaç Armağanı" başlıklı kitapta da yayımlanacaktır.

## THE READING OF DECONSTRUCTIVE IDENTITY: SPIVAK AND THE COLLECTIVE-SUBJECT STATUS OF SUBALTERN FEMALE

**Abstract:** In this article, I will discuss the collective-subject status of subaltern female and the post-structuralist and post-colonialist understanding of the identity through a reference to Spivak's deconstructivist arguments. The collective subaltern female identity states the economic deprivation of the other-female subject, who is kept on an unequal and disadvantaged position in the hierarchy of social norms borne upon the patriarchal ideology. The majority of post-structuralist feminist or post-colonial thinkers conceive of the identity as only free-floating or symbolical/cultural entities. In spite of this, in the article, I put forward the idea that these intellectual considerations cover up the real existential conditions of the subaltern subject –based on the experience of gender inequality and economical exploitation. In order to explain their fictional-truth narratives, these intellectual considerations that ignore the social inequality and economical exploitation, and consider the sexual difference as an abstract identity without taking account of dispossession of the gendered female subject, should presume a 'temporality outside of the world.' I will try to demonstrate the way of fictional-truth narratives and components of the collective subaltern female identity by comparing Jean-Paul Sartre's play, *No Exist*, with the story of Mahasweta Devi, *The Breast-Giver*, translated into English by Spivak. In contrast to Devi, Sartre's play, which depicts the tense relation between three subjects in the way that isolated from the real socio-economic conditions, exemplifies impeccably the presumption of the 'temporality outside of the world.' Devi's story, on the other hand, fictionalizes the subaltern female subject within the real existential conditions.

**Keywords:** Subaltern, identity, female subject, Spivak, Sartre, deconstruction

## GİRİŞ

Bu makalede bir kimlik kategorisi olarak kadının madun özne statüsü irdelenecektir. Ben (*selfipseity*) ve öteki'ni (*other/alterity*) kültürel ya da sembolik aidiyetlerle tanımlayan post-yapısalcı feminizm ve post-kolonyalist çalışmalar ile entelektüel mülahazalar, özneler arasındaki farklılığı kimliklendirir. Aidiyet farklarını kimliklendiren entelektüel mülahazalar, öznelerin sosyo-ekonomik koşullarını (ataerkil ideoloji<sup>1</sup> ve ekonomik sömürü) kör noktada<sup>2</sup> tutarak görünmez kılar. Ben ve öteki farkını ırk, millet, cinsiyet, cinsel yönelim, etnisite, ten rengi, din, dil gibi genel, soyut ve sembolik yüzer-gezer (*free-floating*) göstergelerle muhakeme ve müzakere eden entelektüel bakış, toplumsal ve ekonomik koşulların kimlik aidiyetleri üzerindeki etkisini tartışma dışında bırakır. Yüzer-gezer aidiyetleri öne çıkaran entelektüel bakış açısından bakıldığında, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin öznelik ya da kimlik üzerindeki etkisi kör noktada kalır. Öteki'nin farklılığını 'ayırt edici' göstergelerin iş başında olduğu homojen bir anlatıya indirgeyen entelektüel bakış, ötekileştirilen bu sembolik aidiyetlere eşit hak statüsü tanınmasını talep eder. Bu makale, öteki'nin farklılığını yüzer-gezer aidiyetler üzerinden tanımlayarak, tanınma mücadelesini hukuki-politik haklar kazanma uğraşına dönüştüren entelektüel bakışın indirgemeci özcülüğünü, öteki-kadın öznenin kör noktada bırakılan madunluğunu –toplumsal ve sınıfsal konumunu- ifşa ederek göstermeye çalışacaktır.

Makalede kimlik (*identity*) ve öznelik (*subjectivity*) kavramları, Foucault'ya atıfla, Batı norm(laştırma) sistemlerinin insanların düşünme süreçlerini belirlemesi ve değer yargılarını dayatması anlamında, birbirinin yerine kullanılmaktadır. Kimlik, Foucault'ya göre, "insanın kendisine atfettiği ve kendisine atfedilen bir deneyimler –bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme (...) 'varolma' biçimleri-kümesidir (...) İnsanın bir deneyimi ve ona tekabül eden kimliği kendi deneyimi ve

---

<sup>1</sup> Ataerki (*patriarchy*) sözlük anlamıyla, bir klanda ya da ailede babanın üstünlüğüne, kadınların ve çocukların hukuki bağımlılığına, erkek soyuna ve mirasına dayalı toplumsal düzen anlamına gelir. (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/patriarchy>, 15.09.2019). Ataerkil ideoloji (*patriarchal ideology*), patriarşik ilkelerin ve uygulamaların kurumsallaşması ya da bir toplumun siyasi, hukuki ve ekonomik yapısının veya üyelerinin bilinç/düşünme süreçlerinin bu ilke ve uygulamalara göre düzenlenmesidir. Ataerkil ideolojinin kök saldıği toplumsal düzenlerde, her türlü iktidar, ahlaki ve bilimsel otorite, toplumsal iş bölümü, siyasal egemenlik ve mülk üzerindeki sahiplik, kontrol ve denetim eril aklın ya da erkek deneyiminin tekelindedir.

<sup>2</sup> Kör nokta: (1) Trafikte, sürücünün arkadan gelenleri aynadan göremediği bölge, kör alan, ölü aç. (2) Gözün ağ tabakasının art duvarında görme sinirlerinin girdiği, görme duyumlarına duyarlı olmayan çanak ve koni hücrelerinin bulunduğu nokta.

kimliği olarak görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin öznesi konumuna yerleştirmesi anlamına gelir” (Keskin 2007: 14)<sup>3</sup>. Yüzer-gezer aidiyetler, iktidar yapılarının devamlılığını sağlayan disipline edici sınıflandırmalar; “insan doğasının zorunlu bileşenleriymiş gibi” öğretilen, benimsetilen sembolik göstergelerdir. Toplumsal ve ekonomik deneyim alanını kör noktada bırakarak, egemen ben’in öznellik biçimini ve öteki’nin farklılığını sembolik aidiyetlerle anlamlandıran kimliklendirilmiş bilinç anlatıları, ataerkil-mülkiyet ilişkilerini yeniden üretir.<sup>4</sup> Bu metnin amacı, aidiyet farklarını kimliklendiren entelektüel anlatılara karşı, (1) sosyo-ekonomik koşulların özne/kim-liği belirlediğine ve dolayısıyla (2) öznelere toplumsal cinsiyetlerini ve sınıfsal konumlarını kör noktada tutan bakış açısının kurmaca bir hakikati temsil ettiğine işaret ederek düşünsel bir savunma hattı oluşturmaktır. Amacı yönlendiren temel argüman –ve makalenin iddiası-, madun kadın kimliğinin kolektif bir özne statüsü olduğudur. Temel argüman, makalenin amacı için kullanılan eleştirel düşünme güzergâhıdır. Eleştirel düşünme güzergâhı –ya da makalenin temel argümanı-, ‘ırk/etnisite, din, cinsiyet/cinsel yönelim’ gibi yüzer-gezer aidiyet farklarını kimliklendirerek (kültürel) hak talebine dönüştüren entelektüel mülahazaları, Marx’ın, “insanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değil, tersine bilinçlerini belirleyen varoluşlarıdır” eleştirisini “yeniden düşünmeye” davet eden yapıbozumcu-feminist bir yöntemi benimser.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ayrıca bkz.: (Foucault 2000).

<sup>4</sup> Sözelimi “ulus” kimliğinin yüzer-gezer bir aidiyet sembolü ve “ideolojik” bir kurmaca olduğunu Spivak’ın ulusalcılık-heteronormativite ilişkilendirmesi üzerinden okuyabiliriz: Spivak, ulusalcılığın, geç 18. yüzyılda başladığını söyleyen Eric Hobsbawm’la aynı fikirde olmadığını ifade ettikten sonra şöyle devam eder: “Ulusalcılık öncesinde ulusun olmadığına inanıyorum.” Spivak’a göre ulusalcılık, meşruiyet kaynağı olarak üretici bir heteronormativite ile ilişkilidir. Heteronormativite, toplumsal ve biyolojik cinsiyetin “normlaştırılması”dır ki bu da ataerkil-mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaşması anlamına gelir (Spivak 2009: 79).

<sup>5</sup> Irk ya da etnik köken -biz buna dini de ekleyelim- gibi kültürel farkların sınıf ve sermaye ilişkileri dışında anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getiren -Spivak gibi- Batı Bengal’li Himani Bannerji’nin bakış açısı, bu makalenin amacını ve eleştirel düşünme güzergâhını belirleyen önemli bir kaynaktır: “(...) toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik, kimlik, vb. temellere dayanan genel talepler esas olarak sınıf ve sermaye dışında, kültürel terimler ile dile getirilmek durumunda kalır. Bu siyasal çerçevede ‘ırkçılık karşıtlığı’, daha çok çokkültürcülük ve etnik köken sorunu olur (...) Postmodernizme dönüş, Marksizme ve sınıf analizine sırt çevirme, kültürel normların ve biçimlerinin değerinin artması ile sonuçlanmış ve söylem kuramlarını ‘radikal politikalar’ için bir araca dönüştürmüştür. Nasıl bir zamanlar pozitivist Marksistler karşısında, ekonomizm ve sınıf indirgemeciliği konuları ile ilgilenmek zorunda kaldıysak, günümüzde bizim mücadelemiz ‘kültürel indirgemeciliğe’ karşıdır” (Bannerji 2016: 86).

