

IRKÇILIK, MODERNİTE VE KİMLİK

Yayına Hazırlayan: ALI RATTANSI
SALLIE WESTWOOD

Türkçesi: Sevda Akyüz

sarmal
YAYINEVİ

Racism, Modernity & Identity
On The Western Front
1997 Akçalı Ajans Türkiye
Türkçe Yayın hakları Sarmal Yayınevine aittir
Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik
Yayına Hazırlayanlar: Ali Rattansi ve Sallie Westwood
Türkçesi: Sevda Akyüz
Kapak: İnci Batuk
Baskı - Cilt: Kayhan Matbaası
SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No: 16/4 Cağaloğlu - İstanbul
Tel:(0 212) 522 45 78 - 512 70 20
Faks: (0212) 522 45 78

Batı Cephesinde

Irkçılık, Modernite ve Kimlik

Yayına Hazırlayan:
Ali Rattansi - Sallie Westwood
Türkçesi: Sevda Akyüz

Ali Rattansi, Londra'da, City University'de Sosyoloji dersleri vermektedir. Toplumsal ve kültürel kuram ve ırkçılık ve etniklik hakkında pek çok yazısı vardır. Kitapları arasında Marx and the Division of Labour (1982); Ideology, Method and Marx (1989); (Roy Boyne ile) Postmodernism and Society (1990); (James Donald ile) "Race', Culture and Difference (1992); (Peter Braham ve Richard Skellington ile) Racism and Antiracism (1992); ve (David Reeder ile) Rethinking Radical Education (1992) sayılabilir.

David Slater, Leicestershire'da, Loughborough University of Technology'de Toplumsal ve Siyasi Coğrafya Profesörüdür. Territory and State Power in Latin America (1989)'nın yazarı ve New Social Movements and the State in Latin America (1985)'nın yayın yönetmenidir.

Sallie Westwood, University of Leicester'da Sosyoloji dersleri vermektedir ve Gana'da, Hindistan'da ve İngiltere'de etnik ve toplumdaki cinsel rol alanlarında araştırmalar yönetmiştir. Çalışmaları bir çok kitabın bölümlerinde ve dergilerde yer almıştır ve All Day, Every Day: Factory and Family in the Making of Women's Lives (1984) adlı kitabın yazarıdır. Ayrıca, Parminder Bhachu ile ortaklaşa Enterprising Women: Gender, Ethnicity and Economic Relations (1988); E. J. Thomas ile birlikte Radical Agendas? The Politics of Adult Education (1991); John McIlroy ile Border Country: Raymond Williams in Adult Education (1993); ve Sarah Radcliffe ile Viva: Women and Popular Protest in Latin America (1993)'yı yazmıştır.

Michel Wieviorka, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de Profesördür ve George Balandier ile birlikte "Les Cahiers Internationaux de Sociology'nin Direktörüdür. Yazdığı pek çok kitap arasında Alan Touraine ve Francis Dubet ile ortak kitabı The Working Class Movement (1987); Socièties et Terrorisme (çevirisi yakında çıkacak); L'Espace Du Racisme (1991); ve La France Raciste (1992) sayılabilir. Ayrıca, Racisme et Modernitè (1993)'nin yayın yönetmenidir.

Howard Winant, Temple University'de Sosyoloji dersleri vermektedir. Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons (1994) ve Stalemate: Political Economic Origins of Supply Side Policy (1988)'nin yazarıdır. Michael Omi ile birlikte Racial Formations in the United States: From the 1960s to the 1990s (1994)'i yazmıştır.

Robert Young, Oxford'da Wadham College'de İngiliz Edebiyatı dersleri vermektedir. White Mythologies: Writing History and the West (1990), ve Colonial Desire: Hybridity in Culture, Theory and Race (1994) kitaplarının yazarıdır.

İçindekiler

Yeni Irkçılık ve Irkçı Kimlikler.....9

Bölüm I Irkçılık ve "Postmodernizm".....23

I "Postmodern" Bir Çerçevede "Batı" Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler.....25

II Postmodernin Diğer Alanların İncelerken: Kavimmerkezciliğin Kuzey-Güney Bölünmesinin Sorunları.....111

Bölüm II Batı Cephesi.....159

III Batı'yı Açmak: Avrupa Ne Kadar Avrupalı.....161

IV Amerika'daki Mısır: *Siyah Atina*, Irkçılık ve Sömürge Söylemi.....187

Bölüm III Avrupa'da Irkçılık ve Modernlik.....211

V Avrupa'da Irkçılık: Birlik ve Farklılık.....213

VI Günümüz Avrupa'sındaki Irkçılığı Açıklarken.....231

VII Evrenselcilik ve Farklılık:: İngiltere ve Fransa'da Irkçılık Karşıtlığının Bunalımı.....269

Bölüm IV Irkçı Kimlikler, Yerel ve Küresel.....297
VIII Irkçılık, Akıl hastalığı ve Kimlik Politikası.....299
IX Irkçı Oluşum ve Hegemonya:
Küresel ve Yerel Gelişmeler.....323

Zubeida, Aziz ve Parin Rattansi'ye

Teşekkür

Bu kitabın gerçekleşmesi, katkıda bulunan yazarlarımızın ve Polity Press'deki yayın yönetmenlerimizin sabrı ve şevki olmaksızın mümkün olmazdı. Bu ciltteki yazarlara ve David Held ve Anthony Giddens'a sıcak destekleri için özellikle teşekkür etmek isteriz.

Ali Rattansi ve Sallie Westwood

Yeni Irkçılık ve Irkçı Kimlikler

Ali Rattansi ve Sallie Westwood

"Batı" toplumlarının korkulu rüyası artık komünizm değil, sınırlarının içinde ve dışındaki bir dizi ırkçı ve etnik-milliyetçiliklerdir. Bunlar, "Batı"ya yirminci yüzyılın ikinci yarısında daha önce görülmemiş bir refah ve küresel egemenlik dönemi getiren kurum ve yerleşimlerin buhranından doğan serpintinin parçasıdır. Hem "iç" hem de "dış" yerleşimler, giderek artan bir baskıyla karşılaşmışlardır. İktisadi durgunluklar, sömürgeciliğin bırakılmasının etkileri , küreselleşmenin yeni biçimleri, eski Sovyet blokunun çöküşü, tarafsız ya da dengeli yeni bir dünya düzeninin başarısızlığı ve Avrupa-Amerika toplumlarının artan heterojenliği, beyaz ve özellikle de erkek Batılılar'da, maddi konforun, mekân ve zamanın, toprak ve tarihin verdiği sarsılmaz güven duygusunu azalttı.

Neofaşist partiler giderek seçim tabanı kazandıklarından ve ırkçı şiddet Avrupa'nın dört bir yanındaki şehirlerin caddelerinde endişe verici boyutlara tırmandığından, bu kitabın büyük bölümü, çağımızı çirkinleştiren yeni ırkçılık ve milliyetçiliklerin çeşitli yönlerini incelemeye ayrıldı (Cheles ve diğerleri, 1991; Ford,1992). Londra'nın Doğu yakasında, neofaşist İngiliz Ulusal Partisi'nden bir aday, Eylül 1993'te yerel bir seçimle işbaşına geldi, başkentte birçok siyah ve Asyalı genç adam ırkçı katiller tarafından öldürüldü ve ırkçılık karşıtı protestocular polis ve neofaşistlere karş meydan savaşları verdiler. ABD'de Ku-Kluks-Klan'ın süren önemi, David Duke gibi kişiler için destek ve hepsinin ötesinde Los Angeles'de Rodney King duruşmasını takiben çıkan olaylar, tarihin be-

lirleyici bir özelliği olan etnik ve ırkçı düşmanlığın, değişken ve kırılgan biçimlerini bir kez daha ön plana çıkarmış oldu (Goodings-Williams, 1993; Madhubuti, 1993). Şüphesiz, bu etnik-gruplar-arası diye adlandırılabilecek sorun listesine eski Yugoslavya'da yaşanan korkunç olaylar da eklenmeli, özellikle de etnik-milliyetçi ve ırkçı soykırımın, Avrupa'da Nazizm'in yenilgisiyle bir daha ortaya çıkmamak üzere silinen bir sapkınlık olduğunu ileri süren yaygın görüşü çürüttüğü için.

Bununla beraber bu türden bir olay listesini biraraya getirmeyi mümkün kılan ortak bir zemin varsayımının basit olduğu söylenemez. Yani "ırkçılık", "etniklik" ya da "milliyetçilik" kavramsal kelime dağarcığının, bu olayların uygun sınıflandırmasına temel teşkil etme ya da bu tür sınıflandırma biçimleri üstüne kurulmuş herhangi bir listenin, inandırıcı, çok kapsamlı, açıklayıcı çatılar kurması olasılığı artık pek yoktur. Böylesi bir şüpheciliğin kendisi, çoğunlukla yeninin "postmodern" dönemin tanımlayıcı ögesi kabul edilen Batı'nın üstanlatılarına (metanarratives) olan daha geniş bir güven kaybına bağlıdır.

"Modernlik" ve "postmodernlik" yeni dönemde Batı'nın beklentileri, değişimi, kökeni ve felsefi temelleri hakkında bir dizi aşırı karmaşık sorunun sorulabilmesini mümkün kılan yeni zihinsel alanın parçası haline geldiler. Aynı zamanda, ırkçılık, etniklik ve kimlik tartışmalarının yapısını da değiştirmeye başladılar. Modernlik ve postmodernliğin, bu derlemedekileri de içeren çağdaş tartışmalardaki belirleyici konu olarak öneminin pek çok nedeni var.

Modernlik ve postmodernlik, kısmen, kültürel olarak heterojen, hızla değişen toplumsal gruplaşmaların belirlediği, küreselleşmenin yeni şekilleriyle yapılanan ve komünist sistemin[1] neredeyse tamamıyla çöktüğü bir devirde, olayların açıklaması ve denetiminde artık yetersiz kalan Marksizm, Webercilik, liberalizm, sosyal demokrasi ve muhafazakârlık türlerinin yerine siyasal ve toplum bilimsel üstanlatılar koyma çabası olarak ortaya çıkmışlardır. Dahası, çoğu iktisadi güçlere ve çatışmalara önem veren eski üstanlatılar, dağınık olduğu kadar toplumsal patlamalara eşlik eden, eski sınıf-temelli hareketlerle ilişkisi zayıf yeni ortak konuların belirleyici rolünün onaylanması karşısında daha fazla sürdürülemezdi. Bu yeni ortak konuların başlıcaları arasında kadınları ve kendi hareketleri "Batı" toplumları üzerinde derin ve denge sarsıcı kültürel bir etki yapan etnik ve ırkçılaştırılmış azınlıkları sayabiliriz.

Bu kaygıların çok daha geniş bir rahatsızlıkla yakından ilişkili olduğu, hatta o rahatsızlıktan kaynaklanıp güçlendiği söylenebilir. Yani yerküremizin tarihinde yeni bir safhaya başlarken, riske edilen şu ya da bu Batı üstanlatısı değil ya da sadece işçi hareketleri tarafından temsil edilen belli bir kolektif öznenin rolü değil, küresel bir projenin işe yararlığı, kendini anlaması ve haklı çıkarmasıdır; yani "Batılı modernlik"dir (belirli bir değişken olarak sosyalizm dahil). Bu, bütün bir kültürel, politik ve ekonomik dönüşümler kümesi olarak kavramsallaştırılmıştır ve onsekizinci yüzyıldaki Avrupalı Aydınlanma tarafından, bireyselleştirilmiş dengeli öznenin, yani "Batılı Adam'ın", kapasitesine duyulan sonsuz güven ile sembolik olarak harekete geçirilmiştir. Amaç, Aklı Gelişme ile birleştirmek, doğa bilimlerine ve sosyal bilimlere, dönüşümde kilit rol oynayan araçlar oldukları için gem vurmaktır. Bu güven, büyüyen bir şüpheyle ciddi biçimde sarsılmıştır. Batı modernliği, başarıları ne kadar etkileyici olursa olsun, savaş ve şiddet, çevresel hasar, ekonomik sömürü, kötü bürokratik yönetim ve yolsuzluklar, adil maddi rahatlık ile ulusal ve küresel düzeyde güvenlik gibi temel sorunlara çözüm bulmakta aciz kalmasının ötesinde, kronik şekilde, onları işleyiş biçiminin neredeyse ayrılmaz bir parçası olarak üretir de [2].

Irkçılığın çevresindeki konular, hayati biçimde, Batılı modernliğin üzerindeki soru işeretlerine suçu yöneltmekteler; çünkü bu modernliğin diğer bir yüzü de, yerlilere karşı girişilen soykırımlar, kölelik, sömürgesel baskılar ve Batı'nın "ırkçı' ve kültürel üstünlük doktrinlerinin belirleyici rol oynadığı Yahudi soykırımıyla yakın bağlantı içinde oluşu, hatta bütün bunları meşrulaştırmasıdır.

Bununla beraber, tam da bu noktada, bizi kemiren bir dizi soru yeniden ortaya çıkar. Bütün bu baskı, sömürü, aşağılama ve soykırım şekillerini birlikte düşünmenin ne anlamı var? Şayet daha eski, genellikle sınıf ve ekonomi temelli üstanlatılar bu olguların anlaşılmasında yetersiz kalıyorsa, modernliği ya da "post-endüstriyelcilik" ya da "postmodernlik" gibi sözümona yeni evreleri çıkış noktası alan çatılar, daha aydınlatıcı olabilirler mi? Eğer modernlik, hızlı değişim ve yeni küreselleşme biçimleri ile nitelendiriliyorsa, ırkçılık hangi yeni şekilleri alabilir? Ve yine onlar da bir kuramın parametreleri içerisinde anlaşılabilirler mi? Ve eğer hümanist evrenselcilik gibi Aydınlanma'dan türemiş değer-

ler, Batılı Adamı, insanlığın ölçüsü ve kuralı olarak temellendirdikleri için sorgulanabilirlerse ve eğer Batı liberalizmi ve bireyciliği, ırkçı baskı ile suç ortaklığı içindeyse, bunun, Aydınlanma'dan türetilmiş ırkçı ayrımcılıklara, eşitsizliklere ve şiddete karşı, insan hakları değerlerini harekete geçirme çabaları hakkında içerimlediği şey nedir? Dahası, daha önceki, sınıf-temelli ayrıcalıklı kimliklerin rolü artık kabul edilmiş gerçekler arasında sayılmazken, "sosyal", bireysel ve kolektif kimlikler şimdi nasıl kuramsallaştırmalı? Böylesi bir çoğul ve değişken öznellikler ve özdeşleşimler ve "yerel" ile "küresel"arasında yeni bağlantılar devrinde, "kimliğe' nasıl bir anlam verilebilir?

Bütün bunlar bu kitaba katkıda bulunanların değindiği sorular arasında. Bu karmaşık sorunlara yaklaşımlarının farklı olması şaşırtıcı değil. Ancak, göreceğimiz gibi, aralarındaki fark ilk bakışta düşünüldüğü kadar kapatılmaz da değil.

Ali Rattansi'nin yazısı, modernlik ve postmodernlik etrafında son zamanlarda yer alan "Batılı" sosyal oluşumlardaki ırkçılık, etniklik ve kimliğe ilişkin yeni anlayışları inceliyor. Bu, onun "postmodern" dediği bir çerçevenin inşasıyla başarılıyor. Bu çerçeve daha sonra, çok geniş açılı bir çözümlemeye yayılıyor. Yazıda kuramsallaştırılan "postmodern" çerçeve, geniş bir yazar yelpazesinden esinleniyor. Bauman, Giddens, Foucault, Derrida, Laclau ve Mouffe, hepsi de bir dizi kilit temanın önemini vurgulayan bir çerçevede yerlerini alıyorlar: Batı modernliğinin sınırları ve doğası üstüne bir düşünce olarak "postmodern" durum; modernliğin tipik ikiliklerine (duality), örneğin geleneklerin ve kolektif kimliklerin kronik biçimde ortadan kaldırılıp sonra yeniden icat edilmelerine odaklanan bir çözümleme; Batılı kimliklerin yapılandırılmasında, Batılı modernliğe ait Ötekilerin marjinalleştirilmeleri; küreselleşmenin yeni biçimlerinin etkisi; hem öznelerin hem de "toplumsalın" merkezsizleştirilmesi ve önemsizleştirilmesi; zaman ve mekân kavramlarının, kimliklerin ve "toplumsal"ın oluşturulmasındaki belirleyici değerlerinin anlaşılması; ruhsal ve toplumsal arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi; cinsel farklılık ve cinsellik sorunlarıyla ilgilenilmesi.

Bu unsurların her birinin, ırkçılık, etniklik ve kimlik sorunlarının yeniden düşünülmesinde önemli bir katkısı vardır. Bu alıştırmadan çıkan

çözümleme şeklini göstermek için bazı örnekler vermek yeterli olacaktır. Cinsel farklılık ve cinselliğin değerlendirilmesi, sömürge söylem çözümlemesinin eleştirisini ve Bauman'ın haklı üne sahip Holocaust tartışmasını, ayrıca çağdaş ırkçı ve etnik söylemlerin cinselleştirilmesinde yeni bir odağı da beraberinde getirir. "Toplumsal"ın önemsizleştirilmesi kuramsal bir altyapı sağlar. Bu ırkçılığın üretken modellerinden kopmayı mümkün kılar; ayrıca ırkçılaştırıcı ve etnik söylemlerin politik ait olma eksikliklerini vurgulamak suretiyle, ırkçı ve ırkçılaştırılmış gruplar arasındaki başka türlü uyumsuz olacak ittifakları anlaşılır kılan bir de çatı sağlar. Kamu kuruluşlarının uyguladığı ayrımcılığın biçimleri, modern sosyal oluşumların disipline edici biyo-politik ve iktidar-bilgi ağlarının işleyişinin parçası olarak, yeniden kavramsallaştırılırlar. Zaman ve mekân kavramları, cinselliğin, "Ötekilik"in ve "modernlik" kavramlarının, İngiliz Güney Asyalılar'ı gibi yaygın halde bulunan azınlıkların temsilinde, çiftanlamlılıklar yaratmak için biraraya gelebilme yollarını anlamak bakımından hayati öneme sahiptirler. Zaman ve mekân, anlatı ve yer arasındaki derin bağlantıları ve onların yeni küresel biçimlenim döneminde yerlerinden edilmelerini anlama gereği, ırkçılık ve erkeklik arasındaki belirgin ilişkiyi de ön plana çıkaran yeni ırkçılıklar hakkındaki yorumda vurgulanmıştır.

David Slater'ın bölümünde Ali Rattasi'nin de önemle değindiği çağdaş dönemin çözümlenmesinde "postmodern"i uygulama girişimindeki her projede, kavimmerkezciliğin (ethnocentricism) ya da Slater'ın deyimiyle Euro-Amerikancılığın, postmodern "söylemin" yerini aldığı konusu ayrıntılandırılıyor. Slater'ın, bazı "postmodernist" kişilikleri -Rorty, Vattimo, Baudrillard- eleştirel incelemesi, onların çalışmalarının, "Öteki"nin önemine gönderimlerde bulunsa da, "Batı"yı kendine yeten bir varlık, "kendine yeterli bir kapalılık" olarak gören varsayımlara hangi boyutlarda hapsolduğunu ortaya çıkarır. Bu entellektüeller, "Batıyı", "antropolojikleştirmeyi" başaramazlar. Onlar, "Batının" ya da "Kuzeyin"-bu coğrafi yanlış tanımlar, o entellektüel ve politik durumların hayali birlikteliğine işaret ederler- ne ölçüde aslında "Güney'"tarafından oluşturulduğunu bilmediklerini gösterirler. Aynı zamanda da derin bir kendini beğenmişlik sergilerler; çünkü çalışmalarında, "Güney"in işlevi, sadece bilginin *nesnesi* olmaktır. Özellikle de, "Batı"nın Ötekileri'nin de pekala bir kuramın kaynağı olabileceğine ilişkin hiç bir kabullenme yoktur. Slater,

bu Euro-Amerikalı entellektüellleri, "postmodern" düşüncesinin içinde üstü kapalı bir konu olan, "Batı"yı gerçekten Öteki şeklinde ele alan bir projede çalışmaya davet eder. Slater, bu antropolojikleştirme projesine, , Amerika'yı ABD ile eşanlamlı tutan postmodernistlerin alışkanlıkla yok saydıkları öteki Amerika'dan Latin Amerika'dan bazı şahısların yazılarını araştırmak suretiyle katkıda bulunur. Başka şeylerin yanısıra Slater, Latin Amerika tartışmalarının, "Kuzey'dekileri ne kadar geliştirdiğini göstermektedir. Ayrıca bir çok postmodernistin kavimmerkezcilikleri yüzünden sadece çağdaş Kuzey'e özgü sandığı Latin Amerika'nın toplumsal ve kültürel oluşumlarının gösterdiği heterojen ve melez özellikleri sergilemiştir.

"Batı"yı antropolokjikleştirmek, kısmen birlik, benzersizlik ve bütünlük ile ilgili böbürlenmelerini parçalamak, yapıbozuma uğratmak demektir. "Batı"nın cephesini bu biçimde çözmeyi, kitabın ikinci bölümündeki iki yazı denemektedir. Jan Nederveen Pieterse, bunların ilkinde, "Avrupa'yı yapıbozuma uğratmanın, önde gelen kendini tanımlama şekli olan modernliği yapıbozuma uğratmak anlamına geldiğine" işaret eder. Pieterse'nin, kendi deyimiyle "Batı' paketini açma stratejisi, aslında "Güney"in kültüründen ödünç alan ve onun tarafından oluşturulan "Batı"yı teşhir etmektir. Bu ödünç almalar genellikle "moda"-şeklini almıştır - Türk usulü, "Etyopyacılık", Çin usulü- ve bunlar sanat, müzik, mimari ve sanat felsefesini etkilemişlerdir. Aynı ölçüde önemli diğer bir unsur, bilimsel ve teknolojik etkilerdir. Bu etkiler olmaksızın, "Batı"nın başarıları gerçekleştirilemezdi. Pieterse'nin dediği gibi, "Garp", (occident)* daha çağdaş anlamda, nüfus bilgileri açısından bir çeşitlilik söz konusu olmadan çok önce, tarihsel olarak "çokkültürlü' bir yapıya sahipti. İronik şekilde, "Batı paketini açınca, modernliğin, büyük ölçüde, "premodern" ve arkaik diye kötülediği kültürlerden oluştuğu ortaya çıkmaktadır.

"Batı'nın, Diğerlerine olan borcunu reddetme biçimlerinden biri de "Batılı Adam"ın dehasının ana kaynağı olarak Yunanistan'a ayrıcalık tanıyıp en etkili tarihi anlatılarının çoğuna, katkıda bulunan başka kaynakları gözardı etmesidir. "Batı"nın bu icadının teşhir edilmesi görevini, Martin Bernal'in Siyah Atina'sı üstlenmiştir. Alt başlığının da gösterdi-

---

* Occident - Garp, özellikle Avrupa ve Amerika kıtası, Orient'in karşıtı. (Y.N.)

ği gibi, bu kitap, Avrupa klasik medeniyetinin Afrika-Asya köklerini açığa çıkarma amacındadır. Bernal'in projesi, Edward Said ve diğer sömürge söylem çözümlemesi ile uğraşanların uzun zamandır ortaya çıkarmaya uğraştıkları, politikanın akademik çalışmalarla içli dışlı olduğu gerçeğini gösteren bir dizi tartışmaya karışmıştır.

Ancak Robert Young, sömürge söylem çözümlemesinin içinden çıkılmaz bir hale geldiğini, çünkü bir dizi karmaşık sömürge oluşumunu bir potada eritmeye çalışırken bir yandan da, Latin Amerika ve özellikle de Afrika deneyimlerini gözardı ettiğini savunuyor. Üstelik, ona göre bu çözümleme, hakikat (truth) ve temsil sorunlarında kaçamak davranmaktadır. Young'ın belirttiği gibi, Bernal'in Siyah Atina'sı, bu kördüğümü aşmada bize yardımcı olabilecek bir projeye benziyor. Ondokuzuncu yüzyıl klasik araştırmacılarının, Yunan uygarlığının Afrika, özellikle de Mısır kültürüne olan borcunu nasıl dışarıda bırakarak yazdıklarını göstermek suretiyle, Bernal, ondokuzuncu yüzyılda "Batı'yı yeniden yaratan ırkçılığı açığa çıkarıyor ve Öteki'nin de bir bilgi kaynağı olabileceğini doğrulamış oluyor -Slater'ın da dediği gibi, bu "postmodern"lerin bile tam olarak takdir edemedikleri birşey. Bernal'in bütün argümanı, şu ya da bu şekilde diğer kültürlerle, bu durumda Antik Yunan'la ilgili hakikatın bilinebileceği varsayımı üzerine kuruludur. Bununla beraber Young, Bernal'in, sömürge söylem çözümlemesinin karşı karşıya kaldığı ikilemlerin çoğundan kaçabilmeyi başaramıyor. Bernal, özellikle de ondokuzuncu yüzyıl klasikçilerini etkileyen, gizli ırkçı politikaları eleştirmekle birlikte, tuhaf bir biçimde kendi çalışmasının politik bağlamının farkında değildir. Kendi çalışmasında, "Siyah" teriminin ne anlama geldiği konusunda kaçamak davranmaktadır. O nedenle tarihsel araştırmaların, "Batı'nın oluşumunda, "siyah" kültürlerin rolü hakkındaki çağdaş tartışmalar için taşıdığı anlamı açıklayamıyor. Young, argümanı daha da ileri götürüyor ve ondokuzuncu yüzyıl akademik disiplinlerine ve genel olarak Victorya döneminin kültürle ilgili varsayımlarına nüfuz eden ırk kategorilerinin daha kapsamlı tartışılması gerektiğinde ısrar ediyor. O, bu projeye, ondokuzuncu yüzyılda, köleliği akademik anlamda haklı çıkarmak için destek arayan Amerikan arkeolojisi ve antropolojisindeki ırk kuramının gelişimini ortaya dökerek değerli bir katkıda bulunuyor. Bu ırk kuramcılarının stratejilerinden biri, Mısır'ın "siyahlığını" inkar etmekti. Böylece, Young, Bernal'in Siyah Atina'da araştırdığı Mısır'ın "beyaz-

laştırılması"nın sadece Avrupa akademik ırkçılığından değil, aynı zamanda Amerikan kölelik kurumuna kabul edilebilir akademik bir gerekçe yaratma çabalarından kaynaklandığını da ileri sürebiliyor. Young ayrıca, özellikle de beyazlarla siyahların biraraya gelip melezleşmesi korkusunun, tedirginliği yoğunlaştırmanın yanı sıra sömürgeciliğin ve köleliğin içerdiği kültürel değişim, ekonomik sömürü ve fiziksel baskı biçimleri için nasıl metaforlar sağladığını da göstermektedir. Young, yazısını, sömürge söylem çözümlemesine ilişkin kendi tarihsel araştırmasından önemli sonuçlar çıkararak tamamlıyor.

Son yıllarda, ondokuzuncu yüzyıl "bilimsel ırkçılık' doktrinlerini çürütmenin şimdiki kültürel farklılık fikirlerine dayanan ırkçılaştırıcı söylemleri ne ölçüde artırdığıyla uğraşan çok sayıda tartışma gelişti. Bunlar, neredeyse bütün Avrupa devletlerinin ulusal politikalarında artan bir satın alma gücüne sahip, çeşitli yeni sağcı ve neofaşist örgütlerin deteklediği "yeni ırkçılıklar"dır. "Irkçılık ve Çağdaş Avrupa'da Modernlik" bölümünü oluşturan üç yazı, Avrupa'da ırkçılığın yeniden baş göstermesi ile ırkçılık karşıtı hareketlerin, yeni ırkçı örgütler ve ulusal hükümetlerle Avrupa Topluluğu örgütlerinin tuzaklarına karşı harekete geçmeye çalışmalarından çıkan tartışmalarla ilgili araştırma ve düşüncelerden kaynaklanan bir dizi soruyu incelemektedirler.

Michel Wieviorka, Avrupa'daki çağdaş ırkçılık çözümlemesinin, modernlik ve ırkçılık arasındaki bağlantıları anlaması gerektiği görüşünde. Bilimsel ırkçılık sadece Aydınlanma sonrası bir olgu değil. Wieviorka'ya göre, bugünkü ırkçılığın mantığı, sosyal grupların modern Avrupa'daki ulus-devletlere göre farklı biçimde konumlandıkları bir "mekân' da işlemektedir.

Wieviorka, modern toplumsal ve siyasal koşullarla birlikte anılan dört tip ırkçılık ayrımı yapmaktadır: evrenselci (universalist) yani başkalarını premodern ya da modern olmayan diye aşağılayan; "fakir beyazın tepkisi" adını verdiği modern endüstri toplumunun maddi yararlarından mahrum kalma endişesinden türeyen, cemaat, din ve millet geleneklerine seslenen ve aşırı "modern" olduğu düşünülenleri öcüleştiren anti modernist eğilimleri olan; ve son tip ırkçılık olarak, modernite koşullarıyla karmaşıklaşıp kesişen ilişkiler haline gelen guruplar arası düşmanlıklar. Bu geniş ırkçılık tipleri, şimdi özel şekiller almıştır. Bugünkü Avrupa bağ-

lamı, Wieviorka'nın le grande mutation dediği şeyle tanımlanır. Bu, bugünkü koşullarda ırkçılığın "mekân"ı genişlerken, her tip ırkçılığın gelişip serpilmesini mümkün kılan, endüstriyelciliğin, ulusal kimliğin ve refah devletinin "yapısızlaştırılması"nda (destructuration) ve buhranlarda kendini gösterir. Kendi deyimiyle, "Akıl, gelişme, ilerleme ulustan, kimlikten, öznellikten koptu ve bu ayrılmada ırkçılık kolayca büyüyebilir."

Wieviorka için, çağdaş Avrupa ırkçılığı, çeşitli unsurlarla kaynaşmıştır -milliyetçilik, bölgecilik, popülizm- ve saygınlığı olan bir cephe sunmaya zorlanmaktadır. Bu faktörler, ırkçılığın, Avrupa'nın iki savaş arasında yaşadığı türden bir tehdit unsuru oluşturmasını engellemektedir; ama Wieviorka, içi rahat olmaktan uzaktır. Üstelik bunların, kurduğu genel çerçeveyi temel olarak tehdit etmediğini savunsa da, milli özelliklerin yarattığı karmaşıklıkların da pek alâ farkındadır.

Robert Miles, tıpkı Wieviorka gibi, her milli söylem ve politikanın ortaya koyduğu tarihsel kendine özgülükleri silmeden, güncel Avrupa ırkçılığını anlamayı sağlayacak genel bir kuram bulma kaygısındadır. Miles hem "sömürge paradigması" dediği şeyi, hem de Wieviorka'nın post-endüstriyel çerçevesini eleştirmektedir. İlkinin, başka şeylerin yanısıra ırkçılık sorununu emperyalist bağlantı aracılığıyla dışlamaya çalıştığı söylenir. Bunun sonuçlarından biri, anti-semitizmi açıklayamamasıdır. İkincisi için, Miles, alternatif bir kuram öne sürmektedir. Buna göre, yeni bir post-endüstriyel döneme geçiş yerine, "kapitalizmin örgütlenmesinin çökertilmesi" önerilmektedir.

Miles'ın modeli, ırkçılığı, kapitalist sosyal oluşumların gelişiminin ayrılmaz parçası olarak görür; çünkü ırkçılıklar, kronik bir biçimde, kapitalizmin metalaştırıcı mantığından çıktığı söylenen bir dizi çelişkiye aracılık ederler. Meta biçiminin evrenselleştirilmesi, resmi eşitlik ideolojileri yaratır. Bunlar, kapitalizme özgü eşitsizliklerle çelişirler, ırkçılık saptanık özellikler düşüncesi ile onları doğallaştırarak, eşitsizliklerin haklı çıkarılmasını mümkün kılar. Üstelik metalaştırmaya ve kapitalist dönüşüme direnmek, boyun eğmeyen kitlelerin ilkel diye ırkçılaştırılmasına izin verir, böylelikle de bu insanların emeğinin zorla kullanımını hatta bu damgayı taşıyan kitlelerin soykırıma uğramasını garantilemiş olur. Kapitalist ilişkilerin evrenselleştirici itiş gücü ile ulus-devletlerin oluşumu arasındaki çelişki, sürekli olarak, milli ve "ırksal" özleri varsa-

yan özdeşleşme aracılığıyla, kolektif biçimde kontrol altında tutulan kitleler yaratır.

Çağdaş Avrupa ırkçılıkları konusunda, Miles'ın tezi, milliyetçi bir kabarma olarak ırkçılıkta pek fazla artış olmadığı, küreselleşmenin yeni döneminde, ulus-devletin buhranından kaynaklanan kültürel ırkçılıklarda bir yoğunlaşmaya tanık olduğumuzdur. Devlet, bu yeni ırkçılıkların üretilmesinde hayati bir rol oynamaktadır, çünkü kurmaca egemenlik ve birlik kavramlarına sığınarak, şimdi ulus-devletin gücünü aşmış olan çelişkileri kontrol altına almaya çalışmaktadır. Miles için bu, "hayal gücünün varolmanın gerçek koşullarını inkar ettiği, klasik bir ters çevirme durumudur."

Bütün farklılıklarına rağmen, Miles ve Wieviorka'nın argümanları arasında dikkate değer benzerlikler vardır. Temel kuramsal bir fark, Wieviorka'nın modernlik ve post-endüstriyel özellikler diye nitelendirdiği şeyin, Miles tarafından kapitalizme özgü olarak görülmesidir: ancak çoğu durumda, ırkçılaşma sürecini yönlendiren mekanizmalar aynıdır -ulus-devletin buhranı, kapitalist modernleştirmeye direnen kitlelerin ırkçılaştırılması ve ulusal işçi sınıfları içinde bölünme ve yeniden yapılanmalardır.

Miles'ın argümanlarından biri, Avrupa'da ırkçılık karşıtlığı için "mekânlar"ın, kapitalist evrenselcilik güçleri ve ideolojileriyle, onun sürekli olarak ırkçılık koşullarını üreten kronik eşitsizlikleri arasındaki aynı çelişkilerden yaratıldığıdır. Ya da başka bir deyişle ırkçılık karşıtlığı, kısmen, Aydınlanma'nın evrenselci hümanizmasının ve onun sonucu doğan liberalizmlerin, nasıl ırkçılık karşıtlığının lehine çevrilebileceği mücadelesiyle ilişkilidir. Bu mücadeleler, Cathie Lloyd'un Fransa ve İngiltere'deki ırkçılık karşıtı hareketler hakkındaki yazısının merkezini oluşturmaktadır. Tartışmalarının çoğundan anlaşılacağı gibi ırkçılık karşıtlığına temel olmada Aydınlanma'dan türeyen evrenşelcilik bir dizi güçlükle karşılaşır ve kültürel farklılığın çokkültürcü değer tespiti (valorization) ile gerilim halindedir. Ve yeni ırkçılıklar, hem evrenselci hem de farkçılıkçı argümanları, evrensel bir insan doğasının sözümona zorunlu kıldığı, kitlelerin "doğal olarak' kendi (milli-kültürel) akrabalarıyla et kileşim içinde olmayı tercih ettikleri iddiasıyla kendi lehlerine çevirdiler. Bu güçlüklere, devletin onları kapsamına alması ile olası bir etkisizleşti rilmenin getirdiği sorunlar, ırkçılaştırılmış topluluklar içerisindeki bö-

lünmeler ile liderlik ve strateji üzerine ayrılıklar eklenmiştir. Cathie Lloyd, Fransız ve İngiliz ırkçılık karşıtı hareketleri arasındaki farkların ve ortak noktaların çözümlemesini yaparken bu dolaşmış iplikleri tek tek çözüyor ve Aydınlanma mirasının bu bağlamda, modernlik ve postmodernlik tartışmalarındaki gibi, nasıl riske edilmiş olduğunu gösteriyor. O, Aydınlanma'dan miras kalan "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik' fikirlerinin yeniden yapılanması ve dönüşümü olmaksızın, yeni bir Avrupa ırkçılık karşıtı vatandaşlık politikası yaratılamayacağı gerçeğiyle yüzleşmemiz gerektiğini savunuyor.

Kitabın son bölümü, bu kez yerel ve küresele özel bir önem vererek bizi ilk bölümde öne sürülen konuların çoğuna geri getiriyor. Sallie Westwood'un yazısı, Rattansi'nin kaygılarının merkezini oluşturan merkezsizleşmiş özneler ve kimlikler konularına dönüyor, ama belirli bir bağlam içerisinde: İngiltere'deki Afrika-Karaipler ve Güney Asya kökenli insanların hayatındaki, bir dizi güçlü ve acı veren dışlayıcı söylem ve uygulamalar şeklinde yaşanılan ırkçı psikiyatrik karmaşa. Özellikle İngiliz Afrika-Karaipler gruplarının "şizofren" kategorisinde aşırı temsil edilmelerine ilişkin, Sallie Westwood tarafından, bir yere ait olma ve olmamanın ikilem ve baskısı ile ırkçı ve psikiyatrik nesneleştirmelerin verdiği acı ve utancın içinde yeniden bağlamsallaştırılıyor. Yerel ve küresel burada kesişiyor. Binlerce millik yolu iş bulmak ya da aile bağları için tepen İngiltere'nin eski sömürgelerinden gelen göçmenler ya da onların çocukları ulusun, şehrin, bölgenin ve psikiyatri kurumlarının ırkçı dışlamasıyla karşılaştılar. Ancak bunlar, yalnızca birer kurban anlatısı değiller. Aslında baskıyla yüz yüze gelmede, bir güç kaynağı olarak direniş hep öne çıkıyor. Yazının etrafında kurulduğu anlatıcıların yaşamlarını tanımlayan etniklik, cinsiyet, sınıf ve ırkçı damgalama karmaşası içinde yaşama stratejisi olarak direniş hep var.

Howard Winant'ın yazısı, kimliklerin çoğulluğunu ve kırılganlığını, hem yerel hem de küresel düzeylerde ırkçı oluşum süreçleriyle bağlamaktadır. Bunu başarmak için, Rattansi'nin daha önce yaptığı gibi, postyapısalcı tezlerden fikir ödünç alıyor ve merkezsiz hegemonya kavramı dediği, sınıf ya da başka hiç bir kimseyi kayırmayan şeyi yayıyor. Öznelerin oluşumu, ırkçı zamanın, soykütüksel zamanla olumsal* (contingent) zaman arasında bir eklem olarak anlaşılmasını gerektiren karma-

şık, çok boyutlu bir süreç olarak görülmektedir. Winant, hem "beyaz" hem de "beyaz olmayan" kimliklerin oluşumunu açıklamaya çalışıyor. Birincisi ile ilgili olarak Winant, "beyazlığın" ABD'deki buhranını tartışıyor ve Wieviorka'nınkiyle çarpıcı benzerlikler taşıyan bir çözümlemede, ırkçılığın yeniden ortaya çıkışının nedenlerinden bazılarını belirliyor: başka şeylerin yanı sıra Winant, sınıf politikada örgütleyici bir güç olarak geriledikçe, ırkın daha önem kazandığını savunmakta ve korporatist yerleşimlerin çöküşünün ve alt seviyelere doğru hareketliliğin denge sarsıcı güçler olarak altını çizmektedir. Yine de gerileme ve yeniden yapılanma döneminde, işçi sınıfından çok orta sınıfın maddi beklentilerinin zayıflatılmasına dikkat çekmekle daha çok ilgilenmektedir. Winant, ABD'de vatandaşlık hakları (civil rights) sonrası dönemde, değişen kimliklerin "yerel" bir örnek olay (case study) incelenmesini de ekler. Bir yandan "panetnikliğin" ve etnik ittifakların çelişkileri üstüne, diğer yandan siyah topluluklar arasında giderek büyüyen sınıf bölünmelerine odaklanırken, radikal demokratik politikaların yeni şekillerinin potansiyelleri hakkında çok önemli sorular ortaya atmaktadır. Bu politikalar, beyaz etniklik ve beyaz tepki ve ırkçılaştırılmış azınlıkların maruz kaldığı eşitsizlik ve ayrımcılıkların buhranından doğan gerilimleri kontrol altına almak içindir. Yeni radikal bir demokrasi, onun da vurguladığı gibi, "daha çok eşitliğin, birey ve kolektif olan, ırksal kimlik ve anlam hakkında daha çok belirsizlik ve esnekliğe imkan tanıyacağı" bir öngörüş gerektirir; herşeyden önce, yerel hegemonyaların kilit unsuru olarak teşhir edilmesi zorunlu bir "sağduyu'yu ve insanın ırksal kimliğinde 'rahat'" edebileceği anlayışının devrilmesini gerektirecektir.

Modern ırkçılıklar ve ırkçılaştırılmış kimlikler böylelikle, bu derlemenin dayanak noktasını oluşturmaktadır ama, farklı bir metafor kullanmak gerekirse, yeni bir yol takip ederek. Bu sorular, adımızdaki her üç terimin de aralarındaki bağlantıları sahnenin ortasına koyan bir biçimde tartışılmaktadır: ırkçılık, modernlik ve kimlik. Bunu yaparken, kitabın, 'Batı'nın sosyal oluşumlarının buhran geçirdiği bir dönemde ırkçılıkları anlamak için yeni bir tartışma alanının önemini gösterdiğini umuyoruz.

---

*Olumsal (contingent) - Olabilirliği kapsayan, zorunluluğun karşıtı durum. Hiç bir şeyle belirlenmeksizin her türlü olabilirliği kapsama

Notlar

Antony Giddens'a Giriş bölümünün daha önceki bir versiyonu için yaptığı değerli yorumlardan dolayı minnet borçluyuz.

1- Sözlerimizde "modernlik" ve "postmodernlik" kavramlarının üstanlatılar olduğu ima edilmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem başka her ne tarafından belirleniyor olursa olsun, bu kesinlikle üstanlatıların ölümü değildir; ama argümanı üstanlatılarla ilgili yeni bir kuşkuculuk anlamına gelmek üzere yorumlanmış olsaydı, Lyotard'la (1984) aynı görüşü paylaşıyor olurduk. Lyotard'ın konuyla ilgili kavramları dikkatsizce kullanışının yarattığı güçlükler Kellner'da (1988) tartışılmaktadır.

2- Batı modernliği hakkındaki tartışmaların yer aldığı literatür şimdi çok geniştir ve burada yeterli bir bibliyografya sunmak elverişsizdir. Faydalı görüşler için, bakınız Ross (1988); Boyne ve Rattansi (1990); Nicholson (1990); Best ve Kellner (1991); Smart (1992); Lash ve Friedman (1992).

Kaynakça

Best, S., ve Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Londra:Macmillan.

Boyne, R., ve Rattansi, A. (der.) (1990) *Postmodernism and Society*, Londra: Macmillan.

Cheles, L., Ferguson, R., ve Vaughan, M. (1991) *Neo-Fascism in Europe*, Londra: Longman.

Ford, G. (1992) Fascist Europe: *The Rise of Racism and Xenophobia*, Londra: Pluto Press.

Gooding-Williams, R. (der.) (1993) *Reading Rodney King, Reading Urban Uprising*, Londra: Routledge.

Kellner, D. (1988) "Postmodernism and social theory: some challenges and problems', *Theory, Culture and Society*, cilt 5, no 2-3.

Lash, S., ve Friedman, J. (der.) (1992) *Modernity and Identity*, Oxford: Basil Blackwell.

Lyotard, J.-F. (1984) *Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester:Manchester University Press.

Madhubuti, H. (der.) (1993) *Why LA Happened?*, Chicago: Third World Press.

Nicholson, L. (der.) (1990) *Feminism/Postmodernism*, Londra: Routledge.

Ross, A. (der.) (1988) *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh:Edinburgh University Press.

Smart, B. (1992) *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, Londra: Routledge.

Bölüm I

Irkçılık ve "Postmodernlik"

I

"Postmodern" Bir Çerçevede "Batı" Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler

Ali Rattansi

Giriş

Postmodernizm ve postmodernlik etrafındaki tartışmalar, referans terimlerde uyuşma çok az olmasına karşın Lyotard'ın Postmodern Durum"unun da (1984) kazandırdığı büyük hızla yol almaktadır. Bu makale, o tartışmaların ırkçılık ve etniklik etrafındaki konularla ilgisini araştırmaktadır. Özellikle de, önemli uyarılara rağmen, sosyal ve kültürel kuramda yakın zamanda ortaya çıkan bir dizi önemli gelişmeyi odaklaştırmak ve onların ırkçılık, etniklik ve kimlik sorularıyla bağlantısı hakkında verimli bir tartışmayı mümkün kılmak için "postmodern" bir çatının elverişli bir araç olarak inşa edilip edilemeyeceğini sorgulamaktadır.

Bu seçkide başladığı şekliyle projem, sosyolojide pek çok cüretkâr, yenilikçi kuram üretimi yapılmakta olduğu inancından doğdu. Bunların, ırkçılaştırma (racialization) ile etnik ve milli hareketlenme konularını anlamadaki önemi netleşmeye başlıyor ve açıkça daha çok araştırma ve geliştirme gerektiriyor. Aynı zamanda, belki de bu araştırma biçimlerinde "postmodern" bir dönüşe işaret ettiği söylenebilecek olan sosyal ve beşeri bilimlerde yapılan daha çok disiplinlerarası çalışma, eski sorula

rın yeni şekillerde ele alınmasını mümkün kılan fırsatlar yaratmaktadır ve ırkçılaşmanın ve etnik özdeşleşmenin (identification) yeni biçimler alabileceğine dikkatimizi çekmektedir.

Bu konularda pek çok değerli araştırma, özellikle de Marksist ve Weberci çok çeşitli paradigmalar ölçüt alınarak yürütüldüyse de, bu araştırmaların temel bir yeniden kavramsallaştırma gerektiren bir tükeniş sergiledikleri görüşünü bir çokları gibi artan şekilde paylaşıyorum. Bu, böylesi çözümlemelerde değerli olanın silinmesini kapsamak, ya da yeni olan herşeyin biçimsel desteklenmesi ile sonuçlanmak zorunda değildir. Gereken, ırkçılık, etniklik ve kimlik sorunlarını aydınlatmada verimliliklerini değerlendirmek için yeni kuramsallaştırma biçimleri ile güçlü bir bağlantıdır. Bu yazı, bu çok gerekli projeyle bağlantı kurmanın yolunu çizmeye başlamaktadır.

Öyleyse, bu yazıda yapmayı önerdiğim şey, hem "postmodern" bir çatı dediğim şeyi kurarak "postmodern" dönüşü özellikle üstlenmek, hem de bu "postmodern" çatıyı yayarak ırkçılık ve etniklik etrafındaki konulara özel bir bakış sağlamaktır. "Postmodern" terimini sürekli olarak tırnak içine yerleştirerek, farklılığı hakkındaki şüpheleri kaydediyor ve aşağıda daha detaylı tartışılan kullanımındaki eğretiliğe dikkat çekiyorum. Burada sunulan "postmodern" çatının epeyce ayrıntılı tartışması için özür dilemiyorum, çünkü bu yazının iki amacı vardır: seçici bir "postmodern" çatının inşası ve ırkçılık ve etniklik sorunlarını araştırmadaki değerinin belirtilmesi.

"Postmodern" Çatı

Benim çözümleyici bir araç olarak kurduğum "postmodern" çatı aşağıdaki özelliklerin altını çizer:

1 Batılı modernliğin sınırlarının ve yapısının bir yansıması olarak "postmodern durum".

2 Çözümleyici bir kategori olarak "modernlik": burada benimsenen kavramsallaştırma biçimi özellikle Batılı modernliğin belirleyici ikiliklerini çözümler.

3 Batılı modernliğin Ötekiler'in, özellikle Ötekiler'in ikili (binary) karşıtlıklar olarak marjinalleştirme süreçleri aracılığıyla, Batılı kim-

liklerin biçimlenmesinde ve devamlı yeniden yapılandırılmasındaki hem içsel hem dışsal, hem gerçek hem hayali rolü.

4 Yeni safhaların ve küreselleşme kavramsallaştırmalarının derin etkisinin araştırılması.

5 Hem "öznelerin" hem de "toplumsalın" merkezsizleştirilmesi ve özsüzleştirilmesi projesi.

6 Zamansallığın ve uzamsallığın, toplumsalın, öznelliğin ve özdeşleşmenin belirleyici özellikleri şeklinde çözümlemeleri.

7 "Ruhsal" ile "toplumsal" arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi.

8 Cinsellik ve cinsel farklılık sorunlarıyla uğraşmak.

Bu unsurların çoğu açıkça birbirleriyle içiçe geçmiş durumdadırlar. O yüzden, burada yorumlandığı şekliyle "postmodern" çatının taslağı, üç kaba ölçüt altında birleşmektedir. Herbirinin ırkçılık, etniklik ve kimlik konularıyla olan bağlantısı, "postmodern" çatı kurmanın bu temel unsurları yerli yerine konduktan sonra tartışılmaktadır.

"Postmodern" Çatı I : "Postmodernlik" Durumu

Postmodernizm hakkındaki çağdaş tartışmaların çoğu için temel metin olan Lyotard'ın *Postmodern Durum*'u, sıklıkla Habermas'ın (1987) deyimiyle, kilit bir "edimsel çelişki" (performative contradiction) için kolay bir hedef haline gelmiştir: yani, çağımızın dönemsel dönüşümleri olarak, modernlik ile postmodernlik arasında bir büyük anlatı-tipi farklılığını eski yerine oturttuğu ve aynı zamanda postmodern durumun kilit tanımlayıcı unsuru olarak "üstanlatılara karşı bir inanmazlık" sergilediği için hedef olmuştur. Ancak Lyotard'ın tutumu, bu konuda her zaman daha kaçamak olmuştur. Postmodern Durum"un İngilizce çevirisine ekte, Lyotard, "postmodern'in", "şüphesiz modernin parçası" olduğunu savunmaktadır ve ondan modernizmin "doğduğu zamanki hali" diye bahsetmektedir (1984, s. 79). Başka yerlerde, "postmodernliğin post kısmını", "çözümleme, geçmişi hatırlama, düşünme" süreci olarak tanımlamaktadır (1986, s. 6).

"Postmodern" durumun modernliğin yapısı, temelleri ve sınırları üstüne eleştirel bir düşünme şeklindeki bu anlamı, ırkçılık, etniklik ve bunlarla ilişkili konulardaki tartışmama yayılan "postmodern" çatının esas temellerinden birini sağlamaktadır.

Modernliğe karşı bu düşünümselliğin (reflexivity) yapısında ve isimlendirilmesinde kaçınılmaz olarak bazı anlaşmazlıklar mevcuttur. Giddens (1990a), özellikle Batı"da, modernliğin "radikalleştirilmesinin" bir aşaması olarak çağdaş entellektüel hayatın yüksek düşünümselliğine gönderimde bulunur. Ona göre bu, İlerleme'nin kesinliğine, ve Aklın kapasitesine olan Aydınlanmacı güvenin çöküşünün tanınmasının ve etrafındaki endişenin belirlediği bir dönemdir. Giddens, modernliğin şu anki aşamasının süper-düşünümselliğinin, sosyal bilimlerle içsel bağları olduğunu düşünmektedir. Bu bağlar, "sosyal uygulamaların devamlı olarak yeniden gözden geçirilmesini" içeren, tam da "modern kurumların dokusunun" bir parçası olan o uygulamaların ışığındaki süreçler için önemli oldukları müddetçe söz konusudurlar (s. 40). Ancak Aydınlanmacı mutlakiyetlere olan inancın çöküşü etrafındaki endişelerin esas köklerinin, Aydınlanma'nın, özellikle doğal ve sosyal bilimlerde, bütün inançları ve bilgileri daha sonra ortaya çıkabilecek kuramsal ve ampirik gelişmelerin ışığında, geçici ve düzeltilebilir olarak değerlendiren özelliğinde yattığı düşünülür. Bu anlamda sık sık "postmodernliğe" geçişin belirtisi olarak görülen temelcilik-karşıtlığını (anti-foundationalism) Giddens, modern projenin kalbinde ortaya çıkan bir eğilim olarak algılar ve bunun özellikle de ondokuzuncu yüzyılın ortasında Nietzsche"nin yapıtlarıyla yirminci yüzyılın başında da Heidegger'in yapıtlarında açıkça görüldüğünü düşünür."Postmodern" kuşkuculuk, sadece "modern düşüncenin kendini açıklamasıdır", Aydınlanmacı Akla güvenin radikalleştirilmesidir.

Giddens, "postmodernlik" terimine saygınlık/inanılırlık kazandırmayı reddeder ve modernliğin şimdi kronik bir buhran aşamasına girdiği kanısı, Giddens'ın tartışmasının içsel bir parçasıdır. Aklın Aydınlanmacı ideallerine, İlerlemeye ve "insan doğası" da dahil, doğanın bütün sırlarının çözülebileceği olasılığı ile toplumsal düzenin, doğal ve sosyal bilimlerin gün ışığına çıkardığı hakikatler temelinde yeniden şekillendirilmesine duyulan güvenin geçirdiği bu buhrana, Bauman "postmodernlik" etiketini yapıştırır. Böylelikle, hem Giddens hem de Bauman için, içinde

bulunduğumuz dönem, radikal biçimde yeni kurumsal biçimlenimlerden ziyade -gerçi bunlar da önemlidir ama- yeni entellektüel bir anlayış tarafından belirlenmektedir. Ancak Bauman, Giddens'ın "Modernity and Utopia" da (1990) öngördüğü dönüştürücü olasılıklar hakkında daha şüpheci gözükmektedir. Giddens ve Bauman arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, Bauman'ın *Modernity and Ambivalence* adlı yapıtında çarpıcı biçimde sergilenmektedir:

> Postmodernlik, modernliğin rüştünü ispatlamasıdır: modernliğin içten çok uzaktan kendisine bakışıdır, kazançlarının ve kayıplarının tam bir envanterini çıkarmasıdır, kendini psikanalizden geçirmesidir, daha önce hiç açık açık söylemediği niyetlerini keşfetmesidir, ve o niyetleri sıfırlayıcı ve tutarsız bulmasıdır. Postmodernlik, modernliğin kendi imkansızlığıyla yüzleşmesidir: kendini denetleyen bir modernlik, bir zamanlar bilinçsizce yaptıklarını bilinçli olarak dışlayan bir modernliktir. (1991, s. 272, vurgu eklenmiştir).

Giddens ve Bauman arasındaki fark, Habermas'ın ünlü ilk müdahalesine gönderimde bulunarak belirtilebilir: Giddens, modernliğin projesini tamamlaması için biraz umut taşır görünürken, Bauman bunun imkansızlığını açık biçimde savunur.

Bu yazının amaçları için, Giddens ve Bauman arasında hakemlik yapmaya gerek yoktur; ama her durumda "modernliğin" proje(ler)ini tamamlayıp tamamlayamayacağı sonucuna kesin biçimde varmanın mümkün olabileceği bir görüş açısının var olmadığını belirtmeden de edemeyeceğim. Bauman burada öngörünün imkansızlığını ilan ederken bir yandan da kendi genellemelerine sınırsız güven duyan postmodernistlerde sıkça rastlanan edimsel çelişkiye yakalanmış gibi görünüyor.

Vurgulamak istediğim nokta, benim "postmodern" çatı inşamın, Bauman ve Giddens'ta ortak olanı ortaya çıkardığıdır. Böylelikle "postmodern" çatının burada ortaya konduğu şekliyle ilk konusu, (Batı) modernliğinin doğasını, temellerini ve sınırlarını sorgulamasıdır. Giddens, Bauman ve diğerleri, modernliği *Batılı* modernlikle *basit bir biçimde* birleştirme eğilimindedirler, bu noktaya daha sonra döneceğim, ayrıca Slater da 2.ci bölümde bunu tartışmaktadır.

Benim "postmodern" çatı kurma biçimimin sonuçlarından birisi hem Foucault hem de Derrida'nın "postmodern" olarak yapılandırılabilecek olmalarıdır ve esasında bu yazının başından sonuna "postyapısalcı", "postmodern" çatının kilit unsurlarından biri olarak ele alınacaktır.

Bir diğer sonuç ise, modernlik ile "postmodern" çatı arasında içsel bir bağlantı olduğudur: "postmodern" çatı, modernliğin hem içinde hem dışında olma biçimidir, deyim yerindeyse, bir ayağı ve gözü hâlâ modernliğin içindeyken, geriye ya da dışarıya adım atmak ve modernitenin içine bakmaktır. Bu, bir sürü farklı temsili (representation) ifade edilebilecek bir noktadır. Örneğin, "postmodern" çatının, modernliğin bir çok hızla çoğalan dil oyunlarından biri ya da "çatı içinde bir çatı" olduğu söylenebilir ve modernlik, bu çatı içerisinde hem nesne hem de özne şeklinde ele alınabilir.

Ancak bunu burada bırakmak, bazı önemli noktaları gözden kaçırmak anlamına gelebilirdi. Bir kez modernliğin emperyalist ve sömürgeci projelere suç ortaklığı yaptığı ve onlar tarafından belirlendiği konusu tümüyle kabul edildi mi yapılması gereken uzaklaştırma ve düşünümsellik biçimi, "postmodern"e sadece çatı içinde çatı şeklinde gönderimde bulunan eğretilemeler tarafından anlatılamaz. Özellikle modernitenin kurucusu olarak emperyalizmi, sömürgeciliği ve bunlara eşlik eden ırkçılıkların derin anlamını kavramadaki bu başarısızlığı, Bauman, Giddens, Foucault, Derida ve diğerlerinden türetildiği şekliyle güçlü kavimmerkezci postmodernist çatının birçok yanını değiştirmeden bırakır. Kendisini modernlikten ve kavimmerkezci "postmodern" çatılardan düşünümsel olarak uzaklaştıran "postmodern" bir çatı, böylelikle daha karmaşık bir dizi hamle ile uğraşmak ve hem modernliği hem kendi düşünümselliklerini sorgulayabileceği diğer "mekânları" açacak alanları kurmak zorundadır. Bu bir bakıma, "bir başka çatı içindeki çatı içindeki çatıdır". Burada, kendisi için yeni bir terim icat edilebilecek özel bir melezlik biçiminin inşası söz konusudur. Ancak yakışıksız bir çok yeni kelime türetmelerinden kaçınmak için, "postmodern çatı" terimini kullanmaya devam edeceğim; ama bunu, hep reel ya da potansiyel bir içsel yerdeğiştirme* (displa-

---

* Yerdeğiştirme - Boşalımı olanaksız bir dürtünün başka amaca çevrilmesi; örneğin üstlerine kızan ve sövmek isteyen bir memurun bu dürtüsünü üstüne karşı boşaltamadığından astını azarlayıp sövmesi.(Y.N.)

cement) durumunda olduğu, yararlandığım ana kaynaklarda bulunan modernliğin sorgulanma ve düşünümsellik biçimlerine "müdahale edecek" şekilde harekete geçirilebilecek bir çeşit karşı-söylemin içinde bir altmetin olarak işlediği anlayışıyla kullanıyor olacağım.

Modernitenin ve onun ırkçılıklarının çözümlenmesine uygun postmodern çatının gereksindiği manevraların karmaşıklığını kavramaya çalıştığını yerdeğiştirmenin mekansal eğretilemeleri, başka mekânlar ve yeni yerler her ne kadar gereken içsel uzaklaştırma biçimlerini çağrıştırsa da, ortaya çıkan epistemolojik soruların tam detaylı bir betimlemesinin aslında sağlamamaktadır. Yani bu sözceleme (enuncition) alanlarının ve sözümona ürettikleri bilgilerin doğasına ilişkin çözümlenmeden bırakılmış bir dizi konunun farkındayım. Sadece bir örnek vermek gerekirse, burada önerilen çatı çeşidinin kendisini sadece "modernliğin" değil, aynı zamanda "postmodern" düşünümselliklerin de "uçlarına" yerleştirdiği tartışma götürür. Ancak, epistemolojik açıdan konuşmak gerekirse, "marjinallik" nedir ve örneğin marjinalleştirilmiş gruplara ve onların öznelliklerine epistemolojik ayrıcalık tanıyan deneycilik gibi ya da Said, Bhabha ve bu yazıda daha sonra tartışılan diğer kişilerin yazılarında belirtildiği biçimiyle, kenarı (margin) diasporikentellektüellerin öznelliklerine yerleştiren bir tür temelcilik (foundationalizm) gibi çeşitli tuzaklardan kaçınmayı nasıl başarmaktadır?

Burada, bu karmaşık konularla, onların farkında olduğumu kaydetmenin ve şu ana kadar ki özensizliklerine olan hoşnutsuzluğumu belirtmenin ötesinde uğraşacak yerim yok.

Bu konunun kendisi, "postmodern" bir çatının inşasıyla ilgili üç tane daha geniş epistemolojik ve kuramsal soruda gömülüdür: 1. hâlâ onun bazı mantık ve araçlarını kullanırken, Batılı modernliğin yapısını, temellerini ve sınırlarını sorgulamada bir çelişki söz konusu mudur? 2. burada tanımlanan "postmodernler"in çoğu, modernliği ve onun karakteristik akılcılıklarını ve epistemolojik temellerini -yani temelcilik- karşıtlığını sorgulaması, ne ölçüde kendini yenilgiye uğratan bir görecilik ve "her şey mübah" tarzı bir nihilizm ve "mantıksızlık" içine düşmektedir? 3. bunlarla bağlantılı olarak, "postmodern" çatının, sosyal ve beşeri bilimlerde şimdilerde kullanılan diğer çözümleme biçimlerinden ayrı bir kuramsallaştırma biçimi olarak belirlenmesi ne kadar güçlü olabilir? Bu üç

soru da, burada önerilen "postmodern" çatının postyapısalcı unsurları için çok daha çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadırlar ve benim bu konulardaki -kaçınılmaz olarak kısa- yorumlarım, Foucault ve Derrida'nın çalışmaları üstüne odaklanmaktadır.

Birinci konuya ilişkin duruşunu, Derrida, birçok metinde , özellikle de "Akıl ilkesi: öğrencilerinin gözünde üniversite" (1983) adlı makalesinde açıklamıştır. Derrida burada, Norris'in belirttiği gibi, "klasik formülasyonları hala Kant'ta bulunabilen aydınlanmış akılcı eleştiri geleneğinin dışında kesinlikle kavranamaz olan" (1987, s. 162) akılcı eleştiri projesine bağlılığını göstermektedir. Foucault, ilk çalışmalarının çoğunda özellikle Aydınlanmacı "tavır" ve "tarihsel çağımızın daimi eleştirisi"nin "felsefi ruh" dediği şeyde (1984, sf 42) kesin bir tavırla Aydınlanma'ya karşı cephe alarak Aydınlanma projesine kısmen yeniden değer biçme durumuna gelmiş (1984, s. 42) herhangi bir modern eleştiri projesinde aydınlanmanın kısmi belirleyiciliğini kabul etmiştir (s. 43). Böylelikle hem Derrida hem de Foucault, tutarlı şekilde "akılcılığın" modern biçimlerinin sınırlarını deşmeye yeltenmişseler de, son durumda, kendilerini onların saptanmış kurallarından çoğunun tümüyle dışına taşıyamamışlarıdır.

Hakikat sorunlarına ve "her şey mübah" felsefi söylemini benimseme suçlamalarına ilişkin olarak yine Derrida, sorumsuz bir göreCelik ile yorum meselesinde "serbest hareket"e izin vermek ve dili dış dünyaya bağlamak suçlamalarının çalışmalarına mal edilmesinden kendisini uzak tutmuştur - burada kilit bir metin, Limited Inc (1988)'deki "Son söz: tartışmanın ahlakına doğru" metnidir. Diğer taraftan Foucault, epistemoloji soruları hakkında belirsiz ve kaçamak davranmıştır; ama başkalarının yanısıra Barrett'in (1991, s. 145) de vurguladığı gibi, Foucault bir görececi olmaktan çok uzaktı ve şunu belirtmekte fayda var, onun kendi "soykütüksel" ve "arkeolojik" araştırmaları, kendi tarihselliklerinin, yanlılıklarının ve şarta bağlılıklarının farkında olmalarına rağmen, şu ya da bu çeşit bir hakikat iddiasında temellenmiş bir ortak anlatım olmaksızın kavranamazlar.

Bir başka deyişle, burada inşa edildiği şekliyle "postmodern" çatı, görececi ya da "akıldışıcı" olarak yorumlanmamalıdır, bu makalenin çapı itibarıyla, bunun ayrıntılı epistemolojik bir tartışmasını ve doğrulamasını yapamıyor olsam bile. Konu mecburen "parantez içine alınmalıdır".

Ancak bu çatının kuramsal özgüllüğü üstüne birkaç söz söylemek de zorunludur. Benim "postmodern" çatımın etrafına "güçlü" sınırların çizilememesi, onun inşasını etkileyen postyapısalcı biçimleri için içsel bir durumdur. Bu çatıyı belirleyen yapıbozumcu "tavra" içsel olan, sosyal ve entellektüel biçimlenimdeki sınır oluşumunun göreli rastlantısallığını ortaya dökme ve bu sınırların, iktidar/bilgi (power/knowledge) disiplinci aygıtları tarafından denetlenmesinin sorgulanması projesidir. Böylelikle burada benimsenen kuramsal çerçeve, açıkca öznenin, toplumsalın, vb. özel kavramlarını kayırmaktaysa da, ırkçılık, etniklik ve kimlik hakkında ileri sürülen argümanların, çıkarılan sonuçların, kurulan bağlantıların çoğu, diğer kuramsal çatılarda ortaya atılan iddialarla benzer yönlere sahiptir. Dahası burada, özgül tarihsel, sosyolojik ve başka alan-çalışması araştırma biçimlerinin, kendi kuramsal çatıları tarafından "okunamayacağı" ve benim "postmodern" çatı diye yorumlayacağım şeyden geldiğini iddia eden bir argümanın parçası olarak kullanılamayacağı, benim çatım ve alan araştırması arasındaki kuramlaştırma farklarına rağmen öne sürülmemektedir. Başka bir deyişle, burada benimsenen "postmodern" çatı, kuramsal indirgemeciliğe karşıdır. Aynı mantıkla, kendi çözümlemelerimden çıkan argümanlar, diğer kuramlaştırmalardan yararlanan tartışmaların parçası olarak sahiplenilebilirler.

Böylece, "postmodern" çatının tarifindeki sınıflandırma, "güçlüden" çok "zayıf" olarak görülebilir, diğer kuramlaştırma biçimleriyle içsel geçişli sınırlar ve örtüşme alanları sunar ve iç tutarsızlıklara ve çeşitli irtibatsızlıklara açıktır. Daha sonra göreceğimiz gibi, burada önerilen "postmodern" çatı -eğretilemeleri değiştirmek gerekirse- gevşek örülmüştür ve şüphesiz her zaman çözülmeye karşı dayanıksızdır.

"Postmodern" Çatı II: Modernlik -ve Ötekileri

"Modern"i tanımlama ve bir döneme yerleştirme hakkında ne kadar muhalefet varsa, "postmoder"nin de doğasını ve zamanlamasını çevreleyen bir o kadar belirsizlik görünmektedir. Hatta bunlardan bazıları, "modern" dönemin başlangıcını dördüncü yüzyılda Augustine"e kadar götürmektedirler (Smart, 1992, s. 8). Diğer taraftan, Avrupalı Aydınlanma'nın, modernlerle postmodernler arasındaki tartışmalar için önemi göz

önünde bulundurulduğunda, çoğu katılımcı, Aydınlanma-öncesi örnekleri dikkate alsalar da, modernlik kavramına, doğanın ve insanlığın temel yapısını anlamada aklın ve bilimin yeteneğine Aydınlanmacı güven ile endüstriyel toplumun gelişmesinin kaçınılmaz biraradalığı tarafından belirlenen bir dönem olma özelliğini yüklemeleri şaşırtıcı değildir.

Burada, "modernliğin" anlamı hakkındaki anlaşmazlıkların son yıllarda geliştikleri şekliyle provalarını yapmak yersizdir. Onun yerine, niyetim, benim modernliğe "postmodern" meydan okuyuşumun farklılığını göstermekti -bunun her zaman için kaçınılmaz olarak tartışmaya ve değişikliğe açık ayıklayıcı bir alıştırma olduğu itirazını gözönünde tutmak kaydıyla.

"Modern" Durum

"Modernliğin" benim "postmodern" çatı versiyonumdaki yorumu, kısmen Bauman'ın kavramından yararlanır; fakat aynı zamanda Bauman'ın daha Weberci bükümlerinde biraz sessizleşme eğilimi gösteren Foucaultcu ve Derridacı temaları da ön plana çıkarır ve Giddens'ın bazen "geç", "yüksek" ya da "radikalleştirilmiş" dediği modernliğin doğası hakkında yaptığı son dönem yorumlarına gönderimde bulunur. İlk olarak Bauman ve Giddens gibi yazarlarla aynı görüşte olduğumu belirtmekte yarar var. Bu görüşler, endüstrileşmenin, kentleşmenin, metalaşmanın ve sürekli ve artarak hızlanan toplumsal değişimlerin, Batılı modernliği belirlediği ve modernliğin pek çok farklı biçimde küresel bir olgu olduğudur. Bunun önemine daha sonra değinilecektir.

Ancak hemen en azından iki önemli itiraza burada değinmek gereklidir. İlki, Bauman'ın çalışmasında, özellikle kapitalist toplumsal ilişkilerin özgül baskılarından kaynaklanan konuları ihmal etme yönünde bariz bir eğilim vardır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu, Bauman'ın Yahudi soykırımı yorumunda net bir hal almaktadır. Ben kesinlikle modernliği kapitalizme indirgemek arzusunda değilim, milli politikaların yapısını ve yolunu tanımlamada özel bir üretim ilişkileri düzenlemesine fazlaca önem veren ilk "kapitalist toplum" nosyonlarını diriltmek de istemiyorum. Onun yerine, çubuğun, gerçekten de öbür tarafa fazlaca eğildiğini kaydetmek istiyorum.

Benim ikinci kuşkum, kısmen daha önce pek çok "postmodern" çözümlemenin kavim merkezciliği hakkında değinilen bir noktaya bağlıdır: bu çözümlemelerin, yerkürenin yoksul bölgelerinden ileri modern toplumlara, özellikle bizzat bu yönetimlerin eski sömürgelerinden yapılan göçlere ilişkin şaşırtıcı suskunlukları. Sonuç, ırkçılık ve Batı Avrupa toplumlarının yöresel özelliği olan ve aynı zamanda Birleşik Devletler, Kanada ve Avusturalya'nın siyasal hatlarını dönüşüme uğratmakta olan yeni kültürel fark politikalarının, eşit şekilde zarar verici ihmalidir.

Bu itirazları akılda tutarak, "postmodern" çözümlemelerin, kuramlaştırma ve araştırma için verimli yollar açan diğer yönlerine dönmek istiyorum.

Modernlik, Çiftanlamlılık ve Ötekilik

Bauman'ın modernliğin, kısmen güçlü sınıflandırıcı ve toplumsal bir düzen elde etme çabası tarafından yönlendirildiğine dair savı ile başlamak istiyorum. Bu düzenli sınır ve hatların olağan durumunu değiştirip dengesini bozan belirsizliklerden ve çiftanlamlılıklardan duyulan huzursuzlukdan kaynaklanmaktadır. Bauman'a göre, bunun altında yatan paradoksal olarak çeşitlilik bilincinden ve dönüşüm olasılığından doğan bir kaos korkusudur.

Bauman'ın düşüncesi, modernliğin, hızlı ile sürekli değişim ile piyasa güçlerini takibeden bölünmeler tarafından belirlendiği ve aynı zamanda geleneklerin korunması ve aslında icadı için uğraşan daimi projelerin eşlik ettiği bir ikilik ile nitelendiği daha genel gözlem ile desteklenmek zorundadır (Lash ve Urry, 1987, s. 86, ve 1994, s. 246-8; Giddens,1994). Bu ikiliği, Bauman'ın modernliğin sınıflandırıcı bir düzen ve bunun yarattığı çiftanlamlılık arayışının üstünde durmasına bağlamak yararlıdır; çünkü bu ileride göreceğimiz gibi, bir nüfusun belirli bölümlerinin -örneğin diasporik toplulukların- modernitenin ikiliğinin bir yanıyla, kültürel asimilasyon dürtüsü ile, çatışma süreçlerini anlamada önemli sezgiler sağlar.

Bauman, "çiftanlamlılığa", içsel olarak yeniden sınıflandırılabilir bir dünyaya sınıflandırıcı bir düzeni zorla kabul ettirme içsel sorunundan kaynaklanan, "dilin düzensizliği" olarak gönderimde bulunur (1991, s. 1).

Derridacı terimlerle, çiftanlamlılığın aynı zamanda différance"da da (erteleme ve farklılığın birleşimi) içsel olduğunu savunmak isterim: o hep varolan, farklı bağlamlarda anlamı yeniden yazma ve uzatma ve yeniden yorumlama imkanındaki içsellik (aynı zamanda ruhsal ekonominin işleyişinde, bundan daha sonra söz edeceğim). Sonsuz şekilde hareketli olan gösterenin (signifier) potansiyel kaosu sürekli olarak dilin aralıklarında çöreklenir.

Başka şeylerin yanı sıra, bu argüman, söylemsel olanın, kültürün gücünün ve modernlik deneyimini oluşturmada ve düzene sokmada kullandığı kodların önemini yerleşikleştirir -bu, "kültür" ve "postmodern" çatının ayırdedici bir özelliği olan onun anahtarlarının vurgulanmasıdır.

Ancak Bauman çiftanlamlılığın "akut rahatsızlığını" abartır. Bunun yerine, benim argümanım, modernliğin öznelerinin, değişik söylemsel konumları kaplayabileceği, kodları ve kayıtları değiştirebileceği ve kültürel biçimsellikler arasında, Bauman'ın tasarısının izin verdiğinden daha büyük kolaylık ve düşünsel yetenek ile müzakere edebileceğidir. Böylelikle modernliğin çiftanlamlılığı, sadece "düzen" ve "kaos" arasındaki ikiliğin ilk terimini elinde tutmakla değil, aynı zamanda her iki terimi aynı anda elinde tutmak suretiyle üretilir -bir düzen arayışı varken, aynı zamanda hızlı değişimin ve modernliğin söylemsel ve kurumsal biçimlenimlerinde içsel olarak bulunan seçeneklerin çoğaltılmasının ürettiği heyecan, esrime, ve endişe duyguları da mevcuttur.

Dahası Bauman ve Foucault kaynak alınarak görülebilir ki, modernliğin, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda başlayan sosyal ve entellektüel düzen arayışları, açıkça modern üç projeyle tamamıyla içiçe geçmiş hale gelmiştir: ulus-devlet, "bahçeci" devlet, ve disiplinci devlet. Ulus-devletler, kültürel asimilasyonculuk, dolayısıyla da güçlü bir kültürel düzenleme biçimi tarafından yönlendirilmişlerdir; bu, Batılı ırkçılığın oluşumunu anlamada derin öneme sahip olduğu halde, üstünde çalışmayı pek gerektirmeyen bir noktadır. Modern Avrupa devletinin bir dizi kilit projesinin eğretilemesi olarak *bahçeciliğe* gönderimde bulunurken, Bauman, sadece bütün sorunlara teknik, yönetimsel çözümleri bulmak için gerekli iradeyi vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda, Foucault"un biyopolitik ve "halkların yönetimi" dediği şeye de dikkat çeker: bu özel durumda , "yabani otları ayıklama" ve "virüsün yokedilmesi" projesine başla-

mak için, bitkilerin ve üremenin eğretilemelerini kullanan bir yönetim biçimidir. Burada kullandığım şekliyle disiplinci toplum kavramı, tabii ki, Foucault'nun, bireyselleştirmenin modern bir biçimini, hem üreten hem de düzenleyen bilgi/iktidar biçimlenimlerinin ağı olarak yaptığı, modern toplumsalın çözümlemesinden çokça faydalanmaktadır. Bu bireyselleştirme, yeni bir iktidar şeklini, disiplinci biyo-iktidarı üretmek için, hükümetin sosyal bilimsel (social scientific) teknolojilerini yerleştirir. Bu iktidar, toplumsal olanı, merkezi baskıdan ziyade, bireylerin ve onların eğitim, ekonomi, tıp, akıl sağlığı, ceza hukuku, refah ve benzeri alanlardaki organlarının kurumsal üretimi ve gözetimi ile denetler.

Modernin bu özellikleri, benim "postmodern" çerçevemde kilit öneme sahip bir dizi sürecin anlaşılmasında çok büyük önem taşırlar. Yani disiplinli, yönetilen, sağlıklı uluslar inşa etme modern projeleriyle eklemlenen, dengeli sınıflandırıcı sistem arayışı, sosyal düzeni rahatsız ediyor görünen ya kültürel/etnik sınırlara ya da biyoloji, tıp, psikoloji ve psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji, pedagoji ve ekonomi gibi söylemlerle onların hastahaneler, hapishaneler, okullar ve fabrikalar gibi disiplinci, düzenleyici yan kurumları tarafından tanımlandığı şekliyle "normal" kavramlarına tecavüz eder görünen bulaşıcı "Ötekiler"i ayıklamayı kapsamıştır. Bu bağlamda, ondokuzuncu yüzyılda frenolojinin (kafatası yapısına göre sınıflandırma yapan sahte bilim), önemli bir alan olduğunu anımsayalım; yirminci yüzyılda ise, öjenizm (genlerle insan ırkını ilerletmeyi amaçlayan bilim dalı), halkların normalleştirme ve yönetilme süreçlerinde önemli bir rol oynadı. İkisinin de ırkçılaştırma süreçlerinde önemli etkileri oldu.

Bu noktayı daha da ileri götürmek istersek, Batı modernliğinin kimlikleri, Foucault'nun terimini ödünç alırsak, "normalleştirme" süreçleri aracılığıyla yapılandırılmış olarak algılanmalıdır. Ama bunlar, o Öteki halkları marjinalize etme etkisini göstermişlerdir -bu farklı grupta delileri, hastaları, cezalandırılanları, eğitim alanında başarısızları ya da "eğitilemezleri" ve işe yaramaz ya da özürlü diye damgalanan işçileri sayabiliriz. Bu, sadece modernliğe değil, ayrıca genelde toplumsala da uyarlanabilen "postmodern" çatının önemli bir unsurunun ele alınmasına izin verir; bireysel ve kolektif kimlikler, burada kıyaslama, başkalık, marjinalleştirme ve diğer kimliklere muhalefeti de içeren süreçlerde yapılandırıl-

ma eğilimi taşıyor biçiminde kavramsallaştırılır (Derridacı biçimde). Bu nokta bir sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınmakta ve sonuçları bir çok başka noktada araştırılmaktadır.

Normalleştirme teknolojilerinin soykütüklerini ve Ötekiler'in marjinalleştirilmesi süreçlerini yazarken, Foucault, köleliğin, sömürgesel tahakkümün ve ırkçılığın vahşi güçlerine maruz kalan "yerli" halklar, Avrupa"nın *öteki* Ötekiler'i hakkında göze batar biçimde sessizdi.[1] Bunun şimdi kötü bir ünü vardır. Ancak bu, daha sonra göreceğimiz gibi, ırkçılık ile Avrupa'nın emperyalist yayılması sorunlarının, hem Batı hem de "dünyanın geri kalanı" üstündeki etkileri konularını araştırırken Foucault"nun çalışmasının genişlemesine ille de bir engel olarak görülmemelidir.[2] Tabii ki, benzeri bir argüman, Bauman ve diğerlerinin çalışmalarına da uygulanabilir; daha önce bir miktar tartıştığım gibi, bunun anlamı, bu "postmodern" çözümlemelere, her zaman belli bir dikkatle ve potansiyel olarak "müdahaleci" bir biçimde yaklaşılması gerektiğidir.

Modernliğin, postmodern bir çatı içinde göz önüne getirilmesini istediğim iki tane daha belirleyici özelliği var. İlki, Foucault'nun gözetim ve disiplinci iktidar konusuna ve emperyalizmin ve sömürgeciliğin belirleyici rolüne zıt olarak *modern dönemin aynı zamanda demokratik dönüşümlerin de dönemi* olduğunu kabul eder. Buna göre, politika biçimleri, bazı ülkelerde diğerlerinden daha fazla kurumsallaştırılmışlardır ve genellikle liberalizm ya da sosyal demokrasi ile ittifak yaparlar, bu da o toplumu tek bir bakış açısından tarif etmenin kesinliğini azaltır ve böylelikle politik kurumların ve özne konumlarının çokluğuna izin vermiş olur (Mouffe, 1989). Tabii ki, sömürge mülkleri olan idarelerde, bu hep evdeki demokratik projeler olayıydı -hakları ellerinden alınmış gruplar tarafından yürütülen uzun mücadelelerden sonra başarılan-; emperyalist mülklerde ise durum farklıydı; çünkü onlar genellikle Mill gibi liberaller tarafından bile demokratik özyönetim yetersiz görülmekteydiler (Parekh, 1993).

Modernlik ve Küreselleşme

İkincisi ise, emperyalizmin ve sömürgeciliğin, modernliğin tayin edicileri oldukları önermesinde de zaten öngörüldüğü gibi küreselleşmedir. Dünya ölçeğinde büyüyen karşılıklı bağımlılık hakkındaki düzeysizliklerin bazılarını "küresel saçmalık" diye bir kenara itmek kolaysa da ciddi

yeni konuların tehlikede olduğu açıktır. Tabii ki, küreselleşme tartışmaları kendisini kaçınılmaz biçimde dönemselleştirme (ne zaman başladı, önemli ölçüde yeni bir aşamadan mı geçiyoruz?), üretici güçler ve mekanizmalar ile gelişmenin mantığı hakkında derin uyuşmazlıklara batmış buldu (yararlı bir eleştiri için bkz McGrew, 1992). Burada kavrandığı şekliyle "postmodern" dönüşüm içerisinde küreselleşmeyi çerçevelemek amacıyla, sadece aşağıdaki kilit temaları vurgulamak istiyorum; bunlar ırkçılığın, etnikliğin ve bunlarla bağlantılı kaygıların tartışmasında daha sonraki bölümlerde uygun noktalarda birbirine bağlanacaklardır.

İlki, küreselleşmeyi, bu ister Wallerstein'ın çözümlemesindeki gibi, kapitalist dünya ekonomisi olarak sunulmuş olsun ister bilgi teknolojisi biçiminde ve diğer anlatılardaki jet-güçlü havayolları gibi seyahat araçları teknolojisi şeklinde olsun tek ya da öncelikli bir belirleyene indirgemenin reddidir (McGrew, 1992). Yani Appadurai"nin (1990) önerdiği çeşitli çokboyutlu çözümlemeler, "postmodern" bir çatıya hasdırlar, söz konusu güçler arasında varolduğu varsayılan hiç bir zorunlu bağlantı yoktur ya da bunun ister ekonomik, politik, kültürel isterse de jeopolitik olduğu söylensin, herhangi belli bir itici güçte içkin olarak bulunduğu varsayılan zorunlu gelişme mantığı da yoktur.

Dahası küreselleşme burada bir dizi dengesiz, çelişkili, kafası karışık ve belirsiz süreçler olarak çerçevelenmiştir. Bu süreçler, karmaşıklıkları ve heterojenlikleri ile, alışılmış çözümleyici ikiliklerin taklidini yapabilirler: yani evrenselleşme/yerelleşme, homojenleşme/farklılaşma, merkezileşme/merkezsizleşme ve dengelilik/dengesizlik gibi çoğu küresel dönüşüm tartışmasında yapılan şekilde.

Ek olarak postmodern çatı, kültürel süreçlerin küreselleşme oluşumlarındaki tam önemini kabul eder. Bu önem, sadece bilgi ve imgelerin yeni dolaşım biçimlerinde değil, ayrıca bunların kolektif kimliklerin - ister etniklik, milliyetçilik ister başka kimliklendirme biçimlerinde temellenmiş olsun- oluşumunda ve yeniden oluşumundaki karmaşık karşılıklı ilişkilerinde yatar. Bu önem, daha önce "postmodern" çatıdaki "kültürel" dönüşümlere atfedilmiş önemle ilgili sunulan nokta ile uyumludur.[3]

Küreselleşme, başka bir çok şeyin yanı sıra ulus-devletlerin kültürel sınırlarının sayısız şekilde ihlal edildiği ve bunun da çeşitli kültürel kosmopolitanlıklar için fırsatlar yarattığı anlamına gelir. Aynı zamanda, yö-

reler ve orada yaşayan halklar tarafından değişik şekillerde hissedilen ve yerel ve ulusal devlet organları, siyasi partiler özellikle de ırkçı olanlar, Yeşiller gibi "yeni" toplumsal hareketler ve ticari girişimler tarafından bir dizi strateji ile yönetilip ve harekete geçirilen endişeler ürettiği de söylenebilir.

Bu küresel kültürel oluşum dinamikleri ve ulusal kültürlerin dönüşümü içerisinde, kırılmalara ve parçaların yeniden birleştirilmesine, sınırların yeniden çizilmesine ve yeni biçimler ile zıtlıkların yaratılmasına ve yeniden yaratılmasına yol açan kültürel topluluklar, hayal güçleri fantaziler ve eylemlilikler olarak birbirleriyle karşılaştırılmaya güdülen melezleştirmenin, bağdaştırmanın (syncretism) kaynaştırmanın (fusion) farklılığın ve eşölçümlenemezliğin (incommensurability) *yeni* biçimlerine karşı "postmodern" çatı özellikle duyarlıdır.

Bu süreçler sadece kültürel değil, aynı zamanda bir dizi uygulamanın belirleyicisi olarak en geniş anlamıyla *politiktirler* de: ister sanat dallarında olsun (daha sonra göreceğimiz gibi müzik dahil) ister toplulukların sivil toplum, kamusal alan ve kamusal-özel bölünmesinin sahtelikleri içinde seferber edilen hareketler biçiminde daha açık politik temsil sistemlerine ilişkin olsun savunmacı, olumlayıcı ya da dönüştürücüdürler.

Postmodernist estetik, burada büyük önem taşımaktadır. Bu estetik, eşzamanlı olarak bu yeni kültürel oluşumlar tarafından belirlenmekte ve onları mümkün kılmaktadır. Ayrıca saygısız yapıbozumlar, kaynaştırmalar ve yeni biraraya getirmeler içermekte, popüler kültürü ciddiye alıp yüksek kültürün mutlakiyetçi iddialarını çürüterek yeni kültür biçimleri üretmektedir. (Belli çağdaş kültürel ve estetik akımlarını nitelemek için "postmodernizm"in kullanılışının haklı çıkarılması konusunda, bkz Boyne ve Rattansi, 1990b).

Küreselleşmenin süreçleri ve etkileri, ilgili zamansal ve mekansal dönüşümlerin derin anlamı kavranmaksızın tam olarak anlaşılamaz. Bunlar, daha sonra "postmodern" çatının tanımlayıcı bir unsuru olarak zaman/mekan genel kavramsallaştırılmasının parçası şeklinde tartışılmaktadır.

"Postmodern" Çatı III: Merkezsizleştirme, Özsüzleştirme, Cinsellik ve Kimlikler

Daha önce "postmodern" bir çatının, belli kimliklerin üretimini ve tasarımını bağıntısal gördüğünü iddia etmiştim: yani bu çatı başkalık (alterity), kıyaslama, karşıtlık ve diğer kimliklerin olası marjinalleştirilmesi aracılığıyla inşa edildiğini düşünür. Başka bir deyişle bu yaratım, içinde "yansıtmalar" ve eleştiriler tarafından kolektif ve bireysel kimliklerin oluşturulduğu, bir çeşit yansıtmayı yapılandıran tasarımlar biçimini alır. Bu kimlikler, kendine-bakan ve ötekine- bakan metinlerin ve uygulamaların aynasında "görüldüğü" gibi, algılayan öznenin ne olmadığı kadar ne olduğu hakkındaki "düşünceler" tarafından da oluşturulur.

Özneyi ve Toplumsalı Merkezsizleştirme ve Özsüzleştirme

"Postmodern" bir çatıda, bu kimlikleri çözümleme biçimi, özgül olarak öznenin ve toplumsalın merkezsizleştirilmesine ve özsüzleştirilmesine bağlıdır. Burada *merkezsizleştirme*, ilk olarak akılcı/Descartesçı sorunsuz öz-bilgisi özentisinin havasının indirilmesine gönderimde bulunur. Ayrıca öznelerin dış dünyayla doğrusal (linear) bir bağlantısı olduğu kavramının eleştirisini içerir. Bu kavrama göre, gerçeklik, benzersiz ayrıcalıklı bir görüş açısından, akılcılığın ve ampirik bilim dallarının uygulanması ile şeffaf hale gelir. *Özsüzleştirme*, zamansız, değişmez, tanımlanmış ve belirlenmiş unsurlar ya da unsurlar birliğine -örneğin "insan doğası" ya da toplumsal söz konusu olduğunda piyasa ya da üretim biçiminin mantığı- indirgenebilir özneler ve toplumsal biçimler kavramlarının etkisini yok eden yakından ilintili bir manevradır. Başkalık burada önem taşır; çünkü özneler ve toplumsal yani hem bireysel hem de kolektif kimlikler, aslında saptanmış olarak değil, sürekli yapılandırma ve dönüşüm halinde algılanırlar. Bu, Ötekiler"den farklılaşmanın önemli belirleyici bir güç olduğu bir süreçtir.

Foucaultcu deyişle, öznenin merkezsizleştirilmesi ve özsüzleştirilmesi, bir taraftan özneyi bölen ve tek, çelişkisiz bir kimlik olasılığını zorlayan pek çok sözceleme ve konumlama "alanını" deşifre etmek suretiyle - söylemleri ve uygulamaları kapsadığı şeklinde anlaşılır- diğer taraftan

da özne-oluşumunun soykütüklerini inşa etmek suretiyle üstlenilir. Bunlar, "insan doğası" kavramlarının -zihinsel ve fiziksel nitelik ve kapasitelere, cinselliklere vb. ilişkin olarak- ne kadar farklı olageldiğini ortaya dökerek özsüzleştirirler. Bu nitelikler, değişik tarihi dönemlerde, söylemsel rejimler ve onların yan iktidar ve bilgi kurumlarına yerleştirilmiştir (Foucault, 1977, 1979, 1980a). Foucault'da toplumsal, bir dizi hamle ile merkezsizleştirilir ve özsüzleştirilir. Bunlar, kısmen "soykütük" yöntembilimi ve toplumsalı herhangi bir işletim ve belirleme nedensel ilkesine indirgeme olasılığını reddetme ile ve aynı zamanda iktidar kaynaklarının heterojenliğini ve iktidarın işletiminin bir mikrofizik biçimi olarak her zaman çeşitli stratejilere ve direnişe maruz kalmasını vurgulayarak ve de toplumsalı, kendisini toplumsallaşmanın edimcileri aracılığıyla, geleneksel sosyoloji ve Marksizm'in çoğu versiyonunda kavramsallaştırıldığı gibi yeniden üreten, önceden verilmiş bir yapıdan ziyade, düzenleme, direniş ve temsil uygulamalarının bir ürünü olarak vurgulamak suretiyle merkezsizleştirmeyi ve özsüzleştirmeyi gerçekleştirir (Foucault, 1977, 1980b).