Kör nokta metaforunu, Althusser'in "ideoloji" kavramına yüklediği anlamları kapsayacak şekilde, entelektüel bakışın "bireylerin gerçek varoluş koşullarını" (Althusser 2014: 112) gör(e)memesi; kimliklerin, "bireylerin" toplumsal ve ekonomik deneyimlerinin "imgesel" alanda tutularak muhakeme ve müzakere edilmesi bağlamında kullanıyorum. Entelektüel bakış açısının gör(e)mediği kör noktalar, öznelere toplumsal cinsiyeti ve sınıfsal konumlarıdır. Kör noktalar, özne/kim-liğin iki ögesidir ve yüzer-gezer aidiyetleri önceleyerek anlamlandırır. Spivak, Althusser'in "ideolojilerin tarihi yoktur" tezini, sömürgeci Avrupa aklının ve sömürgeleştirilmiş ulusların "homojen" madun kadın imgesinin dekonstrüktif eleştirisinde kullanır (Spivak 2009: 140, Spivak 1987: 197-221). Makalenin birinci bölümünde, Spivak'ın dekonstrüktif eleştirisi devralınarak, Avrupa-merkezci anlatılara alternatif post-yapısalcı feminizme ve post-kolonyalist çalışmalara dört elle sarılan entelektüel mülahazaların, kurmaca bir hakikat temsilinin tezahürü olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Spivak, "Madun Konuşabilir mi" (1985) makalesinde, Üçüncü Dünya'nın madunları adına konuşan Foucault ve Deleuze'ün hakikat söyleminin "temsil" yetkisi olmadığını ileri sürer. Avrupalı entelektüelin öteki'ni (adlandırılmamış özne) her temsili ya da onu asimile etmeden tanıma girişimi, dönüp dolaşıp kendini temsil etme mitine eklenir. "Avrupalı entelektüelin etno-merkezci dürtüsü" ideolojik bir madun özneyi yeniden üretir. Diğer deyişle Batılı entelektüel olarak Foucault ve Deleuze'ün konumu, "etno-merkezci özne'nin bir öteki seçip tanımlamak suretiyle kendini" kurmasından ibarettir (Spivak 1999: 67). Spivak'a göre entelektüelin kendine dönük eleştirel mesafesine rağmen öteki adına konuşması imkânsızdır. Spivak, imkânsızlığın nedenini açıklarken farklı bir açıdan kör noktalara dikkat çeker: Uluslararası emperyalizm, yerel-bölgesel işbölümü vasıtasıyla ekonomik sömürüyü görünmez kılmıştır. Artık tüketim, sınıf-üstü bir kavram olarak Üçüncü Dünya'nın madunlarını homojen bir öteki olarak temsil etmeyi imkânsız hale getirmektedir. Spivak'ın görünür kıldığı ekonomik sömürü ve ataerkil ideoloji (heteronormativite)<sup>6</sup>, bu makalenin kör nokta metaforuyla temellendirmeye çalıştığı, madun-kadın kimliğinin ya da özne statüsünün 'kolektifliği' iddiasının dayanağıdır. Makale, madun-kadın özneyi ve madun kadının kolektif kimliğini diğer madun-özelik biçimlerini örneklendirmesi bağlamında tartışmaktadır. Diğer ifadeyle makale, madun-kadın özneyi cinsiyet farkı gibi yüzer-gezer aidiyet

---

<sup>6</sup> Heteronormativite (heteronormativity), heteroseksüelliği biyolojik ve toplumsal açıdan doğal bir cinsel yönelim ya da normal bir cinsellik kategorisi olarak "norm"laştırılan kültürel yapıları ifade eder. Bu anlamıyla heteronormativite, ataerkil ideolojinin en köklü biçimidir.

göstergesi üzerinden değil, eşitsiz toplumsal ve ekonomik koşulların aynılığı temelinde tartışarak, (1) madunluğu ve ötekiliği yüzer-gezer aidiyet farklarıyla tanımlayan ve kimliklendiren entelektüel mülahazaların kurmaca bir hakikati temsil ettiği iddiasını örneklendirir, (2) madun ve öteki öznelerin tekil deneyimlerini dikkate alır, (3) entelektüel mülahazaların yüzer-gezer aidiyetleri homojenleştirici ve özcü temsillerine karşı eleştirel mesafesini korur.

Öte yandan makale, eleştirel mesafesini koruyarak, amacını da gerçekleştirir. Kör noktaları gör(e)meyerek hükümsüzleştiren Batılı entelektüel gibi, Üçüncü Dünya'nın ötekisi adına konuşan ya da Batı'nın öteki kurgusunu Türkiye'ye uyarlayarak yerli "öteki" kimlikler icat eden ulusal akademik üretimin, kurmaca hakikatini de deşifre eder. Nitekim Türkiye'deki ana akım entelektüel bakış, öteki-öznenin (ya da madun-öznenin) tekil deneyimlerini ve sosyo-ekonomik koşullarını kültürel farklılıklara indirgeyerek 'homojen bir kimlik' anlatısını kuramsallaştırır. Birinci Dünya'nın kendi etrafında dönen entelektüel mülahazalarını (Badiou ve Nancy 2017: 11-12)<sup>7</sup> Türkiye gibi arafta kalmış bilinçlere uyarlamaya çalışan ya da Üçüncü Dünya'nın ötekileştirilmiş kültürel kimliklerini özdeşlikler kurarak söylemlerinin teması haline getiren ulusal akademik üretimin taşları aynı nehir yatağında birikir: Öznelerin gerçek varoluş koşulları; kaynaklara erişememe, mülksüzlük, ekonomik sömürü, ataerkil toplumsal kalıtım ve fırsat eşitsizliği göz ardı edilir. Makalenin ikinci bölümünde, kör noktaları görünür kılmayan, farklı özne ve kimlik tasarımlarına ilişkin her türlü entelektüel argümanın yeryüzü-dışı bir zamansallık tahayyülünde muhakeme ve müzakere edilebileceği iddiası ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

---

<sup>7</sup> İki Avrupalı entelektüelin muhakeme ve müzakere biçimi bu makalenin amacının ve düşünme güzergâhının eşsiz bir örneğini sunar. Alan Badiou-Jean-Luc Nancy'nin felsefi yorumlarının topolojik sınırı, tarihsel arka planı ve gelecek öngörüsü hiç durmadan Avrupa-merkezci bir kimliğe atıf yapar; Avrupalı kimliğinin marazlarını iyileştirmek adına 'öteki'ne başvurur. Öyle ki Alan Badiou, Rusyasız ve Türkiyesiz bir Avrupa'nın pek anlamlı olmayacağını söyledikten hemen sonra, gizleyemediği Avrupalı kimliğini çağdaş bir mitle süsler ve felsefi söylemini siyasal ideallerle destekler: Badiou'ya göre Almanya ve Fransa birleşip federal bir devlet olmalıdır. Badiou'un muhakeme ve müzakere koşullarını çepeçevre saran "kimlik ideali" ne Rusya'nın ne Türkiye'nin (öteki) "gerçek varoluşsal koşullarını" dikkate alır. İkinci ve Üçüncü Dünya ulusları, entelektüel bakış açısından bakıldığında, Avrupa kimliğinin ihtişamını sürdürmek için düşünsel bir uğrak, Spivak'ın ifadesiyle, "arzi bir enstrümandır." Entelektüel mülahazalar, sosyo-ekonomik koşulları kör noktada bırakmadan; kurmaca yeryüzü-dışı bir zamansallık varsaymadan kendi anlatılarını geçerli kılamaz. Kimlik anlatılarına ilişkin paradoks tam da budur. İkinci bölümde Sartre ile Devi'nin kurmaca metinleri tartışılırken bu paradoks somutlaştırılacaktır.

Yüzer-gezer aidiyet farklarıyla özne/kim-liği tanımlayan entelektüel mülahazaların kurmaca bir hakikatin temsili olduğu ve öznelere kör noktadaki gerçek varoluş koşullarının sembolik aidiyet göstergelerini önceleyerek belirlediği tezi, Spivak'ın "madun kadın öznesi" irdelenerek örneklendirilecek ve somutlaştırılacaktır. Yüzer-gezer ya da sembolik bir aidiyet olarak cinsiyet farkının (*sexual difference*) kimliklendirilmesi, madun kadınların gerçek varoluş koşullarının -toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve ekonomik sömürüye dayalı deneyim alanlarının- üzerini örter. Jean Paul Sartre'ın öznelere sosyo-ekonomik koşullarını kör noktada bırakan "No Exist" (Çıkış Yok) oyunu ile Spivak'ın İngilizceye çevirdiği Mahasweta Devi'nin öznelere sosyo-ekonomik deneyimlerini görünür kılan "Breast-Giver" (Meme-Verici) öyküsü karşılaştırılarak, entelektüel mülahazaların kurmaca hakikat anlatısı ve kolektif madun kadın kimliğinin bileşenleri tartışılacaktır.

### 1. Kimlik ve Entelektüel Mülahazalar

Bu bölümde sırasıyla Derrida ve Spivak'ın argümanları takip edilerek kadının öteki-özne statüsü ele alınacak, yüzer-gezer aidiyet farklarını kimliklendiren entelektüel bakışın örneği olarak Judith Butler'ın metni çözümlenecek ve Avrupa-merkezci "yansıma yasaları"nın Spivak'ın entelektüel mülahazasına nasıl sirayet ettiği gösterilerek bu makalenin eleştirel düşünme güzergâhı belirginleştirilecektir.

#### 1.1. Madun ve Cinsiyet Farkının Ötekileştirilmesi

Madun (subaltern) kavramı, Spivak'ın post-Marksist ve post-kolonyalist eleştirel çalışmaları Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisiyle okuduğu "Madun Konuşabilir mi?" makalesiyle disiplinlerarası bir üne kavuşur. Spivak kavramı, klasik Marksist sınıf anlayışının dışında, Antonio Gramsci'nin *Hapishaneden Notlar*'ındaki anlama atıfla kullanılır (Morton 2004: 48-49). Gramsci'ye göre, hegemonik-olmayan gruplar ya da sınıflar "tabi" (*subordinate*) ya da "madun"dur (Hoare ve Smith 1999: 20). Madun (ya da tabi olan), "devlet" çatısı altında birleşemeyen dağınık sınıfların tarihine gönderme yapar (Gramsci 1999: 202). Gramsci terminolojisinde "otonom siyasal güç"ten yoksun köylülere ya da proletaryaya işaret eden madun kavramı, köleleri, kadınları, toplumdaki farklı din, ırk ve kültürleri ya da sivil toplumun marjlarında hayatta kalmaya çalışan insanları da kapsar (Smith 2010: 1, Green 2002: 2). Spivak'ın "madun"a yüklediği anlam, Gramsci'nin "toplumsal grubundan" tekil özneler, *Maduncu Tarih Araştırmalarının* "toplumsal hareketlilik yapılarına erişimi engellenmiş olan kişiler"inden, Sankritçe *Dalit* sözcüğüne atıfla, "sınıfsal olarak yukarıya doğru hareketliliğe sahip olan" öznelere de içerecek şekilde genişletilmeye elverişlidir (Spivak 1999: 12-13).

Spivak'ın "madun" kavramının sınırlarını üst-orta sınıfları da kapsayacak şekilde esnetmesi, bu makalenin, kadının cinsiyet farkının hem Batı'da hem Üçüncü Dünya'da ötekileştirilmiş bir kimlik aidiyeti (öteki-özne statüsü) olduğu iddiasının dayanağıdır. Spivak, Derrida'nın Batı mevcudiyet metafiziğinin (*metaphysics of presence*) kadın cinsiyetini erkek özne karşısında ikincilleştiren fallus-merkezci söylemini deşifre eden yapıbozum stratejisini, Batı feminizminin madun kadın imgesini eleştirmek için kullanır. Avrupa'nın etno-merkezciliğine paralel fallus-merkezci söyleminde kadının "öteki" özne/kim-liğini, Derrida'nın Heidegger metinlerini çözümlemesine kısaca göz atarak açıklayalım.

Derrida, *Of Grammatoloji* (1967) kitabında, ikili kavram dizgelerine dayanan Batı mevcudiyet metafiziğinde kadınların 'asıl olan' erkeğe sonradan eklendiğini belirtir. "Geschlecht II" makalesinde, Heidegger'in *Was heisst Denken?* (1953), *Unterwegs zur Sprache* (1959) adlı iki metninde Almanca *Geschlecht* kavramının izini sürer. Heidegger'e göre *Geschlecht*, insanoğlu (*Menschheit*) manasındaki insan türünü gösterdiği gibi, "cinse özgü cinsiyet ikiliği" (*generic duality of the sexes*) anlamına da gelir (Derrida 1987: 185). Kavram, insanlık (*humanity*) ile diğer canlıları (*animality*) ve cinsiyetleri (*sex*) birbirinden ayırt etmeye yarar. Fakat Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"ta varlık sorununu klasik hümanizmin evrensel insan doğası ufkundan çekip çıkararak "varolan"ın insan türüne özgü bir cinsiyeti olmadığını belirtir: "Dasein bu hümanizmin insanı (*homo*) değildir" (Derrida 1987: 168).

Ne var ki Derrida, Fichte metinlerindeki ve Hölderlin'in şiirindeki maskülen anlamları öne çıkararak, *Geschlecht*'in rezervlerindeki çok anlamlılığa dikkat çeker. Fichte'in "*ist unsers Geschlecht*" deyişindeki "*unser*" (bizim) Latince *Humanität*'e değil *Menschengeschlecht*'e (*humanity of man*) (Derrida 1987: 163); cinsiyetlendirilmiş bir beşere seslenmektedir. Oysa Almanca *Geschlecht* sözcüğünün cinsiyeti nötrdür (artikeli 'das'dır). Heidegger'in Hölderlin'in "*Mnemosyne*" şiirinde geçen "*Ein Zeichen sind wir* (we are "monster" void of sense/ biz anlamsız bir "işaretiz") tümcesindeki "*wir/we*", insanlığa (*men/humanity*) ve zamir olarak erkek cinsiyetine (*man*) eş zamanlı çağrıda bulunur. Dolayısıyla *Geschlecht*'in metinlerarası okuması, cinsiyetlendirilmiş bir anlamlandırmayı mümkün kılar.<sup>8</sup>

Spivak, mevcudiyet metafiziğinin fallus-merkezci çağrışımlarla sürekli dolaşıma soktuğu "biz" (*wir/unser/Mensch*) söyleminin izini, Batı'nın ve Üçüncü Dünya'nın

<sup>8</sup> Cinsiyet farkı temelinde Derrida'nın Heidegger okumasının ayrıntılı bir izahı bu makalenin sınırlarını aşıyor. Derrida'nın Heidegger okumasının farklı ve ayrıntılı bir açıklaması için bkz.: (Kamuf 2001: 101, Direk 2012: 87-99).



“cinsiyetlendirilmiş madun kadın” anlatılarında sürer.<sup>9</sup> Spivak madun kadını, -Batı feminizminden farklı olarak- cinsel kimlik (*sexual identity*) temelinde özsel ya da ayrıcalıklı deneyimler kümesiyle ilişkilendirerek tanımlamaz (Spivak 1999a: 282). Yerine, fallus-merkezci Avrupalı özne kategorisinin karşısına cinsiyetlendirilmiş madun kadın özneyi çıkarır ve dekonstrüksiyon pratiği ile post-Marksist eleştirel yöneme başvurarak madun kadın tarihini yeniden yazar: Üçüncü Dünya’nın cinsiyetlendirilmiş madun kadın özneleri, “kendi özne statüsünü güçlendirecek bir Öteki üretme peşindeki Avrupalı özne” (Spivak 1999: 69) sorununun bir parçasıdır. Bu açıdan dekonstrüksiyon, Batı mevcudiyet metafiziğinin dokusuna işlemiş “benliği ortaya koymanın bir aracı olarak kadınların maskülen kullanımı”nı deşifre eden, fallus-merkezçiliğe karşı “dişileştirilmiş bir felsefe pratiğidir” (Spivak 1984/85: 185). Spivak’ın dekonstrüksiyon pratiği ile post-Marksist eleştirel yöneme başvurusu bu makalenin iddiasını iki açıdan gerekçelendirir: (1) Cinsiyet/cinsel fark temelinde toplumsal normlarca (ataerkil ideoloji/heteronormativite) inşa edilmiş özne statüsü ‘olgusal bir veri’ olarak kabul edildiğinde<sup>10</sup>, kimliklendirilmiş kadın cinsiyetinin erkeğin eklentisi yahut ardılı varsayıldığını söyleyebiliriz. Tam da bu açıdan, ataerkil ideolojinin sinsi ya da aşikâr hüküm sürdüğü bir toplumda, (biyolojik) cinsiyet farkı, daima cinsiyetlendirilmiş (*gendered*) bir özne hiyerarşisini varsayar. O yüzden kadın, erkek özne karşısında toplumsal bir mahrumiyetle mühürlenmiş öteki-öznedir. (2) Öteki-kadın öznelerin, Gramsci’nin diliyle, “sınıfsal konumu” kimliklerinin bileşeni olduğunda cinsiyetlendirilmiş madunluktan söz edilebilir. Madun-kadın, toplumsal mahrumiyetle mühürlenmiş öteki-kadın öznenin ekonomik mahrumiyetini ifade etmektedir. Özetleyelim: Toplumsal norm hiyerarşisinde (ataerkil ideoloji) erkek özne karşısında eşitsiz ve dezavantajlı bir konumda tutulan öteki-kadın öznelerin alt-sınıfsal aidiyetleri; diğer deyişle ekonomik mahrumiyetleri de deneyim alanlarının bir parçasıysa ‘madun kadın kimliği’nden bahsedilebilir.

## 1.2. Aidiyet Farklarının Kimliklendirilmesi

Bir süreliğine, makalenin amacına; öznelerin gerçek varoluş koşullarını kör noktada bırakarak yüzer-gezer aidiyetleri kimliklendiren entelektüel mülahazaların kurmaca hakikatine geri dönelim. Post-yapısalcı feminist kuramcı Judith Butler,

<sup>9</sup> Örneğin Lacan, psikanalitik kuramında kullandığı “phallus”un gerçek bir erkek kişiye karşılık gelmediğini, gösteren olarak kullanıldığını ısrarla dile getirmesine rağmen, Spivak “phallus”un cinsiyetlendirilmiş bir konumu ifade ettiğini iddia eder (Spivak 1987: 259).

<sup>10</sup> Kadının erkek özne karşısındaki eşitsiz ve dezavantajlı konumunu antropolojik verilerle destekleyen kapsamlı bir çalışma için bkz.: (Bourdieu 2018).

“Ulus Devlet Marşını Kim (ler) Söyler?” (2007) kitabında, ulus devlet, milliyetçilik ve göçmenlik temaları üzerine Spivak’la söyleşir. Butler, Hannah Arendt’ten yola çıkarak temellendirdiği kuramsal muhakeme zincirini Meksikalı göçmenlerle somutlaştırır. Butler, Amerika Birleşik Devletleri’ne yasadışı yollarla giren Meksikalı göçmenlerin 2006 yılında Los Angeles’daki gösteri yürüyüşlerinde, ABD ulusal marşını İspanyolca söylemelerini ‘ulusal aidiyetliğin sınırları’, ‘çoğunluğun dilinin meşruluğu’, ‘eşit yurttaşlık’ gibi açılımlar etrafında muhakeme eder. Butler göre, (1) göçmen Meksikalılar, egemen devletin yurttaşları gibi haklara sahip olmayı talep etmektedirler, (2) göçmen Meksikalıların başkasının ulusal marşını söylemesi kamusal alana aittir; diğer deyişle siyasal bir edimdir ve (3) toplumsala özgü bir eşitlik talebidir (Butler ve Spivak 2010: 48). Bir öteki olarak Meksikalı göçmenlerin, başka bir ulus devletin aidiyet sembolünü, kendi ana dillerinde (İspanyolca) ve egemenin kamusal alanında sahiplenmeleri, kültürel ya da sembolik aidiyetlerin ayırt edici ve özsel farklar olduğu yargılarını tartışmalı hale getirir. Öyle ya, Meksikalı göçmenler ABD’nin ulusal marşını İspanyolca söylüyorsa, Amerikan ulusal kimliğinin bir parçası olmayı talep ediyorlar demektir.

Butler’ın göçmen Meksikalıların siyasal edimine dair yorumları, aidiyetlerin kutsallığına ve homojenliğine ilişkin pek çok genel-geçer ve özcü entelektüel mülahazanın dayanaklarını yerinden eder. Ne var ki Butler, kimlik aidiyetlerinin homojenliğine ilişkin mülahazaların büyüsunü bozarken, öznelere toplumsal ve ekonomik koşullarını muhakeme zincirinin dışında tutmaya meyleder. Diğer deyişle, göçmen Meksikalıların “madun”luğunu; siyasal ‘tanınma talebi’nin arkasında yatan sosyo-ekonomik mahrumiyet koşullarını kör noktada bırakır. Meksikalıların neden başka bir devletin ulusuyla birlikte yaşamak ‘istedikleri’, göç ettikleri egemen ulus devlette hangi koşullarda yaşadıkları entelektüelin gözüne görünmez. Oysa ulusal ve küresel ölçekte işletilen piyasa koşulları, siyasal bağımlılıklar ve iktidar ilişkileri Meksikalı göçmenleri dönecek bir ‘ana yurdundan’ ya da ‘baba ocağından’ mahrum bırakmıştır. Kuşkusuz, Meksika’nın ekonomik vesayetinin arkasında egemen ulus devletlerin, özellikle ABD’nin bulunduğunu burada açıklamaya gerek yok.

Butler’ın kör noktaları devre dışı bırakmaya yatkın muhakeme zincirinin yanlış ya da eksik olduğunu iddia etmiyorum. Elbet azınlık unsurunun kendi anadilinde (İspanyolca) çoğunluğun ulusal aidiyet sembolü marşını söylemesi, “eşit hak talebi” şeklinde yorumlanabilir. İddiam, kör noktaları ifşa etmeden, herhangi bir yüzer-gezer aidiyetliği muhakeme ve müzakere etmenin kurmaca bir yeryüzü-dışı zamansallık varsayımını gerektirdiğidir. Ulusal/küresel ölçekte yürütülen

mülksüzleştirme politikalarının ve sosyo-ekonomik mahrumiyetlerin sembolik aidiyetleri önceleyerek inşa eden (ya da etkileyen esaslı) bir unsur olduğu muhakeme zincirine dahil edilmediğinde, entelektüelin “kuramsal” hakikat söylemi “kurmaca” bir yeryüzü-dışı zamansallığı varsaymış olur. Öteki-öznenin (göçmen Meksikalıların) egemen kimliği benimsemeye teşne talebine ilişkin entelektüelin her türlü yorumunun geçerliliği, öznelerin gerçek varoluş koşulları muhakeme zincirine dahil edilmediği sürece, kurmaca bir yeryüzü-dışı zamansallık tahayyülüne tutunmak zorundadır. Entelektüel bakış toplumsal ve ekonomik sömürü ağını gör(e)mediğinde, Alain Badio’nun Almanya ile Fransa’nın birleşip federal bir devlet olmasına ilişkin naif “çağdaş miti” gibi (Badiou ve Nancy: 12), kendisini kurmaca bir hakikat anlatısına dönüştürür. Butler’ın aidiyetlere ilişkin muhakemesini reel politikayı, küresel piyasaları ve bu makalenin diliyle, öznelerin eşitsiz toplumsal ve ekonomik koşullarını etkisizleştirerek müzakere etmek, paradoksal biçimde, henüz dolaşıma sokulmamış başka bir yeryüzü-dışı zamansallığı varsaymak anlamına gelir. O halde yukarıda sözü edilen bu makalenin amacını somutlaştıralım: Öteki-özne Meksikalı göçmenlerin madun kimliklerini, kültürel farklılıkları ya da yüzer-gezer aidiyetleri temelinde, şimdi ve buradaki bir yeryüzü-zamansallığında muhakeme ve müzakere etmek, entelektüelin kuramsal yanılması; kurmaca bir hakikat anlatısıdır. İkinci bölümde bu konuya tekrar değinilecektir.