Deridacı yapıbozum aracılığıyla üstlenilen merkezsizleştirme ve özsüzleştirme, aynı zamanda bu yazıda düşünülen "postmodern" çatının da merkezi özellikleridir.[4] Derrida da, çok iyi bilindiği gibi, kimlikleri, bir dizi kuramsal manevra ile özsüzleştirir ve merkezsizleştirir: sözmerkezciliğin ve fallomerezcilik (phallocentrism) eleştirisi ile; *diffèrance*'ı dilin ve anlamın işleyişine özgül olarak çağırışıyla; kimlikleri yerinde tutmak için sürekli çabaların gösterildiği ikilikleri ortaya dökerek ya da *yapıbozuma uğratarak* yapar bunu. Derrida'nın sözmerkezcilik eleştirisi, saf bir köken bulmak için Batı'nın ortaya koyduğu tutarlı metafizik çabayı zayıflatır. Derrida için, saf köken olamaz: her kimlik *olmak* için, başka birşeyden farklı olmayı önceden varsaymalıdır. Dahası kimlik ve farklılık arasında dengeli bir kutuplaşma yerine, Derrida diffèrance terimini oluşturur; bu "farklı olmak" anlamı ile "erteleme" anlamını birleştirir, böylelikle bir zamansallık unsuru getirmekte ve dilin, anlamın ve kimliğin hareketliliğini vurgulamaktadır. *Diffèrance* kavramı, çeşitli özelliklere dikkat çeker: diğer ilgili kavramlara gönderimlerle her zaman mevcut olan bir anlamlandırma faaliyeti potansiyeline; başka bir bağlamda yeniden yazılmaya ve dolayısıyla anlamın ve kimliğin dönüşüm biçimlerinin uzatılmasına. Derridacı bir kavramsallaştırmada, bütün belirli kimlikler

hep *geçici* (provisional) kapanma içerirler; böylece her zaman yeniden yorumlanmaya ve dönüşüme açık olurlar.

Ve ikilik sorununa kısaca dönmek gerekirse, Derrida'nın argümanı, Batı kültüründe kimliklerin inşasının tamamıyla ikili karşıtlıkların kurulması ile dolu olduğu yolundadır: doğa/kültür, akılcı/akıldışı, erkek kadın, iyi/kötü, vb. Bunların içinde ilk terim, üstün ve ikincisi genellikle birinci için tehdit oluşturan özelliklere sahip görülür. İkili karşıtlıkların Derridacı yapıçözümü, çeşitli hamleleri kapsar: ortaya konduğu şekliyle ikililiğe gönderimle karar verilemez olan "marjinal" durumların sergilenmesi; birinci terimi, ötekinin unsurlarını içermeden tanımlamanın zorlukları göstermesi ve ikililiğin tersine çevrilmesi yerine, ikililiğin üstünde kurulduğu zemini kökten sorgulamaya uğraşan bir strateji (Derrida 1977, 1978, 1981; Gaschè, 1986; Norris, 1987; Ryan, 1982).

Derrida, Batılı "sözmerkezcilik" ve "kavimmerkezcilik" arasında bir bağlantıya işaret ederken (1981, s. 24-5) ve açıkça ırkçılık ve ırk ayrımcılığı hakkında yazarken (1985), ırkçılık, etniklik, Batı sömürgeci tahakkümü v.d. anlamada yapıbozumunu önemini ortaya çıkarmak başkalarına bırakılmıştır. Bunlar bu yazıda ayrıca tartışılmaktadır.

Öznenin ve toplumsalın merkezsizleştirilmesi ve özsüzleştirilmesi ve bilginin evrensel garantileri ve temelleri arayışının bağlantılı eleştirileri, bizleri, Laclau ve Mouffe'un (1985) vurguladıkları gibi, epistemolojik olarak ayrıcalıklı özne konumlarının ve siyasal olarak ayrıcalıklı kolektif öznelerin -sınıflar, uluslar, "ırklar"- siyasal muhalefet ve dönüşümde benzersiz bir rolle yüklü eleştirisine yöneltir.

Laclau ve Mouffe'un çalışması, merkezsiz, özsüz bir toplumsal kavramının inşasında önemli bir ilerlemeyi temsil eder ve özellikle de Derrida"nın çalışmasını genişletir ve kuşkusuz ki ırkçılık, etniklik ve ırkçılık-karşıtı politika biçimleri konuları için önem taşır. Günümüz bağlamında, onların önemli projesine ancak çok kısa bir gönderimde bulunmak mümkündür; daha ayrıntılı bir değerlendirme, bir başka yayında yer alacaktır (Rattansi, yakında çıkacak). Öyleyse hemen "toplumsalın" bozulmasını desteklemek istiyorum. Bu bozulma, toplumsalın tümüyle oluşturulmuş alanları arasında bir etkileşim yada tayin etme değildir, onun yerine, "siyasal", "ekonomik" ve "ideolojik" unsurların hepsinin, kendilerini hiç ayrı nesneler olarak belirlemeyi beceremeden, dengesiz ör-

tüşme ilişkileri içine giren bağıntısal bir yarı-kimlikler alanıdır (Laclau, 1990, s. 24). Zorunluluk ve olumsallık* arasında, "ikisinin ortak sınırlarının sürekli yerinden edildiği" bir hareket vardır (s. 27) ve toplumsalın alanı, bir çeşit "siper savaşıdır"; buna göre, "değişik siyasal projeler, düğümsel bir nokta çevresinde anlamları sabitleştirmek için, kendileri etrafında daha çok sayıda toplumsal belirtiyi (signilier) ifade etmeye uğraşırlar" (s. 28). Toplumsal asla basit biçimde tekrarcı ya da kopyacı değildir; ama her zaman için bozguna uğrayabilir. Bağıntısal ve olumsal olarak oluşturulmuş kimlikler, iktidar ilişkileri tarafından belirlenirler ve hep "yerinden edilmeye" açıktırlar ve "dışarıya" ya da "öteki" tarafından tehdit edilirler, bu da kısmen olumlu unsurları tanımlar. Sonuç olarak toplumsal, merkezleştirme uygulamalarından ve ifadenin düğümsel noktaları etrafındaki güç merkezlerinin inşasından oluşan, "merkezsiz bir yapıdır" (s. 30-1, 39-40). (Başka bir "toplumsalı çözme" projesi için, bkz Game, 1991).

Kimlikler ve Zaman/Mekan

Yukarıda belirttiğim gibi Derridacı *différance* kavramı ve Laclau'nun yer değiştirme nosyonu, kimliklerin belirlenmesinde ve olası dönüşümünde zamansallığın anlamını önemli biçimde sunarlar. Tabii ki bu vurgular, belirli bir zamanı yerleşikleştirmek için her ikisi de özgün -ve bağlantılı- kuramsal altyapılar sağlıyor olsalar bile sadece Derrida ve Laclau'ya özgü değildir.

Birçok çağdaş toplumsal kuramsallaştırmada, mekansallığın rolü de tanınmaktadır ve zaman ve mekanın, "toplumsalı" ve bireyselleştirme biçimlerini belirlemede karmaşık iç içeliklerinin, zamansallığın ve mekansal düzenlemenin sosyal inşası ile beraber düşünüldüklerinde, "postmodern" bir çatı içerisinde gereken önemi görmelerinin zorunlu olduğunu iddia etmek isterim. Ancak burada, şimdi bol miktarda yayına sahip bu konularla uğraşmak mümkün değildir ve birkaç genel noktayı belirtmenin ötesine gidilemez.

"Zaman" ve "mekan", eşit derecede önemli olarak değerlendirilmeli-

---

* Olumsallık - Zorunluluğun karşıtı olan durum; olabilir ya da olmayabilir özelliği.

dirler. Birine ya da diğerine makul olmayan ayrıcalıklı muameleden, örtük olsun olmasın -örneğin, Laclau'nun çalışmasında zamansallıktan (1993'te Massey tarafından haklı olarak eleştirilmişti) ve Giddens'ınkinden (eleştiriler için bkz Soja, 1989, ve Urry, 1991), yada Jameson ve diğerlerinin "postmodernizm"indeki mekansallıktan(Jameson, 1984, 1991)- kaçınılmalıdır. Buna bağlı olarak zaman, mekana *karşı olamaz*; çünkü zaman hareketi çağrıştırır ve mekan hareketsiz olarak algılanır; eğer mekan, sosyal olarak belirleniyor görülürse, o zaman özgül olarak dinamik ve sürekli bir dönüşüm süreci içinde kavramsallaştırılmalıdır. Zaman/mekan ikiliğinin bu yapıbozumları ayrıca, Zaman'ın sözde dinamiğinin çağrışımsal olarak Batı kültüründeki Tarih, İlerleme, Akıl ve Erkek ile de bağlantılı olduğu ve mekanın sadece ya Zaman-olmayan -yani zamansızlık- olarak görüldüğü ya da durağanlık, nostalji, duygu ve beden gibi, onların ayrıca Kadın olarak ifade edilmelerine izin veren kategorilerle doldurulduğu hareketlerin çözülmesine de olanak tanır (Massey, 1993, s. 148-50). Dahası Foucault'nun (1980b, 1986) ve diğerlerinin vurguladıkları gibi, mekansallık değerlendirmeleri, iktidar çözümlemelerinde ihmal edilemez.

Ek ve önemli olarak "mekanlarda" güçlü duygusal yatırımlar vardır ve dolayısıyla özellikle kimliklerin etrafında belirlendiği ve zamansal ve mekansal anlatılar ve tasarımlar tarafından değer biçildiği ulusal ve yerel manzaralar, mimari, uzamsal düzenlemenin biçimleri ve benzerlerinde de durum aynıdır. Yerler, bu anlatılara karışmış bireysel ve kolektif kimlikler, tasarımlar ve süreçler, biçimde önemli anlamlarda "hayalidir". Onlar, fantazi, haz, çiftanlamlılık, endişe ve paranoya alanlarıdır. Batılı modernliğin çağdaş, ileri koşullarında, kışkırtıcı ve heyecan verici olanaklar sunarken endişeleri derinleştirebilecek olan zaman/mekan ilişkilerinin daimi yeniden biçimlenimine götüren "yerel"in ve "küreselin", dengesiz de olsa sürekli yeniden yapılandırılması söz konusudur.

Bu son nokta, modernlik ve onun daha önce sözünü ettiğim küreselleşme ile olan bağlantısı hakkında daha genel noktaların mekansal ve zamansal bağlamda bir formülasyonudur. Başka şeylerin yanı sıra Harvey'nin (1989) "zaman-mekan sıkışması" dediği olguyla karşı karşıyayız. Buna göre, ulaşım, iletişim ve bilgi transferi çağdaş teknolojilerinin ürettiği olağanüstü hızlanma, küresel mekansallığı küçültme etkisi yapar.

Dünyanın her tarafındaki önemli olayların imgelerinin medya tarafından neredeyse aynı anda, sıklıkla "canlı" aktarımı şimdi, benim görüşüme göre temsil ettiği, neredeyse de dehşete düşüren bir olmusallık ve tehlike dünyası tarafından endişeleri artırma etkisi yapmaktadır. Bu, bireylerin ve "yerel" toplulukların güvenli kimlikler yaratabilecekleri kamu anlatılarında ve zaman ve mekan imgelerinde daha da büyük tutarsızlıklar meydana getirmektedirler. Burada söz konusu "güven" kaybı, üretimin uluslararasılaştırılması ve sermaye akışının küreselleşmesi ile yaratılan yerelliklerde çoğunlukla yıkıcı olan dönüşümler ile daha da büyüyebilir. Göçmen halkların yerleşmesi ile yanyana konulan ve halkların küresel akışının ürettiği mekansal yeni biçimenimlerin parçası olarak sonuçlar, o yörelerin ırkçılaştırılması bağlamında bomba etkisi yapabilir. Yine daha sonra tartışılan önemli bir unsur, kitle iletişim teknolojilerinin küresel ulaşımının kendini gönderilen imgelere ve görüntülere sokma isteği yaratması, "yerelliklerin" ve bunun da ulusal ve uluslararası tanınma sağlamak için, yine ırkçı çatışma ve şiddetle sonuçlanan olaylar "sahnelemesine" yol açmasıdır. Küresel olumsallığın, tehlike ve riskin, kitle iletişimsel anlatılarının bölücü etkileri, mekansal olanın özgül kaos unsuru ile daha da vehamet kazanır. Bu, farklı olumsallıkların ve nedenselliklerin yapılandırdığı alanların yanyana gelmesi ve hesapta olmayan sonuçlar yüzündendir (Massey, 1993, s. 156-7).

Psikanaliz ve Kimlik

Öznenin herhangi bir "postmodern" merkezsizleştirilmesi, kimlik oluşumlarının ve kimliklendirme süreçlerinin anlaşılmasına yapılan psikanalitik katkılarla uğraşmalıdır, özellikle postyapısalcılıkta ve postyapısalcı feminizmde çözümlendiği biçimlerde. Ama "postmodern" bir çatı sadece ruhsal ve toplumsal olan arasındaki ilişkiyi ele almakla kalmamalı, ayrıca hayati önem taşıyan cinsellik ve cinsel farklılık sorularına da göz atmalıdır. Bu soruların, ırkçılık ve etnikliği anlamadaki etkisi, bu yazının ikinci bölümünde irdelenmektedir.

Psikanalizin "postmodern" önemi, merkezli, akılcı öznenin, cinsel arzu da dahil olmak üzere bilinçaltı arzularının bilinçli niyetin mantığını ve akılcılığı sürekli kesintiye uğrattığı, rahatsız ettiği bir özneyle yer değiştirmesinde yatar. İkincisi, ve bu özellikle Lacancı versiyonda doğrudur,

hayali tutarlılık yapılandırma süreçleri ve bilinçaltı arzulara verilen önem, kimliklerin oluşumundaki ve öznelliklerin işleyişindeki fantazilere epeyce hareket alanı bırakır (fantazi kavramının psikanaliz terimleriyle tartışılmasını görmek için, bkz Laplanche ve Pontalis, 1986). Tutarlılık, benlik ve kimlik *anlatıları* aracılığıyla sürekli yakalanmaya çalışılır: yani, *tasarımlar* yoluyla. Üçüncüsü, tutarlılık fantazisi ayırmanın binlerce biçiminin etkilerini sıfırlamayı başaramaz -özellikle erkek ve kadın ile benliğin "iyi" ve "kötü" bölümleri arasındakileri-; bunlar özneyle birlikte kalırlar ve kimliklendirme, çiftanlamlılık ve inkar süreçlerinin karmaşık yollarında ifade bulurlar (Lacan, 1977; Laplanche ve Pontalis, 1973, s. 205-8, 427-9, 1986; Hall, 1992b): bir başka deyişle kimlikteki yer değiştirmeler ve bölünmeler ile ifadelendirilirler.

"Postmodern" Feminizm

Özellikle Lacancı psikanalizin versiyonları, tartışmalı biçimde de olsa, cinsellik ve cinsel farklılığın feminist çözümlemeleri üstünde derin bir etki yapmıştır (Rose, 1986; Grosz, 1990; Butler, 1990). Benim burada amacım, bu tartışmalara yorum getirmek değil, postyapısalcılığın feminist kuram üstündeki genel etkisinin taslağını çıkarmak ve böylelikle cinsel farklılık çözümlemesinin yönlerinin, "postmodern" çatıyı nasıl belirlediğini göstermektir.

Postyapısalcı feminizmin özsüzleştirici, merkezsizleştirici ve dolayısıyla temelcilik-karşıtı hamleleri, ilk olarak başlangıçtaki feminizmin kurucu öznesine, yani kadına bir soru işareti koyma etkisi yaptı (Riley, 1988). Kadın kategorisindeki olası her mutabakat, postyapısalcılığın, bütün öznelerin, söylemsel bir oluşum olarak *feminizm dahil*, iktidar ve bilgi ilişkileri tarafından *üretildiği* genel önermesi tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Ama ikinci olarak çoğul "kadınlar" bile, dengeli, istikrarlı bir gösteren olarak yaşayamaz çünkü toplumdaki cinsel rol, değişen tarihsel bağlamlarda tutarlı bir biçimde yapılandırılmamıştır. Dahası etnik, sınıf ve ulusal ve diğer bölünmeler ile çaprazlanmıştır ve dolayısıyla da "toplumsal-cinsiyet", toplumsal ilişkilerin ayrılabilir bir boyutu olarak sorunsallaştırılmıştır. Üçüncü olarak tarihaşırı (trans-historic) ve çapraz-kültürel (cross-cultural) erkek tahakkümünün tekil biçimi olarak ataerkillik nosyonu da, bütünleyici ve kavimmerkezci özcülüğünden ötürü

sorgulanmıştır (Butler, 1990, s. 3). "Ataerkilliğin" açıklayıcı iddialarının bu şekilde havasının indirilmesine, postmodern feminizmlerde, erkek tahakkümünün nihai, kesin kökenlerini arayışın, baskı, boyun eğdirme ve direnişin belli biçim ve bağlamlarının, tarihsel ve kültürel olarak daha ayrıntılı bir çözümlemesi tarafından yerinden edilmesi eşlik etmiştir (Fraser ve Nicholson, 1988). Ve son olarak bedensel niteliklerin ve kapasitelerin kültürel üretimine postyapısalcı verdiği önem, başlangıçta feminist kuramda çok yaygın olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet (sex/gender) ayrımının biyolojik temelini zayıflatmıştır (Butler, 1990, s. 6-7).

Bundan sonraki bölümde, bu temelcilik-karşıtı, özsüzleştirici, merkezsizleştirici hamlelerin, ırkçılık ve etnikliğin çağdaş çözümlemeleri içinde yankı bulduğu ve onlar için önem taşıdığı görülecektir. Bunu en iyi yansıtan da, feminist projenin başka bir unsurudur (ve bu ille de postyapısalcı ya da postmodernist feminizmle sınırlı değildir): bu, Aydınlanma'nın erkeklik ve akılcılık arasında kurduğu, Kadın'ı, Aklın Ötekisi olarak sunan denklemin temel ve belki de ölümcül biçimde zayıflatılmasıdır.

"Postmodern" proje, tam da bu çeşit ikililiklerin birbirleri üstüne *bindirilmesinin* yapıbozumunu davet eder -akıl/akıldışılık, akılcı/duygusal, kültür/doğa, erkek/kadın ve diğerleri-; bunlar sadece Batı'nın kadınları boyunduruk altına sokmalarını garantilemekle kalmamış (bkz Hekman'ın tartışması, 1990), aynı zamanda Batı'nın, dünyanın büyük bölümlerindeki emperyalist ve sömürgeci tahakkümünün özneleri için, aşağılayıcı ve marjinalleştirici bir yerin de sınırlarını çizmiştir.

"Postmodern" bir çatı kurduktan sonra, şimdi bunun ırkçılık, etniklik ve kimlik sorunlarına ilişkin ne ortaya çıkardığı şeyin birazının farklılığını irdelemek mümkün olacaktır.

Emperyalist ve Sömürgeci Başkalıklar: "Batı'nın" Oluşumları -ve "Ötekileri"

Batı'nın "söylemleri"

Tıpkı feministlerin, kısmen postyapısalcı akımının etkisi altında, Avrupalı erkeği akılcılığın merkezine oturtan ikililiklerin erkekciliğini (masculinisim) ortaya koymaları gibi, özellikle yirminci yüzyıl boyunca, sömürgeciliği sona erdirme mücadelelerinin ardından, "Batılı" kimliklerin oluşumunun, Avrupalı'nın, "keşif" yolculuklarında tanıştığı, yağmaladığı, boyun eğdirdiği o öteki "Ötekiler"le olan karşılaşması tarafından derinden şekillendirilen bir süreç olduğu, artan bir netlik kazanmıştır. Batı'nın yaptığı "keşifler", karşısına çıkan halkların ve toprakların olduğu kadar, *kendisinin de keşfi* ve üretimiydiler.

Tartışmalı biçimde, Batı modernliğinin başlangıcını tanımlayan şey, Descartesçı egonun simgelediği, akılcılığın ortaya çıkışıdır. Fakat, bu aynı zamanda emperyalist yayılma dönemidir bu dönemde bu "Ötekiler"le Avrupalılar'ın karşılaşmaları, kısmen akılcılığın *anlamını* belirler ve böylelikle bu ilk karşılaşmalara, modernliğin başlangıcını ilan etme iddiası için, başka herhangi bir dizi olay kadar hak tanır (Todorov, 1984, s. 5).

Başka bir deyişle Batı ırkçılığının çoğu biçimi, "Batılı" kimliklerin -ve Ötekiler'in kimliklerinin- nasıl devamlı, modernliğin Batı-dışı Ötekiler ile hayali ve gerçek karşılaşmaları tarafından oluşturulduğunu ve yaratıldığını anlamaksızın, kavranamaz ve anlaşılamaz. "Batı" ve "Avrupalı", hatta "beyaz" gibi kimlikler ve onların akılcılık, "uygarlık" ve Hıristiyanlık kavramları ile birleşmesi ve bunların üstüne, çıplak/giyinik, sözlü/okur yazar, teknolojik olarak geri/ileri gibi ikililiklerin belirlediği putperestlik ve vahşilik imgelerinin bindirilmesi, daha önceleri "mevcut" değildi -onlar, emperyalist sömürü ve sömürge tahakkümü süreçlerinde ortaya çıktılar.

Dahası zamansallık ve mekansallık, bu süreçlerle önemli biçimde örtüşmüştür. Mekansal olarak Batı modernliğinin bu "öteki mekanları", Batı kimliklerinin dışı olduğu kadar uzantısı haline de geldi ve göreceğimiz gibi, Batı'nın coğrafi sınırlarının içindeki kimlikler üstünde derin et-

kiler yaptı. Zamansal bağlamda, Batı-dışı Öteki'nin yaşdaşlığı (coevalness) inkar edilebilirdi ve Fabian'ın (1983) Batılı antropolojinin eleştirisinde söylediği gibi, "ilkel" muamelesi görebilirdi: onlar, hem "Batı"nın çoktan geçirdiği bir gelişme aşamasında olma anlamında hem de eğitilmesi, vesayet altında tutulması ve idare edilmesi gereken bir durumda olduğunun göstergesi anlamında çocuksuydular. Ayrıca dikkat ediniz, "Batı" ve "Ötekiler" arasındaki ilk karşılaşmalar, Elias'ın (1978) tarif ettiği "uygarlaştırma" sürecinin -özel bedensel yöntem biçimlerinin, temizlik, giyinme, ev ve kamu alanlarının fiziki düzenlemesi, aletlerle yiyecek tüketim biçimleri, vb.- kendisinin oluşum sürecinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmıştı ve bu toplumsal şifrelere ilişkin endişeler, insanlara oldukça farklı doğayla ilişki ve toplumsal görüşme kavrayışıyla yansıtılmasına izin verilmişti.

"Postmodern" çerçeve, "Batı"nın kendisini sürekli "keşfedip" oluşturduğu süreçler dizisinin yakın tarihli çözümlemelerinde önemli bir unsur olmuştur ve aynı zamanda "Dünyanın geri kalanını" harap edip geri dönülmez biçimde dönüşüme uğratmıştır. Bir dizi postyapısalcı entellektüel kaynak, feminizm, psikanaliz ve Marksizm biçimleri tarafından da desteklenerek bu soruyla ilgili olarak etkili olmuşlardır.

Bu çalışmaların bazıları, özellikle de Edward Said, Homi Bhabha ve Gayatri Chakravorty Spivak'ınkiler, artık gayet iyi tanınıyorlar ve burada çok kısa tartışılacaklar. Ancak benim bir başka amacım, bu çözümlemelerde ya görmezden gelinen ya da ciddi biçimde önemsenmeyen unsurların altını çizmektir.

Bir çok temel önerme, Batı emperyalizmi ve sömürge maceralarının potyapısalcı/"postmodern" çözümlemeleri tarafından paylaşılmaktadır: bunlar, en azından alansal yayılma ve ekonomik sömürü kadar özne belirleyici projeler olmuştur; kimlik oluşumu böylece bütün girişimi şekillendirmede, meşrulaştırmada ve aynı zamanda dengesizleştirmede çok önemli bir yere sahiptir; "Batı" ve "dünyanın geri kalanı" arasındaki karşılaşmalar, her ikisi için de belirleyici olmuştur -ikisinin de kültürleri, sömürgecilik ve emperyalizm tarafından derinden şekillendirilmiştir; böyle oluşan "Batılı" kimlikler, farklılıkta (ve *différance*'da)- yani "Batı"nın nasıl olmadığı anlayışlarıyla, boyun eğdirilmiş ya da sömürgeleştirilmiş Öteki'nin sözde vasıflarını inşa etmek suretiyle, bağıntısal ola-

rak çerçevelenmiştir; emperyalist ve sömürgesel söylemlerin çözümlemesi, o nedenle vazgeçilmezdir çünkü özneler söylemlerde ve söylemler aracılığıyla belirlenirler, onlar "konuşma" konumları, özne konumları, kimlikler ve kimliklendirmeler sağlarlar ve söylemlerin kesin biçimde kurumsal yerleri varsa da, Marksist temel-üstyapı şeması, söylemleri (hem postyapısalcı hem de diğer bağlamlarda) nesne belirleyici olarak kavrayan ve böylece 'kültürel/maddi yada kelimeler/şeyler ikililiklerini kıran çözümlemelerin dağarcığını sınırlamıştır (Barrett, 1992).

Bu bölümde tartışılan çalışmaların çoğu, daha önceki tarihsel dönemlere gönderimde bulunuyorlarsa da, temel önermelerinin, etniklik ve ırkçılığın çağdaş biçimlerini anlamadaki önemi, daha sonraki bölümlerde açıklığa kavuşacaktır. Ancak herhangi bir Batı kültürel hegemonyasını yapıbozuma uğratma ve istikrarsızlaştırma projesinin, ne olursa olsun, onların oluşumlarıyla ve devam eden etkililikleriyle uğraşmak zorunda kalacağını belirtmek gerekir - böylesi çözümlemeler "sadece tarihsel" diye bir kenara atılamazlar. Onun yerine, kimliklerin ve kültürel yerleşimlerin görece olarak "sabitleştiği" ve çağdaş etnikliklerin ve ırkçılıkların oluşumunda kültürel kaynak ve söylemsel dağarcık sağlamaya devam eden süreçlerin incelenmesi olarak da anlaşılmalıdırlar. Bu noktanın önemli bir örneği, AIDS'i bir "Afrika hastalığı" olarak gösteren tavırdır. Bu, Afrika'nın "ilkelliği" ve b ununla sözde bağlantılı cinsellikler hakkındaki ve homoseksüellik etrafındaki yakın zamanlı endişelerle bir çağrışım zinciri oluşturan bir dizi sömürge söyleminden yararlanan bir tasarım biçimidir (Watney, 1990).

"Sömürge Söylem Çözümlemesi": Said, Bhabha ve Spivak

Edward Said'in Oryantalizm'i (1978), eleştirmenlerinin dile getirdiği kuşkulara (Clifford, 1988; Mani ve Frankenberg, 1985; Young, 1990 ve bu ciltte; Ahmad, 1992) ve yazarının öz-eleştirilerine rağmen (1985), "sömürge söylem çözümlemesi" denilmeye başlanan önemli bir esinin kaynağı olmaya devam ediyor. Said için "Oryantalizm" (Şarkiyatçılık), tarihsel, felsefi, dilbilimsel, antropolojik ve diğer bilim dallarından oluşan, geniş kültürel ve kurumsal ağların biraraya gelmesidir ve "Şark" (Orient) hem araştırmanın hem de yönetmenin nesnesi olarak yaratan se-

yahat yazıları ve hikayeler gibi anlatılar tarafından desteklenir. Oryantalistler ve onların bilgileri, Batı'nın "Şark topraklarını" -Said'in kendi çalışması öncelikle "Arap" Şarkına gönderimde bulunur- yönetme, sömürme ve onların kültürlerine el koyma biçimlerine suç ortaklığıyla suçlanıyorlardı ve hâlâ da bir ölçüde suçlanıyorlar. Başka kaynaklar arasında, Said, hem entellektüel hem de siyasal-yönetsel bir yaratının çözümlemesini yapmak için Foucault'nun söylem kavramını kullanır: bu, Şarkı hep aşağı düzeyde gösterip üretmek suretiyle, Batı'nın tahakkümünü garantileyen bir iktidar/bilgi biçimidir ve Said'e göre, dini inançta, entellektüel kapasitede, ya da siyasal yetenekte hep aciz gösterilen Şark, böylece Batı'nın tahakkümüne ihtiyaç duyar ve faydalanır biçimde temsil edilmiştir. Ondokuzuncu yüzyılda, biyolojik kuramlar, diğer söylemlerle kaynaşıp Oryantalizm'in söylem ve uygulamalarını ırkçılaştırmış ve dolayısıyla da Oryantalizm'in, Şark ve Garp arasında bir epistemolojik ve ontolojik ikililik yaratma kapasitesini güçlendirmişdir. Bu ikililik üstüne, bir dizi karşıtlık yüklenmişti. Bu karşıtlıkların bazıları, Foucault'nun çok iyi çözümlediği, Avrupa'nın içindeki "Ötekilerden" duyduğu korkudan türemişlerdi (Said, 1978). Böylece Şark, Avrupa"ya ve "Batı"ya, kimliğinin temel unsurlarını ve özellikle de "Dünyanın geri kalanı"na tasladığı süregelen üstünlük hissini veren farklılık kutuplarından birisi olmuştur.

Said'in çalışması, şu ana kadar, geniş anlamda yapıbozumcu denebilecek ve "Batı'yı çözme" entellektüel projesiyle uğraşan çok miktarda akademik araştırmacılığa esin kaynağı olmuştur. Bu araştırmalar, Batı'nın, olumlu bir kimlik ve aynı zamanda kendi hegemonyasını yerleşikleştirmede belli siyasal-yönetsel söylemlerin rolünü araştırmak için, dıştaki ve içteki Ötekiler'e nasıl bağımlı olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Parlak bir örnek ve gelişme, kültürlenme yoluyla İngiliz yönetimini sahiplenme suretiyle istikrarlı kılma stretejisi olarak Hindistan orta sınıfları için İngiliz edebiyatı çalışmalarının yaratılmasının Gauri Viswanathan tarafından soykütüğünün çıkarılmasıdır (1987). Bu strateji, İngiliz eğitiminde edebiyat çalışmalarının kurulmasından hem faydalandı hem de onu geliştirdi ve ayrıca "insanlığın" yararına ve "nesnel", evrensel ve akılcı bir edebi bilginin yayılması olarak yansıtıldı (Viswanathan, 1987, s. 18, 20-1). Burada İngiliz edebiyat çalışmalarını, eşzamanlı olarak hem hümanist, Aydınlanmacı (ve "aydınlatmacı") hem de Akıl, İnsanlık, İktidar ve Emperyalizm'in "çıkarlarını" birleştiren ve hem İngiliz kültür

kurumlarını hem de onların en önemli Ötekileri'nden birini oluşturan, siyasal bir proje olarak görüyoruz.

Batı'nın çözümünün bu biçiminde, ciddi epistemolojik ve ontolojik sorular hemen yüzeye çıkmaktadır. Daha önce bahsedilen bir noktayı tekrarlamak gerekirse, ne çeşit bir epistemolojik tavır, postyapısal gibi "Batılı" çözümleme çerçevelerinin sahiplenilmesine ve Batı bilgilerinin ve onların disiplinci temellerinin, Batı'nın Ötekilerinin bakış açısından yapıbozuma uğratılmasında, o çerçevelerin dönüşümüne ve yayılmasına izin verir? Ve ontolojik olarak "Şark" ya da "Garp", "Doğu" ve "Batı" gibi varlıkların şimdiki statüsü nedir?

Said'in, bu epistemolojik ve ontolojik düşüncelerin üstünde dikkatle durma çabalarının pek ikna edici olmadığı tartışma götürür (Young, 1990; Clifford, 1988). Eğer başka postyapısalcılıktan esinlenen "sömürge söylemi" çözümemecileri de bu görünüşte yola getirilemeyen konular karşısında kaçamak davrandıysalar, en azından Said'in güçlü, fakat hatalı tezlerini gerçekten özgün ve üretken biçimlerde yeniden yazmayı başardılar.

Derrida, Fanon, Foucault, Freud ve Lacan'dan özgün ve çeşitli şekillerde yararlanan Bhabha, sömürge söylemlerinde inşa edilen ikililiklerin kronik istikrarsızlığı üstüne odaklanmıştır. Bhabha'nın, sömürge projesindeki çeşitli bölümleri okumasından çıkan şey, Şark, Şark-olmayan ya da Garp, ve Said'in içerimlediği gibi güçsüz/güçlü ikililikleri içinde, görece biçimde sabit olan bölünmelerin ve ters çevirmelerin işleyişinden ziyade, kendilerini tam da sömürgesel otoritenin, yerli kültürel uygulamaların üstüne gidip onlarla etkileşim içine girdiği noktada işin içine sokan *différance*, çiftanlamlılık, inkar ve direniş hareketleridir. Hıristiyanlık gibi sömürge bindirimlerinin sorgulayıcı, "melez" versiyonlarının üretiminin yarattığı (Bhabha, 1984), sömürge otoritesinin istikrarsızlaştırılması, endişe ve çiftanlamlılık karmaşalarının yanı sıra işler. Bunlar, kısmen "sömürge özneleri"nin yaratılması ile ortaya çıkarlar -özellikle de Viswanathan'ın tartıştığı tipteki kültürel etki uygulamaları ile- bu özneler, sömürgecilerin "taklidini yapar" ve böylece basit bir aşağılık/üstünlük kesişme hattını alaşağı eder, çünkü "taklit etmek" hem benzemektir hem de tehlikedir (Bhabha, 1986) ve kısmen de sömürgeleştirilen Öteki'ni hem tanıdık hem de yabancı, hem bilinebilir hem de anlaşılmaz, hem aşağılık hem de arzulanır, hem paranoyanın hem de fantazinin nesnesi ve

dolayısıyla korku ve zevkin nesnesi olarak üreten ruhsal bir ekonominin işleyişi ile oluşturulurlar (Bhabha, 1983; ayrıca bkz Nandy, 1983, s. 72).

Bhabha'nın çalışmasında, çözümlemesi sadece Said değil, Foucault ve Derrida'nın da kesinlikle ötesine götüren iktidarın işleyişinin boyutları bulunur. Bu boyutlar bir taraftan da, sözceleme ve hitap süreçlerini sorgulamaya gösterdikleri temel ilgiyi ve birleştirilmiş çoğul özne konumlarını ve çelişkili öznelerin ve kimliklerin oluşumlarını korurlar.

Bunlar, Bhabha'nın, "ulusun" çiftanlamlılıkları ile kültürel ve siyasal bir biçim olarak birleşen modernlik ve zamansallığa ilişkin açık bir kaygıyla bağlantılı olarak şimdi geliştirdiği motiflerdir (1990a, 1990b). Bhabha'nın anlatısında ulus, kendi varlığını canlandıran çatlakları bastırmaya çalışırken, kronik biçimde çiftanlamlılıklarla parçalanmış olarak görünür. Yazımda benimsenen çerçeve bağlamında Bhabha'nın argümanını özetlemek gerekirse, ulus, merkezsiz ***kültürel*** bir yapıttır ve retorikal ve yönetsel stratejilerle yapıtını ***kendine mal etmek için*** sürekli çabalamaktadır. Sözde "zamanın sisinde kaybolan" mitolojik kökenler, edebi ve tarihsel anlatılarda sürekli olarak inşa edilir ya da halklar üstünde uygulanan iktidar ile yürürlüğe konur. Çeşitli "halklar"dan milli bir birlik yaratmaya çabalayan hitap biçimleri üretilmektedir. Ama ulusun kültürel olarak bağlı ve siyasal olarak denetlenen mekan ve zamanı, sürekli bozulmaktadır. Yapıt, önemli metinlerin yapıbozumcu okumalarında ortaya çıkarılabilir. Bu tam da Bhabha'nın derlemesi *Ulus ve Anlatı*'nın (1990a) amacıdır ve boyun eğdirilmiş ve "melez" halkların karşıanlatılarında sorgulanmaktadır. "Halk"ın böylece bir "çift-zaman" içinde varolduğu düşünülmelidir; çünkü ulusu bir topluluk olarak üretme projesi, "pedagojik" bir devamlılık otoritesi ve "edimsel" bir strateji arasındaki bir gerilimi içerir (1990b, s. 297). Buna göre, günlük hayatın düzensiz, potansiyel olarak ihlalci kültürleri, sürekli olarak ulusal bir "toplubirlik" diyebileceğimiz bir anlatının etkisi altına girerler.

Bhabha'nın "modernliğin kültürel temsillerindeki ideolojik çiftanlamlılığın esas yapılarından biri olarak ulusun aşina değilse bile, artan anlamı" diye söz ettiği şey (1990c, s. 4), sömürgeciliğe olan ilgisiyle hiç de bağlantısız değildir. Bhabha'nın anlatısındaki ulus pedagojisine karşı koyan o eşiksel ulusal kültür bölgelerinde, "azınlık söylemleri", özel bir yer tutar (1990b, s. 306-8). Azınlık söylemleri, eski sömürgelerden gelip metropoli-

tan kültürle yer değiştiren azınlıkların ürünü gibi gözükmektedir. Bhabha, azınlık kültürlerinin, "bir halk tarihi" yaratabileceğini ve "siyasal dayanışmanın buluşma noktası" haline gelebileceğini kabul etmekteyken "azınlık söylemi", Bhabha tarafından, kültürel deneyimin homojenleştirilmesiyle uğraşamayada yetersiz olarak *tanımlanmaktadır* (1990b, s. 308).

Bu, şaşırtıcı olmakla birlikte elverişli bir hamledir, çünkü azınlık kültürleri ve azınlık söylemi arasındaki ilişki hakkında hiç bir ciddi kuramlaştırma önerilmemektedir. Dahası azınlık söyleminden hep tekil olarak bahsedilmektedir. Bu noktada okur, sömürge söylem çözümlemesinin çoğunda ve kökenlerinin marjinallikte ilişkisinde belli bir yetki ve özgünlük iddiasında bulunan diğer yazılarda atlanan epistemolojik problemler ile ilgili artan aşina bir duyguya sahiptir artık -bu, daha önce söz ettiğim bir güçlüktür. Şimdi sömürge söylem çözümlemesinde bir diğer aynı derecede etkili kişinin çalışmasına dönmek uygun olacaktır.

Gayatri Chakravorty Spivak, "sömürge öznesini tarihin neredeyse benlikleşen ötekisi olarak" üreten bir emperyalizm'in "vahşet dolu epistemesi'ni deşifre ederken, sömürgeci/sömürgeleşen karşıtlığını sadece tersine çevirmektense, yerini değiştirmeye uğraşan bir yapıbozumla da ilgilenir (1985, s. 134, 147). "Yerli kimdir?", diye sorar Spivak (1985, s. 134) ve olası yanıtları, sömürge söylemi çözümlemesi hakkında bir dizi görüşme ve makalede araştırır. Bu makalelerde, sömürge sistemleri olan otoriter söylemsel uygulamaların, yerlileri emperyalist yönetimin "özneleri" olarak inşa etmesini sağlayan bir dizi tasarım ve uydurmaları sergilenmektedir (1987, 1990).

Bhabha'nınkinden bile daha fazla öz bilinçli bir seçmecilik (eclecticism) ile Spivak kendisinden bir bricoleur (her çeşit iş yapan) diye söz eder. Yapıbozum, Foucaultcu arkeoloji ve soykütük, Marksizm, psikanaliz ve feminist çerçeveler, araştırmalarında birbirlerine "müdahale ederler". Bunlar kolay özetlemeyi, asimilasyonu ve eleştirel sorgulamayı kasten yadsıyan bir dizi müdahaleyi üretmek için, edebi çözümleme, tarihsel araştırma, siyaset, ekonomi ve felsefe arasındaki bilimsel sınırları ihlal ederler. Sınıf, "ırk", toplumsal-cinsiyet(gender) (1986, 1987, s. 81) ve çağdaş Batı akademilerinin politikaları, okuru -ve dinleyiciyi, Spivak'ın yazılarının çoğu ilk önce konuşma olarak sunulmuştur- kuramsal yer değişiklikleri ile nesnelerde ve özümeme biçimlerinde, sürekli rahatsız ve tedirgin etmeye uğraşan müdahalelerde Bhabha'ın çalışmalarından daha

çok boy gösterirler. Spivak'ın çalışması, Fransız feminizmi ile ilgilenmekten tutun, Derrida çevirilerine, İngiliz klasik edebi metinlerinin yapı-bozumcu okumalarından, sömürge Hindistan"daki "alt sınıf" kadınların tarihsel su yüzüne çıkarılmalarından Bengalli çağdaş kadın yazarların okunmasına kadar, bir çok konuyu kapsar.

Spivak'ın en yeni çalışması, sorduğu "yerli kimdir?" ile bağlantılı bir soruyla meşhur oldu: "Alt sınıf konuşabilir mi?" (1988). Bu, bir dizi biçimle ilgili kaygıyı temalaştırır: bunlar, emperyalist ile yerli sınıf ve ataerkil iktidar şebekelerine karşı yapılan "yerli" direnişlerinin, okunup haklarında yazılabileceği yani "su yüzüne çıkabilecekleri" biçimlerdir. Ve bunu, anlatıları sözde özgün bilincin hümanist söylemlerine ya da saf yerli yanlısı köken kültürlerinin söylencelerine düşürmeden yapmaları gerekir; çünkü onlar, olası şekilde milliyetçi ya da köktenci söylemsel yapılar içinde yeniden işletilen, fazlasıyla özleştirilmiş karşıt politikanın temelini oluşturabilirler.

Spivak'ın çalışmasının ayrıntılı özet ve değerlendirmeleri için, okur başka yerlere bakmalıdır (Parry, 1987; Young, 1990). Burada, şimdilik, sadece, Said ve Bhabha ile olduğu gibi, ya sömürge projesinin olduğu gibi kabul edilen unsurları olarak arta kalan ya da hayal kırıklığına uğratıcı jestlerle ortaya çıkan "ırk" ve cinsellik sorularıyla nadiren doğrudan yüzleşildiğini belirtmek istiyorum. Spivak'ın çalışmasında "ırk"a, sıkça adı geçtiği halde, ırk ayrımının yapıldığı Hindistan'ı tasarımlayan İngiliz projesi ile ilgili olarak kısaca değinilir; bu, sömürülebilir yerlilere karşı başat (dominant) Aryanlar ile suç ortaklığı ilişkisini bütünleştirirdi (1984, s. 141-2); Doğu Hint Şirketinde işe alınmaya uygunluğu belirlemek için renklerle ilgili bir sınıflandırma sistemi yaratmayı deneyen bir sömürge belgesi hakkındaki kısa yorumda (1986, s. 236-8) ve ırkçılık-karşıtı bazı rastlantısal sözlerde (1990, s. 125-9), ırktan söz edilmemektedir.

Eşit şekilde şaşırtıcı olan, hem emperyalist hem de "yerli" erkekçi ve ataerkil ideolojilere gönderimler ve bu ideolojilerle boyun eğdirilen alt-sınıf kadınların susturulması üstüne bir dizi ilginç düşünce ve Fransız feminizmlerinin eleştirileri mevcut olduğu halde, Spivak, Bhabha gibi - ve biraz da Said gibi- sömürge söyleminin "cinselleştirilmesi" diyebileceğimiz şey ya da emperyalist ve sömürge projelerinin çeşitli unsurlarının cinsel dinamikleri hakkında, göreli biçimde az şey sunmaktadır.

Sömürge Söyleminin Cinselleştirilmesi ve Toplumsal Cinsiyet Verilmesi

Sömürge söylemlerinin cinselleştirilmesinin bu göreli ihmali, kısmen mitolojik figürler hakkındaki pre-modern Avrupalı fantazilerin ve endişelerin gücünün anlaşılmamasına bağlıdır. Bu figürler, "canavar ırklar", Vahşi Adamlar ve Vahşi Kadınlar'dır, neredeyse şeytani, hayali iç "Ötekiler"dir, her zaman şehvetli bir cinselliğe ve olağanüstü cinsel güçlere sahiptirler ve Avrupalılar'ın, Avrupa-dışından insanlar hakkındaki önyargılarını oluşturmuşlardır (Mason, 1990; Cohen, 1988). Bu fantaziler, Doğu ile hayali karşılaşmalarla, "Doğu"nun ya da Afrikalılar'ın hayali anlatıları ile birbirine karışmıştır ve Kolomb gibi kişilerin üzerinde güçlü bir biçimsel bir etki yapmıştır. Bu da, Kolomb'un ve çağdaşı emperyal maceracıların "gözlemleri"nin büyük bir bölümünün Kolomb ve çağdaşlarının bilgilendikleri yayınlanmış broşürlerde hayal edilen olağanüstü, canavar, yarı-insan yaratıkların fantezieştirilmiş tasarımlarını "onaylamasına" ve sonra da bu broşürler aracılığıyla o yaratıkların bulunup "görüldüklerine" ilişkin öne sürülen iddialara yol açmıştır.[5] Peter Mason'ın *Deconstructing America* (1990)'daki postyapısalcı çözümlemesi, bu temsillerin anlatısında ve Vahşilik, Canavarlık imgeleri ile diğer içsel şeytanların, özellikle cadıların ve delilerin yarattığı korkunun ifadesinin vurgulanması, özellikle keskindir (s. 41ff).

Mason'ın anlatısı, bu anlayışların çoğunda yatan çiftanlamlılığı da ortaya döker, özellikle de Vahşi Adamınkini, çünkü onun vahşiliğinin medeniyet potansiyeli taşıdığı, hayvanlar üstünde egemenlik, belli bir halk bilgeliği ve geleneksel uygarlığın kısıtlamalarından bağımsız gıpta edilecek bir özgürlük ile birleştiği düşünülürdü (s. 46-7). Bir başka deyişle, burada gördüğümüz şey, Batı'nın "soylu vahşi" kavrayışlarının, kısa sürede diğer kıtalarda keşfedilip betimlenecek olan çiftanlamlılığının ön habercisidir.

Avrupalı hayal gücündeki vahşi Erkeğin ve Kadının hayvani, tehditkâr, fakat büyüleyici cinselliğinin, Avrupalılar'ın karşılaştığı Öteki toprakların "yerlileri" hakkındaki kavrayışlar üzerinde güçlü etkisi oldu. Afrikalılar'ın ve Kuzey Amerika "Yerlileri"nin sözde cinsel iştahları ve güçleri hakkında bir dolu anlatı vardır. Bunlar sıklıkla kaşiflerin metinlerine eklenen çizimlerle görsel güç de kazanırlardı. Bir örnek vermek ge-

rekirse, Amerigo Vespucci'nin anlatısının 1509 tarihli bir tahta oyma baskısında, "mürettebattan bir genci, çevresini saran bir grup yerli kadın tarafından ayartılmaya çalışılırken bir başka kadının arkasından yaklaşıp bir sopayla ona vurmak üzereyken" görürüz...Vespucci'nin metni, zehirli böceklerin ve baharatların, yerli kadınlar tarafından eşlerinin penislerini büyütmek için kullanıldığını da anlatmaktadır,...bu yine Avrupalı Vahşi Kadına mal edilen cinsel şehvetin bir işaretidir, ayrıca Avrupalı cadıların erkeklerde iktidarsızlığa neden olmak için kullandıkları güce de gönderimde bulunmaktadır" (Mason, 1990, s. 48-9; ayrıca bkz. Carr, 1985, s. 52). Afrikalı cinselliğin tasarımlarının uyandırdığı büyülenme ve korku ile birlikte (Jordan, 1974), burada okuyabileceğimiz şey, belki de daha özgün biçimde beyaz Avrupalı erkeğin endişesidir; ama aynı zamanda da "medeniyetin" kısıtlamalarının sözde engel olamadığı cinsellik biçimlerine duyduğu ilgidir. "Avrupalı" ruhun, Öteki ile karşı karşıya kaldığında arzu ve tiksinti ekseni etrafında ikiye bölünmesi, Batı kültüründe çok tekrarlanan bir temadır: bunun çağdaş biçimlerinden bazıları benim daha sonraki ırkçılık ve etniklik tartışmalarımda yer almaktadır.

Sömürge projesinin toplumsal cinsellik kazanması ve cinselleştirilmesinin başka birçok unsuru, burada ayrılandan çok daha fazla yeri hak ediyor; ama onlara gönderimde bulunmak, sömürge söylem çözümlemesinin en iyi bilinen örneklerinden bazılarındaki boşluğun altını çizmeye yaramaktadır.

İlk olarak Avrupa-dışı Ötekiler'in ve onların mekanlarının özel ***kadınsılaştırılması (effeminization)***, onlara nüfuz edilmesini, sahip olunmalarını ve boyunduruk altına sokulmalarını meşrulaştırır (bu sıklıkla onların çocuklaştırılmaları ile örtüşen bir söylemdir -ben bu noktaya, Batıdışı Ötekiler'e yaşıt olma (yaşdaşlık) hakkının tanınmadığını tartışırken değinmiştim- çocuk gibi görülmeleri, onları kendilerini yönetmekten iyice aciz hale getirir). Bu kadınsılaştırma, Öteki'nin eğretilemesel ve düzdeğişmeceli biçimde kadın olarak üretilmesi, toprak isimlerinin toplumsal-cinsel rolünde açıktır -Amerika (Amerigo"nun isminin kadın hali), Virginia, Florida, Guiana, sadece birkaç örnektir-; toprakları, Avrupalı erkekliğin sahiplenici itiş gücüne, hamlesine uygun nesneler şeklinde inşa eder. Bu, tahta oymalar ve resimler ile ifade edilen bir imgeleme biçimidir; buna göre, topraklar sıkça şehvetli kadınlar şeklinde temsil edi-

lir, bir tür saygın ve "geçerli" pornografi olan röntgenci metinlerinde olduğu gibi (Hulme, 1985; Carr, 1985).

Karşıt bir kadınlaştırma biçimi, Öteki erkeği uygun erkeklikten yoksun biçimde inşa etmektir; Kuzey Amerika "Yerlileri"nin durumunda, vücut kıllarının olmaması ile kanıtlandığı gibi, bu, onların sözde yarı-yam kadınları ile tezat oluşturmaktadır (Mason, 1990, s. 173; Carr, 1985, s. 47) ya da askersel yerine edilgen ya da düşünceli bir kültür sergiledikleri zaman olduğu gibi. Bu, Hindistan'ın etnik coğrafyasını bölmek ve yönetmek için inşa edilen bir taktikti. Hindistan'da, bu süreçte, erkeksi ve savaşçı diye nitelendirilenlerden bazıları asimile edilmiş, diğerleri ise aynı güçlü Hintli erkek geleneğinin yeniden kurulması içinde sömürgeciliğe karşı direnip savaşmışlardı (Nandy, 1983, s. 7-8, 18-27).

Bu erkeklik ve kadınlık yapılanmaları ve tasarımları, hem "ev"de hem de kolonilerde cinsel farklılığın kültürel ve siyasal yeniden kurulma sürecinin bir parçasıydı ve "Batı" ile "Dünyanın Geri Kalanı"nın oluşumları arasındaki çok karmaşık karşılıklı etkilenmeyi göstermekteydi. Örneğin *yerlilerin* özel kadınsılaştırılmaları, *İngiliz* erkekliklerinin sınıf-bölünmeli yeniden yapılandırılması ile ifade edilmekteydi. Buna göre, üst sınıf erkeklerin hegemonyacı kavranışları, özellikle imparatorluğu yönetmekle yükümlü olanlar, cinsel yönden kısıtlamaya ve duygularını göstermemeye önem verirlerdi; alt sınıftan olan erkek ise, cinsel aşırılık eğiliminde ve aslında erkekliğini cinsel güç gösterileri ile sergilemek üzere oluşturulmuştur (Ballhatchett, 1980). Aynı zamanda emperyalist projenin erkekciliği, orta sınıf İngiliz kadınının namuslu, zayıf, kırılgan, korunmaya muhtaç biçimde yapılandırılmasının güç kazanmasınada olanak sağladı. Bu şekilde tasarımlama, kolonilerde ve yurtta, hem cinsel olarak yırtıcı yerliye hem de cinsel açıdan kolay "yerli" kadına karşı kullanılabilirdi -sömürge yöneticileri ve gezginler tarafından aktarılan Şark ve diğer erotizm fantazileri çok parlak anlatımlarıyla yurtta geniş bir dolaşım sağlıyordu (Flaubert'in Şarka Yolculuk' unu düşünün) (Terdiman, 1985; Kabbani, 1986; Mills, 1991). Dahası kolonilerdeki beyaz kadına sözüm ona yönelik tehdit, 1857 Hint ayaklanmasında ve 1865'te Jamaika'daki Morant Körfezi isyanında olduğu gibi genellikle sömürge otoritesinin özellikle hassas olduğu dönemlerde, "yerlilere" karşı en ezici önlemlerin alınmasını meşrulaştırdı. (Ware, 1992, s. 38-42; Hall, 1992).

Bunun çoğunda, marjinal ve ikinci sınıf sayılan Öteki öznelerle başkalık ilişkilerinde oluşturulan kimliklerin "postmodern" çerçevesinin önemini görmek mümkündür. Burada yararlanılan tarihisel araştırmalar, Batı modernliğinin zamanı dışında olduğuna karar verilen ve başka mekanlarda pervasızca yönetilip sömürülen o Ötekiler'in, aslında nasıl olup da bir bütün olarak emperyalist kültür üstünde biçimsel etkiler haline geldiklerini göstermektedirler: bir başka deyişle, "modern-öncesi" "*Dünyanın Geri Kalanın*"ın, *aşağılama, dışlama ve kovmak için çok çaba harcandığı halde, nasıl olup da "Batı"da yaşar hale geldiğini gösterir.*

İktidarın söylem biçimleri ve burada sözedilen toplumsal cinsiyetin yapılandırılması, daha geniş "ırk" söylemlerinin *cinselleştirilmesi* ve özellikle ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve hâlâ yankıları süren cinsel farklılaştırma etrafındaki söylemlerin ırksallaştırılması ile ifadelendirilmelerinde görülmelidir. Stepan'ın araştırmaları (1990), örneğin "aşağı ırkları" insan türünün dişisine benzer biçimde sunan ondokuzuncu yüzyıl bilimlerindeki benzetmeli akıl yürütmeleri göstermiştir -yüz yapısı, "dar, çocuksu ve ince kafatası, üstün ırkların erkeklerini niteleyen gürbüz ve yuvarlak kafalardan çok farklı, ve doğuştan "içgüdüsel davranan, duygusal, özgün olmaktan ziyade taklitçi olan ve beyaz erkekte bulunan soyut akıl yürütme kapasitesinden yoksun" olarak yansıtılmışlardır (Stepan, 1990, s. 40-1).

Gilman (1992), benzer biçimde, tıbbi ve psikolojik söylemlerde ve sanatsal yansıtmalarda, kadın cinselliğinin, siyahlığın ve fuhuşun, ondokuzuncu yüzyıl emperyalist kültürlerde siyahlık ve seksi kadın arasında güçlü bir çağrışım zinciri yaratmak için biraraya getirilen imgelemelerin yaratıldığı biçimleri araştırmıştır:

> "Beyaz adamın çilesi", böylece onun cinselliği ve o cinselliğin denetimi haline gelir ve Ötekinin cinselliğini, cinselleştirilmiş kadın olarak Ötekini denetleme ihtiyacını hissettiren de işte budur. "Yerliler"i denetime muhtaç gören sömürge zihniyeti, kolayca "kadın"a dönüştürülür... Freud, *Essay on Lay Analysis*'de (1926), yetişkin kadın cinselliği hakkında çağdaş psikolojinin cehaletini tartışırken, bu bilgi eksikliğine psikolojinin "kara kıtası" der... Bu deyimi İngilizce'de kullanarak Freud, kadın cinselliği imgesini, sömürge

siyahına ve kadının kendine atfedilen cinselliği ile Öteki'nin egzotisizmi ve patolojisi arasındaki görünen ilişkiye bağlar. (s.194-5).

"Beyazlarla siyahların karışma" korkusunu, özellikle İngiltere'deki işçi sınıfından kadınlar ve onların siyah eşlerinden hem tiksinen hem de büyülenen üst sınıf erkekler tarafından ifade edildiği şekliyle, buna ekleyebiliriz (Rattansi, 1992b, s. 53). Bu korku, ırksal dejenerasyon hakkındaki endişeleri de besledi ve öjenizm (eugenics) söylemleri ve daha genel olarak üreme kuralları hakkındaki sınıf söylemleri tarafından destek gördü (Cohen, 1988, s. 63-78). Başka şeylerin yanı sıra, bu beyaz kadını "ırkın" çoğaltıcıları, ve asıl yeri ev olan anneler şeklinde yapılandırma çabalarına olanak sağladı (Davin, 1989).

Gezginci Öyküleri: Kadınlık ve Sömürge Söyleminin Müdahaleye Uğraması

Ancak beyaz adamın çilesini doldurma çabası, Gilman'ın işaret ettiği noktaya dönmek istersek, sürekli sekteye uğratılıyordu, hem de bazı beyaz kadınlar tarafından. Bu kadınlar, kısmen beyaz orta sınıf kadınlığın hegemonyacı kültürel yapılandırmalarına başkaldırarak sömürgelerde gezip çalıştılar ve onların, emperyalizm ve kadınlık söylemlerinin hareket ve çatışmasında işleyen öyküleri ve faaliyetleri, İmparatorluğun erkekçi iktidarcılığını bozmayı başardı (Mills, 1991; ayrıca bkz. Ware, 1992). Mills'in ondokuzuncu yüzyıldaki kadın gezi yazarları ile ilgili çok ilginç arkeolojisi, bu kadınların çoğunun, önemli biçimlerde emperyalist söylemlerle işbirliği yaparken, yine de kadınlığın çağdaş söylemlerinin geleneklerini yaymak suretiyle çelişki ve çiftanlamlılık unsurlarını gündeme getirdiklerini gösterir. "Yerliler"in bireyselliğini araştırma çabasıyla kişisel ilişkiler başlattılar ve hiç olmazsa biraz duygusallıkla ele aldılar.

Dahası Mills'e göre (1991, s. 98), kadın yazarlar, "erkek bakışının cinselleştirilmiş nesneleri olarak toplumsallaştırılmaları yüzünden", yerlilere nasıl görünmüş olabileceklerinin daha bir bilincinde olma eğilimindeydiler - bu çiftanlamlılık bir başka sekte vurucu güç olarak Öteki'nin meydana gelişiydi, ve belki de ancak Viktorya ve Edward döneminin başat kültürünün diğer marjinallerinin, E. M. Forster gibi homoseksüellerin

ve Orwell gibi emparyal İngiltere'nin "hiper-erkekliğine" bağlılıkları kuşkulu olanların yetişebileceği bir şeydi (Nandy, 1983, s. 35-44). Kipling bile, sömürge projesinin dümdüz bir ideologu olmaktan öte karmaşık bir kişi olarak görülebilir (Nandy, 1983, s. 35-44, 64-71; Said, 1993). Erkek sömürgecilerin "yerliler"le olan ilişkisindeki gizli homo-erotizm ürettiği çiftanlamlılık, biraz ilgi görmüştür (Nandy, 1989; Hyam, 1990) ve daha çok araştırmayı hak eden kültürel yer değiştirmenin açık bir eksenidir.

Sömürge söyleminin cinselleştirilmesini tartışırken yararlandığım bütün kaynaklar kuramsal olarak, örneğin Bhabha'nın çalışmasında görülen türden bir postyapısalcı uyarlanamaz, Sarah Mills'in önemli yapıtı (1991) gibi pek çoklarının, açıkça postyapısalcı kaynaklardan yararlanmalarına rağmen. Ancak önemli olan şu ki, hepsi de Batı kültüründe bir yere konan ve kimliklerini Batı-dışı Ötekiler'le biçimsel karşılaşmaları sırasında tanımlayan, kesişen ve örtüşen ikililiklerin altını çizme ve istikrarsızlaştırma çabasında olan "postmodern" bir çerçevenin belirleyicileri şeklinde yeniden ve yeniden okunabilirler. İkililikler, çeşitli türlerdendirler -örneğin, beyaz/siyah, uygar/vahşi, akılcı/akıldışı, yetişkin/çocuk- ama her zaman potansiyel olarak istikrarsız ve iktidar ile bilgi ağları tarafından yerinde tutulan ve feministlerin Batı kültürlerindeki erkek egemenlik biçimlerine meydan okuma çabasında tutarlı biçimde deşifre ettikleri ve yapbozuma uğrattıkları söylemsel yapılar ve stratejiler olmuştur (örneğin, bkz. Hekman, 1990). Benim kendi anlatımda yaptığım ise, erkek/kadın ve erkeksi/kadınsı (ya da eril/dişil) ikicilerinin önemine ve hem sömürge hükümetinde hem de "ev"de Batı kültürlerinin oluşumunda örtüşen söylem ve stratejilerin cinselleştirilmesine odaklanmaktır.

Ancak bu noktada, bu bölümdeki çözümlemenin bariz kusuruna değinmeden geçilemez: kimlik ve özne-oluşumu soruşturma biçimlerinin "kültürcülüğü", Batı'nın, Dünyanın Geri Kalanı üstündeki egemenliğinde yer alan süreçlerin politik ekonomisi hakkında daha önceki ve devam eden çok sayıda araştırmaya hiç ya da çok az gönderimde bulunarak sürdürülmesidir. Bence bu ne gerekli ne de onarılamayacak bir eksikliktir. Ancak politik ekonominin sorunlarına uygun bir ifade çözümde başarılı olabilir.

Irkçılık ve Modernlik: Holocaust

Bir kere "postmodern" bir çerçeve ile görüldükten sonra, modernliğin oluşumu, "iç" ve "dış" Ötekiler'in belirleyici rolünün derin anlamı olmaksızın, kavranamaz hale gelir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse modernlik, ırkçılığı kendi ötekisi, "karanlık" yüzü olarak kavramadan anlaşılamaz.

Ama bu, Batı kültüründe Yahudi-düşmanlığının (anti-semitizm) önemi hakkında bir kısır döngüyü beraberinde getirir. Avrupa'nın Yahudi topluluklarına baskı yapması ve öldürmesi, açıkça burada anlaşıldığı şekliyle modernliğin başlangıcından öncedir. O zaman "postmodern" bir çerçeve, bu olguyu anlamaya nasıl yardım edebilir? Buna bir cevap, Yahudi'yi o "iç" Ötekilerden biri olarak görmektir. Buna göre, Yahudi'nin Avrupa kültüründeki temsil şekli ve gördüğü muamele, modern ırkçılığın gelişimini beslemektedir. Bu hiç şüphesiz akla yatkın olmakla beraber, sadece daha fazla sorunun ortaya atılmasına yarar: bu görünürde daimi Ötekilik nasıl anlaşılabilir ve modern "Batılı" Yahudi düşmanlığına özgü bir şey var mıdır? Holocaust, bir "sapkınlık", modernliğin aslında göreli pürüzsüzlükteki akılcılık, ilerleme ve uygarlık anlatısında modern-öncesi ve akıldışı bir patlama olarak mı görülmelidir? Belki de bu yazının amacı gözönünde tutulduğunda, en önemlisi şu sorudur: "modernlik" kategorisi bir Yahudi düşmanlığı ve özellikle de Holocaust çözümemesinde ne verebilir?

Holocaust, modernliğin ilerici maskesinin arkasındaki korkunç gerçeğin tüyler ürperten gösterisi ile, bazen bir anlamda simgesel olarak modern projenin "son"u şeklinde alınabilir. Holocaust, Holocaust'un *modernliğinin* özgüllüğünün takdir edilmesine olanak sağlayan bir biçimde yorumlamak ve bunu yaparken "postmodern" bir çerçevenin üretkenliğine güçlü bir anlam vermek, Bauman'ın yakın tarihteki çalışmasının (1989) önemli başarılarından birisidir. Bu, daha önce sorulan bütün sorulara yanıt bulduğu anlamına gelmez ama bundan böyle Yahudi soykırımından, modernliğin, yaptığı işin ayrılmaz parçası olan suç ortaklığını kabul etmeksizin söz etmenin imkansız hale geldiğini gösterir.

Her "postmodern" çerçeve, Bauman'ın Holocaust'ı bir başarısızlık değil, modernliğin bir ürünü olduğu ya da en azından *sadece bir başarısızlık* değil, *aynı zamanda moderliğin bir ürünü* olduğu yargısını kabul

etmek zorundadır (1989, s. 5). Modernlik, Holocaust'ın yeterli koşulu olmayabilir; fakat kuşkusuz gerekli bir koşul idi (s. 13). Batı modernliği kendisini uygar olarak tanıtır ve yine o nedenle de kendisini "barbarlığa karşı insanlık, cehalete karşı akıl, önyargıya karşı objektiflik, yozlaşmaya karşı ilerleme, batıl inanca karşı gerçek, büyüye karşı bilim, tutkuya karşı akılcılık" projesi olarak sunar (s. 96) ve özellikle de kendisinin zulüm ve şiddetin uysallaştırıcısı/terbiyecisi şeklindeki mitolojisini yansıtır; bu sadece, şimdi merkezi bir devletten yetki alan ve kapsanabilen ve mümkün olduğunca "görünmez" yerlere yeniden dağıtımı yapılmış şiddet araçlarına ulaşımı ve şiddet biçimlerini yeniden yapılandırmak suretiyle mümkündür.

Yahudiler'in yokedilmesi, tipik "modern" projelerin meşrulaştırdığı bir Nazi amacıydı -bilimsel ırkçılık ve merkezi sosyal mühendislik- ve "bahçeci devlet" eğretilemesi ile de retorik olarak (rhetorical) güç kazanmıştır, bu ulusal kültürün "ruhsal ve ahlaksal dengesini" bozan yabancı soyların "ayıklanması"nı garantilemiş oldu (Bauman, 1991, s. 27). Yahudiler'i "akılcı" ve "bilimsel" yönden yok etme ve ulustan çıkarma planı bir kez yerine oturunca, modernliğin diğer merkezi özelliklerinden bazıları rutin biçimde bu planın yürürlüğe konmasında yer aldılar. Bunların arasında en önemli olan, bürokratik prosedürün "akılcılığı" biçimindeki, kendini nihai hedeflerin müstehcenliğinden ayrı tutan ve Almanya'yı *judenrein* -"Yahudilerden arınmış"- kılmak için en iyi olan yollar üstünde odaklanan, işlevsel akıldı. Bu ırksal "temizlik" projesindeki ahlaksal konulardan uzakta durmak, iki yolla bürokratik başarıya ulaşmıştır. Modern örgütlenmede gerekli ince ayrıntılı işlevsel iş bölümü, soykırıma katkıda bulunanların çoğunun, kolektif faaliyetin nihai amacı hakkında hiç tecrübesiz ya da çok az tecrübe hatta bazen bilgi ile çalıştıkları anlamına geliyordu (Bauman, 1989, s. 98). İkincisi ahlaksal sorumluluk yerine teknik sorumluluğun konması söz konusuydu. Bu da modern bürokrasilerin tipik özelliğidir; böylelikle eylemler, ahlak yerine akılcılık zemininde yargılanıyordu(s.1801).

Dahası "Bilim", yine "aklı" "duygulardan" ve ahlaktan ayırmaya önem veren modernliğe İçkin yollarla uygarlığın muhafızı olarak sınandığında feci şekilde başarısız oldu. Bilimin yargısal çekimserliği doktrinleri, onu "ahlaksal açıdan kör ve dilsiz" yaptı; kurumsal zorunluluklar ve iyi mali

kaynak bulan ve resmen tasvip edilen araştırmaların kişisel kışkırtmaları, ırksal temizlik projesinin ürettiği araştırma dağarcığında bilimcilerin işbirliğini sağlamakta başarılı güçler olduklarını kanıtladı (s. 108-9).

Bauman için, Holocaust, bir modern, bürokratik akılcılık ve bilimsel akıl paradigmasıydı, "bilimsel yönetimin ders kitabı yapılabilecek" bir anlatısıydı ve Bauman Naziler kazanmış olsalardı, "onun deneyimini insan işlerinin ileri bir düzenlemesinin yararına araştırmak ve genelleştirmek için rekabet eden seçkin bilimcilerin sayısı hiç de az olmazdı" iddiasında bulunuyordu. Gerçekten de bir ders kitabı haline gelebilirlerdi (s. 150).

Bauman, modernlik ve bürokrasi kuramlarının çoğunu Weber'den almaktadır. Şaşırtıcı biçimde, Weber ve Foucault'nun modernlik çözümlemeleri arasındaki bazı benzerliklere rağmen (Dreyfus ve Rabinow, 1982, s. 165-6; Smart, 1983, s. 123-32; Gordon, 1987), Bauman, Nazi projesi tartışmasını büyütmek için Foucault'nun disiplinci toplum, iktidar/bilgi odakları, iktidarın belli topluluklar üstündeki işleyişi ve benzeri kavrayışlarını pek kullanmaz, ancak Foucault'nun Nazizm'i ve Holocaust'ı ihmal edişi de eşit şekilde şaşırtıcıdır.

Bauman'ın modernlik ve Holocaust arasındaki ayrılmaz bağlar hakkındaki tartışması, sadece bürokratik akılcılık ve onun soykırımdaki uygulamalarının belirleyici rolünün gösterilmesi ile kısıtlı değildir. O, ayrıca dünyaya dağılan modern Yahudilik'in, ulus-devletin asimilasyoncu itmesi ile çatıştığı ve modernliğe içsel olan ve milliyetçilik ve ulus-devletin büyümesi ile ifade kazanan, endişe ve çiftanlamlılığı ve sınır-saptama saplantısını sürekli istikrarsızlaştıran biçimlere de dikkat çeker. Modernliğin başlangıcı, bir dizi son derece yerinden edici süreci harekete geçirir: ebedi "yabancı" olarak Yahudi, böyle üretilen gerilimleri, husumetleri ve güvensizlikleri, çeşitli ve sıkça çelişkili şekillerde simgeler hale geldi. Yahudi, çelişkilere hayat veriyordu, ama bunu sadece "çokboyutlu belirsizliği" yüzünden yapıyordu (Bauman, 1989, s. 40-1). Yahudi'nin "öfkelenilecek, korkulacak ya da küçümsenecek her şey şeklinde temsil edilebilmesi" şaşırtıcı değildir; çünkü o "bolşevizmin taşıyıcısı idi; ama ilginç biçimde, aynı zamanda kokuşmuş Batılı bürokrasinin liberal ruhunu da temsil ediyordu. Ekonomik olarak hem kapitalist hem de sosyalistti. Tembel pasifist olarak suçlanıyordu; ama garip bir tesadüfle aynı zamanda ebedi savaş kışkırtıcısıydı" (s. 41)

Bauman'ın çözümlemeleri, sadece modernlik, Yahudi düşmanlığı ve Holocaust arasındaki bağlantıların çok-yüzlülüğüne dair keskin kavrayışları ile değil, daha sonra göstereceğim gibi, Avrupa'daki öteki, özellikle de Güney Asya'nın dağılan azınlıklarının ırksallaştırılmalarını anlamadaki manalılığı ile de çok zengin içeriğe sahiptir.

Ancak Bauman'ın Yahudiler'in dağılmacı konumunun benzersizliğine ve onun Avrupa modernliği ve ırkçılığı ile olan ilişkisine verdiği önem ve dolayısıyla hem Modernlik ve Holocaust*'nda hem de modernlik hakkındaki diğer yorumlarında, köleliğin belirleyici etkisine ve Batı modernliğindeki sömürge ırkçılıklar ile diasporaların oluşumuna ilgi gösterememesi, sadece kendi çalışmasında değil, benim "postmodern" çerçevem içine düşen, pek çoklarının da çalışmasında görülen bir kavimmerkezciliğin işaretidir. Bu konuyu daha önce tartışmıştım ve söylediğim gibi, ırkçılığın "postmodern" bir anlatısına kalkışanların sürekli dikkatli olmaları ve Bauman'ınkiler gibi "postmodern" çözümlemelerin akışını, öyle kavimmerkezci unsurlarının yerini değiştiren bir karşı-söylemle ve sorgulamayla "bölmeye, kesmeye" her zaman hazırlıklı olmaları gerekir.

Bauman'ın özgün çalışması hakkında burada, üç kuşkumu açıklamak dışında uzun bir eleştiri yapamam. Diasporik Yahudilik'in, modernliğin çiftanlamlılığa tahammülsüzlüğü üstündeki istikrarsızlaştırıcı etkileri hakkındaki tartışmasında, Bauman, sömürge söylemleri tartışmalarında irdelenen çiftanlamlılığın diğer yüzlerini anlayamıyor -yani büyülenme ve arzu ile belirlenen çiftanlamlılık-, kısaca söylemek gerekirse, kısmen Bauman'ın çağdaş psikanalitik çerçeveleri tümüyle ihmal etmesinden kaynaklanan bir eksiklik. Bauman, "çiftanlamlılık skandalı" dediği şeyi, bir "dile özgü bozukluk" olarak kavramsallaştırır. Bu, şeylerin kelimeler üstündeki fazlalığının kesin sınıflandırmaya uygun olmayan bir dünya yaratmasıdır ve dağılmacı Yahudilik çiftanlamlılığı tarafından daha da istikrarsızlaştırılan, içkin olarak rahatsız bir durumdur. Bu, postyapısalcılıktan, özellikle de Derrida'dan yankılar taşımaktaysa da, psikanalitik olasılıklardan bihaberdir.

Bauman'ın çözümlemesindeki ikinci güçlük, cinsellik ve cinsel farklı-

---

* Türkçesi Sarmal Yayınevi 1997

lık dinamiklerinin tümden bulunmayışıdır: Bauman'ın "Yahudi"si, "toplumsal-cinsiyete gözlerini kapatan" terimlerle tartışılarak baskıya uğrama ve tepki verme biçimleri kısıtlanmış olan ve sorgulanmadan kabul edilen bir erkektir. Dolayısıyla kirlilik ve hastalığı simgeleyen Yahudi erkeğinin cinselliğinin önemi, Yahudiler, genelde ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'da frenginin yayılması ile birlikte anılırlardı- ve ayrıca ticaret, yabancılık, tehlike ve erkek Yahudi'yi kadın fahişeye bağlayan sapkın cinsellik,yoğun bir simgeleştirme biçimi , örneğin Karın Deşen Jack'ı, popüler ve resmi imgesinin Doğu Avrupalı bir Yahudi oluşu ile ilgili çağrışımlar zinciride kaçırılmış olur. (Gilman, 1991, s. 104-27). Faşist ideolojilerin ve özellikle Nazizm'in, en azından Nazizm'in "piyadeleri"nin, Yahudi düşmanı, komünizm karşıtı, işçi sınıfı düşmanı olan şiddetin birazını harekete geçiren erkekciliği ve erkek arzunun, endişenin ve kadın korkusunun biçimleri de ihmal edilmiştir (bkz. Theweleit'in (1987) Freikorps subaylarının fantazileri hakkındaki yorumu ile Carter ve Turner'ın bu çalışma üzerine önemli eleştirel yorumları (1986)).

Theweleit'in çözümlemesinin bir çok iyi yönünden birisi, erkek arzusunun üretimini, benzersiz kapitalist ve ataerkil oluşumları ile Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın tarihsel bağlamı içinde konumlandırma çabasıdır. Bu, yine Holocaust'da ve diğer yazılarda açıkça görülen, Bauman'ın çözümlemesini daha fazla zayıflıktan koruyor. Yani onun çözümlemelerinde, "modernliğin" oldukça soyut bir kategori olarak işlev görmesinden yana bir eğilim vardır -bu özellikle de tarihsel özgüllüğü olan kapitalizmler ve sınıf oluşumları çözümlemelerinden sakınan bir eğilimdir. Bu kısmen, daha önceki sınıf indirgemeci anlatı biçimlerine tepkiyle, "çubuğun diğer yöne fazla kavrılması" durumu olabilir. Bu anlatılar, örneğin "tekelci kapitalizm"in önemine ve Hitler'in yükselişindeki özel sınıf "fraksiyonları"nın sözde rolüne fazla ayrıcalık tanımışlardır. Ama Nazizm ya da genelde modernlik hakkındaki kapitalist ilişkiler, sınıf oluşumları, "modern" bürokratik örgütlenme biçimleri ve ırksallaştırma süreçleri arasındaki ifadeleri ihmal eden her çözümleme, kesinlikle hatalı, eksik olarak değerlendirilmelidir.

Dolayısıyla bu yazının başındaki "modernlik" kategorisini kapitalist ilişkiler (ve cinsel farklılık) gibi özgüllüklerle desteklemek gereğinde ısrar etmem, bundan kaynaklanmaktadır, bu özgüllükler olmadan, o kategori taşıyamayacağı çözümleyici bir yükün altına girmiş olur.

Bununla beraber yakın tarihli ırkçılığın en dehşet verici kilit yönlerinden birini anlamada seçici bir optik de olsa, "modernliğin" değeri şimdi pek şüphe götürmemektedir. Aynı mantıkla, "modernliğin" merkezi bir özelliğini teşkil ettiği, "postmodern" bir çözümleyici çerçeve değer kazanmış olur.

Etnikliklere ve Irkçılıklara Dair

"Postmodern" bir çerçevenin, "saf" kökenlerin doktrinleri hakkındaki özgül şüphesi, onu tarihsel olarak oluşturulmuş kültürel özlerin nosyonlarını uyandıran söylemleri kendinden aşındırıcı kılar. Onun, özsüzleştirici ve merkezsizleştirici eğilimleri, kaçınılmaz biçimde, ister "etniklik", "ulus" ister "ırk" kavrayışları üstüne kurulmuş olsun, güçlü sınıflandırmacı sistemlere dayanan politik projeler ile çatışmaya kışkırtır. Üstelik insan bilimlerinin hakikat-rejimlerinde ele alındığı şekliyle etniklik ve ırkçılığın geleneksel fikirleri, "postmodern" çözümlemenin yapıbozumcu gücü karşısında eşit şekilde zayıf ve kırılgan olduklarını görürler.

Sosyal bilimler, etniklik ve ırkçılığın tartışmasız tanımlarını sağlamakta öngörüldüğü gibi, pek başarı elde edememiştir. "Etniklik" teriminin Yunanca'da *halk* anlamına gelen, belli ortak vasıfları taşıyan bir ortaklaşalık olan *ethnos*'dan türediği, ve etnikliğin esas olarak kültürel bir işaret ya da aslında ortak bir köken ve niteliklerin önemli olduğu bir kavrayış olarak görülmesi gerektiği dışında pek fazla nokta etrafında mutabakat yoktur (Rex, 1986, s. 26-9, 79-98). Ama burada "kültür"den tam olarak ne kastediliyor? Herhangi belli bir ortak "kültürel" vasıf diğerinden daha mı önemli -örneğin dil, toprak ya da din? "Ortak köken" nosyonları, ortak *biyoloji* fikirlerini saklamıyor mu? (Nash, 1989, s. 5) "Etniklik" tutarlı ve yararlı biçimde "ırk"tan ve "etnik-merkezcilik" "ırkçılık"tan, ve bunların ikisi de "yabancı korkusu" ve "milliyetçilik"ten nasıl ayrı tutulabilir? Şimdiki "etnik temizlik" nosyonu ve uygulaması, Naziler'in "ırk temizliği" projesinden ne kadar farklıdır?

İnsan bilimlerindeki güçlü sınıflandırıcı programların, bu sorular etrafındaki içkin kavramsal güçlükleri, halkların kendileri ve etraflarındakilerin sınırlarını çizmeleri, sonra yeniden çizmeleri, korumaları, ihlal etmeleri, daraltmaları, genişletmelerindeki şaşırtıcı karmaşıklıktaki tavırla içiçe geçip yüzleşmek zorunda kalmakla umutsuzca daha da şiddetlenmiştir.

Etnikliği, "Irkı" ve Irkçılığı Merkezsizleştirmek ve Özsüzleştirmek

Bu bağlamda ilk "postmodern" hamle, sıklıkla göz atılan, fakat nadiren rahatlıkla tanınan ve kabul edilen şeyi varsaymak suretiyle merkezsizleştirmek ve özsüzleştirmek olmalıdır: etniklik ve ırkçılığın ve bir dolu ara terimin tekanlamlı, hataya yer bırakmayan tanımları yoktur (Omi ve Winant, 1986, s. 68-9). Gerçekten de bütün bu terimler, kalıcı biçimde "ara-terimlerdir", sabitliğin ve özleştirmenin imkansızlığı içine sıkışıp kalmışlardır. Aralarında bir "aile benzerliği" vardır, güçlü bağlamsal belirlenim ile birlikte bir sınır oluşumu biçiminin diğeriyle örtüşmesi, iç içe geçmesi söz konusudur. Programatik bir sonuç, "postmodern" çerçeve çözümlemelerinin sıkı tanımlardan kaçınmaları ve onun yerine, belli köken söylencelerinin, evrim anlatılarının ve sınır yapımı biçimlerinin inşasında ve belli tarihsel bağlamlarda farklı "topluluklar"ın giriştikleri denetlemedeki anlamların büyüyüp gelişmesini, politik ittifakları, özne konumlarını, hitap biçimlerini, gerçek rejimlerini ve disiplinci uygulamaları araştırmak için, Foucaultcu soykütüksel ve arkeolojik projelerle ilgilenmeleri olurdu. "Etniklik", "ırk", "ulusumuz" ve benzerleri, sonsuz zenginlikte çağrışımlar taşımaktadırlar ve çok geniş kapsamlı siyasal ve kültürel projelere bağlı olmaya devam etmektedirler ve böyle soykütükler ve arkeolojiler, sözü geçen söylemsel uygulamalardaki devamlılık ve kopuklukları irdeleyebilirler ve irdelemişlerdir.

Şimdi "yeni bir ırkçılık" olup olmadığına dair tartışma, "ırk", "etniklik" ve "ulus" kavramlarını merkezsizleştirme ve özsüzleştirme gerekliliğini göstermektedir.

"Eski" ve "Yeni" Irkçılıklar: Bir İkili Karşıtlığın Çözülmesi

Batı modernliğinde bir işaret olarak "ırk" oluşumundaki disiplinci matrisleri ve siyasal projeleri, tabii ki, kapsamlı biçimde araştırılmıştır ve ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başındaki "bilimsel ırkçılık" biçimlerine özel gönderimlerde de zaten bulunulmuştur. Bu bilimsel ırkçılık biçimleri, Avrupa-dışı Ötekiler'in, cinsel farklılığın, Yahudi düşmanlığının ve ulus-devletin kültürel olarak asimilasyoncu hamlesi ile iç içe geçmiştir. "Bilimsel ırkçılıklar"ın, uzun ömürlü iki niteliği vardı: ilki, "ırk"ın biyolojik bir tanımı ve o nedenle bedenin "ırksallaştırılma

sı" ve bir halkın ortak bir "nesil/soy" ve tipik görüngüsel (phenotypic) özellikleri ile kavranması, örneğin renk, saç tipi, burun ve kafatası şekli ve hatta Yahudiliğin betimlenmesi olayında olduğu ve Gilman'ın (1991, s. 38-59) dikkat çektiği gibi ayak tipi; ve ikincisi, ırkların bir hiyerarşisini yaratma çabaları. Bu çabalar, bazı "beyaz" ırkları ırksal olarak diğerlerinden aşağıya yerleştirmekle birlikte şaşmaz biçimde "beyaz-olmayan" halkları ırksal merdivenin en alt basamağına koymuştur (Banton ve Harwood, 1975).

Ama ırkçılığı tanımlamak amacı ile "bilimsel ırkçılık"tan çağdaş aşağılama, ayrımcılık ve dışlama biçimleri hakkında çıkarımlarda bulunmanın zorluğu, ayrımcı uygulamalara maruz kalan halklara yasal ve adli koruma sağlama çabalarında olduğu kadar "yeni ırkçılık" hakkındaki çatışmada da açıkça görülmektedir. "Yeni ırkçılık" terimi, zaten iki farklı kavram ile yük altına girmiştir. Martin Barker (1981), bu terimi ilk kez kullanmışa benziyor, ve esas olarak, İngiliz Yeni Sağı'nın, yakın geçmişte sosyobiyoloji doktrinlerine el koymasını hedef almıştır. İngiliz Yeni Sağı, kültürel ve özellikle ulusal fark ile "bariz şekilde farklı", yani yabancı olduğuna hükmedilenlere karşı güdülen kültürel ve siyasal husumetler arasında sözde "doğal" bir eşdeğerlik varsaymak suretiyle sosyobiyolojik kavrayışları yaygınlaştırdı. Böylece İngiliz Asyalı ve İngiliz Afrika-Karaipli halkların kendi vatanlarına iadesi politikalarını meşrulaştırma girişiminde bulundular ve özellikle İngiliz Asyalılar'ın ve Müslümanlar'ın yoğun bulunduğu yerlerde çocukları bilfiil ayrı okullara göndermeyi garanti altına aldılar. Balibar (1991) da, Avrupa'da terkedilen biyolojik ikinci sınıflık ile ilgili doktrinlerin açıkca yer aldığı görece yeni olgunun altını çizmek istemektedir. Ama tahakkümün meşrulaştırılması, ayrımcılık, vatanlarına iade etme ve ayrı tutma biçimlerinin varlığını sürüdürdüğü yerlerde, Balibar, yeni ırkçılıktan öncelikle bir "kültürel ırkçılık" biçimi diye söz etmektedir; bu, kültürel farklılığın, daha önce ve şimdi bilimsel olarak çürütülmüş olan biyolojik kuramların yerini aldığı "farkçılıkçı bir ırkçılıktır". Irkçılığın yeni biçimleri için kültürcü yorumlara destek, bir dizi başka etkili yorumcudan gelmiştir (Gilroy, 1987, s. 43-51).

Ama "yeni ırkçılık" ne kadar "yenidir"? Yenilik iddiaları, Miles tarafından sorgulanmaktadır (1987). Miles'ın argümanı, Barker, Balibar ve

diğerlerinin iddialarına meydan okur. Miles, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki "bilimsel ırkçılığın", biyolojik niteliklerden kaynaklanmakla beraber, her zaman kültürel/ulusal karakter ve benzersizlik kavranışı etrafında döndüğünü ve her zaman ırkçı ve milliyetçi söylemler arasında güçlü bir bağ bulunduğunu savunur.

Benim bu tartışmaya gönderimde bulunma nedenim, bu tartışmacılar arasında bir hükme varmak değildir -bu soruların bazılarına, modernliğin olası bir "kriz"i durumunda ırkçılık biçimleri üstüne daha geniş bir yorumun parçası olarak daha sonra dönüyorum-; ama "postmodern" bir çerçeve içerisinde bir taraftan çok ayrıntılı bir arkeoloji ve soykütük uygulaması olmaksızın, ikisi arasındaki devamlılık ve kopuklukları kavramanın imkansızlığı açıkça görülmektedir; ama aynı zamanda basit bir eski/yeni ikililiği her iki söylemi de homojenleştirir ve uygulama alanını, etkililiğini ve ifadesini kesinlikle faydasız bir tarzda kısıtlar. Hem "bilimsel ırkçılık" hem de "farkçılıkçı ırkçılık", çoğul söz etmeyi hak edecek kadar karmaşık oluşumlardır ve etkili her karşılaştırma uygulaması, onların sadece şimdiye kadar olduğu gibi "ulus" etrafındaki değil, *fakat aynı zamanda cinsel farklılık ve sosyal sınıf farkının kültürel kuralları* çevresindeki söylemler ve disiplinci uygulamalarla ifadesini anlamayı gerektirir.

Benim argümanım, eski faşist, anti-Semitik ideolojileri, "Üçüncü Dünya" kökenli göçmen topluluklara karşı harekete geçiren farkçılıkcı bir retorik ile birleştiren ırkçılıkların yeniden ortaya çıkışını gören, Avrupa tarihindeki bir dönemde özel önem kazanır. Bu hareketlerden bazıları, hâlâ farkçılıkcı bir retoriği sürdürürken, ırkçılığa bağlılıklarından açıkça söz etmekten korkmamaktadırlar. O yüzden Eylül 1993'te Londra'nın Doğu Yakasında Millward bölgesinde, İngiliz Ulusal Partisi'nden belediye meclisi üyesi seçilen Derek Beackon'ın şunları söylediği bildirilmiştir; "Kendimi ırkçı olarak tarif etmekten mutluluk duyuyorum. Ben sadece kendi insanlarım arasında yaşamak istiyorum" (*The Sun*, 18 Eylül 1993, s. 7). Onun retoriği, başka yerlerde ırkçı hareketi İngiltere'yi İngilizlere geri vermeye ve sokakları "çöpten" -yani, Asyalı topluluklardan- temizlemeye çağıran bir İngilizlik milliyetçiliği ve bölgeleştirme için çekici gelmektedir (bkz. Daily Mirror, 18 Eylül 1993, s.2).

"Irk", Ulus ve Etniklik Söylemleri: Siyasal Ait Olma Zorunluluğunun Hiç Olmaması

Irklaştırıcı, dışlayıcı söylemlerin, çokkültürcülük ve bütün kültürler için eşit saygı temelinde kurulan ırkçılık-karşıtı kampanyaları ve vatandaşlık hakları temelindeki eşitlikçi seslenimleri alıp onları ters çevirerek, çokkültürcülüğü, beyaz kültürlerin "saflıklarının" savunmasına dönüştürdükleri ve vatandaşlık retoriğinin, okul ve konutları ayrı tutma biçimleri için gelen talepleri garanti altına almak üzere harekete geçirdikleri yollara da dikkat edilmelidir. Bu, daha sonra, gerçek sorunun beyazların kendi ülkelerinde "ikinci sınıf vatandaş" haline gelmeleri olduğu iddiaları ile birleştirilebilir. Bu hileler, Ku-Klux-Klan'ın söyleminde ve İngiliz halk kültüründe olduğu kadar (bkz. Cohen (1993) ve İngiliz Ulusal Partisi demeçleri, Millwall belediye seçimlerindeki zaferin ardından olduğu gibi (Daily Mirror, 18 Eylül 1993)), İngiliz aşırı sağının çağrılarında da açıkça ortadadır.

Üstelik İngiliz aşırı sağı genellikle kadınların rolü ve "aile değerleri" hakkında geleneksel bir tutum sergilediyse de, aslında bazı üyelerin daha eşitlikçi yaklaşımları savunmaları yüzünden, ırkçılıklarını feminizm ile ifade etmek ve daha çok kadın üye çekmek için çaba harcamaları sonucunda iç mücadeleler meydana gelmiştir (Durham, 1991, s. 274).

Bu karmaşık ve sürekli değişen, renk, kültür ve siyasal söylem diyebileceğimiz şeylerin yeni biçimlenimlerinden bir anlam çıkarmanın tek yolu, "ırk", etniklik ve ulus kavramlarını, burada önerildiği gibi, merkezsizleştirmek ve özsüzleştirmektir. Tarihsel olarak, "ırk" kavramlarının güçlü biyolojik bir unsur içerdiği tartışılabilir olduğu halde, biyolojiye tanınan merkeziyet derecesi milliyet, cinsel farklılık ve demokratik haklar anlayışlarında ifadesini bulduğu gibi açık biçimde muazzam bir değişikliğe konu olmuştur. Dahası hedeflenen halklara bağlı olarak söylem ve politikalarda da değişiklikler vardır -"Siyah", "Asyalı", "Doğulu", "Kelt" ve benzerleri gibi. Bir başka deyişle tek bir ırkçılık yoktur, ırkçılıklar vardır.

"Irk" kavramının ve ulusun da sadece baskı ve aşağılama projelerini sağlama alan tarzda işlev göreceğini varsayamayız. Kaynakları direniş için harekete geçirme kabiliyetleri, Afrika-merkezcilik kavrayışlarında ve özellikle de ABD ile İngiltere'deki Afrika diasporasına dayanan Afri-

ka "ırkı" ve ulusu nosyonu gibi diğer projelerde açıkça görülebilir. Ve etnik azınlıklar arasında ırksal ve kültürel saflık doktrinlerine bağlı olanların söylem ve uygulamalarından bazılarının, bazı açılarda ve bağlamlarda "ırkçı" olarak görülebileceği kesinlikle gözden kaçırılamaz. "Irk" kavramının bilimsel sahteliğini sadece ilan etmenin faydasızlığı, kısmen bununla açıklanabilir. Sabit kökenli böylesi özellikler diğerlerinden olduğu gibi postmodern perspektiflerden de söylencesel ortaklıklar çerçevesindeki sona erdirme çabalarıyla suçlanmayı hak ederler ama kültürel ve siyasal harekete geçirme potansiyelleri olduğu da inkar edilemez.

Dolayısıyla "ırk" ile olduğu gibi, etniklik nosyonunu oluşturan çeşitli unsurların -dil, din, ortak köken nosyonları, akrabalık, evlilik ve giyinme kuralları, yemek hazırlama biçimleri ve benzerleri- *siyasal ait olma zorunluluğu hiç yoktur* (siyasal mücadelelerin "siper savaşın"da çeşitli söylemsel figürlerin göreli hareketliliğinin tartışması için bkz. Laclau, 1977, s. 160-72, ve 1990, s. 28-9), ve görünürde uyumsuz ittifaklar için harekete geçirilebilirler. Buna örnekler, İngiliz Yeni Sağı'nın "kültürel ırkçıları" ile ayrı okul hakkı talep eden İngiliz Müslüman toplulukları arasındaki ittifak; anti-semitizm birleştirici siyasal bağlardan biri olduğu, Afrikalı-Amerikalı Louis Farrakhan'ın siyah milliyetçiliği ile beyaz Amerikan aşırı sağının unsurları arasındaki ittifak; ve Güney Afrika'da, bu yazının yazıldığı tarihte, Zulu halkının belli bölümleri ile beyaz sağcı gruplar arasında, her ikisinin de ayrı "vatanlar" talep ettiği ittifaktır. Bu, milliyetçilik, ırkçılık ve etniklik, siyah ve beyaz projeleri etrafında mümkün hale gelen karmaşık eklemlenmeleri gösterir. Etnikliğin, "ırk"ın ve ulusun parçası olarak kültürel farklılık dili, siyasal ait olma zorunluluğuna hiç sahip değildir.

Etniklik, Temsil, Irksallaştırma

"Postmodern" bir çerçeve *etnikliği*, devlet ve kampanya organizasyonlarının sınıflandırma ve yeniden dağıtımcı faaliyetlerinde kapsanmaları göz önünde bulundurulduğunda, devlet gibi disiplinci aktörlerin gerçekleştirdiği oluşum ve "öz-kimliklendirme" süreçlerini ve de sosyal bilimlerin katılımını içeren *temsilin kültürel politikası* şeklinde kavramsallaştırır.

Bu kavramsallaştırmada "temsil", iki anlamda kullanılmaktadır. Bir taraftan, kamu görüşleri ve "çıkarlarının" dile getirilmesinde sorumluluk ve yetki konularına gönderimde bulunur. Kim kimin için konuşmaya yetkilidir sorusunu sorar ve belirlenen etnik topluluklar içindeki çatışma konusunu açar. Aynı zamanda etnik topluluklar arasında ve içinde hegemonya projesinin çözümlemelerini teşvik eder (Cohen, 1988, s. 26-7). Dahası kurumsal politikayı ön plana çıkarmak suretiyle, ortaklaşalıklar arasında ve içindeki çatışmalarda sıkça neyin riske atılmış olduğunu açığa çıkarır; sıklıkla yerel ve ulusal devlet kurumlarından gelen kaynakların paylaşılmasında ve yeniden dağıtımında bir sestir.

Ama "temsil" üstünde durulması, ayrıca etnik kimliklerin, "popüler" ve "yüksek" kültürün görsel ve yazılı metinlerindeki imge ve anlatıların üretimi aracılığıyla yapılandırılmasının ve sürekli yeniden yaratılmasının anlamına dikkat çekmesi açısından da önemlidir: gazeteler, romanlar, televizyon belgeselleri ve oyunları, sinema, tiyatro, müzik, resim ve fotoğrafçılık. Etnik kimlik, Castoriadis'ten (1987) bir terim uyarlaması yapmak gerekirse, "sosyal bir hayal ürünüdür", ya da Anderson'dan (1983) ödünç bir deyimle, "hayali bir topluluktur": yani başka şeylerin yanı sıra, zaman ve mekanda, tarih, hafıza ve toprakta yerleşen yazınsal ve görsel anlatı biçimleri ile bağlanan bir ortaklaşalıktır.

Etnik kimliklerin oluşumuna, "ırk" kategorileri açıkca başvurulduğunda ya da popüler ya da uzman biyoloji ve yarı-biyolojik tartışmalara, özne oluşumu projelerini, kapsama ve dışlamayı, ayrımcılığı, aşağılamayı, sömürüyü, sözlü ve fiziksel taciz ve şiddeti meşrulaştırmak için başvurulduğunda, *ırksallaştırma* sürecinin bir parçası olarak bakılabilir. Bununla beraber bireysel eylemler ve kolektif sınır-oluşturma projeleri, ayrımcılık, sömürü ve şiddet, açıktan aşağılamayı içerebilir de içermeyebilir de, ve "nesil", "kan" biyolojik nosyonlarına, genetik farklılıklara ve renk gibi bedensel vasıflara ve "zeka" gibi kapasitelere gönderimde bulunabilir ya da bulunmayabilir. Ortak köken, "hısım akraba" ve "millet" fikirlerini davet ederek etniklik ve kültürel farklılığa yönelmeler, aslında yarı-biyolojik kavrayışları gizlice getirebilir. Üstelik Cohen'in (1988) özellikle vurguladığı gibi, sosyal sınıf retoriği, sıklıkla "üreme kuralları" fikirlerinin içinde kutsanmış olarak biyolojiye çağrılar, yönelimler içermişlertir.

"Irk" ve "etnikliğin", burada önerilen merkezsizleştirilmesi ve özsüzleştirilmesi, bu değişim, bağlamsal dönüşüm ve yer değiştirme süreçleri ve etnik ve ırklaştırılmış kimliklerin oluşumunu niteleyen sınırların karmaşık örtüşmesi ve kesişmesi ile çok daha verimli olan çözümleyici bir uğraşı mümkün kılmaya yardımcı olur. Bu, ırkçılık tanımlarının hem yasal koruma ve ıslah amaçları için hem de sosyal, politik ve ekonomik çözümleme nesnelerinin belirlenmesi için gerekli olmadığını savunmak anlamına gelmiyor; bunun yerine katı tanımlar, kendilerini her zaman bireyler ve kolektiflikler tarafından kullanılan çok geniş kültürel dağarcıkların karmaşık içiçeliğinden bunalmış, kafaları karışmış halde bulabilirler.

Etniklik, kavimmerkezcilik, ırk, ırkçılık, vb. kavramlar etrafında düzgün sınırlar çizmenin zorlukları şimdi geniş biçimde kabul görmeye başlamış durumdadır, tıpkı nüfus sayımı sorularındaki gibi düzenleme ve politikaların uygulamalarında kabul edilebilir ve tekanlamlı etnik etiketler bulmanın zorluğunda olduğu gibi. Bazıları, etniklik nosyonunun değerinden bile kuşku duymuştur (Omi ve Winant, 1986). Diğerleri (Anthias, 1992), etnikliğe öncelikli kavram, "ırk"a da bir alt kategori gözüyle bakmaktadır, bu da o zaman ırkçılık tanımları etrafında bir başka sınıflandırıcı bilmece kümesine yol açmaktadır (bkz. Mason'ın Anthias eleştirisi, 1992).

Bu güçlüklerin "postmodern" bir çerçeveye konmasının önemi, bu sorunları özgül bir tarzda anlaşılabilir kılacak bir çerçeveyi ayrıntılarıyla şekillendirmekte ve araştırma alanları önermekte *yatıyor.* "Postmodern" amaç, sadece "şeylerin", "kelimeler" üstündeki devamlı aşırılığının, fazlalığının altını çizmek değildir -yani, tanımların ve çözümlemelerin her zaman taraflı olduğu- ama aynı zamanda "kelimeler" ve "şeyler" arasında belli karşılıklı nüfuz etme biçimlerini de sergilemektir. Bu karşılıklı nüfuz etme biçimlerinde, "ırk" ve etniklik söylemleri, rekabet eden söylemler arasında basit "ampirik" hüküm vermeyi önleyen biçimlerde, çözümleme nesneleri için *üretkendirler.* Bu, kültürel-maddi ayrımının zayıflatılmasını içerir ve dil ve söylemin bir özelliği olarak diffèrance'ın potansiyel istikrarsızlaştırıcı etkileri ile hem gündelik hayatta ve uzman bilimlerde hem de "eski/yeni" ırkçılık gibi ikiliklerin çözülmesine ve yer değiştirmesine izin veren çözümleyici bir strateji olarak yapıbozumla kaplanmıştır.

"Postmodern" bir çerçevenin bu genel yönleri, bir dizi soruyu ortaya çıkarıyor ve geliştirilmek üzere bir çok alan açıyor. Yer darlığı göz önüne alındığında, "postmodern" çerçevenin özellikle vurguladıklarını daha iyi göstermek için, şimdi sadece dört konu kısaca ön plana çıkarılmaktadır. Dolayısıyla aşağıdaki tartışma şunlarla kısıtlı olacaktır:

1 "Postmodern" bir merkezsizleştirmenin, özsüzleştirmenin ve toplumsalın "bütünsüzleştirilmesi" ya da "çözümünün" etkileri.

2 Irkçı öznenin merkezsizleştirilmesi.

3 Irksallaştırma süreçlerinde, zaman/uzam ilişkilerinde ve yeni küresel/yerel biçimlenim biçimleri bağlamında cinsel farklılık, çiftanlamlılık ve haz konuları.

4 Sözde "yeni etniklikler" olgusu.

Irkçılık ve Toplumsalın Merkezsizleştirilmesi

Toplumsalı merkezsizleştirmek ve bütünsüzleştirmek, bu bölümde daha önce söz edildiği gibi, "toplumsalı" "kapalı" hale gelme sürecinde hep göreli açık olan bir "postmodern" çerçeve içerisinde tutma sonucunu vermiştir; ama hep bağlamsal, kurumsal alanlar içinde ve arasındaki söylemsel uygulamalar etrafında sona erdirmeyi engelleyen durumsallık, yer değiştirme, muhalefet ve çözülme oyunlarına maruz kalmıştır. Bu tarzda çerçevelendiğinde, toplumsalın belirleyicileri olarak etnik ve ırksallaştırılmış söylemlerin çelişkileri ve çeşitliliği, özellikle ön plana çıkar ve kimliklerin "rutin" gündelik uygulamalarda ve etnik ve ırksallaştırılmış hegemonyanın daha doğrudan siyasal projelerinde yapılandırıldığı süreçlerin açıklığı ve göreli durumsallığı ve karmaşıklığının altını çizerler.

İngiliz Asyalılar'ı ve İngiliz Afrika-Karaiplileri'nin "basmakalıpları"nı örnek olarak alalım, bunlar İngiltere'deki aşağılama, dışlama, taciz ve ayrımcılığın kültürel dağarcığının bir parçasıdır. "Postmodern" bir çerçeve, sıklıkla her şeyi kapsayan ve yekpare şekilde sunulan bir süreçteki önemli *yer değiştirmelere* karşı tetiktedir, okul gibi kurumsal alanlarda ırkçı basmakalıpları ve ayrımcılık uygulamalarını rahatça çoğaltmaktadır. Başka bir deyişle, "postmodern" bir çerçeve, bizim, diyelim ki İngiliz Asyalılar'ı ve İngiliz Afrika-Karaipli öğrencilerin, öğretmenlerinin onlar hakkındaki "basmakalıp yargıları"nın sonucu olarak okuldaki

başarıları, okuldan uzaklaştırılma oranları ve benzerlerinin sunulduğu ve onlara ayrımcılık yapılmasına neden olan "yeniden üretim" modellerini terketmemizi gerektirir: örneğin onları daha az akademik gayret gerektiren sınıflara yerleştirmek gibi. Bu tablo, olayları fazla basite indirgemektedir (Rattansi, 1992a). Okullardaki ırksallaştırma süreçleri, işleyişlerinde düzensiz ve çelişkili olarak görülmeye başlanıyor. Bütün öğretmenlerin basmakalıp yargıları yok; basmakalıplar, farklı İngiliz Asyalılar ve İngiliz Afrika-Karaipli öğrenciler arasında olduğu gibi, "tembel", "akademik-olmayan", "aptal" ve "zeki" gibi nitelik atıflarında sıklıkla çelişkilidirler; sınıftaki basmakalıplaştırma ifadelerinden diğer ayrımcılık biçimleri çıkabilir de çıkmayabilir de ve ırkçı stereotiplerin ve söylemlerin "çoğaltılması" daha genel olarak, öğrenciler tarafından geniş bir strateji dağrcığı ile müzakere edilir ve ona direnilir. Bunların bazıları, bazı İngiliz Afrikalı-Karaipli kadın öğrencilerin, ciddi disiplin cezalarına yol açacak açıktan karşı çıkmayı önlemek için stratejik olarak denetlenen, ırkçı ve cinsiyetçi okul uygulamalarına direnişte bir ateşkese "razı olmalarında" görüldüğü gibi, cinsel bir boyut kazanmış görünmektedir. Disiplinci bağlamlarda yararlanılan siyah erkeklik kuralları, bazı siyah erkek öğrencileri, genç siyah kadınların göreli uzlaşmacı tavrını benimsemekten alakoyabilir (bu konudaki araştırmanın daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Rattansi, 1992a).

Sosyal bilimlerdeki araştırmalar (Jenkins, 1986, 1992; Genders ve Player, 1989), çelişkili stereotiplerin meydana gelişlerini farkettilerse de, ne bunların genel anlamı, ne de toplumsal cinsiyet kazanan tarzlarının önemi, yeterince fark edilmiştir; ne de göreceğimiz gibi, bu yer değiştirmelerin ve çelişkilerin işleyişinde zaman ve uzamın önemi ve belirleyici bir kategori olarak "modernliğin" rolü yeterince ilgi görmüştür.

Bu sorunları anlamada, geleneksel sosyal bilim kelime dağarcığından, postyapısalcılık akımını daha çok yansıtan bir dağarcığa geçmek faydalıdır. Burada yapılacak bir çeviri, Foucaultcudur: etnik azınlıkların kaydedilmelerinden istihdamlarına (Jenkins, 1986, 1992), okullardaki ayrımcı muameleler (Rattansi, 1992a) ve toplu konutlar için prosedürlerin tahsisi hakkındaki araştırmalar (Henderson ve Karn, 1984, 1987); bütün bunların, örneğin, basmakalıp içine sokucu söylemlerin, ne ölçüde işlerden okuldaki yüksek sınıflardan ve daha iyi toplu konutlardan dışlamayı

meşrulaştırma olarak işlediğine, ve ne dereceye kadar *normalleştirici, disiplinci* yargılar üstüne kurulduğuna işaret ettiği söylenebilir. Onlar, kaynakların dağıtımı ve o kaynaklara ulaşımı belirleyecek önemli ölçütler olarak iyi vakit değerlendirme, "belaya bulaşmama" ve temizliğin, sağlıklılığın, beden davranışlarının ve tekniğinin olası vasıflarını yönetsel ve paylaştırıcı uygulamalarda kutsanan ve Foucault'nun "biyopolitika" dediği şeyin bir parçasıdırlar. Bu gözönüne almalar, beceri, akademik yetenek ve ihtiyaç kavrayışlarını hiçe saymakta ve "zevk" ve hayat tarzı konularında kültürel görececiliğin daha fazla kabulü olasılığını ihmal etmektedirler. Dahası bu yargılar, ırkçı oldukları kadar sınıfa özgü ve cinsiyetçidirler de: yukarıda söz edilen durumlardan sadece birini açıklamak gerekirse, toplu konutların, ailenin büyüklüğü, dekorasyondaki "zevk", hayat tarzı, vb. temelinde dağıtılması ile bazı ailelerin aleyhine işleyen yargılar, "orta sınıf" bir disiplinci, biyopolitik bakış ve uygulama biçiminin ürünüdür ve hem etnik azınlıkları hem de beyaz işçi sınıfın bazı bölümlerinin aleyhine olan modern kamu bürokrasisinin prosedürlerinde rutinleşmiştir. Bu, Henderson ve Karn'ın araştırmasının (1984, 1987), "postmodern" bir çerçeve içinde nasıl okunabileceğini gösterir.

Kurumsal Irkçılık

"Kurumlaşmış ırkçılık" kavramı, tabii ki bu çeşit süreçleri vurgulamak için yaygınlaşmıştır; fakat "postmodern" bir çerçeve, bunu pürüzsüz, çoğaltıcı bir makine olarak değil, içsel olarak çelişkili bir dizi süreç şeklinde görür. Bunlar, *modern* disiplinci kurumların özgüllüğü ile iç içe geçmişlerdir, bu da başka şeylerin yanı sıra davranış ve temizliğin özel "standartlarını" içerir, yani bedensel vasıflar dahil, gündelik estetik, özdenetim kapasitesi (içme, zaman değerlendirmesi, rahatsız edici davranışlardan uzak durma) ve yakın çevresini düzenleme (tertiplilik, temizlik) gibi. Dahası dağılımcı süreçlerin sürekli ayrımcı sonuçları, söz konusu "normalleştirici" ayrımcılık biçimlerine ışık tutabileceği halde, "tektip" yargıların varsayılması, sürekli "uygulandığında", ille de mümkündür diye bir şey yoktur.

Toplumsalı bu tarzda bozuma uğratmanın, tabii ki ırkçı güç ilişkilerinin kuramsallaştırılma yolları için genel içerimleri mevcuttur. Yani bazı etkili Marksist yapıtlarda ilan edildiği üzere, toplumsal, devlet ve serma-

yenin alanları gibi sıkı bağlar içinde olan az sayıda alan ile sözüm ona sadece siyah ve beyaz işçileri bölmekle ilgilenen kapitalist bir medya tarafından yardım ve teşvik görerek çalışır ve çoğalır şekilde kavramsallaştırılamaz (bu tezin daha kaba versiyonları için, bkz. Sivanandan, 1974; bu argümanın daha gelişmiş, fakat yine de sınıf-indirgemeci hali için, bkz. Sarup, 1986, s. 40, 95-8). Onun yerine, ırkçı güç ilişkileri, daha yararlı biçimde, devlet ve sermayenin önemini inkar etmeyen, fakat bunları ırkçılıkların işlemesi için alanların çoğaltılması ile birlikte çok daha fazla parçaya ayrılmış ve içten bölünmüş şekilde değerlendiren, neo-Foucaultcu bağlamda görülebilir -oyun parkları, sokaklar, sınıflar, doktor muayenehaneleri, akıl hastahaneleri, bürolar, vb. Psikiyatri ya da eğitim psikolojisi ve profesyonel ideolojiler gibi uzman iktidar/bilgi biçimlenimlerine, önemli belirleyici bir rol verilmiştir. Örneğin öğretmenler arasında, tek tek bütün öğrencilere sözüm ona "renge-duyarsız" şekilde davranma şeklinde popüler liberal bir nosyon vardır; bunun yaptığı etki ise, öğrencilerin üstündeki ırkçılığın ve ırkçı ekonomik dezavantajın etkilerini göz ardı etmektir (Rampton Raporunda (DES, 1981) eleştirilen bir profesyonalizm türü).

Dahası etnik azınlıklara yapılan muamelenin -örneğin işyerinde- düzeltilmesi mücadelelerini anlama çabaları, söylemsel muhalefetler sorununa çok daha fazla önem vermek zorundadır. Jewson ve Mason'ın (1992) yaptığı belli işyerlerindeki "fırsat eşitliği"nin anlamı hakkındaki mücadelelerde retorik hileler ve karşı-hamleler üzerine çözümleme, böyle politikalara karşı olanların gösterdiği direnişin yaygın stratejisinin iyi araştırılmış bir örneğini veriyor.

Irkçılaştırmadaki Cinsellik, Zaman/Mekan, Beden, Haz, Çiftanlamlılık ve Görülecek Manzara

Irkçılaşmış söylemsel uygulamalara toplumsal cinsiyet kazandırılması sorunu, yukarıdaki tartışmada zaten ele alındı. Başka pek çok boyutun da altını çizmek mümkündür: örneğin İngiltere varoşlarında siyah ve Asyalılar'ın varlığının -diğer bir deyişle, *ırkçılaştırılmış* bir "yer" olarak "varoşların"- popüler basın, politikacılar ve polisinkilerde dahil olmak üzere çeşitli söylemlerde, siyah erkeklerin beyaz kadınlar için oluşturdukları "tehdide" gönderimde bulunarak *cinselleştirilmesi-*

nin yolları gibi (Ware, 1992). İngiliz aşırı sağı, bu özel çağrı biçimini, kadın ve erkek üyeleri arasında, kadınlarda korku, erkeklerde maço bir koruma hissi yaratması muhtemel metinlerde, kendi lehine kullanmada kesinlikle ustalaşmıştır. Böylece Milli Cephe'nin gençlik gazetesi *Bulldog*, ön sayfasını "Siyah pezevenkler Beyaz kızları fuhuşa sürüklüyor" başlıklı bir hikaye ile doldururken, *National Front News* de sürekli olarak siyah erkeklerin beyaz kadınlara karşı işledikleri iddia edilen cinsel suçların raporlarını yayınlanmaktadır. Ön sayfada, beyaz bir ailenin fotoğrafı ve altında şu çağrı yer almaktaydı: "Beyaz adam! Irkını, Vatanını ve Aileni Korumak için bir Görevin Var!" *Bulldog*, okurlarına "Beyaz kadınlarınızın güvenliğini düşünün...annenizi, kız kardeşinizi, kız arkadaşınızı düşünün" tavsiyesinde bulunuyordu (Durham, 1991, s. 272). Başka şeylerin yanı sıra bu örnekler, "aile" ile "ev" arasındaki ifadelerin, ırk ve mekanın simgeleri şeklindeki önemini yansıtmaktadır (Cohen, 1993). Ayrıca bunlar zamansal ve mekansal bir mesafede, kadınların korunmaya muhtaç oldukları ve "ev"de oturmaları gerektiği tehlikeli bir yer olarak İmparatorluk fikrinin, saldırgan ve korumacı erkeklikleri, "kamu" alanında ayrıcalıklı bir yere yerleştiren ve kadınları "ev" alanına zapt eden bir şekilde yapılandırmaya izin veren sömürge söylemini tekrarlarlar.

Tabii ki mekanın, özellikle şehirde, ırksallaştırılması çeşitli şekiller alır, konut politikaları ve "beyaz kaçış" olgusu ile toplulukların göreli bölünmelerinden (Cohen, 1993) ve siyahların kovulmasından -haince taciz ile etnik azınlık ailelerinin kovulmasından- tutun da, uyuşturucu ve suç konularının, siyahların varlığına çağrışımsal olarak "sabitlenmesi"ne kadar. Ve varoşların cinselleştirilmesi de, fuhuşu, pornograficilerin faaliyetlerini ile gay ile lezbiyenlerin varlığı etrafındaki "panikleri" kapsayan özerk bir mantığa sahiptir, burada yine ırksallaştırma ve cinselleştirme, siyah kadın satıcılarının sözde kudreti aracılığıyla birbirleri ile ifadelendirilebilirler. Bu temsilin, film de dahil bir dizi medya biçimi ile dolaşımı yapılır -çok popüler olan *Mona Lisa* örneğini ele alalım, siyah kadın satıcıları ve beyaz fahişelerin dünyasını kapsayan ırklaştırılması ve cinsel dinamiği, Pajaczkowska ve Young tarafından keskin biçimde irdelenmiştir (1992). Bu ayrıca siyah homoseksüel fobisi hakkındaki paniklerde de görülür (Burston, 1993).

Ulusun toplumsal cinsiyet kazanması ve cinselleştirilmesi, "ırkın" cinselleşmesi dinamiğinde bir diğer önemli unsurdur. Kadınlar, Yuval-Davis ve Anthias'ın (1989, s. 8-10) dikkat çektikleri gibi ve yukarıdaki aşırı sağ söyleminin tartışmasından da anlaşılacağı üzere, etniklik ve milliyetin inşasında temel bir rol oynamaktadırlar: biyolojik çoğaltıcılar olarak; sınır belirleyiciler olarak -"ötekiler"le olan cinsel ilişkilerini denetleme çabaları buradan gelir-; kültürün taşıyıcıları olarak; önemli simgeler olarak örneğin anavatan gibi; ve tabii ki, ulusal mücadelelerde bizzat katılımcı olarak.

Dolayısıyla elbette ki İngiliz kültüründe göçün etkisi tartışmalarında "tecavüz" eğretilemesinin anlamı (örneğin, bkz. bu nokta için olmasa da, Barker tarafından alıntılanan Milletvekili John Stokes'un söylevi, 1981, s. 18) ve şimdi "etnik temizlik" denmeye başlanan bir çok projedeki tecavüz gerçeği buradan gelir. Eğer "kadın", hem kültürün hem de toprağın kilit anlamlandıranı ise, o zaman onun vücudunun cinsel ihlali, erkekçi bir etnikliğin, ya da milliyetçiliğin ya da "ırk"ın, ötekini hadım eden bir dayatılmasıdır (gerçi bu seferde tecavüzcü, öyle biyolojik bir ilişki ve "melez" bir ırkın muhtemel doğumu ile kirletilme, bozulma çelişkisine takılmış olmaktadır). Ama erkekleştirme -örneğin milletlik mücadelelerinde- eşzamanlı olarak o topluluktaki kadınları boyunduruk altına alan söylemsel uygulamaların parçası olurken, muhalif bir tarzda işlev görebilir. Bir örnek, Yuval-Davis ve Anthias'ın 1980'lerdeki popüler, muhtemelen erkek bir Filistin deyişini aktarışlarında görülebilir. Filistin toplumundaki yüksek doğum oranlarına gönderimde bulunan deyiş, şöyledir: "İsrailliler bizi sınırda yeniyorlar; ama biz de onları yatakodasında yeniyoruz" (1989, s. 8).

Öyleyse mekan, sadece kadınlaştırılmış olmuyor, aynı zamanda erkekleştiriliyor da. Bu da yörelerin ırksallaştırılmasını besliyor. İngiliz şehirlerinde, bu sıklıkla bir bölge üzerinde hak iddia etme ve genç işçi sınıfından erkeklerin bir alanı "yabancılar"dan, "Pakistanlılar"dan ve "zenciler"den "temizlemek" için sürekli denetlemeleri ile gerçekleşir. Başka şeylerin yanı sıra söz konusu söylemsel uygulamalar, bu Ötekiler'i, fiziksel saldırılar ve sözlü tacizle küçük düşürmeye çalışırlar, bu da saldırganların erkekliğini "kanıtlar" ve kurbanları "hanım evlatlarına" "indirger": bu bir hadım etme ve kadınsılaştırma biçimidir (Willis,

1978). Ve erkekçi kültürlerin anlamı, İngiltere'de Manchester'daki Burnage Lisesinde beyaz bir sınıf arkadaşı tarafından öldürülen Asyalı bir öğrenci ile ilgili olarak yapılan Macdonald Araştırması tarafından vurgulanmıştı: sadece erkek çocukların gittiği okuldaki güçlü bir erkekçi şiddet kültürü, diye rapor iddia etmekteydi, okuldaki ırkçılığın önemli belirleyici bir özelliği idi (Macdonald ve diğerleri, 1989).

Ama buradaki ırksallaştırıcı dinamikte karmaşık çeşitlemeler olabileceğini hatırlamak da önemlidir. Beyaz ve Afrika-Karaipli erkekler arasındaki Asyalılar'a karşı yapılan ittifak gibi yada bazı bölgelerde olduğu üzere, yerel yüksek okul ve üniversitelerdeki Afrika-Karaipliler'in varlığı ile birlikte yaşayabilip de kavgaların beyazlar ve Asyalılar'la sınırlı kalması gibi (Cohen, 1993). Ve bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Macdonald Araştırması da, ırkçı ittifak ve işbirliği şebekelerinin karmaşıklığı hakkında bazı ilginç şeyler söylemektedir.

Sınıf erkeklikleri, toplumsal ilişkilerin bölgeselleştirilmesi ve ırkçılık arasındaki bağlantılar hakkında çok az araştırma vardır (Cohen'in çalışması önemli bir istisnadır). Öyle bir araştırmanın ele alması gereken unsurlar arasında, erkeklerarası bağın, yakınlaşmanın hazları ve kronik bir maddi ve kültürel kaynak ve fırsat eksikliğinin engel olduğu daimi bir heyecan arayışına sahne olan çeşitli şehir bağlamlarında şiddeti sayardım. Medya aracılığıyla iyi ve kötü şöhret kazanma olasılıkları, ayrı bir haz ve olumlama sağlar ve hapishane ve diğer yaptırımların tehdidine ve gerçekliğine rağmen şiddetin sürdürülmesi için motivasyon getirir. (Irkçı faaliyetlere uyan, elbetteki ırkçı-karşıtı bağlantıların hazları için de geçerli olabilir. Kültür politikalarında "haz" tartışması için bkz. Bennett'in ve *diğerlerinin* öncü çabası, 1983).

Bunun bir kısmı, İngiltere'nin aşırı sağ örgütlerinin faaliyetlerinde ve futbol şiddetine karışanların yakın tarihli anlatılarında açıkça görülür hale gelmektedir. Örneğin burada, bir futbol "holigan"ı ile yapılan söyleşiden bölümler yer almaktadır:

> Metro Ordusu ile yaşadığı günlerden söz ediyor (bu ismi almalarının nedeni, Wolverhampton metro ağında karşı tarafın taraftarlarına pusu kurmaları)...yanılmasız bir nostalji havası var konuşmasında. Onlar, erkeklerarası bağın, yakınlaşmanın kuvvetli olduğu günlerdi. Sen arkadaşlarına arka çıkıyordun, onlar da sana...Kavga, polis izin verdiği

müddetçe sürerdi. Tony, futbolla pek ilgisinin olmadığını açıkça itiraf ediyor. Onu çeken şey, şiddetin heyecanı idi. "Bu büyük bir heyecan. Güç hissi. Başka bir çeteyle kavga edebilecek bir alay delikanlıyla birlikte olduğunuzu bilmek." (Weale, 1993; ayrıca bkz. Williams ve diğerleri, 1987)

Aynı rapor, yurtdışında şiddete katılmanın çekiciliklerini ve uluslararası bir medya dünyasında, ulusal ve uluslararası kötü şöhretin hazlarını irdelemektedir:

> Açıkgöz küçük serseriler...eylem için yurtdışına bakmaktalar, daha büyük bir sahnede yaygın medyanın ilgisini çekeceğini bildikleri ve ün kazanacakları için. 1990'da İtalya'daki Dünya Kupasından kovulduktan sonra süper-serseri ünvanını elde eden Nottinghamlı Paul Scarrot gibi bazıları, uluslararası kötü şöhret kazanıyorlar.

Ve bir neo-Nazi grubunun aynı zamandaki anlatısı, sadece şiddetin ve ırkçı rock gruplarını dinlemenin hazlarını anlatmakla kalmayıp medyaya çıkmanın grup için taşıdığı önemi de aşağıdaki sözlerle belirtmektedir:

> Bu, kültü kendisi ve kendi yaptığı işler olan bir taraftar klübüdür. Hiçbir grup, ister kendi taraftar dergisi *Blood and Honour* da olsun, ister ortayol basın ve televizyonların dazlak ırkçılara tanıdığı öfkeli düşmanca tanıtımda olsun medyadaki yansımasından bundan daha çok sarhoş olmamıştır. Hapse girdikleri zaman, ki bu oldukça sıktır, üyeler, ırkçılık-karşıtı dergi *Searchlight*'ı yutarcasına okurlar, bu dergi neofaşist sağı deşifre etmeye kendini adamıştır. Kendi isimlerini ve yaptıklarını dergide görür ve mutlu olurlar. (Ascherson, 1993)

Küreselleşmiş, medyaya doymuş bir dünya, bazı anlamlarda, bu grubu belirler: ismi, Kan ve Şeref, aslında Güney-Afrika neo-Nazi partisinden, AWB'den alınmıştır, medyaya çıkmanın hazlarından bazıları, uluslararası neofaşist örgütler ağı ile bir bağ duygusu ile yoğrulmuşsa da, belki ruhsuz bir İngiliz kasabası olan Milton Keynes'deki sıradan bir varlığın kasvetli anonimliği için de bir avuntudur.

Beden ve onun haz ile temasının kültür ekonomi politiğine yerleştirilişi, böylelikle gelecekteki ırksallaştırma süreçleri ile ilgili araştırmaların yönelmesi gereken önemli bir irdeleme alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin aşırı sağın pek çok genç üyesinin dövmeden dazlak kafaya ve "mohikan" saç stiline, doğrudan vücuda basılan üyelik, kimlik ve olumlama "rozetleri"ne kadar dikkat çekici vücut süslerine şekil verme biçimlerini düşünün ama belli vücut temizliği ve yaşam tarzı kavrayışları ile, bunlar, kimliklerini siyahlardan, "Pakistanlılar"dan ve "yeni çağ gezginleri" gibi gruplardan, sıklıkla hayali olarak ayırt eden biçimlerde inşa etmelerine imkan sağlamaktadırlar (yine bkz. Kan ve Şeref Grubu hakkında Ascherson, 1993). Gürültülü rock ve dans tarzları için müzik tercihleri -sıklıkla şiddetin eşliğinde- Mort'tan bir deyim almamız gerekirse (1983), vücutlarını harekete geçirir.

Bu anlatılar, Silverman'ın yakın geçmişte ileri sürdüğü, ırkçılığın ve özellikle ırkçı şiddetin çağdaş biçimlerini anlamak için, Bauman'ın bugün "hayatta kalma mücadelesi"nin simgesel doğasına ve onun "kamu muhayyilesi"nde yer edinmek istemesine verdiği önemin tanınması gerektiği iddiasına ayrı bir ağırlık kazandırmaktadır (Silverman, 1993). Simgeselin daha ayrıcalıklı bir role sahip olduğu göreli yeni bir ırkçılığa geçiş, ister Yahudi mezarlarına saygısızlık etmek ister Müslümanlara ve diğer ibadet yerlerine saldırmak biçiminde olsun, ırkçı söylemlerdeki vurgunun, daha önce tartıştığım "farklılık" diline geçişinin bir parçası olarak meydana gelir.

Silverman, argümanını, Batı Avrupa'da ekonomik ve siyasal dönüşümlerin yakın tarihli tartışmaları ile faydalı biçimde birleştirir. Bu, "postmodernleştirme" bağlamında kuramsallaştırılmış da olabilir; Wieviorka'nın bu ciltte ve *L'Espace du Racisme*'de yaptığı gibi " post endüstriyel" bölüm başlığı altında, milli kimlik ve devlet kurumlarının krizleri ile endüstriyel ve kentsel altyapının temel biçimde yeniden-inşası yüzünden, daha eski emek hareketlerinin marjinalleştirilmesine ve erkek işçi sınıfı etrafında oluşturulan toplulukların sayısal gerilemesine ve bölünmesine dikkat çeken bir çözümlemede de olabilir. Bu, içinde ırkçı ve ırkçılık-karşıtı hareketler de dahil, "yeni" toplumsal hareketler etrafında örgütlenen görece yeni bir kültürel farklılık politikasının bulunduğu mekandır. Bu mekan simgesel jestlerin, olayların sahneye konuşunun tü-

müyle farkındadır ve hükümetlerin de ırkçı ayrım ve çatışmanın simgesel yönetimi stratejisine takılıp kaldığı siyasal bir ortamda işler.

Yeni endüstriyel, kentsel ve kültürel dönüşümlerin sonuçlarından biri, geleneklerin kopması ve istihdam ve öteki altyapıların çöküşü ve ırkçı milliyetçilik projeleri ve sonsuz "kök" arayışları etrafında harekete geçirilip istismar edilen endişeleri üreten köksüzlük hissidir. Bu bir anlamda, belli yeni ırkçılıkların ortaya çıkmasına yol açmakta ve bir "yeni ırkçılık" tezinin daha inandırıcı bir tarzda formüle edilmesini mümkün kılmaktadır.

Ama yukarıda savunduğum gibi, o tür çözümlemeler, bu "postmodernleştirme" ya da "modernliğin" krizi süreçlerinin bazılarını belgelemekten çok daha fazlasını başarmak zorundadır. Kimliklerin, öznelliklerin ve toplumsalın oluşumundaki cinsellik, haz, zamansallık ve mekansallık konularının sadece Wieviorka'nın değil, Silverman'ın çalışmasında da tamamıyla ihmal edilen bir rolü vardır. Ve kimlik, özellikler ve toplumsalın oluşumunun daha doğrudan bir yeniden düşünülmesi ile bu çözümlemeleri kuramsallaştırmalıyız. Şuna dikkat etmek de ayrıca önemlidir; benim tavsiye ettiğim çözümleme biçimi, şehir ırkçılığı tartışmalarından oldukça temel biçimlerde farklıdır. Bu şehir ırkçılıkları ya Phizacklea ve Miles'ın öne sürdüğü "sahte bilinç" tezinin sofistike de olsa değişik versiyonları üstüne (1980; bunu takdir eden ama aynı zamanda eleştiren bir tartışma için, bkz. Rattansi, 1992a, s. 31-3) ya da Wellman'ın (1977) önerdiği tipte, beyaz ırkçılığın, öncelikle beyaz ayrıcalık için meşrulaştırıcı bir ideoloji olarak görüldüğü bir kaynak-çatışması modeli üstüne kurulmuştur.

Bu söylediğim, *çiftanlamlılık* konusu ve onun büyük önemi bir kez takdir edildi mi daha da doğru hale gelir. Irkçı söylemler ve özellikle de cinselleştirme dereceleri ile ilgili olan söylemler, sadece farklılaştırıcı, aşağılayıcı ve meşrulaştırıcı değil, benlik-Öteki ilişkilerinin ve sömürge söylemsel uygulamalarının genel "postmodern" kavrayışı hakkında daha önce vurgulanan bir nokta olan, onların boyun eğdirme hamlelerini yarıda kesen çiftanlamlılık biçimlerini de içerir.

Başka yerlerde İngiliz Asyalı kadının etrafındaki çiftanlamlılıktan söz etmiştim. O "birbirine sımsıkı bağlı" Asyalı ailenin hem koruyucusu ve temeli -sağ, "aile değerleri" ve disiplini için Asyalı kadına büyük hay-

ranlık duyar- hem de Asyalı "geri kalmışlığın" simgesidir. Asyalı kadın, olağanüstü boyun eğmeye maruz kalan ve Asya geleneklerine bağlılığı ile birlikte görülmektedir ve aynı zamanda da Asyalıların İngiliz kültürüne ya da "İngiliz yaşam tarzına" asimile olmasının önündeki engel olarak algılanmaktadır. Ayrıca Kama Sutra ve Şark hareminin karanlık mirasçısı ve dolayısıyla cinsel olarak çekici, ağına düşürücü de kabul edilmektedir (Rattansi, 1992a).

İngiliz Asyalı ailesini çevreleyen özellikle sağdaki çiftanlamlılık, muhafazakâr *Daily Mail* gazetesinde çıkan bir haber başlığında iyi yakalanmıştır: "İngiltere'nin geleneksel ailesi şimdi Asyalı"dır (29 Ocak 1993). Yanındaki *Social Trends* 1992'den yararlanan metin şöyle devam ediyor: "Asyalılar, yeni bir raporun ortaya koyduğu gibi, beyazlardan geleneksel İngiliz ailesini devraldılar. Burada Pakistanlı ve Bangladeşli ev halkının yüzde yetmişi karı koca ve çocuklardan oluşuyor -kuşaklardır kabul edilen ölçüt- beyazlarda ise bu oran sadece yüzde 25'tir". Bu söylem, altın çağa nostalji ve Asyalılar'ın "aile değerlerine" örtük bir hayranlığı, gerçekten ait olma statüsü tanınmamış bir halk tarafından geçilmenin ve "devralınma"nın endişesi ile birleştirmektedir-; onlar hâlâ "burada" tesadüfen bulunan Pakistanlı ve Bangladeşli aileler olarak tasvir edilmektedirler.

Ama bu örnekte ve "Asyalı kadın" tartışması etrafındaki diğerlerinde, "modernlik" kategorisinin, zaman ve mekan kavrayışlarının ve kültürel "Ötekiler" çevresindeki söylemlerin cinselleştirilmesinin nasıl farklı biçimlerde birleştiklerini de görebiliriz. Yani İngiliz Asyalılar'ı, onların aileleri, "onların kadınları", onların sözde iş başarıları ve benzerleri modernliğin sınıflandırıcı düzen dürtüsü ile sürtüşen ve modernliğin rahatsız edici olan asimile edilemeyenlere karşı duyduğu tiksinti ve nefretin hedefi Yahudiler'in, ebedi "yabancı" olarak görüldüğü Bauman'ın çözümlemesi ile arada benzerlik kurularak anlaşılabilir. Yani İngiliz Asyalıları'nın, modern İngiliz kültüründeki söylemlerde bir dizi çelişkili tepkiyi ürettikleri tartışılabilir, bu kısmen İngiliz modernliğini yerinde tutmaya çalışan bir dizi kültürel olarak çizilmiş sınırları aşmaları yüzündendir: *İngiliz Asyalıları, çok fazla modern-öncesi, çok fazla modern ve çok fazla postmoderndirler.* İngiliz Asyalıları'nın "modern-öncesi olmalar"ı, *zaman içinde aynı yaşta olmamaları*, "onların kadınları"nın sözde

çok etkili boyun eğişleri ile ve giyim kuşamları, dinsel "köktencilikleri", "uygarlaşmamış" ve "geri kalmış" törensel hayvan kurban etme uygulamaları ve benzerleri ile simgelenmektedir. Onların *aşırı-modernlikleri*, Yahudiler'de olduğu gibi, ticaretle sözüm ona orantısız bir aşırılıkla ilgilenmeleri, istiflemeye meraklı olmaları ve dükkânlarının, rahat İngiliz emekçi sınıfı topluluğu/komşuluğu sembolü olan -burada hısım akraba unsuru önemlidir- geleneksel İngiliz köşe dükkanlarının yerini alması ile simgelenir. Ama onlar ayrıca "postmodern"dirler; aşırı hareketli, dağılmış, "topraksız bırakılmış" Hindistan, Pakistan, Kanada, ABD, Singapur, Hong Kong ve başka yerlerde bağlantıları olan, İngiltere'nin "ada ırkı" kültürünün yerleşikliğini bozan, Hindistan'dan gelinler, damatlar getiren, uluslaraşırı işler kurarken, (şu sıralar felaket durumda olan) İngiliz kriket takımının Hindistan, Pakistan ve Batı Hint Adaları ile yaptığı karşılaşmalarda İngiliz takımını desteklemeyi reddeden bir toplulukturlar. Ama yine de bu her zaman bilinçaltı arzunun çiftanlamlılığı ile hayranlık ve gıptanın daha bariz dürtüsüyle ile yüklü bir kültürel rahatsızlık ve müdahale biçimidir.

Sadece sık sık belirtilen ırksallaştırılmış özneyi aşağılama ve tecavüz tuzağına düşüren söylem *ikilem* (açmaz) yoktur- Fanon'un söylediği gibi, "İnsanlar benden hoşlandıkları zaman, bunun benim rengime rağmen olduğunu söylüyorlar. Benden hoşlanmadıkları zaman, bunun benim rengim yüzünden olmadığını özellikle belirtiyorlar. Her iki halde de, cehennemi döngüye kıstırılmış durumdayım" (1986, s. 116). Ama ayrıca zamansallık ve mekansallık ırksallaştırıcı süreçlerin çözümlemesine daha açık bir biçimde oturtulduğunda, ortaya çıkan bir *üçlem de* vardır. [6]

Irkçı Özneyi Merkezsizleştirmek

Eğer çelişkili ve çiftanlamlı söylemlerin çoğalması, toplumsalın ve onun göreli açıklığının belirleyicisi ve ona içsel olan yer değiştirmelerin göstergesi ise, aynı zamanda bir dizi farklı "özne konumu"nu mevcut kılan yapılandırmanın da bir parçası olarak görülmelidir. Sonuçta bu örnek de, ırkçı kimliklerin bir dizi uygulamayla uğraşmaya ve çeşitli sözcelemeci tarzları kullanmaya çağırılması ile merkezsizleştirildiği sürecin bir parçasıdır. "Postmodern" bir çerçeve, ırkçı kimlikleri, "ırkçılık-karşıtı" da dahil, öteki kimlikler gibi, çelişkili söylemler tarafından ve öteki kim-

liklerin çekişi ile merkezsiz, parçalara ayrılmış şekilde saptar. O nedenle, bu çerçeve onları, değişik bağlamlar ve alanlar arasındaki işleyişlerinde ille de tutarlı olarak görmez, öznelerin ulaşamayacağı şeffaf özbilgi biçiminde görür.

Billig (1978, 1984) gibi araştırmacılar, ırksallaşmış kimlik oluşumunun karmaşıklıklarından daha çok haberdar olduklarından, ilgili öznelerin ve bağlamların bir dizi örneğini vermişlerdir: örneğin sendikadaki pozisyonuna, hem siyahlar hem de beyazlar tarafından, her iki üye grubunun da hakları için eşit şekilde mücadele etmesi ile tanındığı ve siyah meslektaşları ile arkadaşça kişisel ilişkileri bulunduğu için seçilmiş görülen sendikacı ve açıkça ırkçı olan *National Front*'un (Milli Cephe) bir üyesi okulda söyleşi yapılan ve güçlü ırkçı görüşler öne süren, ama sonra da Asyalı bir kızla okuldan kolkola çıkarken görülen beyaz bir kız öğrenci bunlar arasında sayılabilir (bkz. Jones, 1988, s. 177-227). Manchester'daki Burnage Lisesi'nde İngiliz Pakistanlı bir öğrencinin cinayete kurban gitmesi ile ilgili yapılan Macdonald Araştırması bile, bu öğrencinin katili olan beyaz öğrencinin ırkçılığının "basit" olmadığına karar vermek zorunda kaldı: çünkü katil, daha önce siyah ve Asyalı öğrencilerle arkadaşlıklar kurmuştu (daha çok ayrıntı için, bkz.Rattansi, 1992a). Dahası önce de belirttiğim gibi, araştırma sonuç olarak anlaşılması gerekenin sadece katilin ırkçılığının karmaşıklığı değil, aynı zamanda onun sadece erkek öğrencilerin gittiği okulunun saldırgan ve şiddet içeren kültüründe yatan erkekliğinin de sonucu olduğunu iddia etmiştir.

Weaherall ve Potter'ır, beyaz Yeni Zelandalılar'ın Maoriler'i ırksal bir sorun olarak inşa etmeleri ve Maoriler'e karşı sürdürülen dışlayıcı ve istismarcı uygulamaları meşrulaştırmalarının 'başarıya ulaşmasın'daki çok karmaşık irdelemesi için kullandıkları söylem çözümlemesi özellikle verimli bir çeşit "postmodern" ırkçılık çözümlemesini yansıtır. Irkçılığın basit anlamda "sahte bilinç" ve "ırkçının" da tek, birleşik bir özne gibi görüldüğü indirgemeci ifadelerden kaçınmak için, Weatherall ve Potter, beyaz Yeni Zelandalılar'ın eğitim, suç ve toprak iddiaları gibi özgül örnekler ve alanlar etrafındaki sosyal sınıflandırmaları ve argümanları nasıl kullandıklarını ve yaydıklarını irdelemektedirler; ama bu onlar için "ırkçı" ve "Irkçılık-karşıtı" konumların çelişkili gayretlerinin gerilimini ortaya çıkarırken bu retorik hamlelerini, her zaman güç, tahakküm ve avantaj ilişkilerinin tarihsel bağlamında anlamaya yöneliktir.

Başka şeylerin yanı sıra Weatherall ve Potter'ın *Mapping the Language of Racism* isimli yapıtı, ırkçılığın psikolojik olarak indirgeyici, bireyci ve patolojikleştirici eğilimi olan "önyargı" biçimindeki yaygın kavranışının eleştirisini başarmaktadır. Aynı zamanda bu tip çözümlemelerini çoğunun altında yatan Aydınlanma kalıntısı "akılcı/önyargılı" ikililik de deşifre etmektedir (yine "çokkültürcü eğitim" söyleminde kullanıldığı şekliyle "önyargı"nın eleştirisi için, bkz. Rattansi, 1992a). Ve bu kitap, bu yazıda önerilen, özgül olaylar ve sosyal alanlar bağlamında ırkçı mantığın ve kategorilerin nasıl işlediğini gerçekten incelemeyi ve ırkçılığın sözümona su sızdırmaz sıkılıktaki tanımlarından kaçınmayı savunan stratejinin verimliliğini yerleşikleştirmektedir.

Bununla beraber onların projesi ile ilgili olarak bir dizi kuşkum var; bunlardan birbirleri ile bağlantılı üçü burada özellikle önemlidir. İlk olarak sosyal psikoloji içindeki ırkçı görüşlere bağlılık yelpazesindeki öznelerin tipolojisini çıkarma çabalarını haklı biçimde şüpheyle karşılasalar da (1993, s. 194), Weatherall ve Potter, özneleri merkezsizleştirmekle kalmayıp neredevse tamamen kimliklerinden mahrum ediyorlar: "Çatışma, çiftanlamlılık, tutarsızlık ve çelişki salgın halindedir. Yani onlar sadece bir grup birey ya da bir tip insan ile ilintili görünmüyorlar. Herkes bir ikilemcidir -ırkçı oldukları ölçüde, ırkçılık-karşıtdırlar da" (1993, s. 198). Ama bu, bireylerin, geniş çaplı bağlamlarda belli kimlikler ve kimliklendirmelere yapmış olabileceği değişik "yatırımlar" konusundan kaçmaktır. Bunu göstermek için epeyce aşırı örnekleri ele almak gerekirse, hem uzun süredir National Front eylemcisi hem de "liberal" ya da diğer ırkçılık-karşıtı eylemci, kendi (özne) konumunu aklamada hem çelişkili mantıklardan yararlanabilir hem de söylemsel ikilemlerle yüzleşebilir. Onları "ikilemciler" -Weatherall ve Potter'ın deyimi- olarak homojenleştirmek, işte ve diğer alanlarda ırksallaştırılmış gruplara yapılan sosyal uygulamalara her birinin nasıl katılabileceğindeki hayati farklılıkları ve çeşitli ırkçı ya da ırkçılaştırıcı harekete geçirme projelerini, her birinin başlatmasının ve onlara tepki vermesinin ne ölçüde muhtemel olası görmezden gelmektir. Kuşkusuz farkında olmadan, Weatherall ve Potter, büyük ölçüde sosyal psikolojideki eşit şekilde sorunlu olan "kimlik" kuramlarından kaçınmak istemenin bir sonucu olarak "çoğul kimliklerin" kaba postmodernist kavrayışlarını uyarlamış görünmektedirler (s. 43-9).

Bu noktada, ikinci bir güçlük açığa çıkmaktadır: psikanalitik anlatıların ihmali. Weatherall ve Potter, kendilerini haklı nedenlerle "otoriter kişilik" araştırmalarından uzak tutmaktadırlar (s. 49-57); ama ırkçı söylemi okumak için Horney'in "neo- Freudcu" çalışmasını harekete geçirme olasılıklarını kısaca onaylamanın dışında (s.54), verimli olabilecek psikanalitik olasılıklarla ilgilenmekte başarısızdırlar. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Bhabha'nın çalışmasının bazı yönlerini alırken (s. 142-3), Bhabha'nın psikanalitik kuramı kullanışını ve buna bağlı olarak "çiftanlamlılığa" verdiği önemi fark etmemektedirler ve Weatherall ve Potter'ın, ırkçı söylemin toplumsal cinsiyetlendirilmesi ve cinselleştirilmesini tamamıyla ihmal etmelerini -ve bu benim dördüncü kuşkumu oluşturuyor- kısmen söylem çözümlemesini inşa ederken psikanalitik kuramı dışarda bırakmalarına atfetmek mümkündür.

Psikanaliz ve Merkezsiz Irkçı Özne

Psikanalitik kuramlar, bu yazının daha önceki bölümünün de öne sürdüğü gibi, öznenin "postmodern" merkezsizleştirilmesinde önemli görülmelidir ve prensipte, merkezsiz "ırksallaştırılmış" öznelerin ilginç anlatılarını verebilir -burada ırkçı ve ırkçılık-karşıtı konulara yatırım yapanlar ve ırkçılığın nesnesi olanlar dahildir. Franz Fanon'un *Black Skin, White Masks* adlı yapıtı, ırkçılığın kurbanlarına çıkardığı ruhsal maliyetlerin bazılarını anlamak için bir gönderim noktasıdır -kurban deyimini onlara edilgenlikle suçlamaksızın kullanıyorum. Bununla birlikte, psikanalitik edebiyatın, bugüne kadar ırkçılığın ruhsal ekoomisini anlamada ciddi güçte ve çapta yapıtlar ürettiği hiç açıkça belli değildir Fanon kendisi bazı ilginç gözlemlerde bulunsa da ve Kovel'in (1988), Rustin'in (1991, s. 57-84) ve Kristeva'nın (1991) ve diğerlerinin (kısa anketler için, bkz. Gordon, 1992; ve Young, 1993) çalışmaları, bir başlangıç yapmış sayılabilse de hiçte açıkça belli değildir. Şu ana kadar tartıştıklarım arasında, Bhabha, Gilman ve Cohen, farklı kuramsal tutumlardan, verimli biçimde psikanalitik kavramlar yaygınlaştırmışlardır.

Irkçılığın *çiftanlamlılığı*, söz ettiğim çeşitli kayaklardan türediği halde, psikanalitik yoruma özellikle açıktır çünkü bu nosyonun en kuvvetli kökleri, psikanalizdedir. Klein'dan etkilenen yorumcular, Gordon, Young ve Rustin, tuhaf bir biçimde bunun önemini kavramıyor görünüyor-

lar; aslında onu bütünü ile ihmal ediyorlar, bunun ırkçılığı çelişkisiz bir patolojiye indirgemenin etkisi olarak bir sonucu da fark edilebilir kötümserlikleridir (bu, Rustin için çok doğru değildir).

"Postmodern" çerçeve bariz biçimde bir psikanalitik kuram biçimini gerektirir. Bu kuram biçimi, psikanalitik kuram ve politikanın ırkçı ilgilerinden haberdar olmanın yanı sıra bütün ırkçılıkları sadece sözüm ona ebedi ve evrensel ruhsal mekanizmalara indirgemekle kalmaz, aynı zamanda modernliğin özgüllüğü ve onun ırkçılığın oluşumundaki belirleyici rolü üstünde de düşünür. Sömürgecilik ve Yahudi soykırımı ile uğraşmak için gösterilen psikanalitik çabalar, ırkçılıkla daha tarihsel biçimde özgül bir dil tarzında yüzleşmek zorunda kalmışlardı, ve Frankfurt Okulu'nun "Otoriter Kişilik" araştırmaları, modernlik ve ırkçılık arasındaki karşılıklı bağların bazılarını betimleme çabalarında belki de en net olanıdır.

Yakın tarihin daha ilginç uğraşlarından birini vermiş olan Stephen Frosh (1989 ve 1987 ve 1991), anlatısı "sömürge söylem çözümlemesi" ile pek az ilgilenilerek yazılmış olsa da, çiftanlamlılığın önemine dikkat ederek ırkçılık ve modernlik, cinsellik ve erkeklik arasındaki bağların taslağını çıkarmaktadır. Frosh, ırkçılığı, tehdit altındaki egonun bir tepkisi şeklinde çözümler. Bu, hem Kleinci hem de Lacancı anlamda türü, yapısı itibarı ile kırılgan, bölünmüş ve parçalanmış bir egodur; ama modernlik koşulları altında sosyal hayatın çok sayıda, çözülmekte olan sürekli değişen, hızla hareket eden güçleri de ona baskı yapmaktadır. Cinsellik, Frosh'un anlatısında çok önemlidir: Beyaz adam, siyah adamı Fanon'cu anlamında biyolojik Öteki -beden hakkında istenmeyen duyguların uzantısı için bir araç olarak- ve aynı zamanda cinsel bir tehdit unsuru olarak görmektedir (Fanon, 1986, s. 163-78). Bastırılmış homoseksüel arzu, ister Yahudiler ister siyahlar ya da Asyalılar olsun ötekilere karşı duygulara nüfuz eden diğer çiftalamlılık biçimleri ile birleşen bir çiftanlamlılık yaratır. Modernlik, çiftanlamlılığın diğer kaynaklarından biridir. Tehdit edici, ama kısmen de heyecan verici biçimde yaşanır. Çiftanlamlılığın diğer biçimleri, nefret edilen nesneleri sadece iğrenç ve nefret edilesi bulmakla kalmaz, aynı zamanda güçlü, büyüleyici, erotik ve ırkçı öznelerin hayran olduğu niteliklere sahip şekilde de görür. Düşmanın, ırkçıyı çok korkutan şeyleri fethetmiş olarak görüldüğü komplo kuramlarının akla yatkınlığı buradan gelir -kaos, değişim, karmaşa, parçalanma çözülme.

Burası, ırkçılık konularında psikanalitik yaklaşımların meziyetlerini uzun uzadıya değerlendirmek için uygun bir yer değil. O yüzden sadece genel bir noktayı kaydetmek istiyorum. Benim görüşüme göre, ne (ırkçı) öznenin genel merkezsizliği ne de ırkçılığın cinselleştirilmesi ve çiftanlamlılığı bilinç ve bilinçaltı arasında belirleyici biçimde bölünmüş benlik hakkında bazı varsayımlarda bulunmaksızın, cinselliğin merkeziyetini anlamaksızın ve bölünme, fantazi, haz, kendini başka biri sanma, yansıtma ve diğerleri kimliklendirmelerin ve öznelliklerin işlemesine ve değişmesine yardım eden olası mekanizmalar olarak ele alınmaksızın tam olarak kavranamayacağıdır. Açıkçası, eğer psikanalitik içgörülere inanılırsa, ırkçılık-karşıtlığının uygulamaları için de karmaşık konular ortaya çıkmaktadır.

"Yeni" ve "Eski" Etniklikler

"Postmodern" çerçevenin "merkezsizleştirici" ve "özsüzleştirici" hamleleri bu yazıda kilit bir rol oynadılar: kimliklerin genel kavrayışını harekete geçirmede; bu kavrayışın, "kadının" feminizmde bir figür olarak dağılmasındaki etkilerini irdelemede; "ırk"ın doğasını, ırkçı kimlik, öznellik ve söylemlerin oluşumunu anlamada bu kavrayışın olası sonuçlarını öne sürmede ve etnikliklerin, milliyetçiliklerin ve kolektif kimliğin diğer biçimlerinin, temsilin, içinde anlatıların, imgelerin, müzikal tarzların ve popüler kültürün daha genel biçimde önemli rol oynadığı bir kültür politikası olarak kavramsallaştırılması gereken bir sürecin ürünleri olduğunu vurgulamada önemliydiler.

Küreselleşmenin çağdaş biçimleri, ulusların dünyanın çeşitli ülkelerine dağılmasının ve dağılmacı kimliklerin oluşumu ve yeni melez ve sentetik kültür tarzlarının yaratılması da, daha önce savunduğum üzere "postmodern" bir çerçeve içinde çok ilginç ve önemlidir. Ve Hall'un (1992c) şimdi "kötü şöhretli" bir parça diye söz ettiği şeydeki "yeni etniklikler" kavrayışı da (1992d), benzer nedenlerle ilginçtir.

İngiliz sinemasında "Siyah film"in yeri hakkındaki bit tartışma bağlamında yazılmış olan, Hall'un "Yeni etniklikler" çalışması (1992c), post yapısalcılık, bir dizi putkırıcı "Siyah" sinema projesi -Hanif Kureishi'nin *Benim Güzel Çamaşırhanem* filmi ve Sankofa'nın *Hatırlamanın Tutkusu* filmi iki seçkin örnektir- ile "Siyah"ın birleştirici bir an-

lamlandıran olarak gücünü kademeli biçimde kaybetmekte olduğu İngiltere'deki etnik azınlık politikalarındaki yeni bir biçimlenimin oluşumu arasındaki tuhaf görünen birleşmesinin özellikleri hakkında düşünmektedir. Bu, sonuç olarak, çifte iç içelikte bir geçiştir. Önce *temsil ilişkileri için mücadele* ile nitelenen ilk dönemden, "olumlu" imge taleplerinin şimdi, azınlık topluluklarında varolan geniş etnik, alt-kültürel ve cinsel kimlik çeşililiğini iredeleme olasılıklarını boğduğunun düşünüldüğü *bir temsil politikasına* doğru kayma vardır. (Temsil ilişkileri mücadelesi, temsilin aygıt ve teknolojilerine ulaşma talepleri biçimini alır ve kaba stereotiplerle mücadele ve onların yerine "olumlu" imgelerin geçmesini savunur.) Dahası "olumlu" imge (genelde orta sınıf heteroseksüelliğini kayıran) taleplerinin empoze ettiği aynı derecede boğucu olan bir "gerçekçilik" estetiğinden kopan modernist ve postmodernist tarzlarla bir deneysellik de söz konusudur. Ve bununla bağlantılı olarak Hall'un "esas siyah özne"nin ölümü şeklinde betimlediği yeni bir safhanın başlangıcını görmekteyiz. Bu safhada, siyahlık işareti altında birleşen Afrika-Karaipler ve Güney Asya kökenli etnik azınlıkların büyük çabalarla oluşturduğu muhalif siyasal birlik -ABD'deki Siyah Güç hareketinden etkilenerek- kimlik oluşumunun yeni biçimlerini ve kültürel fark politikasında yeni bir evreyi içeren siyasal "özne"nin yeni tiplerine yerini bırakmaktadır.

Postyapısalcı akım, burada hem bunu özsüzleştirici bir an olarak okuyan bir *çözümleme tarzı* hem de kültürel işçilerin ve eylemcilerin bazılarının kendilerinin postyapısalcı akımdan etkilendiği ölçüde (Hall'un kendi yazılarından da biraz etkilenerek) yeni etnikliklerin oluşumunda belirleyici bir unsur olarak ikiye katlanmaktadır. Burada tanımlanan "postmodern" çerçeve de aynı mantıkla çifte değer kazanmıştır (gerçi hemen şunu da ilave etmeliyimki, esas siyah özne, sanatçıların ve film yapımcılarının benimsediği postyapısalcılığın versiyonlarından daha fazlası ile zayıflatılmaktadır).

Cinsellik soruları, yeni etniklikleri oluşturan projeler için çok önem taşımaktadır; çünkü özsüzleştirici kültürel ve siyasal projelerin çoğu, azınlık topluluklarındaki diğer cinsel kimlikleri şimdiye kadar marjinalleştirmiş olan siyah erkeklik kurallarına meydan okumaya kararlı siyah feministler ve gay ve lezbiyen eylemciler tarafından üretilmiştir.

Küreselleşme ve dağılma konuları da, genelde sömürgesizleştirme süreçlerinin, "Üçüncü Dünya" sinemasının etkisinin ve yeni "melez" kültürel tarzların, Batılı, Asyalı, Afrikalı, Afro-Amerikalı ve diğer kültürel uygulamalardan alıntılar yapılması suretiyle yaratılmasının sağladığı güç ve hız göz önünde bulundurulduğunda merkezi önem taşır.

Bu yeni kültürel politikalar hakkında yorumda bulunmak ve aslında "yeni etniklikler" terimini yaymak, Hall için aynı zamanda etniklik kavramını ulus ve "ırk" ile olan çağrıştırıcı bağlarından kurtarmanın da bir yoludur. Burada, bir diğer ikiye katlanma ile karşılaşıyoruz çünkü Hall'ün kendisi de, yeni kültürel politikaların açtığı kültürel ve siyasal olasılıklara dikkat çekmek suretiyle aynı zamanda siyah öznenin özsüzleştirilmesine katkıda bulunur ve tarihsel olarak verilen diller ve kültürel kurallarla, bir başka deyişle etnikliklerle çalışmak zorunda olmayan hiç bir temsil şekli, hiçbir siyasal sözceleme çeşidi, hiçbir konumlandırma türü olamayacağını vurgulamak ister.

Öyleyse "yeni etniklikler", Hall'un azınlık topluluklarını, hakkında daha genel yorumda bulunulmuş geç modernlik ya da "postmodernliğin" kültürel fark politikalarına kavramsal olarak sokma yoludur. Bu politika, daha önce özleştirilmiş öznelerin, yani sosyal sınıfların ve kadınların parçalanmasını ve ölümünü de görmüş bir politikadır.

"Etnikliğin" tam kesin anlamı hâlâ belli değildir; ama bence Hall'un genel projesi yine de vazgeçilmez niteliktedir, çünkü azınlık toplulukları içinde ve arasında ve onların "merkez"in politikası ile ifadesinde, yeni, daha açık, mutlakçı olmayan kültürel politika biçimlerinin taslağını çıkarmaya ve hatta önermeye çabalamaktadır. Bu, Paul Gilroy'un da güçlü katkılarda bulunduğu bir projedir (bkz. Gilroy, 1992 ve 1993b). Üstelik bunu yaparken, bütün kültürel özleştirme biçimlerinden ütopyacı bir kurtuluş ve kültürel üretim ve politikaları mümkün kılan zaman ve mekanın anlatı, hafıza ve alan sahiplenmesi konumlandırmalarından bir kaçış olduğunu varsayma tuzağına da düşmez. Spivak ve diğerlerinin önerdiği "stratejik özcülük", yerini etkili kolektif harekete geçmekten aciz olan kimliklerin ve parçaların sonsuz çoğaltılmasından ziyade, işbirliği ve ittifakçı bir muhalif politika içinde burada bulur. Bütün bu anlamlarda, Hall'un "yeni etniklikler" anlatısı, çok genel bağlamda "postmodern" çerçevenin siyasal içerimleri diye düşünülebilecek, özellikle de "ırk" ve etniklik sorularıyla bağlantılı olan çağrışımları, manalılıkları ile araştırılabilir.

Ama bu İngiltere ve ABD'de dağılmacı azınlık topluluklarındaki bir dizi değişik siyasal kültürel fark projesi ve dayanmak zorunda kaldıkları "tepki" ile mücadele etmek zorunda olan bir politikadır. Bir kere, "eski" etnikliklerin versiyonları hâlâ son derece canlıdır. Yenilenmiş İslami "köktencilikler"in bazı beyaz liberallerce öldürücü bir asimilasyonculuğa geri dönüş ile karşılandığı Salman Rushdie olayının arkasından, bu noktanın üstünde durmaya bile pek gerek yoktur. Fay Weldon'un (1989) Kutsal İnekler adlı yapıtı, Mendus'un (1989) ve Parekh'in (1993) "liberal" hoşgörünün güçlü sınırları hakkındaki argümanlarının öğretici bir örneğini verir. Aynı zamanda Spike Lee'nin filmlerinden rap müziğe kadar pek çok yeni siyah kültürel tarz ve proje, geleneksel erkeklikleri yeniden inşa etmeye çabalamış: bunlar kadın ve homoseksüel düşmanı akımlarla ya suç ortaklığı yapmışlar yada etkin biçimde savunmuşlardır ve Hall'un "yeni etniklikleri"ndeki iyimser açıklığa oldukça ters düşen siyah milliyetçilikleri de desteklemişlerdir (Spike Lee hakkında, bkz. Michelle Wallace'ın eleştirileri, 1992 ve Paul Gilroy, 1993c).

Rap müzik, açık biçimde çelişkili bir kültürel tarzdır. Bir taraftan Ice-T ve diğerlerinin kadın düşmanlığı, bazı siyah kültür eleştirmenlerinin özellikle 2-Live Crew'e karşı güçlü cephe alması (Baker, 1992, 1993). Diğer taraftan Stephens (1991), rap müziğini "belirlenemezlik, kıstassızcılık, melezleştirme, gösteri ve katılım ve heryerdelik" ile nitelenen "açıkça postmodern olan bir sanat biçimi" şeklinde değerlendirir; ama buna karşılık rap müziğini Afrika-merkezci bir postmodernizm şekli diye kurgulaması, pek ikna edici olamıyor. Bu yazıda kullanıldığı anlamda "postmodernist" rap etiketi için daha muhtemel bir aday, İngiliz Güney Asyalı rapçisi Apache Indian'ın müziği ve performansıdır. Apache Indian, sadece Amerikan yerlilerine verilen yanlış ismi alaya almakla ve Afrikalı dağılımın üyelerinin ürettiği bir müzik tarzından alıntı yapmakla kalmaz -gerçi bu Hint-Karaipli bir müzik kahramanının ismini almanın bilinçsiz bir sonucu da olabilir, ama neyse (bkzz. Back, 1993a)-; aynı zamanda "Görücü usulü evlilik", "Şarapçı" ve "Kast sistemi" gibi şarkılarda, İngiliz Güney Asyalı topluluklarında, kadnlara boyun eğdiren, içkiciliği ve erkeklik gösterilerini değerli kılan ve kast, sınıf ve etniklik sınırlarını güçlendiren kültürel uygulamalara meydan okur (Back, 1993a, 1993b). Daha yakın zamanda, Apache Indian, İngiliz Milli Partisinin zaferinin ve Londra'nın Doğu Yakasındaki ciddi biçimde artan ırkçı şidde-

tin kışkırttığı ırkçılık-karşıtı kampanyalara katıldı ve hasılatının bir kısmının Doğu Yakasındaki bir dizi temel Bengalli kampanya örgütlerine giden "İlerlerken" isimli single parçasını piyasaya sürdü (Back, 1993a).

Burada sadece "ilerici" rap biçimleri "postmodernist" sayılabilir demek istemiyorum; ama Afrika-merkezcilik tarzına güçlü bağlılığı olan özcülük, elbette ki böyle nitelenmeye hak kazanır. Bununla beraber Stephens (1992), yararlı biçimde rap müziği "postmodern" bir müzik tarzına yerleştirir ve karışık dinleyici kitlesi üstüne ve şimdi müziğin "ırklararası" uygulayıcıları üstüne düşünür.

Henüz Sonuçlanmadı

Bu yazı, uzun olmakla beraber, yalnızca bir başlangıç olarak görülebilir. Bu yazıda, sadece bir dizi yükselen kuramın ve kapsamlı araştırmaların, Batı ırkçılıklarının, etnikliklerin ve kimliklerin çözümlemesinde alınması gereken yeni, üretken yönleri mümkün kılan tutumun taslağını çıkardı. "Postmodern" çerçeve dediğim şeydeki bu yeni kuramsal hamleleri ve irdelemeleri, gevşek biçimde kodladım ve ırksallaştırma biçimleri ve etnik ve milli harekete geçirmenin, bu çerçeve tipi bağlamında daha anlaşılabilir kılınabilmesinin bazı yollarını belirttim.

Bu çerçevenin tümüyle sorunsuz olduğunu ya da tamamıyla yeni bir şeyi temsil ettiğini ya da diğer kuram tiplerinin bölüm başlığı altında yapılan işin bir şekilde gereksiz görülmesi gerektiğini söylemedim. Öylesi özentililik, "postmodern" ile bir bağlantı ya da yakınlık iddiasında bulunan her tutumun çoğulcu, bütünsüzleştirici ve yapıbozumcu ruhuna, hatta benim yaptığım kadarı ile sıklıkla postmodernizm diye geçinen şeyleri sulandıranına bile tamamıyla muhaliftir.

Ayrıca hâlâ tartışacak bir sürü konu kaldığının da farkındayım, özellikle Batıdaki etkili ırkçılık-karşıtlığının sorunları etrafında ve onların diğer mücadele tipleriyle bağlantısı ve bunların "postmodern" bir çerçeve ile nasıl yeniden ele alınabileceği ile ilgili olanlar. Başka yerlerde, yeni kuramlaştırma biçimlerinin geleneksel tartışma ve bölünmelerinin bir yeniden düşünümünü mümkün kılan bazı yöntemlerin bazılarını irdeledim: örneğin eğitimde "çokkültürcüler" ve "ırkçılık-karşıtları" arasındakiler gibi (Rattansi, 1992a). Daha genel biçimde, "yeni toplumsal hareketler"

ve "kimlik" politikaları hakkında geride zor sorular kalmaktadır (bu ciltte, bkz. Westwood ve Winant). Örneğin ırkçı ayrımcılık ve adaletsizliğe "postmodern" bir kültürel fark politikasının yaratabileceği gerçek fark hakkında haklı bir sorgulama vardır. Ve "sosyal mühendisliğin" ve sosyal reformların, özellikle milli sınırlar içine hapsolmuş olanların, başarmayı umabilecekleri dereceler ile ilgili ısrarcı "postmodern" şüphecilikler mevcuttur. Bu konular, oldukça farklı çapta bir yayında ele alınmaktadır (Rattansi, çıkacak).

Bununla beraber çağdaş Batıdaki ırkçılık, etniklik ve kimlik soruları ile yüzleşme çabalarının neden burada önerilen çerçeve tipine ciddi olarak dikkat gösterilmesi gerektiğine dair güçlü bir gösterge sunduğumu ümit ediyorum.

Notlar

Bu bölümün değişik şekilleri, bir dizi durumda sunulmuştur: Pennslylvania'da, Seven Springs'deki Theory, Culture and Society, 10. Yıl Konferansı'nda bildiri olarak; Lahey'de Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde ve Lancaster Üniversitesi'nde ders olarak Toronto'da York Üniversitesi'ndeki Canadian Anthropological Society'nin Yıllık Konferansı'nda Açılış Konuşması olarak; ve Toronto Üniversitesi'ndeki "Söylemde "Ötekiler" konferansında sunulmuştur. Bu toplantıların katılımcılarına, yararlı tartışmalardan ötürü müteşekkirim. Anthony Giddens ve Sallie Westwood'a, bu bölümün daha önceki versiyonları üzerine yaptıkları ayrıntılı yorumlarından dolayı özel olarak teşekkür etmek isterim.

1- Ancak Foucault'nun, 1970 ve 1980'lerde Paris'deki ırkçılık karşıtı bir dizi kampanyada aktif biçimde çalıştığını hatırlamakta yarar vardır (Eribon, 1991).

2- "Batı ve Geri Kalanlar" formülasyonu, Hall'un makalesinin başlığından ödünç alınmıştır (1992a).

3- Küreselleşme süreçlerinde "kültür"ün önemi üstüne bir tartışma için bakınız Boyne (1990) ve Wallerstein (1990).

4- Tabii ki foucault ve Derrida arasında bazı önemli farklar vardır. Ancak, şu anki amacımız için bunlar bir kenara bırakılabilir.

5- Kristof Kolomb, Karaipler'den papağan getirmişti ve bunlar, onun "Doğu'ya ulaştığının "kanıtı" olarak görülmüştü (Mason, 1990,s. 23).

6- İngiltere'deki ırkçılaşmayı uzamsal ve zamansal bağlamda anlamak için gösterilen ilginç bir çabayı okumak için bakınız Hesse (1993).

7- Liberalizm ve ırkçılık arasındaki bağlantıların genel bir tartışması için, bakınız Goldberg (1993, s. 4-8, 213-37) ve Parekh (1993).

Kaynakça

Ahmad, A. (1992) "Orientalism and after", Ahmad, A.'da, In Theory: Classes, Nations, Literatures, Londra: Verso.

Anderson, B. (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, Londra: Verso.

Anthias, F. (1992) "Connecting "race" and ethnic phenomena", Sociology, cilt 26, no3.

Anthias, F. ve Yuval-Davis, N. (1992) Racialized Boundaries, Londra: Routledge.

Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy", Featherstone, M.'de (der.), Global Culture, Londra: Sage.

Ascherson, N. (1993) "Scenes from Domestic life", Independent on Sunday, 17 Ekim.

Back, L. (1993a) "X amount of Sat Siri Akal!: Apache Indian, reggae music and intermezzo culture", mimeo.

Back, L. (1993b) "The unity beat", Guardian, 13 Ekim.

Baker, H. Jr. (1992) ""You caint' trus' it": experts witnessing the case of rap", Wallace, M., ve Dent, G.'de (der.), Black Popular Culture, Seattle: Bay Press.

Baker, H. Jr. (1993) Black Studies, Rap and the Academy, Chicago: University of Chicago Press.

Balibar, E. (1991) "Is there a neo-racism?", Balibar, E. ve Wallerstein, I.'da, Race, Nation and Class,Londra: Verso.

Ballhatchett, K. (1980) Race, Sex and Class Under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and their Critics: 1793-1905, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Banton, M., ve Harwood, J. (1975) The Race Concept, Newton Abbot: David and Charles.

Barker, M. (1981) The New Racism, Londra: Junction Books.

Barrett, M. (1991) The Politics of Truth: From Marx to Foucault, Cambridge: Polity Press.

Barrett, M. (1992) "Words and things: materialism and method in contemporary feminist analysis", Barrett, M. ve Phillips, A.'da (der.), Destabilizing

Theory, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1989). Modernity and the Holocaust, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1991) Modernity and Ambivalence, Cambridge: Polity Press.

Bennett, T., Burgin, V., ve Donald, J. (der.) (1983) Formations of Pleasure, Londra: Routledge.

Bhabha, H. (1983) "The other question", Screen, cilt 24, no 6.

Bhabha, H. (1985) "Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M. ve Loxley, D. (der.), Europe and Its Others, cilt 1, Colchester: University of Essex.

Bhabha, H. (1986) "Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse", Donald, J. ve Hall, S.'de (der.) Politics and Ideology, Milton Keynes: Open University Press.

Bhabha, H. (der.) (1990a) Nation and Narration, Londra: Routledge.

Bhabha, H. (1990b) "Dissemiation: time, narrative and the margins of the modern nation", Bhabha, H.'de (der.), Nation and Narration, Londra: Routledge.

Bhabha, H. (1990c)"Introduction: narrating the nation", Bhabha, H.'de (der.) Nation and Narration, Londra: Routledge.

Billig, M. (1978) Fascists: A Social Psychological View of the National Front, Londra: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Billig, M. (1984) "I"m not National Front, but...", New Society, no 68.

Boyne, R. (1990) "Culture and the world system", Featherstone, M.'de (der.) Global Culture, Londra: Sage.

Boyne, R. ve Rattansi, A. (1990b) "The theory and politics of postmodernism", Boyne, R. ve Rattansi, A.'da (der.), Postmodernism and Society, Londra: Macmillan.

Burston, P. (1993) "Batties bite back: gays, homophobia and racism", Guardian Weekend, 20 Kasım.

Butler, J. (1990) Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Londra: Routledge.

Carr, H. (1985) "Woman/Indian:"The American" and his Others", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D.'de (der.), Europe and Its Others, cilt 2, Colchester: University of Essex.

Carter, E., ve Turner, C. (1986) "Political semantics: notes on Klaus Theweleit"s Male Fantasies", Burgin, V., Donald, J., ve Kaplan, C.'de (der.) Formations of Fantasy,Londra: Routledge.

Castoriadis, C. (1987) "The imaginary", Appignanesi, L.'de (der.), The Real Me: Postmodernism and the Questions of Identity, Londra: Institute of Contemporary Arts.

Clifford, J. (1988) "On Orientalism", Clifford, J.'de, The Predicament of Culture, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cohen, P. (1988) "The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist Britain", Cohen, P. ve Bains, H.'de (der.), Multi-Racist Britain, Londra: Macmillan.

Cohen, P. (1993) Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life, Londra: The New Ethnicities Unit, University of East London.

Davin, A. (1989) "Imperialism and motherhood", Samuel, R.'de (der.), Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity, cilt 1, Londra: Routledge.

Derrida, J. (1977) Of Grammatology, Baltimore: Johns Hopkins Press.

Derrida, J. (1978) Writing and Difference, Londra: Routledge.

Derrida, J. (1981) Positions, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1983) "The principle of reason: the university in the eyes of its pupils",Diacritics, cilt 13, no 3.

Derrida, J. (1985) "Racism"s last word", Critical Inquiry, no 12.

Derrida, J. (1988) "Afterword: toward an ethic of discussion", Derrida, J.'de, Limited Inc., Evanston: Northwestern University Press.

DES (1981) West Indian Children in Our Schools, (The Rampton Report), Londra: Department of Education and Science.

Dreyfuss, H. L., ve Rabinow, P. (1982) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Brighton: Harvester Press.

Durham, M. (1991) "Women and the National Front", Cheles, L., Ferguson, R., ve

Vaughan, M.'de (der.) Neo-Fascism in Europe, Londra: Longman.

Elias, N. (1982) The History of Manners: The Civilizing Process, New York: Pantheon.

Eribon, D. (1991) Michel Foucault, Londra: Faber.

Fabian, J. (1983) Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object, New York: Columbia University Press.

Fanon, F. (1986) Black Skin, White Masks, Londra: Pluto Press.

Foucault, M. (1977) Discipline and Punish, Londra: Allen Lane.

Foucault, M. (1979) The History of Sexuality, cilt 1, Londra: Allen Lane.

Foucault, M. (1980a) Power/Knowledge: Selected Interviews 1972-77, (der. Gordon, C.), Brighton: Harvester Press.

Foucault, M. (1980b) "Questions on geography", Foucault, M.'de Power/Knowledge, (der. Gordon, C.), Brighton: Harvester Press.

Foucault, M. (1984) "What is Enlightenment?" Rabinow, P.'de (der.), The Foucault Reader, Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1986) "Of other spaces", Diacritics, cilt 16.

Fraser, N. ve Nicholson, L. (1988) "Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism", Theory, Culture and Society, cilt 5, no 2-3.

Frosh, S. (1987) The Politics of Psychoanalysis, Londra: Macmillan.

Frosh, S. (1989) "Psychoanalysis and racism", Richards, B.'de (der.) Crises of the Self,Londra: Free Association Books.

Frosh, P. (1991) Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis and the Self, Londra: Macmillan.

Game, A. (1991) Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology, MiltonKeynes: Open University Press.

Gaschè, R. (1986) The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection,Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Genders, E. ve Player, E. (1989) Race Relations in Prisons, Oxford: Clarendon Press.

Giddens, A. (1990a) The Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1990b) "Modernity and utopia", New Statesman and Soci-

ety, 2 Kasım.

Giddens, A. (1994) "Living in a post-traditional society", Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S.'de, Reflexivity and Its Doubles: Structures, Aesthetics and Community, Cambridge: Polity Press.

Gilman, S. (1991) The Jew"s Body, Londra: Routledge.

Gilman, S. (1992) "Black bodies: white bodies: towards an iconography of female sexuality in late nineteenth century art, medicine, literature", Donald, J. ve Rattansi, A.'de (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Gilroy, P. (1987) There Ain't No Black in the Union Jack, Londra: Hutchinson.

Gilroy, P. (1992) "Cultural studies and ethnic absolutism", Grosserg, L., Nelson, C., ve Treicher, P.'de (der.) Cultural Studies, Londra: Routledge.

Gilroy, P. (1993a) The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, Londra:Verso.

Gilroy, P. (1993b) Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures, Londra:Serpent's Tail.

Gilroy, P. (1993c) "Spiking the arguments: Spike Lee and the limits of racial community", Gilroy, P.'de Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures,Londra: Serpent"s Tail.

Goldberg, D. (1993) Racist Culture, Oxford: Blackwell.

Gordon, C. (1987) "The soul of the citizen: Max Weber and Michel Foucault on rationality and government", Whimster, S., ve Lash, S.'de (der.) Max Weber, Rationality and Modernity, Londra: Allen and Unwin.

Gordon, P. (1992) "Souls in armour: towards a psychoanalytic understanding of racism", mimeo.

Grosz, E. (1990) Jacques Lacan: A Feminist Introduction, Londra: Routledge.

Habermas, J. (1987) The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Hall, C. (1992) White, Middle Class and Male: Explorations Feminism and History, Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1992a) "The West and the Rest: discourse and power", Hall, S., ve Gieben, B.'de (der.) Formations of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1992b) "The question of cultural identity", Hall, S. Held, D. ve McGrew, A.'de (der.), Modernity and Its Futures, Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1992c) "The new ethnicities", Donald, J., ve Rattansi, A.'de (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Hall,S. (1992d) "What is this "Black" in Black popular culture?", Wallace, M., ve Dent, G.'de (der.), Black Popular Culture, Seattle: Bay Press.

Harvey, D. (1989) The Condition of Postmodernity, Oxford; Blackwell.

Hekman, S. (1990) Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism, Cambridge: Polity Press.

Henderson, J., ve Karn, V. (1984) "Race, class and the allocation of public housing in Britain", Urban Studies, cilt 21.

Henderson, J., ve Karn, V. (1987) Race, Class and State Housing, Aldershot: Gower.

Hesse, B. (1993) "Black to front and black again: racialization through contested times and spaces", Keith, M., ve Pile, S.'de (der.), Place and the Politics of Identity, Londra: Routledge.

Hulme, P. (1985) "Polytropic man: tropes of sexuality and mobility in early colonial discourse", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D.'de (der.), Europe and Its Others, cilt 2, Colchester: University of Essex.

Hyam, R. (1990) Empire and Sexuality: The British Experience, Manchester: Manchester University Press.

Jameson, F. (1984) "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", New Left Review, no 146.

Jameson, F. (1991) Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, Londra: Verso.

Jenkins, R. (1986) Racism and Recruitment, Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, R. (1992) "Black workers in the labor market: the price of recession", Braham, P., Rattansi, A., ve Skellington, R.'de (der.), Racism and Antiracism: Inequalities, Opportunities and Policies, Londra: Sage.

Jewson, N., ve Mason, D. (1992) "The theory and practice of equal opportunities policies: liberal and radical approaches", Braham, P., Rattansi, A., ve Skellington, R.'de (der.), Racism and Antiracism: Inequalities, Opportunities and Policies, Londra: Sage.

Jones, S. (1988) Black Culture, White Youth, Londra: Macmillan.

Jordan, W. (1974) The White Man"s Burden, Oxford: Oxford University Press.

Kabbani, R. (1986) Europe"s Myths of Orient, Londra: Macmillan.

Kovel, J. (1988) White Racism: A Psychohistory, Londra: Free Association Books.

Kristeva, J. (1991) Strangers to Ourselves, New York: Columbia University Press.

Lacan, J. (1977) Ecrits, Londra: Tavistock.

Laclau, E. (1990) New reflections on the Revolution of Our Time, Londra. Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) Hegemony and Socialist Strategy, Londra: Verso.

Laplanche, J., ve Pontalis, J.-B. (1973) The Language of Psychoanalysis, Londra: The Hogarth Press.

Laplanche, J., ve Pontalis, J.-B. (1986) "Fantasy and the origins of sexuality", Burgin, V., Donald, J., ve Kaplan, C. (der.), Formations of Fantasy, Londra: Routledge.

Lash, S. ve Urry, J. (1987) The End of Organized Capitalism, Cambridge: Polity Press.

Lash, S. ve Urry, J. (1994) Economies of Sign and Space, Londra: Sage.

Lyotard, J.-F. (1984) The Postmodern Condition: A Report of Knowledge, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1986) "Defining the postmodern", Appignanesi, L.'de (der.), Postmodernism, Londra: ICA.

Macdonald, I., Bhavnani, R., Khan, L., ve John, G. (1989) Murder in the Playground,Londra: Longsight Press.

Mani, L. ve Frankenberg, R. (1985) "The challenge of Orientalism", Economy andSociety, cilt 14; no 2.

Mason, D. (1992) Some Problems With the Concept of Racism, Leicester University Discussion Papers in Sociology.

Mason, P. (1990) Deconstructing America: Representations of the Other, Londra: Routledge.

Massey, D. (1993) "Politics and space/time", Keith, M. ve Pile, S.'de (der.), Place and the Politics of Identity, Londra: Routledge.

McGrew, A. (1992) "A Global Society?", Hall, S., Held, D., ve McGrew, A.'de (der.), Modernity and Its Futures, Cambridge: Polity Press.

Mendus, S. (1989) Liberalism and the Limits of Tolerance, Cambridge: Cambridge University Press.

Miles, R. (1987) "Recent Marxist theories of nationalism and racism", British Journal of Sociology, cilt 38, no 1.

Miles, S. (1991) Discourses of Difference: An Analysis of Women"s Travel Writing and Colonialism, Londra: Routledge.

Mort, F. (1983) "Sex, signification and pleasure", Bennett, T., ve diğerleri (der.), Formations of Pleasure, Londra: Routledge.

Mouffe, C. (1989) "Radical democracy: modern or postmodern?", Ross, A.'de (der.), Universal Abandon? The Politics of Postmodernism, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nandy, A. (1983) The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism,Delhi: Oxford University Press.

Nandy, A. (1989) The Tao of Cricket: On Games of Destiny and the Destiny of Games, New York: Viking.

Nash, M. (1989) The Cauldron of Ethnicity in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.

Norris, C. (1987) Derrida, Londra: Fontana.

Omi, M., ve Winant, H. (1986) Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s, New York: Routledge.

Pajaczkowska, C., ve Young, L. (1992) "Racism, representation and psychoanalysis",Donald, J., ve Rattansi, A.'de (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Parekh, B. (1993) "Decolonizing liberalism", Pieterse, J. N., ve Parekh, B.'de (der.),Decolonizing the Imagination, Zed Press.

Parry, B. (1987) "Problems in current theories of colonial discourse", Oxford Literary Review, cilt 9, no 1-2.

Phizacklea, A., ve Miles, R. (1980) Labor and Racism, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Rattansi, A. (1992a) "Changing the subject? Racism, culture and education", Donald, J.ve Rattansi, A.'de (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Rattansi, A (Donald, J. ile) (1992b) The Question of Racism, Milton Keynes: OpenUniversity Press.

Rattansi, A. (çıkacak) The Other Sides of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Rex, J. (1986) Race and Ethnicity, Milton Keynes: Open University Press.

Riley, D. (1988) "Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History, Londra: Macmillan.

Rose, J. (1986) Sexuality in the Field of Vision, Londra: Verso.

Rustin, M. (1991) The Good Society and the Inner World, Londra: Verso.

Ryan, M. (1982) Marxism and Deconstruction, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Said, E. (1978) Orientalism, Londra: Routledge.

Said, E. (1985) "Orientalism reconsidered", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D.'de (der.), Europe and Its Others, cilt 1, Colchester: University of Essex.

Said, E. (1993) Culture and Imperialism, Londra: Chatto and Windus.

Sarup, M. (1986) The Politics of Multiracial Education, Londra: Routledge.

Silverman, M. (1993) "Symbolic violence and the new communities", "Antiracist Strategies and Movements in Europe" üzerine düzenlenen atölyede sunulan bildiri, University of Greenwich, Eylül.

Sivanandan, A. (1974) Race,Class and the State, Londra: Institute of Race Relations.

Smart, B. (1983) Foucault, Marxism and Critique, Londra: Routledge.

Smart, B. (1992) Modern Conditions: Postmodern Controversies, Londra: Routledge.

Soja, E. (1989) "Spatializations: a critique of the Giddensian version", Soja, E.'de, Postmodern Geographies, Londra: Verso.

Spivak, G. (1985) "The Rani of Sirmur", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D.'de (der.), Europe and Its Others, cilt 1, Colchester: Univer-

sity of Essex.

Spivak, G. (1986) "Imperialism and sexual difference", Oxford Literary Review, cilt 8,

no 1-2.

Spivak, G. (1987) In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, Londra: Methuen.

Spivak, G. (1988) "Can the subaltern speak?", Nelson, C., ve Grossberg, L.'de (der.),Marxism and the Interpretation of Culture, Londra: Macmillan.

Spivak, G. (1990) The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues, Londra: Routledge.

Stepan, N. L. (1990) "Race and gender: the role of analogy in science", Goldberg, D.'de (der.), Anatomy of Racism, Minneapolis: University of Minnesota.

Stephens, G. (1991) "Rap music"s double-voiced discourse: a crossroads for inter-racial communication", Journal of Communication Inquiry, cilt 15, no 2.

Stephens, G. (1992) "Interracial dialogue in rap music", New Formations, no 16.Terdiman, R. (1985) "Idéological voyages: concerning a Flaubertian dis-orientation", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D.'de (der.), Europe and Its Others,

cilt 1, Colchester: University of Essex.