Neyse ki Butler söyleşinin sonunda kör noktalara temas eder: Meksikalı göçmenlerin egemen ulusun marşını söylemesi bir tür “biz sizin ekonominizin işlemlerini sağlayan görünmez, haklardan mahrum, az ücret alan emek gücüyüz” (Butler ve Spivak: 82) demektir. Spivak, tam da bu bağlamda, madunu “emperyalizm kültürüne hiçbir erişimi olmayan” bir farklılık uzamında tanımlar. Spivak için madunluk, konuşmayı ve dinlemeyi, yanıt verme olasılığını ve sorumluluğu içermez (Spivak 2017: 84). Fakat madunun konuşamaması, hegemonik yapıya dahil olamayacağı anlamına gelmez (Spivak 1999a: 310, Spivak 2017: 84). Dolayısıyla madun özne olarak Meksikalı göçmenler, egemen devletin hegemonik dilini kullanarak (ulusal marşını söyleyerek) ‘asıl’ yurttaşlar gibi ‘medeni’ hak statülerinin tanınmasını isteyebilirler. Talepleri hukuki bir hak tanınarak ya da politik bir temsil fırsatı bahşedilerek karşılanırsa dahi, emperyalist kültürün asli bileşeni yahut parçası olmaları imkânsızdır. Spivak’ın *Madun Çalışmaları*na yönelik temel eleştirisi de bu yöndedir. Madunların, egemen devletin hegemonik

söylemlerini ve araçlarını kullanabilme becerileri –çoğunluğun ulusal marşını söylemeleri-, heterojen “öznellik” biçimleriyle birlikte yorumlanmalıdır.<sup>11</sup>

Öteki-öznenin (göçmen Meksikalıların), başkasının aidiyet sembolünü kendi aidiyeti kılmaya yönelik siyasal edimini, ‘yüzer-gezer kimliklerin heterojenliği ya da geçişkenliği’ başlığında muhakeme etmek yerine, madun-öznenin (göçmen Meksikalıların) gerçek varoluş koşullarını kör noktadan çıkarıp göz önüne yerleştirerek “yeniden düşünelim”: Madunun hegemonik dili kullanarak –egemen devletin ulusal marşını söyleyerek- hak talep etmesinin tüm nedenleri önceleyen ilk nedeni, emperyalist kültürün varsıllığından ve araçlarından yoksun bırakılmış olmasıdır. Madun ancak ve sadece egemen devletin ulusal marşını kendi “tabi” diline çevirirse sesini duyurabilir.<sup>12</sup> O halde öteki-öznenin hegemonik yapılara dahil olmaları –hukuki ve politik hak taleplerinin karşılanması- madunluktan kurtuldukları anlamına gelmez. Batı’nın hukuki ve politik hakları haiz öteki-kadın öznelerinin tam da bu nedenle -toplumsal ve ekonomik yoksunlukları- madunluklarının devam ettiği iddiası, ikinci bölümde somutlaştırılacaktır.

### 1.3. Spivak’ın Dekonstrüktif Metninin Yapıbozumcu Okuması

Spivak’ın, Hindistan’daki *sati* (dul kadın fedası: Ölü kocanın yakıldığı yerde kadın eşin kendini yakması) geleneği ile madun kadın kimliğini, on yedi yaşında kendisini asarak intihar eden anneannesinin kız kardeşi Bhubaneshwari Bhaduri’ye atıfla örneklendiren dekonstrüktif metnini (“Madun Konuşabilir mi?”) yapıbozumcu bir stratejiyle okuyalım. Böylelikle Spivak’ın madun kadın öznesinin “vaadi” ile bu metnin kendi anlatısının Spivak’tan ayrışarak özgünleştiği eleştirel düşünme güzergâhı belirginleşecektir.

<sup>11</sup> Madun grupların hegemonya ile ilişkisi için bkz.: (Gramsci 1999: 203).

<sup>12</sup> Spivak’a yöneltilen başlıca eleştirilerden bir de budur: Madun ya da madun adına konuşan başkası hegemonik söylemi kullanabiliyorsa o halde “madun konuşamaz” iddiası geçersiz hale gelir. Oysa Spivak, maduniyete karşı çıkan araştırmacı, entelektüel ya da aktivistlerin hegemonik söyleme dahil olmalarını destekler. Zira bu üçüncü aktörler maduna ses vermiş olmaz, sadece maduniyete karşı çıkmış olurlar: “Tek yol, madunun konuşmasının, madunu hegemonya çevrimine madun olarak dahil etmek yoluyla üretilmesidir, yapılması gereken budur. Maduniyeti müzeleştirmek ya da korumak isteyen kim Allah aşkına? (...) Hiçbir aktivist madunu farklılık uzamında tutmak istemez. Madun için bir şey yapmak, onun için çalışmak demek, onu dile getirmek demektir.” Fakat vurgulamakta fayda var: Spivak, her ne kadar madun kavramının anlamını esnetmiş olsa da, maduniyet alanını yüzer-gezer aidiyet farklarıyla tanımlamaz. Sözgelimi Spivak’a göre üniversite kampüsünde etnik, cinsel ya da dini farklılığı nedeniyle ayrımcılığa uğrayan özneler “madun” değildir (Spivak 2017: 84).

Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" kitabının "Türkçe Baskıya Önsöz"ünde, şöhretini, Derrida'nın *De la grammatologie* kitabına yazdığı giriş ile Bhubaneshwari'nin hayat hikâyesini anlatmasına borçlu olduğunu söyler. Kitap boyunca, "madun" kategorisi Batı'nın epistemik şiddeti ile küresel ekonomik sömürü ilişkilerine referansla tartışılır. Hindistan'daki dul kadın fedasını sömürgeci beyaz İngiliz erkek, 1829 yılında yasaklar. Hindistan'daki patriarşik dokuya eleştirel yaklaşan pek çok entelektüel gibi Spivak da yasayı, "beyaz adamlar esmer kadınları esmer adamların ellerinden kurtardı" (Spivak 1999a: 284) şeklinde yorumlar. Fakat Spivak bu yorumdan vazgeçer ve yasaklanan edimin tarihsel soykütüğünü araştırır. Spivak'a göre Üçüncü Dünya'ya özgü dul kadın fedası, dişil bir özneleşme temayülünün göstergesidir. Spivak'ın madun kadınların konuşamadıkları fakat "direyerek" öznelliklerini ifade ettikleri tezi, *sati* geleneği ve Bhubaneshwari'nin intihar eylemiyle somutlaştırılır. Annesinden dinlediği Bhubaneshwari'nin 'tekil deneyimi', "kolektif emperyalist girişimin" öteki-kadın imgesiyle bağdaşmayan, ulusal sömürgecilerden arındırma (*decolonized*) anlatılarının toplumsal cinsiyet rollerine de uymayan, farklı bir madun-öznellik biçimidir.

Spivak, madun ve öznellik biçimlerini bir arada düşünerek, tarihsel ya da edebi anlatılar ile gerçekler arasındaki mesafeyi silen radikal bir eleştirel sorgulama yöntemini "ideolojikleştirilmiş anlatılara" uygular (MacCabe 1987: xvi, Spivak 1987: 244). Bhubaneshwari'nin madun-özne statüsünü, sömürge-sonrası Anglo-Amerikan söyleminin ve yerli işbirlikçi elitlerin milliyetçilik-etnisite temelinde inşa ettiği "tarihsel gerçeklerin ideolojikleştirilmiş anlatılarına" karşı bir silah olarak kullanır (Spivak 1987: 246). Öyle ki Bhubaneshwari Hindistan bağımsızlık mücadelesini destekleyen yasadışı bir örgüt üyesidir ve intihar etmek için regl gününü bekler. "Gayrı meşru" bir ilişkiden gebe kalmadığını göstermek amacıyla regl kanıyla bedenine yazı yazmıştır. Spivak'a göre ne Bhubaneshwari'nin intiharı ne *sati* geleneği kadınlığın müstakil varlığını gösteren edimler sıfatıyla madun kadının sesini duyurmasına yetmiştir (Spivak 1999a: 307 vd).

Spivak, "Türkçe Baskıya Önsöz"ün başında Bhubaneshwari'nin intiharı için şöyle yazar: "Keşke o tekil yazılmış bedeni arzuyla işgal edebilseydim!" (Spivak 1999: 7). Ölü beden arzuyla yâd edilmesi arzusu geçmiş nostaljisi değildir. Spivak'ın duygusal coşkusu (etik arzu) kuramsal hakikat anlatısıyla bağına hiç koparmaz. Çocukken dinlediği bu "gerçek" yaşam öyküsünün kendisini ve tercihlerini şekillendirdiğinin altını çizerek. Kitabın sonunda, Üçüncü Dünya'nın madunları adına konuşmayı görev addeden Avrupalı entelektüelin iş birlikçisi olmadığını kanıtlamak için dünyanın diğer coğrafyalarındaki madunların birinci dereceden

tanığı ve yardımcısı olduğunu yazar. Bhubaneshwari'nin öyküsünü dillendirerek onu temsil etmez, onun adına da konuşmaz, sadece kendi sesinde ona yer verir. Madun bir kadın olarak sesini duyuramayan ve sesi varolan ataerkil duvarlardan geçemediği için duyulmayan Bhubaneshwari özel adının adı geçen metinde iki işlevi vardır: (1) Spivak'ın akademik tezini örneklendirmek, (2) Spivak'ın otobiyografik anlatısındaki etik arzunun öznesi olmak. Önsöz, yine yazarın tekil bir deneyimini 'sessizce' akademik tezin dayanağına dönüştürür:

Kısa bir süre önce Judith Butler ile halka açık bir söyleşi yaparken dinleyicilerden gelen benim Filistin karşısında nasıl bir pasifist olabildiğime ilişkin soruya cevaben, Filistin'deki durum ile ilgili sorunun siyasetin benim etik olmama izin vermemesi olduğunu söylediğim zaman, dinleyicilerden hiçbiri, içimden bunun benim öldüğünde henüz on yedi yaşında olan Bhubaneshwari'den öğrendiğim bir ders olduğunu düşündüğümü bilmiyordu (Spivak 1999: 8).