Theweleit, K. (1987) Male Fantasies, Cambridge: Polity Press.

Todorov, T. (1984) The Conquest of America: The Question of the Other, New York: Harper Collins.

Urry, J. (1991) "Time and space in Giddens" social theory", Bryant, C. ve Jary, D.'de (der.), Giddens" Theory of Structuration, Londra: Routledge.

Viswanathan, G. (1987) "The beginnings of English literary study in British India", Oxford Literary Review, cilt 9, no 1-2; ayrıca Donald, J., ve Rattansi, A.'de (der.), (1992) "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Wallace, M. (1992) "Boyz n the hood" ve "Jungle fever", Wallace, M., ve Dent, G.'de (der.), Black Popular Culture, Seattle: Bay Press.

Wallerstein, I. (1984) The Politics of the World Economy, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1990) "Culture in the world-system: a reply to Boyne", Featherstone, M.'de (der.), Global Culture, Londra: Sage.

Ware, V. (1992) Beyond the Pale: White Women, Racism and History, Londra: Verso.

Watney, S. (1990) "Missionary positions: AIDS, Africa and race", Ferguson, R., Gever, M., Minh-ha, T. T., ve West, C.'de (der.), Out There: Marginalization and Contemporary Cultures, New York ve Cambridge, Mass.: New Museum of Contemporary Art ve MIT Press.

Weale, S. (1993) "Foreign fields of violent dreams", Guardian, 16 Ekim.Weatherall, M. ve Potter, J. (1993) Mapping the Language of Racism, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Weldon, F. (1989) Sacred Cows: A Portrait of Britain, Po Rushdie, Pre-Utopia, Londra: Chatto and Windus.

Wellman, D. (1977) Portraits of White Racism, Cambridge: Cambridge University Press.

Wieviorka, M. (1991) L"Espace du Racisme, Paris: Seuil.

Williams, J., Dunning, E., ve Murphy, P. (1987) Hooligans Abroad, Londra: Routledge.

Willis, P. (1978) Learning to Labor, Farnborough: Saxon House.

Young, R. (1990) White Mythologies: Writing History and the West, Londra: Routledge.

Young, R. M. (1993) "Psychoanalysis and racism: a loud silence", mimeo.Yuval-Davis, N. ve Anthias, F. (der.) (1989) Woman-Nation State, Londra: Macmillan.

II

Postmodernin Diğer Alanlarını İncelerken: Kavimmerkezciliğin ve Kuzey-Güney Bölünmesinin Sorunları

David Slater

Giriş

Postmodern tartışmalarının, sanat, mimari ve edebiyat alanlarının dışına taşarak çok geniş bir sosyal ve politik alanı kapladığı açıktır; gerçekten postmodernin, "bütün insan ve sosyal bilim dallarında söylem ve araştırma biçemlerinin radikal eleştirisinin genel bir işareti" ile eşanlamlı hale geldiği öne sürülmüştür (Marcus, 1991, s. 1). Aynı zamanda "postmodern" teriminin, bir "ruh hali" olarak (Bauman, 1992, s. vii), herhangi bir tanımda uzlaşmayı yadsıyan uçucu, muğlak, esnek, kaçamaklı, gizemli bir varlık duygusuna işaret ettiği de eşit şekilde açıktır. Bu terimin kendisi, devam eden bir tartışma ve düşünme alanıdır. Böylesi bir tartışmayla ille de en yakından ilgili katkıların sadece yakın zamanda yapılanlar olduğunu da varsayamayız. Örnek olarak aşağıdaki alıntıya bakalım:

> Geçmişle bugünün bu vahim birbirinden koparılması, zamanımızın

genel bir olgusudur ve günümüz varoluşunun özelliği olan kafa karışıklığına yol açan aşağı yukarı belirsiz olan şüphenin de nedenidir. Biz gerçek insanların yeryüzünde aniden yalnız başımıza kaldığımızı, ölülerin sadece görünüşte değil, etkili biçimde öldüklerini, artık bize yardım edemeyeceklerini hissediyoruz. Geleneksel ruhun bütün kalıntıları uçup gitti. Modeller, normlar, standartlar artık işimize yaramıyor. Sorunlarımızı, geçmişin etkin işbirliği olmaksızın, tam gerçeklik içinde çözmemiz gerekiyor...Avrupalı yalnız başına duruyor, yanında hiçbir yaşayan hayalet olmaksızın.

60 yıldan biraz uzun zaman önce yazılan yukarıdaki alıntısında ve başka yerlerde, Ortega y Gasset (1957, s. 36), "kitlelerin isyanı" teşhisinde, içinde postmodern bir ruh bulabileceğimiz, bir belirlenemezlik, süregelen bir şimdi, sabit işaretlerin buharlaşması ve yoğun bir kopukluk duygusunu yakalamıştı. Ancak bugünün dünyasında, Ortega y Gasset'in yalnız başına duran Avrupalı nosyonunu nasıl yorumlayabiliriz?

Elbette ki, bugünün postmoderninin bulgusal özelliklerinden birisi, Avrupa-merkezci zorunluluğun çöküşüdür. Örneğin bir gözlemci, postmodernizmin "düşüncenin Toyotası" olduğuna dikkat çeker: "birçok değişik yerde üretilip birleştirilir ve sonra da her yerde satılır" ve bir başka yerde şöyle denmektedir: "Postmodernizm, bütün dünyayı eğitmek üzere yayılan evrensel bir kültürün sömürgeci modelinin kaybedildiğinin bir işaretidir".[1] Benzer şekilde Young (1990, s. 19), "beyaz mitolojiler" hakkındaki metninde, "Postmodernizmin, en iyi, Avrupa kültürünün artık dünyanın sorgulanmadan kabul edilen egemen merkezi olmadığının bilincine varması olarak tanımlanabileceğini" savunur. Aynı şekilde, Murphy (1991, s. 124), adalet hakkındaki perspektifleri incelerken, "Postmodernizmin, temel bir anlamda, sömürge-sonrası (postcolonial) bir zihniyete sahip olduğunu" yazar.

Benim buradaki ilk sorum şudur: postmodernliğin, Batı kavimmerkezciliğinin (ethnocentrizm) sonunu ifade ettiği ya da belirlediği fikrini ne ölçüde kabul edebiliriz? Postmodern ruhun ortaya çıkışıyla, Avrupa-merkezcilik, Batı-dışı "öteki"ni sömürgeleştirmek ve asimile etmek için dışa yönlendirilen, o özellikle ben-merkezli bilgi biçimi, gölgelenmiş midir? Postmodernin başka bazı bölgeleri diyeceğim şeyi irdelemekteki amacım, iki yönlüdür.

İlk olarak postmodern dönemecin daha önemli temsilcilerinden bir ya da ikisinin yorumlayıcı çalışması bağlamında kavimmerkezcilik sorusunu incelemek istiyorum; bu anlamda benim konumum, Batı kavimmerkezciliğinin modernle bitmediği ve postmodern türdeki varlığının çok daha eleştirel olan bir çözümlemeyi gerektirdiğidir. İkincisi, Güney'in bir bölümüne, Latin Amerika"ya, hareket ederek çevrenin bu bölümünde gelişen tartışmaların bazılarını, ne ölçüde koşut kaygılar ve konusal özgüllükler var ve daha da önemlisi, Kuzey-Güney bölünmesinde postmoderni daha iyi anlamak için bize yardım edebilecek yeni ortaya çıkmakta olan konumlar neler, bunları ele alacağım.[2] Örneğin Latin Amerika'daki tartışmalardan nasıl ders çıkarıp, hakiki bir küresel anlam genişlemesinin peşinden gidecek konumda olabiliriz? Şunu da vurgulamalıyız ki, postmodern tartışmada, düşünümsellik ve çözümleyici yeniliklerin sadece kapitalist Batı'nın can alıcı bölgeleri içinden çıktığını varsaymak, yalnızca kavimmerkezci bir düşünce biçiminin temsilcisi olmakla kalmaz aynı zamanda, benzer mantığı yürüttüğümüz takdirde, bugünün dünyasında çok gerekli olan küresel bilginin ve anlayışın daha geniş kapsamlı gelişimini de bozguna uğratır.

Eleştirel çözümleme süreci içerisinde, bu çeşit bir araştırmanın amacı ya da Said'in (1992, s. 19) Avrupa-merkezciliğin "tahrif edilmesi" dediği şey, bir merkezcilik biçimini bir başkası ile değiştirmek değildir. Bir çeşit özcülüğü, bir diğerinin yerine koymak da değildir -örneğin temel bir "beyaz, kötü Birinci Dünya sosyal öznesi" nosyonunu, temel bir "siyah, iyi Üçüncü Dünya sosyal öznesi" fikri ile değiştirmek gibi. Onun yerine, daha geniş amaç, Garplı (Occidental) kapamanın değişen biçimlerinin devamını bozguna uğratmak ve gerçek bir diyalogun teşvik edilmesi için uğraş vermektir; bu kaçınılmaz biçimde hayal gücünün durmaksızın sömürgesizleştirilmesini gerektirir. Kuzey-Güney karşılaşmalarının zengin potansiyellerinden bazılarını canlandırmak suretiyle, Birinci Dünya'nın postmodern tartışmasının açılımına imkan tanıyan yorumsal anlam çerçevesi, çatlak verebilir ve yeniden çizilebilir.

Postmodern Bir Alanda Avro-Amerikancılığın İzini Sürmek

Avrupa'da köklenen o belirli evrenselci düşünce biçimine gönderimde bulunurken "Avrupa-merkezcilik" deyimini kullanmak daha yerleşmiş ise de, bu durumda ben, Birinci Dünya'nın ya da Kuzeyli düşüncenin daha geniş kapsamlı bir eğilimini içine almak için, "Avro-Amerikancılık" terimini kullanmayı yeğliyorum. Argümanı iç içe girmiş iki unsura göre düzenleyeceğim: başlangıç olarak Batı'nın, kendine yeten bir dünya ve evrenselci kuramsallaştırmanın kendine yeterli varlığı şeklinde temsil edildiği dışlamanın izini süreceğim; ve ikinci olarak çok daha kısa bir bölümde, Batı-dışının bağlantılı kapsanma biçimini, asimilasyon aracılığıyla içine alma bağlamında yorumlayacağım. Argüman, çalışmaları bütünüyle farklı olmayan, postmodern düşünce biçiminin simgesi olarak görülebilecek bir dizi yazarın takındığı önemli tutumun okunması ile gösterilecektir. Bu yazarlar, bu çözümleme için öncelikli olarak Rorty, Baudrillard ve Vattimo'dur. Bu yazarların belli bazı metinleri üstünde duracağım, çünkü onlar, postmodernin Avrupalı-Amerikancı söylemlerle birleşmesinden çıkan sorunlar yumağına bir sürü kilit önemde örnek sunmaktadırlar.[3]

Dışlamanın Genel Hatları

Batı/Batı-dışı tarihsel dinamiğinin herhangi bir ele alınışında mevcut temalardan birisi, Batı'nın, kendine yeterli bir varlık, kendi içinde kapalı bir yeterlilik ve tüm belirli tarihlerin aşkıncı bir buluşma noktası olarak yorumlandığı ve hala yorumlanmakta olduğu biçimlere ilişkindir.[4] Foucault'nun bir tartışmasıyla doğrudan bağlantılı olarak bu temanın bir yönü üzerinde düşünürken, Spivak (1988, s. 291), "Batı'nın kendine yeterli versiyonuna inanmanın, emperyalist proje tarafından üretilmiş olduğunu görmezden gelmek olduğunu" savunur. Batılı feminizmlerin içindeki evrenselci unsurların incelenmesi bağlamında da olsa, benzer şekilde Mohanty, (1992, s. 80) "evrensel kardeşliğin, tarihin ve çağdaş emperyalizmin etkilerinin silinmesi üstüne kurulu göründüğünü" yazmaktadır. Her iki durumda da, "emperyalizm", bir yokluk ve dışlanma göstereni olarak kullanılmaktadır; aslında Spivak (1988, s. 291), emperyalist projenin "yaptırımlı cehaleti" ile devamlı yüzleşmeye olan ihtiyacını vurgulamaktadır.

Rorty'nin kavimmerkezcilik üzerine net fikirlerine ve Geertz ile konuşmalarına ve öteki bağlantılı görüşmelere dönecek olursak, yukarıda belirtilen eleştirilere dayanak sağlamak ve onları geliştirmek mümkündür.

Rorty (1991a, s. 13), kendi temsilselcilik-karşıtlığının bir sonucunun, "şeylerin nasıl olduğunu Tanrı'nın bakış açısından veren bir tarifin olmamasının, çağdaş ya da henüz geliştirilmemiş bir bilimin sağlayacağı hiçbir gökyüzü askısının, bizleri kültürlerden çok etkilenmiş olduğumuz gerçeğinin durumsallığından kurtaramayacağının anlaşılması" olduğunu iddia eder. Rorty, kültürlerin etkisinde kalışımızın ötesine geçebilmenin, ancak kültürümüz, "dışarıdan verilen rahatsızlıklar" ya da "içteki isyanlar" sayesinde oluşabilecek yarıklara sahipse, mümkün olacağına inanmaktadır (s. 13). Rorty'göre, eğer o tür yarıklar ortaya çıkmazsa, eğer insanların, kendilerine aşina olmayan fikirleri dinlemesini, bu gerilimlerin üstesinden gelmenin yolunu bulmak umuduyla sağlayacak gerilimler mevcut değilse, o zaman, kültürlerin üstümüzdeki etkisinin ötesine geçmemiz mümkün olmayacaktır. Rorty, daha sonra, "kültürlerin etkisinden kurtulabilmek için en iyi fırsatımızın, yekvücut *olmamakla* -altkültürlerin çokluğuna gösterdiği hoşgörü ve komşu kültürleri dinlemeye gösterdiği ilgi ile övünen bir kültürde yetişmemiz olduğunu" belirtmektedir (s.14). Ya da, dayanışma üstüne yazdığı bir makalede ifade ettiği gibi, "daha önce 'onlar' diye düşündüğümüz insanları 'biz' anlayışımıza katmaya" çalışabiliriz (Rorty, 1989, s. 192).

İşte bu bağlamda okur, iki tip kavimmerkezcilik fikri üstünde düşünmeye çağırılmaktadır: ilki, kaçınılamaz bir durum olarak -temelde "insan sınırlılığına" eşit ve ikincisi, evrensel bağlamda üstün kabul edilen, Batı'nın *ahlak ve adetine** (ethnos) gönderimde bulunarak. Rorty, ikinci değişken ile kendisi arasına mesafe koyar ve kendisini, kavimmerkezciliğin birinci tipine sokar. Kavim merkezci olmak, insan ırkını, kendi inançlarını meşrulaştırması gereken insanlar ve ötekiler diye ayırmak demektir. İlk grup -kişinin *ahlak ve adeti-*, kendi inançlarımızı "verimli bir konuşma" yapmayı mümkün kılacak kadar paylaşan insanlardan oluşur (Rorty,

---

* Ahlak ve adet - (Ethnos) Yol-Töre; bir toplumu ya da toplumsal kümeyi başkalarından ayrımlı kılan kültürel özelliklerin tümü.

1991a, s. 30). Bu konumu biraz açarsak, Rorty, inançlarımızın haklılığını herkese kanıtlamamızın pek elverişli olmadığını, bunu ancak "inançları, bizimkilerle uygun bir dereceye kadar örtüşenlere" -"daha önceden paylaşılan önermelerle" birbirine bağlananlara- yapabileceğimizi savunur (s. 31, dipnot 13). Bu noktada şunu sormak uygun olur: bu paylaşılan önermeler bir toplumda nasıl gelişiyor ve yerleşikleşiyor? Ve ayrı, Rorty'nin seçtiği Batılı liberal demokrasi çerçevesinde ya da daha özgün olarak "Amerikan demokrasisinin, Batı'nın bütün en iyi özelliklerinin canlı örneği olduğu" (s. 211) fikri içerisinde, başka bir özcülük türü kurulmuş mu? Geertz ile yaptığı kavimmerkezcilik tartışmasından, Lyotard hakkındaki sözlerinden ve "postmodern burjuva liberalizmi" dediği şeyle ilgili kısa bölümün incelenmesinden anladıklarımızla bu ve benzeri soruları yanıtlamak için daha iyi bir konumda olabiliriz.

Rorty, Geertz ile konuşmasında, "burjuva liberal kültürümü"zün, "sürekli olarak anlayışını genişletmekten gurur duyduğunu belirtir, ve ona göre, bu kültürün kendi ahlaksal değeri ile ilgili yargısı, öne sürdüğü "çeşitliliğe duyduğu hoşgörü"de yatmaktadır (Rorty, 1991a, s. 204). Üstelik, okura, yerkürede yaşayanların çoğunluğunun, insan eşitliğine inanmadığı söylenir: "böyle bir inanç, bir Batı tuhaflığıdır" (s. 207). Rorty, Lyotard'a ilişkin daha sonraki bir bölümde, özgürleştirmeyen kozmopolitanizm* teması ile ilgili olarak, zora önemli bir gönderimde bulunur ve "biz Batılı liberallerin mitralyözü olduğunu, yerlilerin ise olmadığını" belirtir ve o yüzden "yerlileri kendi iyiliğimize inandırmak için ikna kabiliyetimiz yerine zor *kullandığımızı*" söyler (s. 219). Ama, diye devam eder Rorty, "aynı zamanda biz Batılı liberallerin, kuşaklar boyu sömürge tarihçileri, antropologlar, sosyologlar, ekonomik gelişme uzmanları yetiştirdiğimiz de doğrudur...onlar bize, ne kadar vahşi ve ikiyüzlü olduğumuzu ayrıntılı olarak açıklamışlardır" (s. 219). Bu ikinci konum, daha önce Chomsky ve Vietnam Savaşı hakkında yapılan yorumla biraz çelişmektedir; orada Rorty, Chomsky'nin konumunun, entellektüellerin "ulusun ahlaksal uzlaşmasından" uzaklaşıp marjinalleştirilmelerine katkıda bulunduğunu söylemektedir; ona göre, öyle bir savaştan ahlaksız diye söz

---

* kozmopolitizm - Herşehrilik; evrendaşlık; insanlık ulusculuğu ve evren yurttaşlığı görüşlerini ülkü olarak benimseyen öğretilerin ve akımların genel adı.

etmek, faydasız bir "kendini azarlama" durumuna düşmek demekti (s. 201).[5] Rorty'nin yukarıda özetlenen konumu bağlamında dört sorunu irdelemek istiyorum.

1. Batılı liberal demokrasi tanımlamaları, özellikle de ABD'ye bakışda bu demokrasilerin, içerik ve bağlamsallaştırılması, Batı-dışı Öteki ile ilişkilerinin belirleyici tarihiyle bağlantısı kesilmiş bir çerçeve içerisinde inşa edilir. Örneğin 1823 Monroe Doktri'ninden itibaren, Batı yarımkürede Birleşik Devletler'in "belli kader" fikirlerinin yayılması ile Panama'nın yakın geçmişteki işgaline ve Nikaragua'nın istikrarsızlaştırılmasına kadar ABD dış ilişkiler gerçeği, Rorty'nin Amerikan liberal demokrasisini ele alışında varolduğunu düşündüğü bir dizi yerleşmiş anlam ve imgeyi bozmaktadır. Dahası Amerika Birleşik Devletleri'nin sosyopolitik oluşumunun vahşi iç tarihi de, Rorty'nin tasarımının temel vurgusunu bozguna uğratma eğilimindedir. Bulgusal biçimde, dayanışmayla ilgili makalesinde, Rorty, dayanışmanın, "gittikçe daha çok geleneksel farklılığın, acı ve utançla ilgili benzerliklerle kıyaslandığında, önemsiz olarak görülebilme yeteneği (kabile, din, ırk, töreler, vb.)" olarak düşünüldüğü gözleminde bulunur (Rorty, 1989, s. 192). Ama elbette ki, Rorty'nin potansiyel bir dayanışma bağı olarak gördüğü "acı ve utanca" neden olan şeyin sıklıkla örneğin ırkçı bir söylemin yaygınlaşması olduğu iddia edilebilir. Öyleyse bu anlamda dayanışma, içlerinde boyun eğdirmenin tohumlarını ya da aşırı durumlarda etnik ya da dini anlamda Ötekinin haklarının alenen reddedilmesini taşıyan, ırk ya da din temelli o söylemlere karşı sürekli bir mücadeleyi de içerir şekilde algılanmalıdır (Castoriadis, 1992).

2 Rorty'nin kendi terimi olan "yabancı"yı (outsider)* kullanarak ya da diğer Batı-dışı topluluklara gönderimde bulunarak Batı'nın gücüne karşı direniş ve mücadele, tam da "insan eşitliği" için verilen mücadelenin önemli bir parçası, küresel bir parçası olmuştur. Rorty bunu bir şekilde sadece bir "Batı tuhaflığı" olarak nitelemektedir. İnsanların eşitliği ve onuru için verilen Batı-dışı mücadeleler, Rorty'nin kendi terminolojisine göre, bize kültürümüzün başka kültürlerden aldığı etkileri aşmada yardımcı olabilecek olası bir "kopuş" ya da "dışarıdan verilen rahatsızlık"

* Outsider - (yabancı) Belirli bir toplulukta kendilerinden sayılmayan kimse. (Y.N.)

olarak alınabilir ve Rorty'nin söyleyebileceği şekliyle, "yeni insiyatifler için ayak basacak yerler" sağlayabilirler (Rorty, 1991a, s. 13). Ancak Rorty, diğer metropol kuramcılarından pek de farklı olmayan bir biçimde, Said'in (1993, s. 368) bize geçenlerde hatırlattığı gibi, insanların eşitliği ve siyasal yönden tanınmaları için verilen diğer Batı-dışı mücadelelerin tarihi hakkında sessiz kalmaktadır. Batı'nın insan eşitliğine inanç ile eşanlamlı olduğunun öne sürülmesi, tarihsel kayıtlardan Batı'nın *eşitsizlik* yapılarını yaygınlaştırmasının ve o yapılara karşı gösterilen Batı-dışı direnişin zengin tarihi geleneğinin soyutlanması, toplumsal alanda Batı'nın, Batı-dışından öğrenecek hiçbir şeyi olmadığı yaygın önyargısını yansıtmaktadır.[6]

3. Karakteristik biçimde, Garp (occidenta) kapamanın çözümleyici sınırları içerisinde, Batı'nın sömürgeleştirici gücünün eleştirel yönden incelenmesi ve anlaşılması, güvenli şekilde Batı'nın içinde yeniden konumlandırılmıştır. Batı, Batı-dışıyla olan sömürgeci karşılaşmaları aracılığıyla ne kadar acı ve utanca neden olmuşsa, en azından o karşılaşmalar hakkında düşünmeye ahlaksal olarak itilen ve bunun için gerekli yeteneğe sahip entellektüelleri de üretmiş ve eğitmiştir; böylelikle bütün dünyayla paylaşılabilecek bir eleştirel bilgi kaynağı geliştirmiştir. Böylesi bir yorumda dışarıda bırakılan şey, bilgi ve düşüncenin çevrede konumlanan ve Batı/Batı-dışı karşılaşması hakkında geniş kapsamlı eleştiriler geliştiren diğer aktörlerinin de varlığıdır. Üstelik bu eleştiriler, Batılı liberal topluluğun dışından geldiği için, sıklıkla o topluluğun iç imgelerini ve tasarımlarını rahatsız edebilmişlerdir ve Batı'nın hayalinin oluşmasını, böylesi bir rahatsızlık vermenin sonucu olarak, Rorty'nin olası deyişiyle, çoğunlukla da epey temel yollarla, yeniden düşünmek ve yeniden bağlamsallaştırmak için daha iyi bir konumda bulunuyoruz. Dolayısıyla örneğin Rorty'nin başlangıçtaki, filozofların ahlaksal kaygısının, "Batı'nın konuşmasını" devam ettirmek olması gerektiğine olan inancı (Rorty, 1980, s. 394), Batı/Batı-dışı diyaloğunu mümkün kılacak bir potansiyelin araya girmesiyle karşılanabilirdi. Bu temaya aşağıda eğileceğim.

4. Son olarak,Rorty'nin çalışmasında, özgürleşme anlatılarının açıkça engellenmesi ve artan kozmopolitlik anlatılarının öncelik kazanması söz konusudur. Kararlı biçimde olumlu bir Batı liberal demokrasisi görü-

şü içine yerleştirilen böyle bir konumun kilit önemdeki etkilerinden biri, neoliberalizmin çağdaş söylemini meşrulaştırmaya yardımcı olmaktır, yabancılarla ve acı çekenlerle dayanışma içinde olmak ve onlara hoşgörü göstermek hâlâ savunuluyor olsa bile. Sahip olmak ve tüketme hırsı ile damgalanan bir çağda ya da Connolly'nin (1991, s. 172) "zenginleşme dürtüsünün evrenselleşmesi" diye söz ettiği şeyin gerçekleştiği çağda, bireyciliği, bireylikten ayırt etmek önemli görülebilir. Mülkiyetin kutsallığına, piyasanın egemenliğine ve zenginleşme dürtüsüne eşlik eden mülkiyetçi bireycilik, Macpherson"un (1988, s. 3) kendi şahsının ya da kapasitesinin sahibi olan ve bunlar için topluma hiçbir borcu olmayan birey anlayışı bağlamında tanımlanan bir bireyciliğin, bireylik kavramından ayrı tutulması gerekir. Bireylik, içinde devletin ve birleşik kurumların ihlallerine karşı direniş ve muhalefetin gelişebileceği bir canlı mekanın varlığı bağlamında görülebilir. Bireylik, örneğin kısmen neoliberal normalleştirme eğilimlerine karşı çıkan eleştirel vatandaşın belirmesi ile ifade edilebilir, ve sonra da kimlik ve farklılık politikasını görmezden gelen ya da aşağılayan bir bireyciliğin ufkunu tıkamadığı, araya giren toplumsal aktör tartışmasıyla bağlantı kurulabilir.

Rorty, dinsel hoşgörü ve büyük pazar ekonomileri ilkesinin gelişimi de dahil, Rawlscu usul hukukuna bağlılığın, sadece Batı kültürünün çekici bir özelliği olmakla kalmayıp aynı zamanda hedefleyebileceğimizin en iyisi olduğunu iddia eder (Rorty, 1991a, s. 209-10). Rorty, artan kozmopolitanlık ve hoşgörülü birbirine ayrıcalık tanıma için bastırdığında, özgürleştirecek hiçbir şey olmadığını savunur: "bir zamanlar ya da şimdi hala zincire vurulmuş hiçbir insan doğası yoktur" (s. 213). Onun yerine, türümüz, Rorty'e göre, son zamanlarda kendisi için özellikle iyi bir doğa yaratmaktadır: "liberal Batı'nın kurumları tarafından üretilen" bir doğadır bu (s. 213). Rorty'nin "postmodern burjuva liberaller"ine düşen görevlerden birisi olarak Batı liberal toplumuna sadakat, ahlak için yeterli görülmektedir; aslında, toplumumuz, "sadece kendi geleneklerine karşı sorumlu olması gerektiğine" ikna olmalıdır (s. 199). Bu çeşit bir yorumlayıcı bağlamda, Rorty daha sonra, "nihai siyasal sevgi ve adalet sentezinin ... kişisel narsisizm ve halk pragmatizminin ince düşünülmüş bir kolajından ibaret olduğu ortaya çıkabilir" demektedir (s. 210).

Yukarıdaki argümanın temel zorluklarından birisi şudur; eğer Batı liberalizmine sadakate ve kendi geleneklerimize karşı sorumlu olmaya öncelik verirsek, yeniden bağlamsallaştırma süreci, çok daha sert biçimde kısaltılmış olma eğilimi gösterecektir. Sadakate gereksiz yere verilen fazla önem ile dışarıdan gelen rahatsızlıklar ve potansiyel olarak yetkin kılıcı kopukluklar, çok daha kolayca engellenme eğilimi göstereceklerdir. Dahası böyle bir ortamda, Batılı liberalizmin radikal bir sorgulaması için potansiyel ya da Derrida'nın (1992, s. 107) Batı demokrasilerinin "gece yüzü"nün aydınlanması olarak gönderimde bulunabileceği şey, pek de genişletilmeyecektir.

Şahsi, belki müstehzi bir narsisizm duygusu ve Batı'nın evrensel bir proje olarak etnik-merkezci bir garantilenmesi, Baudrillard'ın daha yakın tarihli metinlerinde açık bir biçimde bulunur. İlk yazılarının, Batılı kavimmerkezciliğe karşı çok daha eleştirel bir tavır takındığına işaret etmek önemlidir. Baudrillard genelde Batı kültürünü tartışırken, diğer kültürlerin, Batı müzesine "Batı'nın kendi imgelerinin izleri olarak" girdiğine ve "onları kendi modeline göre yeniden yorumladığına ve böylelikle bu "zor" kültürlerin kendisi için içerimlediği radikal sorgulamayı dışladığına" dikkat çekmişti; dahası "kendi üstündeki kendi yansıması, sadece kendi ilkelerinin evrenselleşmesine yol açar" gözleminde bulunmuştu (Baudrillard, 1975, s. 88-9).

Bu sözler, Rorty'nin tezine ve bir dizi modern ve postmodern kuramcının çalışmasına karşı çok uygun biçimde kullanılabilecekken, daha sonraki yorumlarında Baudrillard'ın, önemli bir anlamda ayrıcalıklı düşüncenin Garplı kuşatmasına yeniden girmiş olması biraz ironiktir. Böylece Baudrillard'ın Amerika kitabında, "Üçüncü Dünya ülkelerinin demokrasi ve teknolojik ilerleme değerlerini asla özümseyemeyeceklerini" okuruz (Baudrillard, 1989, s. 78) ama ne olursa olsun bu pek önemli görünmemektedir; çünkü Üçüncü Dünya sömürgecilikten kurtuldu ve "insan hakları her yerde kazanıldı"; "dünya neredeyse tamamıyla özgürlüğüne kavuşturuldu; artık savaşacak hiçbir şey kalmadı" (s. 112).

Cool Memories adlı bir başka kitabında, Nietzsche Tanrı'nın ölümüyle uğraşırken, bizim bütün uğraşmamız gereken şeyin, "politikanın ve tarihin ortadan kayboluşu" olduğu söylenmektedir (Baudrillard, 1990, s. 186) ve burada kavimmerkezci duygunun ifadesi her zamankinden daha zehirli ve öldürücüdür.

Okur, Afrika hakkında "Batı'nın, kendisini bu ideolojinin parlak değerleri ile cangılın kesişmesinden doğan sıkıcı despotlar kuşağından kurtarmak için çok baskı altında kaldığını", "bu kıta için hiç umut olmadığını" ve "politikacıların -iktidarın kendisinin-aşağılık olduğunu, çünkü sadece insanların kendi hayatları için besledikleri derin horgörüyü, küçük görmeyi temsil ettiklerini"öğrenir (s. 15).

Brezilya ve Recife (Brezilya'nın kuzeydoğusundaki Pernambuco eyaletinin başkenti) hakkında, onların "yamyamsı, aşk düşkünü, baştan çıkartıcı bir kültür" olduğunu okuyoruz, "mavi gözlü yarı-melez bir sarışından daha güzel hiçbir şeyin olmadığını okuyoruz: mantıksız bir birleşmenin sürprizi ve daha saf bir model" olduğunu, ve "yamyam birin toplumun bilinçaltının olmadığını" okuyoruz (s. 61-2). Güney'in bir başka bölgesine hareketle, Baudrillard, "Asya, sömürge dönemi ve kendi kalabalıklığı tarafından öylesine bozulmuş, yozlaşmış ki, seçimini ancak ahlaksal çöküntü ve komünizmin püriten orgy arasında yapabilir", diye yazmaktadır (s. 168) ya da Thai erkeklerinin açmazı ile ilgili olarak o ülkenin kadınları o kadar güzel olunca, "bu adamlara, kadınlarının üst tabakada fuhuş yapmaları için evrensel tanıtımlarına yardımcı olmaktan başka ne kalıyor?" demektedir (s. 168).

Son olarak yine aynı şekilde, Baudrillard yaptığı bir başka genellemede Kuzey ile Güney arasında eşit olmayan bir tutku ölçeği olduğuna dikkat çeker. *Cool Memories*'in yazarı için, zayıflar, "üstün ırktan gelen en küçük harekette, kendilerini hor görmeye" başlarlar (s. 71). Ayrıca "tutku sıralamasında (bu gücün gerçek sıralamasıdır), aynı ülkeler ve halklar, Beyazlar'ın stratejilerinin kendini beğenmiş etkililiği karşısında sonsuza kadaröfke ve iktidarsızlığın isterisine kapılmaya mahkûmdurlar" (s. 71). Özetle "tutkulardaki, erdemdeki, cesaretteki bu eşitsizlik, (onlara tek kalan ölümleridir) ezilen halkların asla gerçekten kendi güçlerinin hakkını veremeyecekleri anlamına gelir" (s. 71).

Bu metnin başka yerlerinde, Baudrillard, Birleşik Devletler"in "şiddeti özümlemek için inanılmaz bir kapasites"i bulunduğunu ve "bizim toplumlarımızın gerçeğinin artık kötülüğü söküp atamamaları olduğunu söyler: onu özümlemek zorunda kaldıklarını" öne sürer (s. 176). Aynı düşünceyi izleyerek Baudrillard, sadece sınırlayıcı bir kavimmerkezciliği değil, ayrıca belirtilmelidir ki, ırkçı bir yazıyı da özümleyip yansıtmıştır.

Postmodernliği "yıkıntılar içinde yenileme çalışması" olarak tanımlayarak (s. 171), ama politikanın ve tarihin ortadan kaybolmuş olmaları gereken bir bağlamda ve görünürde insan haklarının her yerde kazanılmış olduğu bir ortamda, Baudrillard'ın "olaylara karşı isterik bir saplantı" dediği şeyle başbaşa kalırız (37) ve yenileme, alaycı (cynical) yönlendirmenin her zamankinden daha karmaşıklaştırılmış biçimlerinden başka pek bir şey ifade etmez.

Toplumsal ile siyasalın etkili biçimde faaliyetlerini durduran Stuart Hall gibi yazarların bu cins ideolojik postmodernizmi reddetmeleri için bir arka plan sağlayan tam da bu çeşit buzullarla üstünü kaplamalar, alaycı müdahalelerdir; "bu, çöle doğru yola koyulduklarında, eski-Marksist Fransız entellektüellerine olan şeydir" (Hall, 1991, s. 33). Ama Baudrillard'ın, toplumsal ve siyasalın sona erdiricisi olarak, illede postmodern ruhu temsil ettiği varsayılmamalıdır. Örneğin Jameson piyasa ideolojisi konusunda kesinlikle çok nettir bu ideolojinin çeşitli biçimlerine teslim olmanın "gözle algılanamaz, ancak korku verecek surette evrensel" olduğunu yazar, "piyasanın insan doğasında olduğu" iddiası, Jameson için, sorgulanmadan bırakılamaz: "bu, zamanımızın en önemli ideolojik alanıdır" (Jameson, 1991, s. 263-4).

Son olarak bazı postmodern dışlama çizgilerini tartışmamın bu ilk bölümünde, çalışması postmodernliğin yeni kuramsallaştırmalarıyla yakından ilişkili olan İtalyan filozof Vattimo'nun iki yakın tarihli metninin önemini ele almak istiyorum.

The End of Modernity adlı kitabında Vattimo (1991), Nietzsche ve Heidegger'in, Batı düşüncesi temelci (foundational) olduğu için, ondan eleştirel bir uzaklıkta tutmayı benimsemek zorunda hissettiklerini ve aynı zamanda bir başka ve daha hakiki bir temel adına Batı düşüncesini eleştiremediklerini gördüklerini iddia etmektedir. Bu anlamda da Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'i postmodernliğin ilk filozoflarından saymaktadır. Vattimo, konumunu, ilerleme ve ilerlemenin üstesinden gelme nosyonlarının her ikisinin de modernliğe ait olduğunu ve o nedenle postmodern ruhun daha etkili biçimde "yeni kategorisinin yok oluşu" bağlamında görülerek yakalanabileceğini öne sürerek geliştirir (s. 4). Vattimo için, bölünmez bir süreç olarak tarih fikri, hızla parçalanmaktadır ve bizler bir "tarihsellik-sonrası" çağa doğru ilerlemekteyiz

(s. 4). Artık bölünmez ya da ayrıcalıklı bir tarihin olmadığı (Lyotard'ın üstanlatıların ölümü nosyonundan yankılar taşıyarak, (1986)), ancak yalnızca farklı tarihlerin olduğu ileri sürüldüğünden, şimdi "tarihin parçalanmasını" da yaşadığımız iddia edilebilir. Başka bir deyişle *evrensel* tarihin sonu, tarihin kendisinin parçalanması ile eş tutulmaktadır. Bu fikrin kanıtı olarak Vattimo, dünyanın her yanına uzanan kitle iletişim araçlarının, aynı zamanda "tarih "merkezlerinin" çoğaldığı" dünya olduğu gerçeğine gönderimde bulunmaktadır. Bu "merkezler", "her zaman özgül politik seçeneklerin sonucu olan tek bir görüş temelinde bilgi toplama ve aktarmaya muktedir güçler" olarak tanımlanırlar (Vattimo, 1991, s. 10). Buna göre, "olayların bölünmez, tek bir süreci olarak evrensel bir tarih için gerekli olan koşullar...artık yok" anlamını çıkarabiliriz (s. 10). Ama postmodern düşünce için Vattimo geçmişle nasıl bir ilişki varsaymaktadır?

Heidegger'den çıkan *Andenken* (hatırlama) ve *Verwindung* (çarpıtma) ikiz kavramları, Vattimo'nun modernliğe, postmodernliğe ve zamana yaklaşımı için merkezi çekirdeği sağlamaktadırlar. *Verwindung* kavramını kullanarak Vattimo, modernlik ve postmodernlik bağlamında, modernlik felsefesine ait kategorilerin yapı bozumunu yaparken, postmodern felsefenin eş zamanlı olarak modernlik felsefesinden radikal bir kopuş yapamamaya alıştığı yolundaki fikrin altını çizmeye çalışmaktadır. Böylelikle postmodernlik, kaçınılmaz şekilde modernlik kategorilerine -yani ilerleme, üstesinden gelme ve yeni- kendini bırakmak zorundadır ama bunu yaparken, o kategorileri bir başka yöne bükmeye ve kendilerine karşı döndürmeye çalışır; bu yolla postmodernlik "bir olasılık alanı" olarak görülür (Vattimo, 1991, s. 12). *Andenken* ya da hatırlama, *Verwindung*'a sıkıca bağlıdır, öyle ki varlık, bir geçmişin anlamlarını hatırlama, alma ve çarpıtma deneyimidir, zamanın yıkıntıları içinden gelen o pırıltılı sinyallere yanıt vermektir.

Vattimo, çarpıtmanın, geçmişin anlamlarını bir başka yönde bükmenin önemini vurgulamasına rağmen, tıpkı benzeri bir tavırla Rorty'nin rahatsızlık ve kopuklukları vurgulaması gibi, Verwindung'un Batı düşüncesinin üstünlüğünü yapıbozuma uğratmak için yaygınlaştırılmaması da, bulgusaldır. Bununla beraber Vattimo, Batılılaşmayı kesinlikle Rorty'den çok daha fazla eleştirir.

Vattimo için (1991, s. 153), Batılılaşma, önemli bir anlamda "bilim ve teknoloji ile ittifak içinde olan emperyalist kapitalizmin zaferinin başlattığı müessif bir olay" olarak görülür. Bu, ilk önce, siyasal egemenliğin yayılması aracılığıyla ve özellikle kültürel modellerin etrafa dağıtılması bağlamında meydana gelir. Ancak siyasal ve kültürel yönler, daha bilimsel ve yöntembilimsel bir başkasına eşlik eder, yani "sözde ilkel toplumların, tamamıyla "Batılı kategorilerin" egemenliği altında olan bir çeşit bilginin nesneleri olarak değerlendirildikleri" gerçeğine (s. 152). Bu son noktaya birazdan döneceğim.

Daha yakın tarihli kitabı *The Transparent Society*'de, Vattimo (1992), yukarıda özetlenen yaklaşımın bazı yönlerini yeniden vurgulamakta ve sömürgecilik ile emperyalizm hakkında bir dizi eleştirel yorum da dahil, evrensel tarih fikrinin artık savunulamayacağına dikkat çekmektedir. Ama burada çiftanlamlılıkla karşı karşıyayız. Bir bölümde, sömürgecilik ve emperyalizmin sona erdiklerini öğreniyoruz (s. 4), biraz sonra ise, buhran içinde olduklarını görüyoruz ve son olarak da Avrupa emperyalizminin aslında sona erdiği ya da en azından radikal şekilde dönüşüme uğradığı söyleniyor (s. 6). Vattimo, bu dönüşümün, "Batı'nın, sadece diğer kültürel evrenler ("üçüncü dünya" gibi) bağlamında değil, aynı zamanda içsel olarak da, görünürde tersine çevrilemez bir çoğullaştırma, dünyanın ve tarihin tek-çizgisel herhangi bir görüşünü imkansız kılarken, patlamaya hazır bir durum içinde olduğunu" yazmaktadır (s. 6).

Bununla bağlantılı bir çiftanlamlılık, Vattimo'nun Batı düşüncesine karşı takındığı tutumda konumlandırılabilir. Vattimo bir taraftan eleştirel bir dille aşağı yukarı bütün Aydınlanma düşünürlerinin, Hegel, Marx; pozitivistler ve her çeşit tarihçinin, tarihin anlamını "uygarlığın gerçekleşmesi, yani Batılı Avrupalı insan biçiminin gerçekleşmesi" olarak değerlendirdiğini yazar (Vattimo, 1992, s. 3). Benzer şekilde, modernlik hakkında ölçüt, her zaman modern Avrupalı insanınki olmuştur, "sanki: biz Avrupalılar, insanlığın en iyi biçimiyiz ve tarihin tüm rotası, aşağı yukarı bu idealin tam gerçekleşmesine yönelmiştir" (s. 4). Ama sözde ilkel olan halklar, Avrupa'nın vesayetine karşı ayaklandıklarından, "Avrupalı insanlık ideali, başka idealler arasından bir tanesi olarak açığa çıkmıştır, ille de ötekilerden daha kötü değildir; fakat şiddet olmaksızın, insanın, tüm insanların gerçek özünü elde etmede başarısızdır" (s. 4).

Batılılaşma hakkındaki bu eleştirel tutum, Vattimo'nun düşüncelerinde sık tekrarlanan bir temadır, özellikle de örneğin, "ilerleme" nosyonları ve "rasyonalleştirme"nin yayılımı bağlamında. Kısa bir söylence (mit) tartışmasında, Vattimo, Batılı akıl tarihinin, söylenceden çıkış tarihi olduğu fikrinin de bir söylence olduğuna ve bu anlamda söylencesizleştirmenin kendisinin bir söylence olduğunun gösterildiğine dikkat çeker (Vattimo, 1992, s. 39).[7] Teknik gelişme ve ilerleme hakkında dünyanın rasyonelleştirilmesinin "tam da ne kadar mükemmel başarılırsa o kadar" akla ve özgürleşmeye sırt çevirdiği iddia edilmektedir (s. 78). Aynı zamanda artık hiçbir temelin bulunmadığı, kuram ve uygulama arasındaki ilişkinin dolaylı olduğu, birçok farklı kültürel ufkun bulunduğu bir düşkırıklığı ve ayrışma dünyasında, karşılıklılık ve eşitlik olasılığı için (demokratik bir heterotopya) daha çok umut vardır. Vattimo, bu görüşü, istikrar, sabitlik ve kalıcılık yerine, uzlaşma bağlamında görülen varlığa, diyaloğa ve yoruma önem vererek irdeler. Postmodern dünya da sallantıda olma deneyimi, bize "(beki de sonunda) insan olmanın" yeni bir yolunu bulma fırsatını verir (s. 11).

Diğer taraftan Üçüncü Dünya'nın sözde ilkel olan halklarla geleneksel olarak birlikte anılması (ironik imalarda dahil) ya da az gelişmiş ülkelerin bir eksiklik[8] bağlamında epeyce konformist olan tasarımları, Batı/ Batı-dışı ayrımına atfedilen normal anlamların çarpıtıcı ya da rahatsız edici ruhu hakkında pek az kanıt göstermektedir. Vattimo'nun postmodern perspektifinin bu yönü, modernlik üzerine yazdığı 1991'deki metinde çok daha net biçimde ortaya çıkmaktadır.

Vettino antropolog Guidieri'nin yazdığı "ilkel" toplumlar hakkındaki kısa metni alarak Vattimo, Batılılaşma'nın sadece öteki olan kültürlerin yokoluşunu beraberinde getirmediğinin savunulduğu bir bölümden alıntı yapar. Öteki kültürlerin, Batı evrenine girmenin yollarını -"paradoksal, akıl dışı ve karikatürsel", ama "sahici"- buldukları şeklinde bir yorum yapılır ve bu bağlamda, "Batı-dışı çağdaş dünya, hâlâ çözümlenmesi gereken koşullarda, izlerden ve kalıntılardan oluşan çok büyük bir inşaat alanıdır" (Vattimo, 1991, s. 158). Vattimo'ya göre, biz, "izlerden ve kalıntılardan oluşan o çok büyük inşaat alanında", küresel düzeyde güç ve kaynakların eşitsiz dağılımı ile etkileşim halinde olan bir dünya da yaşamaktayız, o yüzden sonuç, "dünyamızda ilkelin gerçeği olan marjinal du-

rumların artmasıdır" (s. 159 vurgu eklenmiştir). Başkalığın yok oluşu, yaygın bulaşmanın bir koşulu olarak meydana gelir, o yüzden Vattimo'nun, dünyanın artan benzeşikleşmesi ya da aynılaşması olarak gördüğü şey, zayıflatılmış ve hastalık kapmış bir hal alır; "ne metafizik ve teknolojik dünyanın toplam düzenlemesinin demirden birliğine sahiptir ne de ona tam zıt olabilecek bir tür "sahici" birliğe" (s. 159). Üstelik, benzeşikleşme ve kirletme sürecinde, Batı geleneğine ait metinler, "giderek model olarak mantıklılıklarını yitirip tıpkı öteki olan kültürlerin radikal başkalık koşulunun, belki de asla gerçekleşmemiş ve bizim için kesinlikle gerçekleştirilemez bir ideal olarak deşifre edilmesi gibi, bu büyük iz ve kalıntıların inşaat alanının parçası haline gelir (s. 161).

Yukarıdaki bölüm, artan kültürel kesişmeler aracılığıyla değişim fikrine işaret etmekteyse de, Batı-dışı gelenekler içinde, böylesi karşılıklı ilişkilerin, eleştirel ve rahatsız edici biçimde anlamayı sağlayacak fikir ve çözümleyici düşünce modelleri olabileceğine dair hiçbir nosyon yoktur.[9] Aynı zamanda, sözde ilkel olan toplumlar ve Üçüncü Dünya arasında yapılan ufak ayrım (tabii varsa) ile ilkel olma durumu ile marjinallik arasındaki ayrım birbirine eşlik ederler. Batı-dışı düşüncede açıkça görülen merak eksikliğinden başka[10], Batı'nın, dünyanın düşünsel ve felsefi gelişme merkezi olma özentisinin havasını indirmek için hiçbir çaba gösterilmemiştir. Rabinow'un (1986, s. 241) ifade ettiği gibi, "Batı'yı antropolojikleştirmek için" ve "Batı gerçekliğinin belirlenmesinin ne kadar egzotik olduğunu" göstermek için hiç çaba yoktur. Bilindiği gibi, bu durum, yeni bir şey değildir. Hegelci "Kuzey ilkesi" nosyonundan -yani, 'düşünce ve evrenselden"- Husserl"ın (1965, s. 178) "felsefenin bütün insanlık için önderlik rolünü Avrupalı insan aracılığıyla sürekli ifşa etmesi gerektiğine" olan inancı, ve Habermas'ın, Batı-dışı düşünceye çok bilmiş kayıtsızlığına kadar, açıkça görülen bir bağ vardır.

Bu özel bağlamda dışta bırakmanın ortak sınırı konumlandırılabilir. Burada gönderimde bulunduğum sorun, bilgi ile ilgilidir -kaynağı, üretimi, önemi ve tanınması. Güney toplumları, nadiren bilimsel bilgi ve çözümleyici düşünce kaynağı olarak görülürler. Postmodern dönemde, böylesi içe dönük ve sınırlayıcı bir yanlılığın azalmakta olması rahatlıkla beklenebilir. Bir çok ses, canlı bir eklektisizm ve bir dizi metni yan yana koyma arzusu ile gerçek bir dünyasallık, kökenlerin ve yaklaşımların fe-

rahlatıcı bir heterojenliği olabileceğini varsayamaz mıyız? Feminist kuramın çeşitli yolları boyunca seyrek sayılamayacak sıklıkta ve iyi nedenlerle o postmodern öznellikler, merkezsiz konumsallıklar, direnişin çokluğu, feminist kuramın çeşitli katkılarını atlama eğilimi içindedir-bu daha ziyade beyaz erkeklerin, toplumsal -cinsiyet olmayan öznenin postmodern yapıbozumu tartışması durumudur.[11]

O zaman Güney'in yeri ile ilgili olarak ve Üçüncü Dünya entellektüellerinin rolünün özgün bağlamında postmoderni ve onun politikasını nasıl konumlandırıyoruz? Rorty, Baudrillard ve Vattimo tartışmalarımız bağlamında, Güney'in, kuramsal bilgi şöyle dursun, bir bilgi mekanı olarak dahi belirlenmediğini görmüştük. Burada da, Birleşik Devletler'deki edebiyat ve felsefede geleneksel ölçütlerin eleştirisi ile bir koşutluk vardır.

Felsefe alanını incelemek gerekirse, Afro-Amerikan filozof West (1992, s. 704), geçenlerde, "siyahları zihinsel hayatta ciddiye almak, beyazlar için çok yeni bir nosyon, o yüzden buna alışmak zorundalar" demiştir. Birleşik Devletler'in edebiyatına ve ırkın bu edebiyat içindeki yerine eleştirel bakışında, Toni Morrison (1992, s. 33), siyah ya da Afrika kültürleri uzmanı kişilerin, çoğunlukla "ölü, tamamen kontrol altında ya da iktidarsız" biçimde temsil edildiklerini vurgular. Tanınma olduğunda da, bu sıklıkla direnme kapasitesinin tanınmasıdır; çünkü Franco'nun (1988, s. 503) dediği gibi, derin içgörülü kavim merkezcilik çözümlemesinde, "Üçüncü Dünya, kuram için pek uygun bir yer değil" gibi görünmektedir. Bu noktada argümanımı kanıtlamak için kısa, ama anlamlı bir örneği ele alacağım.

Foucault, İtalyan gazeteci Trombadori ile 1970'lerin sonlarında yaptığı söyleşinin bir bölümünde, iki buçuk yıl yaşadığı Tunus'taki deneyiminin "belirleyici" olduğunu söylemişti (Foucault, 1991, s. 132). Sözünü ettiği deneyim, 1960'larda Tunus'taki Marksist öğrencilerin siyasal ayaklanmasıdır; bu öğrenciler, toplumsal baskının çeşitli biçimlerine karşı mücadele etmek amacına ve siyasal hareketlenmelere derinden bağlıydılar. 1968'in başlarında Tunus'ta, Foucault, radikal eyleme geçme arzusu ve iradesini içeren, kendisi için merkezi önem kazanan belirli bir siyasal perspektifi tanıdı. Bu amaç ve kararlılık duygusunu, Paris'teki durumun "hiper-marksizmi" ve "yılmaz söylemselliği" ile kıyaslamakta, karşı kar-

şıya getirmektedir (s. 139). Tunus deneyimi temelinde, Fransa'da aktif biçimde politikaya katılmaya karar verdi; "beni değiştiren Fransa'daki "68 Mayısı değildi; bir üçüncü dünya ülkesindeki "68 Martıydı" der (s. 136).

Garip biçimde, bu bölümlerde, bir Üçüncü Dünya ülkesindeki siyasal pratiğin etkisinin altı çizildiği ve çevresellik ile bir öğrenme şekli arasında bir anlamda bağlantı da kurulduğu halde, Tunus örneğindeki Üçüncü Dünya, eleştirel bilginin aktörleri söz konusu olduğunda, hala bir boşluk olarak kalmaktadır. Eşit şekilde, Batı-dışının etkilerine, Garplı söylem çalışmalarında sömürge sonrasının etkisine doğru, olası bir yeniden yönlendirme ya da yeniden konumlandırma bağlamında pek az etkilenme gerçekleşmiş görünmekteydi. Sömürge sonrası Kuzeybatı Afrika, modernliğin Garplı tanımının rahatsızlık vermesine, ya da kesintiye uğratmasına elverişli değildi.[12]

Asimilasyon Yoluyla Kapsama Girişimi

Kendine yeterli bir Batı oluşumu görüşü yaratma eğiliminin bazı yönlerini ele alışımdan da anlaşılabileceği gibi, dışlama çizgileri, asla geçirgen olmayan sınırlar şeklinde işlev görmezler. Dışlayan yapılarla iç içe geçmiş şekilde Batı-dışı Ötekine boyun eğdirici içine alma biçimlerini bulabiliriz. Edebiyat kuramı bağlamında Franco (1988, s. 504), Üçüncü Dünya hakkında metropolitan söylemlerin genelllikle üç araçtan biri tarafından nitelendiğini öne sürer: (a) dışlama -örneğin Üçüncü Dünyanın, kuramla ilgisi yoktur; (b) ayrımcılık -Üçüncü Dünya akıldışıdır ve o yüzden bilgisi Batı'nın ürettiği akılcı bilgiye boyun eğmelidir; ve (c) tanınma -Üçüncü Dünya, sadece içgüdüsel olanın mekânı olarak görülmektedir. Rorty, Vattimo ve Baudrillard hakkındaki daha önceki görüşlerimizde, bu postmodern yorumlarda dışlama ve ayrımcılığın sıkıca bağlı oldukları görülebilir ve Baudrillard'da "tanınma"nın, Franco'nun nitelemeleriyle uyuşur durumda olduğu söylenebilir.[13] O zaman, postmodernin bu tasarımlarında, "Kuzey" ve "Güney" ya da Garplı ve Garplı olmayan dünyaların belirli söylemsel kurgusunda yatan bir dışlama ve asimilasyon diyalektiği olduğunu iddia edebilirim.

Garpın dahil etme ayrıcalığı, Batı-dışı Öteki'ni ısrarla Garplı benliğin gölgesi olarak belirleme eğilimi ile göze çarpar. Spivak, Foucault ve

Deleuze'ün çalışmaları hakkında konuşurken, (1988, s. 292), bu iki yazarın da "Batı'nın tanınmayan, hakkı verilmeyen öznesi"ni yansıtan biçimde yazdıklarına dikkatimizi çekmektedir. Bir başka deyişle düşünen (Batılı) özne şeffaf ya da görünmez hale gelince, "Öteki'nin asimilasyon tarafından acımasızca tanınmasının" gizlendiği iddia edilir (s. 294). Bu Garplı yorumlarda eksik olan şey, düşüncenin herhangi bir Tekliğinin (Oneness) imkansızlığının anlaşılmasıdır. Garplı öznenin düşüncesindeki kaçınılmaz kopuş nosyonunu kabul etmek, bir eksiklik nosyonunu öne sürmekle aynı anlama gelirdi. O zaman bu tanıma, Batılı konumların hegemonyasına son vermek için bir temel oluşturabilir. Düşüncede ve farklılık ile heterojenliğin silinmesi ya da tıkanması yerine, çok daha geniş yorumcu bir dünya da ortak yaşama (symbiotic) ilişkin alışverişler için zemin açılabilirdi. Bhabha'nın ifade edebileceği gibi (1991, s. 217), bu, "başka dönemlerde ve farklı yerlerde, hem insan hem de tarihsel olarak yaşamanın anlamını" değiştirme ihtiyacını beraberinde getirir. Eşit şekilde, şunu da vurgulamak önemlidir; hegemonyacı söylemleri yerinden etmede ve bozguna uğratmada, Batılı eleştirmenler "sadece 'tamam, üzgünüz, biz çok iyi beyaz insanlarız, o yüzden siyahlar adına konuşmuyoruz' demektense, ötekinin özne konumuna nasıl girileceğini öğrenmelidir".[14] Ve McGee'nin yararlı biçimde eklediği gibi (1992, s. 171), "bu çeşit radikal bir özeleştiri olmaksızın, derste üçüncü-dünya metinlerini kullanmak da, Öteki'ni asimile etmenin yalnızca bir başka biçimi haline gelir".

Postmodern ruhun çeşitli ifadeleri içerisinde, insan, farklılığın dikkate değer bir kutlanmasıyla ya da çoğulluğa ayrıcalık tanınmasıyla karşılaşabiliyor. Ama eğer o kutlama beraberinde eşzamanlılığın tarihsel değerlendirmenin kilit alanı olduğu konusundaki ısrarı da taşıyorsa, eğer öteki kültürlerin simgeleri, ürünleri ve anlamları, bağlamsızlaştırılırsa ve sonra da benzer şekilde çıkarılan unsurlarla yan yana konup birleştirilirlerse, ayrı olanın ve ayırtedilebilenin tarihsel ve siyasi canlılığı silinecektir. Dahası, bağlamsızlaştırılmış ve yeniden kaynaştırılmış yeni bir Garplı anlam şemsiyesi altında, Batı-dışının, Batı'nın hegemonyacı söylemleri üstündeki potansiyel olarak çatlatıcı etkisine daha iyi direnilme ve içine katılması olasılığı vardır.

Kavimmerkezci bir temsil biçimi ile farklılığın dahil edilmesi, kapsanması, Lyotard'ın (1986) *Postmodern Durum* metnindeki görünürde yansız (neutral) olan sözlerine gönderimde bulunarak kanıtlanabilir. Araştırmasının nesnesinin, "çok gelişmiş toplumlardaki" bilginin durumu olduğunu açıklayan Lyotard, daha sonra Kuzey Amerika ile bütün "Amerika kıtası"nı birleştirir (s. xxiii). Bu yolla önemli tarihsel ve siyasal bir fark yok olur ve diğer -Latin- Amerika, Amerikan kıtasının isimsiz o-olmayanı haline gelir. Heller ve Fehèr (1988, s. 6), "postmodern durumun görece evrenselciliği"ni ilerleten kilit bir unsurun "siyasal coğrafyamızda artık *terra incognita* (keşfedilmemiş topraklar) kalmadığı gerçeği" olduğunu yazdıklarında, fazlasıyla umutlu bir perspektif benimsemektedirler.[15] Aslında postmodern üzerine Avro-Amerikan (Euro-American) düşünceleri alanında böylesi bir *terra incognita*, Lyotard'ın bilinçsizce "Amerika' göstereni altında sınıflandırdığı çevrenin o bölümündeki modernlik ve postmodernlik tartışmaları tarafından oluşturulmaktadır.

Güneyin İçinde: Farklılık Politikaları

Edebiyat araştırmaları alanında, bir dizi tanınmış Latin Amerikalı yazarın çalışmaları, sıkça postmodern bir tür ile birlikte anılmışlardır Garcia Marquez'in dili, özellikle, örneğin *Yüzyıllık Yalnızlık* da, gerçekliği açığa çıkarmaya ya da yerini almaya çalışmaz, onun yerine farklı bir dizi gerçekliği nasıl hem temsil hem rahatsız edebileceğini göstermeye uğraşır. Benzer şekilde, ve Jameson'dan çok önce, Borges, sanatın bütünleyici bir varlık olarak görüldüğü modernist nosyonu sorguladı ve onu, sanatın ertelenen bir varlık olarak görüldüğü nosyonla değiştirdi. Dahası Borges'in geliştirdiği notlarla açıklayıcı yaklaşım, sadece bütün şifreleri yok etmekle kalmadı, ama aslında şifreleme nosyonunun bizzat kendisinden kurtuldu (Ortega, 1988, s. 196). Buna koşut bir argümanı, Meksika kökenli modernizmi ele alırken Zavala (1988) geliştirdi. Burada başka şeylerin yanı sıra Zavala, Meksika kökenli dünyanın bütününde modern/postmodern bağla ilgili çağdaş tartışmaların ne kadarının geçen yüzyılın başındaki ilk örnekleri olduğunu gösterir.[16]

Böylelikle en azından edebiyat bağlamında Latin Amerika'nın *avant la lettire* ve de *emsalsiz* bir anlamda postmodern olduğu gösterilebilir.

Bununla beraber bilginin diğer alanlarında durum, biraz daha çiftanlamlı ve belirsiz gözükebilir.

Çözümlemenin ilk bölümüyle gerekli bağı korumanın ve argümanın bir önceki ucunu ilerletmenin bir yolu olarak dikkatimi, modern ve postmodernin sosyo-kültürel ve siyasial/felsefi tartışmaları üstünde toplayacağım. Aynı zamanda tabii ki, Latin Amerika'da bilgi alanları arasındaki ayırıcı çizgilerin, her zaman Batı'dakilerden çok daha geçirgen oldukları da hatırlanmalıdır.

Modern ve postmodern etrafındaki tartışmanın göze çarpan cephelerine teşhis koyma çabalarında, bir dizi bağlantılı makalede, Richard Latin Amerika'da postmodernin siyasal düşünce için önemi hakkındaki güncel tartışmayı sık sık baltalar görünen çiftanlamlılığı ve belki eleştirel karmaşıklığı da yakalar. Daha eski bir makalede, kapitalist modernliğin evrenselleştirici projesinin postmodern eleştirisinin bir anlamda siyasal olarak imkan tanıyıcı olmasına rağmen, diğer taraftan merkez-çevre ayrımlarını yok etmek için de bir eğilim söz konusuydu, bununla emperyalist tahakkümün gerçeklikleri, görünürde eşdeğerli bir dizi Öteki imgeler ve anlamlar içerisinde yeniden özümlenme ve uyuşturulma eğilimi göstermişlerdir. Richard için, Batı'da postmodernizmin kendisini, Öteki'nin potansiyel rahatsız edici etkisine karşı, farklılığı ve çelişkiyi evcilleştiren bir çerçeveye yeniden sokarak savunma savunması eğilimi var olmuştur (Richard, 1987/88).

Aynı zamanda Richard (1991, s. 15), postmodernin bir çok biçim aldığını öne sürer: felsefede şüphe, sanat felsefesinde parodi ve taklit, eleştirel kuramda yapıbozum, politikada kuşkuculuk, ahlak felsefesinde görececilik ve kültürde bağdaştırmacılık (senkretizm). Richard ayrıca Latin Amerika için, bu biçimlerin, birbirleriyle bağlantılı krizlerin; parçaların bütünselliği ve çoğulluğunun; farklılıkların birliği ve çoğalmasının ve uçların merkeziyetinin ve üreyen fazlalığının dayanağına eşlik ettiğini iddia eder. (s. 15)[17] Eleştirinin ve resmi kurumlardan ve piyasadan bağımsızlığın devam eden gerekliliğinde ısrar ederek Richard (1992), entellektüelin sadece yorumcu olarak değil, ayrıca bilgiyi normalleştirmenin düzenli yayılımının ihlalcisi olarak da bozguncu rolünü yeniden vurgular. Şili gibi çeşitli "çatışma vektörleri" ile nitelenen toplumlarda, entelektüeller, bilgiyi resmi olarak düzenleme projelerinden "kaçış noktaları" ya-

ratabilmelidirler.[18] Bu bağlamda Richard, postmoderni, gelişme ve modernleştirmenin istikrarsızlaştırılabileceği ve yerinden edilebileceği tek tip ve boyun eğdirici bir "hikaye" için potansiyel olarak imkan tanıyıcı ve ilerici biçimde okumaktadır. Burada vurgulanan noktalardan birisi, direnen ve düşünümsel oyuncunun önemidir. "Orijinalin krizi ve kopyanın intikamı" hakkındaki bağlantılı bir makalede, Richard, merkezin postmodern söyleminin bulgusal bir sorunun nasıl çevreyi hoşgörülü Öteki sloganı altında içine alma eğilimi olduğunu, böylece Latin Amerikalılar'ın "söylemlerin kendimize göre yeniden formülasyonunda" oyuncu olmaları olasılığını ortadan kaldırdıklarının altını çizmiştir (Richard, 1989, s. 49).

Postmodern dönüşün, ithal bir düşünce biçimi olarak Latin Amerika'nın kendi siyasal sahnesinin özgüllüklerinin bağımsız çözümlemesi için zararlı olabileceği fikri, Reigadas"ın (1988) postmodernlikle ilgili bir Arjantin metnine katkısında ifadesini bulur. Bu müdahalede, Batı'nın soktuğu iki yüzeysel dalga belirlenir: ilki, modernleşmenin ve gelişmenin neoliberal doktrini ve ikincisi, postmodern tartışmanın Latin Amerika koşullarına güncel uyarlaması. Reigadas, Richard ile neoliberalizmin ve Batılı bireyciliğin öğretilerine karşı katı muhalefet etmede hemfikirdir, ama; postmoderne karşı daha bariz biçimde olumsuz bir tavrı vardır. Şu soruyu sorar:

> neden eleştirmeksizin tarihin sonunun geldiğini varsaymalıyız,...ulus fikrinin krizini kabul etmeliyiz, Devletin sapkınlığını ilan etmeliyiz, kolektif projeleri terketmeliyiz, ideolojilerin ve ütopyaların sonunu kutlamalıyız, Üçüncü Dünya ve özgürlüğün eski söylenceler olduğunu haykırmalıyız, kültürel sorunlarımızı epeyce postmodern bir heterojenlik bağlamında yorumlamaya koşturmalıyız, kendimizi parçalanmanın, nazire ve bağdaştırmacılığın partizanı yapıp, edilgen biçimde belirsizliğin krallığının keyfini sürmeliyiz? (Reigadas, 1988, s. 142)

Argümanı daha da ileri götürerek şöyle sorar: Latin Amerika her zaman kendi versiyonlarını inşa etmekten alakonmuşken ve neden uluslaın bayatlamış zaman yanlışlıkları (anakronizmler) olduğu varsayılmalı ve neden tarihsel dayanışma ve adalet idealleri, herşeyin mübah olduğu bir postmodern bireyselci kültür adına terkedilmeli? Reigadas için (s.

144), postmodernin "putkırıcı (ikonoklastik) akıldışılığı", bütünselliğin totaliterci olumsuzlamasında yansıtılır. Reigadas'ın görüşüne göre, postmodern, neoliberalizme ve yenilenmiş çevreye Batı'nın baskı yapma projesi ile bağlantılıdır; görünürde, bu çifte Garplı hamle, artan bir "kültürel sömürgeleşmeye" işaret eder.

Böylelikle hem Richard hem de Reigadas, neoliberalizmi ve Batı'nın yönettiği modernleşme projelerini sorgulamak gerektiğinde hemfikirlerken, Richard, postmodernin daha ince ayrıntılı bir görüşünü benimser, onu sadece kültürel ve siyasal yönlendirmenin bir başka biçimi olarak yargılamayı reddeder.

Aynı konu, Hopenhayn'ın (1988) kültür ve kalkınma hakkındaki eleştirel gözlemlerinde de ortaya çıkar. Postmodern tartışmayı, kalkınmanın kültürel temelini yeniden harekete geçirmek için, yolumuz neoliberalizmin siyasal ve kültürel hegemonya projesinde önemli işlevi olan postmodernizme varmadan nasıl dahil ederiz, diye sorar.[19] Ya da planlama, devlet politikası ve modernleşme programlarının zorluklarını yeniden yorumlamak, postmodernliğin kahramanlarının ilan ettiği nihai kültürel depremin ışığında nasıl mümkün olabilir? Aynı şekilde kavim merkezciliğin bir eleştirisi (taklitçi kalkınma modellerinin eleştirisi de dahil), çözümlemeye bölgecilikler, yerelcilikler ve "hüsnü kuruntu"nun bir şekliyle sonuçlanmadan nasıl entegre edilebilir? (Hopenhayn, 1988, s. 68).

Hopenhayn bu çeşit sorular için olası yanıtların gelişmesinin ilk aşamalarındaki unsurlarına bağlantılı temaların aşağıdaki sicilini çıkarmak suretiyle hazırlanmaktadır: demokrasinin yeniden değerlendirilmesi; planlamanın toplumsal karmaşıklığın yeni gerçeklikleriyle uyuşacak şekilde yeniden yönlendirilmesi; çoğul sosyal oyuncu safları ile karşı karşıya olan sosyal bilimcilerin tavrında ve algılamalarında bir değişiklik; toplumsal hareketlerin siyasal partilere ve özellikle de sözde yeni toplumsal hareketler ve üs örgütlere karşı yeniden değerlendirilmesi. Bütün bu bağlantılı temalar ile Hopenhayn, kültürel bir boyutun önemini varsaymaktadır.

Yeni toplumsal hareketlere verilen önem, politika yapmanın yeni biçimleri için bir arayış gerektiğini kabul etmekle başa baş gider buna göre kolektif kimliklerin belirlenmesi ve kültürel çeşitliliğin tanınması önemli rol oynarlar. Demokrasi ve çoğulculuğun yeniden değerlendiril-

mesi, sadece çoğunluk tarafından seçilen bir hükümetin değil, demokratik bir kültürün pekiştirilmesine de işaret eder. Planlamanın yeniden yönlendirimi, daha eski mekanik paradigmalardan uzağa, çeşitli toplumsal enerjilerin homojenleştirilmesinden ziyade bir koordinasyon arayan daha akışkan bir yaklaşıma doğru, algılama yapısında bir değişimi önceden varsayar. Sosyal bilimlerin yeniden düşünülmesi de, artan şekilde karmaşık, iyi ifade edilmemiş ve çokbiçimli toplumsal doku hakkında daha düşünümsel bir perspektife doğru hareketi içerimler. Bütün bu örnekler içinde, Hopenhayn, postmodern tartışmadan çıkan içgörülerle, Latin Amerika'daki modernleşmenin üstüne inşa edildiği kültürel temelin daha iyi anlaşılabileceği inancını ifade eder. Daha somut şekilde "modernleşmenin kültürel çimentosu"nun postmodern bir sorunsallaştırılması ile kalkınma düşüncesi hakkındaki neoliberal çerçeveyi delmek daha kolay olabilir iddiasında bulunmaktadır (Hopenhayn, 1988, s. 68). [20]

Hopenhayn'ın yaklaşımı, hem ilginç hem de biraz alışılmadıktır; çünkü kültür tartışmalarını, planlama ve iktisadi kalkınma tartışmaları ile birleştirme çabasını içerir.[21] Bu anlamda postmodern bükümün potansiyel önemi, geleneksel olarak ayrı tutulan alanların daha geniş bir yeniden bağlamsallaştırılmaları arayışında kullanılır.

Latin Amerika için modern ve postmodern düşünmenin çok ilginç, fakat aynı zamanda da sorunsal konularının bir çoğunun bağlantılı bir irdelemesinde Piscitelli (1988), tartışmayı biraz daha ileri götürmüştür. Tartışmasına, kapalı tasarılara karşı olmakla ve bilgi ile eylemin melezleştirilmesini savunarak başlar. Böyle bir yönlenim, modernin azalmakta olduğu bir ortamda konumlandırılır. Estetiğin dönüştürücü değerinin solup gitmesi, ütopyaları ve liderlerin boş vaatlerini maddi sefaletten ayıran mesafedeki artış, teknolojik ve toplumsal kalkınma ile maddi olmayan ihtiyaçların karşılanması arasındaki uyuşmazlığın, denksizliğin kışkırttığı artan bir insanlıktan çıkma, makinalaşma, etkili biçimde üstesinden gelindiği sanılan akıldışı duygu ve inançlara geri dönüşte patlama, Piscitelli için (1988, s. 70), modernliğin tükenişi nosyonuna inandırıcılık kazandıran ifadelerin sadece birkaçıdır. Bunlar aynı zamanda gelecekteki herhangi bir toplumsal kuramın uğraşması gerekecek konuların da bazılarıdır.

Modernliğin varsayılan tükenişini düşünürken, Piscitelli, bu tükenişin, ne ölçüde modernliğin kendi çarpıtıcı ve yok edici hegemonyasına direnen pek çok başkalığı (alternity) tanımada gösterdiği ilk (original) başarısızlığında yattığını merak eder. Garp-dışının aynı zamanda akılcılık -öncesi olduğunu düşünmek o kadar normaldi ki, modern kültürün hep bir, belki en saf biçiminde totaliterciliği besleyen dış ve iç emperyalizm kültürü olduğu fikrini yadsımak elverişli hale geldi. Dahası Piscitelli'nin (1988, s. 82) okura hatırlattığı gibi, gelişmiş "demokrasiler" her zaman kendi "öteki sahneleri"ne sahiptiler -Cosa Nostra, P2 ve ekleyebileceğimiz gizli "Gladio network" ve Oliver North'lar- daha öncede savunduğum gibi, bunlar Batı'nın kuramsal tartışma gündeminde nadiren boy gösterir.

Kavimmerkezcilik-karşıtı konumun alanını genişleterek Piscitelli, yorumlayıcı kodlarımızı tersine çevirme ve kıyaslama terimlerini değiştirme zamanı geldiğinin düşünülebileceğini söylemektedir. Böylece Kuzey'in kısıtlı ve yetersiz bakışındaki politik biçimlerimizin "kusuru"nu görmek yerine, karşılaştırmalı çözümlemerimizi, Kuzey'de birkaç yıl içinde görülecek olanın beklentisi yapalım. Bu yolla Güney ya da bu özel durumda Latin Amerika, Kuzey'in önünde, sözde daha ileri Kuzeyli Ötekine, kendisinin yani Kuzey'in ne hale gelebileceğine dair bir tablo çizen bir dünya olarak görülebilir. Birinci Dünya'nın sözde Üçüncü Dünyalaştırılması nosyonları, "gayrı-resmi sektörler"in büyümesi, ve kültürel heterojenliğin ve melezleştirmenin ya da bu çeşit çözümleme yönünde *mestizajenin* (melezleştirmenin) artan önemi, bütün istikrarsızlaştırıcı ve yenileyici potansiyeli ile bu tip çözümleme yönünde işaret verirler.

Piscitelli'nin Garplı kavimmerkezciliğin olumsuz etkilerine meydan okuması ile sıkıca iç içe geçmiş bulunan siyasal kimlik ve toplumsal mücadele sorunlarıyla ilgili tekrarlanan bir kaygının ayırdına varmak mümkündür. Hep zamanın keskin ucunda konumlanmış olmanın verdiği kendini beğenmiş özgüveni ifade eden o modernist entellektüel yaklaşımdan farklı olan yeni bir vicdanın gerekli olduğu öne sürülür. Bu "yeni vicdan", hem postmarksist hem de postmodern olabilecek radikal bir demokratik politikanın gelişimine bağlı olurdu. Piscitelli için (1988, s. 80), postmodernliğin yeniliğini, yekpare projelerin sonu ve toplumun kendisinin içsel bir yeniden sahiplenilmesini ifade eden hareketlerin artışı verir.

Bununla beraber aynı zamanda postmodern politik çiftanlamlılık ile birlikte görülür; çünkü Hopenhayn ile olduğu gibi, postmodernin kendisinin açık ve çeşitli-anlamlı olduğuna dair bir anlayış vardır; Piscitelli (s. 73) örneğin şöyle sorar, "biz Latin Amerikalılar postmodernizmi, yeni-muhafazakârlığın pençesinden nasıl kurtarabiliriz?" Bir başka ikilem, Piscitelli'nin ifade ettiği modernliğin postmodern eleştirisinin yol açtığı kafa karışıklığı ile belirlenen bir dönemde, siyasal eylem ve toplumsal mücadelenin yönünü belirleyebilecek olan kolektif bir hayal gücünü yeniden inşa etme ihtiyacında şekillenir. Dahası Piscitelli (s. 72) şöyle devam eder; gerçeklik, hakikat ve meşruluk nosyonlarını tanımlamak nereden ve hangi ilke, değer ve emirler adına mümkündür ve siyasal bir proje, "şimdi acısını çektiğimiz kriz ve durgunluğu" çözmek için uygun olacak bir yolla nasıl inşa edilmelidir?

Vasatlık, fırsatçılık ve kahramanlığın olmadığı bir zamanda, Piscitelli (1988, s. 82), "insanlığın kendisi ile girdiği diyaloğun devamını teşvik eden zaman aralıklarını, husumet değerlerini ve küçük mutluluk ve küstahlık anlarını da konumlandırır. Bu yaygın çiftanlamlılık ve ikilik duygusu ile birlikte yeni temeller ve yeni, daha özgür ufukların inşası için ihtiyacı bir zemine oturtur görünen artan bir akışkanlık, çoğulculuk, çokluk, açıklık ve karmaşa devrinde yaşayan diğer yazarların da ifade ettiği paradoks da vardır. Achugar (1991, s. 122), Garcia (1991, s. 214) ve Gomez (1988, s. 93); hepsinin vurguladığı, bu yeni ufukların, Latin Amerika durumunun özgüllükleri için, "metropolitan yük bindirmenin ölçütlerinden bağımsızlık" ilkesine bağlı kalan, devamlı bir arayışı içermeleri gerektiğidir (Gomez, 1988, s. 93).[22]

Piscitelli ile birlikte Arico (1992), Lechner (1988, 1991) ve Portantiero (1992), karmaşık, akışkan ve dengesiz kimliklerin zor toplumsal bağlamında siyasalı yeniden düşünme ihtiyacının altını çizmektedirler.[23] Örneğin Lechner (1988, s. 115-16), postmodern kültürün, bir kimlik krizi ifade ettiğini öne sürer. Bu, toplumun artan bir ifadesizleşmesi ve bölümlere ayrılması ve siyasalın alanının ya da mekanının gittikçe daha anlaşılmaz çoğul hale gelen doğası bağlamında yorumlanır. Lechner için (1991, s. 68), bizler, dönemde eden şu anı, olaylar ve durumlar silsilesi ile nitelenen, ve bir gelecek ufkundan yoksun bir dönemde yaşamaktayız. Postmodern kültürün, özne nosyonunun eleştirisi ile birlikte siyasalın ye-

niden düşünülmesi için temelleri zayıflatma eğiliminde olduğu öne sürülür. Üstanlatıların sonu ve temellerin un ufak olması nosyonundan etkilenerek yeni siyasal kimliklerin ve ufukların inşası, çok daha sorunlu hale getirildi.

Arico (1992) da, zor bir dönem duygusunu ifade eder; artık bir merkez, bir arka kuvvet ya da "dağılmış mücadeleleri biraraya getirmenin" görünen bir yolu olmadığına inanır (s. 21). Arico için, sol, siyasal kültürü dönüştürmelidir, ve eğer bunun imkansız olduğu görülürse, yapılacak olan sadece değiştiremeyeceği bir düzeni yönetmeye yardım etmesidir. Arico (s. 23), onun için temel mücadele arenasının ne olduğuna dikkat çeker: "kültür, değerler arenası ve siyasal ve toplumsal bir düzenin meşruluğu".

Benzer biçimde Portantiero (1992), herhangi yeni bir politikanın inşasında, değer ve ahlak konularını vurgular. Ve şöyle yazar; bugünün buhranı, aslında kökeninde bir değer buhranıdır ve "bizi yeni anlama biçimlerine götürebilecek, yeni kolektif eylem biçimleri olan yeni bir siyasal kültür icat etmeye" zorlar (s. 17). Kısa, fakat keskin müdahalesinde, Portantiero, özel ve devlet alanları arasındaki ikili çatlaktan ayrı bir kamu alanı üzerinde odaklanma gereği de dahil, bir dizi kilit konuya değinir. Kendini idare eden bir toplumun özerk örgütlenmesi için fikirler, ancak bu kamu alanının içinde ortaya çıkabilirler. Topluluk ve vatandaş tartışmalarını yeniden konumlandırma ve siyasal ahlak anlayışının daha geniş bağlamında yapısal uyum sağlamanın politikalarını yerleştirme mücadelesi, Portantiero'nun gündemindeki bağlantılı temaların diğer ikisini oluşturmaktadır.

Bu çeşitli çözümleyici düşüncelerin üstünden geçerken, bağımsız ve mülkiyetçi bireyciliğin baskısını eleştiren yeni bir politikanın inşasının bütün sorunları ile devamlı bir meşgul olma duygusu vardır. Aynı zamanda daima bütün siyasal anlamın tarihsel önemini kazandığı, sorgulanmayan bir temeli ya da nihai bir zemini önceden varsayan, o daha önceki sosyalist söylemlerden açık bir uzak laşma da vardır. Arico'nun yazısına "Her şeyi yeniden düşün" başlığını vermesi, yaygın bir eleştirel düşünce akımını ifade etmektedir. Özgürleştirici bir ruhu belirleyebilecek olan yeni siyasal kimlikler için sürdürülen arayışta eski ittifaklar, radikal biçimde sorgulanmakta ve yeniden çizilip, belirlenmektedirler. Örneğin

Latin Amerika için Küba devriminin anlamı, pek çok demokrasi ve sosyalizm, emperyalizm ve ulusal kendi kaderini tayin hakkı ve özcülüğe karşı farklılık tartışması için bir yoğunlaşma noktası olarak görülebilir. Latin Amerika için yeni siyasal kimliklerin hazırlanmasında, merkezleştirici hakikatın daha eski bir biçiminin kalan dış çizgileri -yani, Lyotard'ın (1988, s. 50) "yerellikten evrensellik üreten" bir makinaya benzettiği şey- farklı bir sorunsalda kademeli olarak yeniden çiziliyor ve yeniden yerleştiriliyor.[24]

Şimdiye kadar, Latin Amerika'da ortaya çıkan tartışmaların önemli unsurlarını sunuşumda, Batılı kavimmerkezciliğin eleştirisine ve kimlik, farklılık ve siyasalın yeniden düşünülmesi sorunlarını çevreleyen konulara biraz öncelik verdim. Bu iki tema, Güneyin uç bölgesindeki ülkelerde gelişen edebiyatta güçlü biçimde görülmüşlerdir, özellikle metinlerin çoğunun ortaya çıktığı yer olan Arjantin ve Şili'de. Araştırmamın bu bölümünün kısıtlı yerinde tüm mümkün olan, zengin ve heterojen bir edebiyatın bazı cephelerini *sunmaktır*. Bir dizi argümanı, bu yorumcu dünyanın gerçekliğini iletebilmenin bir yolu olarak alıntı pasajları dahil etmek suretiyle, özetlemeye çalıştım. Formülasyonlarım, Latin Amerika'nın modernlik ve postmodernlik tartışmalarının tamamını ele elmaya başlayamaz bile, ancak umarımki en azından, postmodernin belirli Garplı okumalarının daha önceki değerlendirmelerine geri dönebileceğim karşılaştırmalı bir temel oluşturabilirler. Bununla beraber, öyle bir yeni bağlantı kurmadan önce, çok kısa da olsa ele alınması gereken bir konu daha var.

Güney uçtan yukarı kuzeye ilerlerken, Peru ve Bolivya'da ve belki en çarpıcı biçimde Meksika'da, kültürel melezleştirme ve *mestijaze* konusunun, sözü edilen tartışmalarda, çok daha göz alıcı biçimde boy gösterdiği dikkati çekmektedir.[25] Pek çok toplumsal ve kültürel biçimin tonlarıyla renklenmiş toplumlarda, ulusal, bölgesel ya da dinsel kimlik kavramları, anlam ve pratik mozaiğinden gerçekçi biçimde ayrılamaz.

And dağları ülkelerinin durumunda, Bolivyalı sosyolog Calderon (1987) ve Perulu sosyolog Quijano(1988), bu toplumların kültürel biçimlenimlerinde modern-öncesi ile (post)modernin karmaşık iç içeliğini vurgulamaktadırlar. Calderon için, toplumsal ve kültürel kimlikler artan şekilde değişken bir biçim almaktadırlar, tanınmalarını ve anlanmalarını her zamankinden daha sorunsal hale getirmektedirler.[26] Ancak aynı za-

manda, örneğin Quijano'nun çalışmasında, Andların kültürel tarihinde yatan karşılıklılık ve kolektif dayanışma nosyonlarını kurtarmak için bir çaba vardır. Quijano için, bu yerli uygulamaların, kendi cinsinden daha mümkün kılıcı, neoliberalizmin meydan okuması karşısında, ulus ve topluluk nosyonlarının yeniden düşünülmesini sağlayabilecek bir modernlik için temel oluşturdukları görülebilir.[27]

Garcia Canclini (1991, s. 24), Meksika deneyiminden söz etmek, hem hegemonyacı hem de popüler kültürlerin *melez kültürler* olması açısından, bu anlamda Latin Amerika'nın postmodern bir dönemde, "çeşitli dönemlerin ve daha önce ayrılmış kültürlerin birbirleriyle kesiştikleri bricolage döneminde" yaşadığı inkar edilemez; "biz Latin Amerikalılar da...yarıda kalmış anıların ve heterojen yeniliklerin bir birleşimiyiz".

İlginç biçimde, Meksikalı yazar ve sanatçı Gomez-Pena (1992), Meksika'da bağdaştırmacılığa gömülü olduğumuza, o yüzden "bu içteki çoğul ötekiliğin, kişisel ve kolektif biyografimizin bel kemiğini oluşturduğuna" dikkat çekerek bağlantılı bir argüman öne sürmektedir (s. 70). Bunula beraber Garcia Canclini'den farklı olarak Pena, bu çoğul Ötekilik, içimizde varolan Öteki görüşünü, Anglo-Amerika'daki durum ile farkları görmek için kıyaslar. Burada, postmodernizmin kuram olarak öğrenilmesi gerekir, çünkü Anglo-Amerikanlar'ın kültürel deneyiminde, çoğul kültürel katmanlar içinde ve arasında büyüme göze çarpmaz. "Bugün 1992'de, ABD, kendi *mestizaje*'sini (melezleşmesini) anlayacak ve açıklayacak eleştirel bir söyleme hâlâ sahip değildir" (s. 70).

Yine Meksika bağlamından Bartra (1991), özgün, postmodern ulusal kimlik ve modernlik teşhisinde -Meksika'nın "melankoli kafesi"- sınırların örtüşmesini gösterir. Bartra şu soruyu sorar, "ulusal kültürü, "gerçek" popüler kültürü ile uyum içinde yenidenmi yaratıyoruz yoksa yeni kitle kültürünün ulusaşırı işgalinimi kabul ediyoruz?" (s. 11). Verdiği cevap, bunların sahte iki alternatif olduklarıdır çünkü; çağdaş ulusal kültür, her iki seçeneğin de kaynaşmış halidir. *Fotoromanlar*, özel televizyon, çizgi romanlar, ticari müzik, pornografik ve romantik romanlar ve diğerleri, muazzam bir etki oluştururlar, ama Bartra için, her ne kadar "yabancı" olarak damgalansalarda, eşit şekilde "Meksika siyasal kültürünün ayrılmaz bir parçasıdırlar da" (s. 12). Aynı zamanda, "Meksika ruhu"-melankoli, ihmal, kadercilik, aşağılık duygusu, şiddet, duygusallık,

kırgınlık, öfke ve kaçamak oynamak- ulusun siyasi kültüründe sabit bir yeri koruyacak biçimde yabancı etki çığından kurtulmuştur.

Dahası iki kültür arasındaki bir sınır bölgesinin önemli varlığı ile, o sınırın bağlantılı fakat farklı yanlarında, "Meksikalılaştırma" ile "Amerikalılaştırm'anın" örtüşmesi söz konusudur. Bartra, insanın, bir devlete ya da toprağa boyun eğmeden de Meksikalı olmasının mümkün olduğunu savunuyor; "entellektüellerin bu topraksızlaştırılması ve ulussuzlaştırılması, postmodern deneyimin profilini tanımlamaya başlıyor" (s. 15). Eğer, Bartra'nın söylediği gibi, modernleşme, kapitalist kalkınmanın gerçek durumuysa ve modernlik "meşrulaştırıcı şebekesi sivil toplumu tuzağa düşüren hayali bir ülkeyse", belki postmodern duyarlık, öyle bir şebekenin noktalarını ve hatlarını istikrarsızlaştıran alternatif bir hayal olarak işlev görebilir.

Hem Bartra'da hem de Gomez-Pena'da, postmodern hayal gücünün mümkün kılıcı olabileceği, dünyanın artan "sınırlandırılmasının" baskıcı uygulamaların ve resmi anlamların daha etkili bir mücadelesi için belli noktalar sağlayabileceği duygusu vardır. Onlar eleştiriyorlar, ama alaycı değiller. Yukarıda tartışılan diğer yazarlarla da olduğu gibi onlarda, şimdi ile, geçmiş ile ve ne kadar sorunsal olursa olsun bir gelecek düşünmenin yolu ile uğraşmak için devamlı ve dürtükleyici bir istek vardır. Dahası Latin Amerika tartışmasının çoğunda hem bir iç hem de bir dış vardır. Bir taraftan Batı kuramı ya da bir çözümleyici ilgi *ve* Latin Amerikan toplumlarının gerçek siyasi ve sosyokültürel yapısında Garplı içeriye girişin etkilerinin sorgulanması vardır. Diğer taraftan, bu çevresel toplumların iç özgüllüklerinin ısrarcı bir incelenmesi vardır, böylece "iç" ve "dış", "kapsanan" ve "dışlanan", içiçe geçme, ayrılma ve tekrar birleşme eğilimi gösterirler. Batı ya da Kuzey, ismi konulmadık bir Öteki değildir; varlığı kaçınılmaz biçimde Güney'in kendi belirleyici içi ile kaynaşmıştır; ama bu kaynaşma, Garplı varlığın doğasına meydan okuyan eleştirel bir ruhu da barındırır. Latin Amerika, dünyanın geri kalanı için gerçeklerini ve gündemini yazan kendine yeterli bir varlık olarak bağlamsallaştırılmamıştır.

Bu yol ağzında, başlangıçtaki, Batı'nın postmoderne bakışını ele almamıza geri dönebiliriz ve Rorty'nin kavramı ile bir yeniden bağlamsallaştırma ne ölçüde hayal edilebilir, bunu görebiliriz.

Bilgi Arenaları ve Kuzey-Güney Bölünmesi

Bazı okurlar, benim Latin Amerika'daki modernlik/postmodernlik arasındaki bağın yorumunu içerme biçimime alaycı bir gülümseme ile : "peki, belki de oralarda hâlâ biraz umut vardır" karşılığını verebilirler. Rorty (1991b, s. 181), argümanında biraz beklenmedik bir dönüşle, Brezilyalı kuramcı Unger hakkındaki kısa, fakat manidar yorumunda, eğer umut varsa, bunun Üçüncü Dünya'da olduğuna ilişkin Brezilya imasını benimsemeye teşvik eder. Bu düşünceyi devam ettirerek Rorty (s. 187), belki Orwell'in "demokratik manzara" dikenli telle sonuçlanırken, "belki Brezilyalılar (ya da Tanzanyalılar, ya da *birileri*) o dikenli telin etrafından dolaşabilecektir", diye düşünür. Unger, Castoriadis ve ulusal gelecekleri n romantizmi hakkındaki bu özel bölümü bitirirken, Rorty şunları yazar:

> Eğer umut varsa, bu Üçüncü Dünya'nın hayal gücünde yatar demek, burada İskenderiye'de içiimzden en iyilerimizin umut edebileceği şeyin, Birinci ve İkinci Dünya içinde (ve arasında) yönetilen politikaların şimdiki hayali anlamlandırma sistemini söküp atmak için oralarda birisinin bir şeyler yapacağıdır. (s. 192)

Ve böylesi olası bir sonuç için, "sadece gerçek bir olay, gerçek bir ülkede yapılan siyasal bir hamlenin gerçek başarısı, yardımcı olabilir" (s. 192).

Rorty'nin çalışmasının daha önce yaptığımız değerlendirmesinin ışığında, "Üçüncü Dünya'nın örnek istikrarsızlığını", "umut" adı verilen bir ufuk ile bağdaştırarak bu sonraki yayın, değişik bir görüşü karşılıyor gibi görünebilir. Bununla beraber Brezilya ve Unger ile ilgili tartışmasının başlarında Rorty, Brezilya'nın, "Kuzey Atlantik'in eşitlik ve dürüstlük yolunda kazandıklarını aynı yollardan kazanmayı *ümit edemeyecek* bir ülke olduğunu ileri sürer (Rorty, 1991b, s. 180, vurgu eklenmiştir). Bu görüş, Heidegger, Kundera ve Dickens üzerine yazılmış daha önceki bir bölümde ileri sürülen düşüncelerle örtüşür. Buna göre Rorty, "Batıyı devam edenn bir macera olarak" yeniden olumlar (s. 67). Burada Heidegger'in Batı'nın tükenişi görüşünü izlememiz gerektiği, onun yerine Dickens'ın romanlarındaki gibi, ahlaksal protestonun öne çıktığı, Batı'nın mükemmelleştiği türü vurgulamalıyız.

Bu pasajlarda Rorty, sıklıkla kurtarıcı bir Batı-dışı ya da doğu düşüncesinin karşıtı konumuna yerleştirildiğini eklediği Batı'nın olumsuz özselleştirmesi olarak gönderimde bulunduğu şeye şiddetle karşı çıkar. Ancak aynı sayfalarda Rorty, Doğu'yu özselleştirmekten çekinmez ve örneğin "meşguliyetten kaçma" ihtiyacı ve "basitin ihtişamını algılamaya açık hale gelmek, Doğu'da kolay bulunan şeylerdir" gibi Heideggerci temalara dikkat çeker (Rorty, 1991b, s. 71). Unger hakkındaki yorumdan biraz sonra yazılan bu bölümde, umudun olası mekânı olarak Üçüncü Dünya'yı okuruz ve Rorty'nin Batı hakkındaki, çözümlememin açılış sayfalarında tartıştığım, daha önceki görüşlerini yeniden vurgular.

Bu iki farklı bölümdeki argümanları bağlayarak "ulusal geleceğin romatizmi" ölçütünde, Üçüncü Dünya'dan birilerinin mevcut hayali anlamlandırma sistemini parçalayıp yeni bir şey yaratabileceği umulurken - "gerçek bir ülkede yapılan siayasal bir hamlenin gerçek başarısı"- "Kuzey Atlantik'in" tutarlı biçimde hep müdahale ettiği böylesi çabaların bir dizi Üçüncü Dünya ülkesindeki *gerçek tarihi* kayıtlara geçmemiştir. "Baskı grupları arasındaki uzlaşmalar" nosyonundan biraz uzaklaşmış olan öyle müdahalelerin bilgisi, mevcuttur; ama tanınması ısrarlı biçimde namevcuttur. Batılı askeri, ekonomik, siyasal ve kültürel müdahalelerin zararlı etkilerinin tanınması, özellikle Güney'deki hareketlerin ya da hükümetlerin Rorty'nin "gerçek siayasal hamleleri"ni yapmakta oldukları bağlamlarda, bizim, o standart iyi niyetli, umutlu Batı-dışına adalet, eşitlik, dürüstlük ve hoşgörü dağıtan Batı görüşünü istikrarsızlaştırmamıza yardım edebilir.

Bağlantılı bir rota üzerinde umut hakkında düşünmenin bir başka yolu vardır. Bilginin genişleyen arenaları boyunca, çokkültürcülük ve Charles Taylor'un (1992) uygun biçimde "tanıma politikası" dediği şey hakkındaki tartışma, bize Avro-Amerikancılık ötesine geçme ihtiyacını yeniden vurgulamamıza yardımcı olabilir.[28] Hem Rorty, Baudrillard ve Vattimo'nun değerlendirmesinde, hem de Latin Amerikan edebiyatı hakkındaki kısa incelememde, yararsız ayrımları yok etme ve "kavimmerkezci standartlar içerisine kendini hapsetme" Garplı eğilimini sorgulama isteği beni teşvik etti (Taylor, 1992, s. 72). Postmodernlik hakkında yükselen tartışmada, bana öyle geliyor ki, çözümlemenin çoğunu kavimmerkezcilik ve tanınma politikası ile bu tartışmanın durumunda olduğu gibi

entellektüel tanınma üzerine odaklamak çok önemlidir. Bilginin aktörlerinin her zaman Garplı bir kökenleri olduğu varsayılmamalıdır.[29] Dahası, Lauer"in dediği gibi (1991, s. 3), "bugün küresel temaların ne olduğuna kim karar veriyor?"; ya da farklı bir bağlamda Barbara Christian'ın gözlemlediği gibi (1989, s. 227-8), uzun zamandır, "dünyanın geri kalanını küçük gören ve dünyanın geri kalanını, genellikle güce başvurarak ve sonra da, bizim, yani onun "tarihsel" ötekisinin öteden beri bildiği ve hakkında konuştuğu fikirlerin bile çoğuna sahip çıkarak, dil aracılığıyla kendisinin büyük *olduğuna* inandırmaya çalışan bir Batılı "ikili" çerçeve vardır.

Latin Amerikan edebiyatında Batılı modernleşmenin ve modernliğin eleştirisi, Christian'ın argümanına böylesi bir örnektir. Eğer postmodern müdahalenin Batı-temelli yazarları, görünmez olan bu öteki eleştirel geleneğe uzanmış ve gönderimde bulunmuş olsalardı, fikirlerinin ne kadar çoğunun çoktan gündeme yerleşmiş olduğunu görebilirlerdi. Ama o kendi hakkında düşünme ve kendisi ile arasına mesafe koyma kapasitesine sahip kendi dışımıza uzanma, her zaman mevcut değildir. Başka şeylerin yanı sıra bu, daha önce dünyaya baktığımız perspektifleri sorgulama ve dönüştürmeye kendimizi adamamızı gerektirir. Modernlik ve postmodernlik üstüne Batılı tartışmada, Vattimo'nun uyarladığı Heideggerci kavramlar *Andenken* ve *Verwindung* da, Garplı kapalılıktan dışarı uzanma sürecinde yardımcı olmak için kullanılabilirler. Benzer biçimde Rorty'nin yeniden bağlamsallaştırma nosyonu, çok tortulanmış duyguların yok edilmesi ve kapalılığın açılması potansiyeli ile doludur. Şimdilik, Kuzey-Güney bölünmesi inatçı bir jeopolitik gerçeklik gibi görünebilir ama bugünün "küresel temaları"nın çerçevelenmesinin, o başlangıçtaki bölünmenin izlediği hiyerarşiyi taklit etmek zorunda değildir.

Düşünümsellik, kendiyle arasına mesafe koyma, yeni diyalog, öğrenme, yeniden bağlamsallaştırma temalarına doğru uzanma süreçleri, pekâlâ postmodern ruhun umutlu, özgürleştirici bir akımı olarak da geliştirilebilir. Kuzey'de, "kendimizi Öteki olarak yeniden icat etme" ihtiyacı, "konuşma ve eylemlerimizin çıktığı sosyal konumlar için" tarihsel sorumluluk alma bağlamına yerleştirilebilir; Sandra Harding için (1992, s. 189) bu, "ahlaksal ve politik olduğu kadar, bilimsel ve epistemolojik bir konudur da". Doğru.

Kuzey'de, kendimizi öteki olarak yeniden keşfetme süreci, Güney'den öğrenme istek ve iradesini gerektirir. Bu, eleştirmeyen, romantik, bilinçaltı bir suçluluk duygusunun fişeklediği bir öğrenme değil, Kuzey'in kendisini ve onunla Güney'i ve tersini daha iyi anlamasının bir yolu olmalıdır. Bu karmaşık örtüşme, entellektüel tanınmanın politikası ile de kesişir. Bu, Güney'de temaların, kuramsal konuların, kavramsal çerçevelerin temelden farklı olduğu anlamına gelmez. Kilit ortak yüzeyler vardır -örneğin Latin Amerika'da da başka yerlerde olduğu gibi, kimlik ve öznellik politikasına gösterilen ilgide- ama Latin Amerika'da kuramsal çözümlemenin ortaya çıktığı sosyal ve tarihsel yerler, Kuzey'de sıklıkla tıkanan şeyleri aydınlatabilecek eleştirel bir özgüllük yaratma eğilimi göstermiştir.

Batı-dışı Öteki'nin, çözümleyici bilgi ve düşüncenin küresel büyümesine katkıda bulunduğu, bulunmakta olduğu ve gelecekte de bulunacağı fikri, sıklıkla Garplı hayal gücünün kapasitesinin üstünde görünür.[30] Zihinsel yaşam, Garp içinde başlayıp bitmez; Batı-dışı düşünceyi dışarda tutmak için, Batılı bir sınır denetleme noktası olamaz. Ve Güney'in bir dünyasındaki o postmodern bölgelerin bazılarını incelerken, sadece "Avro-Amerikalının" tek başına olmadığı göstermekle kalmayıp, postmodernin düşünümsel ruhunun, kavimmerkezciliğin ötesine geçip bilgi ve anlayışın daha gerçek anlamda küresel bir yayılmasına doğru hareket etmemize yardım edebilecek olduğunu da kanıtlayabildiğimi ümit ediyorum. Böyle bir yayılmanın gerçekleşebilmesi için, kendi hakkında düşünebilmek, diyalog, entellektüel karşılıklılık ve farklı bölgelerdeki düşünürlerden öğrenme ve onlara saygı duyma, hep önemli önkoşullardır.

Entellektüel emeğin uluslararası bölünmesi bağlamında başka insanlar üstünde yorum yapma gücü, Lazreg'in söylediği gibi (1988), kökleri derine giden ve devamlı yaygın olan Garplı bir ayrıcalığı yansıtır. Modern ve postmoderni birleştiren düşünce çizgileri ve soruşturma alanları, öyle ayrıcalıkları ve felsefi ben-merkezciliği sergilemeyi sürdürüyorlar. Şimdiye kadar postmodernin Garplı araştırmaları, kavimmerkezcilik iradesini rahatsız etmedi ve istikrarsızlaştırmadı; ancak yine de, savunduğum gibi, postmodern duyarlık içinde, müdahalenin çizgilerini ve potansiyel yer değiştirme alanlarını yerleştirebiliriz. Örneğin, üstanlatıların

ve evrenselci projelerin eleştirisi, Latin Amerika'da savunulduğu gibi, sosyopolitik değişim hakkında daha mümkün kılıcı ve özgürleştirici bir perspektifin potansiyelini verir.

Latin Amerikanın modernlik ve postmodernlik tartışmalarında, postmodern dönemler için nilgi ve anlayışın küresel yayılmasını geliştirme ve besleme ihtiyacımız açısından daha geniş kapsamlı önemi olan bir dizi tema vardır.

Modern/postmodern bağının sosyopolitik araştırması, ilk önce bir iç ve dış arasındaki ifadenin süren canlılığını ortaya çıkarmaktadır. Batı-temelli kuramdaki değişikliklerle çözümleyici bir uğraşma bulabilirken, metropolitan söylemlerin eğilim ve konularına ve onların diğer bölgeler için potansiyel önemine ısrarcı bir ilgi ve aynı zamanda Latin Amerikan entellektüelleri, toplumlarının özgüllüklerinin ve içten ve dıştan gelen modellerin karmaşık dokusunun çözümlemelerini üretmeye devam ediyorlar. Dışarıya bakmak, ampirik bilginin başka biçimlerinin çoktan beri belirlenmiş kuramsal çerçevelerin içine katılmak üzere sağlanması isteği tarafından teşvik edilmez; egzotik bir Öteki'nin arayışı tarafından da fişeklenmez. Onun yerine dışarıdan bilgi, iç sosyopolitik için bilgi inşasındaki çözümleyici değeri ve potansiyel önemi bağlamıda incelenir.

İkincisi, daha önce tartışıldığı gibi, postmodernlik hakkındaki metinlerin pek çoğunda bulunan Batılı kavimmerkezciliğin eleştirel sorgulaması, bilgi politikasının daha geniş tartışmaları için bir dizi işaret noktası sağlar. Aynı şekilde, 1960'ların sonlarının daha önceki bağımlılık perspektiflerinden (Cardoso ve Faletto, 1969; Kay, 1989) kimlik ve siyasial öznellik hakkındaki çağdaş tartışmalarına kadar Latin Amerika, Garcia Canclini'nin (1993, s. 9) "emperyalist kavimmerkezcilik" dediği şeye en önemli meydan okumalara evsahipliği etmiştir. Sadece Batılı kalkınma kuramının değil, aynı zamanda Latin Amerika kıtasına emperyalist biçimde nüfuz etmelerin gündelik etkilerinin de eleştirel yönden incelemesi, Batı/Batı-dışı ilişkilerinin canlı bir karşı-çözümlemesini sağlar.

Üçüncüsü, melezleşme sorularına artan küresel ilgiye gönderimle Latin Amerikan toplumları ve oralarda üretilen bilgiler, kültürel ilişkiler ve farklılık politikası hakkındaki bugünün daha geniş tartışmalarının çoğunu yansıtmakta ve desteklemektedir. And Bölgesi'nin ya da Meksika'nın özgül toplumları içerisindeki farklı etnik, topluluksal ve dinsel kimlikle-

rin mozaiği, heterojen bilgiler ve öznelliklerin üretiminde ifadesini bulan, çok karmaşık ve akışkan sosyal süreçler yarattı. Burada "çoğul bir Ötekilik", içimizde var olan Öteki duygusu vardır ve Latin Amerika'da geliştirilmekte olan melezleştirmenin kuramsallaştırılması, kendimizin Öteki olarak yeniden keşfedilmemiz için çok önemlidir.

Son olarak bilginin, özellikle sosyal ve politik alanlarda, biçimlenimi ve dağılımına dayanan, iki nokta vardır. Melezleşme ile aynı ruh hali içinde bilginin sosyal ve politik araştırma alanlarında düzenlenmesi, bölünmenin ve ayrı ayrı bölmelere ayırmanın disiplinci gücüne daha az maruz kalmıştır. Araştırma alanlarının karışması ve kesişmesi, paradigmaların yükselişi ve düşüşünden ziyade sorunsalların gelişimi ve farklı bilgi alanları arasındaki sınır çizgilerinin geçirgenliği, daha büyük bir açıklık ve karşılıklılık duygusunu yansıtır. Aynı zamanda siyasal uygulama ile çözümleyici düşünce arasında hayati bir bağ hep vardı, ve şimdi de devam ediyor. Toplumsal çatışma, baskı ve boyun eğdirme konularına odaklanan ve toplumsal ve siyasal değişimde yer alan politikayla ilgili entellektüel, sosyal bilimci, bilgi alanındaki önemli yerini korur. Bunlar tabii ki çok kapsamlı eğilimler değildir; bilginin artan bir uzmanlaşmasına ve komparmanlara ayrılmasına doğru bir yöneliş vardır ve yabancı fonlarla, bazı durumlarda araştırma çerçevelerinin Batılılaşması'na doğru bir eğilim de söz konusudur.

Bu dört unsur birlikte ele alındığında ve benim Latin Amerika'daki farklılık politikası irdelememden taşarak çözümlemenin başlangıcında sorduğum soruya yanıt bulmaya yardımcı olur: yani toplumsal ve siyasal kuramın genel çerçevesi içinde Latin Amerika'nın modern ve postmodern tartışmalarından nasıl bir şeyler öğrenebiliriz? Latin Amerika'daki tartışmaların belli özelliklerini incelemek suretiyle, Avro-Amerikan bilgi merkezlerinde yönetildiği şekliyle postmodern çözülmesini yeniden bağlamsallaştırmak mümkün olmuştur. Benim perspektifim, daha sonraki incelemeler, sorgulama ve argüman için bir çok açık kapı bırakmaktadır; ümit edelim ki, Avro-Amerikancı gerçeğin bir biçiminin çok gerekli istikrarsızlaştırılmasına katkıda bulunabilsin.

Notlar

Bu yazının daha önceki versiyonları, University of Essex'te, Center for Theoretical Studies in the Humanities and the Social Sciences'da ve University of California, Santa Cruz'un düzenlediği, Sociology Board, Latin American Studies ve Center for Cultural Studies'deki bir kollokyumda okunmuştur. Her iki seminerde hazır bulunanlara, değerli katkılarından ötürü teşekkür etmek isterim.

1- Alıntı, Rajchman"ın bir yazısından gelmektedir, Marcus'ta kendisine gönderimde bulunulmuştur (1991, s. 10).

2- İslam ile postmodernism arasındaki karşılıklı bağlantıların yakın zamandaki bir değerlendirmesi için, Ahmed'in (1992), "Doğu-Batı" bölünmesinin yönlerini eleştirel olarak deşen önemli çalışmasına bakınız.

3- Bununla bağlantılı bir çözümlemede, (Slater, 1992), Lyotard'ın ve Jameson'ın çalışmalarından bazılarını, çevre ve postmodern bağlamında incelemiştim.

4- Örneğin onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru yazan Kant, Evrensel bir Tarih için Fikrinin dokuzuncu önermesinde, Yunanlar'dan Romalılar'a, bir devamlılık hattı ortaya atmış ve başka halkların siyasal tarihine de, onlarla ilgili bilgi, aydınlanmış milletler aracılığıyla bizlere ulaştığı ölçüde ara sıra yer vermiştir; böylelikle "kıtamızın siyasal yapılanmalarındaki düzenli gelişme süreçlerini *keşfedebileceğizdir*"(zaten bunlar, muhtemelen sonunda bütün diğer kıtaların yasaması haline gelecektir)" (vurgu bana ait). Bakınız Kant, (1991, s. 52). Benzeri nosyonlar, Batı düşüncesinin gelişiminde sonra yeniden ortaya çıkacaklardı.

5- Aynı zamanda Rorty, Chomsky'yi ve diğer Kuzey Amerikalı entellektüelleri, Kantçı ahlak nosyonlarını, savaş alanında ve devletlerin dış ilişkilerinde, islah etmeye çalıştıkları için eleştirir. Özgün biçimde Rorty, Kant'ın Evrensel bir Tarih için Fikrinin yedinci önermesine gönderimde bulunmaktadır. Burada, "devletler, bütün kaynaklarını, kibirli, şiddet içeren yayılma planlarına uyguladıkları sürece ve böylelikle vatandaşlarının akıllarını geliştirmek için gösterdikleri yavaş ve zahmetli çabaları durmaksızın engelleyerek...ahlaksal olarak olgunlaşmaları...yönünde...hiçbir gelişme...beklenemez (Kant, 1991, s. 49). İnsan

böyle bir önermenin Vietnam Savaşı dönemindeki Birleşik Devletler'de tamamen konu dışı olmadığını düşünebilir.

6- Tabii ki, burada Batı-dışının, Batı'dan öğrenecek hiçbir şeyinin olmadığını ima etmiyorum sadece sosyal alanda, Batılı-olmayanın Batı'ya muhtaç ve hayran biçimde, ve öğrenme sürecinin yalnızca tekyönlü olabileceği etnik-merkezli imasını yıkmak gerektiğini söylüyorum.

7- Aslında Nietzsche ve Heidegger'in fikirlerini izliyerek, Vattimo, söylencesizleştirmenin söylencesizleştirilmesinin "modernden postmoderne geçişin gerçek anı olarak alınabileceğini" söyleyerek devam eder (Vattimo, 1992, s. 42).

8- Örneğin gelişmekte olan ülkeler, bilgi, teknoloji ya da iletişim araçları ya da bilgi üretimi için gerekli kapasiteye sahip olmamaları bağlamında yorumlanırlar; böylelikle sonra bu boşlukları ya da eksiklikleri, Batılılaşma'nın yeni dalgalarıyla "doldurma"ya çalışmaları geleneksel tepkisini güçlendirme eğilimindedirler.

9- Söylenin gücünü değerlendirirken, "geleneksel" kültürü onarmaya çalışmanın, siyasal açıdan tehlikeli ve kabul edilemez olduğu önerilse de, yine de "kapitalist Batı"nın akılcılığının ödün vermediği söylencesel bilginin, modernliğin ve onun yanlışlarının yadsınması için bir işaret olarak kaldığı" doğrudur (Vattimo, 1992, s. 34). Batı dışında, Batı'nın modernliğinin eleştirisi olarak gelişen bilgi birimlerinin olabileceği mümkün görülmemektedir. Zihinsel yaşam, "Batı'nın konuşması"nın bir parçası olarak kalmaktadır.

10- Latin Amerika'daki postmodernlikle ilgili bir makalede Reigadas (1988, s. 139), şunlara değinir: 1987'de Arjantin'de, Vattimo ile bir konuşmasında, İtalyan filozof, Reigadas'a kalırsa, Güney'in, Batı'nın metafizik geleneğine ait olduğunu savunmuştur. Reigadas kendisine, tutumunun, çevreyi Batı tarihinin artığı gibi görüyora benzediğini, ve Güney'dekilerin hep vahşi, egzotik ve herhangi bir akılcı taslağa göre kavramsallaştırılamaz olarak algılandığını söyleyince, Vattimo, gözlemi kabul etmiş, ancak Latin Amerika gerçekliğine dair bilgisi olmadığını da itiraf etmiş. Ama Reigadas için aynı şekilde, Vattimo'nun tarafında hiçbir konum değiştirme belirtisi yoktu

11- Örneğin antropoloji alanında Mascia-Lees *ve diğerleri* (1989), insanmerkezli bir postmodernizm sorunun bazı yönlerini araştırıp biraz daha

hedeflenmiş bir dilde, bell hooks (1991,s. 23), şöyle yazar: "postmodernist söylemler sıklıkla dışlayıcıdırlar, somut konudışılıkla suçlandıklarında, muhalif siyasal anlam, meşruiyet ve aciliyet kazandırmak için, "farklılık" ve "ötekilik" deneyimlerine dikkat çektiklerinde ya da sahiplendiklerinde bile böyledirler."

12- Lyotard'ın Cezayir'deki deneyimi bağlamında, konuyla ilgili bir argüman öne sürmek mümkündür. Burada, siyasal uygulamanın anlamı da vurgulanmaktadır ama sömürgecilik sonrasının zihinsel yaşantı için önemi, boşluk olarak kalmaktadır (bkz., Lyotard, 1988).

13- Benzeri bir ayrımcılık biçimi, Deleuze ve Guattari'nin yakın tarihli makalelerinden birinin sonunda ortaya çıkmaktadır: örneğin şöyle yazmaktalar, "kültürdışı ya da az gelişmişlik" noktaları, "bir dilin kaçabileceği dilbilimsel Üçüncü Dünya bölgeleridir". Kültürdışı ve Üçüncü Dünya nosyonları arasında kurulan bağlantı, Deleuze ve Guattari'ye özgü değildir ancak yine de burada Batılı filozofların en bozguncularının bile çalışmalarında, Batı üstünlüğünün daha eski anlatıları gizli biçimde bulunuyor (bkz., Deleuze ve Guattari, 1990, s. 68).

14- Alıntı Spivak'tandır ve McGee'de kullanılmıştır (1992, s. 171).

15- Onlar, daha sonra "Avrupa'nın "müzeleştirilmesi"" ve sömürge sisteminin çöküşü"nün, "uzun, utanmaz kültürel üstünlük döneminin, dediklerine göre, antropolojik bir terimi ödünç almak suretiyle, "ilkel olanı arayış" ile kapandığını öne sürmüşlerdir. "Üçüncü dünya"nın, hem olumlu hem de olumsuz anlamda, "Birinci Dünya"nın bilinç zarına keskin biçimde kazındığını da eklemektedirler (Heller ve Fehèr, (1988, s. 6). Bu kısa pasajda yeni-sömürgecilik ve emperyalizm ya da Batı egemenliğinin daha çağdaş biçimleri, günümüzde bir yokluğu belirlemekte ve daha önceki bir başka zamana yerleştirilmek suretiyle, Üçüncü Dünya yeniden ilkel olana bağlanmaktadır.

16- Postmodernizm ve kültürel ploitikanın Batılı çözümlemelerinin çoğunun bir özelliği olduğu üzere, Avrupamerkezci bir evrenselleştirmeye karşı sıkı bir savunmaya girişerek, Zavala, hem İspanya'da hem de Latin Amerika'nın bazı bölgelerinde, geçen yüzyılın sonundaki yazılarda zaten ortaya çıkmış olan bir dizi temayı okuyucuya sunmaktadır. Karnavallaştırma, meşrulaştırılmış anlatıların yok edilişi, yerinden edilme, aklın eleştirisi, kabul edilmiş doktrinlere muhalefet (dinsel ve siyasal anlamda), seçmecilik, "açık" eserler, uygulayım, okur katılımı,

çoğulculuk, kolaj, nazire... ve sınırların yok edilişi" (bkz., Zavala, 1988, s. 95).

17- Richard'ın krizin çoğulluğuna çağrısının daha önceki bir yankısı, Joaquin Brunner'in (1987) modernlikle ilgili tanısında bulunabilir. Orada, Latin Amerika'da kalıcı ve tam bir buhran duygusu olduğunu yazmaktadır -ekonominin, kurumların, siyasal rejimlerin, üniversitelerin, sanatın, kamu hizmetlerinin, özel sektörün ve silahlı kuvvetlerin buhranı. Latin Amerika, yankıların ve parçacıkların, ütopyaların ve geçmişin bir yansımasıdır, "onun şu anını ancak zaten devamlı bir kriz içinde şeklinde algılayabiliriz" (s. 39).

18- Richard, belirtilmelidir ki, ivedi bağlamını, Şili'deki devlet-toplum ilişkilerinin şu anki yapısından almaktadır. Burada, Richard (1992, s. 7) için, piyasa değeri olan pek çok bilgi üreticisi (sosyologlar ve ekonomistler), devletle kaynaşmışlardır. Devlet onları "uzman olarak meşrulaştırmaktadır".

19- Feminist kuram bağlamında, Soper (1991, s. 99-101), konuyla bağlantılı bir dizi soru ve ikilem ortaya atmaktadır. Soper, "postmodernistler" için kilit sorunlardan birinin içsel bütünlük olduğunu yazmaktadır; "postmodernist bir perspektif, özgürleştirmeyle ilgili bütün konuşmaların temellendiren metafiziğin pervasız eleştirisini yürütürken, kendisini tutarlı bir biçimde nasıl "özgürleştirici" diye tanıtabilir? (s. 100). Eğer postmodernistler, herhangi bir siyasal değişimin ya da programın savunucusu değillerse, dolaylı yoldan statükonun devamını destekliyor ve böylelikle de özgün bir konumu tamamıyla sağlama alıyor olmalılar.

20- Orijinalinde, Hopenhayn "cerco neoliberal" deyimini kullanır, ben bunu oldukça kaba bir biçimde "çatı" olarak çevirdim. Aslında İspanyolca deyim çok daha zengin, "kuşatma" ya da "çit" fikrini ima ediyor.

21- Benzer bir şekilde Şilili yazar Subercaseaux (1991), modernleşmenin ve politikanın çözümlemesi için kültürel olanın birincil önemini vurgular -"dili, gelenekleri, değerleri, tarihsel hafızayı ve yaratıcılığı yaşatan göbek bağı" (s. 140)-. Onun planlama, toplumsal değişim ve kültür üzerine argümanlarının daha yakın tarihli bir gelişmiş hali için, bkz., Hopenhayn (1992).

22- Aynı zamanda böyle bir görüşün, modernlik ve postmodernlik üzerine yapılan Latin Amerikan tartışmasına katkıda bulunan herkes tarafından savunulduğunu varsaymamalıyız. Buna örnek olarak Brunner ve

diğerleri (1989, s. 216), Şili'nin durumunda modernliğin kültürel kapsanması, enternasyonalleşme süreci şeklinde işler ve bu da, çevre için, "yadsıma" ya da "engelleme"den ziyade "alma" ve "kapsama" ihtiyacını içerimler.

23- Piscitelli (1988, s. 82), örneğin Latin Amerika toplumlarında yaşamanın en istikrarsız yönünün beklenmedik saldırılar ya da toplumsal bağların ani ve beklenmedik çöküşü değil, insanın, ne bireysel olarak ne de toplumsal olarak, kimliğinden asla emin olamamasıdır.

24- Ancak Arico'nun da bizlere hatırlattığı gibi (1992, s. 23), sıklıkla Küba'nın bağımsız tartışılması, saldırgan biçimde tepkisel durumlara yardım eder korkusuyla engellenmesi söz konusu olmuştur. Ayrıca belki de, radikal siyasal düşüncenin daha otoriter akımları, kendileri de, politikada uygun bir tekmerkezciliğin olanaklılığını devamlı olarak temsil eden bir deneyde yaşam buldular.

25- Brezilya'nın durumunda, Limonad (1991, s. 101), postmodernizmde kent ve teknoloji üstüne makalesinde, bugünün paradokslarından bir tanesinin, Brezilyalıların, daha tam olarak modernliği tamamlayamamış postmodern bir toplumda yaşamaları olduğunu yazar; geçmişte, birleşmiş ve eşitsiz gelişme bağlamında eski ve modern biçimlerin birlikte var olmaları fikrine sahiptik, şimdi ise, "öyle biçimlerin neredeyse organik bir ifadesini yaşamaktayız".

26- Örneğin Rubèn blades'in bir şarkısına gönderimde bulunarak, Calderon (s. 9), "Amerika'yı" bulmanın artık nasıl mümkün olamayabileceğini vurgular ya da eğer bulunursa, artık tanınamayacağını söyler. Daha önceki düşünme ve çatı kurma biçimleri, artık sosyal ve kültürel ilişkilerin değişen haritasını yorumlamada yetersiz kalmaktadır.

27- Bunlar ve bunlarla ilgili konuların çağdaş Peru bağlamında daha yakın tarihli ve ayrıntılı bir tartışması için, bkz., Urbano (1991) ve Franco (1991).

28- Belki daha doğru bir terim, Quijano'nun 51988) kullandığı gibi "Avrupa-Kuzey Amerikancılık" olabilirdi, (1988), ve "Amerika'nın tanımını Kuzey Amerika olarak zayıflatma ihtiyacı ile de uyumlu olurdu.

29- Felski (1992, s. 134), feminizm ve postmodernizm üzerine zamanlaması doğru yapılmış düşüncelerinde, "Batılı postmodern nosyonlarının, diğer kültürlerin dünya görüşlerini ölçen ve eksik bulan çağdaş bilginin en ileri düzyini temsil ettiği varsayımlarının altını çizen bariz bir

etnikmerkezcilik vardır" diye yazar.

30- Örneğin Gramsci, Marksizm ve postmodernizmi tartışırken, Holub (1992, s. 182), bir tarafta Batılı entellektüeller ve diğer tarafta Batı-dışı gelişmekte olan kültürler arasında bir ikilem kurar. Daha sonra da, Batı'nın eleştirel entellektüellerinin, "umut hakemleri"nin, gelişmekte olan dünyalardan bize ulaşan mesajları almaları ve "onların, bizimkiler için, bizim kuramsal araçlarımızla çevirilerini yapmaları gerektiğini" savunur (s. 190).

Kaynakça

Achugar, H. (1991) "La politica de lo estètico", Nueva Sociedad, no 116, s. 122-9.

Ahmed, A. S. (1992) Postmodernism and Islam, Routledge, Londra.

Arico, J. (1992) "Rethink everything" (Maybe it"s always been this way), NACLA Report on the Americas, cilt 25, no 5, s. 21-3.

Bartra, R. (1991) "Mexican oficio: the miseries and splendors of culture", Third Text, no 14, Bahar, s. 7-15.

Baudrillard, J. (1975) The Mirror of Production, St Louis: Telos Press.

Baudrillard, J. (1989) America, Londra: Verso.

Baudrillard, J. (1990) Cool Memories, Londra: Verso.

Bauman, Z. (1992) Intimations of Postmodernity, Londra: Routledge.

Bhabha, H. K. (1991) ""Race", time and the revision of modernity", Oxford Literary Review, cilt 13, no 1-2, s. 193-219.

Brunner, J. J. (1987) "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultura latinoamericana", David y Goliath-Revista del Consejo Latinoamericano de

Ciencias Sociales, no 52, Eylül, s. 30-9.

Brunner, J. J., Barrios, A. ve Catalan, C. (1989) Chile: Transformaciones Culturales y

Modernidad, Santiago de Chile: FLACSO.

Calderon, F. (1987) "Amèrica Latina: identidad y tiempos mixtos o como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios", David y Goliath-Revista del Consejo latinamericano de Ciencias Sociales, no 52, Eylül, s. 4-9.

Cardoso, F. H. ve Faletto, E. (1969) Dependencia y Desarrollo en Amèrica Latina, Siglo XXI, Mexico City.

Castoriadis, C. (1992) "reflections on racism", Thesis Eleven, no 32, s. 1-12.

Christian, Barbara (1989) "The race for theory", Kauffman, L.'de (der.), Gender and Theory: Dialogues on Feminist Criticism, Oxford: Blackwell.

Connolly, W. E. (1991) Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Ithaca: Cornell University Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1990) "What is a minor literature", Ferguson, R., Gever, M., Minh-ha T. T., ve West, C.'de (der.), Out There: Marginalization and Contemporary Cultures, Cambridge, Mass.,: MIT Press.

Derrida, J. (1992) The Other Heading: Reflections on Today"s Europe, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Felski, R. (1992) "Whose postmodernism?" Thesis Eleven, no 32, s. 129-40.

Foucault, M. (1991) Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori, New York: Semiotext(e).

Franco, C. (1991) "Exploraciones en "Otra Modernidad": de la migracion a la plebe urbana", Urbano, H.'de (der.), Modernidad en los Andes, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomè de las Casas".

Franco, J. (1989) "Beyond ethnocentrism: gender, power and the Third World intelligentsia", Nelson, C. ve Grossberg, L.'de (der.), Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana: University of Illinois Press.

Garcia, L. B. (1991) El Imperio Contracultural: Del Rock a la Postmodernidad, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

Garcia Canlini, N. (1993) Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico, Austin: University of Texas Press.

Gomez, L. (1988) "Decontruccion o nueva sintesis: aproximacion critica a la nocion de postmodernidad", Calderon, F.'de (der.), Imagenes Desconocidas: La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna, Buenos Aires: CLACSO, s.85-93.

Gomez-Pena, G. (1992) "A binational performance pilgrimage", Third Text, no 19, Yaz, s. 64-78.

Hall, S. (1991) "The local and the global: globalization and ethnicity", King, A. D.'de (der.), Culture, Globalization and the World-System, Londra: Macmillan.

Harding, Sandra (1992) "Subjectivity, experience and knowledge: an

epistemology from/for rainbow coalition politics", Nederveen Pieterse, J. (der.), Emancipations, Modern and Postmodern, Londra: Sage.

Heller, A., ve Fehèr, F. (1988) The Postmodern Political Condition, Cambridge: Polity Press.

Holub, R. (1992) Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism, Londra ve New York: Routledge.hooks, bell (1991) Yearning: Race, Gender and Cultural Politics, Londra: Turnaround.

Hopenhayn, M. (1988) "El debate post-moderno y la dimension cultural del desarrollo", Calderon, F.'de (der.), Imagenes Desconocidas: La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna, Buenos Aires: CLACSO.

Hopenhayn, M. (1992) "Pensar lo Social sin Planificacion ni Revolucion?", Revista de la CEPAL, no 48, Aralık, s.137-48.

Husserl, E. (1965) Phenomenology and the Crisis of Philosophy, New York: Harper

and Row.

Jameson, F. (1991) Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism, Londra: Verso.

Kant, I. (1991) Political Writings, Cambridge Texts in the History of Political Thought, der. Hans Reiss, ilk basım 1970, Cambridge: Cambridge University Press.

Kay, C. (1989) Latin American Theories of Development and Underdevelopment, Londra ve New York: Routledge.

Lauer, M. (1991) "La modernidad, un fin incomodo", Urbano, H.'de (der.), Modernidad en los Andes, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomè de las Casas".

Lazreg, M. (1988) "Feminism and difference: the perils of writing as a woman on women in Algeria", Feminist Studies, cilt 14, no 1, s. 81-107.

Lechner, N. (1988) Los Patios Interiores de la Democracia: Subjectividad y Politica, Santiago de Chile: FLACSO.

Lechner, N. (1991) "La democratizacion en el contexto de la cultura posmoderna", Revista Foro, no 14, Nisan, s. 63-70.

Limonad, E. (1991) "Asi camina lo urbano: el derrotero-ciudad y tec-

nologia en el postmodernismo", Revista Interamericana de Planificacion, cilt 24, no 95, s. 96-115.

Lyotard, J.-F. (1986) The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1988) Peregrinations: Law, Form, Event, New York: Columbia University Press.

Macpherson, C. B. (1988) The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, Oxford: Oxford University Press.

Marcus, G. E. (1991) "Notes on ideologies of reflexivity in contemporary efforts to remake the human sciences", "Postmodern Athropology" üzerine atölye, University of Utrecht, 18-20 Aralık.

Mascia-Lees, F. E., Sharpe, P. ve Cohen, C. B. (1989) "The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective", Signs, cilt 15, no 1, s. 7-33.

McGee, P. (1992) Telling the Other: The Question of Value in Modern and Postcolonial Writing, Ithaca: Cornell University Press.

Mohanty, C. T. (1992) "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", Barrett, M., Phillips, A.'de (der.), Destabilizing Theory-contemporary feminist debates, Cambridge: Polity.

Morrison, Toni (1992) Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination, Cambridge, Mass.: ve Londra: Harvard University Press.

Murphy, P. (1991) "Postmodern perspectives and justice", Thesis Eleven, no 30, s.

117-32.

Ortega, J. (1988) "Postmodernism in Latin America", D"Haen, T., ve Bertens, H. (der.), Postmodern Fiction in Europe and the Americas, Amsterdam: Editions Rodopi.

Ortega y Gasset, J. (1957) The Revolt of the Masses, New York: W. W. Norton (aslı İspanyolca'da 1930'da basılmıştır).

Piscitelli, A. (1988) "Sur, postmodernidad, y despuès", Calderon, F.'de (der.), Imagenes Desconocidas: La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna, Buenos Aires: CLACSO.

Portantiero, J. (1992) "Foundations of a new politics", NACLA Report on the Americas, cilt 25, no 5, s. 17-20.

Quijano, A. (1988) "Modernidad, identidad y utopia en Amèrica Latina", Calderon, F.'de (der.), Imagenes Desconocidas: La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna, Buenos Aires: CLACSO.

Rabinow, P. (1986) "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology", Clifford, J. ve Marcus, G. E. (der.), Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley ve Londra: University of California Press.

Reigadas, M. C. (1988) "Neomodernidad y postmodernidad: preguntado desde Amèrica Latina", Mari, E.'de (der.), Postmodernidad?, Buenos Aires: Editorial Biblos., s. 113-45.

Richard, N. (1987/88) "Postmodernism and periphery", Third Text, no 2, Kış, s. 5-12.

Richard, N. (1989) La Estratificacion de los Margenes, Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.

Richard, N. (1991) "Latinoamèrica y la postmodernidad", Revista de Critica Cultural, no 3, Nisan, s. 15-19.

Richard, N. (1992) "Cultura, politica y democracia", Revista de Critica Cultural, no 5, Temmuz, s. 5-7.

Rorty, R. (1980) Philosophy and the Mirror of Nature, Oxford: Blackwell.

Rorty, R. (1989) Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1991a) Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers, cilt 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1991b) Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers, cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. (1992) "Culture and the vultures", Times Higher Education Supplement, no 1003, 24 ocak, s. 15 ve 19.

Said, E. (1993) Culture and Imperialism, Londra: Chatto and Windus.

Slater, David (1992) "Theories of development and politics of the

post-modern: exploring a border zone", Development and Change, cilt 23, no 3, s. 283-319.

Soper, K. (1991) "Postmodernism and its discontents", Feminist Review, no 39, s. 97-108.

Spivak, G. (1988) "Can the subaltern speak?", Nelson, C. ve Grossberg, L.'de (der.), Marxism and the Interpretation of Culture,Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Subercaseaux, B. (1991) "Politica y cultura: descencuentros y aproximaciones", Nueva Sociedad, no 116, Kasım-Aralık, s. 138-45.

Taylor, C. (1992) "The Politics of recognition", Taylor, C. ve Gutman, A.'de (der.), Multiculturalism and "The Politics of Recognition", Princeton: Princeton University

Press.

Urbano, H. (1991) "Modernidad en los Andes: un tema y un debate", Urbano, H.'de (der.), Modernidad en los Andes, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomè de las Casas".

Vattimo, G. (1991) The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture, Cambridge: Polity Press.

Vattimo, G. (1992) The Transparent Society, Cambridge: Polity Press.

West, C. (1992) "The postmodern crisis of the black intellectuals", Grossberg, L., Nelson, C. ve Treichler, P.'de (der.), Cultural Studies, New York ve Londra: Routledge.

Young, R. (1990) White Mythologies: Writing History and the West, Londra ve NewYork: Routledge.

Zavala, I. M. (1988) "On the (mis-)uses of the postmodern: Hispanic modernism revisited", D"Haen, T. ve Bertens, H.'de (der.), Postmodern Fiction in Europe and the Americas, Amsterdam: Editions Rodopi.

Bölüm II

Batı Cephesi

III

Batı'yı Açmak: Avrupa Ne Kadar Avrupalı?

Jan Nederveen Pieterse

Gelecek tamamıyla belli, belirsiz olan geçmiş.
Evita Bezuidenhout

Batı ile Batı-olmayan ya da Kuzey'le Güney arasındaki bölünme, çağdaş tarihin en büyük bölünmesidir. Ana sınır, içeriyle dışarının farkını belirler; küresel sınır ise, kültürel çoğulculuğun sayısız yerel sınırlarında çoğaltılır. Kuzey'in Güney'de olması, yaygın bir algılayıştır; ben burada, Kuzey'deki Güney üzerinde durmak istiyorum. Avrupa-merkezciliğin, Oryantalizm'in ve "öteki"ne Batılı bakış açılarının eleştirileri, iyi oturmuş temalardır. Ben burada değişik bir tür argüman geliştirmek ve Avrupa'nın kendisini sorunsallaştırmak istiyorum. Çağdaş Avrupa'nın, göç yüzünden çokkültürlü bir yapıya sahip olduğu açık, ancak bu Avrupa'ya yüzeysel bir bakış. Onun yerine, Avrupa kültürünün, tarihsel anlamda ne ölçüde çokkültürel olduğuna bakalım.

Eğer bu size göre tartışmalı bir argümansa, Avrupa hakkında ortaya atılan diğer iddialar da öyledir. Jean-Marie le Pen, Avrupalılar'ın çoğunluğunun beyaz olduğunu ve beyaz olmaktan gurur duyduğunu söylediğinde, bu eski moda ırkçılıktır. Flemenk Bloku başkanı, bunun bizim ülke-

miz olduğunu ve o yüzden göçmenlerin gitmesi gerektiğini söylediğinde, bu milli kimlik bağlamına oturtulmuş bir argümandır. Bunun "bizim kıtamız" olduğunu eklediğinde, şu görüşle karşı karşıya geliriz: Avrupa Avrupalılarındır. Bu tür iddialar sıklıkla, "Avrupa uygarlığı" ile bir nefeste kültürel bir iddia şeklinde ortaya atılır. Bunun ışığı altında, şunu sormak uygundur: Avrupa nedir ve ne kadar Avrupalıdır?

Avrupa-merkezciliğin ve Batı'nın muzaffer edasının yüzleri pek çoktur, tıpkı Kuzey-Güney ilişkilerinin betimlenmesi ve "bizi" tehdit eden barbar savaş kışkırtıcılarının, köktendinci fanatiklerin, uyuşturucu kaçakçılarının ve göçmen sürülerinin geldiği sefil Üçüncü Dünya'nın fakir ve ahlaksal düşkünlük içindeki toprakları ile ilgili o bildik basmakalıplar gibi. Kolomb'un yolculuklarının 1992"deki kutlamaları, Vladivostok'tan Los Angeles"e uzanan "Batı" üstünde yoğunlaştı. Kolomb kutlamaları, dikkatleri beşyüzyıllık Avrupa yayılmacılığı ya da dışa doğru hareketi üstünde yoğunlaştırdı. Şimdi biz, dikkatimizi tersine, Avrupa'nın dış alımına, ona girenlere -bunlar sadece hammadde değildir- çeviriyoruz. Bu, Batı'yı yapıbozuma uğratmaya yönelik büyük projesinin bir parçasıdır. Başka yerlerde, bunu Batı'nın gelişim, ilerleme ve modernleştirme kuramlarının eleştirisi biçiminde tartışmıştım (Nederveen Pieterse, 1991); burada sorun, tarihsel bağlamda ele alınmaktadır.

"Bizim" tarih perspektifimiz, büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıl görüşleri tarafından şekillendirilmiştir. Bu, arkeoloji, sanat tarihi, filoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin ve aynı zamanda Avrupa narsisizminin ve emperyalizminin de gelişme dönemiydi. Ondokuzuncu yüzyıl hakikat rejiminin gölgesi yüzünden, Avrupa'nın gelişmesinin, diğer kültürlerin omuzları üstünde durmakta olduğunu ve bunu yapma yollarını unutuyoruz ve yapısal olarak görmezden geliyoruz. Ondokuzuncu yüzyıl tarih yazıcılığı, "Avrupa uygarlığı"nın üstünlüğüyle sarhoş olmuş durumdaydı. Hakikat rejimi sadece alışılmış Avrupa duraklarını tanıyordu -Yunanistan, Roma, Hıristiyanlık, Rönesans, Aydınlanma. "Avrupa uygarlığı"nın klasik geçmişi vurgulanıyordu. Klasik geleneğin prestiji, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar boyunca egemen hale gelmişti. Klasikler, Kilise hesabına, soylularla burjuvazi arasındaki kültürel uzlaşmanın temelini oluşturuyordu. Bu, Avrupalı seçkinler için ondokuzuncu yüzyıl müfredatında klasik eğitimin önemini açıklar. Tabii Yunanistan'ın "Av-

rupa uygarlığının beşiği" olduğu klişesini de. Eğer Avrupalı olmayan katkıların varlığı tanınırsa, bu yine Avrupa konuları ile ilgili olurdu, "Yahudi-Hristiyan uygarlığı" gibi ya da "Kuzey ırklarının" yaratıcılığı ve dürtüleri yanında herşeyin önemsiz kaldığı, sınırlandırılmış ve örtbas edilmiş haliyle, "Aryan modeli" tarih gibi.

Böylece Mısır'ın uygarlığa katkıları kabul edildiğinde, aynı zamanda Mısır'ın, Afrika ile olan bağı kesilmiş ve beyaza boyanmıştı. Aynı şey Girit, Fenike ve Kartaca için de yapılmıştı -hepsi de ırksal sınır ya da renk önyargısı nedir bilmeyen karışık bir antik dünyaya aitler. Ve bu, Asya ve Afrika'ya, özellikle de Mısır'a olan borcu, "uygarlık beşiği" görüşünde bastırılan Yunanistan için de geçerli. Tabii ki Yunan uygarlığı, Afrodit'in dalgaların köpüğünden çıktığı gibi hazır ortaya çıkmadı; Yunan ve Helen uygarlığı, bireşimsel* uygarlıklardı.

Son yıllarda Avrupa-merkezci tarih yazıcılığı, pek çok noktasından gözden geçirilmiştir. Aryan modeli terk edildi; Arap dünyasının katkıları, bilim çevrelerince gittikçe artan bir kabul görüyor. Avrupa-merkezci tarih yazıcılığının radikal eleştirisini yapan ciddi yazılar çıktı, Martin Bernal'in *Black Athena*'sı gibi (bu kitapta Robert Young tarafından tartışılıyor). Afrikalı akademisyenler ve Afrika araştırmacıları, Afrika'nın dünya tarihine katkılarının yeniden gözden geçirilmesine yardım ettiler (Diop, 1991; Sertima, 1989; Mokhtar, 1990). Bütün bunların vardığı yer, hâlâ devam etmekte olan tarihin sömürge olmaktan çıkmasıdır (decolonization of history). Önceleri, antropologlar, Batı kültüründe, Batılı olmayan kaynaklardan gelen şeylerin uzun listelerini tutarlardı - yiyeceklerden, dilden tutun da geleneklere kadar (Linton, 1936). Şimdiki Avrupa-merkezci tarih revizyonları daha da ileri gidip Avrupa bilgisi, felsefesi, fizik, kimya, teknoloji, tıp, metalurji, vb.nin, Avrupalı olmayan kaynaklardan toplandığını gösteriyorlar. Alfabe, sayısal sistem, cebir, matematik (Ghevergese Joseph, 1987, 1991; Bishop, 1990), astronomi, mimari üsluplar -liste uzayıp gidiyor. Ondördüncü yüzyıla kadar Avrupa'nın değişmez şekilde bilgi ve teknolojinin *alıcısı* olduğunu düşünür-

---

* Bireşimsel - Paraların ya da öğelerin bir araya getirilip bir bütün olarak birleştirilmesi

sek başka türlü olması zaten mümkün değildir) "Avrupa'*dan* Şarka 1338"de ihraç edilen ilk teknoloji ürünü bir saatti (Cipolla, 1980, s.222); bu sırada mekanik saatler Çin'de en azından onbirinci yüzyıldan beri kullanılmaktaydılar (Needham, 1987).

Avrupa ile Avrupalı olmayan arasındaki gerçek sınırlar, "Avrupa uygarlığı" retoriğinin ve betimlemesinin çağrıştırdığından çok daha bulanıktır. Avrupa kültürü pek çok geçişme* (osmasis) çeşidi bağlamında gelişti. Avrupa uygarlığının Afrika-Asya köklerini gözden geçirir ve Avrupa'ya Avrasya"nın bir parçası olarak bakarsak, Avrupa kültürünün kendisi daha şeffaf hale gelir. Ne de olsa, Arabistan. Hindistan ve Hindi-Çin gibi Avrupa da büyük Avrasya kara kütlesinin sadece bir yarımadasıdır. Tekil ve özgün bir Avrupa fikri, sadece dünya tarihini değil, aynı zamanda Avrupa tarihini de anlamanın önünde bir engeldir.

Böyle bir araştırma, rahatlıkla uzun bir çalışmaya dönüşebilir. Bu yazı, Avrupa kültüründeki Avrupalı olmayan etkileri araştıran bir taslaklardan başka bir şey değildir. Bu etkilerin çoğu, Avrupa kültüründeki birçok "modalar" şeklinde kayıtlara geçmiştir, örneğin Türk usulü, Etyopyacılık, Çin usulü, Mısırcılık, Oryantalizm, Japonculuk, *l'art negre* ve primitivizm. Bu yazı, bu modaların gözden geçirilmesi ve aynı zamanda, "modalar"ın yüzeyin altında derinlere uzanan buzulların göstergesi olarak yorumlanması ile sınırlıdır. Her ne kadar burada vurgulanan şey, "Güney'in Kuzey" üstündeki etkisinin derecesi ise de bu, Batı'daki Avrupa dışı kültürlerin değişen algılanmalarından soyutlanamaz -hakkında etraflı yayınlar bulunan bir konu. Bu tartışmadaki kültüre verilen önem, diğer alanların bu dinamikten dışlandığı anlamına gelmez. Eldeki malzemenin sanatlar ve zanaatler ile ilgili olması, Batı'nın, Batı dışı kültürel etkileri algılamasındaki düzensizliği yansıtır. "Sanat alanında, özellikle görsel sanatlarda, Batılı avangardlar, Batı dışı kültürlere tamamıyla denkleri olarak bakmışlardır." Ondokuzuncu yüzyılın sonundan söz ederken, Hobsbawm (1987, s.181), şunları da ekler, "Bu dönemde onlardan gerçekten geniş ölçüde etkilenmişlerdi."

---

* Geçişme - Ozmoz; su ya da başka bir çözücünün, yalnızca çözücü moleküllerini geçirip çözünmüş maddelerin geişini engelleyen yarı geçirgen bir zardan yayınım yoluyla geçmesi.

Dolayısıyla sanat tarihinde, en azından daha iyi olan kaynakların çoğunda, Avrupa dışı esin kaynaklarını yaratma konusunda pek çekingen davranılmamış ve böylesi bağlantıları ortaya çıkarmak için çok çalışma yapılmıştır. Genel tarihte bu çok daha enderdir, bir dereceye kadar Toynbee (1972, Barraclough'dan, 1979) gibi tarihçiler hariç. Kültür ve uygarlık tarihi, "Batı" ile derinden ilgilidir (Clark, 1969). Siyasal iktisatta, Batı dışı etkilerin tanınması kesinlikle söz konusu değildir (ekonomi tarihleri, "Batının yükselişi"nin başlangıç noktası olarak, genelde 1500'lerde başlar) [1]. Bilim ve teknoloji tarihleri de buna benzer durumdadır, Joseph Needham gibi kişilerin çalışmaları hariç. Diğer taraftan askeri tarihler, sıklıkla icadın Avrupa dışı kaynaklarını kabul ederler (McNeill, 1982). Onun dışında, esas olarak antropolojide bu bağ kurulmuştur.

Avrupa'nın Afro-Asyalı Soykütüğü

İslam ve Türk Usulü

İslam dünyası, hem Hellenizm'in devamı, hem de Asya ve Afrika'dan gelen, muazzam bir senteze dönüştürdüğü kültürlerin alıcısıydı. Örnek olarak Bağdat emirliğinin ve Arap İspanyası'nın başarılarını gösterebiliriz. Arap biçemini taklit eden Avrupa mimarisi -Avrupa'nın saray bahçelerindeki camiler, Elhamra'nın büyüleyiciliği (Koppelkamm, 1987)- Arap dünyasından çok etkilenen daha geniş çaplı bir Avrupa projesinin parçasıdır. Popüler eğlence kültüründe, Elhamra ve Roxy gibi adlar taşıyan Avrupa sinema ve tiyatroları, bunun birer hatırlatıcısıdırlar: aydınlatma pencereleri, Avrupa'nın hayal ülkesine bakan pencerelerdir. Aynı şekilde Bizans da, uygarlıkların kavşağında, böylesi bir sentezi temsil eder.

Hıristiyanlık ile İslamiyet arasındaki ilişki, fazlasıyla, Haçlı Seferleri'nin ışığında değerlendirilir. Haçlı Seferlerinin kendileri, İslam dünyasından yararlanmanın önemli rol oynadığı bir dizi karmaşık ilişkiyi ifade eder. Hıristiyanlık ile İslamiyet arasındaki ilişki, düşmanca olmaktan çok geçişmeliydi. Onikinci yüzyıl Rönesansı ve Avrupa'daki daha sonraki Rönesans dönemleri, Bizans ve İslam dünyaları ile uzun süren karşılıklı etkileşimler sonucu ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelere öncülük ya-

pan alanlar, bu çok daha gelişmiş dünyalarla doğrudan temas halindeydiler -İtalya, Kuzey İspanya ticari kentleri ve Fransa'nın Provans bölgeleri. Böylece Denizci Prens Henry'nin, Afrika sahillerinin keşfine öncülük ettiği karavelası, Araplar'ın "dhow" adı verilen üç köşeli yelkenli gemi modellerinden esinlenilerek inşa edilmişti (karavela, Arapça'daki caravos'tan gelir) ve aynı zamanda Araplar aracılığıyla edinilen, dört köşeli Çin gemilerinin özelliklerini de (kıç bodoslama dümeni, su geçirmez gemi bölmesi ve pusula gibi) benimsemişti (Merson, 1989, s.72,74). Prens Henry, Afrika kıyılarının bir kıta olduğuna ilişkin düşüncesini de, Cebelitarık"taki Arap denizcilerden almıştı.

1453'te Konstantinopolis'in düşmesinden ondokuzuncu yüzyıla kadar, Avrupalılar, önceleri kendileri için tehdit oluşturduğundan, sonraları Şark'a açılan kapı özelliğinden ötürü Türkiye'ye uzun süre hayranlık besledi. Sayısız nesne ve biçem bu mirasa atıfta bulunur, Türk kahvesi, tütün, bal, sarık, kağıt, karışık stilde süsler, seramik, bitkiler (en başta lale) gibi. Türk yapısı eşyalar ithal edilir ve daha sonra Avrupa'da taklit edilirlerdi, onaltıncı yüzyılda İznik çinilerini taklit eden, Padova'da yapılan Kandiana ev araçları gibi. 1500'lerde arabesk stili oyma baskılar, Paris ve İngiltere'de yayımlandı; Türk halıları, envanterlerde ve ileri gelen kimselerin portrelerinde yer aldı. Sadece onyedinci yüzyıldaki Hollandalı ustaların portre ve natürmortlarında boy göstermekle kalmadılar, (Theunissen, 1989), aynı zamanda bize o resimlerin doğal bir parçası gibi görünmekteler.

> Elizabeth dönemi sonu ve onyedinci yüzyıl portrelerinin neredeyse ayrılmaz bir parçası haline gelen Türk halıları, egzotik nesneler olarak göze çarpmak yerine, en az bireyin portresi kadar önemli görünen değişik motiflerin parlak mozaiğinin yaratıldığı resimlere doğal bir şekilde uyuyorlar... Elbetteki, bir çok Elizabeth devri motif, doğrudan bir İran ya da Türk tabağından ya da fayansından geliyor olabilirdi.
>
> (Girouard, 1988)

1500'lerde Doğu ticareti, Kuzey Avrupa için giderek artan bir öneme sahipti. Venedik artık ticaretteki egemenliğini kaybetmişti; çünkü Lisbon ve Anvers de belli bir önem kazanmıştı. İngiliz Levant Şirketi, 1581'de kuruldu. Bu, Alpler'in kuzeyindeki Protestan güçlerle Osmanlı

Türkler'i arasındaki bağın politik ve askeri açıdan önemli olduğu bir dönemdi: İspanyol Habsburg imparatorluğunun Katolik egemenliğine ve Papa'ya karşı güçlerini birleştirdiler. Hollanda özdeyişi "Türkler Papacılar'a yeğdir", bu döneme aittir. Osmanlılar, İspanyol Habsburg imparatorluğuna karşı Hollanda devrimini ve Porteli Sefaradiler*'i desteklediler. İstanbul, Hollanda anti-emperyalist savaşına mali destekte bulundu. Aslında o dönemde Hıristiyanlık artık birleşik değildi ve "Avrupa" henüz yoktu.

Kuzey Avrupa'da resim konularında, bu dönemde biçem ve modada ince, fakat muazzam değişiklikler gerçekleşti. Modadaki değişiklikler yüzleri değiştirme noktasına kadar geldi: sakallar inceldi (Reynolds, 1949). Hollanda, Belçika, Lüksemburg'daki onaltıncı yüzyıl resimleri, köylü tiplerini yuvarlak yüzlü ve kaba saba giysiler içinde gösterirken, onyedinci yüzyıl portrelerindeki pek çok kişi, uzun ince yüzler ve sıklıkla ince sakallarla betimlenmişlerdir -gerçekten de Sefardiler ya da Arapların biçem ve fizik yapılarına benzer şekilde. İspanya ve Portekiz'den atılan Yahudiler, İspanyol ordusu onları daha uzağa, Amsterdam, Bolonya ve İstanbul'a sürene kadar bin bir güçlükle dolu bir yürüyüşle Kuzey'e, Anvers'e gitmişlerdi. Beraberlerinde geniş kapsamlı uluslarötesi ticaret bağlantılarını da getirmişlerdi (Lisbon'da, Doğu Hint adalarının baharat ticaretini denetliyorlardı) ve Endülüs'teki yüzyıllar süren Arap kültürü aracılığıyla geliştirdikleri kültürlerini de getirmişlerdi (Raphael, 1985; Tanja, 1987). Başka bir deyişle, Endülüs, kuzeye gelmişti ve bu Kuzey Avrupa'nın yükselişi hikayesinin ihmal edilmişbir parçasıdır: Osmanlı bağlantısının, Sefardilerin ve *el Endülüs'ün* Osmanlı bağlantılı politika ekonomi ve kültürü, modern kapitalizmin yükselişine damgalarını vurdular.

Osmanlı Türkleri, 1683'te yenildiklerinde, Viyana kapılarına dayanmışlardı. Garp hegemonyası yakın bir geçmişe sahip, hatırlamak istemediğimiz kadar yakın. Daha doğrusu, Garp o zamanlar daha varolma-

---

* Sefardiler - Ortaçağ boyunca yaşadıkları İspanya ve Portekiz'den 15. yüzyılın sonarında sürülen Yahudiler'le bunların soyundan gelenler. Yurt edindikleri yerlerde anadilleri Ladino dilini koruyan Sefardiler, Akdeniz ve Kuzey Avrupa Yahudi toplulukları içinde kültürel ve düşünsel başarılarıyla öne çıktılar. (YN)

mıştı: çünkü o henüz ondokuzuncu yüzyıl üretimidir. Böylelikle Osmanlılar, İspanya'dan Viyana'ya Katolik güçlerin eksenini tehdit ederken, Ren nehrinin batısındaki Alman toprakları, Hollanda, Belçika, Lüksemburg, İngiltere ve Fransa'daki Protestan güçlerle diplomatik ve siyasal ilişkiler ve bazen de ittifaklar kuruyorlardı. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, Türk biçemi, Avrupa modasının o kadar ayrılmaz bir parçası haline gelmişti ki, Auguste Boppe şöyle diyordu: "La Turquie est devenue un instant/une des provinces du rococo." (Türkiye rokoko tarzının bir şubesi/örneği haline geldi). Avrupa seçkinleri, Osmanlı kültürünü, dağarcıklarının bir uzantısına dönüştürdüler. Türkomanya, parti ve portreler için Türk giysileri giymeyi, Türk kahvesi içmeyi ve bir Türk motifi taşıyan opera ve oyunlara gitmeyi kapsıyordu -örneğin Mozart, Voltaire ve Goethe"nin eserleri gibi (Kopplin, 1987; Schöning-Kalender 1987; Schiffer, 1982).

Etyopyacılık

Onüçüncü yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadarki dönem, "Etyopyalı olan şeyler için duyulan istek ve tercih" anlamında, bariz bir Etyopyacılık dönemiydi. Antik çağdaki Etyopyacılığın aksine -örneğin Homeros dönemi Yunanlılar arasında- bu, Hıristiyan bir Etyopyacılıktı. Prester John efsanesi, Mağribi* Kralı'nın popülaritesi, Kraliçe Şiba'nın çağdaş resimlerde siyah biri olarak tasviri ve Aziz Moris gibi pek çok siyah azizin ortaya çıkışı bundan kaynaklanır (Nederveen Pieterse, 1992, blm.1; Devisse, 1979). Avrupa'da Afrika'nın popülaritesinin artışı altında yatan, Hıristiyan Afrikalıların, Hıristiyanlığı kuşatan Müslümanlar'a karşı müttefik olabilecekleri düşüncesiydi.

Rahip-kral Prester John'un, çocuk İsa"ya tapınmak için çok uzaklardan gelen Üç Kral'dan birinin soyundan geldiği hayal edilmişti; O, Müslüman egemenliğindeki topraklarda, uzakta bir yerdeki efsanevi Hıristiyan krallığının kralı olarak tanınıyordu. Onikinci yüzyılda, sahte "Prester John Mektubu" şeklinde ortaya çıkan efsane, birçok yöne dağılmış olan Nestoryalı Hıristiyanlar'la yeniden ilişki kurmaya çalışan Latin Hı-

---

* Mağribi - (Moors) 711'den 1492'ye kadar İspanyada hüküm sürmüş olan karışık Arap ırkından gelen Kuzey Afrikalı Müslümanlar(Y.N.)

ristiyanlar'ın çabalarına bağlanabilir. Buna göre, Prester John'un efsanevi krallığı, önce Türkiye'de, sonra Çin'de (Marko Polo onu aramaya gitmişti) ya da Koptların Hıristiyan Klisesini ayakta tutukları Etyopya'da yer alıyordu; "Bu efsanevi rahip-kralın ilki, onbeşinci yüzyılda haleflerinin kesin olarak onunla özdeşleştiği Habeşistan'ın Hıristiyan yöneticilerinden biri olabilir. Ama Polo'nun zamanında genel inanış, bu krallığın Uzak Doğu'da bir yerde olduğu yolundaydı" (Latham, 1958, s.22).

Onyedinci yüzyıldan başlayarak, Avrupa'nın ileri gelenlerinin portrelerinde yer alan küçük siyah uşaklar, Oryantalizm'in ve kültürel ödünç alışın ilk biçimlerinden biri olarak Araplardan derlenmiştir. Siyah uşak, önce Venedik ve İspanya'da ve daha sonra kuzey Avrupa'da, zengin evlerde bir statü simgesi haline gelmişti, .

Rönesans biçemlerinden olan Paradoxa'da, gerçek ya da hayali uzak kültürleri, yaygın gelenek ve fikirleri eleştirme aracı olarak ve eğlendirici konuşma malzemesi sağlamak amacıyla kullanılırlardı. Amerika'nın "soylu vahşileri", de, tıpkı sonraları Montesquieu'nün Lettres *Persanes*'indeki "Persler" gibi bu işlevi gördüler. Avrupa'nın, Arap dünyasının aracılığı olmaksızın Asya ve Afrika ile doğrudan temas kurduğu dönemden başlayarak, Avrupa kültürü için derin ve geniş sonuçlar doğuracak yeni etkileşim yolları yerleşti.

Çin Biçemi

Çin'in Avrupa'daki ünü, antik Doğu-Batı bağlantısı olan İpek Yolu kadar eskidir. Marko Polo"nun, onüçüncü yüzyılda Kubilay Han'ın Çin'ine yolculuğundan sonra, Çin, Avrupa'nın hayal gücüne güçlü biçimde seslenmeye başladı. 1620'de Francis Bacon, üç icadın, matbaa, barut ve pusulanın, "tüm dünyanın durumunu ve görünüşünü değiştirdiğini" gözlemlemişti (Aktaran: Merson, 1989, s.82). Her üçü de Çin'de icat edilmiş ve Avrupa'ya doğrudan (barut) ya da dolaylı (pusula, Araplar aracılığıyla) olarak getirilmişti.

Avrupalı yayılmacılığın yolları, Çin biçemi ile bezelidir. Doğu Hint Adaları Şirketleri, gemilerinde ve fabrikalarında, Çin'in ihraç ettiği porseleni kullanırlardı. Çay tüketimi (daha sonraları kahve ve kakao), fincan, demlik ve tabak talebini doğurdu. İçecekler Şark"tan olduğuna göre,

içildikleri porselen de (china) öyle olmalıydı. Avrupalılar, ancak onsekizinci yüzyılda porseleni kendileri üretebileceklerdi (Temple, 1986, s. 91-4).

Akılcı despotizmine hayran olunan Çin, birçok Aydınlanma konusuna ilham kaynağı oldu. Bununla beraber Çin ve genelde Asya, onyedinci yüzyıldan başlayarak, Fransa ve İngiltere'de farklı roller oynadı. Fransa"da Asya hayranlığı, reformcu ve radikaller tarafından koz olarak kullanıldı; İngiltere'de ise Asya sıklıkla, radikallerin değil, gelenekçilerin dağarcığında boy gösterdi. Yunanistan'ın Şark uygarlığının ileri karakolu olarak yorumu -Avrupa-merkezciliğin çağdaş eleştirmenleri tarafından ileri sürülen bir tez- "antik" olduğunu kendisi de itiraf eden William Temple tarafından onyedinci yüzyılın sonlarında zaten yapılmıştı. O, "Antik ve modern bilgi üstüne deneme" adlı çalışmasında şöyle der, "Her kim, antik Hint ve Çin bilgisi ve fikirleri ile ilgili anlatımları gözlemlediyse, aralarında, bütün o Yunan ürünleri ve kurumlarının tohumlarını kolaylıkla bulacaktır." Onun deyimiyle Çin, "dünyada şimdi bilinen en büyük, en zengin ve en kalabalık krallık" idi (Aktaran: Marshall ve Williams, 1982, s.132,133). Temple"ın müridi Jonathan Swift, onun Çin hayranlığını paylaşıyor ve Konfüçyüs kültürüyle yakın benzerlikler gösteriyordu.

Fransa'da Fizyokratlar, XV. Louis'yi, bir Çin imparatoru ve kendilerini de okur yazarlar sınıfı olarak hayal etmeyi seviyorlardı. Bernal'in dediği gibi, "Onların nezaretinde Çin, Fransa üstünde önemli bir kültürel etki yaptı ve onsekizinci yüzyılın ortasındaki merkezi ve akılcı politik ve ekonomik reformların hepsi olmasa bile çoğu, Çin'in modellerini izledi" (1987, s.172-3). Voltaire, Diderot ve Quesnay gibi *filozoflar*, Çin'i Avrupa'nın izlemesi gereken bir model olarak yüceltmişlerdi. Aynı zamanda belirli ödünç almalar da söz konusuydu. "Onsekizinci yüzyılın sonuna gelinmeden, 1789"daki Fransız Devrimi"nden bile önce, Talleyrand, devlet memurlarının yazılı sınavı sistemini Çinliler'den uyarlamıştı, bu uygulamaya daha sonra Avrupa'nın başka yerlerinde de başlandı" (Merson, 1989, s.122). Weber'e göre, modernliğin yapıtaşlarından biri olan kamu idaresinin modernleşmesi, ilk olarak Çin örneğine dayanmaktadır. Çin'in sınav sistemi, Parson'un evrenselciliğinin habercisi oldu ve statü kazandı.

Joseph Needham'ın Çin bilimi ve teknolojisi hakkındaki çalışmaları, onların olağanüstü ilerlemelerini belgelemektedir. Needham"ın bulgularını, anlaşılır bir anlatımla, Robert Temple şöyle değerlendiriyor:

> Modern tarımın, gemiciliğin, petrol endüstrisinin, astronomi gözlemevlerinin, müziğin, matematikte onlu sistemin, kağıt paranın, şemsiyenin, oltaların, el arabasının, çok-kademeli roketlerin, silahların, sualtı mayınlarının, zehirli gazın, paraşütlerin, sıcak hava balonlarının, insanlı uçuşların, brandy'nin, whisky'nin, satranç oyununun, matbaanın ve hatta buharlı makinanın temel çiziminin, hepsinin Çin'den geldiğinin farkına varmak, Batılılar için olduğu kadar Çinliler için de şaşırtıcıdır.
>
> (Temple, 1986, s.9; Needham, 1981).

Ancak bunların ilk kez Çin'de icat edilmiş ya da "Çin'den gelmiş" olmaları oldukça farklı noktalardır ve çalışmalarda her zaman açıklığa kavuşturulmazlar.

Mısırcılık

Onsekizinci yüzyılda, antik Mısır modası başgösterdi. XIV. Louis'nin roi soleil (güneş kral) olarak 1661'de yerleşen kültü, bariz Yunan (Apollo) ve Roma (Augustus) çağrışımları taşımaktadır; ancak aynı zamanda güneşe ve Mısır güneş tanrısı Ra'ya tapınma konusuna göndermide de bulunabilir. Mısır'ın yeniden dirilişi, Roma'da, onsekizinci yüzyılda gerçekleşir -Barok Roma'daki obeliskler buna örnektir. Fransa'da ise Napolyon"un Mısır seferine denk gelir (1798). O dönemde mason locası, pek çok ilericiyi barındırıyordu ve Mason efsanesi, imgeleri ve mimarisi, Mısır motiflerini yeğlemekteydi (Bernal, 1987, s. 173-7). Masonların Mısır sevgisi, Mozart'ın *Zauberflöte*'sinde görülebilir (1791) (Kreidt, 1987,s. 60-75). Cagliostro, Masonluğu, "Mısırlılaştırma"ya çalıştı ve Napolyon'un seferinin ardından, "Mısır töreleri", Fransız masonluğunda bol miktarda üretildi.

Türk ve Çin motifleri, Rokoko ile birlikte geri çekilirken, Mısır biçemi, neoklasisizmle karışıp kütüphaneler, müzeler, okullar, hapishaneler, mezarlık kapıları ve sinagoglarla Mason tapınakları için özellikle uygun

olduğu düşünülen mimari bir biçem olarak yaşamaya devam etti. Anıtsal geometrileriyle Mısır binaları, klasisizmin eski öncüleri gibiydiler. Sonsuzluğu çağrıştırdıkları için, "yüksek" ve pedagojik açıdan uygun bir huşu duygusu uyandırdıklarına inanılıyordu. Bu yüzden de, devlet gücünü göstermekte de kullanılıyorlardı, özellikle Napolyon'un imparatorluğu döneminden kalma, Paris kentindeki çeşitli anıtların da tanıklık ettiği gibi (Koppelkamm, 1987, s.20).

Moda, fethi izledi ve Napolyon'un Mısır seferini takiben, Oryantalizmin yükselişi geldi. Özellikle Fransa'da, bu, Flaubert, Nerval, Delacroix, Ingres ve daha pek çoklarının yapıtlarında gözlenebilir (Said, 1985; Kabbani, 1986). 1811'de, Carl Maria von Weber, Abu Hassan operetini besteledi. 1812-1823 arasında, sadece Rossini "Şark" konulu sekiz opera yazdı, *Ciro in Babilonia, Tancredi, L'italiana in Algeri, Il Turco in Italia, Armida, Mosè in Egitto, Maometto II ve Semiramide* (Kreidt, 1987, s. 76).

Hindistan

Hindistan, Almanya ve İngiltere için, özellikle önemli olmuştur. Hint felsefeleri, Alman İdealist felsefesi üstünde belli bir iz bırakmıştır. Dietmar Rothermud'un deyimiyle, "Hindistan'daki felsefi ilgi, Alman İdealizmi'nin yükselişi ile derinden bağlantılıdır" (1986, s.4). Friedrich Schlegel'in *Über die Sprache und Weisheit der Indier*'i (1808), sınır tanımaz bir hayranlığın temelini atmış oldu: "Her şey, kesinlikle herşey, Hint kökenlidir" (Aktaran: Bernal, 1987, s. 230). Schopenhauer'in Die Welt als Wille und Vorstellung"u, kolaylıkla bir son dönem Vedanta (temel Hindu felsefesi) metni sanılabilirdi. 1893'te Bombay'da ki bir konuşmada, Schopenhauer'in müridi Paul Deussen, "Hint, Yunan ve Alman metafiziğinin uyumuna" dikkat çekmişti; Cankara, "Dünya büyüdür, yanılsamadır" der; Platon ise "Bu bir gölgeler dünyasıdır, gerçekler değil", der; Kant da "bu sadece görüntü, kendindeki şey değil", demektedir ("Garp metafiziği ile ilişkilerinde Vedanta felsefesi", Aktaran: Rothermund, 1986, s.4). Batı'nın en doğusundaki ülke olarak Almanya geleneksel açıdan Şark etkilerine büyük bir açıklık ve onlarla yakınlık sergilemiştir. Kutsal Roma İmparatorluğu ile Bizans arasındaki Ortaçağ ittifakı ve Almanya'nın Venedik'e olan ilgisi de bunun bir parçasını oluşturur (Heer, 1966) ve -Venedik, Avrupa'nın Şark etkilerini aldığı başlıca nokta ve ay-

nı zamanda *oculus totius Occidentis*'dir (Garp"ın gözbebeği)- Goethe, Wagner ve Thomas Mann'ın yapıtlarında olduğu gibi. Alman arkeologlarının (Winckelmann) ve filologlarının (Nietzsche), antik Yunan'a, Truva'ya ve Miken'e ilgisi, Almanya"nın, "Doğu'ya bakma" alışkanlığının da bir parçasıdır.

İngiltere'nin Hindistan ile ilgili görüşleri, çeşitli aşamalardan geçti. Warren Hastings, İngiliz subayları tarafından yürütülecek akademik bir Hindistan araştırması geleneğini başlattı. William Jones, Bengal Asya Derneği'ni 1784'te kurdu. Onun himayesinde, *Bhagavad Gita* gibi pek çok Sanskrit metni, İngilizce'ye çevrildi. Onun Sanskrit hakkındaki görüşleri, William Temple"ın, Çin'in ve Hindistan'ın Yunanlılar ve Romalılar'da ki yerleriyle ilgili yüzyıl önceki görüşlerinin yankısıydı: "*Sanskrit* dili, çok eski olmasına rağmen, harika bir yapıya sahiptir; Yunanca'dan daha mükemmeldir, *Latince*'den daha geniştir ve her ikisinden de daha ince ve zariftir" (Aktaran: Said, 1985, s.79). Fakat reformcular 1820"de Hindistan'a ayak basınca, tavırlar, Hindistan hakkında hayal kırıklığına ve şark despotizmiyle ve Hindu putperestliğiyle ve kırsal durağanlıkla savaşan İngiliz *mission civilisatrice*'e dönüştü (Parry, 1971, s.415-24; Archer ve Lightbown, 1982).

Kültürel Dialektik

Şimdi daha yeni dinamiklere, Avrupa'nın kültürel "yamyamlığı"na ve Avrupa'nın kültürel "hazımsızlığı"na dönelim. Ondokuzuncu yüzyılın sonu, Yeni Emperyalizm çağı, Avrupa kültüründe Asya ve Afrika akınında gerçek bir yoğunlaşma yaşadı:

> Emperyalist çağ ilerledikçe, Batı dışı unsurlar, Batı kültürü içinde artan şekilde ön plana çıktılar. Yüzyılın bitimine doğru, Batı emperyalizmi ve sömürgeciliği doruktayken, şovenizm ve ırkçılık en yoğunken, ironik bir biçimde, batı kültüründeki Batı dışı yönelimler de daha önce görülmemiş düzeyler çıktı
>
> (Nederveen Pieterse, 1989/1990, S. 371)

"Kültür" ile Fas ya da Mısır'a, İran ya da Filistin'e turlar düzenleyen "Thomas Cook"un (1869'da kurulmuştu) adları, ikiz deyimler gibi anıl-

maya başlanmıştı. Operalar ve oyunlar, iç Avrupa'da, Afrika ve Asya etkileri sergilemektedir -*Aida* (Verdi'nin 1869"da Süveyş Kanalının açılışına övgüsü), *Queen of Sheba, Oberon, Moses, Ceasar and Cleopatra* ve *Harem.*

Japonculuk, üçkatlı, temel bir etki yaptı -Dizayn ve Jugendstil (tasarım ve genç biçem) için yer hazırlayan Sanat ve Zanaat hareketinde; modernizme yolu açan resimdeki avangard harekette ve on yıl ya da daha uzun zaman için belirleyici olduğu yüksek modada (Berger, 1987). Empresyonizm, Monet, Van Gogh, Toulouse-Lautrec, Whistler, Degas ve süsleme sanatlarında art nouveau, bu etkinin aşina örnekleridir.

Ressam ve şairler, endüstri öncesi ülkelere seyahat ettiler ve oraları erotik sığınaklar ve *fin de siècle** Avrupa'sıyla kıyaslanan unsurlar olarak betimlediler -Paul Gaugin Tahiti'ye, Henri Matisse Fas'a ve Arthur Rimbaud, Pierre Loti ve Andrè Gide siyah Afrika'ya gittiler. *Fin de siècle*'dan sonra, Batılı sanatçıların stüdyoya giderken etnoloji müzesinden geçmeleri adet oldu. *L'art negre*, fovizm*, Matisse, Picasso, kübizm ve farklı bir biçimde Douanier le Rousseau, bu akımın örnekleridir. Tabii ki, bu çok daha geniş bir çemberi kapsıyor -örneğin Debussy'nin siyah Amerikan müziğine ve Cavalı Endonezya orkestrası gamelan'a olan ilgisi, Dvorak'ın siyah Amerikan müziğine ilgisi (*Symphonie der Neuen Welt* ve *Negerkwartett*, ikisi de 1900"den önce bestelenmiştir), Endülüs flamenkosunun Ravel üstündeki etkisi, Java ve Japon sanatının Jan Toorop'un yapıtları üstündeki etkisi ve Artaud'un Bali tiyatrosuna olan ilgisi gibi.

Özellikle *milli* nitelik sayılan ifadelerin çoğu, aslında Asya ve Afrika etkileri taşır. Hollanda Mavi Delft seramikleri, stil, şekil, motif ve renk bakımından Çin porselenlerini taklit etmiştir. Sanat tarihinde "Belçika çizgisi" diye bilinen şey, ressam Henry van de Velde tarafından Japon etkileriyle geliştirilmiştir (Berger, 1987, s.198).

---

* fin de siècle - XIX. yüzyılın sonu; bozulma; aşırı estetiğe kapılmış.(Y.N.)
* fovizm - Gereğinden çok çiğ renkler kulanılarak abartılmış doğa biçimlerine yer veren resim anlayışı. (YN.)

Alma Politikaları

Ortaya çıkan sorulardan biri, Avrupa ya da Batı hegemonyasından *önce ve sonraki* dönemlerde, Batı ve Batı dışı dünyalar arasındaki geçişim modellerindeki farklılıkla ilgilidir. Kesişim noktası, bana göre, birçok öykünün başladığı (Marx ve Wallerstein'de olduğu gibi) 1500 yılı değil, 1800'dür. Kısaca, 1800 öncesindeki Avrupa, Avrupa dışı dünyayla esas olarak bir *vis-à-vis* (karşı karşıya) öğrenme biçimindedir. İslam dünyası, Bizans, Osmanlı imparatorluğu, Çin, Hindistan ve İran, kendilerinden öğrenilecek birer örnektirler ve/ya da hayal ve mutluluk ülkeleridirler, *Binbir Gece Masalları* gibi öyküleri de Avrupa kültürüne aktarılmıştır. Ütopya olarak idealize edilerek ya, Prester John'un krallığı gibi kutsal kitaptan alındı ya da klasik düşler yeni Cennetler, Amerika gibi yeni Altın topraklar olarak sunuldu. Bu öğrenme şekillerinden biri, savunmaya yönelik asimilasyondur: Avrupa dışı kültürler, Avrupa (kendini inşa etme sürecinde), onlara karşı daha iyi silahlanıp kendini daha iyi koruyabilsin diye, asimile edilirler.

Hegemonyadan ya da 1800'den sonra, farklı bir model yerleşir. Kültürel alış eskisi gibi devam eder ama tavırlar değişmiştir. Avrupa dışı dünyaların olumsuz biçimde değerlendirilmeleri zaten hep vardı ancak artık ön plana çıkmıştır ve Avrupa kutlayan bir havaya girer. Örneğin önemli bir dönüm noktası, 1800'den sonra, artan bir biçimde durağanlık, yozlaşma ve çürüme diyarı olarak algılanan Çin'e karşı tavır değişikliğidir. Çin'in kaderinde belirleyici olan Afyon Savaşları, bu tavra örnek teşkil eder. Hayal ürünleri, ütopyadan distopyaya dönüşür -tıpkı Romantik kahraman olarak görülen soylu vahşilerin dönüşüme uğrayıp, Hristiyan misyonerler tarafından "dibe batmış kafirler" şeklinde temsil edilmelerinde olduğu gibi. Önceleri romantikleştirilen hayal ülkeleri ve Cennet bahçeleri, artık korkutucu ve tehditkâr tonlarda yeniden ifade edilmektedir: Şark, çürüme, bozulma ve despotizm beldeleri olarak yeniden yaratılır; *Arabia felix* artık mutlu ya da şanslı değildir. Bir zamanların, Etyopyacılığın ve Prester John'un, muhteşem Timbuktu"nun ve Mağribiler'in altın ticaretinin sevgiyle anılan topraklarının yeni adı Karanlık Kıta'dır. Öcüleştirme tavırları takınılmış ve baskı politikaları izlenmiştir.

Yerli kültürler çarpıtılır: ödünç alma sürer, ama şimdi yabancılaşma, kendine mal etme ve yağmalama olarak. Tanıma sınırları daralır: Sanatta,

dinde, moda ve tasarımda Avrupa dışı etkiler, esas olarak Avrupa kültüründeki "zayıf" ve "kadınsı" yönleriyle tanınır. Avrupa'nın endüstrileşmesi, endüstri öncesi kültürlerin zanaat tekniklerini özüne katıp onları endüstriyel sürece uyarlamıştır. Böylelikle son derece incelikli olan şal deseni (Gombrich, 1979, s.139), Hint tekstilinden İngiliz tekstiline aktarılmıştır. Hollandalı tekstil üreticileri, Cava batiğini endüstriyel mumlu baskı tekniğine uyarlamış, Afrika motif ve desenlerini eklemiş ve Afrika'nın her yerinde bu kumaşı satmışlardır. Bu özel bağlamda Kuzey-Güney ilişkileri, egemen üretim şekliyle ondan önceki şekil arasında geçen küçümseme ile nostalji, tiksinti ile idealize etme gelgiti içindeki belirsiz ilişki genel olgusunun bir örneğidir.

Böylesi Avrupa dışı etkiler gözlemlendiğin de, Avrupa'da, bunlar hakkında aşağılayıcı söz etme geleneği olduğu görülür. Tanındıkları anda bir kenara atılırlar, fark edildikleri anda uca itilirler ve takdir edildikleri kelimelerle aynı zamanda geçersiz sayılırlar. Bu anlam karmaşası, durmadan tekrarlanır: "ilerici" İngiliz tarihçi Victor Kiernan'ın gözlemi, buna bir örnektir:

> yirminci yüzyıl Avrupa'sı daha aynı, daha bütün, ama aynı zamanda daha az Avrupalıdır; "yerlileşmektedir," herşeyden önce ahlakında, yüzyıl önceki giysisiz yerli hayatının misyoner dehşeti yanında tezat oluşturan modern, beyaz kadının yarı çıplaklığında görüldüğü gibi.
>
> (Kiernan, 1981, s.55-56).

Burada, "Avrupa'nın yirminci yüzyılda şüpheye yer bırakmayacak şekilde "daha az Avrupalı" hale gelen tek bir varlık olarak düşünüldüğüne dikkat edelim. Avrupa dışı kültürlere ve onların Avrupa üstündeki etkilerine karşı bu tür istemeden verilen karışık anlamlar, Avrupa kültürünün kendisi ile ortaya çıkan daha derin bir anlam karışıklığının da örneğidir. Bazen "vahşi" ve "ilkel", şeref payesi ve egemen kültürden uzaklaşmanın işareti olarak ele alınır -eleştirel ütopya ve militan yabancılaşma geleneğine uygun olarak.

Avrupa dışı kültürler, sıkça Avrupa içindeki egzotik kültürler olarak taşıdıkları aşikar statüyle eş tutulurlar; o yüzden de şu andaki kültürler arası Kuzey-Güney ilişkisinin karmaşık ağı, tek boyutlu egzotik konu-

ma *indirgenir*.[2] Çağdaş görüşte, egzotik değerlendirilirken en ağır basan yön, erotik olandır. Bu, Avrupa dışı kültürlerin etkisini, merkez-çevre terimleriyle ifade etmenin başka bir yoludur: egzotik, çevreye aittir -süs, dekor, merak, eğlence, tahrik olma- ve o yüzden, Avrupa kültürünün merkezi, değerleri ve başarıları hiç bir zaman şüphe altında değildir. Çözümlemenin terimleri, aşılması imkansız söylemsel bir çatı kurar. Bununla bağlantılı bir yaklaşım, Avrupa dışı kültürün etkisini, daha önce söz edilen moda ve akımlar (örneğin, Çin ve Türk üslupları) şeklinde ele almaktır ya da cinnet (mania) veya saplantı gibi psikolojik bozukluk anlamına gelen deyimlerle ifade etmektir (Mısır Çılgınlığı, Türk Çılgınlığı) (örnek Sweetman, 1987). Avrupa kültürünün *temel* kimliği, "yabancı" etkiden korunmaya devam eder; çünkü terminoloji, Avrupa dışı katkıları, Avrupalılar'ın sapkınlıkları ya da zaafları olarak gösterir. Ayrıca Avrupa dışı katkılar, anormal psikolojik durum yakıştırması yüzünden kötülenir ya da önemsizleştirilir.

Batı kültüründeki Avrupa dışı etkileri nitelemek için kullanılan başka bir terim, içine alma "dır. Böylece dünya-sistemi kuramında, Avrupa ya da Batı, "modern dünya sistemi" sıfatıyla, "dış bölgeleri" "içine alır" (Wallerstein, 1974). Bu, tarihsel dinamiğin çok yanlış bir sunuluşudur: gözden kaçırılan şey, "Avrupa"nın sadece bu Avrupa dışı etkileri almakla kalmayıp aslında onlar tarafından oluşturulduğudur, yani "Avrupa'nın kendisinin küresel etkilerden yaratıldığıdır (Bergesen, 1990).

Çeşitli değerlendirmeler, genellikle Avrupa dışı etkilerin, Avrupa'nın gerçek modern kimliği yanında kıyıda kaldığını varsayar. O zaman da, tam da bu modern kimliğe ait bir çok akım-kurucu anlatımın -mimari, tasarım, resim ve soyut sanatta- aslında "modern çağın", o kadar küçümsediği modern öncesi, "arkaik" kültür ve gelenekler örnek alınarak yapıldığının ortaya çıkması ironiktir. Bu, başka şeylerin ve yukarıda adı geçen Japonculuk ve *l'art negre*'in rolünün yanı sıra soyut Arap sanatı ve süsleme motiflerinin, Kandinsky ve Bauhaus ve Stijl"in diğer sanatçıları üstündeki etkisini de kapsamaktadır (Weisberger, 1985). Modern alışveriş merkezleri, ondokuzuncu yüzyıldaki cam çatılı kapalı çarşının geliştirilmiş halidir, o da Şark çarşısının Avrupa tarafından uyarlanmış halidir (Bedarida, 1985, s. 103).

Bu kültürel alışveriş ve diyalektik, sorunsuz değildir. Ünlü Hint sanatçısı K.G. Subramanyan, "artık ne Batı'nın ne de Doğu'nun eskisi gibi olmadıkları" gözleminde bulunur (1987, s.73) ve Batılı sanatçılar arasında, Batı dışı sanatın kabulünde meydana gelen yorum yanlışlarından söz eder. Ayrıca "bizim kendi Doğu kültürü bilgimiz, Batılı yorumlar tarafından şekillendirilmiştir", der. Susantha Goonatilake (1982, 1991), ezip geçen Batı etkisi yüzünden, Üçüncü Dünya araştırmacı akademisyenlerinin, kendi bilimsel gelenekleriyle ilişkilerinin koptuğunu iddia eder.

Bunun, Avrupa kültürünü getirdiği nokta neresidir? En iyi Fransız lokantası şimdi Tokyo'dadır (James, 1989). En iyi Avrupa klasik müziği, yakında Japonya'da çalınabilir. Avrupa güzel sanatlarının en seçkin yapıtlarından bazıları, Japonya *yolu üzerindedir.* Bu bağlamda küreselleşme yeni ufuklar açar. Küreselleşme, basit anlamda bir kültür emperyalizmi değildir ve tek-kültür yaratmaya yönelik olduğu da söylenemez; onun yerine, Dünya Müziği, Paris'teki Dünya Büyücüleri sergisi, "Pencap Popu" gibi "üçüncü kültürler" ve yeni sentezler üretir (Zwerin, 1990).

Bütün bunlar küresel kültürün sadece yemek yapma ve süsleme konusunda birleşmesi anlamına mı geliyor? Yemek, moda, müzik ve eğlence, hegemonyacı kültür duvarında egzotik bir duvar kağıdı mı? Batı dışı kültürel unsurların yağmalanması, basite indirgenmesi ve çarpıtılması başat (egemen) modeller mi? Yaratıcı uyarlama ve birleştirmeye hâlâ ender mi rastlanıyor? Belki. Sorun, tam da Avrupalı ya da Batılı kültürün ne olduğunun resmi, seçkin-çarpıtılmış tanımı yüzünden -ABD'de, buna "Platon'dan Nato'ya" denir (McBride, 1988)-, gerçek yaratıcı kültürler arası karşılıklı etkilemenin boyutlarının görünür bile olamamasıdır.