Spivak'ın Hindistan bağımsızlık mücadelesinde silah kuşanan, "gayrı meşru" bir ilişkiden gebe kalmadığını regl kanıyla kanıtlamaya çalışan on yedi yaşındaki "terörist" bir kadından öğrendiği ders, pasifist olmak mıdır? Yanıtını aradığımız ya da yanıtlamasını beklediğimiz soru bu değil. Asıl soru, ulusal/uluslararası egemenlerin "terörist" yasasını devreye soktuğu ve bölgesel/yerel iktidarların 'radikal' politikaları için patriarşik normları yeniden ürettiği Filistin'de, Bhubaneshwari gibi konuşamayan, sesini duyuramayan ve okunamayan kadınlar için etik sorumluluğun neden askıya alındığıdır. Soruyu şöyle de sorabiliriz: Spivak'ın, "terörist" ilan edilmiş ölü bir kadını –Bhubaneshwari- akademik tezinin argümantatif örneğine ve öznel anlatısındaki arzu nesnesine dönüştürerek etik bir sorumluluk alması nasıl açıklanabilir?<sup>13</sup> Madunun ekonomik-bilgi dizgelerini aşmasının imkânsızlığı nedeniyle konuşamadığını iddia eden bir metinde ve ölü bir bedene etik arzusuyla yüzünü dönen Spivak'ın otobiyografik anlatısında, neden Filistinli kadınlar Bhubaneshwari kadar şanslı değildir?

<sup>13</sup> Spivak'ın cinsiyetlendirilmiş madun-kadın özne bağlamında "etik" ile "siyaset" arasında yaptığı ayrımın düşünsel temelini, Fransız feminist Luce Irigaray'ın ders notlarının derlendiği "Cinsiyet Farkı Etiği" (*Ethics of Sexual Difference*) metni ile Derrida metinlerine dayandığını söyleyebiliriz. Bkz.: (Spivak 2009: 184).

Spivak, “Madun Konuşabilir mi?” metnini yeniden gözden geçirerek pek çok eleştiriye yanıt verir.<sup>14</sup> Spivak’a yöneltilen başlıca eleştiri madun kavramının anlamını esnetmesi; sınırlarını “üst-orta sınıflara” doğru genişletmesidir (Morton 2004: 59). O yüzden madunun ‘ne olmadığını’ açıklığa kavuşturur Spivak: Eski sömürge toplumunun bir üyesi/yurttaşı ya da egemen bir devlette etnik azınlık statüsünde olmak “madun” olmak anlamına gelmez. Dolayısıyla Spivak’a göre Bhubaneswari de “hakiki” bir madun değildir. Zira burjuva bağımsızlık hareketine gizli saklı da olsa katılmış, orta-sınıfa mensup bir kadındır (Spivak 1999a: 310). Fakat Spivak, yine de *sati* geleneğinin ve Bhubaneswari’nin intiharının tarihsel anlamlandırılma süreçlerini kanıt göstererek, madunun konuşmadığını ileri sürer. Tıpkı *sati* intiharları gibi, Bhubaneswari’nin kendi bedenini “kadın/yazı metnine” dönüştürerek konuşma girişimi de başarısız olmuştur. Zira kocasının ölümünün ardından kendini kurban eden kadınlara layık görüldüğü gibi, Bhubaneswari de, yerli/ulusal patriarşik tarihin “cenazesinin kaydını tuttuğu”, sömürgeci Avrupa tarihinin “arızı bir enstrüman” olarak kullandığı bir figürdür (Spivak 1999a: 308).

Filistinli kadın öznelere “madunluğunu” tartışmak yerine, “hakiki” madun olmayan Bhubaneswari’nin duyulmayan ‘sesi’ni entelektüelin –Spivak’ın- sesine bulaştıran etik arzusunun öznesinin neden Filistinli kadınlar ol(a)madığı sorusuna yanıt arayalım. Filistinli kadınların siyasal mücadelesi, tıpkı Bhubaneswari gibi, reel-politik çatışma alanına aittir. Spivak’ın direniş ve intihar eylemine bakışı, Bhubaneswari ile Filistinli kadınları ortak bir paydada birleştirir:

İntihar direnişi, diğer araçlardan hiçbirinin işe yaramadığı durumda bedene kazanmış bir mesajdır. Bu direniş, hem kendi hem de öteki için hem bir infaz hem de bir ağıttır; benimle birlikte aynı sebepten öldüğünüzde, bu türden ortak bir ölümden hiçbir onursuzluğun olmadığı imasıyla birlikte, hangi tarafta olduğunuzun önemi yoktur (Spivak 2017: 156).

Spivak’ın otobiyografik anlatısındaki arzu –sorumluluk- öznesinin yerine Filistinli kadınları koymak, silahlı direniş edimlerini meşrulaştırmak anlamına gelir mi? Tekil bedene arzu olabilmeye ilişkin arzusunun dile dökülmesi başlı başına etik bir konum almaya işaret eder; Bhubaneswari’nin siyasal edimini meşrulaştırmaya değil. İlginç olan, Filistin sorusu sorulduğunda, Spivak’ın kendi pasifizmini Bhubaneswari’ye atıfla konumlandırırken, hâlihazırdaki bir “direnişte” siyasete gönderme yaparak

<sup>14</sup> Gözden geçirilmiş metin, ilk olarak *Marxism and the Interpretation of Culture* (1988) kitabında yayımlanır. Sonrasında *A Critique of Postcolonial Reason, Toward A History of The Vanishing Present* kitabında da yer alır.

etik konum alışları geri çekmesidir. Spivak, dünün ele geçmez ve kurtarılamaz öteki-öznesine gözü kapalı sonsuz bir dil bahşederken –“keşke o tekil yazılmış bedeni arzuya işgal edebilseydim”-, bir entelektüel olarak Filistinli kadınların şimdi ve buradaki “madun”luğunu hegemonik söylemi kullanarak dile getirmek istemez. Bir diğer deyişle, Filistinli kadınları Bhubaneswari ile ‘eşit etik özne’ statüsünde görmez.

Filistinli kadınların “gerçek varoluş koşullarında” silahlı bir çatışmanın tarafı olmaları, meseleyi politik gören entelektüel –Spivak’ın- gözün, eril aklın dilini ve hiyerarşisini ‘sessizce’ benimsediği, Avrupa-merkezci bir aidiyetliği ‘açıkça’ sürdürdüğü anlamına gelir mi?<sup>15</sup> Eski sömürge Hindistan yurttaşı, Batı Bengal’li Spivak, eğitimle “Avrupacı” olduğunu belirtir ve ekler: “Hiçbir Avrupalı şimdi ve gelecek küresel bir ‘Avrupa’ üretimini önemsememezlik etmemeli” (Spivak 1987: 163). Spivak’ın dekonstrüktif metninin yapıbozumcu okumasını sonlandıralım: Filistinli “madun” kadınların, ‘siyasal’ın alanına terk edilmesinin nedeni, Spivak’ın entelektüel mülahazasının köşe başlarını tutan ve yansıyarak saçılan “küresel Avrupa” fikrinde gizlidir.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Her ne kadar tümce soru işareti ile bitiyor olsa da, Spivak’ın “eril aklın dilini ve hiyerarşisini sessizce benimsediğine” ilişkin keskin-dolaylı yargımın geçerliliği, farklı yorumlarla kolaylıkla askıya alınabilir. Spivak’ın, “edebi imgelem” ile ilgili bir soruya, pasifistlik, sorumluluk ve ataerkil-mülkiyet hiyerarşilerini aynı denkleme yerleştirerek verdiği yanıt, keskin-dolaylı yargımın askıya alınma mecralarından biridir: [İmgelem], “kapitalizm için yetersiz sosyal düzenlerde de mümkündür. Örneğin hâlihazırda devlet terörizmine şiddet eylemleriyle karşılık vermeyen Müslüman topluluklarda, eski sorumluluk-temelli yapılara *al-haq*, (...) denilirdi. *Al-haq* çoğunlukla “gerçek” (truth), fakat “hak” (right), “doğuştan kazanılan hak” (birthright) şeklinde de çevrilir. Diğer insanlara göz-kulak olabilmek doğuştan kazanılan bir haktır. Gelgelelim böyle durumlarda sosyal düzenler, sadece Müslüman topluluklar değil, ana akımdan, sermayenin sosyal üretiminden uzaklaşmaları nedeniyle durgunlaşacaktır. Bu sahnede, altyapı, farklı tür bir eğitim, küçük fakat önemli bir iş inşa etmek başarıdır. Aksi halde, dünyadaki en eski ve en geniş kurum olan üretici heteronormativite nedeniyle, sorumluluk-temelli yapılar, giderek artan oranda toplumsal cinsiyet-anlaşmalı (gender-compromised) hale gelir” (Spivak 2009: 91). Not düşelim: Al-Haq, Batı Şeria’daki Ramallah’da 1979 yılında kurulan Filistin İnsan Hakları Örgütü’nün adıdır.

<sup>16</sup> Avrupalı düşünsel yaklaşımın ya da Avrupa-merkezci tutumun izdüşümleri pek çok bağımsızlık mücadelesine ve uluslaşma sürecine rehberlik eder. Derrida, Güney Afrika’nın *Apartheid* rejiminden kurtulması ve özgürleşmesinin, Avrupalı bir kimliği ya da Aydınlanmacı değerler silsilesini kabul etmesini zorunlu kıldığını ifade eder ve Nelson Mandela’nın metinlerinde Avrupalı “yansıma yasaları”nın izini sürer. Derrida’ya göre sömürge sonrasında kurulan tüm devletler, bir ulus yaratmak için, paradoksal bir biçimde, geçmiş sömürgeci şiddetle bütünleşir. Kendi ulusal kimliğini, sömürgeci Avrupalı kimliğine atıfla kurar. Bkz.: (Derrida 1987a: 20). Dolayısıyla eski sömürge Hindistan yurttaşı, Batı Bengal’li Spivak da aynı “yansıma yasaları”nı takip etmektedir.



Bu makalenin eleştirel düşünme güzergâhını soru formunda hatırlatalım: Tekil heterojenlikleri buharlaştırmadan, kültürel farklılıkları silmeden, kör noktaları açığa çıkararak madun kadın kimliğinin, kolektif bir özne statüsü olduğu iddiasını temellendirmek ve örneklendirmek mümkün müdür?

## 2. Sartre ve Devi Karşılaştırması

Bu bölümde, Sartre'ın "*No Exist*" (Çıkış Yok) oyunu, öznelerin yüzer-gezer aidiyetlerini kimliğin "doğal" varoluş bileşeni haline getirerek kör noktaları saf dışı bırakan entelektüel mülahazaların, Devi'nin "*Breast-Giver*" (Meme-Verici) öyküsü ise madun kadının özne statüsünü (kimliğini) belirleyen gerçek yaşam koşullarının bir örneği olarak karşılaştırılacaktır. Sartre'ın kurmaca metni, öznelerin benlik (*ipseity*), ötekilik (*otherness*) ve başkalıklarını (*alterity*) muhakeme ve müzakere etmenin yeryüzü-dışı bir zamansallık varsayımında mümkün olduğunu gösteren, buna karşın Devi'nin kurmaca metni, öznelerin şimdi ve buradaki –yeryüzü zamansallığındaki- madun kimliklerinin bileşenlerini ortaya koyan argümantatif örneklerdir. Öznelerin gerçek varoluş koşullarını muhakeme zincirine yerleştirmeksizin ben'in kendisini ve başka bir özne olarak öteki'ni tanıması, sadece Sartre'ın kurmaca metninin imgesel dizgesinde anlamlıdır. Sartre'ın kurmaca metnindeki kimlik ve öznelik tasarımı, yapısal adaletsizliğin hüküm sürdüğü yeryüzünde temellük etme koşulları henüz gerçekleşmemiştir. Sartre'ın karşısına Devi'nin kurmaca metnini çıkartarak, öteki-kadın öznenin yapısal adaletsizliğin içinde şekillenen madun kadın kimliğinin nasıl oluştuğunu, böylelikle yeryüzü-dışı bir zamansallık imgesinde biçimlenen özne-kim/liklerin yeryüzü-zamansallığında hangi gerçek varoluş koşullarına karşılık geldiğini teşhis edebiliriz.

### 2.1. Kurmaca Hakikat Anlatısı: Sartre'ın Cehennem Odası

"No Exist" (Çıkış Yok) oyunu, kökleri "*cogito ergo sum*" a uzanan, gövdesi "*homo hominu lupus*" ta son bulan Avrupa-merkezci bir benlik bilincinin izini sürmek açısından kayda değerdir. Oyun, hiçbir şeyin "yazgı" ya bırakılmadığı bir cehennem odasında, iki kadın (Inez-Estelle) ve bir erkeğin (Garcin) suçlarını –günahlarını- itiraf edişleri, arzularını ve nefretlerini dile getirişlerini, birbirleri üzerinden kendileriyle hesaplaşmalarını, pişmanlıklarını ve ödemeleri gereken bedelleri anlatır. Estelle, "gayrı meşru" çocuğunu suda boğarak öldürmüş bir annedir. Inez, âşık olduğu kadının kocasını öldüren bir lezbiyendir. Garcin savaştan kaçmış bir "korkak"tır. Günahlarının cezası, cehennem odasında birlikte yaşamaktır.

Şimdilik bu üç özne arasındaki farkı, Foucaultcu anlamda "varolma biçimi"; yüzer-gezer aidiyet farkı kabul ederek birinci bölümde açıklanan makalenin amacını

somutlaştırılm: Kör noktaları gör(e)meyen entelektüel mülahazalar paradoksal bir şekilde, yeryüzü-dışı bir zamansallık varsayımına tutunmak zorundadır. Sartre, her bir öznenin yeryüzündeki günahının bedelini üç kişilik odada öteki-özelere ödettirir. Estelle, Garcin'ye, Inez Estelle'ye âşık olur. Inez, Garcin ve Estelle arasındaki konuşma (müzakere süreci), öznelerin kendi "varolma biçimlerini" diğer öznelere kabul ettirme mücadelesine dönüşür. Öznelerin yeryüzünde işledikleri günahların bedellerinin ödenmesi, tanınma mücadelesinin kazanılmasına bağlıdır. Öyle ki Inez cinsel yöneliminin, Estelle kadın cinsiyetinin, Garcin pasifistliğinin - korkaklığının- tanınmasını istemektedir. Inez'in Estelle ile Garcin arasında üçüncü bir öteki-özne olarak var olma çabası, Estelle'nin eros tutkusu ve Garcin'in pasifistliği, kimliklerin çatıştığı ve müzakere edildiği alanlardır. Öznelerin aidiyet farkları ya da yüzer-gezer kimlikleri -günahları-, üç koltuklu, şömine üzerinde bronz bir süsleme ve kâğıt kesiciden ibaret cehennem odasında muhakeme ve müzakere edilebilir hale gelir. Zira cehennem odası; öznelere ölmenin ve günahkârlığın eşitleyici zamansallığını ve mekânsallığını sunmuştur. Cehennem bekçisi Valet'in kuralları ayırım yapmadan herkese eşit uyguladığı ve odadaki eşyaların bölüşüldüğü bir uzamsallık ve zamansallık kurgusu (sosyo-ekonomik eşitlik), öznelerin yüzer-gezer farklarını -kimliklerini- konuşabilmelerini ya da müzakere edebilmelerini mümkün kılar.

Sartre'ın "çıkışsız" cehenneminde ben (Garcin), öteki (Estelle) ve başkalık (Inez) arasındaki tanınma mücadelesinin anlam ifade etmesi, öznelerin sosyo-ekonomik koşullarının eşitlenmesine; diğer deyişle kör noktanın yokluğuna bağlıdır. Cehennem odasında öznelerin yeryüzündeki gerçek varoluş koşulları yok hükmündedir: İşsizlik korkusu, sosyal güvence kaygısı, geçim derdi, mahalle baskısı, namus belası, mülkiyet eşitsizliği, sermaye ve sınıf ya da toplumsal/siyasal tahakküm öznellik biçimlerini ya da kimlikleri etkilemez. Sartre, yeryüzündeki patriarşik denetim mekanizmalarını ve mülkiyet ilişkilerini cehennem odasının aynılığında devre dışı bırakarak kurmaca hakikatini argümanlaştırır: "Cehennem öteki insandır" (Sartre 1944: 26).

Sartre'dan yaklaşık yüz yıl önce Marx-Engels, *Kutsal Aile* kitabında Fransız sosyalist Eugene Sue'nun 1840'ların Paris'inde geçen *Les Mysteres des Paris* romanındaki seks işçisi Fleur de Marie'nin günahkârlığını, hümanist bir hayırseverliğe havale eden yorumlara karşı, "insanlık dışı koşulların" öznenin günahını belirlediğini söylemişti. Marx'a göre günahkâr Marie, "yaşam sevgisini ve gelecek umudunu, içinde bulunduğu baskıcı ekonomik ve toplumsal koşullara rağmen korumayı başarabilmiştir (...) kendisini fiziksel ve ruhsal olarak savunabilecek kadar

güçlüdür. Fuhuş yapıyor olması karakter kusurlarının değil sosyo-ekonomik koşulların sonucudur” (Brown 2015: 58, Marx-Engels 1976: 250-265, 369 vd). Marx’a göre, Marie’nin “günah”ının sorumlusu, yeryüzünün insanlık dışı koşullarıdır. Oysa Sartre’ın cehennem odasında özneler, yeryüzünün insanlık dışı koşullarından yalıtılmıştır. Öznelerin yeryüzündeki eşitsiz sosyo-ekonomik koşulları cehennem odasına sirayet etmez. Dolayısıyla Inez, Estelle ve Garcin, cehennem odasında madun-özne değildir: ‘Aynı’ odada ‘farklı’ ‘öteki’ ile yaşamak zorunda kalan ‘eşit’ öznelerdir. Herkesin üç kişilik kendi cehenneminde çektiği ıstırapın konuşulabilmesini ve duyulabilmesini (müzakere edilmesini) mümkün kılan yegâne tasarım, imgesel bir uzamsallığın her bir özneyi aynı koşullarda birleştirmesidir. Ne köle ne efendi mücadelesine gerek vardır cehennem odasının eşitliğinde. Zira cehennem odasında ataerkil toplumsal normlar ve ekonomik sömürü ilişkileri yok sayılabilir. Tam da bu nedenle, kimliklendirilmiş aidiyet farkları, sosyo-ekonomik eşitsizliğin hükümsüz kılındığı böyle bir cehennem odasında konuşulabilir (müzakere edilebilir): Benlik bilincinin öteki ve başkalık deneyimi, sadece kurmaca bir metnin tasarlanmış tarih-dışılığında anlamını “şimdi ve burada” mümkün kılar.

Hatırlatmakta fayda var: Bu makale kimlik aidiyetlerini önemsizleştirmiyor ya da bu aidiyetlerin benlik bilincinin ve öteki algısının (öznellik biçimlerinin) oluşumunda belirleyici rollerini yadsımıyor. Öznenin kendiliğini ve başkalığını, ırk, ten rengi, dil, din, cinsiyet ya da cinsel yönelim gibi aidiyetlerle ya da kültürel farklılıklarla tanımlayan entelektüel mülahazaların şimdi ve burada (yeryüzü-zamansallığında) anlam ifade etmesini, patriarşik rol dağılımlarının ve ulusal/küresel ölçekte yapılandırılmış ekonomik sömürünün dikkate alınması şartına bağlıyor. Sartre’ın “cehennem öteki insandır” argümanının dokunaklı hakikatinin yeryüzü-zamansallığında anlam ifade etmesi, özne/kim-liği belirleyen/etkileyen toplumsal cinsiyet kodlarının ve mülkiyet (sermaye ve sınıf) ilişkilerinin kör noktadan gün yüzüne çıkarılmasına bağlıdır.

## 2.2. Devi’nin Yeryüzü-Zamansallığı ve Madun Kadın Özne

Sartre’ın aksine Devi’nin 1980 yılında yazdığı “*Breast-Giver*” (Meme-Verici) adlı “kurmaca” metni, kör noktaları görünürleştirerek yeryüzü zamansallığında “kuramsal” hakikatini edebi bir örneğine dönüştür. Öyküdeki Jashoda karakteri, cinsiyetlendirilmiş madun bir kadın öznedir; toplumsal ve sınıfsal sömürü ilişkilerinin iç içe geçtiği bir coğrafyada yaşar. Kocasını Kangali, Hindistan kast sisteminde üst sınıflarda bulunan bir Brahmandır fakat zengin Haldar ailesine “tabi”dir. Kangali, Haldar ailesinin oğullarından birinin neden olduğu bir kazada

bacağını kaybeder. Jashoda, hem kocasına yardım etmek hem de ailesini geçindirmek için Haldar ailesinin kapısını çalar. Şans eseri ağlayan torunlardan birine memesini verince, Haldar ailesinin Hanımı, Jashoda'ya, Haldar ailesinin çocuklarının sütanesi ve meme-vericisi olmayı teklif eder. Jashoda, kendi çocuklarının ihtiyacı olan besini, memesinin sütünü sattığı Haldar ailesinin mutfağından karşılayabilecektir artık. Ne var ki "meslek olarak anneliğinin" (Devi 2009: 1069, Spivak 1987: 222 vd) devam etmesi; bedeninin işveren Haldar ailesince satın alınabilmesi için Jashoda'nın sürekli gebe kalması gerekir. Gebe kaldıkça memesinden süt gelecek, sütü geldikçe kendini ve ailesini geçindirebilecektir. Yirmi çocuk doğurur Jashoda, otuz Haldar çocuğunun da sütanesi olur. Jashoda'nın 25-30 yıl icra ettiği "meslek olarak annelik", ona toplumda belirli bir saygınlık kazandırmış, hatta Jashoda 'kutsal anne' rolüyle yüceltilmiştir. Oysa kendini kocasına mantıksızca, nedensizce ve akılsızca adayın ve çocuklarını seven tipik bir Hintli kadındır (Devi 2009: 1073). Ama meme-vericiliği sayesinde kendi ayakları üzerinde duran bir özne statüsü edinir. Bedeni elli dört yaşında işlemez hale geldiğinde koruyucu-işvereni Haldar ailesi, kocası ve çocukları artık yanında değildir. Göğsündeki ur büyür. Kanser tedavi edilemez bir evreye geçtiğinde, Jashoda hastaneye kaldırılır ve öldüğünde yanında kimse yoktur: "Hintli kadın Jashoda (...), mutat olduğu üzere hastane morgunda yattı, bir kamyonetle yanık geçidine gitti ve yakıldı" (Devi 2009: 1088).