Yukarıdakilerden çıkan sonuç, bir yere kadar, Avrupa uygarlığı dediğimiz şeyin, aslında tarihsel, siyasal ve coğrafi nedenlerden ötürü, bize Avrupalı ya da Batılı bir sentez biçiminde gelen evrensel bir insan mirası olduğudur. Soykütüğü kıtalararasıdır, sentez ise Avrupalıdır. Sentezin Avrupalı oluşu önemlidir; ancak soykütüğünün kıtalararası oluşu da aynı derecede anlamlıdır. Doğu ile Batı arasındaki ilişkilere dair, Robert Temple şunları söylemektedir:

> Doğu ve Batı, özde ve gerçekte, çoğumuzun, görünüşe bakarak inanmaya yöneltildiğimiz kadar birbirinden uzak değildir ve Doğu ve Batı, herşeyi kapsayan çok güçlü ve belirli bir sentezde zatenbirleşmişler-

dir. Bu sentez içinde, günlük hayatlarımızı yaşarız ve bundan kaçış yoktur. Modern dünya, ayrılmaz biçimde kaynaşmış Doğulu ve Batılı malzemelerin bileşimidir. (1986, s.9)

Avrupa'nın Gelişmesinin Özgül Durumları

Avrupa'yı yapıbozuma uğratmak, onun önde gelen tanımı olan modernliği yapıbozuma uğratmaktır. Bu, bir postmodernizm temasıdır. Ancak modernliğin, postmodern eleştirisi, şu ana kadar büyük ölçüde Avrupa içi ile sınırlı kalmıştır, Batılı sorulara Batılı yanıtlar veren Batılı bir sınav. Postmodernlik, modernliği varsayar ve çağrıştırır. Bu tartışma, neredeyse tümüyle Güney'e sırt çevirerek yapılır. O nedenle, burada farklı bir rota izlemek gerekiyor: Avrupa'nın özgüllüğünün istemeden kabul etme biçimi diğer kıtaların aksine onun gelişmesindeki tuhaflığı açıklamaktadır: başka bir deyişle, Avrupa'nın gelişmesinin özel durumlarını açmaktır.

Rönesans, Aydınlanma, demokratik devrim, sanayileşme ya da genel bir simgeye göre modernleştirme çağı -neden Avrupa'da? Buna yanıt verirken, esas olarak iki seçeneğimiz var: bu gelişmeyi Avrupa'nın içinden kaynaklanan ya da dış etkilere bağlı olarak büyüyen etkenler bağlamında yorumlayan bir açıklama. İç kaynaklı yaklaşım, kolaylıkla şovenizme yol açabilen, Avrupa'nın özelliği ve benzersizliği iddiasında bulunur.

- toplumsal-siyasal zeminde (Garplı özgürlük);
- topolojik, iklimbilimsel zeminde: Bodin, Montesquieu ve Buffon'un "uygarlık için elverişsiz" argümanı;
- dinsel zeminde: Jafeth"in kutsaması ve Ham'in laneti ya da Calvencilik ve Protestan ahlakı;
- ırk zemininde: beyaz ya da Kafkas ırkının erdemleri, diğer insanlara doğa tarafından daha az yetenek verilmiş olması;
- ya da daha ileri giderek poligenism zemininde: başka kültürler, başka türler.

Nihai olarak bütün bunlar Avrupa ayrımcılığı ya da "ayrı gelişimi" teması üzerine çeşitlemelerdir. Değişik türde etkili bir argüman da Avrupa'nın bu şekilde gelişmesinin nedeninin, imparatorluk ve merkezi

otoritenin Avrupa'da başka yerlerdeki kadar gelişmemiş olduğunu savunur. Avrupa feodalizmi, Avrupa'nın geri kalmışlığının göstergesiydi ve bundan dolayı daha fazla yerel özerklik mümkündü. Bu tezi, Samir Amin'in çalışmasında buluyoruz (1989): vergi ödeme üretim şeklinin tamamlanmamış (inachevè) gelişimi. Bu, kentlerin özerkliğinin Avrupa'nın gelişiminde belirleyici unsur olmasına ilişkin klasik argümana benzemektedir. Esas olarak bunların her ikisi de, şimdi "geri kalmışlığın ayrıcalığı" şeklinde yeniden ifade edilen klasik Garplı özgürlük teması üstüne çeşitlemelerdir. Ancak vergi ödeme şeklinin gelişmediği ya da çöktüğü bölgeler ve dönemler de vardır. Örneğin kraliyete ara verilen geçiş dönemleri gibi ya da coğrafi uzaklık nedeniyle HindiÇin, güney Hindistan, Malezya dünyası ve Afrika'nın bazı bölümlerinde olduğu gibi. Fakat bazı gelişmelerin gerçekleştiği yer, Avrupa'dır. Böylelikle eğer konuyla bağlantılıysa bile, bu açıklama en azından yetersizdir. O nedenle bu toplumsal-siyasal argümana, bu bağlamda pek sık sözü edilmeyen ve dış kaynaklı etkileri hesaba katan başka bir boyut ekleyelim: coğrafi ve tarihsel şartlar.

Coğrafya: Avrasya'nın parçası olarak Avrupa'nın, "cap d'Asie" (Valèry"nin deyişiyle), kendisinin ötesinde gidilecek gidilecek tek bir yer vardır: hep batıya doğru.

Tarih: Avrupalılar batıya yönelmişlerdi; çünkü onbeşinci yüzyılda güneye ve doğuya giden yollar, İslam dünyası ile Selçuklu ve Osmanlı Türkleri'nin baskıları yüzünden kapalıydı. İslam dünyasının refahı, üç kıta arasındaki aracı pozisyonuna dayalıydı -Asya'dan gelen İpek Yolu, Afrika'dan gelen altın ticareti ve Avrupa ile bağlantılı kervan ticareti. Onaltıncı yüzyıldan başlayarak, Avrupa, okyanusa yöneldi; çünkü bütünkara yolları kapatılmıştı ve bu yüzden *dört* kıta arasında aracı rolünü üstlendi. Bu, artık Akdeniz Avrupası değil, Atlantik Avrupası dönemidir. Yaklaşık 1500'den 1800'e kadar üç yüzyıl boyunca, bu, Avrupa'ya, diğer kıtalar içinde marjinal bir konumdan fazlasını vermedi -coğrafi, ekonomik, askeri, kültürel açılardan marjinal bir konum. O zamana kadar, üç yüzyıl süren bu küresel olarak merkezi konumun çoğalan sonuçları, sanayi devrimini mümkün kılan kültürel gelişim ve sermaye birikimi düzeyine ulaşmaya başladı. Avrupa'nın küresel öncülüğü bir anlamda ancak o zaman başlar.

Tez: Avrupa'ya özgü olan şey, unsurların kendisi değil, onların birleşimidir. Bu unsurların her biri diğer kültürlerde de bulunabilir; ama coğrafi ve tarihsel şartlar yüzünden ancak Avrupa'da etkili bir sentez yaratabilmişlerdir. Tabii ki bu, Avrupa sentezinin *doğasını* çözümlemeyen, sadece ana hatlar içeren bir açıklamadır; çünkü öylesi bir çözümleme için Hıristiyanlığın rolü (örnek, Mann, 1986, blm. 15), bilimin gelişimi ve bilim ile dinin ilişkisi gibi başka bir takım unsurların işin içine katılması gerekirdi.

Avrupa'nın ünlü duraklarının her birine yakından bakıldığında - Yunanistan, Roma, Hıristiyanlık, Rönesans, Aydınlanma-, kültürel birer karışım oldukları ortaya çıkar: Yunanistan, Mısır, Fenike ve Asya uygarlığının ileri noktasıdır; Roma, Yunanistan, Mısır ve Kartaca"ya büyük ölçüde borçludur; kökeninde bir Asya dini olan Hıristiyanlığın, Bizans, Nestorcular ve Gnostiklerle olan Avrupa-dışı birlikteliği bazen Avrupalı birlikteliklerinden, örneğin Latin Hıristiyanlığından daha büyük önem kazanmaktadır; Rönesans, Arap uygarlığı aracılığıyla getirilen Helen uygarlığının yeniden ortaya çıkışıdır ve Avrupa-dışı kültürlerle derinden bağlantılıdır; Aydınlanma, Avrupa-dışı etkilere son derece açık başka bir dönemdir ve Çin'den Mısır'a sadece Aydınlanma'nın diğer yüzü olan Romantik akımda değil, aynı zamanda Aklın modernleştirme programlarının kültürel soykütüğünde de belirgin olarak yer alır.

Avrupa'nın en ünlü felsefeleri, siyasal ilkeleri, bilgi biçimleri, teknolojileri, sanat ve biçemleri , daha yakından incelendiklerinde, karakter, kaynak ve kompozisyonlarının çokkültürlü oldukları ortaya çıkar. Çokkültürlü Avrupa ve Batı'nın gerçekliklerini gözden geçirirken, insan kültürünün evrensel karakterine soyut ve uzak birşey değil, gündelik gerçeklik biçiminde tanık oluruz. Garp, nüfus açısından çokkültürlü hale gelmeden çok önce, zaten tarihsel olarak çokkültürlüydü. Batı-dışı dünyalarla kültürel geçişme, Avrupa'nın yüzyıllar boyu küresel ticaret ve ilişkilerindeki yapısal aracı konumunun sonucudur. Emperyalizm, baskı ve dayatma, hikayenin yalnızca, göreli olarak geç kalmış sayılabilecek ve kısa ömürlü bir yüzüdür; özümleme asimile etme ve uyarlama, emperyalizmin narsisizmi tarafından gölgelenmiş olan madalyonun öbür yüzüdür. Avrupa kültürü, melez bir kültürdür.

Notlar

Bu makale aslında St Patrick's College, Maynooth, the University College of Cork, De Horst, Driebergen ve University of the Western Cape, Cape Town'da 1992'de konuşma şeklinde sunulmuştur. Wim Wertheim'e Dvorak ve Debussy hakında verdiği bilgi için ve Robin Blackburn'e daha önceki versiyonlar için yaptığı yorumlardan ötürü müteşekkirim. Bu, 1992'de İrlanda'da University College of Cork'ta, Sosyoloji Bölümü'nün Occasional Paper Series'de yayınlanmış metnin gözden geçirilmiş halidir.

1-"1500 komleksi" Nederveen Pieterse'de tartışılır (1989/1900, blm.1). İlginç bir istisna, Gills ve Frank'tir (1990).

2- Rousseau ve Porter (1990)'ın birinci sınıf olmakla birlikte ekzotikte odaklanan çalışmaları ve Stuttgart"daki Württembergische Kunstverein, Exotische Welten, Europaische Phantasien (1987), sergi ve katalog serisi örnektir.

Kaynakça

Amin, Samir (1989) Eurocentrism, Londra: Zed Press.

Archer, M. ve Lightbown, R. (1982) India Observed: India as Viewed by British Artists 1760-1860, Londra: Viktorya ve Albert Müzesi.

Barraclough, G. (1979) Turning Points in World History, Londra: Thames ve Hudson.

Bèdarida, F. (1985) "Population and the urban explosion", Briggs, A. "da (der.), The Nineteenth Century, New York: Bonanza Books.

Berger, K. (1987) "Dreimal Japonismus", Exotische Welten -Europäische Phantasien, Stuttgart: Cantz.

Bergesen, A. (1990) "Turning world system theory on its head", Featherstone, M."de (der.), Global Culture, Londra: Sage.

Bernal, Martin (1987) Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,cilt 1, Londra: Free Association Press.

Bishop, A. J. (1990) "Western mathematics: the secret weapon of cultural imperialism"Race and Class, cilt 32, no 2.

Chailley, J. (1972) The Magic Flute: Masonic Opera, Londra: Gollancz.

Cipolla, C. M. (1980) Before the Industrial Revolution: European Society and, Economy, 1000-1700, 2nci baskı, New York: Norton.

Clark, K. (1969) Civilization: A Personal View, New York: Harper and Row.

Devisse, Jean (1979) The Image of the Black in Western Art, cilt 2: From the Early Christian Era to the Age of Discovery", Bölüm 1: "From the demonic threat to theincarnation of sainthood", New York: William Morrow.

Diop, Cheik Anta (1991) Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology, Chicago: Lawrence Hill (Fransızca aslı 1981).

Gheverghese Joseph, G. (1987) "Foundations of Eurocentrism in mathematics", Race and Class, cilt 28, no 3.

Gheverghese, Joseph G. (1991) The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematicsi, Londra:IB Tauris.

Gills, B. K. ve Frank, A. G. (1990) "The cumulation of accumulation: theses and research agenda for 5000 years of world system history", Dialectical Anthropology,

cilt 15.

Girouard, Mark (1988) "In fee to the gorgeous East" Times Literary Supplement, 27 Mayıs-2 Haziran.

Gombrich, E. H. (1979) The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art, Oxford: Phaidon.

Goonatilake, S. (1982) Crippled Minds: An Exploration into Colonial Culture, Yeni Delhi: Vikas.

Goonatilake, S. (1991) The Evolution of Information: Lineages in Gene, Culture, and Artifact, Londra: Pinter.

Heer, F. (1966) The Intellectual History of Europe, New York: World Publishing.

Hobsbawm, E. J. (1987) The Age of Empire, 1875-1914, Londra: Weidenfeld ve Nicholson.

James, B. (1989) "Creating la creme de la France in Tokyo", International Herald Tribune, 5 Aralık.

Kabbani, Rana (1986) Europe"s Myths of Orient, Londra: Pandora.

Kiernan, V. G. (1981) "Europe in the colonial mirror", History of European Ideas, cilt 1, no 1.

Koppelkamm, S. (1987) Exotische Architekturen im 18. und 19. Jahrhundert, Berlin:Ernst & Sohn.

Kopplin, Monica (1987) "Turcica und Turquerien", Exotische Welten-Europäische Phantasien"de, Stuttgart: Cantz.

Kreidt, D. (1987) Exotische Figuren und Motive in Europäischen Theater, Stuttgart: Cantz.

Latham, R. (1958) "Introduction", The Travels of Marco Polo"da, Harmondsworth: Penguin.

Linton, Ralph (1936) The Study of Man, New York: Appleton Century Croft.

Mann, Michael (1986) The Sources of Social Power, Cambridge: CambridgeUniversity Press.

Marshall, P.J., ve Williams, G. (1982) The Great Map of Mankind:British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment, Londra: Dent.

McBride, Elissa (1988) "Western Civ: from Plato to Nato", The Acti-

vist"de, no 21.

McNeill, W. (1982) The Pursuit of Power, Chicago: University of Chicago Press.

Merson, J. (1989) Roads to Xanadu: East and West in the making of the ModernWorld, Londra: Weidenfeld and Nicholson.

Mokhtar, G. (der.) (1990) Ancient Civilizations of Africa, Cilt 2: General History of Africa, Paris ve Londra: UNESCO ve James Curry.

Nederveen Pieterse, Jan (1989; 1990) Empire and Emancipation, New York/Londra, Praeger/Pluto Press.

Nederveen Pieterse, Jan (1991) "Dilemmas of development discourse: the crisis of developmentalism and the comparative method", Development and Change, cilt 22, no 1.

Nederveen Pieterse, Jan (1992) White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Needham, Joseph (1981) Science in Traditional China, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Needham, Joseph (1987) Heavenly Clockwork: The Great Astronomical Clocks of Medieval China, Cambridge: Cambridge University Press.

Parry, J. H. (1971) Trade and Dominion: The European Overseas Empires in the Eighteenth Century, Londra: Weidenfeld and Nicholson.

Raphael, C. (1985) The Road from Babylon: The Story of Sephardi and OrientalJews, New York: Harper and Row.

Reynolds, R. (1949) Beards, New York: Harcourt, Brace, Jovanovitch.

Rothermund, D. (1986) The German Intellectual Quest for India, New Delhi:Manohar.

Rousseau, G. S., ve Porter, R. (der.) (1990) Exoticism in the Enlightenment, Manchester: Manchester University Press.

Said, E. W. (1985) Orientalism, Harmondsworth: Penguin.

Schiffer, R. (1982) Turkey Romanticized: Images of the Turks in the Early 19th Century English Travel Literature, Bochum: Studienverlag Brockmeyer.

Schöning-Kalender, Claudia (1987) "Türkisches Gestern und Heute:

verschwindet die Exotik bei Anwesenheit der "Exoten"?", Exotische Welten-Europäische Phantasien"de, Stuttgart: Cantz.

Sertima, Ivan Van (ed.) (1989) Egypt Revisited, 2nci baskı, New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Subramanyan, K. G. (1987) The Living Tradition:Perspectives on Modern Indian Art, Kalküta: Seagull Books.

Sweetman, J. (1987) Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art, 1500-1920, Cambridge: Cambridge University Press.

Tanja, J. (1987) "Brabantse Monsieurs, Vlaemsche Yveraars en Hollandtsche Botticheyt: Het beeld van de Zuidnederlandse immigranten in de Noordelijke Nederlanden, 1580-1630", Vreemd Gespuis"de, Amsterdam: Ambo.

Temple, R. K. G. (1986) China, Land of Discovery and Invention, Wellingborough: Patrick Stevens.

Theunissen, H. (der.) (1989) Topkapie & Turkomanie, Amsterdam: Batafsche Leeuw.

Toynbee, A. (1972) A Study of History, Londra: Thames and Hudson.

Wallerstein, I. M. (1974) The Modern World-System, New York: Academic Press.

Weisberger, E. (der.) (1985) The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985, Los Angeles/New York.

Zwerin, M. (1990) "Taking "Punjabi Pop" around the world", International Herald Tribune, 8 Şubat.

IV
Amerika'daki Mısır: Siyah Atina, Irkçılık ve Sömürge Söylemi

Robert Young

Giriş

Sömürge söylem çözümlemesi, edebi ve kültürel kuram içerisinde akademik bir alt-disiplin olarak Edward Said'in *Oryantalizm* (Said, 1978) kitabıyla başlatılmıştır. Bu, sömürgeciliğin o kitaptan önce araştırılmadığı anlamına gelmiyor; ancak Said, kültürel eleştirmenler arasında, sömürgecilik araştırmalarını *söylemsel* alana kaydırarak, dil ile sömürgecilik ve emperyalizm tarihinin ve kültürlerinin araştırılması için geliştirilen dil ve bilgi biçimleri arasındaki yakın ilişkiyi göstermiştir. Bu, edebi metinlerde, gezi yazılarında, anılarda ve insan bilimleri ile sosyal bilimlerdeki akademik çalışmalarda kullanılan kavram ve simgelerin, sömürgeciliğin farklı ideolojik uygulamalarını anlama aracı olarak çözümlenebildiği anlamına gelmekteydi. Said'in, Oryantalizmin, dil ve kavramsal yapısı hem ne söylenebileceğini hem de neyin gerçek olarak tanınacağını belirleyebilen söylemsel bir yapılanma olarak geliştiği yola ilişkin Foucaultcu vurgu, sömürgecilik üstüne bütün diğer perspektiflerin ortak bir söylemsel aracı paylaştıklarını ve onunla uğraşmak zorunda olduklarını gösterdi: sömürgeciliği betimlemekte ya da çözümlemekte kullanılan dil, saydam, masum, tarih-dışı ya da sadece araçsal değildir. Sömürge söy-

lem çözümlemesi, o yüzden, sömürgeciliğin çok geniş çeşitlilikteki metinlerine, salt belgeleme ya da "kanıt" tan öte birşey gözüyle bakar. Aynı zamanda sömürgeciliğin sadece askeri ya da ekonomik faaliyetleri içermekle kalmayıp bilgi biçimlerine de sızma yollarını vurgular ve çözümler. Bu bilgi biçimlerine sızma yolları, eğer üstüne gidilmezse, sömürgeciliğin kendisini çözümleyip anlamaya çalıştığımız bilgi biçimleriyle aynı olmaya devam edebilir.

Said'in, Oryantalizmi söylem olarak vurgulamasının iki önemli etkisi oldu. İlki, Batı edebi ve akademik bilgisinin Avrupa sömürgecilik tarihiyle suç ortaklığının ortaya dökülmesi, görünürde yansız, tarafsız akademik disiplinlerin aslında sömürgeci boyun eğdirme ve yönetme biçimlerinin üretilmesinde çok yararlı olduklarını vurguladı. Oryantalizm, politika ve bilgi arasındaki işbirliğinin güçlü kanıtlarını sağladı. Said'in daha tartışmalı argümanı, Oryantalizmin söylemsel yapısının kendi kendini üreten cinsten olduğunu ve varsayılan nesnesi "Orient" (Şark)'ın gerçeğiyle hemen hemen hiç ilişkisinin olmadığını savunmasıydı. Bu, Said'in tezinin en çok tartışılan ve insanlar için kabul edilmesi en güç yönüydü. Aynı zamanda en kötü yanıyla, belli bir tarihsel kesinliğin yokluğuna izin vermiş oldu. Ne de olsa, eğer Oryantalist söylem, gerçeklik hakkında hiçbir şey söyleyemeyen Batı fantazisinin bir biçimiyken, aynı zamanda Batılılar'ın kullanmadan yapamayacağı kendi belirleyici kültürel baskı aracı ise, o zaman sömürgeciliğin tarihsel şartlarının gerçeğine yönelme zorunluluğu rahatlıkla bir kenara bırakılabilinir. Böylelikle sömürge söylem çözümlemesinden, sömürge *söyleminin* hayal ürünleri hakkında çok şey öğrenmiş olduğumuz, ancak aynı zamanda tanımı gereği böylesi bir söylemin betimleme, çözümleme ya da denetlemesini yapacağı gerçek koşulları bilmemizin engellendiği anlamı çıkartıldı.

Oryantalizm'de, Said'in argümanının bütünleyici yönü, kısa sürede Homi K. Bhabha tarafından eleştiriye uğradı. Bhabha, Said'in Batı'nın şüphe kaldırmayan niyetinin hep söylemsel yapımlar aracılığıyla gerçekleştiğini fazlasıyla kolay kabul ettiğini ileri sürüyor (Bhabha, 1983). Bhabha dikkatleri, Said'in kısa ama gelişmemiş bir şekilde, Oryantalizmin iki çatışmalı düzeyde işlemesini mümkün kıldığı ve psikonalizin önemli, fakat kendine özgü olmayan bir şekilde yardım istemesi "açık" bir Oryantalizm, yani Şark hakkındaki bilinçli "bilimsel" bilgi toplamı ile

"gizli" Oryantalizm, yani fantazi ve arzunun bilinçsiz olumluluğu arasında ayrım yaptığı ana çekmiştir. Bhabha"nın üstün katkısı, bu fikrin etkilerini, iki düzeyin karışıp birbirlerinden ayrılmaz hale geldikleri dereceyi vurgulamak yoluyla geliştirmesiydi. Bhabha, her çeşit sömürge söyleminin, bilginin yapılandırılmasında sadece işlevsel bir görevi olmakla kalmayıp aynı zamanda fantazi ve arzunun çiftanlamlı protokollerine göre de çalıştığını ortaya çıkardı. Daha sonraki çalışmalarında Bhabha, sömürge söyleminin kalbinde yatan belirleyici çokanlamlılığı göstermekle ilgilendi. Bu çokanlamlılık, Avrupa-dışı bir bağlamda göründüğünde, daha da belirgin hale gelmektedir. Bhabha, bir dizi çözümleme yoluyla bizlere, ister hükümet kanunları ile olsun ister bölge subaylarının raporları ya da misyoner anlatıları ile, Avrupa sömürge söyleminin etkili bir biçimde güç ve otorite konumunun merkezinden uzaklaştırıldığını göstermiştir. Bu, bazen sömürge bağlamına yerleştirildiğinde artan bir melezlik kisvesine bürünerek bazen de yabancı çevrenin daha düşmanca ve zorlayıcı ölçütlerinde çok bariz olan çiftanlamlılık ve çelişkilerin sömürgede yaşayanlar tarafından kullanılması yoluyla gerçekleşir. Eğer Said, bu yanlış ilişkinin (misrelation) Oryantalizmin anagramatik* sırrı olduğunu gösteriyorsa, Bhabha da o gidip gelmenin (salınım, oscillation) sömürgecininki olduğunu göstermektedir.

Buna karşıt olarak, Gayatri Chakravorty Spivak, Said'e karşı, *Subaltern Studies* (Alttakilere Dair Araştırmalar) adlı dergisinin ölçütleri etrafında yapılandırılanlar gibi karşı-bilgilerin olabilirliğini vurgulamakla ilgilenmiştir (Spivak, 1985, 1987, 1990: Guha, 1982). Eğer bugünün sömürge-karşıtı tarihçisinin arzusu, hem sömürgeci akademik bilginin hem de yerli yönetici elitin anlatısını tekrar yazan bir alt tarihi su yüzüne çıkarmaksa, Spivak radikal tarih yazıcılığının bile göremeyeceği tuzakları önemle vurguluyor. O, yerli kadın alt kültürü gibi, yok sayılmaya devam edilen tarihlerden örnekler veriyor. İkisi de birbirinden maço olan sömürgeci ve yerli yöneticiler tarafından her zaman bilginin nesnesi olarak elè alınan alt tabaka kadınlar hakkında yazılar yazılır, tartışmalar yapılır, hatta onlar için yasalar çıkartılır, ama kendisi için konuşabileceği söy-

* Anagram - Bir kelimenin ya da cümlenin bütün harfleri değişik biçimde sıralayarak oluşturulan başka kelime ya da cümle (*asır* kelimesi *sıra* kelimesinin anagramıdırY.N.)

lemsel bir konuma izin verilmez. O nedenle kadın, belgesel arşivlerde bulunmaz ve onun tarihini yazmak özel bir çaba gerektirir. Bu sadece sömürgecilik değil, güncel anlama biçimlerinin bile ürettiği dışlama çeşitleri üstüne odaklanma, Spivak'ın, Doğu üstüne Batı düşünce biçimlerinin uygulanmasında ortaya çıkan, onun sürekli bilgi (epistemic) şiddeti diye nitelendirdiği daha genel kaygısının tipik örneğidir. Aynı derecede önemli başka bir konu, Spivak'ın, çağdaş akademik, özellikle feminist uygulamalar tarafından dışlanan ya da ihmal edilen azınlık gruplarının davalarını dikkate değer bir başarıyla savunmuş olmasıdır. Onun çalışmasının yorulmak bilmez sorgulayıcı doğasına uygun olarak, son zamanlarda, gördüğü şekliyle "marjinallik" kategorisinin kendisinin giderek artan metalaştırılmasının sorgulanması ile ilgilenilmektedir (Spivak, 1991).

Bu pozisyonlar, bir dizi başka eleştirmen tarafından ele alınıp geliştirildi; ancak şunu belirtmek doğru olur ki, sömürge söylem çözümlemesinin kutsal üçlüsünü oluşturan Said, Bhabha ve Spivak'ın bu alanın merkezi olarak kabul edilmeleri gerekmektedir (Young, 1990). Bu alanda araştırma yapan eleştirmenlerin sayısında şaşırtıcı bir artış söz konusuysa da, Said ve *diğerleri* tarafından oluşturulan kuramsal parametreleri daha da geliştirmekten çok yeni arşiv malzemesi derleme yönünde artış gösteren bir eğilim ortaya çıkmıştır. Temel eleştiri, Chandra Talpade Mohanty, Benita Parry ve Aijaz Ahmad gibi eleştirmenlerden gelmiştir. Onlar, sömürge söylem çözümlemesinde, materyalist tarihsel araştırma pahasına olduğunu iddia ettikleri belli bir metinsellik ile idealizmi eleştirmişlerdir (Mohanty, 1984; Parry, 1987; Ahmad, 1992). Bu itirazların bazılarında belirli ölçüde tartışma mantığı var ve bunun altında yatan mesaj, muhtemelen Said'in çalışmasından çok onun etkisiyle kuramsal açıdan, sömürge söylem çözümlemesinin kendisinin tuhaf bir biçimde durağanlaşma tehlikesinde olduğu bir aşamaya gelindiği anlayışıyla ve çözümlediği sömürge söylemi yaklaşımında -ve o yüzden, çözümleme düzeyinde muhtemelen ne üretebileceğinde- somutlaşmasıyla ilgilenmelidir. Eleştirmenler, sömürge söylem çözümlemesinin içerdiği kuramsal sorularla ilgili olarak bir çıkmaza girmişlerdir ve bazen bunun anlamı, geliştirilen yöntembilim sorunlarının ihmali ya da belli bir gevşeme olmuştur.

Siyah Atina ve Jeopolitika

Kuramsal bir bakış açısından bu durumun, diğer edebiyatlar ve kıtalar için geliştirilen çözümleyici paradigmaların, Said'in söylemsel modelini zorlayacak kadar güçlü olmayışı yüzünden meydana geldiği söylenebilir. Şimdi, sömürge söylem çözümlemesi için değişik bir kuramsal paradigmanın mümkün olduğunu vaat eden bir kitabı ele almak istiyorum. Martin Bernal'in tartışmalı *Siyah Atina*'sı etkisi ancak *Oryantalizm*'inkiyle kıyaslanabilecek bir kitaptır (Bernal, 1987, 1991). Bernal'in ille de bir sömürge söylemi çözümlemesi yapacağım diye bir iddiası yok; ancak çok daha geniş kapsamlı bir sömürgecilik, çözümlemesinin temelini oluşturuyor. *Siyah Atina*, herşeyden önce Batı bilgisi tarihinde, Afrika sorununu, hem tarihsel hem entellektüel araştırmanın merkezine taşıdığı için önemlidir. Daha sonra netleşecek nedenlerden ötürü kitap, ondokuzuncu yüzyılın Hindistan saplantısına düşmandır. Said'in gösterdiği gibi, "Şark"ın kendisi, tarihsel keşif ve sömürgecilik hareketi ile birlikte doğuya kayma eğilimi göstermiştir. Ancak ondokuzuncu yüzyılda, Orta Doğu'ya ilginin azalması aynı zamanda başka etkenlere de bağlanabilir. *Siyah Atina*, Orta Doğu'ya gösterilen ilgi ve prestijin azalmasının, ırkçı nedenlerden ötürü Semitik* ve Afrika kültürlerinin artan şekilde kötülenmesiyle bağlantılı olduğunu savunur. Buna karşıt olarak, Hindistan'ın prestiji, Avrupalılar'la ortak "Aryan" kökenli olduğu fikriyle birlikte gelişti. Bugün bile Hindistan sömürge söylem çözümlemesinin tacındaki mücevherliğini, onursal konumunu, açık bir şekilde korumaktadır.

Siyah Atina'nın önemi, sadece hararetli biçimde tartışılan klasikleri ve arkeolojinin temel tarihsel varsayımlarının bazılarını yeniden gözden geçirme iddiaları yüzünden değildir. Onun çok daha geniş kapsamlı kültürel siyasal önemi, Siyah tarihi yeniden değerlendirmesinden kaynaklanır. O, siyah tarihi, Avrupa uygarlığının kökeniyle ilgili her anlatının odak noktası yapmakla kalmaz, aynı zamanda halen marjinal olan kurumsal akademik konumunu da güçlendirir. Böylelikle kitap, Batı bilgisinin temellerinin güncel yeniden değerlendirmelerine dinamik bir müdahalede bulunur. *Siyah Atina*'nın değeri, aynı zamanda sözde politik olmayan

---

* Semitik - Sami, Sami ırkından olan; Yahudileri, Arapları ve eskiden Babilliler'i Asurlular'ı vb içine alan ırk

akademik disiplinlerin, klasiklerin ve arkeolojinin tarafsız olduğu iddia edilen tarihsel araştırmacılığın aslında kendi kültürel ve siyasal değerleri tarafından belirlendiğinin şimdiye kadar yapılmış en ayrıntılı ve kapsamlı sunuşunu sağladığı gerçeğinden kaynaklanır. Bernal, Said'in her bilginin taraflı olduğu iddiasını destekler; fakat bunu daha belirli bir şekilde ırkçılık sorunlarına bağlar. Bernal'in kitabı, sömürge söyleminin sınırlarını belirliyen zaten oluşturulmuş parametrelerin, akademik disiplinler tarihine daha geniş biçimde yayılması gerektiğini öne sürer. Siyah Atina, bütün Batı bilgisinin dolaylı ya da doğrudan, bir çeşit sömürge söylemi olduğuna ilişkin rahatsız edici olasılığını savunur.

Bernal, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl klasik ve arkeolojik bilimlerin ırksal anlamda yan tuttuğu şeklindeki kışkırtıcı iddiayla başlar. Bu argümanı, klasiklerin ondokuzuncu yüzyılda akademik bir disiplin biçiminde oluşturulmasını, geçtiğimiz iki bin yıl boyunca kabul edilegelmiş Yunan uygarlığının kökenleri hikayesini destekleyen, yeni bir tarihsel araştırma biçiminin yayılması üzerinde temellendirildiğini gösteren bir tarihsel çözümleme ile destekledi. Yunanistan'ın Mısır kültürüne bağımlılığına ilişkin "eski model" yerine, ondokuzuncu yüzyıl bilimcileri, Bernal'in "Aryan modeli" adını verdiği, Yunanlıların, Mısırlılardan ve Fenikelilerin ise Semitik ya da Afrikalı kültürlerinden etkilendiğini red eden modeli getirdi. Bu model, Yunan kültürünün, temelde kendinden kaynaklı olduğunu savunuyordu. Bu, Bernal'in iddiasına göre, geniş kapsamlı konuşmak gerekirse, kültürel ve ırkçı varsayımları bozulmadan günümüze kadar gelen bir paradigmadır. Öyleyse *Siyah Atina*'nın temel argümanı, Bernal'in de özetlediği gibi,

> Eski Model yok edildi ve yerini Aryan Modeli aldı, iç eksiklikler yüzünden değil, Aryan Modeli daha iyi ya da daha inandırıcı açıklamalar getirdiği için de değil; yaptığı şu olmuştur: Yunanistan tarihini ve onun Mısır ve Doğu ile olan ilişkisini, ondokuzuncu yüzyılın dünya görüşüne ve özellikle de sistematik ırkçılığına uydurmuştur

Klasikçilerin *Siyah Atina*'ya düşmanca tutumları, pek de şaşırtıcı değildir ve oryantalistlerin *Oryantalizm*'e gösterdikleri tepkiyi çağrıştırır. Bernal'in çok genel düzeydeki iddiaları savunulabilir mi, kuşkusuz tartışmaya açık. Klasikçiler, arkeologlar ya da tarihçiler arasında yapılan,

Bernal'in haklı mı haksız mı olduğu tartışmasına burada girmek niyetinde değilim. Bunun yerine, yöntembilimsel iddialarına odaklanmak ve argümanının çağdaş siyasal etkilerine yakından bakmak istiyorum.

Bernal, *Siyah Atina*'nın birinci cildine "Antik Yunan"ın Uydurulması 1785-1985" adını verir ve bunun, Romantiklerin Aryan modeli sürecini kapsadığını savunur (Yunanistan'ın hem kendisinin hem de Avrupa kültürünün saf, kendinden kaynaklı kökeni olarak görüldüğü model). Bu model, Yunanistan'ın, Mısır felsefesi, bilim ve bilgisine olan güçlü bağımlılığını savunan geleneksel görüşü izlemiştir. O yüzden, kitabın argümanı -bazı değiştirmelerle- geleneksel görüşün doğru olduğu ve Romantiklerin fikrinin yanlış olduğu yolundadır. Bunun anlamı, Said'in *Oryantalizm*'deki projesiyle Bernal'inki arasında önemli bir fark olduğudur. Çünkü Said için "Şark", Batı'nın Doğu'ya empoze ettiği, yanlışları düzeltebilmek için gerekli olan hiç bir gerçekliğe denk düşmeyen bir yansıtmadır. Bunun nedeni ise, Şark fikrinin bizzat kendisinin, Oryantalizmin bir parçası oluşudur. Bu, Said'i, bütün olarak temsil meselesi sorunsalını geliştirmeye itti. Said bunu yapmakta o kadar ileri gitmiştir ki, kendisini, başka kültürlerin doğru dürüst temsil edilmesi mümkün müdür sorgulamasının antropolojik açmazının da içinde bulmuştur. Bernal ise tam tersi, antik Yunan ile ilgili gerçeği *bilebileceğimizi* söyler. Kuhn'a gönderimde bulunmasına rağmen, sonuç olarak bu bir model ya da temsil etme sorunu değildir. Bu bir kanıt sorunudur ve o bize, tarihsel gerçeğe dönüşü önerir. Bu da Said'in *Oryantalizm*'de anlattıklarının, sadece söylemsel bir yansıtma değil, aynı zamanda tarihsel gerçekliğe dönüş ile düzeltilebilecek Romantik bir fantazi olabileceğine ilişkin ilginç olasılığını ortaya çıkarır. Böylece antropoloji de bir kez de bilebilir ve nesnesini temsil edebilir demektir. Üstelik eski modelin yeniden onaylanması, *Siyah Atina*'nın, yerli ve Batı akademik bilgilerin karşı karşıya geldiği bulgusal bir antropoloji anına değindiği anlamına gelir. Bernal'in yerli akademik bilgiyi onaylaması, yerliyi şimdi bile bilgi kaynağı olarak değil, sadece nesnesi olarak gören çağdaş alışkanlığımızı kırmanın bir yolunu gösterir. Bu hâlâ, Batı-dışı bilgi biçimleri için, özellikle de akademik kurumlar içerisinde, genel bir kural olarak işlemektedir.

Bununla beraber kitabın sorunu, bağlantılı antropolojik bir şüpheden kaynaklanır: gözlemcinin konumu. Birinci ciltde Bernal, "iç" argüman-

lar -saf araştırmacılık ve "dış" argümanlar arasında ayrım yapan bir bilgi sosyolojisi aracılığıyla iddiasını savunmaktadır. Buna göre bilgi, kendi çağdaş politikasına ve aynı derecede politize olmuş diğer disiplinlerle taraflı bir ilişki içinde görülür (etnoloji, antropoloji, ojenizm, vb.) Bernal'e göre, tarihsel bir perspektiften bakıldığında, birincinin nihai doğrulaması her zaman için ikincide bulunabilir -kendi olayında hariç. Burada Bernal'in kanıtlara eski moda ve birçok yönden canlandırıcı yönelişi, doğru ve yanlış tarih ayrımıyla birlikte imkansızlığını eşzamanlı olarak göstermesine rağmen, politika ile bilginliği (scholarship) ayrı tutması gerektiği anlamına geliyor. Olguların nasıl her zaman değerlerle üst üste olduğuna ilişkin kendi örneklemeleri, Bernal'in "olgularının" konumunun ne olduğu sorununu ortaya çıkarmaktadır. Geçenlerde yayımlanan *Siyah Atina*'nın "kanıt" içeren ikinci cildi, Bernal'in başka herkes için imkansız olduğunu gösterdiği tarafsız araştırmacılık fikrine başarıyla sahip çıkamayacağını onaylar niteliktedir (Young, 1993). J. D. Bernal'in *Social Function of Science*'sındaki karşılaştırılabilir projesinin aksine, burada Martin Bernal'in metafizik unsurları bilimden ayırmasını mümkün kılacak bir Marksizm mevcut değil (Bernal, 1939). Sonuç olarak Bernal, Said'in ortaya attığı sorunlardan bizleri kurtaracak ampirik yöntembilime dönmeyi başaramıyor.

Bununla birlikte yöntembilimsel güçlüklerine rağmen *Siyah Atina*, üç nedenden ötürü hâlâ önemlidir: ilki, Afrika'yı, Batı bilgisi sorununun ortasına koyduğu için; ikincisi, akademik statüsüne ve bu bilginin uygun ve uygun olmayan bilgi arasındaki sınırları denetlemesine ilişkin (*Siyah Atina* kendisi dahil) geniş kapsamlı sorular ortaya attığı için ve üçüncüsü, *Oryantalizm*'den çok daha fazla, ırk sorununu, araştırmasının odak noktasına yerleştirdiği için. Kısacası Bernal'in en önemli katkısı, bir ölçüde kendisi bile farkında olmasa da, ırk, ırkçılık ve bilginin ırkçılaştırılmasının, kitabın argümanının özünü teşkil etmesidir.

Mısır'ın Statüsü Sorunu

Siyah Atina'nın kendisi ve onun sonraki kabulü, bilginin meşrulaştırılması sorunuyla politik düşüncelerin bu işlevi ne kadar gördüklerine tanıktır. Bernal'in kitabının pek çok paradoksundan biri, kamunun ilgisi daha genel etkilere odaklanmışken, ki bu şu anda tartışılan malzemenin

ayrıntılarını aşmaktadır, Bernal'in kendisi, konusunun belli parametreleri içinde kalmak istemektedir. Aslında klasiklere koyduğu kısıtlamalara rağmen, Bernal argümanını bu alanın sınırları içinde tutmaya önem vermektedir.

Kitabın bu çağdaş politik etkilerden kaçınması, en çok Mısır'ın statüsü sorununda ortaya çıkar. Daha önce gördüğümüz gibi, Bernal'in argümanı, ondokuzuncu yüzyılın başlarında, Yunanistan'ın Avrupa uygarlığının kökeni olarak Mısır'ın yerini aldığı yolundadır. Bu kaydırma, belgesel ya da arkeolojik kanıtlar yoluyla değil, dilbilimin prestiji yoluyla, Hint-Avrupa Aryan dilleri ailesinin keşfiyle birlikte başarılmıştır. Bernal, bunun altında yatan motivasyonun, Avrupa uygarlığına Afrikalı değil, Avrupalı bir köken kazandırma arzusu olduğunu iddia eder. Bernal, bu hareketi, ondokuzuncu yüzyıldaki bilimsel ırkçılık kuramlarının gelişmesine bağlar. Mısır'dan Yunanistan'a kayış, eşzamanlı olarak Afrika tarih ve uygarlığının karalanması ve hatta inkarını da içermekteydi.

Bernal'in argümanında Mısır, Avrupa ile Afrika ve o yüzden aynı zamanda siyah ile beyaz arasındaki bu düşmanlık için, şüphesiz ki, dayanak noktası teşkil etmektedir. Bernal kendisi de klasik dönemlerden bu yana, Mısırlıların "temelde Afrikalı" olup olmadığı, beyaz mı siyah mı oldukları hakkında yüksek tansiyonlu bir tartışmanın süregeldiğini göstermektedir. Açıkçası kitabın politik argümanı bağlamında bu, çok önemli bir sorudur -çünkü eğer Mısırlılar, Afrikalı ve siyah değildiyseler, o zaman *Siyah Atina*'nın tüm argümanının geniş kültürel sonuçları, bizim çağdaş kültürel politikamız açısından çökerdi. Ancak Bernal kendisi, yorumlarını temkinli sözlerle kısıtlıyor: "Eski Mısırlılar...renkleri belli olmamakla birlikte, Afrika'da yaşamışlardır" (Bernal, 1987, s.440). Kitabın argümanı için hayati öneme sahip olduğu halde, Bernal sorunu geçiştirmektedir.

Sorun, Bernal'in her iki şekli de istemesindedir. Bernal için, Mısırlılar'ın ırksal açıdan karışmış olmaları, kimliklerinin saptanmasını siyah sorunsalı içine taşımıştır; deri renginin betimlemesine başvurmak suretiyle konunun üstüne gider. Gözönünde bulundurmadığı temel nokta ise, bugünün terimi "Siyah"ın, deri rengini tarif etmek için değil, tahakkümün siyasal kategorisini nitelendirmek için geliştirildiğidir. Bu, "Siyah" teriminin, beyaz toplum tarafından baskıya uğramayan değişik tarihsel dö-

nemlerden insanları tasvir etmek amacıyla politik kullanımının sorunlarının altını çizmektedir. Başka bir deyişle bu, bugünkü ırkçı politikaların tarihsel özelliklerini vurgulamaktadır. Binlerce yıl öncesinin Mısır tarihini kendi çağdaş politik konu ve değerlerimize asimile etme eğilimi, "Siyahlık" için ayrı bir tarihötesi öz yaratma riskini taşır -çünkü tarihsel olarak konuşmak gerekirse, Mısırlılar siyah olsalardı bile, Siyahlığın o zamanki anlamı şimdikiyle aynı olamazdı. O nedenle binlerce yıl öncesinin Mısır tarihini, günümüz politik konularına uyarlamak, potansiyelle dolu olduğu kadar tuzaklarla da doludur. Diğer taraftan Bernal'ın kendi de, Mısırlıların bu Afrikalı ve siyah tarihsel kimliklerinin, ondokuzuncu yüzyılda Avrupa kültürel tarihinden dışlanmalarının nedeni olduğunu göstermektedir. Tam olarak aynı şekilde, kitap, Siyah uygarlıkların tarihi hakkında birşeyler söylüyor sayıldığı için, bugünün kültürel politikası alanına bu kadar önemli bir katkıda bulunmuştur. Üstelik ona *Siyah Atina* diyerek Bernal aslında kendisi doğrudan böyle bir çağrışım yapmaktadır. Bütün bunlar, araştırmacılığı politikadan ayırmaya çalışmanın süregelen imkansızlığını göstermektedir. Bunun tarihsel olarak nasıl işlediğini güçlü bir şekilde göstermesine rağmen, *Siyah Atina* bugünün çağdaş kültür politikasıyla kendi ilişkisi hakkında sfensk-vari bir sessizlikte ısrar etmektedir. Ancak bu araştırmacı tutum, *Siyah Atina*'nın anlamının, geçtiğimiz iki yüzyılın ırksal politikası ile ayrılmaz şekilde bağlanmasının önüne geçemez.

Siyah Atina'nın gördüğü kabul, bugünün ırksal politikasının hâlâ Siyah ve beyaz arasındaki kutuplaşma aracılığıyla yürüdüğünü belirtiyor, tıpkı sömürgeci ve sömürge ve ben ve Ötekin'den söz ederken olduğu gibi. Bu tükenmek bilmeyen, acımasız diyalektikleşme, yirminci yüzyılın ırk, ırksal farklılık ve ırksal kimlik anlatılarının tipik özelliğidir ve sıkça sanıldığının aksine, ondokuzuncu yüzyılınkilerden bazı açılardan pek de farklı olmadıklarını ileri sürmektedir. Viktorya döneminin tabii ki gerekli, ancak kolay saf dışı edilen ırksal üstünlük ifadeleri, aynı zamanda bizim de sıklıkla çağdaş kültürel söylemlerle daha önceki ırkçı düşünceler arasındaki bağlardan habersiz olduğumuz anlamına gelir. Aslında tuhaf bir biçimde, sömürge söylem çözümlemesinde en az görülen şeyin ırk sorunu olduğunu söyleyebilirim. Çoğumuz, ırkçılığın doğal olarak daima sömürge alanında bulunabileceği ve herhangi bir çözümlemede bariz ırkçı duygu örneklerinden alıntılar yaparak belli bir emniyet duygusuna ve

rahatlatıcı bir ahlaksal dürüstlüğe erişilebileceği varsayımından hareket ediyoruz. Böylece çoğu sömürge söyleminin, bugünün terimlerine göre ırkçı olduğu gerçeğini gözden kaçırmadık. Ancak ırkla ilgili ondokuzuncu yüzyıl fikirlerinin ciddiye alınmadığını iddia edebilirim- çünkü biz Viktorya dönemi insanlarının ırkçı varsayımlarının ahlaksal yönden çok yanlış ve bunun kültürlerinin en sevimsiz yanı olduğunu düşünüyoruz da ondan. O yüzden sömürgeciliğin çatısının en temel yönlerinden birini ihmal etme eğilimi gösteriyoruz: yani ondokuzuncu yüzyılda *kuramsal* bir söylem olarak ırkçılığı.

Bu söylem, bizimkini ihlal etmeye devam ediyor. Şimdi etniklik ve kültürel farklılık bağlamında tartıştıklarımızın çoğu, o zamanlar ırk kategorisine girerdi: bizim ırkla ilgili tiksinti ve sinirliliğimiz, kendi kuramsal temelimizi yabana atma eğilimi gösterdiğimiz ve sonuç olarak da kendi çağdaş kültürel kuramlarımızla yadsınan geçmişinkiler arasındaki bağları inceleyememiz anlamına geliyor. Bugünün sömürge söylem çözümlemesinin ayırt edici özelliği, bizim sömürgecilik hakkında, sanki o biz değilmişiz gibi konuşmaktan hoşlanmamızdır: biz "sömürgecilik-sonrasıyız".

Amerika'daki Mısır

Bernal'in kendi kitabının üretimi ve kabulünün kültürel koşulları hakkındaki suskunluğu, içinde yazdığı Amerikan bağlamı göz önünde tutulduğunda, şaşırtıcıdır. Mısır'ın Afrikalı olmaktan çıkarıldığını savunan Afrika kökenli Amerikalı yazarların katkısını hafife alma eğilimine koşut olarak, ondokuzuncu yüzyıl akademi camiasındaki ırkçılık, özellikle de Egyptoloji* ile ilgili olarak yaptığı ayrıntılı ve titiz bütün tartışmalarında, Bernal hiçbir yerde, antropolojide "Amerikan Okulu"nu tartışmaz. Bu okul, 1840'lardan sonra Amerika'da olduğu kadar Avrupa"da da, modern olduğu iddia edilen ırksal farklılığın bilimsel önemini yaymada çok yararlı olmuştu. Bu eksiklik, o ırkçılık kuramında Mısır tarihinin oynadığı önemli rol göz önüne alındığında, daha da gariptir. Argümanlar bu şekilde zaten yereldir ve belirlenmiştir: Mısır, Amerika'nın ırksal politikasında, yüzelli yıldan fazla bir zamandır tartışmalı bir kategori olagelmiştir.

---

*Egyptoloji - Eski Mısır uygarlığını inceleyen bilim dalı. (Y.N.)

Bernal, Romantik dönemden başlayarak Avrupalı araştırmacıların nasıl Yunan uygarlığının temelde kendinden kaynaklı olduğu ve nasıl Mısır'a birşey borçlu olmadığını iddia etme eğiliminde olduklarını göstermektedir. Eğer öyleyse, o zaman neden, insanın sorası geliyor, daha sonraki araştırmacılar, Mısır uygarlığının kendisinin siyahtan ziyade beyaz olduğunu kanıtlamaya çalıştılar? Bernal'in yanıtı, ırkçılıktır: *"Eğer bilimsel olarak Siyahların biyolojik açıdan uygarlık yaratamayacakları 'kanıtlandıysa', Eski Mısır'ı nasıl açıklayabiliriz -uygunsuz biçimde Afrika kıtasında konumlanmış olan Mısır'ı?"* (Bernal, 1987, s. 241,italikler aslında var). Acil çözüm, Mısır'ı beyazlaştırmaktı. Bernal'in işaret etmediği nokta ise şu; burada Mısır ile ilgili iki farklı argüman var. Bir tanesi, Yunan (ve dolayısıyla Avrupa) uygarlığının Mısır-dışı kökeniyle ilgili. Diğerinin, Yunanistan ile hiçbir alıp veremediği yok ancak onun yerine, Mısır'ın öyle bir uygarlığı üretmesi "sorununa" odaklanmış durumda. Bu ikinci konu, klasikçiler tarafından değil (çünkü ne de olsa onlar, Mısır'ın konuyla ilgisiz olduğunu kanıtlamışlardı), ırksal kuramı geliştirmekle uğraşan arkeolog ve antropologlar tarafından geliştirilmişti. Burada söylenmek istenen, Mısır bir Afrika uygarlığı olarak kaldığı sürece, onların asla ikna edici biçimde, siyah ırkın doğuştan gelen biyolojik yetersizliği tezlerini savunamayacak olmalarıdır. Bernal'in söylemediği ise, Mısır uygarlığının Afrikalı olmadığını kanıtlamak için en fazla çabanın ABD'de harcandığıdır. Bunun nedeni çok açıktır: kölelik için akademik bir haklı neden üretme arzusu.

Amerikan İç Savaşı'ndan önce ve onunla eşzamanlı kölelik hakkındaki tartışmaların kendisi sadece ABD'de değil, İngiltere'de de önem kazandı ve ırkla ilgili tartışmanın koşullarını değiştirmede de başarılı oldu. Burada önemli bir etken Amerikan raporlarında siyah ve beyazın bölünüp birbirlerine düşürülmesindeki görece kolaylıktı: bu görünüşte kesin anti-tez, o zaman beyazın beyaz-dışı dünyayla olan bütün ilişkilerinde başat kuramsal model haline gelmişti. Aynı zamanda bu, sadece siyah-beyaz ayrımı yapmakla ilgilenen popüler ırkçılıkla da güzelce örtüşmekteydi. Böylelikle daha önce etnolojiye hükmetmiş ırklar arasındaki farklılığın derecesine dair genel bir şema çıkartmak yerine, bu yeni model, beyazları ayrı ve mutlak bir biçime soktu ve bütün beyaz-dışı ırkları, ünlü beyaz (Caucasian) standardından yaptıkları sapmaya göre değerlendirdi.

Dahası bu yeni modelle birlikte türlere ait daha belirleyici bir farklılık, ırksal kuramın odak noktası haline geldi. Bunun nedeni basitti. Birleşik Devletler anayasası, bütün insanların eşit doğduğunu ilan etmekteydi: kölelik kurumu açıkça bu ilkeyi ihlal ediyordu. Ancak eğer değişik insan türleri varsa, siyahlar, bütün insani özellikleri paylaşmadıkları, daha alt düzeyde bir tür olarak sınıflandırıldıklarında, anayasal eşitliğin, onları içermediği savunulabilinirdi. Böylece, 1840'lardan başlayarak, çoktürlülük (polygenesis) doktrinini -yani siyahlarla beyazların farklı türler teşkil ettikleri doktrinini- yerleştirmek amacıyla hız kazanan bir çabayla karşılaşıyoruz. Bu doktrin, tektürlülüğün (monogenesis) -buna göre bütün insanlar tek tür kabul edilir, farklılıkları iklim ve çevrenin etkileriyle açıklanır- yerini almayı hedefler.

Tartışma iki bağlantılı soruya odaklandı, biri kültürel, diğeri biyolojik: bu iki yön her zaman birlikte gelişti ve eşzamanlı olarak değerlendirildi. Kültürel soru, tarihte hiç siyah bir uygarlığın olup olmadığı ile ilgiliydi (eğer yoksa, bu beyaz ırkın üstünlüğü ve siyahların doğuştan yetersiz oldukları iddiasını destekleyecekti). Biyolojik soru, iki ırk arasındaki birleşmeden doğan melez çocukların doğurgan olup olmadığı hakkındaydı (eğer değilse, bu ikisinin farklı türler olduklarını gösterecekti; çünkü iki hayvanın farklı türlerden olduğunun kanıtı, ikisinden doğan melezin kısır olmasıydı). Bu nedenle bu dönemde ırkla ilgili yazılardaki temel vurgu, Siyah uygarlıkların (özellikle Mısır) tarihi ve insan üremesinde melezlik sorunu üzerineydi. Amerikalı antropologlar J. C. Nott ve George R. Gliddon"un 1860'a kadar sekiz baskı yapan *Types of Mankind*'ın (1854) başarısı, şüphesiz bu her iki alanı biraraya getiren belli bir beceri birleşiminin ürünüydü: Nott doktordu, Gliddon ise Mısır uzmanıydı (Egyptolog). Çalışmalarının önemi, bilimsel ve kültürel olanı, ayırt edilmez biçimde bilimsel ve kültürel ırk kuramını yaymak amacıyla biraraya getirmelerinden kaynaklanıyordu.

O yüzden biyoloji ve Egyptoloji birlikte yeni "bilimsel" ırk kuramının temelini oluşturdular. En eski uygarlık olarak Mısır, Afrika'da gelişmişti ve açıkça, değerli hiçbir şey yaratmamış ya da üretmemiş olduğu öne sürülen siyah ırkın kalıcı yetersizliği iddiasının önündeki ana potansiyel engeli teşkil etmekteydi. Gliddon'un çok satan, kitabı *Ancient Egypt* (1843) belirttiği gibi, Afrikalı bir Mısır'ı savunanlar, aynı zamanda "uy-

garlığın Afrika kökenini" de savunmuş oluyorlardı. Bunun tatsız sonucu, "antik çağda bilinen her sanat ve bilim dalının kökenini eski Mısır'da arayan bizlerin, bilginin ve icadın ilk ışıltıları için, samur rengi Zenci yada koyu esmer Bedevi'ye minnet duymak zorunda olmamızdır" (Gliddon, 1843, s.58-9). O nedenle Mısırlıların beyaz olduğunu kanıtlamak gerekliydi. Bernal'in Siyah Atina'da işaret ettiği Mısır'ın beyazlaştırılması, böylece burada, mantıksal açıklamasını, ondokuzuncu yüzyıl akademilerindeki Avrupa ırkçılığının genel bir suç ortaklığında değil, Amerikan ırk kuramının Amerikan İç Savaşı"na uzanan yıllarda köleliği aklama ve akla uygun açıklamasını yapma çabasının yerel bağlamında bulur.

Nott ve Gliddon, "Mısır, başlangıçta beyaz ırktan kişilerden oluşmaktaydı" şeklindeki argümanlarını, yine Amerikalı S. G. Morton'un frenolojik (kafatası incelemeleri) araştırmalarını dayanak yaparak desteklemekteydiler. Morton da anatomist ve Egyptologdu ve Crania Egyptiaca (Mısır Kafatasları) adlı çalışması 1844"de basılmıştı. Morton"un Mısır'daki frenolojik araştırmaları yaygın biçimde, Eski Mısırlıların beyaz olduğunu kanıtlamış sayılıyordu. Aslında Gliddon kendisi, Morton'un araştırması için gerekli Mısırlı becerilerini temin etmiş, Mısır uygarlığının beyaz temelini kanıtlamak amacıyla anatomik ve kafabilimsel (craniologic) yeteneklerini kullanması doğrultusunda onu teşvik etmiştir. Morton"a 1841"de şöyle yazmaktadır:

> Mısırlıların Afrika kökenli oldukları fikrine karşıyım. Yani yüksek kast- krallar, rahipler ve askerler...Bizler, hiyeroglifçiler olarak, Mısır'ı, şimdi bütün Yunanlı yazarlardan ve Romalılardan daha iyi tanıyoruz. Bu temelde,benim tamamıyla bihaber olduğum Kıyaslamalı Anatomi seni ikna etmedikçe ve yadsınamaz kanıtlarca desteklenmedikçe, durup düşünmenizi rica ederim acaba Mısırlılar neden Asya belki de Arap kökenli olmasınlar; bu fikrin şu an vardığınız sonuç olduğunu, mektuplarınızın tonundan anlıyorum. En azından hiçbir zaman Afrikalı değillerdi, hâlâ değiller, hele de Zenci hiç değillerdi. (Nott ve Gliddon, 1848, s. xxxvi-xxxvii)

Morton da bunda hemfikirdi ve 1844'te bu kez kendisi "Mısır'da çok sayıda Zenci vardı; ancak eski dönemlerde de sosyal konumları şimdi-

kiyle aynıydı -köle ve hizmetkârdılar" demişti (Morton, 1844,s. 66; Nott, 1844, s.16). Böylece, siyah köleli beyaz bir toplum için antik tarihten bir öncü bulmuş oluyoruz: Morton, Nott ve Gliddon, Mısır raporlarını, kendi Güneyli toplumlarındaki "Zenciler"in doğal yerini haklı çıkarmak ve ırksal toplum ilişkilerinin sürekliliğini savunmak amacıyla yaydılar. *Types of Mankind*'a Nott ve Gliddon, ırklar arasındaki kalıcı farkları ve birbirlerine duydukları karşılıklı husumet nedeniyle ayrı tutulmalarının gerekliliğini öne sürdüler. Bunu yaparken, değişik ırkların sabit doğasını savunabilmek için ilk olarak Cuvier tarafından ortaya atılan "türler" kategorisine başvurdular. Kanıt olarak beşbin yıllık Mısır çizimleri ve kafatalarına büyük önem vermek suretiyle, Nott ve Gliddon, "türlerin kalıcılığını" ispat ettikleri iddiasında bulundular ve böylelikle Beyaz ve Zenci ırkların, eski Mısır'da da tıpkı 1840'ların Amerika'sındaki gibi farklı olduğunu savunabildiler.

1844'de, Nott, arkadaşları arasında "zencibilim" (niggerology) olarak adlandırdığı bir dizi konuşmadan birine (Gould, 1984, s. 49), Mısır'ın kendi ırk kuramında oynadığı çok önemli rolü vurgulayarak başlar:

> İnsan ırkının Doğal Tarihine giriş yapmadan evvel, kronolojideki bazı noktalara ve Mısır'ın erken tarihine birgöz atmak, bir ön adım olarak kaçınılmaz derecede zorunludur. Beyaz ve Zenci ırkların çok gerideki bir tarihte farklı olduklarını ve *Mısırlıların beyaz olduklarını* göstermek zorundayım. Bu nokta yerleşmezse, argüman terkedilmelidir.
>
> (Nott, 1844,s. 8, italikler aslında var)

Nott burada, Bernal'in kitabında ender bulunabilecek bir netlik ve cesaretle, Siyah Atina'nın okurlarına aşina gelecek bir argüman sunuyor:

> Mısır uygarlığının bu beyaz kafalara bağlanabilirliği oluşu sonucu bence, karşı konulmazdır; çünkü uygarlık, ne şimdi ne de tarihten bildiğimiz kadarıyla hiçbir zaman, beyazlardan başka hiçbir ırk tarafından bu derece mükemmelleştirilememiştir -mantık yürüten hangi akıl başka bir sonuca varabilir?
>
> Öyleyse açıktır ki, tarih, Mısır anıtları, resim ve heykelleri, Cuvier, Morton ve diğerlerinin incelediği kafatasları, analoji ve bu ülkeyle

bağlantılı başka herşey, hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın, Eski Mısırlı ırkın Beyaz olduğunu ispatlamaktadır. (s. 12)

Ancak Nott"un anlatısında, eski Mısırlıların Beyaz kimliklerinin önemi, ırk kuramının o hep var olan diğer yüzünü teşkil eden önemli sonuca varmaktadır:

> Positif tarihsel bulgular, Mısır'ın eski dönemlerde aşağı ırktan kabileler tarafından fethedildiğini ve insanlarının kanlarının karışmış olduğunu da kanıtlamaktadır...Yunanistan ve Roma"nın saf kanı bile, ülkeye giren, hem ahlaksal hem de fiziksel anlamdaki kara lekeyi çıkarmaya yetmemişti.
>
> Hayvanların karışmasından alınan örnekler bu kadar net şekilde sergilediği halde, Natüralistler, ırkların karışmasının etkilerini garip bir biçimde görmezden geldiler -ne de olsa fiziksel olarak insan hayvanların en iyisidir ve diğerlerini yöneten fizyolojik kanunların aynı onun içinde geçerlidir.
>
> Bu kan karışıklığı, Mısır'ın ve Barbar devletlerin, şimdiki ırklar sona erdirilip, Beyaz ırkla yer değiştirinceye kadar bir daha asla doğrulamayacak olmalarının nedenidir.
>
> Dünya tarihinin neresinde aşağı ırklar, fetih yapıp Beyaz ırkla karışmışlarsa, beyazlar, barbarlığa düşmüşlerdir. (s. 16)

Schlegel ve ondan öncekiler gibi, Mısır uygarlığının, Hindistan"dan gelen Aryanların ürünü olduğunu iddia ettikten sonra, Nott burada o kuramın, modern Mısırlıların ırksal kimliğine nasıl uygulanabileceği sorununa eğiliyor. Ondokuzuncu yüzyıla kadar, Mısır'ın nüfusunun açıkça Araplar ile Afrikalıların karışımından meydana geldiği gerçeği, Beyazların tezini çürütmek için değil, ancak Mısır'ın uzun süren gerilemesini açıklamak için korunmuştu. Gobineau"nunkine oldukça benzeyen bir dilde, (Nott onun çalışmasının İngilizce versiyonunun hemen Amerika'da basılmasını sağlamıştı) (Gobineau, 1856), Nott, Aryanların Mısır uygarlığını yarattığını ve daha sonraki ırk karışımının onu lekelediğini ve çöküşüne neden olduğunu iddia etmektedir. Sonuç olarak da bütün Beyaz ırk karışımlarının, onları "barbarlığa" sürüklediğini savunur ve böylelikle Mısır tarihi kuramını, milletlerin ırk ilkesine göre yükselişi ve düşüşü hakkında genel tarihsel bir kuram olarak genişletmiş olur.

En koyu beyaz üstünlüğü savunucusu Nott'a göre, Aryanlar her şeyi tek başlarına yapmışlardı ve ırkların karışımı dejenerasyon, kısırlık ve barbarlığa yol açmaktaydı. Şimdiki karışık nüfus "yok edilmedikçe", Mısır asla tekrar belini doğrultamayacaktı. Nott, Önsözün'de, "ırkların karışımının etkilerini ele alan kısımlara özellikle dikkat çekmek istiyorum; çünkü bu gerçekler şu ana kadar yeterince değerlendirilmemişlerdir", demektedir (Nott, 1844, s.l). Açıkça görülen odur ki, ırkların karışımı ve ırksal yok etme, onun kafasını meşgul eden sorulardı. Aynı yıl içinde, "Melez : Eğer beyazlarla siyahların evlenmelerine izin verilirse, iki ırkın muhtemel yok oluşu" başlıklı bir makale yazmıştı. Burada, argüman, ırklararası birleşmelerin doğurganlığı ile ilgili üzücü soruya yanıt arayan çoktürlülük doktrini yönünde çağdaş bir dönemece girmekteydi. Nott, Birleşik Devletler"de yapılan gözlemlerin melezlerin siyah ya da beyazlardan daha az doğurgan olduklarına işaret ettiğini iddia ediyordu ve eğer genel bir ırk karışımı söz konusu olursa, bunun bir sonucu olarak ABD'nin sadece kültürel değil, aynı zamanda fiziksel olarak da dejenere olacağını savunuyordu (Banton, 1987, s. 40-1). Melezlerin düşük doğurganlık oranını kullanarak Nott, Amerikan kültürünün tehditkâr dejenerasyonundan çok siyah ve beyazlar arasındaki cinsel ilişkinin, Amerikalıları çöküşe ve tamamen yok olmaya sürükleyeceği fikrinin altını çizmekteydi. Cinsellik ve siyah ve beyaz ırkların karışması, böylece bu "tuhaf kurum" un örtülü savunmasında, merkezi bir yer işgal etmektedir.

Halkın kafasında, ırkları (ve sınıfları) ayırt etmenin bir yolu olarak "tür" fikri başarı kazanmışsa da, Nott ve Gliddon'un argümanı, Güney'in kölelik düzenini savunmasında açıkça işe yaradığı halde, melezlik sorununda zayıf kalmıştır. Seksi denetlemek, eski Mısır'da olduğundan daha zordu. Türlerin çağlar boyunca kalıcı olduğuna dair temel iddialarına rağmen, *Types of Mankind*'da, Nott ve Gliddon"un, ırkların karışmasının berbat etkileri tehdidini yenileme ihtiyacı duydukları gözlenebilir:

> Ancak kesin görünüyor ki...,insanın fiziksel tarihinde, üstün ırk kaçınılmaz olarak aşağı ırkla karışma yoluyla kötüye gidiyor...yalnızca Melezlik kanunlarının işlemesiyle insan ailesi, şimdi dünyada var olan bütün insanlık türlerinin tamamıyla karışması yüzünden olası bir yok oluş ile karşı karşıyadır. (Nott ve Gliddon, 1854, s. 407)

Böylelikle çifte argüman geliştirmiş oluyorlar: insan türleri arasındaki fark kalıcıdır. Bu kalıcılık, melezlik yasaları ile ve aralarındaki karışımların yol açacağı nihai kısırlık ve dejenerasyon vasıtasıyla korunur. Ancak bunun tersi şekilde, hep kaçınılmaz olarak yaygın ırklararası birleşmelere yol açacağı varsayılan Amerikan toplumundaki siyah-beyaz sosyal bölünmelerinin iflasının o nedenle, bütün ulusun nihai yok oluşunu hazırlayacağına inanılıyordu. Irk kuramı, mutlak kesin ayrılık düzeyinde, kalıcı ırk farklılığını daha çok savundukça, savunucuları da melezlik ve ırklararası seks konularında daha saplantılı hale gelmekteydiler.

Melezlik ve Irkların Karışması

Eğer melezlikle ilgili en büyük saplantı ve paranoyaya Birleşik Devletler"de rastlıyorsak, bunun nedeni, etnoloji kisvesi altında bilimsel gerçekmiş gibi sunulan hayal ürünü Amerikan ırk ideolojisi yüzündendir. "Irkların bilimi" adı verilen ve 1840'lardan başlayarak Avrupa sömürgeciliği için kuramsal meşrulaştırma görevini üstlenen etnoloji, aynı işlevi ABD'de de kölelik kurumu için yerine getirmiştir. Ancak ondokuzuncu yüzyıl ırk kuramındaki bitmez tükenmez ırk karışımı tartışmalarında, kültürlerin sömürge operasyonlarında melezleştiği, yabancılaştığı ve Avrupalı asılları için potansiyel bir tehdit unsuru oluşturduğu, siyah-beyaz güç ilişkilerinin zayıf noktasını görmek mümkündür. Tschudi'nin tablosuna bakarak (Şekil 1) ırk karışımının nasıl ayrıntılı düşünülüp tartışıldığı anlaşılabilinir. Nott ve Gliddon bu tabloyu kullanmıştı ve buraya da Robert Brown'ın dört-ciltlik araştırması, *The Races of Mankind*'ndan alıntı yapılmıştır (Brown, 1873-9, c.II, s. 6).

Burada, değişik oranlarda karışık ırklardan olan çocuklarla ilgili ikinci sütunu destekleyen tuhaf değerlendirmeler içeren yorumlar, ırkların değişik zihinsel ve fiziksel niteliklerinin çağdaş antropolojik tablolarının etkisini gösterir. (Şüphesiz ki, çok kapsamlı sınıflandırmasına rağmen, "Yerli" ya da "Zenci" bir babayla beyaz bir annenin çiftleşmesinin tamamen dışarıda bırakılmış olması bulgusaldır: bütün süreç kuramsal olarak geri döndürülemez bir yapıdadır). Bu ırk karışımı ya da "melezlik" tablosunu, ırk ve kültür kaynaşmasının nazik derecelenmelerinin çözümleyici bir ifadesi şeklinde okuyabiliriz. Bu kaynaşmaya, ondokuzuncu yüzyı-

lın, karmaşa içinde kültür yayılmasının emperyalist "dağıtma"modelini taklit eden dejenerasyon süreci gözüyle bakılabilir. Bu kaynaşma, antropolojinin evrimsel karşılaştırmalı yöntemini altüst etmiş ve bütün bunların ötesinde, Batı uygarlığının tüm ilerici paradigmasını bozma tehdidini savurmuştu.

Şekil 1

Hiçbir şey belki de İspanyol-Amerikalı nüfusun melez karakterini, yirmiüç çaprazlamanın saptanabildiğini ve isimler aldıklarını belirtmekten daha iyi yansıtamaz. Aşağıda şöyle gösterilmişlerdir:

EBEVEYNLER				ÇOCUKLAR	
Beyaz	baba	ve	zenci	anne	mulatto
Beyaz	baba	ve	Yerli	anne	mestiza
Yerli	baba	ve	zenci	anne	chino
Beyaz	baba	ve	mulatto	anne	cuarteron
Beyaz	baba	ve	mestiza	anne	creole (soluk-kahverengi yüz)
Beyaz	baba	ve	chino	anne	chino-blanco
Beyaz	baba	ve	cuarterona	anne	quintero
Beyaz	baba	ve	quintera	anne	zambo
Zenci	baba	ve	Yerli	anne	zambo-negro
Zenci	baba	ve	mulatto	anne	mulatto-oscuro
Zenci	baba	ve	mestiza	anne	zamba-chino
Zenci	baba	ve	chino	anne	zamba-negro (tamamen siyah)
Zenci	baba	ve	zamba		

EBEVEYNLER			ÇOCUKLAR	
Zenci	baba ve	quintera	anne	mulatto (epeyce esmer)
Yerli	baba ve	mulatto	anne	chino-oscuro
Yerli	baba ve	mestiza	anne	mestiza-claro (sıklıkla çok güzeldirler)
Yerli	baba ve	chino	anne	chino-cola
Yerli	baba ve	zamba	anne	zambo-claro
Yerli	baba ve	chino-cola	anne	Yerli (kıvırcık saçlı)
Yerli	baba ve	quintera	anne	mestizo (epeyce kahverengi)
Mulatto	baba ve	zamba	anne	zambo (sefil bir ırk)
Mulatto	baba ve	mestiza	anne	chino (epeyce açık renk yüz)
Mulatto	baba ve	chino	anne	chino (epeyce esmer)

Amerika'da, mulatto, quadroon ve octoroon terimleri, yaygın şekilde, yarım, dörtte bir ya da sekizde bir siyah kan taşımanın ifadesinde kullanılır ve terminoloji burada son bulur fakat deneyimli gözlemciler, çok daha küçük miktarları bile fark edebilirler. Yarı yarıya Yerli kanına sahip bir insan genellikle yarı-sınıf ya da daha yaygın deyişle yarı-melez adını alır. Ancak terim daha az ya da çok miktarda beyaz kanın varlığını göstermek için de çok belirsiz biçimde kullanılır.

Bu ırksal farklılık kuramları ve dejenerasyonun kendisi, ondokuzuncu yüzyıl sonunun artan kültürel kötümserliğiyle karışıp Batı ile birlikte dejenere oluyordu.

Son yıllarda bir dizi disiplin, "Öteki"nin temsili ve dışlanması sorunu ile ilgilenmektedir. Ötekilik'in iç/dış nosyonları ya da antropoloji için zorlukları ve ben-Öteki ilişkileri de bu kapsama girmektedir. Brown'ın inceden derecelenmiş tablosu ise buna karşıt olarak ırkçılığın ve o yüzden de belki sömürgeciliğin, kendimizinkinden farklı bir paradigmaya göre çalıştığını ortaya atmaktadır (aslında hâlâ bugün de mevcut, ama gizli olan). Deleuze ve Guattari, Giotto'nun *Aziz Francis'in Hayatı* tablosundan bir sahnede, İsa"nın yüzü tartışması sırasında, bunu tam yakalıyorlar:

> Yüz gerçekten İsa ise, başka bir deyişle vasat, sıradan Beyaz bir Adamsa, o zaman, ilk sapmalar ırksaldır: sarı adam, siyah adam...Avrupa ırkçılığı, beyaz adamın iddiasındaki gibi, asla dışlama ya da başka birinin Öteki diye nitelendirilmesi şeklinde çalışmadı...Irkçılık, sapma derecesinin tayinini, Beyaz Adam'ın yüzüne oranla belirler, bu da uyum göstermeyen özellikleri artan şekilde acayip ve geri kalmış dalgalarla bütünleştirmeye uğraşır.
>
> (Deleuze ve Guattari, 1988, s. 178)

Ondokuzuncu yüzyıl ırkçılığı, "normalliklerin hesaplaması" ve "sapma dereceleri" aracılığıyla inşa edildi: Deleuze ve Guattari"nin gözlemine göre, bir ırk, "saflığına göre değil, kendisine baskı sistemi ile dayatılan karışmışlıkla tanımlanır. Kalitesiz ve karışmış kan, ırkın gerçek isimleridir" (s. 379).

En şaşırtıcı olanı, ırksal farklılığın "bilimsel" ifadelerinin, aslında olağanüstü ve kâbus gibi bir doğurganlık fikri ve ırklar arasında bitip tükenmek bilmeyen çılgınca bir çiftleşme görüntüsü üstüne odaklanmış olmasıdır. Irk kuramı, çiftleşmenin dinamik bir projeksiyonunu yapar ve ırklararası üreme ve melezliğin sonsuz çeşitlerine imkan tanıyan birleşmeyi yansıtır -yarım-kan, yarı-melez, Eurasian, creole, mulatto, mestiza, chino, zambo, terceron, quarteron, quinteron, quadroon, octoroon...Ondokuzuncu yüzyıl ırk kuramları, sadece siyah ile beyaz arasındaki temel farklılaştırmalardan oluşmuyordu: aynı zamanda da seks yapan insanlar hakkındaydı -devamlı karışan, şansa bağlı, haram, ırklararası seks.

Ancak bu karışım modeli, basit bir cinsel ya da hatta kültürel bir mesele değildi: bir çok yönden yerini aldığı daha önceki ticari söylemi korumaktaydı. Sömürgeciliğin beraberinde getirdiği cinsel alışveriş biçimlerinin kendilerinin, sömürge ilişkilerinin temelini oluşturan iktisadi alışveriş biçimlerinin hem aynası hem de sonucu olduğu açıktır. Küçük ticaret merkezlerinde ve ziyaretçi köle gemilerinde başlayıp genişleyen mülk değiş tokuşu, aslında mal olduğu kadar beden alışverişi olarak da kendini göstermişti: iktisadi ve cinsel değiş tokuş, o saygıdeğerlik timsali evlilikte olduğu gibi başından beri sıkı fıkıydı, kaynaşmıştı. O nedenle cinsel alışverişin ve ırk karışımı ile elde edilen ürününün, sömürgeci-

liğin iktisadi ve kültürel biçimlerinin kuramsallaşmasını sağlayan egemen paradigma olması tamamıyla uygundur. Belki de bu bizim kendi ırkçılık biçimlerimizin, cinsellik ve arzuyla neden o kadar yakından bağlı kaldığını açıklamaya başlayabilir. Aynı zamanda kendi çağdaş kültürel kuramımızın eşit şekilde melezlik kavramıyla meşgul olması da şaşırtıcıdır. Biyolojik alandan kültürel alana geçiş, şayet biyolojik ve kültürel olan daima ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olmasaydı, daha iç rahatlatıcı olabilirdi. Batı akademilerinde kültürel araştırmalar ve sömürge söylem çözümlemesi üstünde çalışanların fantazisi, sömürge mirasının diğer bütün yönlerinden olduğu gibi, sömürgeciliğin melez alışverişinden de kendimizi kurtarmayı başardığımız yolundadır.

Kaynakça

Ahmad, Aijaz (1992) In Theory: Classes, Nations, Literatures Londra: Verso.

Banton, Michael (1987) Racial Theories, Cambridge: Cambridge University Press.

Bernal, J. D. (1939) The Social Function of Science, Londra:Routledge.

Bernal, Martin (1987) Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.

cilt 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Londra: Free Association Books.

Bernal, Martin (1991) Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.. cilt 2: The Archaeological Evidence, Londra: Free Association Books.

Bhabha, Homi K. (1983) "Difference, discrimination, and the discourse of colonialism", Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., ve Loxley, D."de (der.) The Politics of Theory, Colchester: University of Essex.

Brown, Robert (1873-9) The Races of Mankind, 4 cilt, Londra: Cassell, Petter and Galpin.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Fèlix (1988) A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, çev. Brian Massumi, Londra: Athlone.

Gliddon, George R. (1843) Ancient Egypt. A Series of Chapters on Early Egyptian History, Archaeology, and Other Subjects, connected with Hieroglyphical Literature, 12nci baskı, (1848) gözden geçirilip düzeltilmiş, ek bölümleri var, Philadelphia: Peterson.

Gobineau, Arthur de (1856) The Moral and Intellectual Diversity of Races, with Particular Reference to their Respective Influence in the Civil and Political History of Mankind. With an analytical intoduction and copious historical notes by H. Hotz. To which is added an Appendix containing a summary of the latest scientific facts bearing upon the question of the unity or plurality of species. By J.C. Nott, MD, of Mobile, Philadelphia: Lippincott.

Gould, Stephen Jay (1984) The Mismeasure of Man, Harmondsworth: Penguin.

Guha, Ranajit (1982) "On some aspects of the historiography of colonial India", Guha

Ranajit"te (der.) Subaltern Studies, Cilt 1, Delhi: Oxford University Press.

Mohanty, Chandra Talpade (1984) "Under Western eyes:feminist scholarship and colonial discourses", Boundary 2, cilt 12, no 3 cilt 13, no 1.

Morton, Samuel George (1844) Crania Egyptiaca; or Observations on Egyptian Ethnography, derived from Anatomy, History, and the Monuments, Philadelphia:Pennington.

Nott, Josiah C. (1844) Two Lectures on the Natural History of the Caucasian and, Negro Races, Mobile: Dade and Thompson.

Nott, Josiah C. ve Gliddon, George R. (1854) Types of Mankind: or, Ethnological Researches, Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History: illustrated by Selections from the inedited papers of Samuel George Morton, MD, Londra: Trubner; Paris: Bossange; Philadelphia: Lippincott.

Parry, Benita (1987) "Problems in current theories of colonial discourse", Oxford Literary Review, cilt 9.

Said, Edward (1978) Orientalism, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985) "Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice", Wedge, cilt 7-8.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987) In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, New York: Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990) The Post-Colonial Critic, Londra:Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1991) "Theory in the margin: Coetzee"s Foe Reading Defoe"s Crusoe and Roxana", Arac, Jonathan ve Johnson, Barbara"da (der.), Consequences of Theory, Baltimore: Johns Hopkins Press.

Young, Robert (1990) White Mythologies: Writing History and the West, Londra: Routledge.

Young, Robert (1993) "Black Athena: the politics of scholarship", Science as Culture, cilt 4, kısım 2 , no 19.

Bölüm III

Avrupa'da Irkçılık ve Modernlik

V

Avrupa'da Irkçılık:Birlik ve Farklılık

Michel Wieviorka

Çoğu Avrupa ülkesini etkileyen çoğalan ırkçı eğilimleri gözlemlerken, artan sayıda araştırmacı, temel bir soruya yanıt getirebilecek karşılaştırmalı bir düşünceye acil ihtiyaç olduğunu hissetmekteler: farklılıkların ampirik kanıtlarının ötesinde, Avrupa'daki çağdaş ırkçılıkta belli bir birlik yok mu? Avrupa'daki milliyetçi ırkçı deneyimlerin çoğunun özel durumlarına da açıklık getirebilecek mantıklı bir dizi varsayım ortaya koymak mümkün değil mi?

Avrupa'nın birleşmesi -var olduğu kadarıyla- ve ırkçılığın büyümesi açıkça iki farklı olaydır ve onları doğrudan birleştirmeye çalışmak yapay olur. Irkçılık ve ırk ilişkileri ile ilgili herhangi bir araştırmada en alışılmış temel ilkeler, ulusal kalmaktadır. Hatta kelime dağarcığı ya da daha derin şekliyle, bu konuyla uğraşırken kullandığımız çözümleyici ve kültürel kategoriler, bir ülkeden diğerine o kadar değişmekte ki, tamı tamına karşılayan kelimelerle çevirmekte önemli zorluklarla karşılaşıyoruz. Dilde büyük farklılıklar olabilir ve bir dilde olumsuz çağrışımları olan kelimelerin başka bir ülkedeki çağrışımları olumlu olabilir. Örneğin Fransa'da hiç kimse *relations de race* deyimini kullanmaz; çünkü ırkçı kabul edilir, oysa İngiltere'de yaygın bir şekilde kullanılır.

O nedenle önemli bir ilk görev, Avrupa'daki çeşitli ırkçılık deyimleri hakkında doğrudan ampirik bilgi katkısında bulunmak değildir. Örneğin

1989'da Avrupa Topluluğu (CCE, 1989) tarafından basılan "Irkçılık ve yabancı korkusu (xenophobia)" isimli önemli araştırmada olduğu gibi. İlk görev, taciz, basmakalıplar, ayrımcılık ya da bir dizi ülkedeki siyasal ırkçılık gibi ırkçılığın başlangıç biçimlerini, aşağı yukarı benzer olduklarını yada benzer bir evrim izlediklerini kanıtlamak amacıyla kıyaslamak da değildir. Sorun, daha ziyade esas olarak kavramsaldır. Avrupa'daki çağdaş ırkçılığın belli bir birliği olduğu fikrini denemeden geçirmek istiyorsak, sosyolojik ve tarihsel varsayımlar geliştirmeli ve sonra onları toplayabildiğimiz bulgulara uygulamalıyız. Yani karşılaştırmalı bir yaklaşımın en zor yönü, veri bulmak değil, onu iyi düşünülmüş varsayımlarla düzenlemektir.

Benim kendi varsayımım iki farklı yoldan ifade edilebilir. Bir tanesi, göreli olarak daha soyut, öbürü ise daha somuttur.

Irkçılık ve Modernlik

Sorunsalın ilk formülasyonu, ırkçılığın modernlikten ayrılamayacağını göstermemizi sağlayabilecek küresel bir argümanın inşasından oluşuyor. Çünkü modernlik, Avrupalı kökenlerden ve onun şu andaki buhranından çıkıp gelişmiştir (Wieviorka, 1992a). Irkçılık, hem bir dizi ideolojik ve sahte bilimsel doktrini, hem de bir dizi şiddet, aşağılama ve ayrımcılık gösterisi olarak Rönesans'tan sonra Avrupa'nın merkez olduğu muazzam değişimler bağlamında gerçekten hız kazanmıştı. Modern dönemde büyük göçler, ticari ilişkilerin genişlemesi, Batı toplumunun endüstrileşmesi ve sömürgeleşme ile daha da gelişti. Ancak ırkçılık, modernlikle olan ilişkilerinde, tek bir mantığa indirgenemez ve hatta bazen o kadar farklı süreçlere denk düşer görünür ki, ırkçılıkların çoğul tartışılması için çok sayıda talep olur. Bu, aslında terimleri kötü konulmuş bir tartışmaya yol açar. Anti-semitizm dahil, çeşitli ırkçılık biçimlerinin kuramsal yerini bulacağı ve sosyolojik, hatta antropolojik ırkçılık birliğine uzanan, birleşik, küresel bir argüman kurmak mümkündür. Bu biçimlerin her birini, ters yönde giden kendi tarihsel özgüllüğü içinde ele alabiliriz. Her iki yaklaşım da meşru ve birbirini tamamlayıcıdır ama burada Avrupa'daki çağdaş ırkçılık biçimlerinin birliği hakkında düşündüğümüzden, ilkine ayrıcalık tanımamız gerektiği açıktır. Bu da bizi, ırkçılığın modernlikle ilgisi üzerine dört ana argüman dalı ayırmaya itmektedir.

Birinci durumda, muzaffer modernliğin arkadaşı olarak ırkçılık, evrenselci, reddedici, ezici ve farklı kimlikleri aşağılayıcıdır. Yayılma, özellikle de sömürgeci yayılma sürecine bir engel olan aşağı "ırklar"ın ortaya çıkışı ya da iddia edilen ikinci sınıf özellikleri adına sömürülmeye mahkûm olmaları bu nedenledir.

İkinci olarak, aşağı doğru sosyal hareketlilik ya da dışlama süreçlerine bağlı olarak ırkçılık, edimcinin (actor) modernliğe olumlu değer biçtiği, ama aksi takdirde kendisini uca itecek bir dışlama şekline maruz kalmaktan korktuğu için yaşadığı bir durumun hem ifadesi hem de yadsımasıdır. Edimci o zaman, "fakir beyaz" refleksi ya da tutumu geliştirir. Bu, özellikle ekonomik kriz ya da iş piyasasından çekilme bağlamında yaygın bir durumdur. Irkçılık burada, modernlikte yer alabilme talebinin sapkınlığıdır ve modernliğin işlevselliğinin verimli biçimlerine muhalefettir.

Üçüncü argüman dalı, modernliğin olumlu değerlendirmesine denk düşmez, (bunun çıkışı sağlama alınmalıdır ya da ondan dışlanma yadsınmalıdır); fakat modernliğe karşı olan kimlik ya da geleneklere başvurmaya denk düşer. Millet, din ve topluluk, o zaman kimlik yapıcıları olarak hareket ederler ve böylelikle nefret edilen bir modernliğin taşıyıcıları kabul edilenlere saldıran bir ırkçılığın ortaya çıkışını sağlarlar. Çoğunlukla Yahudilerde vucut bulan bu taşıyıcılar kimi zaman, özellikle ekonomik yönden güçlenip faaliyetlerini geliştiren o Asyalı azınlıklarda somutlanabilir. Son olarak ırkçılık, modernlik karşıtı ya da modernlik dışı konumlara denk düşebilir. Bu konumlar, modernliği taşıyan gruplara karşı değil, kendilerini modernliğe atıfta bulunmayan bir kimlikle tanımlayan gruplara karşı kullanılır. Irkçılık, kültürlerarası, topluluklararası, etnik gruplararası yada benzeri gerilimleri ifade eder ya da onların bir uzantısıdır.

O yüzden ırkçılığın mekanını dört ana nokta etrafında yansıtmak mümkündür:

Kimliklere karşı modernlik

Kimliklere karşı kimlikler *Modernliğe karşı kimlikler*

Modernliğe karşı modernlik

Bu çeşit bir mekanda, ırkçı edimciler tek bir konumu işgal etmeleri gerekmez ve konuşmaları ve davranışları sıkça farklı düşünceleri bağdaştırmaya çalışma özelliği taşır ve zaman içinde değişim gösterir. Bazen bu değişik konumların paradoksal karışımları bile vardır. Örneğin, insanların moderniteyi yadsıyan bir ırkçılaştırılmış grubu moderniteyi ve geleneksel değerleri aynı anda simgelemekle suçlamalarında olduğu gibi: geçmişte ve günümüzde Yahudiler, bir çok durumda bu çifte işlevi görürler (Wieviorka, 1992b). Onlardan, siyasal güç, para, medya ve kozmopolit bir enternasyonalizm ile sözüm ona özdeşleşmeleri yüzünden nefret edilir; ama aynı zamanda farklılıkları, görünürlükleri, milliyetçilikleri ve İsrail devletine ait olmaları ya da onu desteklemeleri yüzünden ya da onu kültürel gelenekleri ya da dinleri ile böbürlendikleri için de onlara kin duyulur.

Irkçılık mekanın bu kuramsal inşası, bize sorumuzu yanıtlamada yardımcı olabilir. Sonuç olarak, bizim, Avrupa deneyimini ve herşeyden önemlisi, yakın geçmişteki evrimini okuyabilmemizi sağlar. Bu evrim, uzun süredir bir yandan evrenselci, sömürgeci bir ırkçılık çeşidinin ve diğer yandan anti-semitizm şeklini alanmodernliğe muhalefetin baskısı altındadır; bugün ırkçılık, eskisine oranla çok daha fazla, aşağı doğru sosyal hareketlilik ve dışlanma gerçeği ya da korkusu ve öte taraftan kimlik etrafındaki gerilimler ile bir ulusa ait olma sorununa ilişkin belirsiz korkular tarafından yönetilmektedir.

Milli Toplumların Avrupa Modelinin Oluşumu ve Yeniden Yapılandırılması

Yukarıda kısa dökümü yapılan argüman, belli başlı Batı Avrupa ülkelerinin çoğunun yakın zamandaki evriminin çok daha somut tarihsel bir çözümlemesi ile tamamlanabilir. Bu yüzyıl boyunca bu ülkeler, 1960'lara ya da 1970'lere kadar, üç unsuru bir araya toplayan bir model bazında tanımlanabilirler. Bu üç unsur, daha sonra zayıflatılmış ve yapısı bozulmuştur ve bu da ırkçılık sorununun güçlenmesine neden olmuştur.

Bütünleşme Çağı

Çoğu Batı Avrupa ülkesinde, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, ırkçılık, muazzam kitlesel bir olaydı, bugünkünden çok daha yaygındı. Sömürgesel ırkçılık, "ırklar"a ait sömürgelerdeki insanların aşağılık konumda olduğunu varsaymaktaydı ve modern anti-semitizm, eski anti-judaizm'e yeni ve aktif bir boyut getirmişti. O nedenle çağdaş ırkçılık algılamamıza bir görecilik duygusu katmalıyız. Ve yine o nedenle, tartıştığımız olguyu zamanda belli bir birlik fikri ile dönem lere dayanarak düşünmeliyiz.

Bu fikir, ırkçı doktrinler, ideolojiler, önyargı ya da daha somut ifadeler arasında süreklilik olmadığı anlamına gelmez; ama Elazar Barkan'ın (1992) da dediği gibi, bilimsel ırkçılığın gerilemesiyle, sömürgeciliğin sona erme süreciyle ve hepsinden önemlisi, aslında endüstriyel toplumların gerilemesinin başlangıcı demek olan "ekonomik kriz" ile ırkçılık tarihinde yeni bir dönemin başladığı anlamına gelir.

O zamana kadar, yani 1960'lar ve 1970'lerde, çoğu Avrupa ülkesi, kendi içinde az ya da çok, ortak hayatlarının üç temel unsurunu bütünleştirmeyi başarmışlardı: *endüstriyel bir toplum, eşitlikçi bir devlet ve milli bir kimlik.*

Çoğu Avrupa ülkesi, sanayi toplumu haline gelmişti: yani endüstri emeği ve örgütlenmesinde köklenmiş bir dizi sosyal ilişkileri vardı. Bu açıdan bakıldığında, işçi sınıfı hareketi ile sanayi patronlarının karşı karşıya geldiği, ama atölye ve fabrikaları çok aşan, yapısal bir çatışmayla nitelendirilmekteydiler. Bu çatışma, orta sınıflara kendilerini, işçi sınıfı hareketine karşı olumlu yada olumsuz bir tavırla tanımlama olanağı verdi. Bu hareket tarafından işsizlere umut, bazen de gerçekten yardım sağlandı. "Toplumsal sorun" ile uğraşan önemli siyasi tartışmaların da kaynağıydı. Dahası entellektüel ve kültürel hayatı derinden etkiledi ve pek çok edimci için, kentte, üniversitelerde, dinsel hareketlerde ve başka yerlerde dayanak noktası görevini gördü.

Avrupa ülkeleri, bu çözümleme modelimizin ikinci temel unsurudur, eşitlikçi tavrın bireyler olarak tüm vatandaşlara dağıtıldığından emin olmayı amaçlayan kurumlar yaratıp geliştirmekte de başarılı olmuştur. Devlet genelde, sosyal refah ve güvenliğin çeşitli yönlerini devralmıştır. Böylece sosyal güvenlik ve refah devleti olmuştur. Devlet aynı zamanda

dinle siyaset arasına mesafe koymuş ve bunu savunmuştur. İspanya, Portekiz ve Yunanistan gibi ülkeler son zamanlarda diktatörlük rejimleriyle yönetilmişlerse de, Avrupa'daki devletler, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, genelde demokrasinin güvencisi olmuşlardır

Son olarak çoğu Avrupa ülkesi, milli kimliklerine büyük önem vermişlerdir. Bu kimlik, çoğunlukla iki değişik yön içermiştir. Bunlar bazen çelişkili, bazen birbirini tamamlar niteliktedir. Bir yandan millet fikri, bir kültürün, dilin, tarihsel bir geçmiş ve geleneklerin dayatılmasına denk düşmüştür, ki bunun ırkçılık, yabancı korkusu ve anti-semitizm yüklü biyolojik bir tanım çağrısı ve temel bağları vurgulama eğilimi içerdiği söylenebilir. Diğer yandan evrensel değerler ve insanlığın genel ilerlemesine bağlı olarak millet aynı zamanda daha olumlu bir şekilde de tanımlanmıştır. Bu değerler, iktisadi, siyasal ya da ahlaksal terimlerle tanımlanabilir. Bu son perspektifte bir millet, akla, ilerlemeye ve insan hakları demokrasisine bağlıdır.

Endüstriyel toplum, devlet ve millet : bu üç temel unsur, hiçbir zaman en yüksek kuramsal imgeleriyle uyumlu olmamıştır. Bazı ülkelerde işçi sınıfı hareketinin zayıflığı ya da siyasal güçlere sürekli boyun eğişi, refah devletinin geçmişte her yerdeki sınırlılığı ve bir çok durumda milliyetçiliğin tepkisel ve yabancı korkusu ile ilgili yönlerinin başatlığı kolayca gösterilebilir. Dahası bazı Avrupa ülkeleri kendilerini iki ya da çok uluslu olarak tanımlamışlardır. Ancak biz bu sınırların bildiğimiz ve ülkeler arasındaki pek çok farkı ayırt edebildiğimiz için bir söylence (myth) yaratma tehlikesine girmeden itiraf edebiliriz ki, üç temel unsurumuz, 1960'lara ve 1970'lere kadar Avrupa ülkelerinin tipik özelliği olmuştur. Sadece üç ülkeyi nitelemekle kalmamışlar, aynı zamanda da göreli olarak kuvvetli bir biçimde ifade edilmişlerdir. O kadar ki, bu ifadeyi tam yansıtabilmek için çeşitli terimler kullanılmıştır: örneğin bütünleşme, ulus-devlet ve ulusal toplum. Biz çok dikkatli olmalı ve endüstriyel bir toplum, iki-boyutlu bir ulus ve modern ve eşitlikçi bir devletin bütünleşmiş, üçlü şekline mükemmel olarak uyan ülkelerin söylencesel ya da yapay imajını geliştirmekten kaçınmalıyız. Ancak geçmişi yansıtmamız, son yirmi ya da otuz yılın evrimini ele almada yararlıdır. Bu evrim, şüphesiz ki, üç temel unsurumuzun artan zayıflığı ve ayrılması ile damgalanmıştır.

Yapısızlaşma (destructuration) Dönemi

Bütün Avrupa ülkeleri bugün çok büyük bir dönüşüm yaşamaktadırlar. Bu dönüşüm, düşüncemizin üç unsurunu etkilemekte ve benim Fransa'nın durumunda dediğim gibi, "*une grande mutation*"u tanımlamaktadır (Wieviorka, 1992c).

Endüstriyel toplumlar, tarihsel gerilemelerini yaşamaktalar ve bu olgu, atölye ve fabrikaların olağandışı kapatılmasına indirgenmemelidir. Perspektifimizde daha önemli olan şey, işçi sınıfı hareketinin toplumsal bir hareket olarak çöküşüdür. Geçmişte işçi sınıfı hareketi, tek bir eylemde üç temel düzeye denk düşen ortak bir davranış sergileyebiliyordu. Sınırlı talepler, kurumsal sistem tarafından ele alınan siyasal taleplerin profesyonelce savunulması üzerine kurulu mücadeleler ve projesinin en yüksek düzeyinde ilerleme ve endüstrinin gidişatını ve denetimini zorlayan yönlendirmeler mümkündü. Bu yönlendirmeler, bugün yersizdir: işçi sınıfı hareketi dağılmaktadır ve bu çözülme çeşitli sonuçlar doğurmaktadır (Touraine ve diğerleri, 1987). İşçiler arasında, korporatizm ve bencillik doğrultusunda güçlenen eğilimler vardır -tabii hâlâ, becerileri ya da şirket içindeki stratejik konumları yüzünden belli bir eylem kapasitesine sahip işçiler vardır ve bunlar daha genel ya da evrensel olarak değil, kendi çıkarları adına mücadele geliştirmektedirler.

Bazen işçilerin talepleri, epeyce zayıflamış olan sendikalar tarafından artık savunulamamaktadır. Bu şiddet içeren davranış biçimleriyle ya da kendiliğinden ortaya çıkan örgütlenmelerle sonuçlanabilir, Fransa'daki aşırı ideolojilerin rahatlıkla içine sızdığı son zamanların "koordinasyon"ları gibi.

Böyle bir bağlamda orta sınıflar, artık kendilerini sınıf çatışmaları açısından tanımlamak zorunda değildir ve bir yandan sınırsız bireycilik ve diğer yandan popülizm ya da milli-popülizm arasında sallantıda olma eğilimindedir. Milli-popülizm, aşağı doğru hareketlilik ya da dışlanma yaşayanlar arasında özellikle güçlü durumdadır. Bu iki farklı olay, toplumsal ve iktisadi ikicileştirme (dualization) ile yakından bağlantılıdır. Geçmişte çoğu insan bir topluma ait olmayı, işçiler gibi "aşağı"da ya da elit ve orta sınıflar gibi "yukarı"da olma duygusunu güçlü biçimde yaşayabilirdi. Bugünse iş tüketim, sağlık ya da çocukları için eğitim imkanına sahip işçileri de kapsayan önemli sayıda insan "içeride" ve geniş bir

orta sınıf oluştururken, halbuki giderek artan oranda insan, "dışarı"da (out), dışlanmış ve uca itilmiş durumdadır.

Böylesi bir evrim, ırkçılığın yenilenmiş ifadelerine yol açabilir. "Dışarı"da olanlar ya da olmaktan korkanlar, adaletsizlik ve önceki toplumsal kimliklerini yitirmişlik duygusu içindedir. Durumlarının sorumlusunun hükümet ve politikacılar olduğunu düşünürler ve göçmenler ile etnik azınlıklara karşı ırkçılığın oluşabileceği popülist söylemler ve tavırlar geliştirebilirler. O zaman da şanssızlıklarını göçmenlerin üstüne yıkmaktadırlar, bu göçmenler de aynı deneyimi paylaşıyor olsa bile. Ve "içeri"de olanlar da, ırkçılığın daha ince biçimlerini geliştirebilirler. Kendilerini, önlerine renk seti çekerek ya da toplumsal ve ırksal ayrım yaratacak ve sembolik fakat aynı zamanda gerçek bariyerler meydana getirecek bireysel veya kolektif davranışlarla güvenceye almak istemektedirler. Dahası ırk ayrımının mantığı, özellikle de siyasal düzeyde, her zaman için milli ve popülist bir söylemden ayırt edilemez hale gelmeye yatkındır. Bu söylem, dışlanmışların korku, öfke ve tatminsizliklerini biraraya toplar ve kendi statülerini ve yaşam biçimlerini savunmak isteyenlerin toplumsal ben-merkezciliğini körükler. O yüzden bu birleşme, yalnızca görüntüde paradoksal bir sonuç verir; çünkü göçmenlerle ya da benzeri kategorideki kişilerle birlikte ya da yakın durumda olan insanlarda ve gerçekte öyle olmasalar da, medyadan ya da söylentilerden bilgi edinenlerde de, aynı cins ırkçılıkla sonuçlanır.

Yapısızlaşmanın ikinci unsuru, devlet ve kamu kuruluşlarına ilişkindir. Bu kuruluşlar, eşitlikçi prensiplere saygı duyma çabalarında ya da refah devleti olarak davranmada giderek artan güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Avrupa'nın her yerinde, işsiz insan sayısı artmakta. Bu sadece birçok kişisel dram yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda bir devleti bir mali kriz içine de sürüklüyor. Yaşlıların emekli maaşlarını, sağlık hizmetini, devlet eğitimini ve işsizlik sigortasını finanse etmenin sorunları giderek zorlaşırken bir yandan da faturası yine göçmenlere çıkarılan artan bir belirsizlik duygusu kabarıyor. Göçmenler o nedenle, ırkçı bağlamda algılanıyor ve sadece sosyal kuruluşlardan yararlanmakla ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla değil, aynı zamanda devletten çok fazla ilgi görmekle suçlanıyor. Bu arada yönetici sınıflar, 1970'lerden bu yana aslında dışlama ve marjinalleştirmeyi onaylayan ve kuvvetlendiren liberal politikaların kışkırtmasıyla baş başadırlar.

Devletin ve kuruluşların krizi, endüstriyel toplumun gerileyişi ve bu gerileyişten çıkan ikicileştirme çözümleyici olarak ayrı tutulması gereken bir olaydır. Ancak iki olay birbiriyle bağlantılıdır. Refah devleti oluşumunda, özellikle güçlü bir sosyal demokrasiye sahip ülkelerde net biçimde görülen, işçi sınıfının tarihinin ayrılmaz bir parçası olan toplumsal ve siyasal tartışmalara nasıl çok şey borçluysa, refah devletinin ve kuruluşlarının krizi de, sadece bu tartışmalar ve çatışmaların değil, aynı zamanda onları bilgilendiren baş edimcinin, işçi sınıfı hareketinin de yapısızlaşmasına çok şey borçludur.

Son zamanlardaki evrimin üçüncü bir yönü, düğüm haline gelen milli meseleyi ilgilendiriyor -özellikle de sosyal sorunlar siyasal olarak ele alınmadığı için. Çoğu Avrupa ülkesinde millet, milliyetçilik ve vatandaşlık hakkında siyasal tartışmalar başlamış durumda. Böylesi bir bağlamda milliyetçilik, açık ve ilerici boyutlarını ve evrensel değerlerle ilişkisini yitirir ve ilerleme, akıl ya da demokrasi gibi fikirlerle bağı giderek azalır. Milli kimlik, günden güne yabancı korkusu ve ırkçılıkla yüklü hale geliyor. Bu eğilim, kendisini dinsel, etnik, milli ya da bölgesel topluluklar olarak tanımlayan gruplar arasındaki diğer kimliklerin ortaya çıkışı ya da artışı ile hız kazanmakta. Burada bir çeşit sarmal, kimlikler diyalektiği, söz konusu. Bu diyalektikte, özgül bir kimliğin her olumlaması, diğer gruplar arasında başka toplulukçu olumlamalara yol açmakta. Milliyetçilik ve daha genel konuşmak gerekirse, topluluksal kimlikler ille de ırkçılık anlamına gelmez. Ancak Etienne Balibar'ın açıkladığı gibi, ırkçılık her zaman bir gerçekliktir (Balibar ve Wallerstein, 1988).

Bu gerçeklik, sadece aşağı yukarı gözle görülebilir bir göçün, zaman zaman abartılan ya da hayal edilen varlığı tarafından beslenmez. Aynı zamanda kendisiyle hiç ilgisi olmayan olaylara çok şey borçludur. Böylelikle milli kültüre, öncelikle Amerika'dan çıkan uluslararası bir kültürün yüzeysel ve hipermodern karakteri ve Avrupa'nın siyasal yapılandırılması ya da yine ekonominin küreselleşmesi tarafından yöneltilmiş bir tehditin belirmesiyle milli kimliğin en ürkütücü yönleri kuvvetlendirilir.

Aynı zamanda toplum, devlet ve milletin birleşmiş bir bütün oluşturduklarını iddia etmek, giderek daha zorlaşmaktadır. Evrensel değerleri, insan haklarını ve eşitliği isteyenler, her bireyin,çalışma, para kazanma ve sonra da kültürel ve siyasal hayatta tam olarak yer almada eşit hakka

sahip olması gerektiğine inananlar -başka bir deyişle, kendilerini modernlikle özdeşleştirenler- modern hayattan dışlandığını hissedenleri, iktisadi, kültürel ve siyasal hayata katılımlarından endişe duyanları ve kendi milli kimlikleri içine çekilenleri anlamakta gitgide daha yetersiz kalıyorlar. Aşırı durumlarda, siyasal ve iktisadi katılım, artık bir millete ait olma duygusuyla bağlantılı değil. Millet, bu katılım imkansızlaştığında geriye kalandır. Akıl, ilerleme ve gelişme, millet, kimlik ve öznellikten kopuyor ve bu kopuş içinde, ırkçılık rahatlıkla gelişebilir.

Geçmişte endüstriyel toplum sıkça işçilere feci çalışma ve yaşama koşulları sunardı. Ancak ilerlemeye ve akla inanan işçi sınıfı hareketi ve endüstrinin yöneticileri, yapısal bir çatışmaya karşı çıkarlarken, bunun nedeni her ikisinin de endüstriyel üretim yoluyla ilerleme fikrine değer vermesi ve onu kendilerinin yönetme iddiasıydı. Millet ve onun devletinin, Ernest Gellner'in (1983) açıkladığı gibi, modernizasyon için en iyi yapı olması gerekiyordu ve bazen devlet sadece olumlu koşullar getirmekle kalmaz, aynı zamanda gelişmenin temel eylemcisi olduğunu da iddia ederdi. Milliyetçilik, yalnızca tepkisel ya da gelenekçi bir güç değil, o perspektife bağlı bir ideoloji de olabilirdi. Bugün, yollar ayrılıyor. Milliyetçilik esas olarak ekonominin ve kültürün uluslararasılaşmasından korkan toplumsal ve siyasal gruplar tarafından ifade ediliyor. Artan şekilde farklılıkçı olan ırkçılık, dışlanma ve aşağı doğru sosyal hareketlilik gibi toplumsal sorunlar ve milli kimlik bağlamında endişe arttıkça, gelişmektedir.

Irkçılığın Sosyolojik Çözümlemesinin Kategorileri

Yukarıda ana hatları verilen argüman, doğası gereği tarihsel ve sosyolojiktir; ancak çağdaş ırkçılık olgusunun daha yakından incelenmesi, kullanılan araçlarda ve o yüzden aslını söylemek gerekirse ırkçılık çözümlemelerinin katagorilerinde açıklık gerektirir (Wieviorka, 1991).

Irkçılığın İki Mantığı

Çağdaş sosyolojik literatür, artan şekilde ırkçılığın değişen biçimleri fikrinde ısrar etmektedir. Bazı araştırmacılar, Amerikan araştırmalarına dayanarak eski "rezil" ırkçılığın, yeni "ince" versiyonlarına karşı çıkı-

yorlar (Pettigrew, 1993). Diğerleri, aşırı bir yorumla, iki farklı ırkçılık çeşidi fikrine götürebilecek önemli bir ayrımı vurguluyorlar. Martin Barker ya da Pierre-Andrè Taguieff gibi yazarları izleyerek klasik, eşitsizlikçi bir ırkçılıkla yeni, farklılıkçı bir ırkçılığı birbirinden ayrı tutmalıyız (Barker, 1981; Taguieff, 1988). Birinci cins, Öteki'ni, toplumda ancak en düşüğünden bir yer edinebilecek aşağılık bir varlık olarak görür. Bu yaklaşımda, sömürülebildikleri ve sevimsiz, parası kötü işlere gönderilebildikleri sürece bu bayağı insanlara yer vardır. İkinci yaklaşım, Öteki'ni temelden farklı kabul eder. Bunun anlamı, onların toplumda yerinin olmadığı ve uzak tutulması gerektiğidir. Onlar dışarı atılması ya da mümkünse yok edilmesi zorunlu bir tehlikedirler ve işgalci olarak algılanırlar. Burada söylenmek istenen, birçok araştırmacı için, yeni ırkçılığın -bazen kültürel ırkçılık olarak da adlandırılır- çağdaş dünyadaki esas ırkçılık olduğu, eşitsizlikçi olanın ise ikinci sırada geldiğidir.

Bu izlenim, günümüz ırkçılığının ampirik gerçekliğinin gözlemlenmesine dayanan bir tarihsel bulgu ifadesi olarak söylendiği sürece, kabul edilebilir. Ancak genel bir ırkçılığın yerine geçmemelidir. İlk olarak ırkçılıkta kültürel ya da farklılıkçı perspektifler yeni değildir. Örneğin Nazizm'den bahsederken, Üçüncü Reich'taki anti-semitizmin, bu perspektifler tarafından derinden şekillendirildiği fikrini konuya katmadan konuşabilmek çok zordur. Yahudiler'in, Aryan kültürünü ve ırkını yozlaştırdığı söyleniyordu ve "nihai çözüm", onları toplumdaki en düşük yere göndermek değil, yok etmekti. İkincisi, ırkçılığın iki temel mantığı arasındaki muhalefetin, Öteki'nin salt kültürel ve salt toplumsal tanımının ırk fikrini yok edeceği gerçeğini saklamaması gerekir. Bir yandan Claude Levi-Strauss, kültürel farklılaşmayı vurguladığında ırkçı değildir. İnsan ancak kültürel bir muhalefette, kültürün altında, açıkça ya da gizlice doğavı bulduğumuz zaman, yani Öteki'nin de, kendisinin de organik ya da genetik temsilinde ırka gönderim varsa, ırkçıdır. Diğer yandan Öteki sadece sosyal olarak aşağı kabul edildiğinde, sömürüldüğünde, marjinalleştirildiğinde, ırka gönderim kaybolabilir ya da William J. Wilson'un dediği gibi (1978), daha az önemli hale gelebilir.

Aslında ırkçılık deneyimlerinin çoğunda iki mantık birarada bulunur ve ırkçılık ikisinin birleşimi olarak ortaya çıkar. İki ırkçılık yoktur; kültürel farklılıkçılık ve sosyal eşitsizlikçilik bağlantısının çeşitli versiyon-

larına sahip bir tane ırkçılık vardır. Çağdaş Avrupa için sunulan genel çözümleme, eskisinin yerini alabilecek olan yeni bir paradigmaya denk düşen saf, kültürel bir ırkçılık fikrini yadsımamıza yardımcı olur. İleri sürdüğüm gibi, Avrupa'daki çağdaş ırkçılığın kaynakları, milli kimliklerin krizinde ve farklılıkçı bir mantığı destekleyen, toplumların ikicileştirilmesindedir. Ancak bunlar, popülizme ve öfkeye yol açan ve göçmenlere eşitsiz biçimde muamele edilmesi isteğine önemli bir boyut katan aşağı doğru sosyal hareketlilik ve ekonomik kriz olayıyla da bağlantılıdır.

İki Temel Düzey

Geçenlerde bir kitabımda işaret ettiğim gibi (Wieviorka, 1991), ırkçılıkta dört düzey ayrımı yapabiliriz. Irkçılık deneyimlerinin, harekete geçtikleri değişik düzeylerde ifade ediliş şekli, tarihsel evrimle değişebilir. Ayrımımız çözümleyicidir ve bize sosyolojik bir araç olarak yardımcı olabilmelidir.

Bir ilk düzey, ırkçılığın her neden oluşuyorlarsa zayıf ve iyi ifade edilmemiş biçimlerinden söz eder: kesin konuşmak gerekirse, ırkçıdan ziyade yabancı düşmanı ve popülist olan görüşler, önyargılar ve dağınık halde bulunan şiddet, kurumsal ayrımcılığın sınırlı ifadesi ya da ırkçı doktrinlerin dağınıklığı,vb. Bu birinci düzeyde, ırkçılık merkezi bir sorun değildir ve nitelik ve nicelik açısından o kadar sınırlıdır ki, onu nitelemek için *altırkçılık* (infraracism) deyimini seçtim.

İkinci bir düzeyde, *bölünmüş ırkçılık*'tan (splint racism) sözedebiliriz. Hâlâ zayıf ve iyi ifade edilmemiş, fakat daha güçlü ve daha bariz ırkçılık biçimleri, bu kategoridedir. Bu aşamada ırkçılık, merkezi bir sorun haline gelir; ancak birleşmiş, bütünleşmiş bir olay görünümü vermez. Bunun esas nedeni de, güçlü siyasal bir ifadenin eksikliğidir.

Siyasal ve entellektüel tartışmalar ve gerçek siyasal güçler olaya ikili (dual) bir birlik ilkesi getirdiğinde, *siyasal ırkçılık*'tan da sözedilebilir. Bir taraftan ona, bir dizi benzersiz sorunu birleştirmek ve tanımlamak için ideolojik bir yapı kazandırıyorlar; diğer taraftan ona pratik örgütlenme biçimleri sunuyorlar.

Dördüncü düzeyde, devletin kendisinin ırkçı ilkeler üstüne kurulu olduğu durumları *bütüncül* (total) ırkçılık olarak nitelendirebiliriz. Bugün-

lerde, ülkelerimizde gerçek bir bütncül ırkçılık tehdidi söz konusu değildir ve şimdi dört düzeye ayrılan ırkçılığı iki temel düzeye indirebiliriz: *altsiyasal* (infra-political) düzey, alt ve bölünmüş ırkçılıkları içine alır ve ikincisi de *siyasal* ırkçılıktır.

Şimdi Avrupa'daki çağdaş ırkçılığın genel çözümlemesine geri dönebilir ve daha kesin konuşabiliriz. Olayın bu yükselişi, daha önce söylenenleri takiben, üç temel unsurun evrimi ve yapısının bozulması yüzündendir. Bunun, ülkeden ülkeye olan değişikliklerle ilk olarak altsiyasal düzeyde belirdiğini ve sonradan politik düzeye çıktığını ekleyebiliriz.

Belli bazı durumlarda, önemli politik bir parti ortaya çıkar ve hızla gelişir, Fransa'daki *Front National*'da olduğu gibi. Diğer durumlarda, böyle bir parti ortaya çıkar fakat çabucak söner. Bunun anlamı, ırkçılığın ille de altsiyasal düzeyde kaldığı değil, ancak açıkça güçlü bir örgütlenmenin bayrağı olmaksızın, siyasal tartışmaları şekillendirdiğidir -bu İngiliz deneyimini tanımlayabilir. Fakat herşeyin ötesinde bu çözümleyici düzeylere ayırma, merkezi bir soruyu gündeme getirmemizi sağlar: Avrupa'nın her tarafında politik edimcilerin yönetimi devralıp altsiyasal ırkçılığı yönlendirdiklerini görme tehlikesi aynen yok mudur?

Bir yandan bir çok ülkede ırkçı ideolojilerin büyüyen etkisini gözlemliyoruz ama aynı zamanda artık küçük eylemci grubu olmayan ve siyasal hayatta önemli bir yer tutabilecek politik örgütlenmeler de mevcut. Fransız *Front National*, Avrupa'da lider ve bazen de model konumundadır; ama diğer partiler ya da hareketlerden de alıntı yapılmalıdır: *Deutsche Volksunion* ve *Demokratische Partei Deutschlands* Almanya'da; Viyana'da 1991 Kasım seçimlerinde oyların yüzde 22.6'sını kazanan *FPO* Avusturya'da; Kasım 1991'den beri Parlamento'da oniki üyesi olan *Vlaams Blok Flanders*'de (Batı Belçika ve Kuzey Fransa ile Güney Batı Hollanda'da); ve İtalyan Birlikleri, örnekler arasındadır.

Bununla beraber abartıya kaçmamaya özen göstermeliyiz. Artan sayıda aşırı sağcı parti önemli bir yer işgal ettikçe, salt ırkçıdan ziyade, daha çok popülist olarak beliriyorlar. Katı konuşmak gerekirse, ırkçılık, güçlü milliyetçilik ya da bölgeciliğin yanı sıra sadece bir unsur ve bazen de önemsiz bir unsurdur. Dahası politik ve seçimdeki başarılar, bu partileri saygın gözükmeye ve çok bariz ırkçılık ifadelerinden kaçınmaya zorlamaktadır.

Diğer taraftan ırkçılık, göçmenlere karşı düşmanca ve önyargılı tutumlar geliştiğinde, sosyal ve ırksal bölünme giderek daha görünür hale geldiğinde (ki Fransa'daki durum budur; ırkçılık sorunu devamlı olarak sözde şehir krizi ve "banliyö sorunu"na bağlanır), şiddet eylemleri, bazen terörist bir boyutla geliştiğinde, polis dahil çeşitli kurumlar ırkçılığın gelişiminde belli bir sorumluluğa sahip olduğunda, ayrımcılık bariz hale geldiğinde (örneğin konut yada iş bağlamında) ve medya önyargının artışına katkıda bulunduğunda, politikadışı bağlamlarda da beliriyor. Böyle bir yaklaşımda, bütün Avrupa demokrasileri, aynı sorunla yüzleşmek zorundadır. Korkuları, kızgınlık ve çaresizlikleri, yerine getirilmeyen sosyal talepleri ve milli kimliğe yönelen tehditleri, aşırı sağ güçlerin kendi yararına kullanması için fırsatlar giderek artmaktadır. Daha kötüsü, bu güçlerin altsiyasal ırkçılığa yeni unsurlar katma tehlikesi de mevcuttur. Örneğin popüler ırkçılığın, Yahudiler'den çok göçmenlere, siyahlara ve çingenelere bir hayli düşmanca davrandığı ve *Front National*'in sürekli olarak anti-semitizm aşılamaya çalıştığı Fransa'da durum budur.

Daha genel olarak altsiyasal ve siyasal ırkçılık arasında hâlâ gerçek bir mesafe vardır ve bunun anlamı, ırkçılığın, insanlara kendi hayatlarını ve kişisel deneyimlerini yorumlamak için genel bir çatı öneren yaygın bir ideolojiden çok bu somut hayat ve deneyimlerde kök salmış bir dizi önyargı ve deneyim olduğu ve muhtemelen evrim geçirebileceğidir.

Şimdiki halde bu gelişmeye, politik söylem ile popüler etkilerin birbirine karıştığı popülist bir süreç egemendir, fakat bu süreç paradoksal biçimde, toplumlarımızı aşırı ve büyük ölçek ırkçılıklardan korumaktadır. Bununla beraber popülizm asla dengeli bir olay değildir ve potansiyel olarak her zaman için daha korkutucu süreçlere açıktır.

Avrupa'daki Irkçı Deneyimlerin Çeşitliliği

Çağdaş Avrupa'da, bizim genel çözümlememiz, her yere aynı şekilde uymaz. Pek çok faktör araya girer. Bunlar, küresel varsayımımızı geçersizleştirmez; ancak bizi daha çeşitli görüntüler sunmaya zorlar.

Bazıları, her ülkenin sosyal tarihiyle, endüstrileşmesiyle ya da işçi sınıfı hareketinin oluşumuyla bağlantılıdır. Bazıları, ülkenin politik tarihine, devletin, kurumların ve politik sistemin oluşumuna ve muhtemelen

diktatörlük ya da totaliter yakın geçmişine bağlıdır. Bazıları ise aynı zamanda ülkesinin kültürünün ve milli kimliğinin özgüllüğü ile ve uluslararası geçmişiyle de uğraşır. Sömürgecilik ve sömürgeciliğin ortadan kalkışı dönemlerini yaşamış ya da birçok milliyetçi edimcinin ve entelektüelin "içsel sömürgeleşme" olarak nitelendirdiği içteki gerilimlerle yüzleşmek zorunda kalmış ülkeler, kendi aralarında çeşitlilikler gösterir ve bu sorunlarla ilgisi olmayan ülkelerden de farklıdır. Uzun yıllar bazı Avrupa ülkeleri, tarım ve endüstrinin çektiği göçmenlerin yanı sıra politik nedenler de dahil olmak üzere başka birçok nedenden gelenlerin varlığını yaşadı. İtalya gibi bazıları da bu olayı ancak şimdi keşfetmekte.

Bu çeşit etkenlerin listesi kesinlikle uzatılabilir ama en önemlisi, her birinin, küresel çözümlememezin üç temel unsurundan en az birini etkilediğini görmektir. Bizim çözümlememizin, ilk planda, endüstriyel toplumun çöktüğü, eşitlikçi devletin krize girdiği ve ulusun farklılıkçı ve savunmacı bağlamda felç olduğu, ikinci olarak bu üç unsurun artan bir şekilde birbirinden ayrıldığı bir sürecin çifte düşüncesinde ısrarlıdır. Bu yapısızlaşma ve ayrılma sürecinin modeli, her temel unsurun gerileme ya da krizine gösterilecek değişik direnme kapasitelerine ve dolayısıyla yukarıda listesi yapılan çeşitli etkenlere de bağlıdır.

Örneğin Almanya'da endüstriyel toplum, değişime, başka yerlerden daha etkin biçimde ayak uydurdu. Sendikalar, özellikle de DGB, dünyadaki benzerlerinin çoğuna oranla çok daha yüksek bir eylem ve pazarlık kapasitesini hâlâ sürdürmekte. Berlin Duvarı'nın yıkılmasından önce, Batı Almanya, krizden diğer ülkelerden daha az etkilenmiş görünen bir politik sisteme ve devlete sahipti ve ancak son zamanlarda, Doğu Almanya ile birleşmenin ağır bedeli olarak mali ve siyasal sorunlar gelişti ve ciddi bir hal aldı. Aynı zamanda genel çözümlememizin üçüncü unsuru, milli mesele, önemli bir konu olarak belirmekte. Irkçı ve neo-Nazi şiddet ve dazlak grublarının yayılması, milli birleşmeyi hayata geçirmenin önünde, öncelikle simgesel ve somut zorluklar ifade etmekte ve özellikle de korkunç toplumsal gerilimlerin ve gelecek korkusunun millet kategorisi içerisinde yorumlandığı eski Doğu Almanya'da önemli olmaktadır. Bu konu, aynı zamanda Avusturya'da merkezi bir öneme sahiptir. Bu iki ülkede, 1930'ların ve 1940'ların deneyimleri, bugünün siyasal tartışmalarını yönlendirmekte ve milli bir kültür ve kimliğe gönderimler, kuramsal

önceliğin milli meseleye verilmesini gerekterecek kadar önem kazanmaktadır. Popüler ve politik anti-semitizmin bu ülkelerdeki gücü, bu noktayı desteklemektedir; anti-modern tutumların geleneksel milliyetçiliğe ya da toplumsal talepleri milliyetçi ve ırkçı tavırlara dönüştüren ekonomik krizler yüzünden, yeniden canlandırılmasına bağlı olduğu varsayımına güçlü biçimde arka çıkar.

Farklı bir durum sunmak gerekirse, İtalya'da endüstriyel toplumun gerilemesi ve sendikaların buhranı ortadadır fakat ana sorunu bunlar oluşturmuyor. Bu ülkeye milli birleşme geç gelmiştir ve bölgecilik ya da yerellik güçlüdür; ancak onlar da sorunun can alıcı noktasını oluşturmamaktadır. İtalya'da ırkçılığın çıkışını çözümlerken, ilgi, devletin, kurumların ve politik sistemin krizine odaklanmalıdır. Ülkenin kuzeyindeki Birliklerin (leagues) yakın zamandaki seçim başarısı, devletin mafya ile uğraşmadaki beceriksizliği ve *mezzogiorno* (yarım gün) ile ilgili tartışmaların yeniden gündeme gelmesi de, bu krizi iyi bir şekilde ifade etmektedir. İtalya, uzun zamandır bir dışa göç ülkesiydi ve şimdi ise içe göç ülkesi haline gelmekte olduğunu keşfetmektedir. Irkçılığın ilk ifadelerine, gereğinden fazla önem verilmemelidir. Birlikler, ırkçıdan ziyade popülisttirler ve somut ayrımcılık ve şiddet eylemleri fazla sık değildir. Ortaya çıktıklarında, siyah ya da Arap göçmenlerin ekonomik yönden ikinci sınıf hale getirilmeleri doğrultusunda bir irade sergilemektedirler; kültürel ve farklılıkçı olumlama ile güçlü bağları yoktur. Irkçı olayın muhtemel uzantısı, en azından politik ve ideolojik düzeyde, devletin ve siyasal sistemin krizi bağlamında çözümlenmelidir. Bunun içerimlediği şey, İtalya'da bazen paradoks içeren bir role sahip entelektüel ve politik edimcilere özel dikkat sarfedilmesi gerektiğidir: Bu, özellikle Fransa'dan, ırkçılığın zayıf biçimleri bağlamında farklılıkçı ırkçılık imajını geliştirmek suretiyle, ırkçılık karşıtlığı konusunu ithal ederek yapılabilir. Temel popüler ifadeler eşitsizlikçi de olsalar, belki de kendini doğrulayan bir kehanet yaratıyorlar.

Fransa, Belçika ya da İngiltere gibi diğer ülkelerde, endüstri toplumunun çürümesini ve işçi sınıfı hareketinin gerilemesini, çözümlememin başlangıç noktası olarak kullanma dürtüsü vardır. Bunun sonuçlarından biri bu toplulukların varlığı abartılmış olsa bile, göçmenlerin işçi olarak değil, daha çok din ya da etnik toplulukların üyesi olarak tanımlanmaları-

dır. Ancak Fransız, Belçika ve İngiliz deneyimleri, aslında doğrudan üç boyutlu olan ve endüstriyel toplumun çürümesine, devletin ve kurumların krizine ve milli meseleye eşit önem veren bir çözümlemeyi hakediyor. Şunu da ekleyelim ki, en azından Belçika ve İngiltere'nin durumlarında, ırkçılık çözümlemesinin birimi bütün ülke değil, daha küçük varlıklar olmalıdır ki, örneğin İskoçya ve İngiltere ya da Flanders ve Wallony arasındaki farklar ciddi biçimde ele alınabilsin: örneğin İngiliz milliyetçiliği, İskoç milliyetçiliğine onula yabancı düşmanlığı ve ırkçılığa daha yakındır.

O nedenle ülkeler arasında epeyce farklılık vardır; ancak bunlar küresel çözümlememizi kökten zorlamaz. Başlangıçta, argümanımızdaki üç temel unsurun sadece biri ya da diğeri üzerine düşünmeyi yoğunlaştırmak daha iyi olsa bile, her milli deneyime, ülkesine bağlı olarak kendi üç boyutluluğu içinde yaklaşılmalıdır. Her durumda, bu üç unsurun - toplum, devlet ve millet- ayrılması imgesi, ırkçılığın yayılmasının kökenidir.

Kaynakça

Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel (1988) Race, classe, nation, Paris: La Dècouverte.

Barkan, Elazar (1992) The Retreat of Scientific Racism, Cambridge: Cambridge University Press.

Barker, Martin (1981) The New Racism, Londra: Junction Books.

CCE (1989) Eurobaromètre:L"opinion publique dans la Communautè Europèenne, Brüksel: Commission des Communautès Europèennes.

Gellner, Ernest (1983) Nations and Nationalism, Oxford: Blackwell.

Pettigrew, Thomas ve Meertens R. F. (1993) "Le racisme voilè: composants et mesure", Racisme et Modernitè"de (M. Wieviorka"nın yönetiminde), Paris: La Dècouverte.

Taguieff, Pierre-Andrè (1988) La force du prèjugè, Paris: La Dècouverte.

Touraine, Alain, Wieviorka, Michel ve Dubet François (1987) The Working Class Movement, Cambridge: Cambridge University Press.

Wieviorka, Michel (1991) L"espace du racisme, Paris: Seuil.

Wieviorka, Michel (1992a) "Racism and Modernity", Amerikan Sosyoloji Derneği Kongresi"nde sunulan makale, Pittsburgh.

Wieviorka, Michel (1992b) "Analyse sociologique et historique de l"antèsimitismeen Pologne", Cahiers Internationaux de Sociologie, cilt 93, s. 237-49.

Wieviorka, Michel (ed.) (1992c) La france raciste, Paris: Seuil.

Wilson, William J. (1978) The Declining Significance of Racism, Chicago: University

of Chicago Press.

VI
Günümüz Avrupa'sındaki Irkçılığı Açıklarken

Robert Miles

Giriş

Son zamanlarda, Avrupa'yı yeniden yapılandırma ile ırkçılık ifadesi arasındaki ilişki hakkındaki İngiliz tartışmaları, belirgin biçimde olumsuz bir tondadır. Solda, Tek Avrupa Yasası'nın bir "Avrupa Kalesi" yaratacağı görüşü egemendir ve Avrupa bütünleşmesine, ırkçılık ifadesini güçlendirdiği için karşı çıkılması gerektiği imasını taşır. Bu argümanlarda doğruluk vardır; ancak bu sürecin çelişkili doğasını anlayamamaktan kaynaklanan kafa bulanıklığı da mevcuttur. Tartışmayı berraklaştırmak isteyenlere katılmak (Dummett, 1991), ama farklı şeyleri vurgulamak için (Blackburn, 1992, s. 28-35), burada önerilen, günümüzdeki konjektürel durumun bize, ırkçılık ifadesi için önerilen tanımlamaları yeniden değerlendirme fırsatı sunmuş olduğudur. Çözümlememizin parametrelerini, içinde formüle edildiği ulus-devlet sınırlarının ötesine genişlettiğimiz zaman, millileştirilmiş bir tarihin izlerini taşıdığını görürüz. Bu izler, diğer Avrupa ulus-devletlerindeki tarihsel gelişimlerin özgüllüklerini gölgelemektedir (Bovenkerk ve diğerleri, 1990).

Avrupa'da "Irk" Aramak

İngiliz sosyologları ve ırkçılık karşıtı eylemciler için, "ırk"ın şimdi Avrupa bağlamında çözümlemesi gerektiğini iddia etmek yaygın hale gelmiştir (örneğin Allen ve Macey, 1990). "Irk" üzerine "Avrupalı bir perspektif" geliştirmeye yönelik bu artan ilgiyi ilk uyaran, 1 Ocak 1993'te yürürlüğe giren Tek Avrupa Yasası olmuştur (Gordon, 1989; Arditis, 1990): bazı yazarlar, bunun yeni bir Avrupa ırkçılığının habercisi olduğu sonucuna vardılar (Sivanandan, 1990a, s. 153-60). Yasanın, kapitalizmin tarihsel gelişiminde ve Avrupa'da kapitalizm ile ulus-devlet arasındaki ilişkide önemli bir geçişi işaret ettiğine katılırken, başka yerlerde (Miles, 1992a, 1992b) bu yorumla ilgili bazı kuşkularım olduğunu belirtmiştim. Bu kuşkuları burada, Avrupa bağlamında "ırk" çözümlemesi yapmak isteyenlerin argümanlarına itiraz ederek genişletiyorum.

Irkçılık üzerine bir Avrupa perspektifi yaratma ihtiyacı, "ırk"ı çözümleyici bir kavram olarak somutlaştırmanın yanlışlığına dair daha çok neden sağlar (Miles, 1982,1993). İngiliz dikkati, karşılaştırıcılar olarak ABD ve Güney Afrika"dan kaydıkça, Avrupa, "ırk ilişkileri"nin sosyolojisini canlandırmak için kullanılacak yeni bir bağlam şeklinde yorumlanmamalıdır; Avrupa'daki ırkçılığa karşılaştırmalı bir çözümleme geliştirilmesi, daha ziyade İngiliz "ırk ilişkileri" sosyolojisinin yoksulluğunu ve soyutlanmışlığını ön plana çıkarır. Böylece amaç, evrim halindeki dönüşümü ve Avrupa'nın yeniden yaratılmasını, "ırk ilişkileri" sorunsalının sonunu hızlandırmak için çözümlemek olmalıdır (yakın zamandaki bir canlandırma denemesi için, Banton, 1991"e bakınız).

Aşina ve aşınmış bir yolda seyahat ettiğimin ya da daha önce pek çoklarının tavaf ettiği bir yeri yeniden ziyaret ettiğimin farkındayım. Ancak "ırk" düşüncesinin anlam ve önemini bir kez daha gözden geçirmek gereklidir. Bunun nedeni, bazılarının bu yolculuğu hâlâ yapmamış gibi gözükmeleridir: örneğin Allen ve Marcey, hatalı biçimde, İngiliz sosyologların, "ırk ve etnik ilişkiler üstüne kamu söylemlerini sorunsallaştırma ve kuramsallaştırma" görevine "neredeyse hiç başlamamış" olduklarını iddia etmektedir (1990, s. 376). On yıllık verimli bir çözümlemeyi yok saymaktadırlar (Miles, 1982, 1984, 1989; Fields, 1982, 1990; Cohen, 1988; Goldberg, 1990). Dahası Fransız edebiyatıyla tanışıklığı olanlar, benzeri argümanların, bu İngiliz ve Amerikan çalışmalarından, bir on yıl

önce geldiğini bileceklerdir (Guillaumin, 1972a, 1972b, 1980, 1988). Başkaları da, kamu söyleminin eleştirel değerlendirmelerinin ima ettikleri hakkında farklı sonuçlar çıkarmalarına rağmen, oradaydılar (CCCS, 1982; Gilroy, 1987).

Birinci durumda, konu, "ırk" düşüncesinin epistemolojik statüsü ile ilgilidir. "Irk" düşüncesinin, ondokuzuncu yüzyıl biliminin tanımladığı anlamda biyolojik bir nesnesinin olmadığı gerçeği, çoğu sosyolog tarafından yaygın biçimde kabul edilmiştir. Bununla beraber istisnalar da vardır. Örneğin önde gelen uluslararası bir sosyoloji dergisinde basılan yakın tarihli bir makalede bir sosyalbilimci, "ırk" nosyonunun *tek* uygun kullanımının, "uzun süren kendi arasında çoğalma dönemlerine dayanarak ortaya çıkan genetik biçimde kalıtsal özellikleri paylaşan insanlar"dan söz etmek olduğunu öne sürmüştür (Riggs, 1991, s. 444). Bu, sosyal bilimler içerisinde bile, varsayılan biyolojik bir gerçekliğe gönderim yapma amacıyla "ırk" düşüncesinin kullanımının ısrarcılığını, kalıcılığını ve o nedenle de kavramsal bir özenin gerekliliğini hatırlatmaktadır.

Kesin olan, İngiltere'de "ırk" düşüncesinin gündelik anlayışlar, yasama ve direniş uygulamaları ile iç içe geçtiğidir. Bu öyle bir şekilde yapılır ki, gerçekten farklı "ırklar" olduğu inancı korunur. Bundan, bu gündelik gerçekliğin, "ırk ilişkileri" sosyolojisi içine zapt edilip şaklanması gerektiği çıkarılabilir mi? Başka yerlerde, bu sorunun yanıtının olumsuz olması gerektiğini savundum (Miles, 1982, 1984, 1993). Burada bu argümanları çoğaltıyorum.

İngiltere'de Yeni İngiliz Milletler Topluluğu göçünün siyasal sonuçları, geniş biçimde "ırk" fikrinin ideolojik prizması aracılığıyla anlaşılır. Yaygın anlayışın deyişiyle, "renkli içe göç"ün, İngiltere'ye "ırk sorunu" getirdiği düşünülür. Bir çözüm; Irk İlişkileri Yasası şeklindeki yasama ile ırklar arasındaki sosyal ilişkileri iyileştirmek olmuştur. Bu yasalar, "ırkçı ayrımcılığı" azaltma ve "fırsat eşitliği"ni savunma amacını gütmüşlerdir. Sonuç olarak da "ırk"siyasal bir konu şeklinde tanımlanmıştır: siyasal partiler, "ırk" hakkında politikalar geliştirip savunmaktadır ve politikacılar, "ırk" kartını oynamayı ya da yadsımayı seçebilirler. Bu ve değişik yollarla ideolojik "ırk" nosyonu , İngiliz siyasal sürecinde ve siyasal kültüründe, genel olan "yasa ve düzen", "göç", "gasp" vb. genel sorunlara özgül anlam vermek suretiyle kök salmıştır.

Yakın zamanda bir Avrupa siyasal mekanının yeniden yaratılması ile (çünkü Avrupa fikrinde yeni olan hiçbir şey yoktur) İngilizsiyasal partileri ve eylemcileri, o mekanı işgal etmeye ve içindeki konuları tanımlamaya uğraştılar. Sol fraksiyonlar, Avrupa içinde bir "ırk" perspektifi ve "ırk" politikası olması gerektiği talebinde bulundular. Bu, İngiltere'nin Avrupa Topluluğu (AT) içinde, "ırk" yasasına sahip (örneğin üç Irk İlişkileri Yasası ve Kamu Düzeni yasası gibi) tek ulus-devlet olduğu iddiasıyla meşru kılınır. Amaçlarına ulaşmada yasanın etkinliğine ilişkin sağlam temelli kuşkular varsa da (Jenkins ve Solomos, 1989), yine de yasanın en azından "eşitlik" ya da "fırsat eşitliği" ilkelerini güçlendirmede önemli simgesel değeri bulunmaktadır. Sonuç, AT ve Avrupa Parlamentosu"nun, en azından İngiliz yasasının en önemli vasıflarını kapsayan bir "ırk" yasası oluşturması ve yürürlüğe sokması gerektiğidir.

Bulgusal açıdan bu iddia, en iyisinden yarı-doğrudur. Çoğu şey, "Avrupa Topluluğu içerisinde" deyiminden ne kastedildiğine bağlıdır. İki özgül (milletlerüstü) Avrupa yasası vardır ve bunlar, AT'yi oluşturan ulus devletlerin kendi yasalarıyla birlikte ve onların biraz üstünde yer alırlar. Avrupa yasasıyla ilgili olarak örneğin İnsan Hakları Avrupa Anlaşması'nda ve AT'nin yasama ve kararnamelerinde ırkçı ayrımcılık hakkında özgül koşulların ya çok az olduğu ya da hiç olmadığı doğrudur (Dummett, 1991; Lester, 1992). Ancak durum, tek tek ulus devletlerin yasaları incelendiğinde, daha karışıktır. Almanya, Belçika, Fransa ve Hollanda'da, ya ırkçılığa ve ırkçı dışlamaya karşı çıkan ya da ırkçı söylem ve eylemleri yasadışı ilan eden ya da eşit davranış ilkesini belirten anayasal ilkeler ve ayrı yasalar bulunmaktadır (Costa-Lascoux, 1991; Lloyd, 1991, s. 69-70).

Üstelik Avrupa'nın bir "ırk" perspektifine ihtiyacı olduğunu iddia edenler, politik sürecin, ırkçılığın seslendirilmesinin sonucu olarak ifade edildiğine ilişkin değişimi kavrayamamaktadırlar. Avrupa içerisinde politik süreç değişik yollardan ve değişik sonuçlarla ıkçılaştırılmıştır. Almanya'da "ırk" pespektifi lehinde heyecan yaratan son kişi, Adolf Hitler"di. Nazi rejiminin, 1930'lardaki Alman sosyal oluşumunu tamamıyla ırkçılaştırma çabası (bakınız Burleigh ve Wipperman, 1991), faşizmin yenilgisinden bu yana "ırk" söylemini kullanmada *her* çabanın, faşizm tarafından meşrulaştırılan ve aşılanan anlamlarla dolu olmasını garanti-

lemiştir. O nedenle kamu alanında, "ırk" düşüncesinin her türlü kullanımı gayrı meşrudur. Bu, biyolojik "ırklar"ın varlığına olan inancın, (insan nüfusunun üç "ırk"a ayrılması şeklinde: Beyaz (Kafkas), Siyah (Negroid) ve Çekik Gözlü Asyalılar (Mongoloid)) gündelik hayatın bir parçası olmasına rağmen, böyledir. Aynı zamanda Almanya'daki bütün nüfusun "aynı Beyaz ırk"tan olduğuna da inanılır. Böylelikle potansiyel olarak çelişkili olan nedenlerden ötürü "ırklararası" ilişkileri düzenleyici bir yasayı formüle etme önerisi, Almanya'da pek destek bulmaz.

1945'ten bu yana göç etrafında oluşturulan ideolojik karmaşa ve onunsiyasal sonuçları, bir ulus devletten ötekine farklılıklar göstermiştir. Ancak İngiltere hariç, yukarıdan ve aşağıdan, geniş ölçekli iş göçüne ideolojik tepkinin içeriği, "ırk" söylemi etrafında odaklanmamıştır. Fransa'dasiyasal tartışma, *immigrèes, èlrangers, nationalitè* ve *citoyennetè* fikirleri tarafından düzenlenmiştir. Hollanda'dasiyasal tartışma *minderheid* ve *immigratie* fikirleri etrafında toplanmıştır. Almanya'da anahtar kavramlar, *Gastarbeiter* ve *Ausländer* olmuştur. Bu farklar mutlak değildir: "ırk", "etnik azınlık" vb. nosyonlar, bazen açık ve imalı şekilde, bu milli açılardan farklı kültürel karmaşaların her birinde görünür; fakat değişik şekillerde belirlenir ve belli bağlamlara oturtulurlar, farklı bir unsur hiyerarşisi içerisinde özgül bir anlama sahiptirler ve belli bir yer işgal ederler. Bunun sonucu olarak bu milli söylemlerin herbirini, doğrudan bir başkasının terminolojisine çevirmek zordur; çünkü görünürde ortak unsurların anlamı bile milli bütün içindeki yerleri tarafından yapılandırılır.

Bu, yüzeysel farklılıklar gösteren söylemlerin "aynı şey"e gönderimde bulunması olayı değildir. Bu farklı söylemlerin ortaya çıkardığı şey (ya da belki yansıttığı şey), daha çok sosyal oluşumların farklı *ulus* devletler şeklinde belirlenmesi sürecinde birleşen farklı ideolojik mekanizmalar, tamamen ayrı politik yapı ve kurumlardır. Bunların her birinin kendine ait, üretim biçimine indirgenemez tarihsel ve kültürel iç dinamikleri vardır (Lloyd, 1991, s. 64). Farklılıklar sadece her ulusun tasavvur edilme biçiminde değil, aynı zamanda her birinin somut ve nesnel olarak, hukukta, kurumlarda ve yönetim işleminde yapılandırılma biçiminde de mevcuttur. Özellikle bu bağlamda konuyla doğrudan ilgili olan, milliyet ve vatandaşlık üzerine yasalarda farklılıkların kırılma biçimidir.

Almanya'da vatandaşlık, sadece biyolojik nesil üzerine kuruludur. Bunun yansıttığı şey, özcülükcü (essentialist), etno-kültürel bir millet kavramının ve göç nüfusunun yapısal marjinalleştirilmesini garantiye almayı hedefleyen özgün bir devlet stratejisinin evriminin olduğudur. Buna karşılık Fransa'da evrenselcilik ve akılcılık değerleri asimilasyon değerleri ile işbirliği yapıp vatandaşlığın devlet tarafından öncelikli olarak *jus soli** ilkesi temelinde dağıtılması sonucunu doğurmuştur (Noiriel, 1988; Hailbronner, 1989; Rathzel, 1990; Brubaker, 1990).

Ancak başka bir soyutlama düzeyinde, süreç ve kurumların aynı olduğu bir anlam vardır: Batı Avrupa içerisindeki burjuva ulus devleti, özgül tarihsel ve politik-mekansal bir biçim oluşturmaktadır ve o nedenle bütün örnekler ortak bir dizi özelliği paylaşır. Örneğin her ulus devletin, "ait olma"yı belirlemek, ulusa üyelik şartlarını tanımlamak üzere bir çok ölçütü vardır: her biri, devletin bireyler için milliyet vasfını ve vatandaşlık hak ve zorunluluklarını belirlemesine yarayan ölçütlere sahiptir. Ancak bu "evrensel" kategorilerin ortaya çıkma biçimleri birbirinden farklıdır ve değişik millileştirme süreçlerinin gerçekliğini yansıtmaktadır.

Çözümleyici sorun ise şudur: bu farklı gerçeklikler, karşılaştırmalı olarak tek bir ulus devlette üretilen yaygın anlayışlardan türetilen kavramsal dil kullanılarak çözümlenebilir mi? Avrupa üstüne bir "ırk" perspektifi talebinde bulunanlar, yanıtın olumlu olduğunu varsaymaktadır. Buna katılmıyorum: böyle bir perspektif sadece "ırk" fikrini somutlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda görüngüsel (fenomenal) biçim ile temel arasındaki farkı görmezden gelerek bütün Avrupa sosyal oluşumlarındaki politik sürecin özgül ideolojik içeriğini de gölgeler. Milliyetçilik ve vatandaşlıkla ilgili Fransız ve Alman hukukunun sonuçlarının karşılaştırılmasında da görüldüğü üzere, bu farklılıkların gerçek sonuçları vardır.

Milleşme sürecinin özgüllüğünü tanımanın önemi, başka bir şekilde de gösterilebilir. Sivanandan, 1980'lerin ortasında İngiltere'de "siyah mücadelede bozulma" yaşandığını iddia etti (1990a, s. 77-122): ideolojik katagori olarak "siyah"ın, artık ırkçılık ve kapitalizme karşı mücadele içinde ve vasıtasıyla örgütlenen tutarlı bir topluluğun varlığını ifade et-

---

* Jus soli - Toprak hakkı; çocuğun vatandışlığının doğduğu ülkeye göre belirlenmesi

mediğini öne sürdü. Bu gerilemenin bulgularından biri, "siyah mücadele"nin, farklı Asyalı ve Afrika-Karaipli etnik mücadeleler olarak iki kola ayrılmasıydı. Şimdi Asyalılar'ın mücadelesinin tutarlılığının, "Salman Rushdie Olayı"nı takiben bir İslam kimliğinin artan önemi ışığında kuşkulu hale geldiğini ekleyebiliriz. İngiltere'deki "siyah" mücadelenin çöktüğü gerçekse de, açıklamasına değişik yönlerden itiraz edilebilir: başka yazarlar (Gilroy, 1987, s.39; Modood, 1988; James,1989, 1992; Eade, 1990), Afrika-Karaipler ve Güney Asya kökenli İngiliz vatandaşlarının farklı tarih ve kültürlerinin en azından devlet tarafından yürütülen herhangi bir "böl ve yönet" stratejisi kadar önemli olduğunu öne sürmüşlerdir (Sivanandan,1990a, s. 85).

Açıklama her ne olursa olsun, "siyah" fikrinin, evrenselden ziyade yerel bir politik perspektifi ve direniş stratejisini anlattığı açıktır. Bu fikir, mekansal, kültürel ve tarihsel bakımdan özgüldür. Kökeni kısmen, kültürel ve mekansal kökenlerini esir işgücü kaynağı olarak sömürü tarihi aracılığıyla Afrika'ya kadar götüren ABD vatandaşlarının eşitlik mücadelelerinde yatar. Bu fikir, aynı zamanda, ***negritude***, zencilik kavramlarının merkezi bir yer tuttuğu Afrika"daki sömürge karşıtı mücadelelerde de bulunabilir (örneğin Fanon"un çalışmasına bakılabilir). "Siyah" kategorisinin özgüllüğü, köle, "Zenci" ve Afrikalı kavramlarını "ırk" ideolojisine bağlayan özgül ırkçı söylem ve görüntülerine direnmek için ilerletildiği gerçeği tarafından fazlasıyla yönlendirildi. Radikal "siyah" kategorisi, değişik değerlendirmeci bir çatı içinde ırkçı söylemi yeniden anlamlandırıp tersine çevirerek yine de o söylemin unsurlarını çoğaltmış ve böylelikle yerel bir kültürel tarih ve geleneği kuvvetlendirmiştir. Avrupa'daki bir başka Afrika-dışı gelenek ya da kökeni başarıyla tasavvur edebilen ırkçı Ötekiler köleliğe karşı direnişi ön plana çıkarsa bile kölelik tarihinin kutlanmasında anlamlı pek bir şey bulamazlar. Aslında o Ötekiler, kendilerine "siyah" diyenlerden uzaklaşabilmek için bu, tarihten yararlanan ırkçı söylemlerle ittifak yapabilirler.

"Siyah" kategorisini evrenselleştirme çabaları belli bir başarı elde etmiştir. 1970'lerde ve 1980'lerde İngiltere'de, radikal çevrelerde "siyahlığın" ille de deri rengine ait olmadığı, daha ziyade yaygın bir dışlanma deneyiminin ve o dışlanmaya direnme yoluyla ilerletilen ortak bir siyasal kimliğin ifadesi olduğu kabul edilmekteydi (Brah, 1992, s. 127-31). Böy-

le durumlarda, "siyah" eğretileme (metafor) haline gelir. Eğretilemenin öneminin, şimdi içinde bulunulan duruma özgü olduğu, ırkçılığı hisseden ve ırkçılığın dışladığı insanlar için başka kimlikler ve kültürel geleneklerin mevcut olduğu gerçeği tarafından öne sürülmektedir (Modood, 1988; Eade, 1990). Bu kimlikler ve gelenekler, 1980'lerin ortasından bu yana "siyah" bir kimlikle beraber var olmaktadır (ama sıklıkla da onu ezmektedir).

Direnişin simgesi ve alanı olarak "siyahlığın" özgüllüğü, aynı zamanda bir Avrupa perspektifinin benimsenmesi ile de açığa çıkmaktadır. Kökenlerini Afrika'ya götürebilen insanların bulunduğu yerde, Fransa, Almanya ve Hollanda'da olduğu gibi, bunun bir önemi olabilir. Örneğin Fransa'nın Afrika ve Karaipler'deki sömürgeciliğinin tarihi ışığında, bir Afrika mirası ve geleneğine sahip çıkabilen ve çıkan Fransız vatandaşları vardır. Ama Afrika büyük bir kıtadır ve değişik kültürel tarihleri vardır. Üstelik Kuzey ve Batı Afrika"da pek çok geniş bölgede sömürgeciliğe direniş tarihi ile İslam arasında bir bağ oluşmuştur ya da sömürgecilik sonrası politikalar, İslam'ın, anti-demokratik ve yarı-feodal baskıya direnişin simgesi haline geldiği yerlerde şekillenmişlerdir. Günümüz Fransa'sında (Leveau ve Kepel, 1988; Hargreaves, 1991; Wihtol de Wenden, 1991, 1992) ya İslam kategorisi ya da Mağrib*'le birlikte bir kimliğe gönderimde bulunan simgeler (*les beurs* örneği dahil), direnişe anlamlı ifadeler sağlamak üzere, *noir* (siyah) ve *nègritude*" den (zencilik) daha fazla potansiyele sahiptir. Gerçekten de Fransız asimilasyon geleneğinin ve farklılıkları vurgulamanın beraberinde getirdiği çelişkilerin ışığında (Taguieff, 1987) bazı Fransızsiyasal hareketleri, "ikinci kuşak göçmenler"in şu anda ne ölçüde Fransız toplumuna "entegre" olduklarına dikkat çekmek istemektedir (örneğin France-Plus).

Bu nokta, Türk milliyetinden insanların *Ausländer*'in en büyük bölümünü oluşturduğu Almanya'da da görülmektedir: Onlar, kökenlerini Afrika"da düşünmekle hatırı sayılı bir güçlükle karşılaşmaktadırlar. Yaklaşık 200.000 "siyah" Alman varken, kendilerinisiyasal olarak örgütlemek için "siyahlık" söylemini ne ölçüde kullandıkları belli değildir. Öz-

---

* Mağrib - Afrikanın küzeybatısında, Akdeniz ile Büyük Sahra arasındaki Arap ülkeleri (Tunus, Cezayir, Fas) topluca belirten terim. (Y.N.)

gül bir dışlama deneyiminin ifadesinde gerçekleştiği şekliyle böylesi bir örgütlenme (doğrudan İngiliz durumuyla karşılaştırılabilecek bir tane, en azından söz konusu olanlar hemşeriler ve vatandaşlar olduğunda), Almanya'da sürekli ikamet eden 4 milyon yabancının siyasal -yasal durumunun kültürel tarihi ile doğrudan bir temas noktası sağlamıyor.

Argüman bu kanıtın ışığında başka bir şekilde de ifade edilebilir. 1980'ler boyunca bazıları, "ırkın" çözümleyici bir kategori olarak, belli birsiyasal ve kültürel direniş biçimini tanımak için korunmasını savundular. Sonuç olarak "ırksal oluşum" kavramı etkili hale geldi çünkü "ırk" düşüncesinin, ırkçı dışlayıcı uygulamalara karşı bir harekete geçirme noktası olarak iş görebileceği gerçeğine dikkat çekildi (Omi ve Winant, 1986; Gilroy, 1987; Small 1991). Irkçılaşma kavramı aynı zamanda bu süreci anlamakta da kullanılabilir (Miles, 1989), ancak o burada ikincil bir konu. Argümanın hatırı için kabul edelim ki, "ırksal oluşum" düşüncesinin nesnesi, "kendini tanımlayan ve "ırk" nosyonu etrafında örgütlenen politik güçlerin serbest bırakılması" olsun (Gilroy, 1987, s. 38). Olumsallık mücadele, ve dönüşüm düşünceleri, bu kavramın merkezini oluşturur. O yüzden mantıksal olarak bu durumun savunucularının, bunun Avrupa'daki "azınlık" yığınlarının bulundukları konumlarına ve "ırk" düşüncesi araçları tarafından boyun eğdirilme deneyimine direnmeyi seçip seçmemelerinin açık bir soru olduğunu kabul etmeleri beklenir. İngiltere'de sınırları iyice net hale gelirken, Avrupa'daki durumun derinlikli bir değerlendirmesi, bunun kültürel olarak özgül,siyasal olarak sınırlı bir örgütlenme ve direniş şekli olduğu sonucunu desteklemeye yarayacaktır.

Ancak benim Avrupa üstüne bir "ırk" perspektifinin empoze edilmesi fikrini paylaşmamam, sadece söylemlerin anlamlarına bağlı değildir. Söylemler, tarihsel olarak belirlenmiş sosyal yapılar ve sosyal ilişkilerdir, anlamlarını da onlardan alırlar. Bu yapılar ve ilişkilerin bir boyutu, burada ilgilenmeye değecek cinstendir. Hepsi değil, ama çok sayıda 1950-sonrası göçmen (Kay ve Miles, 1992), İngiltere'ye İngiliz vatandaşı olarak geldi. Fakat vatandaşlıklarının kökeni sömürgeler olduğundan, bu, en iyi tarafından bakıldığında bile, "ikinci sınıf" sayılan bir kökendi. Bu, İngiliz vatandaşlık kategorisinin eşzamanlı daralıp genişlemesi tarafından da doğrulanacaktı. Birbirini izleyen göç ve vatandaşlık yasaları,

1962'den başlayarak "beyazlığı", İngilizliğin ana simgesi olarak güçlendirmişlerdir (Miles ve Phizacklea, 1984). Ancak dünyanın başka yerlerinde milyonlarca İngiliz vatandaşı, kendilerini bu statüden mahrum bırakılmış bulurken, (örneğin daha sonra gelen yüz binlerce aile üyesi gibi) 1962'den önce gelenler, yasal olarak İngiliz ulusunun sınırları içerisinde vatandaş kapsamına alındılar. Irkçılığa karşı mücadele, onların gelişleriyle eşzamanlı olarak başladı: İngiliz vatandaşı sıfatıyla tam ve eşit politik katılım haklarına sahip olmaları, onlara mücadelelerinde yardımcı oldu.

Bu, "İngiliz olayı"nı, en azından göreli olarak özgül kılmaktadır. Diğer Avrupa ulus-devletlerine yapılan belli göçler, Karaipler'den ve Hint alt-kıtasından İngiltere'ye yapılanlarla koşutluk gösterir: örneğin 1975'e kadar Surinam nüfusu, Hollanda vatandaşıydı (NSCGP, 1979, s. 51), 1947 ile 1962 arasında ise Cezayir nüfusu, Fransız vatandaşlığına sahipti (Adler, 1977, s. 60, 72-5). O yüzden Surinamlı ve Cezayirli göçmenler Hollanda ve Fransa'ya geldiklerinde oradakilerle aynı hakları kullanabiliyorlardı. Fakat 1945'ten başlayarak Batı Avrupa'ya gelen göçmenlerin büyük bölümü, yasal açıdan "yabancı" sayıldı ve o yüzden nispeten sınırlı ve şartlı politik katılım ve temsil haklarına sahip oldu.(Hammer, 1985; Layton-Henry, 1990). Günümüzdeki dışlanmaları ve eşitsiz konumları, kısmen ırkçılık tarafından kışkırtılıp harekete geçiriliyor olabilir; ancak onların "yabancılar" olarak yasal statülerini ifade eden yasal milliyet kategorisi asıl belirleyici olandır. O nedenle günümüzde Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda'da "göçmen varlığı" etrafındaki mücadele, bazı siyasal hareketlerin, vatandaşlığın doğasını ve anlamını yeniden tanımlama çabaları, öncelikle onu milliyet kategorisinden ayırmayı kapsıyor (Silverman, 1991, 1992). Bu mücadeleye bir "ırk perspektifi" empoze etmeye uğraşmak, ancak kafa karıştırmaya yarayabilir.

Vatandaşlık alanına, İngiliz durumunun özgüllükleri açısından ve böylece değişik bir yönden yaklaşılabilir. Çünkü İngiliz durumu karşılaştırmalı bir Avrupa perspektifi içerisinde görüldüğünde, vatandaşlık haklarına sahip olmanın, yakın tarihli bir göçmen kökenden gelen nüfusun diğer vatandaşlarla eşit bir konumda olmasını garantilememektedir. Sıklıkla ifade edildiği şekliyle "ırkçı dezavantaj gerçekleri", basit "siyah-beyaz" resim ortaya koymasa bile (Miles, 1987b, Modood 1991) İngilte-

re'de iyice araştırılmaktadır (Brown, 1984). O zaman vatandaşlık kategorisi, vatandaş olarak verilen resmi yasal eşitliğin, somut nesnel eşitsizlikler tarafından çürütüldüğü zeminde sorunsallaştırılabilir. Ve onu somut eşitliğin kazanılmasıyla birleştirmek amacıyla vatandaşlığın anlam ve içeriğini yeniden tanımlama mücadelesi, sadece Avrupa'nın diğer yerlerinde sürmekte olan aynı mücadeleye uzanmakla kalmaz, aynı zamanda İngiltere'nin diğer ("beyaz") kesimleri ile de bir bağ kurar. Bu kesimler, değişen ölçülerde ve farklı nedenlerden ötürü aynı nesnel eşitsizlik gerçekleri ile yaşamaktadır. Özetle başka Avrupalılar'a, "yeni Avrupa' için bir "ırk" perspektifi keşfetmelerini, empoze etmelerini ve yasamaya koymalarını öğütleyeceğimiz yerde, "yeni Avrupa" da vatandaşlığın, demokrasinin ve eşitliğin anlamı ile ilgili bir tartışmaya girebiliriz (Balibar, 1992). Bu bize bir yığın özgül baskıyı dile getirecek ortak zemini sağlayacaktır.

Irkçılığı İsimlendirmek ve Açıklamak

Avrupa'nın her yerinde, ırkçılık artıyor gibi görünüyor ve Avrupa çapında bir açıklama aramak için güçlü kışkırtmalar (ve iyi nedenler) var. Bu açıklama, Avrupa ulus-devletlerini, Avrupa'nın her yerinde geçerli olan ortak süreçler tarafından yapılandırılmış kabul eden türden olmalıdır. İngiliz araştırmacıları, bu açıklamaya katkıda bulunmak için ne kadar iyi bir konumdadır? Bir önceki bölümün argümanı, birçoklarının, "ırk ilişkileri" sorunsalından devraldıkları "ırk" kavramsal ağırlığı yüzünden sınırlı kaldıkları ve onu yadsımıyor gibi görünmeleridir. Başka bir kısıtlama daha vardır: Avrupa'daki ırkçılık tartışmalarına katılabilmek için, İngiltere içerisindeki ırkçılık ifadelerine yeterli bir açıklama bulmak gereklidir. Bu konudaki gelişme, kısmen yakın zamandaki tartışmaların çoğunluğunun ırkçılığı açıklamaktan çok *isimlendirmek* üstüne odaklanması yüzünden pürüzlüdür.

Yirmi yılı aşkın süredir ırkçılık kavramı hakkındaki İngiliz tartışmasının ana odak noktası, ırkçılığın nesnesinin vasıfları ile ilgili olmuştur (Miles,1989). Ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarında, ırkçılık kavramının net biçimde saptanabilecek bir nesnesi olduğu yolunda genel bir görüş birliği vardır: bu, insan türünün bir dizi farklı ve hiyerarşik olarak yapılanmış biyolojik alt türlerden oluştuğuna ve bunların her-

birinin doğal olarak verilmiş bir karaktere ve yazgıya sahip olduğuna dair inançtır. Bu inanç, bilimsel bilgi tarafından meşrulaştırılmıştır (Banton, 1987; Stepan, 1982; Barkan, 1992). Alman faşizminin ve Avrupa sömürgeciliğinin son bulmasının ışığında, belli bazı halkların "ırksal olarak üstün" ya da "ırksal olarak aşağı" olduğu iddiaları artık eşitsizliğin ve ayrımcı davranışların resmen meşrulaştırılmasına alet edilmiyor. Bazı yazarlar için, bunun anlamı ırkçılığın artık eskisi gibi egemen ideoloji olmadığıdır: onlara göre, ırkçılık çağı sona erdirmiştir.

Diğerleri, ırkçılık kavramının tek boyutlu ve katı bir ideolojiyi anlattığı varsayımını yadsınmaktadır. Onlar, çok sayıda farklı *ırkçılıkların* varlığını ve her birinin tarihsel olarak belli bir duruma özgü olduğunu ve ondokuzuncu yüzyılın "eski" biyolojik ırkçılığının "yeni" tür bir ırkçılıkla yer değiştirdiğini savunuyorlar. Bu Avrupalı bir tartışma: Kuzeybatı Avrupa'nın çoğu ulus-devletinde, yeni ya da neoırkçılığın son yirmi yıl içerisinde formüle edilip edilmediği tartışılmaktadır (Barker, 1981; Taguieff, 1987; Balibar ve Wallerstein, 1988; Balibar, 1991; Kalpaka ve Rathzel, 1986). Bu tartışmayı, ırkçılığın isimlendirilmesi ile ilgili bir tartışma olarak niteleyebiliriz.

Tartışmaya katılanlar, ırkçılığın özellikle de günümüzün nesnel koşullarını yansıtan "yeni ırkçılığın" niteliklerini tanımlamakla ilgilenmişlerdir. Ben "eski" ile "yeni" ırkçılık arasındaki kronolojik ayrımı *eşitsizlikçi* ile *farklılıkçı* arasındaki yeni çözümleyici ayırım ile değiştirmeyi yeğliyorum (Taguieff, 1987); ancak bu ayrımın yaratıcısının varsaydığı kadar kesin olmadığını da biliyorum. Bununla birlikte,"yeni ırkçılık"ın varlığı bir kez keşfedildi mi, genellikle çözümleyici görevin bittiği düşünülür. Irkçılığın isimlendirilmesi, ırkçılığın lanetlenmesine eşittir; kavramın değer içeriği böyledir. Geriye kalan tek şey, onun "sökülüp atılması"dır. Bu son ideolojik "temizlik" eylemini başarmanın anahtarı, "doğru" ırkçılık karşıtı stratejiyi bulmaktır.

Bu "doğruluğu bulma" mücadelesinde, en azından bir konu sıklıkla unutulur. Irkçılığı *isimlendirme* kaygısı, ırkçılığı *açıklama* kaygısının yerini alma eğilimi gösterir. Ancak onun varoluş koşulları nelerdir? Avrupa'daki çağdaş kapitalist sosyal oluşumlarda neden o kadar önemli bir yer tutuyor? Bunlar zor sorular, onlara bulacağımız yanıtlar, yeterli bir ırkçılık karşıtı strateji formüle etmek için ırkçılığın isimlendirilmesi ka-

dar önemli. Yanıtların İngiltere'de 1980"lerde başlatılan ırkçılık karşıtı çalışmalarda örtülü biçimde bulunduğu ve o çalışmaların "hayvanı yenilgiye uğratma"da fazla başarılı olmadığı düşünülse de, onları ortaya çıkarıp yeniden değerlendirmenin zamanı gelmiştir (Rattansi, 1992, s. 29-41; Cohen, 1992).

Sömürge Paradigması: Önemi ve Sınırları

Çağdaş Avrupa'da (henüz), faşist yönetim altındaki 1930'larda görülen Alman ulus-devletlerinin tümden ırkçılaştırılması ile karşılaştırılabilecek bir şey yoktur. Faşist devlet, siyasal süreci ve Alman milletinin doğası ve karakterinin hayal gücünü kasten ırkçılaştırdı. Sonuçları hepimiz biliyoruz. Avrupa'nın başka yerlerinde, diğer sağcı güçler, ırkçılık onların yükselişi ve yönetiminde merkezi bir yer tutmasa da, üstünlük kazandı. Avrupa faşizminin bu tarihçesi, 1945'ten sonra zor kullanımının devletce meşrulaştırılması ile baskıyı devam ettirme ve kapitalist üretim biçiminde merkezi öneme sahip olan eşitsizlikleri çoğaltmayı sağlamak amacındaki politikaları şekillendirdi. Yirminci yüzyılın sonu yaklaşırken, Avrupa'daki durum, insan hakları retoriği ile ırkçılık karşıtlığının liberal bir çeşidi arasında ideolojik olarak takılı kalmıştır. Bu kesinlikle, ne ırkçı uygulamalara başvurmayı ne de sivil toplum içindeki ırkçılığın ifadesine "hoşgörü"yü engellemezken, devletin, Batı Avrupa'nın ulus-devletlerini ırkçılaştırabileceği ölçü ve şekle bir kısıtlama koymaktadır. Bu, eşitsizlikçiden farklılıkçı bir ırkçılığa tamamlanmamış geçişi kısmen açıklar.

Çağdaş ırkçılıkların belirlenmesi hakkındaki herhangi bir tartışma, Avrupa içindeki ırkçılık ifadelerinin bu tarihselliğini dikkate almak zorundadır. "Yeni ırkçılık" gerçekten yeni olsa bile, "eski" bir ırkçılığı izleyecektir ve bu nedenle her iki ırkçılığın da açıklanmaları gerekecektir. Başka bir deyişle çağdaş ırkçılıkların herhangi bir durumsal açıklaması, Avrupa ulus-devletlerinde yirminci yüzyılın ilk yarısındaki ve ondan da önceki ırkçılık ifadelerinin açıklamasıyla çelişmemelidir. Yirminci yüzyılın sonundaki kapitalist sosyal oluşumlara özgü belli nitelikler varsa bile, bunlar tek başlarına çağdaş ırkçılıkları açıklayamazlar; çünkü o ırkçılıklar benzersiz değildir. Irkçılık, tarihsel bir olaydır ve o yüzden ona yönelik bir açıklamanın da tarihsel bir boyutu olmalıdır.

Bu, İngiltere'de 1945 sonrası ırkçılık ifadesi için sunulan tek değilse de, en önemli açıklamanın güçlü yanlarından biridir. *Irkçılığın sömürgesel paradigması*, ırkçılığın kökeninin büyük ölçüde ya da tamamen sömürge projesine dayandığını savunmaktadır: ırkçılık, sömürgeleri ve bazen de sömürgeleştirilmiş halkların soykırımını meşrulaştırmak için ortaya çıkmıştı. Bu meşrulaştırma, Aydınlanma'nın evrenselleştirici hümanizması ve sömürge halklarına yapılan açıkça insanlık dışı muamele arasındaki çelişkiyi çözümlemek amacıyla o halkları "aşağı ırklar" olarak göstermek suretiyle gerçekleşiyordu. Eski sömürgelerden insanlar, 1945'ten sonra İngiliz işgücü piyasasındaki boşlukları doldurmak üzere geldiklerinde, o insanların boyun eğen konumlarının, sadece iş gücü piyasasında değil, bütün sosyal kurumlarda devam ettirilebilmesi ve 1970'lerin siyasal krizine herkesin anlayabileceği bir açıklama getirilebilmesi (bakınız Lawrence, 1982; Sivanandan, 1982, 1990a) için sömürge imgeleri tekrar ortaya çıkartılıp yeniden yapılandırıldı.

Sömürge paradigması, mükemmel bir tarihsel açıklama sunar (Miles, 1982). Dahası açıklama gücü, İngiliz ulus-devletinin sınırlarını aşar. İspanya, Portekiz, Fransa, Hollanda ve Belçika da sömürge sahibi güçlerdi: farklı olarak onaltıncı yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar dünya ekonomisi içerisinde Avrupa hegemonyasının oluşturulması ve korunmasında yer aldılar. Sonuç olarak beş ulus-devlette de yerel bir ırkçılığın günümüzdeki ifadesi kısmen sömürgeleştirilen Öteki'nin ırkçı imgelerinin çoğaltılması ve mutasyonu ile açıklanabilir. Ancak Avrupa'daki tarihsel *ve* çağdaş ırkçılıkların açıklanmasında, sömürge paradigması sadece kısmi bir açıklama olabilir: İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Avrupa içerisinde egemen konumda olan *iç* ırkçılıklar, özellikle de ırkçı antisemitizm konusunda sessiz bir kabulleniş vardı. Bu sessizlik, ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca Avrupa'daki ırkçı anti-semitizmin egemenliğini açıklama çabaları tarafından da yansıtılmaktadır. Örneğin Mosse (1978)'nin sömürgecilik üzerine söyleyecek hiçbir şeyi yoktur; çünkü Avrupa Yahudiler'i ve "çingeneleri" en azından 1930"lardan önce emekleri zorla kullanılan sömürgeleşmiş azınlıklar değillerdi.

Sömürge paradigmasının Yahudiler'e (ve Avrupa içerisindeki diğer iç azınlıklara, bakınız Miles, 1991) ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından

bu yana uygulanan ırkçılıklar hakkındaki kaçınılmaz suskunluğu, sıklıkla ırkçılık ve anti-semitizm arasında ayrım yapılmak suretiyle "çözümlenir". Bu ayrım, Yahudiler'in farklılaştırılması ve dışlanmasının, tarihsel kökeni kapitalizm-öncesi olan, olumsuz bir dinsel anlam içerdiği kadarıyla tarihsel, destek bulur. Ancak İslama ait benzeri bir kapitalist-öncesi olumsuz imajın varlığı, birçoklarının, Avrupa'daki Müslümanlar'ın günümüzdeki dışlanmasının ırkçılık olduğunu iddia etmelerini engellememiştir. Yahudiler'in, bilim adına ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında meydana gelen dünya daki ırkçılaşmanın nesnelerinden biri olduğu, tarihsel bir gerçektir (Mosse, 1978). Dahası diğer dışlanmış ve aşağılanmış halklar gibi, pek çok Yahudiler, "ırk" fikrini bir öz-betimleme aracı olarak kucaklamıştır (Marrus, 1971, s. 10-27); bu; bazılarının "ırksal oluşum" olarak tanımladıkları sürecin geniş kapsamlı bir tarihi olduğu gözlemini ortaya çıkarmaktadır. Ve bilimsel ırkçılık, faşist Almanya'da Yahudiler'e karşı yürütülen siyasetin evriminin merkezi bir boyutuydu (Burleigh ve Wipperman, 1991, s. 23-73). Geçen yüzyılda ve daha öncesinde, Yahudiler'in ırkçılık yapılan Öteki şeklindeki yapılandırılmasının özgül belirleyicileri, anti-semitik ırkçılığın, ırkçılığın çeşitlerinden biri olduğu fikriyle açıklanabilir (Holmes, 1979; Cohen, 1988; Kushner, 1989; Kushner ve Lunn, 1989).

Irkçılık ile anti-semitizm arasındaki ayrım korunamaz ise, o zaman Avrupa'daki tarihsel ırkçılıkları açıklamak için sömürge paradigmasından fazlasına ihtiyacımız olacaktır. Bu, aynı biçimde günümüz ırkçılıkları için de geçerlidir. Çağdaş Avrupa'daki en büyük ve iktisadi yönden en gelişmiş kapitalist ulus-devlet (Almanya), asla büyük bir sömürgeci güç olmamıştır ve Almanya'ya 1945 sonrası göçün sadece küçük bir kısmı sömürge kökenlidir. Ancak ırkçılık, Alman faşizminin (ve Almanya'nın Hollanda, Fransa ve Belçika'yı işgali boyunca faşizm ile işbirliği yapanların da) önemli bir boyutuydu; oysa günümüz Almanya'sında ırkçılık hem resmi hem gayri resmi politikalar içerisinde bol miktarda siyasal eylemi harekete geçirmektedir (Rathzel, 1991). O nedenle Avrupa'daki tarihsel ve çağdaş ırkçılık ifadeleri, sömürge paradigmasının hegemonyasına, ırkçılık kuramlarının sadece anti-semitik ırkçılığın gerçekleriyle değil, aynı zamanda bir dizi diğer iç ırkçılıklarla da yüzleşmedeki başarısızlığını ortaya koymak suretiyle, önemli güçlükler çıkarmaktadır.

Sömürge paradigmasıyla ilgili başka bir sorun daha var: ırkçılığın özgül bir çeşidinin *kökeni* için bir açıklama getirirken, sömürge imgelerinin *çoğaltılması* ve *değiştirilmesi* için ille de bir açıklama sunabildiği söylenemez. Neden tarihsel olarak oluşturulmuş bir ideoloji, bilimsel meşrulaştırma zemini büyük ölçüde çürütüldükten sonra bile, sosyal dünyayı açıklama ve düzene koyma kapasitesini, eşitsizlikçiden çok farklılıkçı bir ırkçılık olarak yeniden yapılandırır? Böyle bir soruya yanıt vermenin bir yolu, günümüz koşullarının, kapitalist üretim tarzının gelişiminin şu an içinde bulunduğu durumun ve ırkçılığın çoğaltılmasını kolaylaştıran ya da "gerektiren" millet şeklinin belli özellikleri olduğunu savunmaktır. Bu, durumsal bir açıklama sağlar; ama Avrupa'daki ırkçılığın tarihsel sürekliliğine bir açıklama getiremez.

Irkçılığın Kökeni ve Çoğalması Üzerine

Bir *Avrupa ırkçılığı*'nın son zamanlarda ortaya çıktığı fikrinin şu sıralar entellektüel ve siyasal geçerliliği vardır (Sivanandan, 1988; Balibar, 1991). Ne yazık ki, bu nosyon, daha kapsamlı bir kuramsal düşünce öncesinde kullanılırsa, açıklayıcı olmaktan çok gizleyici olabilir (Miles, 1992a). Bu fikir, belirsiz sayıda Avrupa ulus-devletindeki geniş kapsamlı bir dizi ideoloji ve uygulamayı uyumlu hale getirmekte ve bütünlemekte yaygın biçimde kullanılır. Bu ideoloji ve uygulamalar pek yeni değildir ve aralarındaki ilişki varsayılmamalı, gösterilmelidir. İtalya'da Kuzey Afrikalı göçmenlere yapılan fiziksel saldırılar, Fransa'da seçimlerde *Front National*'e artan destek, Almanya'da dazlakların neo-Nazi siyasal hareketlerinde yer almaları, İngiltere'de Karaip kökenli gençlerin polis tarafından tacizi, Polonya'da Yahudiler'in "iç düşman" olarak nitelendirilmeleri, Avrupa Topluluğu içerisinde vize politikalarını uyumlu hale getirme çabaları: bu olaylar, toplu biçimde yeni bir Avrupa ırkçılığının varlığı için kanıt olarak gösterilebilir.

Fakat aslında bu etiketleme eylemi ile bir şey *açıklanmış* olmuyor: farklı olaylar ve ideolojiler, sanki aralarındaki bağ kendiliğinden görülebilirmiş gibi, aynı olayın ifadeleri olarak kategorize ediliyorlar. Bu etiketleme, örneğin Kuzey Afrikalı göçmenlerin İtalyan şehirlerinin sokaklarında neden acımasızca dövüldükleri hakkında fazla bir şey söyleyemiyor. Belki o insanların varlığı, İtalyan devleti ya da bazı İtalyan vatan-

daşları tarafından İtalya'nın, Hıristiyanların ve "beyaz" olarak betimlenebilecek fiziksel niteliklere sahip insanların "ev"i ve Avrupalı bir ulus-devlet olduğuna dair yanlış inançları yüzünden, gayrimeşru olarak algılanıyor olabilir. Eğer öyleyse, o zaman *Avrupa düşüncesinin ırkçı yapısından* rahatlıkla söz edebiliriz. Diğer Avrupa ulus-devletlerinde de böyle ırkçı bir kavramla karşılaşmayı beklemek için iyi nedenler varken (Pieterse, 1991), kökeni dikkatli bir açıklamayı gerektirmektedir. Üstelik öyle bir ideolojinin varlığı, şiddeti kendiliğinden açıklamıyor: ideolojik güdülendirme, İtalya'nın ayrı bir *ulus-devlet* olarak ırkçılaştırılmış kavranışından kaynaklanabilir.

Avrupa ırkçılığı kavramının çapını belirleme ve sınırlama amacıyla gerekli kuramsal ve tarihsel çalışma yapılırken, soruyu "basit şekilde" günümüz Avrupası'nın ulus-devletlerindeki ırkçılık ifadesini açıklama olarak ortaya koymak faydalı olur. Ancak bu formülasyona daha fazla açıklık getirilmesi gerekir; çünkü Avrupa'daki ırkçılığın ifadesinde yeni bir taraf yok. O zaman çözümleyici açıdan iki farklı soru sorabiliriz. Avrupa'daki ırkçılığın kökeni nedir? Ve yirminci yüzyılın sonlarında yenilenen ve yeniden yapılanan ifadesinin nedenleri nedir? Başka bir deyişle varoluş koşulları nedir ve (yayılmış?) çoğalmasının koşulları nedir?

Irkçılığın sömürgesel paradigması, ırkçılığın Avrupa dışı kökeninin açıklamasını *dışsallaştırır*. Bunun içerimlediği şey, eğer yeni yeni ortaya çıkan Avrupa devletleri ve tüccar kapitalist sınıflar, Amerikalarda ve onların da ötesinde, meta üretimini düzenleyerek bir dünya ekonomisi yaratmamış olsalardı, o zaman ırkçılık, "icat edilmezdi": Avrupa dışında, özgür olmayan bir iş gücünün sömürülmesi olmayınca, ortada meşrulaştıracak eşitsizlik de olmazdı. Ama sömürgecilik tarihsel bir gerçektir ve sömürgesel ırkçılık kısmen sömürge koşullarının gerektirdikleri ile açıklanabilir. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, bütün batı Avrupa ülkelerinin önemli bir sömürgeci tarihi bulunmamaktadır ve varlığı açıklama gerektiren başka sömürgesel olmayan ırkçılıklar da vardır. Dahası geriye, genelde ırkçılıkların varlığını açıklama, ırkçılıkları aynı olayın farklı örnekleri olarak kategorize etmeyi haklı kılacak ortak yanları saptama ve sonra da varlıklarının genel koşullarını keşfetme olasılığı kalmaktadır.

Irkçılığın kökenine getirilecek açıklamanın bir kısmı, Avrupa *içerisinde* kapitalizmin tarihsel gelişimi dikkate alınarak bulunabilir: gerçekten de 1930'larda ırkçılığın kökeni tartışması, Avrupa içinde milliyetçiliğin evrimini açıkça ve özellikle vurgulamaktaydı (bakınız Miles, 1991). Başka bir deyişle eğer ırkçılığı sadece kapitalist sosyal oluşumların tarihsel evrimi içine yerleştirilmiştir şeklinde açıklayabilir miyiz sorusunu diriltecek olursak (ki böyle bir açıklama ırkçılığın, krize gösterilen "sıradışı" bir tepkiden çok bu sosyal oluşumların "normal" bir özelliği olduğunu ileri sürer), o zaman sömürgeciliğin önemi, kapitalizmin ve Avrupa içinde ulus-devletin tarihsel evrimindeki rolüne, göreli bağlamda oturtulurdu. Buradaki niyet, ırkçılığın "yalnızca" burjuvazinin işçi sınıfını bölmek ve sömürgeciliği meşrulaştırmak için kullandığı faydacı bir icat olduğunu savunan "geleneksel" Marksist argümanı canlandırmak değildir. Burada argüman, daha çok tarihsel ve yapısal niteliktedir ve de ırkçılığın sadece kendi "doğasın"da (Cohen, 1992; Rattansi, 1992) ve sonuçlarında çelişkili olmadığı (bakınız Miles, 1989, s. 99-100), aynı zamanda kökeninde de bir dizi çelişki taşıdığı varsayımına dayanmaktadır.

Savunulan tez, ırkçılığın, üç (çözümleyici yönden farklı, fakat gerçekte çok yakından bağlantılı) yapısal çelişkiden ötürü kapitalist sosyal oluşumların tarihsel evriminin ayrılmaz bir parçası olarak açıklanabileceğidir. Bu çelişkilerin etkilerine, artan bir dünya ölçeğinde bütün sosyal ilişkilerin daimi dönüşümü tarafından aracılık edilir. Tarihsel olarak kapitalist üretim tarzı, bütün sosyal ilişkilerin daimi ve kalıcı dönüşümüne yol açması açısından benzersizdir (Sayer, 1991, s. 9-13). Sosyal dönüşüm, "bütün sosyal koşulların kesintisiz rahatsız edilişi" (Marx ve Engels, 1968, s. 38), anormal bir durum ya da bir buhran belirtisi değildir: daha çok devrimci bir üretim tarzı olarak kapitalizmin özünün niteliği, değişmezidir. Dolayısıyla, sosyal çoğalma ve insan deneyiminin (belirsizlik, şarta bağlılık, düzensizlik, geçicilik, köksüzlük,vb.) sonuçları, yapısal olarak belirlenir ve konjektürel bir olgu değildir.