Spivak, Devi'nin kurmaca metnini öncelikle Batı Marksist feminizminin ve Liberal feminizmin temel varsayımlarını eleştirmek için kullanır, ardından Lacan'ın *jouissance* kavramı eşliğinde madun kadının bedenini analiz eder. Spivak'ın, Devi okumasının ayrıntılarına girmeden, madun anne-öznellik vurgusuna kısaca değinelim. Batı Marksist feminizmindeki genel eğilim, çocuk doğurmayı ücretsiz ev içi emek kategorisinde yorumlamaktadır. Üçüncü Dünya'nın kendine özgü kültürel yapısını dikkate almayan "evrensel kadın" anlatıları gibi Marksist feminizm de Jashoda'nın özne-anneliğini yok sayar. Oysa Spivak Jashoda'nın bedeninin "değer" yarattığının altını çizer. Zira Jashoda'nın bedeni ve sütü geçimlik ücret karşılığında satın alınmış bir iş gücüdür. Özne olarak annelik, üst-sınıfı besleyip büyüten verimli bir kaynaktır (Morton 2004: 76). Dolayısıyla annenin bedeninin değer üretmesi nedeniyle, kadınlar sadece tahakküm altına alınmaz aynı zamanda sömürülür de (Spivak 1987: 252).

Spivak'ın kurmacayı kuramsallaştırdığı (ve tarihselleştirdiği) bir metinlerarasılıkta, Jashoda –Bhubaneshwari'nin aksine- "hakiki" bir madun kadın özne olur:

Bu çerçeve dahilinde *epistemed*en sürekli biçimde en fazla dışlanan figür ise benim “toplumsal cinsiyetlendirilmiş madun” olarak adlandırdığım sözde-vatandaş kadın figürüdür. Onun o devam eden heterojenliği, o devam eden madunlaştırılması ve yalnızlığı, bana göre madun öznenin de tanımıdır (Spivak 2017: 175).

Gelgelelim madun kadınların hayatta kalmak yahut geçinmek amacıyla bedenlerini metalaştırarak “özne”leştiği bir yeryüzü-zamansallığında, entelektüelin salt aidiyet kimliklerine ya da kültürel farklılıklara tutunarak yürüteceği mümkün tüm akıl yürütmeler, başka bir dünyanın cehennem odasında müzakere edilmek üzere ertelenir. Zira Jashoda’nın aksine, imgesel cehennem odasında Inez’in ve Estelle’in “muhtaç” oldukları bir efendileri yoktur. Ayrıca öznelere denetleyici dışsal norm mekanizmaları (ataerkil ideoloji/heteronormativite) devre dışıdır. Inez ve Estelle konuşabilmekte ve sesleri başkası tarafından (Garcin) duyulmaktadır. Buna karşın Jashoda, kocası tarafında sürekli “sadık” olmakla taltif edilir, ateşler içinde yatarken dahi yabancı bir erkek doktora göstermek istemez bedenini. Evde yemek bekleyen çocuklarını doyurmak için varsıl Haldar ailesinin kutsal meme-vericiliğini meslek edinir.

Jashoda’nın (mülksüzlüğünü parantez içine alıp) öteki-özne konumu ile Inez’in ve Estella’nın cehennem odasındaki şatafatlı tecritlerini ‘cinsiyet farkının (kimliğin) tanınması’ başlığında karşılaştırmak kuramsal bir yanılısamanın özgün bir örneği olabilirdi. Jashoda’nın, sütünü başkasının çocukları için sattığı ve nihayetinde göğüs kanseri nedeniyle öldüğü gerçek varoluş koşullarını hesaba katmaksızın öteki ile yaşamayı cehennem azabı çekmekle eş değer görmek, entelektüelin kuramsal yanılısamasının; kurmaca bir hakikat anlatısının örneğidir. Tapu senedi gibi Jashoda’nın alnına yazılmış bu gerçek varoluş koşulu, kuşkusuz ‘doğal bir fark’ değil; norm(laştırma) sistemleriyle inşa edilmiş, iktidar yapılarıyla sabitlenmiş ve mülkiyet ilişkileriyle kurumsallaştırılmış toplumsal ve ekonomik bir eşitsizliktir. Jashoda’nın bir öteki-özne olarak biyolojik cinsiyetine özgü farklılığını (emzirme) işgücüne çevirmek zorunda kalmasının nedeni, yüzyıllardır yapılandırılmış kast sistemi, sömürgecilik ve küresel/ulusal/bölgesel mülksüzleştirme politikalarıdır.

Jashoda’nın, Haldar ailesinin sosyo-ekonomik iktidarı ve gücü karşısında ‘eşit’ bir özne statüsünde ‘konuşabilmesi’ mümkün değildir. Nitekim Jashoda annelik mesleğiyle toplumda saygın bir yer edinmiş olsa da hiçbir zaman Haldar ailesinin kadınları gibi bir mülkün maliki ya da varisi olamayacaktır. Öyle ki Haldar ailesinin varsıl kadınları, erkeklerin yerine geçer ve patriarşik normları devralırlar: “Jashoda’yı eşitleri olmayan ve kendilerine hizmet eden herhangi biri gibi görürler”

(Devika 2016: 5). Jashoda'nın annelik mesleğiyle edindiği "özne" konumu, ne eşitsiz toplumsal cinsiyet normlarını ne mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaştırdığı madunluğunu ortadan kaldırır.

### 2.3. Madun Kadının Kolektif Özne Statüsü

Madunluk, Üçüncü Dünya kadınlarına özgü bir özne statüsü müdür? "Konuşamayan" madun kadınların Birinci Dünya'nın refah toplumlarında izi sürülebilir mi? Spivak, önceki yıllarda yazdığı feminizm ve madun konulu metinlerini yeniden gözden geçirerek *Outside the Teaching Machine* (1993) kitabında, "French Feminism Revisited" başlıklı makalede biraraya getirir. Makale, farklı feminist kuramların müzakere edilebilirliğini tartışır. Birinci Dünya'nın Fransız feministleri (Simon de Beauvoir, Hélénio Cixous, Luce Irigaray) ile Cezayirli Müslüman feminist Marie-Aimée Helie-Lucas'ı 'kolektif kadın kimliği'nde uzlaştırmanın metinlerarası niteliğini araştırır: "Post-kolonyal feminist, metropolitan feministle nasıl müzakere eder?" (Spivak 2009: 163). Spivak, tekil özne konumlarını, metropolitan feminizminin (Fransız feminizmi) evrenselleştirici şiddet ekonomisine ya da aidiyetlere özcü yaklaşan sömürge sonrası ulusallaşma hareketlerine (post-kolonyal feminizm) kurban etmeden, genel bir başlık altında yeniden düşünmenin yollarını arar. Bu genel başlık, kadınların heterojen deneyimlerini dikkate alan fakat Avrupalı aydınlanma ile yollarını ayırmayan bir güzergâhta düşünülmelidir. Beauvoir'nun varoluşçu öznenin imkânı olarak anneliği ele alışı, Cixous'un sömürgeci varsıl beyaz feministlerin "anne ve çoğulculuk" anlatısını ve eski sömürge Cezayir'in ulusal kimliğini destekleyen feminist-aktivist Helie-Lucas'ın "inter-national" kadın özne üretimini birlikte değerlendirir (Spivak 2009: 158-192). Spivak'ın metropolitan feminizmi ile sömürge sonrası ulusal kimlik inşasında aktif yer almış yerli feminizmi "stratejik bir özcülük"te<sup>17</sup>, bu makalenin terminolojisiyle; kolektif madun kadın kimliğinde buluşturacak müzakere koşulları şunlardır: (1) Batılı olmayan kadınların farklı hayatları ve tarihleri dikkate alınarak, (2) dünyanın farklı kısımlarındaki kadınlara yönelik baskıyı yapılandıran bölgesel ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel koşulların küresel politik farkındalığının

<sup>17</sup> Stratejik özcülük, insan kimliğinin ırk, etnisite, cinsiyet vb. gibi özcü kategorilerle tanınmasını ve tanımlanmasını yadsır, fakat toplumsal ve siyasal gerçekliği anlamlandırabilmek için bu kategorileri kullanmaktan imtina edilemeyeceğini vurgular. Sözelimi etnik bir azınlık grubun, etnik kimliğini öne çıkararak siyasal tanınma talep etmesi işe yarayabilir. Pek tabii bu etnik kimlik, egemen grup tarafından özcü bir kategori olarak sabitlenmemelidir. (Morton 2004: 75). Aynı şekilde madun kadın kimliği, küresel/ulusal/bölgesel ataerkil-sermaye düzeneği ile mücadele edebilmek açısından "kısa-dönem özcü bir strateji" olarak kullanılabilir.

önemi göz önünde tutularak feminist teoriler yeniden düşünülebilir (Morton 2004: 90).

Spivak'ın müzakere koşulları Bannerji'nin "feminist tarihsel materyalist perspektifi" ile birlikte okunduğunda, "herhangi bir toplumda sermaye, sınıf ve ataerkillik arasındaki ya da mevcut toplumsal örgütlenme, mülkiyet ve uygun davranış ilişkileri ve değerleri arasındaki kaçınılmaz ve kurucu ilişkiyi görebiliriz" (Bannerji 2016: 253). Bannerji'ye göre mülkiyet (sermaye ve sınıf) ile ataerkillik "herhangi" bir toplumda kol kola hüküm sürebilir. Birinci Dünya'nın kadınları ile Üçüncü Dünya'nın kadınlarını aynı madun kimliğinde birleştirecek kesişim alanı, ataerkil mülkiyet ilişkileridir. Birinci Dünya'nın cinsiyetlendirilmiş öteki-kadınları ile Üçüncü Dünya'nın madunlaştırılmış kadınlarını feminist bakış açısıyla yeniden düşünmek, ataerkil toplumsal normları ve ekonomik eşitsizliği müzakere masasına getirmek anlamına gelir. Öyleyse makalenin eleştirel düşünme güzergâhını (iddiasını) yeniden formüle edelim: Kolektif madun kadın kimliği, ataerkil ideolojinin ve ekonomik sömürünün öteki-özne kadınları mahkûm ettiği bir mahrumiyet; mülksüzlük ya da mülk üzerindeki yetkisizliktir. Kolektif madun kadın kimliğini tarihsel gerçekliğin sinematografik (kurmaca) anlatsına atıfla örneklendirelim.

2003-2012 yılında Manchester'ın Rochdale semtinde yaşanan cinsel istismar vakası, 2017 yılında *Three Girls* (Üç Kız Çocuğu) adıyla drama haline getirilir.<sup>18</sup> Holly, yoksul bir ailenin kız çocuğudur. Holly, yaşları 13-15 arasında değişen diğer yoksul kız çocukları ile birlikte, çevrede yaşayan Pakistanlı erkeklerin hile ve tehditleriyle, ses çıkaramadıkları fakat rahatsız oldukları bir cinsel istismarın kurbanı olur. Semtin cinsel sağlık danışmanı kadın durumu fark eder ve yetkilileri durumdan haberdar eder. Yetkililer İngiliz'dir; mağdur kız çocuklarıyla aynı dil ve yurttaşlık aidiyetliğini –Avrupalı kimliğini- paylaşırlar. Yetkililer, kurban kız çocukları ve kurbanları temsil eden sağlık danışmanı kadın, homojen yüzer-gezer kimliklerin farklı özneleridir. Danışman, kız çocuklarının cinsel istismara uğradığından bahsettiğinde yetkililer olaya müdahil olmak istemez. Zira yetkililere göre, bu kız çocukları zaten o yolun yolcusudur (*these are streetwise girls*).<sup>19</sup> Kız çocuklarının yazgılarının seks işçiliği olduğuna ilişkin eril ima, Spivak'ın eleştirdiği İngiliz sömürgeci eril aklın Avrupa'daki izdüşümüdür. Hindistan'da 'kurtarıcı' sıfatıyla dul kadın fedasını yasaklayan sömürgeci beyaz İngiliz erkek, Avrupa'nın mülksüz

<sup>18</sup> <https://www.radiotimes.com/news/2018-08-31/three-girls-the-real-life-story-of-rochdales-sexual-abuse-scandal/> 18.08.2019

<sup>19</sup> <https://www.bbcstudios.com/case-studies/three-girls>. 18.08.2019.

öteki-kadın öznelerini “tercih” ya da “rıza” kalıp-yargılarına sıkıştırarak değerlendirir: Holly’in tanıklığı güvenilir bulunmaz, polis soruşturması yıllarca sürer.<sup>20</sup> Ataerkil sermaye, Hindistan’da hüküm sürerken, İngiltere’de kural koyarken hiçbir engele takılmadan saçılır. “Toplumsal eşitsizlik, kendini özellikle kadınlara, her şeyden önce de, bu toplumdaki yoksul kadınlara yazılmış yazgı aracılığıyla gösterir” (Marx-Engels 1976: 372). Öyle ki fallus-merkezci sermayenin mülksüzleştirdiği İngiliz kız çocuklarının “yazgı”sı ile Hindistanlı, sütünü üst-orta sınıf bir aileye satarak geçimini sağlayan Jashoda’ya ataerkil toplumsal normların biçtiği “yazgı”nın sonuçları aynıdır. Lacan’ın aynaya baktığında kendi öteki imgesini gören ben öznesi<sup>21</sup> gibi, Jashoda da aynaya baktığında İngiliz kız çocuklarını görecektir.<sup>22</sup>

Yukarıda sorduğumuz soruyu yanıtlayalım: Jashoda ve Holly, tekil deneyimlerini buharlaştırmadan, kültürel farklılıklarının üzerini çizmeden ve kör noktaları ifşa ederek temellendirdiğimiz madun kadın kimliğinin kolektif özneleridir.

## SONUÇ

Kaynak, fırsat ve hak eşitsizliğin devasa boyutlara ulaştığı yeryüzü-zamansallığında, kimliğin sembolik bileşenlerini entelektüel mülhazanın ana fikri haline getiren ve bu uğurda mücadeleyi teşvik eden söylemler, Jashoda’nın sefaletini, İngiliz kız çocuklarının yoksulluğunu görünmez kılarken, yüzer-gezer aidiyetleri ya da kültürel farklılıkları öznelerin hak taleplerinin konusu haline getirir. Bir devlet politikasının haksızlığına karşı dini ya da etnik aidiyetlerin, bir hukuk yasasının adaletsizliğine karşı yaşam biçimlerinin ya da özgür tercihlerin tanınmasını kuramsallaştıran entelektüel mülhazalar, arka sokaklardaki

<sup>20</sup> Polisin ve sosyal hizmet görevlilerinin yıllarca süren cinsel istismar şikâyetlerini kulak arkası etmesinin iki nedeni vardır: (1) Şüphelilerin Pakistanlı erkekler olması nedeniyle “ırkçı” görünmek istememeleri ve (2) mağdurların sosyal konutlarda yaşayan yoksul ailelerin çocukları olmalarıdır. <https://www.telegraph.co.uk/tv/0/three-girls-does-start-really-happened-rochdale-sex-abuse-scandal/> 12.09.2019.

<sup>21</sup> Lacancı özne/kim-liğin evreleri ve sembolik düzenle ilişkisi için bkz.: (Türk 2019).

<sup>22</sup> Bu makalenin eleştirel düşünme güzergâhının kökleri 2014 yılında *Yapıbozumsal Adalet* adıyla basılan doktora tezime dayanmaktadır. Kitapta Spivak’ın madun kavramını derinlemesine analiz etmemekle birlikte, minör ötekilik ve majör ötekilik (öb-ötekilik) ayrımı yaparak, Türkiye’de yüzer-gezer aidiyet (etnisite/dil) farkları üzerinden kendini kimliklendiren “mağduriyet” söylemlerinin ve hak taleplerinin, majör ötekileri; toplumsal ve ekonomik mahrumiyet koşullarında yaşayan “madun” özneleri görünmez kıldığını iddia etmişim. Bu makale, altı yıl sonra, metinlerarası yolculuğunu tamamlayarak yazarmın düşünsel koordinatlarını belirginleştiriyor. Bkz.: (Sağlam 2014: 181-189) Ayrıca bkz.: (Spivak 2007).



Jashoda'ları ya da İngiliz kız çocuklarının "madunlaştırılmış yalnızlıklarını" görmez. Kör noktaları etkisizleştirmeye dönük akademik üretim, sözde "kimlik çatışmaları" söylemine yaslanarak iktidar yapılarının (heteronormativite) kendini yeniden üretmesinde kullandığı önemli bir araç olur. Kimlik; 'ırk/etnisite, din, cinsiyet/cinsel yönelim' gibi yüzer-gezer aidiyetlere referansla tanımlandığında, farklı ötekilerle bir arada yaşamak cehennemde yaşamakla özdeşleşir. Yeryüzü-zamansallığındaki "gerçek", -toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ekonomik sömürü-devam ettiği sürece, tanınma mücadelesinin yüzer-gezer kimlik göstergeleri üzerinden verilmesi, Spivak'ın ifade ettiği gibi, mülk sahiplerini, çokuluslu şirketleri ve kapitalizmi besleyip büyüten etkili bir araç işlevi görür.

Metnin eleştirel düşünme güzergâhını -ya da düşünsel savunma hattını- özetleyelim: (1) Spivak'ın esnettiği madun kavramı, periferideki sefil ve dışlanmış kadınların yanı sıra "merkezde"; Birinci Dünya'da gözden çıkarılmış, sesi duyulmayan yoksul öteki-kadın özneleri de kapsayacak şekilde kullanılabilir. (2) Madun-kadın özne, ataerkil toplumsal örgütlenme ve sermaye ilişkileri görünürleştirilerek teşhis edilebilir.

### Kaynakça

- Althusser, Louis (2014): *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Badiou-Nancy, Alan-Jean-Luc (2017): *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. A. Nüvit Bingöl-Levent Konca, Söyleşi ve Sonsöz: Jan Völker, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bannerji, Himani (2016): *Marx'tan Yeniden Doğmak, "İrk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler*, Hazırlayan: Cem Eroğul, çev. Senem Özdemir, İstanbul: Yordam Kitap.
- Bourdieu, Pierre (2018): *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Brown, Heather A. (2015): *Marx'ta Toplumsal Cinsiyet ve Aile*, çev. Gamze Rastgeldi, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Butler-Spivak, Judith-Gayatri C. (2010): *Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.

- Derrida, Jacques (1987): "Geschlecht II: Heidegger's Hand", çev. John P. Leavey, *Deconstruction and Philosophy, The Texts of Derrida*, ed. John Sallis, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1987a): "The Laws of Reflection: Nelson Mandela, In Admiration", *For Nelson Mandela*, ed. Jacques Derrida, Mustapha Tlili, New York: Seaver Books.
- Devi, Mahasweta (2009): "Breast-Giver", çev. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Norton Anthology of World Literature, Shorter Second Edition*, ed. Peter Simon, Vol. 2, New York, London: W. W. Norton Company.
- Devika, Ramana (2016): "Feminist Study Of Mahasweta Devi's Breast-Giver (Standayini)", *South-Asian Journal of Multidisciplinary Studies*, Vol. 3.
- Direk, Zeynep (2012): "Feminizm ve Felsefe Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı", *Defter*, Sayı: 30.
- Gramsci, Antonio (1999): "History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria", *Selections From the Prison Notebooks*, ElecBook, London.
- Green, Marcus (2002): "Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern", *Rethinking Marxism*, Vol. 14, No. 3.
- Hoare ve Smith, Quentin-Geoffrey (1999): "Terminology", Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks*, ElecBook, London.
- Foucault, Michael (2000): *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kamuf, Peggy (2001): "The Other Sexual Difference", *Jacques Derrida and Humanities, A Critical Reader*, ed. Tom Cohen, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keskin, Ferda (2007): "İktidarın Gözü", Michael Foucault, *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacCabe, Colin (1987), "Foreword", içinde *In Other Worlds Essays in Cultural Politics*, Gayatri Chakravorty Spivak, New York, London: Methuen.
- Marx-Engels, Karl-Friedrich (1976): *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, 1. Baskı, Sol Yayınları.
- Morton, Stephen (2004): *Gayatri Chakravorty Spivak, Routledge Critical Thinkers*, London, New York: Routledge.
- Sağlam, Rabia (2014): *Yapıbozumsal Adalet*, İstanbul: Tekin Yayınları.
- Sartre, Jean Paul (1944): *No Exist and Three Other Plays*.

- Smith, Kylie (2010): "Gramsci at the Margins: Subjectivity and Subalternity in A Theory of Hegemony", *International Gramsci Journal*, No. 2.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009): *Outside in the Teaching Machine*, New York, London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987): "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *In Other Worlds, Essays in Cultural Politics*, New York, London: Methuen.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Köklerim Havada*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999a): *A Critique of Postcolonial Reason, Toward A History of The Vanishing Present*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1984/85): "Criticism, Feminism and the Institution, An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak", *Thesis Eleven*, No. 10/11.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009): "Nationalism and the Imagination", *Lectora*, 15.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2017): *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk*, çev. Soner Torlak, İstanbul: Zoomkitap.
- Türk, Rıdvan (2019): "Costas Douzinas'ın İnsan Hakları Eleştirisi: İnsan Hakları Öznesinin Eleştirel Temelleri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- <https://www.radiotimes.com/news/2018-08-31/three-girls-the-real-life-story-of-rochdales-sexual-abuse-scandal/> 18.8.2019.
- <https://www.telegraph.co.uk/tv/0/three-girls-does-start-really-happened-rochdale-sex-abuse-scandal/> 12.09.2019.
- <https://defterdergisi.wordpress.com/2012/11/07/sayi-30/>. 20.07.2019.
- [https://www.vanderbilt.edu/olli/class-materials/Jean-Paul\\_Sartre.pdf](https://www.vanderbilt.edu/olli/class-materials/Jean-Paul_Sartre.pdf), 12.08.2019.
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/patriarchy>.15.09.2019.