İlk çelişki, bir yandan meta şeklinde kendini gösteren evrenselleştirici ve eşitleyici eğilimler ve "her şeyin metalaştırılması" eğilimi (Wallerstein, 1988) ve diğer yandan sosyal eşitsizliğin gerekli çoğalımı, sadece sınıflar arasında değil, aynı zamanda düzensiz mekansal gelişmede de ifade edilen eşitsizlikdir. Siyasal ve ekonomik çıkarları, kapitalist sosyal

oluşumların üretilmesinde yatanlar için, bu çelişki ideolojik olarak sosyal eşitsizliğin ve düzensiz gelişmenin doğallaştırılması aracılığıyla gerçekleştirilir: o yüzden ırkçılıklar (bir doğallaştırma biçimi olarak), ekonomik ve siyasal dezavantajı, özgülleştirilmiş sosyal kollektiviteleri temel niteliklere atfederek "doğa"ya "yerleştirebilirler". Bu, özellikle üretim ilişkilerini belirleme ve meşrulaştırma sürecinde açıkça görülür; böylelikle ırkçılığın üretim ilişkisi şeklinde çözümlenebileceği argümanı (Miles, 1987a, s. 186-95) ortaya çıkmış olur; ama bu, yalnızca ekonomik sürece bağlı değildir. Eşit şekilde, sermaye birikimi sürecinde doğal olarak mevcut dönüşümlere direnenler (örneğin toprak sahibi soylular), doğuştan gelen bir "yönetme hakkı" iddia edebilmek için, "doğa" düşüncelerine ve "dejenerasyon" tehdidine sarılmışlardır.

İkinci çelişki, aynı evrenselleştirici eğilimler ve sosyal oluşumların ayrılmasında yatan geniş kapsamlı kültürel farklılık gerçeği arasındadır. Bu sosyal oluşumlar içerisinde maddi üretim, kapitalist üretim tarzından önce toplumsal olarak düzenlenmişti ve o sosyal oluşumlar kapitalist dünya ekonomisi ile tam olarak birleşmemişken, o gelişmeyle koşut olarak üretilmişlerdi. Gerçekten de belli bazı "geri kalmış" kültürel, politik ve ekonomik biçimler, stratejik olarak belli durumlarda kapitalist üretim tarzının diğer mekanlarda ilerlemesine yardımcı olmak için üretilmişlerdir. Kültürel farklılıkları değişik şekillerde koruyan o sosyal oluşumlar, kapitalist üretim ilişkilerinin yayılmasına direnişin simgesi ve hatta nesnesi olarak yorumlanmıştır. Aynı zamanda o aynı evrenselleştirici üretim ilişkilerinin yayılmasının önünde kabul edilemez engeller olarak da görülmüşlerdir. Benzer oluşumlar, genelleştirilmiş meta üretiminin yayılmasını aynı anda hem ifade eden hem de engelleyen ve "ilerleme" ilkesi adına "aşılması" gereken "ilkel" biçimler olarak da algılanmışlardır. Her iki durumda da ırkçılık, söz edilen farklılıkların (gerçek ve hayali) doğallaştırılmasını sağlar ve varoluşu sosyal oluşumlarla eşanlamlı olan sosyal kollektivitelerin ya temel, farklılığının ya da ikinci sınıflığının kanıtı olarak yorumlar.

Üçüncü çelişki, evrenselleştirici eğilimler ve sosyal oluşumların millileştirilmesi arasındadır: yani kapitalist üretim ilişkilerinin kısmen "toplandığı" temel politik biçim olarak ulus-devletin oluşumu. Tarihsel olarak kapitalist üretim biçiminin gelişimi, özgül mekânlarda gerçekleşmiş-

ti. Bu mekânlar, "iç" düzeni sağlayabilecek doğmakta olan burjuva sınıfının faaliyetlerini, o düzenin sınırları ötesinde de koruyabilecek ve o topraklara yapılacak herhangi bir saldırıyı, rekabetçi sermaye birimleri ile püskürtebilecek güçlü bir devletin güvencesine alınmıştı (Corrigan ve Sayer, 1985). Millet biçimi ve sınırları içerisinde kapitalist üretim ilişkilerinin pekiştirilmesi (sıklıkla sınırlarının ötesinde yerleşmiş meta üretimi ile bağlantılı olarak), ulus-devletin muazzam bir ekonomik ve politik güç olmasını garantiledi ve başka yerlerde doğmakta olan burjuvazinin bu biçimi kendi rekabetçi varlıklarını güven altına almak amacıyla üretmesini sağladı (Nairn, 1981). Böylelikle kapitalizmin dünya çapında genişlemesine, evrensel bir ekonomik sistemin yaratılmasına, dünyanın siyasal bölünmesi ve farklı "milletler"in yaratılması eşlik etti. Bu milletlerin her biri sözümona benzersiz bir öz ifade etmekte ve millileştirilmiş ve ırkçılaştırılmış tebalar üretmekteydi.

Başka bir deyişle ırkçılıklar Avrupa'da ancak feodal, özgür olmayan sosyal ilişkilerin ve eşit olmayan sınıf ilişkilerinin aşılmasını takiben mümkün olabilmişlerdir. Bu ilişkiler, kutsal ideolojiler ve sosyal ilişkileri statik bir düzen şeklinde sabitleştiren tanrısal bir "düzen"e olan inanç (Kıyamet Günü'nün ne kadar yakında görüldüğü varsayımı da düşünülürse, ayrıca zamansal bir düzen) tarafından kutsanmışlardır. İnsan öznesinin aynı doğrultuda insanlaştırılmasının (bu, bütün insanları eşit varlıklar olarak aynı anda aynı resmi statüye "indirgeyen" ve "insandışı" ya da *Untermensch* olasılığını yaratan ideolojik bir süreçtir) ve meta ve pazarı rasyonelleştirip evrenselleştirme eğilimlerinin sonucu olarak eşitsizliğin devamlılığın meşrulaştırılması, baskıya maruz kalan belli tür insanın "doğası"nda içselleştirilmiştir. (Guillaumin, 1988). Bu yükselen ırkçılıklar, Öteki'nin prekapitalist imajlarından faydalanırken, (Miles, 1989, s. 11-40), başka bir anlamda benzersiz ve kapitalist sosyal oluşumlara özgüydüler *çünkü* o oluşumlar yapısal açıdan benzersizdiler ve üretim biçimine indirgenemeyecek tarihsel açıdan özgül bir dizi çelişkiyi barındırıyorlardı.

Irkçılıkların açıklamasını çelişkiler alanına yerleştirerek mücadele zemininin haritası çıkarılabilir: yani eğer ırkçılık bir yanda evrenselcilik ve hümanizm ile öbür yanda sosyal eşitsizlik ve sömürünün yeniden üretimi arasındaki çelişkiye bir tepki olarak açıklanırsa, ırkçılığa, çatışan

sosyal güçler tarafından karşı çıkılabileceği olasılığı aynı anda kuramsallaştırılır: sadece ırkçılığın eşitsizlik konumlarını doğallaştırdığı kişiler değil, aynı zamanda kapitalist üretim biçiminin çoğaltılmasını güvenceye alan devletin baskısına uğrayan herkes, ırkçılığa meydan okur. Yani eğer ırkçılığı bir çelişkiler ürünü olarak açıklarsak, bu durumda aynı çelişkiler, ırkçılık karşıtlığının varlığını, sadece eşitsizliği meşrulaştırmak için farklılığı doğallaştıranlara karşı değil, aynı zamanda potansiyel biçimde eşitsizliğin kendisine karşı mücadeleyi de açıklar. Irkçılık ile ırkçılık karşıtlığı *arasındaki* kesin ilişki hep konjoktürel bir konu olmuştur. Bu ilişki ancak gelişen tarihsel bir durumdaki güçler dengesinin somut çözümlemesi ile belirlenebilir. Bu, ırkçılığın ve ırkçılık karşıtlığının sosyal bir oluşum içerisindeki görece önem ve etkisinin değerlendirmesi için de eşit şekilde doğrudur.

Bu, geliştirilmesi gereken bir argümanın ön ve şematik bir özetidir. Buradaki önemi, kapitalist sosyal oluşumlar içerisinde ırkçılığın kökenine bir açıklama getirerek Avrupa'daki ulus-devletlerde ırkçılığın varlığını açıklamanın önemli bir parçasını sağlamasıdır. O nedenle ırkçılık ve ırkçılığa karşı mücadele, Avrupa ulus-devletlerinin tarihsel evriminden geçen daimi bir bağ oluşturur. Bunu ırkçılık "doğal" olduğu için değil, kapitalist üretim biçiminin tarihsel evriminde zaten var olan bir dizi çelişki yüzünden yapar. Bu bağ, her zaman aşağı yukarı bellidir: geriye, ne koşullarda üretildiği ve hangilerinde aşağı yukarı belli olduğuna karar vermek kalır.

Aşağıdaki bölümde, bu koşulların bazılarını teşhis etmede, Avrupa'daki günümüz ırkçılığının ifadesine bütünsel bir açıklama önermiyorum. Uzun bir süre ırkçılığın, yapısal ve tarihsel güçlerin doğrudan sonucu olarak açıklanamayacak çelişkili bir ideoloji olduğunu savunduktan sonra (Phizacklea ve Miles, 1979; Miles, 1989, 1993), birçok ırkçılığın saptandığının açıkca onaylanmasını isteyenlerle hemfikirim. Bu saptanma, sadece tarihsel materyalizmden değil, psikanalizden de faydalanmaktadır. Bir yandan tarihsel ve yapısal belirleyiciler ve diğer yandan "ırkçı hayal gücünün derinlikleri'ni açıklayan "ırkçı ideolojilerin mikro-temelleri" arasındaki gerekli birbirini tamamlayıcılığı keşfetmek gerçekten zorunludur (Cohen, 1992, s. 96). Burada bu tamamlayıcılığın önceki boyutuna odaklanarak açıklamanın "mikro-temeller" hakkındaki sessizlik

yüzünden bitmemişliğini kabul ediyorum. Aynı şekilde, öznelliğin çoğulluğu, akışkanlığı ve kırılganlığı içerisinde kapalı kalan o bakış açısından da tehlikeli bir sessizlik vardır.

Günümüz Avrupa Ulus-devletlerindeki Irkçılığı Açıklamak

Yukarıda teşhis edilen özgül soruna bir yanıt, kısmen dönemselleştirmeye dayanır: 1945'ten sonra Avrupa ulus-devletlerinde ırkçılık tekrar ne zaman önemli bir güç haline geldi? Birçokları, bunun 1970'ler ve 1980'lerde olduğunu savunur (daha erken bir tarihi önermek için iyi nedenler olmasına rağmen). Bu yıllar ya dünya kapitalizminin ekonomik krizinin evrimi ile ya da (alternatif kuramsal bir paradigma vermek gerekirse), Batı Avrupa'nın sanayisizleşmesinden ve işçi sınıfının hem bir sınıf hem de önemli bir politik edimci olarak kayboluşundan da anlaşıldığı gibi,"postendüstriyel" ya da "postmodern" bir toplumun yaratılması ile aynı zamana denk düşmektedir.

Böylece İngiltere'de "ırkçılığın yükselişi", devletin İngiliz kapitalizminin organik krizinin ortaya çıkışına tepki olarak açıklanmıştır. Bu tepki, sömürgeden gelen Öteki'nin ırkçılaştırılmış imgesinin yeniden üretilmiş halini de kapsamaktaydı (CCCS, 1982). Wieviorka (1991a, s. 149-219, 1992, s. 25-41 ve bu ciltte), Fransa' da "ırkçılığın yükselişi'ni, postendüstriyel bir toplumun yaratılmasına tepki olarak açıklamıştır (Lapeyronnie, 1992). Bu argüman, özel ilgiyi hakediyor, çünkü Wieviorka, Fransa'da 1980'lerde ki ırkçılığın çok önemli etkisine getirdiği açıklamanın, Avrupa'nın her yanında ırkçılığın yoğun ifadesini açıklamak üzere genellenebileceğini savunuyor (Wieviorka, 1991b).

Wieviorka, Fransız sosyal oluşumunun, son yirmi yıl içinde *une grande mutation*"dan geçtiğini söylüyor. Bu değişim, endüstriyel toplumun ve işçi sınıfı hareketinin dağılması ile belirginleşmiştir. Postendüstriyel bu geçiş, "Büyük Güç" milliyetçiliğinin gerilemesi, Cumhuriyetçi devletin krizi (kitlesel işsizlik ve *laicitè* için verilen mücadelelerden de anlaşıldığı gibi) ve kolektivizmin yerini bireyciliğin ve öznelliğin alması ile de eşzamanlıdır. Wieviorka, bu değişimlerin bir krize işaret etmediğini, daha çok toplumsal gelişmede bir kopuş oluşturduğunu vurgu-

lar : postendüstriyel toplum niteliksel olarak ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın büyük kısmının endüstriyel toplumlarından farklı bir toplum yapısına sahiptir. Fransız sosyal oluşumunun bu değişimi, Batı Avrupa'nın diğer ulus-devletlerinin de paylaştığı kadarıyla, Fransa'da günümüz ırkçılığı için bir açıklama günümüz Avrupa'sının her yerindeki ırkçılık ifadesi için de bir açıklama niteliğindedir.

Bu değişimler günümüz ırkçılığını nasıl açıklarlar? Wieviorka'nın argümanı, *la grande mutation*'un, ulus-devlet içerisinde istikrarsızlık ve düzensizlik yarattığı ve ikilileştirme'ye (dualization) götürdüğü yolundadır. İkilileştirme, daha önce tek olan sosyal düzenin, "sahip olanlar" ve "olmayanlar" olarak iki parçaya ayrılması şeklinde anlaşılmaktadır. Irkçılık, toplumsal değişimin yarattığı boşluğu doldurmaktadır, özellikle de "sahip olmayanlar" için: karmaşa ve ırkçılık o nedenle, seçmeli yakınlıklar olarak kuramsallaştırılırlar. İşçi sınıfı hareketinin gerilemesi, "eski" umutların ve anlamların çöküşünü ve böylece geçmişe gönderimde bulunarak kendini geleceğe taşımak için "yeni" yollar arayışını da beraberinde getirdi. Yeni bireysel ve öznel anlam arayışındakilerin elindeki mevcut ideolojik nesneler arasında etniklik ve "ırk" vardır: böylelikle "etnik canlanış" ve ırkçılık, en azından düşüncede, toplumun yeniden düzenlenmesine ve her zamankinden daha kırılgan olan egonun endişesinin çözülmesine de izin verir.

Bu açıklamanın, ırkçılığın Avrupa içinde 1970'lerden bu yana iddia edilen yenilenmiş önemi için taşıdığı anlam, kısmen "postendüstriyel toplum" tezinin genel geçerliğine dayanır: eğer *la grande mutation* diye söz edilen süreçlerin tarihsel olarak benzersiz olmadıkları gösterilebilinirse, o zaman en azından kendiliklerinden, ırkçılığın günümüzdeki ifadesini açıklayamazlar. Daha önce savunduğum gibi, kapitalist üretim biçimi, tanımı gereği, bütün sosyal ilişkilerin daimi değişimi tarafından tanımlanır (Marx ve Engels, 1968, s. 38; Sayer, 1991, s. 9-13). Dolayısıyla 1970'lerin ve 1980'lerin "tipik belirtisi olan" değişim gerçeği, benzersiz değildir.

1945'ten bu yanaki dönemi, sürekli sosyal değişim tanımlanmıştır. Kapitalist üretim biçiminin, savaşın neden olduğu yıkıntıdan sonra yeniden yapılanması, sabit ve değişen sermayenin oranlarına bağlı olan emek sürecinin yeniden düzenlenmesi, "iç" işgücü sıkıntısının ortaya çıkışı ve

büyük ölçekli işgücü göçünün evrimi ve meta üretiminin ve tüketimin genişlemesi: bunlar ve diğer değişiklikler, 1950'ler ve 1960'lar boyunca Batı Avrupa'nın sosyal oluşumları içerisindeki daimi dönüşüm sürecini beraberinde getiriyor. Ve eğer çözümlememizi zaman içinde daha geriye götürürsek, bir dizi daha başka değişiklik ortaya çıkar. Yani eğer sosyal değişim, kapitalist sosyal oluşumların yapısal bir özelliği ise, bu ancak ırkçılığın artan ifadesi için genel bir önkoşul olabilir, asla kendi başına yeterli koşul olamaz.

Batı Avrupa'nın sosyal oluşumlarının, 1970'lerin ilk yarısında başlayan biriktirilip sermayeye eklenen faiz krizinin sonucu olarak bir dizi yapısal değişiklikten geçtiği doğrudur: endüstriyel üretimin büyük sektörleri ortadan kaldırıldı; kalanlar ise emek sürecinin yeniden düzenlenmesini ve değişken sermayenin, sabit olanın yerini daha çok aldığını gördüler. Bunun sonucu olarak üretim endüstrilerinde kol kuvvetiyle çalışan işçilerin mutlak ve görece sayılarında bir düşüş ve hizmet sektöründe çalışanların oranında ve görece nüfus fazlasında artış oldu. Ancak yirminci yüzyıl biterken, Avrupa'nın sosyal oluşumları, temel sömürü ilişkisi olarak ücretli emek ve genelleştirilmiş meta üretimi ve tüketimi tarafından yapılandırılmaya devam ediyor (Lash ve Urry, 1987). O endüstriyel üretimin hepsi değilse de, çoğu, artan şekilde mekanizeleşti, hatta otomatikleşti ve hatırı sayılır bir bölümü, Avrupa sınırları dışında, "ilkel biriktirilip sermayeye eklenmiş faiz"in sıklıkla azaltılmadan devam ettiği yerlere taşındı. Bunun sonucu olarak Avrupa ulus-devletleri, endüstriyel meta üretimine (ve onun tüketimine), yüzyılın başında olduklarından daha bağımlı durumdadırlar. Yani bu sosyal oluşumları, endüstrileşme ve proleterleşmenin temel özelliklerini oluşturduğu dünya ekonomik sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak belirleyen her zamankinden daha sıkı bağlantılar ağından soyutlayabilirsek "postendüstriyel" olarak kavrayabiliriz (Sivanandan, 1990b). "Gerçekten var olan sosyalizm"in çöküşünün sonuçları, şunun önemini pekiştirmektedir: Doğu Avrupa, kapitalist üretim biçiminin genişlemesi için yeni bir temel alandır ve bu sadece karşılaştırmalı olarak ucuz işgücü ve meta üretimi için piyasa genişlemesine yeni bir kaynak "sunduğu"ndan ötürü böyle değildir.

Dahası endüstriyel üretimin, dünya ekonomik sisteminin uç köşelerine ihracı, kısmen "karşı" bir hareketle, belli bazı endüstriyel ürünlerin

dünya ekonomik sisteminin merkezinde yeniden yoğunlaştırılması ve dünya ekonomik sistemine hizmet etmek ve denetlemek için gerekli "endüstrileşmiş" hizmet ve büro işlevleri dizisinin genişlemesi ile dengelenmektedir (Sassen, 1988,1991). Üstelik merkezdeki düzensiz gelişme, daha önce kendilerinden dışarıya göç edilen ülkelerin (İtalya, İspanya ve Portekiz), son zamanlarda inşaat, ziraai üretim ve turizme işgücü sağlamak amacıyla kendilerine göç edilen ülkeler haline gelmesi demektir (Simon, 1987; Miles, 1992b). Bu değişimlere, uçlardan merkeze doğru devam eden göçler (sıklıkla, ama her zaman değil, "illegal" ya da gizli göçler) eşlik etmektedir. Bu gelişmeler, büyük endüstri fabrikalarında en masse çalışan, ağır iş yapan ücretli işçiler sınıfını yeniden oluşturmamaktadır (fakat küçük-ölçekli, "iç" üretimi ve yüksek organik kompozisyonlu sermayeyle "yüksek-teknoloji" içeren dayanıklı tüketim maddelerinin üretimini içermektedir); ancak Avrupa'da ve Kuzey Amerika"da belli sektörlerde fabrika ya da endüstriyel üretim biçiminin yeniden oluşturulmasını kapsamaktadırlar (Phizacklea, 1990). Başka bir deyişle Wieviorka'nın *la grande mutation* diye söz ettiği değişimlerin birçoğu, kapitalist dünya ekonomisinin yeniden yapılanmasına kanıt olarak kuramsallaştırılabilirler. Bu yeniden yapılanmanın sonucu olarak *kapitalizmin düzensizliği*, proleteryanın beceri, cinsiyet, etnik köken, milli konum ve mekan temelinde *yeniden oluşturulmasını* da kapsayan bir sürece sahiptir. Tabii ki bu, gayet önemli bir değişimdir; ama tamamıyla yeni bir dizi sosyal ilişkinin, yeni bir toplum biçiminin yaratılması sonucunu doğurmaz.

Örneğin ikilileştirmenin yeni hiçbir yönü yoktur: bu kavramın nesnesi, günümüz kapitalist sosyal oluşumlarının tarihsel açıdan benzersiz olduğu saptamasında bulunmaz. Wieviorka'nın sunduğu kanıtlar, Marx'ın kapitalist üretim biçiminin aynı zamanda kriz dönemlerinde tamamıyla fakirleşen görece bir nüfus fazlası ve her zaman göreli olarak fakirleştirilmiş olan bir işçi sınıfı yarattığı iddiasına gönderimde bulunularak yeniden kuramsallaştırılabilirler (Mandel, 1976, s. 69-72). Böylelikle günümüz Avrupa'sı kapitalist üretim biçiminin sonuçlarını sadece yeniden onaylamaktadır. Bunu, zorunlu ve eşzamanlı olarak yapılandırdığı sosyal oluşumlar içerisinde yapmaktadır. Bunlar, kolektif zenginliğin yayılması ve sadece insanın yaşamını sürdürmesi için gerekli toplumca belirlenmiş en azı alan insanlar tarafından doldurulan sınıf ilişkilerindeki o yerlerin yeniden üretilmesidir. Sermaye birikiminin sonuçları yüzünden

mutlak biçimde, Batı Avrupa'da bu yerleri işgal edenler için toplumun belirlediği yeniden üretim maliyetleri yüzyıl öncesine göre daha büyüktür; ama göreli olarak o asgari maliyetlerle yönetici sınıfın ve kapitalist üretim biçiminin kendisinin yeniden üretilmesine adanan kaynaklar arasında derin bir uçurum hâlâ mevcuttur.

Bu argümanın, sınıf ilişkilerinde teşhis ettiği yerler hangileridir ve onları hangi "temsilciler" doldurmaktadır? Yarı-vasıflı ve vasıfsız işçi sınıfının büyük bölümlerinin ücretleri, her zaman yeniden üremeleri için toplum tarafından belirlenen asgari gelirin ya sınırında ya da altında olması sağlanır. Görece nüfus fazlasının saflarında yer alanlar için, "refah devleti", yirminci yüzyılın büyük bölümünde (en azından Kuzeybatı Avrupa'da), toplumun belirlediği asgari ücretin kendilerine verilmesini sağlamıştır; ancak devletin bunu sürdürebilmesi, "fazla" olarak tanımlanan insanların sayısı, geçen on yılda ve devletin mali kriziyle koşut biçimde arttığından, şimdi şüpheli hale gelmiştir. İkilileştirme tezinin "sahip olmayanlar"ı, bu nedenle, kapitalist üretim biçimi tarafından tanımlanan ve çoğaltılan özgül bir dizi sınıf alanını işgal edenleri kapsamaktadır: bunlar yarı-vasıflı ve vasıfsız proleterler ve görece nüfus fazlasıdır. Bu sınıfsal bölgeler, kesinlikle sadece yirminci yüzyılın sonuna özgü değildirler.

İkilileştirme tezini ilgilendiren başka bir argüman düzlemi daha vardır. Wallerstein (1983), dünya kapitalist sisteminin evrim tarihinde, içinde yaşayan nüfusun sadece azınlığının resmen ücretli işçiler olarak çalıştırıldıklarına dikkat çekmiştir: yani kapitalizm tarihinde, nüfusun çoğunluğu hiç "çalışmamıştır" ve "çalışma" beklentisi de hiç olmamıştır. Günümüz Avrupa'sının sosyal oluşumlarının durumunun bu olduğunu fark etmek, dünya-sistemi kuramını ***bütünüyle*** kabul etmemizi gerektirmiyor ve o nedenle bunun şimdi içinde bulunulan durumun benzersiz bir özelliği olmadığını anlamak da zor değil. Argüman, politik ilişkilerde, kadınların oy hakkını ancak sivil toplumda kazanmasıyla, nüfusun çoğunluğunun resmen kapsama alındığının gözlemlenmesi suretiyle pekiştirilebilir. Özetle ikilileştirme gerçeği, tarihsel olarak sabittir, ölçüsü ise tarihsel olarak değişkendir.

Ancak proleteryanın ve yedek işgücü ordusunun sınıf alanlarını dolduran insanların ve devletce sivil toplumda "eşit katılımcılar" ya da "tam

vatandaşlar" olmalarına izin verilenlerin toplumsal cinsiyeti, kültürel profili ve yasal statüsü, 1945'den beri değişmiştir. Bu, kısmen kadınların artan istihdamının ve kısmen göçün sonucudur. İkincisi hakkında söyleyebileceğimiz, millet biçiminin önemini ön plana çıkardığıdır çünkü bu sosyal oluşumun milli sınırları, göçmen Öteki'ni (ya da belli göçmen Ötekiler'i) *kanunen* ya da *fiilen* yabancılar olarak Ötekilikleri sözde yabancılıklarını belirten işaretlerde somutlaştığı iddia edilen insanlar olarak tanımlar. Bu değişen bileşimlerdeki kültür ve genetik yapılarının belirlediği görüntülerine ait işaretlerin, "onlar"ı "bizler" gibi olmaktan alakoyduğu düşünülür. Bu çeşitli şekillerde farklılaştırılan Ötekiler, tarihsel gelişimin daha önceki bir evresinde millileştirilenlerle birlikte sınıf ilişkilerinde genellikle pek çok alan işgal ederler. Daha önce gelenler, Ötekilik için bir ölçüt sağlar ve ayrı bir politik-legal ve ideolojik konumları vardır.

Bu noktayla ilgili olarak postendütriyel toplum tezinin genel zorluklarını ana hatlarıyla çıkardım. Ancak eleştiri, ırkçılığın siyasal öneminin açıklaması hakkında bazı daha özgül sorunları kapsayacak şekilde genişlemektedir. İlk olarak neden sosyal değişim 1950'lere ve 1960'lara damgasını vururken, bu yıllar aynı zamanda ırkçı kimlikler için bir arayış niteliğini taşımıyordu? Yanıt, bu yılların, görünürde sorunsuz kapitalist yayılma va birikim dönemi oldukları iddiasında bulunabilir. 1950'ler ve 1960'larda örgütlü işçi sınıfı da maddi koşullarını iyileştirmişti ve "eski kesinlikleri" yeniden keşfetmek için "geçmişe geri çekilmeyi" gerektirmeyen dönüşümler yaşanmaktaydı; çünkü gelecek daha da fazla maddi iyileşme sunar gibi gözüküyordu.

Bununla beraber 1967/68'in ekonomik kriziyle ve sendikalarla dönemin siyasal mücadelelerinin gösterdiği gibi, kapitalist yayılma, sorunsuz olmaktan uzaktı. Dahası bu sürekli değişim dönemi boyunca örgütlü işçi sınıfının, "gerileyen" ideolojilere ve stratejilere yönelmek için her zaman hazır olan potansiyele karşı bir savunma duvarı oluşturduğu doğru mu? "Postendütriyel" tezinin içerimlediği şey, ırkçılığın ifadesinin örgütlü (erkek) fabrika proleteryasının gerileyişini takiben arttığıdır. Bu, 1950'lerin başı ile 1970'lerin başı arasındaki ve daha sonraki kapitalist yayılma ve değişim döneminde, örgütlü erkek işçi sınıfının, ırkçılığı ifade etmede ve iş yerinde ırkçı dışlama sistemlerini uygulamada oynadığı

önemli rol tarafından çürütülmektedir. "Postendütriyel" nosyonunun anlattığı dönüşümlerden çok önce, Batı Avrupa'daki örgütlü işçi sınıfının bölümleri, işgücü piyasasında ırkçılaştırılmış bir hiyerarşiye ve bunun da ötesinde (Castles ve Kosack, 1973), sık sık devletle suç ortaklığına zorlanıyordu.

Bu şaşırtıcı olmamalıdır. Örgütlü işçi sınıfı nosyonu, içerisinde örgütlendiği politik parametreleri varsayar; ama sıklıkla onlar hakkında sessiz kalır. Tarihsel olarak, siyasal örgütlenmesinin alanını ve bu nedenle de parametrelerini ulus biçimi oluşturmuştur. Erkek proleterlerin, ondokuzuncu yüzyıl boyunca burjuva siyasal arenasına yetkili bir edimci olarak ilk alınışı ile siyasal bilinci ve pratiği, ulus-devletin sınırları tarafından resmen kısıtlanmıştı. Aslında örgütlü işçi sınıfı meşru siyasal bir güç olarak ancak çıkar ve uygulamalarını devletin emrine verdiği ölçüde var olmuştur: Bu devlete bağımlı olma ya da devletin emrinde olma sıklıkla devletle ve devletin yarattığı hayali millet topluluğuyla aktif bir özdeşleşmeye dönüşmüştü. Üstelik milliyet, iş piyasasına alınma ya da dışlanma ölçütü haline de gelmiştir ve bunun sonucu olarak "yabancılar", vatandaşlığın "yararlarınd"an"dışlanmıştır.

Milliyetçiliğin bütün ifadelerinin potansiyel ya da zorunlu olarak bir ırkçılığı dile getirdiğinde (Miles, 1987c; Balibar, 1988), bir zamanlar millileştirilmiş işçi sınıfının çıkarlarını bütün dış ekonomik ve siyasal güçlere *karşı* savunmaya kendini adayan örgütlü işçi sınıfının, bu çıkarları sıkça ırkçılık ifade eden önlemlerle koruyup ilerletmeye çalışması da beklenilebilir. Özetle erkek fabrika proleteryasının azalması, ırkçılığın şimdi doldurabileceği bir boşluk yaratmamıştır; çünkü örgütlü işçi sınıfının fraksiyonları, değişen ölçülerde, algılanan ekonomik çıkarları savunmak amacıyla her zaman bir ırkçılık ifade etmiş ve bunu (değişen oranlarda) gerçekleştirmiştir.

Örgütlü endüstri proleteryasının "kayboluşu"nun, ırkçılığın doldurduğu bir boşluk yarattığı argümanının ortaya çıkardığı bir başka zorluk, yeni bir kimlik önermesidir. Günümüzdeki durumun niteliklerinden birisi de, çok sayıda insanın çeşitli ırkçılık karşıtı faaliyetlere katılmasıdır: Fransa'da 1980'ler, bunun örnekleriyle doludur (Hargreaves, 1991). Eğer toplumsal yerinden olma olgusu, ırkçılığın artan ifadesini açıklıyorsa, çeşitli ırkçılık karşıtı hareketlerin varlığını nasıl açıklayabiliriz? Başka

bir deyişle *la grande mutation* bağlamında o kadar çok insanın ırkçılıkta yeni bir kimlik aramaktan geri durmasını ya da aktif biçimde o kimliği yadsımasını nasıl açıklayabiliriz? Burada özel öneme sahip birşey, 1950'lerden bu yana Avrupa ötesinden gelen bir çok insanın göç ve yerleşmesinden doğan o siyasal hareketlerdir. Bir önceki bölümün argümanı bir açıklama getiriyor; fakat Wieviorka'nın ırkçılık ifadesi hakkındaki yorumu, ırkçılık karşıtı ideoloji ve politik uygulama olasılığını dışarıda bırakıyor görünmekte.

Tarihsel olarak geçtiğimiz yirmi yıla ilişkin içinde bulunulan durum açısından yeni olan şey, ırkçılıkta kendi kendine bir artış değil (çünkü ırkçılığın temel bir siyasal güç olduğu başka durumlar da vardır), ırkçılık karşıtı politikaların muhalefette bir dizi sosyal gücü bir araya getirme potansiyelinin olduğu yerlerde, sıklıkla da ırkçılık olmadığını iddia eden bir ırkçılık etrafındaki ideolojik ve siyasal mücadelenin yoğunlaşmasıdır. Irkçılığın hegemonik gücünün Avrupa içinde ancak 1930'larda erimeye başladığını hatırlamakta yarar var: tabii ki Avrupa ötesinde, ırkçılığa birçok şekilde 1930'lardan önce de karşı konulmuştu; ama bilimsel ırkçılığın eleştrisinde de görüldüğü gibi,faşizme karşı mücadele kesin belirleyici oldu (Barkan, 1992). Gerçekten de bu, 1920'lerde ve 1930'larda *ırkçılık* kavramının icadıyla belirlenmiştir. 1945 sonrasında Nazi toplama ve ölüm kamplarının ortaya dökülmelerini ve UNESCO'nun eşitsizlikçi ırkçılığı çürüten ideolojik çalışmasını takiben ırkçılık karşıtı mücadeleler, dünya ekonomik sisteminin hem merkezinde (ABD) hem de uç köşelerinde Avrupa ulus-devletlerinin sömürgelerinde, yeni bir meşruiyet ve güç kazandı. Onların meşruiyeti ve kısmi başarıları yüzünden ırkçılık ifadelerinde, özellikle eşitsizlikçi ırkçılıktan farklılıkçı ırkçılığa geçiş şeklindeki belli dönüşümlere tanık olduk.

Bu güçlüklere rağmen, Wieviorka'nın tezi, bizi, Avrupa içerisinde günümüzdeki ırkçılık ifadesine, Avrupa'nın kapitalist sosyal oluşumlarını ve onların kapitalist dünya ekonomisindeki yeri ile ilgili genel kuramı temel alan bir açıklama getirmeye zorlar. Ancak bu, münferit ulus-devletlerin özgül tarihsel gelişmelerini ve kapitalist dünya ekonomisinin genel dönüşümlerini (ekonomik ve politik) dikkate alan bir kuram olmalıdır. Wieviorka, o tarihsel gelişmelerin öneminin farkındadır (1991b) ve Fransa'nın durumunda, Cumhuriyetçi devletin ve Fransız milli kimliği-

nin krizini ön plana çıkarmaktadır. Bu özgül krizler çoğaltılır, ama değişik olaylar biçiminde ve Avrupa'nın başka yerlerinde. Daha sonra bu bizi, ırkçılık ifadesinin yoğunlaşmasını, millileşmiş sosyal oluşumun organik krizi ile bağlayan tezin önemini ele almaya geri götürür. Burada benim argümanım ile Wieviorka"nınki, yürütülen mantık biraz farklı da olsa, ortak bir alanı paylaşmaktadır.

Sonuç

O zaman yirminci yüzyılın sonunda Batı Avrupa içerisinde ırkçılık etrafındaki artan siyasal mücadeleyi açıklayan en önemli değişiklik nedir? Bu mücadelede temel edimci devlettir (Bovenkerk ve diğerleri, 1990). Ve ırkçılık ifadesinde devletin rolü, sadece farklı ulus-devletlerde farklı zamanlarda başlayan birikim krizini izleyen kapitalist sosyal oluşumlar içindeki organik krize bir tepki değildir (CCCS, 1982, s. 9-46). Aynı zamanda kapitalist dünya ekonomik sistemi içindeki en büyük sermaye birimlerinin ulus-ötesi işlevselliğinin sonucu olarak var olan şekliyle ulus-devletin artan marjinalizasyonuna da tepkidir.

Yukarıda Avrupa ulus-devletleri içerisinde kapitalist üretim biçiminin yeniden düzenlendiğini ve bu kolektifliğin dünya ekonomik sisteminden soyutlanamayacağını belirttim. Ulusal sınırlar arasında sermayenin, metanın ve insanların artan hareketliliği (ölçekte ve hızda), ulus-devletin ne ölçüde "postendütriyel" olmadığını vurgular. Onun yerine, ulus-devletler, çeşitli uluslararası (ve endüstriyel) müdahalelere ve onların çeşitli sonuçlarına karşı duyarlıdırlar (ya da onları kısıtlayamazlar). Böylelikle, Batı Avrupa'nın ulus-devletlerinde tüketilen malların, Avrupa içinde ve dışındaki başka ulus-devletler tarafından üretilmiş olmaları olasılığı her zamankinden daha yüksektir ve bu ulus-devletlerde oturan kişilerin vatandaşlık haklarına sahip olmamaları ve farklı bir etnik kökenden gelmeleri olasılığı da aynı derecede fazladır. Yine bu devletlerde, resmen ücretli işlerde çalışanlar, çoğunlukla ya devletin dışında üslenmiş ulusötesi bir şirket için çalışıyorlardır ya da uluslararası sermayeden etkilenmiş varlık koşullarına sahiptirler.

Başka bir deyişle millet biçiminin artık kapitalist üretim biçiminin etkilerini "içermediği" çok açık ve net bir hale gelmiştir. Yine de ulus-devlet, boyunduruk altındaki sınıfların kendi siyasal örgütlenmelerini

gerçekleştirmek zorunda oldukları yapı ve millileştirilmiş özneler olarak devlet tarafından ideolojik kurgularının yapıldığı yer olarak kalır. Şu anda ulus-devlet, politik bir yapı olarak artan şekilde geçersiz ve içten düzensiz hale geliyor ve varlığının savunması, Avrupa içindeki hükümetler tarafından üstlenilmiş durumdadır. Bu savunma, Avrupa sermayesinin, ABD ve Japonya'da birikmiş sermaye ile rekabetini sürdürebilmesi için gerekli siyasal çatıyı oluşturmak üzere tasarlanmış uluslarüstü bir yapıya, uzun süredir epeyce egemenlik kaptırmış olduğu halde, milletin "egemen" olduğuna dair kısmi kurguyu yaşatmayı hedefliyor (Ross, 1992). Ayrıca aynı şeyi, milli sınırlar arasında dolaşan uluslararası sermayenin büyük ölçekli hareketlerini denetleme gücünü epeyce yitirmiş olduğu halde de yapıyor.

Bu değişimin etkileri, kapitalizmin Batı Avrupa'daki ulus-devletlerde yeniden yapılanması tarafından fazlasıyla belirlenmiştir. Bu yeniden yapılanmaya, görece nüfus fazlasındaki büyük artış (bu insanlar için "yeni dünya düzeni", dışlanma ve yoksun bırakılma anlamına gelmektedir) ve kapitalist üretim biçiminin döngüsel işlevselliği eşlik etmiştir. Milliyetçilik ve ırkçılığın artış gösteren ortak ifadeleri, bu günümüz durumunun ekonomik, politik ve ideolojik ilişkiler bütünü ile açıklanabilir.

Eğer ırkçı hayal gücü, "dünyayı ters çevirmek suretiyle...var olan yapıların ve güç söylemlerinin muhafazakâr bir tahsisi ile" "işliyorsa" (Cohen, 1992, s. 90), o zaman (milliyetçilikle ittifak içinde) böylesi bir durumda, özellikle güçlü ideolojik bir kuvvet haline gelebilir. Bunun nedeni, politik bir strateji üreten bir açıklama sunmasıdır. Bu açıklamanın politik stratejisi, ırkçılığa maruz kalan Öteki'nin özünde, "bizim" varlığımıza karşı bir dış tehdit unsuru görebilmesidir (örneğin les Arabs, Yahudiler, "Üçüncü Dünya" mültecileri). "Bizim" bunların üstündeki denetimimizi daha fazla devlet gücü kullanarak yeniden kazanmamız gerekmektedir ama bunun için çok geçtir çünkü devletin gücünün çoğunu, pek çok ekonomik ve politik arenada zaten kaybettiği bir dönemdeyiz. Örneğin AT'ye üye devletlerin vatandaşları için, milli sınırlar arasındaki nüfus hareketlerini denetleme ölçütü olarak milliyeti kullanma gücünü gönüllü olarak bırakmak suretiyle, Avrupa devletleri, Öteki'nin ülkeye girişini tehdit olarak görüyor çünkü hareket kolaylığı (sadece uluslararası ulaşım ve iletişim sistemlerine yapılan kitlesel sermaye yatırımları yü-

zünden değil), rekabetçi bireycilik koşulları altında, denetimi her zamankinden daha zor hale getiriyor. Bu klasik bir ters çevirme durumu: hayal gücü, hem Bizim hem de Öteki'nin gerçek varoluş koşullarını, en azından düşüncede, devlet gücü kullanarak "bütün toplumsal şartların kesintisiz rahatsız edilişi"ni dondurmak amacıyla inkar etmektedir.

Avrupa'nın ulus-devletlerinin her birinin, içindeki bu konjokturel bütünlüğün tarihsel açıdan özgül evriminin izini sürmenin (Silverman, 1992) ve yirminci yüzyılın sonundaki ırkçılık çoğalması için bu açıklama ile kapitalist sosyal oluşumlardaki ırkçılığın kökeni için önerilen açıklama arasında bire bir bağlantı kurmanın dışında, geriye yapılacak fazla bir şey kalmıyor.

Not

Bu makalenin değişik versiyonları, İngiliz Sosyoloji Derneği"nin Kent Üniversitesi'ndeki Yıllık Konferansında, 7-9 Nisan 1992 tarihleri arasında ve Pittsburg'da 18-24 Ağustos tarihlerinde Amerikan Sosyoloji Derneği Yıllık Konferansında sunulmak üzere hazırlanmıştır. Max Silverman'a makalenin daha önceki haline yaptığı yapıcı yorumlardan dolayı teşekkür etmek isterim.

Kaynakça

Adler, S. (1977) International Migration and Dependence, Farnborough: Gower.

Allen, S. ve Macey, M. (1990) "Race and ethnicity in the European context", British Journal of Sociology, cilt 41, no 3.

Arditis, S. (1990) "Labor migration and the single European market: a synthetic and prospective note", International Sociology, cilt 5, no 4.

Balibar, E. (1988) "Y a-t-il un "Neo-Racisme?"", Balibar, E. ve Wallerstein, I."da (1988) Race, nation, classe: Les identitès ambigues, Paris: La Dècouverte.

Balibar, E. (1991) "Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today", New Left Review, no. 186.

Balibar, E. (1992) Les Frontières de la Dèmocratie, Paris: La Dècouverte.

Balibar, E. ve Wallerstein, I. (1988) Race, nation, classe: Les identitès ambigues, Paris: La Dècouverte.

Banton, M. (1987) Racial Theories, Cambridge: Cambridge University Press.

Banton, M. (1991) "The race relations problematic", British Journal of Sociology, cilt 42, no1.

Barkan, E. (1992) The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars, Cambridge: Cambridge University Press.

Barker, M. (1981) The New Racism, Londra: Junction Books.

Blackburn, R. (1992) "The ruins of Westminster", New Left Review, no 191.

Bovenkerk, F., Miles, R. ve Verbunt, G. (1990) "Racism, migration and the state in western Europe: a case for comparative analysis", International Sociology, cilt 5,
no 4.

Brah, A. (1992) "Difference, diversity and differentiation", Donald, J. ve Rattansi, A."da (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Brown, C. (1984) Black and White Britain: The Third PSI Survey, Aldershot: Gower.

Brubaker, R. (1990) "Immigration, citizenship, and the nation-state in

France and Germany: a comparative historical analysis", International Sociology, cilt 5, no 4.

Burleigh, M., ve Wipperman, W. (1991) The Racial State: Germany 1933-1945, Cambridge: Cambridge University Press.

Castles, S., ve Kosack, G. (1973) Immigrant Workers and Class Structure in Western, Europe, Londra: Oxford University Press.

CCCS (1982) The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain, Londra: Hutchinson/Center for Contemporary Cultural Studies.

Cohen, P. (1988) "The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist Britain", Cohen, P.ve Bains, H. S. (der.)"de, Multi-Racist Britain, Londra:Macmillan.

Cohen, P. (1992) ""It"s racism what dunnit": hidden narratives in theories of racism",

Donald, J., ve Rattansi, A. (der.)"de, "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Corrigan, P., ve Sayer, D. (1985) The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution, Oxford: Blackwell.

Costa-Lascoux, J. (1991) "Des Lois Contre le Racisme", Taguieff, P. A."da (der.), Face au Racisme, cilt 2: Analyses, Hypothèses, Perspectives, Paris: La Dècouverte.

Dummett, A. (1991) "Europe? Which Europe?", New Community, cilt 18, no 1.

Eade,J. (1990) "Nationalism and the quest for authenticity: the Bangladeshis Tower Hamlets", New Community, cilt 16, no 4.

Fields, B. J. (1982) "Ideology and race in American History", Kousser, J. M. ve Mc-Pherson, J. M."de (der.), Region, Race and Reconstruction: Essays in Honor of C.Vann Woodward, New York: Oxford University Press.

Fields, B. J. (1990) " Slavery, race and ideology in the United States of America", New Left Review, no 181.

Gilroy, P. (1987) "There Ain"t No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation, Londra:Hutchinson.

Goldberg, D. T. (der.) (1990) Anatomy of Racism, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gordon, P. (1989) Fortress Europe? The Meaning of 1992, Londra: Runnymede Trust.

Guillaumin, C. (1972a) L"Idèologie Raciste: Genèse et Langage Actuel, Paris: Mouton.

Guillaumin, C. (1972b) "Caractères spècifiques de l"idèologie raciste", Cahiers Internationaux de Sociologie, cilt 53.

Guillaumin, C. (1980) "The idea of race and its elevation to autonomous scientific and legal status", UNESCO"da, Sociological Theories: Race and Colonialism, Paris: UNESCO.

Guillaumin, C. (1988) "Race and nature: the system of marks", Feminist Issues, 1988.

Hailbronner, K. (1989) "Citizenship and nationhood in Germany", Brubaker, W. R."da (der.), Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America, Lanham:University Press of America.

Hammar, T. (der.) (1985) European Immigration Policy: A Comparative Study, Cambridge: Cambridge University Press.

Hargreaves, A. G. (1991) "The political mobilization of the North African community in France", Ethnic and Racial Studies, cilt 14, no 3.

Holmes, C. (1979) Anti-Semitism in British Society 1876-1939, Londra: Edward Arnold.

James, W. (1989) " The making of black identities", Samuel, R."da (der.), Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity, Cilt 2:

Minorities and Outsiders, Londra: Routledge.

James, W. (1992) "Migration, racism and identity: the Caribbean experience in Britain", New Left Review, no 193.

Jenkins, R. ve Solomons, J. (der.) (1989) Racism and Equal Opportunity Policies

in the 1980s, Cambridge: Cambridge University Press.

Kalpaka, A., ve Rathzel, N. (1986) Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, Berlin: Express Edition.

Kay, D., ve Miles, R. (1992) Refugees or Migrant Workers? The Recruitment of Displaced Persons for British Industry 1946-1951, Londra:Routledge.

Kushner, T. (1989) The Persistence of Prejudice: Anti-Semitism in British Society During the Second World War, Manchester: Manchester University Press.

Kushner, T., ve Lunn, K. (1989) (der.) Traditions of Intolerance, Manc-

hester: Manchester University Press.

Lapeyronnie, D. (1992) "L"exclusion et le mèpris", Les Temps Modernes, cilt 545 -546

Lash, S., ve Urry, J. (1987) The End of Organized Capitalism, Cambridge: Polity Press.

Lawrence, E. (1982) "Just plain common sense: the "roots"of racism", CCCS"de, The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain, Londra: Hutchinson/Center for Contemporary Cultural Studies.

Layton-Henry, Z. (der.) (1990) The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe, Londra: Sage.

Lester, A. (1992) "Race and law: the European vacuum", Runnymede Bulletin, cilt 252.

Leveau, R., ve Kepel, G. (der.) (1988) Les musulmans dans la Sociète Français, Paris: Presses de la FNSP.

Lloyd, C. (1991) "Concepts, models and anti-racist strategies in Britain and France", New Community, cilt 18, no 1.

Mandel, E. (1976) "Introduction", Marx, K. Capital, cilt 1, Harmondsworth: Penguin.

Marrus, M. R. (1976) The Politics of Assimilation: A Study of the French Jewish Community at the time of the Dreyfus Affair, Oxford: Clarendon Press.

Marx, K., ve Engels, F. (1968) "The Manifesto of the Communist Party", Marx, K., ve Engels, F.'de, Selected Works, Londra: Lawrence and Wishart.

Miles, R. (1982) Racism and Migrant Labor: A Critical Text, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Miles, R. (1984) "Marxism versus the "sociology of race relations ?"", Ethnic and Racial Studies, cilt 7, no 2.

Miles, R. (1987a) Capitalism and Unfree Labor: Anomally or Necessity?, Londra: Tavistock.

Miles, R. (1987b) "Class relations and racism in Britain in the1980s", Revue Europèenne des Migrations Internationales, cilt 3, no 1/2.

Miles, R. (1987c) "Recent Marxist theories of nationalism and the issue of racism", British Journal of Sociology, cilt 38, no 1.

Miles, R. (1989) Racism, Londra: Routledge.

Miles, R. (1991)"Die Idee der "Rasse" und Theorien über Rassismus: Überlegungen zur britischen Diskussion", Bielefeld, U."da (der.), Das Eigene

und das Fremde: Neuer Rassismus in der Alten Welt, Hamburg: Junius Verlag.

Miles, R. (1992a) "Le racisme européen dans son context historique: Reflexions sur l"articulation du racisme et du nationalisme", Genèses, cilt 8.

Miles, R. (1992b) "Migration, racism and the nation-state in contemporary Europe", Satzewich, V."de (der.), Deconstructing the Nation: Immigration, Multiculturalism and Racism in the 90"s Canada, Toronto: Garamond Press.

Miles, R. (1993) Racism after "Race Relations", Londra: Routledge.

Miles, R. ve Phizacklea, A. (1984) White Man"s Country: Racism in British Politics,Londra: Pluto Press.

Modood, T. (1988) ""Black", racial equality and Asian identity", New Community, cilt 14, no 3.

Modood, T. (1991) "The Indian economic success: a challenge to some race relations assumptions", Policy and Politics, cilt 19, no 3.

Mosse, G. L. (1978) Toward the Final Solution: A History of European Racism, Londra: Dent.

Nairn, T. (1981) The Break-up of Britain, Londra: Verso.

Noiriel, G. (1988) Le Creuset Français, Paris: Seuil.

NSCGP (1979) Ethnic Minorities, Den Haag: Netherlands Scientific Council for Government Policy.

Omi, M., ve Winant, H. (1986) Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s, New York: Routledge and Kegan Paul.

Phizacklea, A. (1990) Unpacking the Fashion Industry: Gender, Racism and Class in Production, Londra: Routledge.

Phizacklea, A., ve Miles, R. (1979) "Working class racist beliefs in the inner city", Miles, R. ve Phizacklea, A."da (der.), Racism and Political Action in Britain, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Pieterse, J. N. (1991) "Fictions of Europe", Race and Class, cilt 32, no 3.

Rathzel, N. (1991) "Germany: one race, one nation?", Race and Class, cilt 32, no3.

Rattansi, A. (1992) "Changing the subject? Racism, culture and education", Donald, J. ve Rattansi, A."da (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Riggs, F.W. (1991) "Ethnicity, nationalism, race, minority: a semantic/ onomantic exercise (ikinci bölüm)", International Sociology, cilt 6, no 4.

Ross, G. (1992) "Confronting the new Europe", New Left Review, no 191.

Sassen, S. (1988) The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow, Cambridge: Cambridge University Press.

Sassen, S. (1991) The Global City: New York, London, Tokyo, Princeton: Princeton University Press.

Sayer, D. (1991) Capitalism and Modernity: An Excurses on Marx and Weber, Londra: Routledge.

Silverman, M. (1991) "Citizenship and the nation state", Ethnic and Racial Studies, cilt 14, no 3.

Silverman, M. (1992) Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France, Londra: Routledge.

Simon, G. (1987) "Migration in Southern Europe: an overview", OECD"de, The Future of Migration, Paris: OECD.

Sivanandan, A. (1982) A Different Hunger: Writings on Black Resistance, Londra: Pluto Press.

Sivanandan, A. (1988) "The new racism", New Statesman and Society, 4 Kasım.

Sivanandan, A. (1990a) Communities of Resistance on Black Struggles for Socialism, Londra: Verso.

Sivanandan, A. (1990b) "All that melts into air is solid: the hokum of New Times", Race and Class, cilt 31, no 3.

Small, S. (1991) "Racialized relations in Liverpool: a contemporary anomaly", New Community, cilt 17, no 4.

Stepan, N. (1982) The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1945, Londra: Macmillan.

Taguieff. P. -A. (1987) La Force du Prèjugè: Essai sur le racisme et ses doubles, Paris: La Dècouverte.

Wallerstein, I. (1983) Historical Capitalism, Londra: Verso.

Wallerstein, I. (1988) "Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idèologiques du capitalisme", Balibar, E., ve Wallerstein, I."da Race, nation, classe: Les Identitès ambigues, Paris: La Dècoverte.

Wihtol de Wenden, C. (1991) "Immigration policy and the issue of nationality", Ethnic and Racial Studies, cilt 14, no 3.

Wihtol de Wenden, C. (1992) "Les associations "beur" et immigrèes, leurs leaders, leurs stratègies", Regards sur l"Actualitè, cilt 178.

Wieviorka, M. (1991a) L"Espace du Racisme, Paris: Seuil.

VII

Evrenselcilik ve Farklılık : İngiltere ve Fransa'da Irkçılık Karşıtlığının Bunalımı

Cathie Lloyd

Giriş: Irkçılık Karşıtlığında Buhran?

Fransa'da ırkçılık karşıtı hareketin bunalım geçirmekte olduğu yaygın biçimde tartışıldı (Taguieff, 1991). Ben, burada benzeri bir durumun İngiltere'de de yaşandığını, ama daha az üstünde durulduğunu öne sürüyorum. Irkçılık karşıtlığının bunalımı, İngiltere'de ve Fransa'da farklı şekiller almıştır; ancak aralarında ilginç koşutluklar mevcuttur. Bu bunalım kısmen solun ve onunla ilgili değerlerin, özellikle de modernliğin ve evrenselciliğin, genel bunalımının bir bölümüdür. Her iki ülkede de, "sol" geleneksel olarak ırkçılık karşıtlığı ile özdeşleştirilmiştir (Guiral'in (1977) ana hatları ile belirttiği gibi, bu her ne kadar karmaşık bir ilişki ise de).[1] Böylelikle solun son yıllarda, özellikle de Aydınlanmacı ilerleme fikrine olan güvenin yitirilişi dolayısıyla parçalanması ve birçok sol yapının çözülmesi, ırkçılık karşıtı hareketin canlılığını kuruttu. Zayıflamış durumdaki bu hareketler, Almanya'da son zamanlardaki olayların ve aynı zamanda eski Yugoslavya'daki "etnik temizliğin", Hollanda, Belçika ve Fransa'da yeni aşırı sağ partilerin yükselişinin de bize gösterdiği gibi ırkçılık ve faşizmdeki kitlesel artışı göğüslemekte daha aciz

kalmaktalar. İngiltere'de, yıllardır süren etkin kampanyalara ve çıkarılan yasalara rağmen, ırkçı şiddet son derece yaygın.[2]

Bu yazı, ırkçılık karşıtı inanç ve söylemler üzerine odaklanmaktadır: örneğin, insanların eşitliği ve evrenselcilik fikirleri, insanlık için ilerlemenin kaçınılmazlığına ve iyileştirmenin olanaklılığına duyulan inanç gibi. Bu fikirler, özellikle Fransa'ya uygundur; çünkü orada ırkçılık karşıtı söylemin çoğu, Aydınlanma'nın büyük isimleriyle beraber anılıyor ve ilk ırkçılık karşıtı kişilerin onsekizinci yüzyılın bazı *filozofları* ve devrimcileri (özellikle de Abbè Gregoire)[3] olduğu iddia ediliyor.

İngiltere'de ırkçılık karşıtı hareketlerin sorunları, solun zayıflıkları, özellikle de iktidardan dışlanışı etrafında toplanıyor. Bu da solun savunmaya geçmesini, dar işçicilik görüşünü, isteksizlik ve bölünmeleri hızlandırdı ve örgütlenme yaklaşım- larında uzun süredir var olan siyah-beyaz ayrılığını destekledi (Heineman, 1972).

Her iki ülkede de, özellikle 1970'lerden bu yana bir fikir anlaşmazlığı süregelmekte ve bu, özgün deneyimin önemi (Fransa) ve kimlik politikaları (İngiltere) iddiası üzerine kurulu "sol evrenselciliği'ne bir meydan okumayı da kapsamaktadır. Buradaki argüman, ayrı deneyimler ya da kültürler arasında temel (ya da önemli) farklar olabileceği ve azınlık kültürlerinin korunması gerektiğidir. Benim savunduğum, ortaya çıkan bir sorunun, Aydınlanma evrenselciliğinin köklerinin çelişkilerle ve kısıtlamalarla dolu olduğudur. Bunun içerimlediği şey ise, evrenselciliğin (paradoksal bir biçimde) özgül ve Avrupa-merkezli (ve belki daha bile dar kapsamlı) olduğudur. Aydınlanma düşünceleri (özellikle Fransa'da) önemli sayıda mücadelenin alanı olmuştur, o yüzden bugün bir dizi değişik ve karmaşık şekilde sahipleniliyorlar.

Bu yazıda, ırkçılık karşıtı örgütlerin kuramsal ve kavramsal çatısını eleştirel bir gözle değerlendirmenin önemli olduğunu savunuyorum. Fransız ve İngiliz hareketlerinin merkezi çelişkilerinin çoğu, evrenselciliğe karşı açık bir ikilem içinde "kimlik" ya da "farklılık" etrafında toplanmıştır. Bu, daha önce kesinlik taşıyan şeylerin rahatsız edici bir sorgulaması anlamına gelebilir. Ancak ben, bu "farklılık" ya da "kimlik politikaları" söylemlerinin beraberlerinde kendi sorunlarını ve çelişkilerini de getirdiklerini göstermeye çalışacağım. Hem *farklılıkçılık/tikelcilik* (particularism) ve hem de *evrenselcilik*, söylence yaratma konularıdır;

böylelikle büyük fikirler alınıyorlar ve geçmişin kahramanca mücadelelerine atıfta bulunmak suretiyle yeniden taklit ediliyorlar. O nedenle söylence ve ayırmanın değişik yönlerini çözmek zor, fakat gerekli hale gelmektedir.

İngiltere ve Fransa'da "ırkçılık karşıtlığının krizi"ne ilişkin tartışmalar, paralellikler ve farklılıklar göstermektedir. Bu tartışmanın Fransız katılımcıları, ırkçılık karşıtlığı bunalımının ortaya attığı soruları, yüksek kuramsal karmaşıklık düzeylerinde ele almışlardı ve Fransa'daki tartışma ortak temeller konusunda uğraşan, İngiltere için de çok yararlı olabilir. Ben iki deneyimin de, tikelci farklılık ya da kimlik ve evrenselcilik nosyonlarıyla ciddi sorunları olduğunu ileri sürüyorum; ama tartışmaların içinde, vatandaşlık ve toplumsal ve siyasal haklarla ilgili olarak ırkçılık karşıtlığı projesini yeniden tanımlamak için çok heyecan verici bazı yeni yolların tohumları da barınmaktadır.

Fransız solu ve ırkçılık karşıtı hareketlerindeki evrenselci söylemlerin etkisinin, onu "farklılık" ve "kimlik" nosyonlarına karşı dirençli yapacağı umulabilirdi. Ne de olsa, basit bir anlatımla, evrenselci görüş, bütün insanların eşit olduğunu ve farklılıkların, değişik deneyim ve tarihlerin sonucu olarak "sadece" yüzeyde bulunduğunu savunur. Aydınlanma düşüncesinin büyük bölümünde ya insanların, "uygarlığın" en yüksek düzeylerine erişme (öğrenme aracılığıyla) gücüne sahip oldukları ya da modern (Avrupalı) insanlığın, ortak bir masumiyet konumundan bugüne bozularak geldiği söylenir. İtiraf edilmelidir ki bu, *filozofların* farklı argümanlarını karikatürize etmek ve basite indirgemektir. Ancak önemli olan, onların düşünce boyutlarının, genel kültürün bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Bunu başaran da, özellikle Fransız Devrimi dönemi, Jakobenler'in dönüştürücü ve aklayıcı devrimci misyonu ve ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki, bu "kuruluş söylenceleri'ne gönderimde bulunan birbiri ardına gelen rejim ve hareketleri meşrulaştırma mücadeleleridir. Bu süreçte aslında tasarlanmadıkları gerçekliklere uygun hale getirilmek için bu fikirlerin kendileri de sahiplenilmiştir. Bir örnek vermek gerekirse, Abbè Gregoire'ın, "ilk ırkçılık karşıtı kişi" olduğu sıkça iddia edilmiştir.[4] Ancak kölelik karşıtı harekete ve Yahudiler'in bağımsızlığına yaptığı katkılara rağmen, onun zamanında bizim anladığımız anlamda"ırkçılık karşıtlığı" yoktu. Çağdaş ırkçılık karşıtlarının, Gregoire gi-

biler için sıkça öne sürdüğü bunun gibi geriye dönük iddialarda, açıkça görülen sorunlar vardır.

Ondokuzuncu yüzyılda solda "evrenselcilik", işçi sınıfının temel birliği iddiası için kullanılırdı. İşçi sınıfının özel rolü, eşit bir toplum kazanmada etken olmaktı. İşçiler arasındaki bölünmeler, kapitalistlerin yerli ücretleri indirmek için yabancı işgücü kullanmalarının sonucuydu. Bu çeşit argümanlar, böylelikle bir işçi sınıfı ırkçılığı olasılığını inkar etmekte ve sorun çıkınca, argümanı değiştirerek onlarla yüzleşmeyi yadsınmaktadır. Bu çeşit argümanların kullanımıyla ilgili başka zorluklar da vardır, bu zorluklar, özellikle 1930'larda faşizmin büyümesi (örneğin işçi sınıfının faşizmi desteklediği "sınıfa karşı sınıf" konumu göz ardı edilirdi ve onun yerine "sosyal faşistler" olarak "sosyal demokratlar"a odaklanılırdı) ve sömürgelerdeki özgürlük hareketleri hakkında takınılacak "doğru" tavırla ilgili olarak solda yapılan tartışmalar bağlamındadır. Fransız Komünist Partisi'nin Cezayir milliyetçiliğine olan belirsiz tavrı, burada büyük önem taşımaktadır (Joly, 1991; Hamon and Rotman, 1979). Bu konulara burada değinmeyeceğim onun yerine kısaca bu argümanın, 1970'lerde ve 1980'lerdeki ırkçılık karşıtı hareket içindeki daha yakın zamana ait bir örneğine göz atacağım.

Kimlik ve farklılık fikirlerinin daha eski Fransız ırkçılık karşıtı hareketlerinden birinin Mouvement Contre le Racisme et Pour l'Amitiè entre les Peuples (MRAP) (Irkçılığa Karşı ve Halkların Dostluğu İçin Hareket)[5] 'in yazılı malzemeleri ve uygulamalarındaki evrenselcilik fikirleri ile nasıl etkileşim içinde olduğunu araştıran ve hâlâ süren çalışmadan söz ediyorum. Başlangıçta "kimliğin" faaliyetlerinde ve yayınlarında ifade edildiği temel biçim oldukça folklorik bir tarzdadır; dayanışma gecelerindeki kültürel gösteriler, "etnik yiyecekler", müzik, şarkı ve danslar gibi. Ancak 1970'lerle birlikte göçmen nüfusun yerleşmesi ile Fransa'daki insanların bu ülkedeki "göçmenler"e bakış ve tavrında fark edilebilir bir değişim meydana geldi (özellikle Kuzey Afrika'dan gelenlere karşı). İş birimlerinden aileler "görünür hale geldi" ve yakın bir çevrede birlikte yaşama sorunu önem kazandı. Böylece özellikle Kuzey Afrika'dan gelen göçmenlerin toplumsal yapılandırılması, bu dönemde değişikliğe uğradı. İlginç olan, buna tepki olarak ırkçılık karşıtı hareketin de değişme biçimidir.

MRAP yayınlarındaki (*Droit et Liberte*) ilk gönderimler, ayrımcılıkla uğraşmada yardımcı olması için göçmenlerin sorunlarını ve kütürlerini anlamak gerektiğine işaret eder. Aynı zamanda kültürel çeşitlilik, ırkçılık karşıtı hareketin uygulamalarında sıklıkla kullanılır ve yerel komitelerin düzenlediği kültürel geceler, ırkçılık karşıtlığının dayanışması yönünde özel öneme sahiptir. Eğitim, "farklılık korkusu"nu yenmede önemli bir araç olarak görülür ve ırkçılık karşıtı eğitim, "Öteki"ni anlama ve kabul etmeye yardımcı olmak için kullanılır.[6] Burada bir dizi ilginç nokta var: özellikle, "Öteki"nin yapılandırılma biçimi, "Öteki" olmayan, "biz'den oluşan bir topluluk varsayımını gerektirir. Bir editör, tatile çıkan okuyucusunu, ziyaret edilecek toplumlar hakkında düşünmeye ve kitle turizminin içerdiği ilişkileri öğrenmeye teşvik eder. Bunda, MRAP, 1968'den sonraki yeni entellektüel iklime tepki vermektedir, bu özellikle de Komünist Parti'ye yakın MRAP eylemcileri için zor bir alışma dönemi olmalı.

Ancak geçiş dönemi henüz bitmemiştir. Daha gelenekçi ırkçılık karşıtı argümanlar, 1980'lerde hâlâ sıklıkla kullanılıyor: ırkçılık, işçi sınıfını bölme çabasıdır, (bunun evrenselci bir misyonu vardır) ve ırkçılığa karşı mücadele devrimci ve cumhuriyet, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, gelenekleri ile İnsan Hakları Bildirgesi'nin bir parçasıdır, gibi. Ben, özellikle MRAP'ta, evrensel ile bireysel arasında, "farklılıkta eşitçe" sloganında somutlaşan bir sentez çabası olduğunu savunuyorum.

Bu bağ, 1980 Kasım'ında, hareketin o zamanki Başkanı'nın (Prof. F. Gremy) önemli bir demecinde ifade edilmişti (*Droit et Liberte*, 1980). Anlamlı biçimde *Farklılıklar* adı verilen yeni aylık bir yayının başlayacağı ve MRAP'ın da adının Mouvement Contre le Racisme, l'Anti-Semitisme et Pour la Paix'den (Irkçılığa, Anti-Semitizme Karşı ve Barış İçin Hareket), "Mouvement Contre le Racisme et pour l'Amitie entre les Peuples" ye değiştirildiği duyurulmuştu.[7] Anti-semitizme karşı olmaya dair ifadenin çıkarılması, ırkçılığın bölünemez olduğu, o yüzden de ırkçılığın, özellikle Kuzey Afrikalılar'a karşı ırkçılığın, ortaya konduğu diğer biçimleri tanımanın önemli olduğu temeline dayandırılmıştı. "Halklar arasında dostluk" kelimelerinin getirilmesi, "barış"a bağlılığı daha aktif bir şeyle değiştirmek içindi. Aynı zamanda da kültürel çeşitlilik temasını tanıtmaktaydı:

> Bizim için ırkçılık sadece haksız ve katil bir ideoloji değil, aynı zamanda temelden bir fakirleştirmedir. Her kültür, insan senfonisine kendine özgü sesler katar. Farklılığı överken, ayrılık ve cehalet değil, karşılıklı değişim, diyalog ve kardeşlik çağrısı görmeliyiz.

Öyleyse burada evrenselcilik ve farklılığın iki söylemini biraraya getirme çabasını bulabiliriz. Irkçılık bölünemez, ayrıca özel durumlar olmamalıdır (anti-semitizmin isimden çıkarılmasının gösterdiği gibi). Ancak isim değişikliği için öne sürülen neden bir parça da, Kuzey Afrikalılar'a karşı yapılan başka bir özel ırkçılığın tanınmasıdır. İnsanlığın farklılıklarını vurgulamak suretiyle (özellikle kardeşlik gibi) evrensel değerlerin gerçekleşebileceğini savunma yolunda bir çaba vardır. Savaşılması gereken bir ırkçılık varken, çoğul "halklar" vardır.

İngiltere'de, ırkçılık karşıtlığının geleceği ile ilgili tartışmalar, iki ana açıdan daha dar belki de daha "uygulanabilir"dir: ırkçılık karşıtı hareketin iç sorunları ve ayrımcılığın üstesinden gelmek için üretilen politikaların yetersizlikleri. 1980'lerde dikkate değer sayıda mücadelenin alanı olarak etnik sınıflandırmanın ve terminolojinin gelişimi, grupların parçalanmasını teşvik etti ve bazılarının, kendilerinden bir "ırk"a ait oldukları şeklinde söz etmelerine yol açtı. Örneğin yakın bir zamanda Irksal Eşitlik Komisyonu, yerel birimlerine örgütün ismine ilişkin başvurduğunda yeğlenen isim (Topluluk İlişkileri Heyetleri'nin yerine) Irk Eşitliği Heyetleri oldu. Sınıflandırıcı söylemlerin önemli olduğunu kabul edersek (ve bu haklarında çok çekişmeli tartışmaların gerçekleştiği bir noktadır), o zaman ırkçılık karşıtları, "ırk" teriminin bu yeniden ortaya çıkışı yüzünden kaygılanmalıdırlar; çünkü bu nihai olarak ırkçılığı meşrulaştırmaktan başka hiçbir amaçla kullanılamayacak bir şeydir. Tehlike, bu terimin kulanımının ırkçıların ekmeğine yağ sürecek olmasıdır. İngiltere'de insanlar, "ırk eşitliği" hakkında konuştukları zaman, bu terimin çelişkili mantığı göz önünde bulundurulduğunda ne demek istiyor olabilirler? "Irk" kelimesini sorgulamayı, kendi zararımıza olacak şekilde ihmal etmekteyiz.

1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında gerçekleşen post endüstriyeltoplum/post Fordizm'in doğası hakkında İngiltere'deki belli başlı tartışmalar, (Fransız postmodernist gönderimlerini kullanmışlardı; ama esas

etki Fransa'dan epeyce sonra geldi, bu da karşılaştırmayı çok ilginç kılıyor) büyük ölçüde ırkçılığın büyümesi[8] ile ilgili göstergeleri es geçip daha çok kimliğin parçalanması üzerine odaklandı; bu da toplumsal değişimin içerimlerini, ekonomik temelden ayırdı. Kaba bir ekonomik belirlenimcilik savunuculuğu yapmasam da, tartışmada ekonomik eşitliğin geniş boyutlarının ihmal edildiği bir gerçektir. Örneğin ırkçılık ve yoksulluk deneyimleri arasındaki ortak yüzey hakkında çok az çalışma vardır (Cook ve Watt, 1992). "postendütriyel toplum hakkındaki tartışma, artan küresel eşitsizlik ile Üçüncü Dünya yoksulluğunu nadiren göz önünde bulundurur. Kişisel olan, aynı zamanda politiktir fikrine verilen önem, ırkçılık karşıtlığını toplumla olan bağlarından koparıp bireysel bir düzeye yerleştirdi. Sivanandan (1990, s. 38-9), bu konumun boşluğuna dikkat çekmiştir: "bu mantığı izlersek, örneğin sadece siyah olmak, öyle bir saldırganlığa karşı tavır koymak anlamındaydı" ve Sivanandan bunun, "yükselen siyah orta sınıf memurlar ve entellektüeller" için bir "kaçış yolu" olduğunu öne sürmüştür. Bu argüman, aynı zamanda Gilroy tarafından da oldukça değişik bir çözümlemede savunulmuştur (1992). Buna göre, "siyah toplulukların bizzat içinden pek çok ses, etnik farklılıklara duydukları hayranlığı geliştirmek ve böylelikle "ırk"ın politik tanımlarını, kültür ve kimliğin narsisistik bir şekilde kutlanmasına indirgemek için teşvik edilmeye gerek duymamışlardır." Bir indirgemeden kaçarken (ekonomik olandan), özleştirilmiş farklılık temelindeki bir başkasına düşme tehlikesi vardır (Crosby, 1992).

İngiltere ve Fransa: Farklı Irkçılık Karşıtlığı Gelenekleri

İngiltere ve Fransa'daki tartışmalarda bazı önemli ortak konular vardır, örneğin çağdaş toplumdaki değişimlerin doğası ve onları anlamanın yolları, geleneksel olarak evrenselci, solcu bir ırkçılık karşıtlığı (kendinden şüphe eder durumda olan), yerelcilik ve farklılık arasındaki ilişki gibi. Ancak bu konular, oldukça farklı siyasal tartışma ve ırkçılık karşıtı örgütlenme geleneklerinden çıkmaktalar.

Şimdi değişik ırkçılık karşıtlığı gelenekleri sorununa dönmek istiyorum. Bu gelenekler, bir dereceye kadar ırkçılık karşıtı çalışmayla ilgilenen halkların ve toplumsal oyuncuların konumlarını ve bu alanda devlet

yapılarının ve müdahalelerinin büyümesini yansıtmaktadır. Bu, özellikle İngiltere'de gönüllü yapıların faaliyet ve örgütlenmesini etkilemiştir. İngiltere'de konunun, artan şekilde ırkçı ilişkilere bağlı olduğunu, Fransa'da ise vatandaşlık haklarının yeni kavramsallaştırılmaları ile ilgili olduğunu savunuyorum.

İngiltere'de Irk İlişkileri Yasaları'nın, özellikle 1976'daki Yasanın, yürürlüğe girmesiyle devlet, ayrımcılık-karşıtı, çok-etnikli ve "ırkçılık-karşıtı" politikaların geliştirilmesinde önemli bir rol oynadı. "Irk ilişkileri projesi", artan bir toplumsal eşitsizlik döneminde yürürlüğe sokulması sonucundan ve daha geniş kapsamlı bir devlet "entegrasyon ve denetim" politikasından etkilenmiştir (Lloyd, 1993). İngiltere'deki Irk İlişkileri Yasaları, ulusal bir ırkçılık karşıtı, farklı birimlerden oluşan geniş bir alanı kapsayan, toplumsal hak hareketi oluşturma çabaları sırasında yürürlüğe kondu. Irkçı Ayrımcılığa Karşı Kampanya (CARD) nın 1960'lardaki başarısızlığı, İngiltere'de geniş bir ırkçılık karşıtı hareket kurmanın genel zorluklarını göstermektedir (Heineman, 1972). Kötü tanımlanmış amaçları olan fazla hırslı bir kampanya oluşturma çabasında reformcular ve radikaller; beyaz sosyal demokratların erkek-egemenciliği ve "göçmen gruplar"ın içindeki bölümler (divisions) arasında, temel çatışma sorunları vardı.

ABD'deki gelişmelerin etkisi, atlantik-ötesi deneyimler tarafından sürekli olarak eskimiş kılınan deneyimleri nakletme çabalarına yol açtı. Diğer ırkçılık karşıtlarının, bu düşman gruplar arasında aracılık yapma çabaları etkisiz hale getirildi. Bu çatışmalar, düzenli olarak İngiltere'deki ırkçılık karşıtı örgütlerde yeniden su yüzüne çıkıyor.

Irkçılık karşıtı/anti-faşist hareket içindeki bölünmeler, Front National'in (Milli Cephenin) kampanya faaliyetlerine karşı yapılan kitlesel hareketlenmelere rağmen, 1970'lerde tekrar ortaya çıkmaya başladı. 1980'lerde Fransa'daki ırkçılık karşıtlarını meşgul eden pek çok sorun, özellikle yaygın kampanyalar ve bunların medyayla olan ilişkilerinin sınırlarına ilişkin olanlar ve "Polise Karşı Rock Müzik'in, SOS-Racisme'in mega konserlerine dönüşmesi, ondan on yıl önce, İngiltere'deki "Irkçılığa Karşı Rock müzik" deneyiminde yaşanmıştı. Gilroy"un, CARF'ın ilk sayılarına benzeyen popüler bir kültürün nabzını tutan punk eğilimli Irkçılığa Karşı Rock müzik dergisi *Temporary Hoar-*

ding hakkındaki özümlemesi (Gilroy, 1987, s. 129), ırkçılık karşıtı projenin, "evrenselci" sorunlara hitap etmeye başladığını öne sürmektedir, bunu ancak radikal amaçlar için, popüler kültür aracılığıyla tüketimci içgüdülerin yeniden ifade edilmesi yoluyla yapabiliyor olsa bile:

> ırkçılığı radikal ya da devrimci duygunun merkezine koyar, gerileyen İngiltere'de hayatın en önemli boyutunu teşkil ettiği için değil, ama sistemin bir bütün olarak hassas olduğu, mantıksızlığının, önyargısının ve şiddetinin var olduğunun gösterilebileceği, toplumsal ve siyasal mücadele sürecinde bir an olduğu için. Solun genelde kapitalizmle ve özelde İngiltere ile ilgili olarak söylediği her şeyin doğru olduğunun kanıtıydı.

Taktikler hakkında ki temel anlaşmazlıklar, Front National'i seçimlerde yenilgiye uğratmaya öncelik tanımak isteyenlerle ırkçılığa karşı esaslı bir örgütlenmeyi kapsayan uzun vadeli amaçları olanlar arasında çabucak kendini gösterdi (CARF 1977) bunlar bugün MRAP'ınkilere benzer bir yapının ortaya çıkmasına yol açabilirdi. Sekterlik ve beyaz sol içerisindeki siyah ırkçılık karşıtlarının deneyimlerini dinlemeye gönülsüzlük, gerilimi tırmandırdı ve sonunda örgütleri dağıttı. Irkçılık Karşıtı İttifak, Nazi Karşıtı İttifak ve Anti-Faşist İttifak arasındaki çağdaş tartışmalar, 1970'lerdeki tartışmaları, onlardan hiç ders çıkarmaya çalışmadan, ama aynı zamanda siyah önderlikten gelen çok daha güçlü bir meydan okumanın yeni dinamiği içerisinde tekrarlamaktadır.

1980'ler, Greater London Council -GLC'nin başını çektiği "yerel yönetimlerin ırkçılık karşıtlığı" dönemiydi. 1981'den sonra, bir çok solcu (İşçi Partisi) yerel yönetim, "etnik azınlıkların" istihdam ve terfisini destekleyen ve onların özel ihtiyaçlarını dikkate alan politikaları benimsediler. "Kurumsal ırkçılık" ile başa çıkmanın yolları üzerine büyük tartışmalar yapıldı, bu tartışmalarda, ırkçılık karşıtlığına oranla çokkültürcülüğün daha iyi yönleri olduğuna dair güçlü inançlar paylaşıldı.

Ancak yerel düzeyde "doğru" politikaların işleme konması zorluklarla doluydu. Örneğin eğitim sahasında, beyaz ebeveynler, ırkçılık karşıtı müfredata karmaşık tepkiler gösterdiler (bu tepkiler her zaman değilse de, bazen örgütlü aşırı sağ tarafından ateşenmiştir). Ahmed Ullah'ın Manchester'da bir okulun oyun parkında öldürülmesini takiben Burnage

Raporu (Macdonald, 1990), okulun benimsediği ırkçılık karşıtı stratejinin, sadece siyahlarla ilgili kabul edilip beyaz öğrenci ve ebeveynleri ilgilendirmediğinin düşünüldüğüne karar verdi ve beyazların ırkçılık karşıtı olamayacakları varsayımında bulundu.

John LaRose (1992, s. 41), "simgesel ırkçılık karşıtları" dediği kişilerin hoşgörüsüzlüğünü tartışırken, (örneğin yerel yönetimlerin ırk birimlerinde üslenmiş olanlar gibi) ve beyaz ırkçılık karşıtlarının görüşlerinin ifade edilmesinin engellenmesinden söz ederken, şöyle yazmaktadır:

> Bu ülkede yıllar boyu sayısız toplantıya gittim, beyaz bir işçi ayağa kalkar ve konuşmaya başlar ve siyahlar filan hakkında birşeyler söyler ve hemen toplantıdaki herkes onun konuşmaya devam etmesine engel olur; böylece onun gerçek şikayetlerinin ne olduğunu hiç duymazsınız...Orta sınıf, liberalizmlerinden dolayı siyahlarla, Asyalılarla, beyazlarla ya da örneğin ciddi bir ırkçılık karşıtlığı, ırksal eşitlik, sosyal adalet isteyen herhangi biriyle yapılan toplantılarda, beyaz işçilerin şikayetlerini açıklayıp rahatsızlıklarını açıkça tartışmaları gerektiği halde, buna izin vermeyerek ırkçılık karşıtlığı yaptıklarına inanma eğilimindedirler.

Farklı etnik gruplar için dikkatlice ayarlanmış bir dizi politikayla donanmış bir "ırk ilişkileri endüstrisi"nin gelişimi, İngiltere'de dernekleşmenin rolünü gölgeledi[9], bunların bir çoğu zaten yerel yönetimlerin ödenekleri için rekabete sokulmuşlardı. Bu süreç (Fransa'daki gibi)[10], belli normlara bağımlı olmayı gerektirmiştir. Bağımsız topluluk-merkezli grupların bütünleşmesi, duyulabilecek seslerin sayısını azaltır ve politikaları belli bir kalıba sokma eğilimi gösterir. Irkçılık karşıtlığı hakkındaki çoğu kuramsal yayın, hareketlere değil, devlet politikasının değişik düzeylerine hitap eder.

İngiltere'deki insanları etnik kökenlerine göre bölen tartışmanın sorunları, 1990'larda derinleşti. Burada, başka birçoklarının yanı sıra Miles ile birlikte (bu cilde bakınız), 1980'lerdeki "ırk ilişkileri" politikasının deneyimlerinin, çağdaş İngiltere'deki toplumsal ilişkilerin ırksallaştırılmasını sağlamlaştırdığı iddiasındayım. Ayrıca eklemek isterim ki, beyaz "solun"[11] çirkin duyarsızlığı ve ihmali, bunu tırmandırmıştır. Heineman'ın 1972'de, CARD'ı parçaladığını söylediği eğilimler kuvvetlendirildi, özellikle de beyaz solcu-liberallerin patronluk taslayan "sahiplen-

meleri" ve siyah radikaller arasındaki uçurum derinleşti. Böylece ırkçılık karşıtı hareketin çeşitli parçalarının kendi örgütlerinin ya da bağlantılarının meşruluğuna ilişkin bitmez tükenmez üzücü kavgalarını, sekterliği, siyah önderliğe gösterilen özgül tavırları, "asıl düşmanın" doğasını ve ırkçılık karşıtlığı ile topluluk arasındaki ilişkiyi gördük (Platt, 1992; Wadsworth, 1992; *Searchlight*, 1992; CARF, 1992).

"Fırsat eşitliği" nosyonunun büyük kısmının başlangıcı olan Los Angeles'taki 1992 ayaklanması da (Sooben,1991), bu kaygıların altını çizer. ABD'deki kentlerde son zamanlarda yaşanan ayaklanmalar, eşitsizlik ve ırkçılıkla baş etmede çaresiz kalan politikaların radikal bir yeniden değerlendirmesine yol açacak gibi görünmüyor. Jesse Jackson, çok daha geniş bir gündeme duyulan ihtiyaca dikkat çekmiştir ve bence bu ırkçılık karşıtlığının rolüne yeni bir yer bulabilir (Jackson, 1992). Jackson şöyle yazıyor:

Irkçılık yıllarca toplumumuzda artan ümitsizliğin üstünü örtmemize yardım etti.

> Yoksulların siyah ve kahverengi, tembel ve sefih ve farklı olduğu varsayıldı... Ama yoksul insanların çoğu beyazdır, siyah ya da kahverengi değil. Yoksul insanların çoğu çalışabildikleri hergün çalışırlar. Onların daha çok fırsata ihtiyaçları var, daha çok aşağılanmaya değil.
>
> Şimdi, bir kez daha, Los Angeles'taki ve başka yerlerdeki ayaklanmalar, bize ihmalin bedelinin ne kadar ağır ve hesaplanamaz olduğunu hatırlatıyor. Sonunda, Dr King'in bize öğrettiği gibi: "Yoksulların ıstırabı, zenginleri yoksullaştırır; yoksulların iyileştirilmesi, zenginleri zenginleştirir. Bizler kaçınılmaz olarak kardeşimizin koruyucusuyuz, çünkü kardeşimizin kardeşiyiz. Gerçekten de başka seçeneğimiz yok."

Jackson, burada geniş bir Evrenselci (Hıristiyan) söylem kullanıyor. Siyah ve beyaz yoksulluğun bağlantılı olduğu, ancak ırkçılık tarafından örtbas edildiğine ilişkin sözleri, İngiltere'de ırkçılık karşıtlığını eleştiren bulgularla birleşir. Amerikan deneyimi, son yıllarda elde edilen kazanımları sorgulamamızı sağlamalı ve bize, artan eşitsizlik ortamında (Fransızların *a deux vitesses* (iki vitesli) toplum dediği ortamda),"fırsat eşitliği"nin ne anlama geldiği sorusunu sordurmalıdır.

Fransa'da "ırkçılık karşıtlığının bunalımı", epeyce farklı bir yapıda oluşmakta. 1972 Irkçılık Karşıtı Yasası, CRE[12] gibi bir yürütme organı yaratamadı, daha çok özellikle MRAP gibi yerleşik ırkçılık karşıtı örgütlerin, aynı zamanda Ligue des Droits de l"Homme gibi diğer örgütlerin kulis faaliyetlerinin ve planlı kampanyalarının ürünüydü (MRAP, 1984). 1981'den bu yana Mitterrand, yabancıların dernek kurmalarını kolaylaştırdığında, özellikle Fransa'da doğan daha genç kuşakla bağlantılı olan derneklerde büyük bir artış gözlendi ve bunların en tanınmışı, SOS-Racisme"dir. Bunlardan bazıları şimdi, 1972 Yasası uyarınca davalara bakabilecek kadar uzun süredir faaliyet göstermektedir.

İngiltere'de olduğu gibi, dernekler, yardımlardan yararlanmak için rekabet etmek suretiyle devlet mekanizmaları ile kaynaşmışlardır; bu da faaliyetleri üstünde çarpıtıcı bir etki yapmıştır. Bazı durumlarda ırkçılık karşıtlarının, partilerin politik yönlendirmelerinde kullanıldıkları hissedilmiştir. Fransa'da Mart 1992 yerel seçimlerinde, ırkçılık karşıtlarının, Front National'in seçim toplantılarına karşı çıkmak üzere harekete geçirilip başarılı olmaya başladıklarında "uzak durmaları için uyarıldıkları" gibi. SOS-Racisme ve France Plus"nün Sosyalist hükümet politikasının taşıyıcıları olarak rolü, hararetli tartışmalara yol açtı ve bunun için önemli kanıtlar da vardır.[13] Geçtiğimiz birkaç yıl içinde devlet, "entegrasyon" politikalarının değerlendirilmesine daha fazla katılımda bulundu. Bu katılım, Haut Conseil a l'Intègration'un (1991a, 1991b, 1992) ve Commission Consultative des Droits de l"Homme'un (1991, 1992) yıllık raporları ile gerçekleşti.

Fransa'da soldaki kriz, Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) gerilemesi, yaygın işsizlik, endüstriyel yeniden yapılanma ve eğitimdeki kriz, büyük toplumsal yoksunluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirdi. Irkçılık karşıtları, aynı zamanda Front National'in yükselişini önlemedeki başarısızlıklarıyla yüzleşmek zorunda kaldılar. Front National, son yıllarda artan şekilde, yeni sağ söylemi, ırkçı ve faşist özünü inkar etmek için kullanan bir kitle hareketidir.

Strateji Krizi: Hangi Irkçılık?

İngiltere ve Fransa'daki farklı geleneklerden söz edebildiğimiz gibi, benzer sorunların varlığından da söz edebileceğimiz açıktır. Her iki ülke-

de de temel bir sorun, karşı durulacak ırkçılığın yapısı ve dolayısıyla da seçilecek uygun mücadele stratejisidir. Sağın başarısı, Fransızlar'ın "başarısız" olarak gördüğü geleneksel entegrasyon modellerinin yetersizliğini ön plana çıkarmıştır (Schnapper, 1991; Noiriel, 1991); bunlar aile, eğitim sistemi, istihdam, sendikalar ve siyasal partiler (özellikle PCF) gibi önemli toplumsal kurumların çürümesine bağlıdır. Fransa'daki tartışma, büyük ölçüde dışarıyla ilgili oldu, bu belki kısmen Fransa'daki ırkçılık karşıtları ve entellektüel/araştırmacılar arasındaki ilişkinin ve entellektüellerin toplum hayatındaki rolü sonucunda gerçekleşti (Benabdessadok, 1992). Irkçılık karşıtlığı aynı zamanda, siyasal tartışmada merkezi bir konuma sahip ve ulusal kimlik ve vatandaşlık sorunları ile bağlantılı görülür.

Bence bu, İngiltere ile Fransa arasındaki önemli bir farktır. İngiltere'de tartışma, büyük ölçüde kamu yetkililerinin benimsediği ırkçılık karşıtı politikaların yarattığı sorunlar (Jenkins ve Solomos, 1987; Gilroy, 1992) ve ırkçılık karşıtı örgütler içinde ve arasındaki tartışmalar üstünde odaklaşır (*Searchlight*, 1992; CARF, 1992)[14], ırkçılığın süren varlığının nasıl açıklanabileceği hakkında bir özümleme üzerinde durmaz. Miles, (bu ciltte) bu durumu, ırkçılığı "açıklamak" yerine "etiketlemek" olarak ifade eder.

İngiltere'deki çokkültürcülük tartışmaları, devlet politikalarının, bir grubun bazı kısımları için kabul edilemez sonuçlar içerebilecek kültürlerin değişik yönlerini ayırt etmedeki başarısızlığını ön plâna çıkarmıştır. Bu, Salman Rushdie Olayı etrafındaki tartışmalar sırasında çok iyi sergilenmiştir ve "azınlık dinleri"ne gösterilen tavırlarda sürmektedir. Eğer "azınlıklar", İngiltere'de salt dinleri ile tanımlanan homojen gruplar olarak görülürse, bu dini liderlerin "kendilerini ruhani liderliğin yanı sıra siyasal bir konuma yerleştirmelerini, topluluğun gündemini ve güç yapısını belirlemelerini ve devletle kaynak desteği için müzakerelerde bulunmalarını" mümkün kılar (Bard, 1992). Bu gelişme, kadınlar üzerinde özellikle kötü bir etki yapmıştır (Yuval-Davis, 1992); çünkü onların toplumsal uca itilmeleri genellikle gelenekçi çokkültürcülük tarafından sorgulanmaz. Irkçılık karşıtlarının, kendilerini bu konularda bir taraf tutmaktan alakoydukları ve "ırkçılığa" karşı mücadeleyi, baskı gören gruplara destek vermekten üstün tuttukları, köktendinciliklerin doğurabileceği sonuç-

ları anlayamadıkları ve uğruna harekete geçtikleri "azınlık grupları"ndan uzak kaldıkları iddia edilir.

Çokkültürcü politikalar, "azınlık" kültürleri için basitleştirici modellerin gelişimini ve "anında uzman" kesilen kişilerin oluşumunu destekleme eğilimi gösterdiği gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Bu içten yaklaşımın nedenleri vardır -özellikle 1979'dan beri iktidar gücünün uygulanma şeklinde- ama bu, tartışmayı felç etmeye devam etmesine izin vermek yerine farkına varmamız, dikkat etmemiz gereken bir zaaftır. Bu, Fransız deneyimi hakkındaki tartışmanın, yararlı ve aydınlatıcı olma nedenlerinden birisidir.

Fransız "entegrasyon modeli"[15], yakın zamana kadar milliyet ve vatandaşlığa epeyce liberal bir yaklaşımla işlenmişti (özellikle jus solis - toprak hakkı, çocuğun milliyetinin doğduğu ülkeye göre belirlenmesi- ilkesi); ama artık ebeveynleri göçmen olan pek çok Fransa doğumlu genç insanın, haklarının ve Fransız toplumundaki yerlerinin tam anlamıyla tanınması talebinde bulunduğu bir dönemde, bu modelin başarısız kaldığı görülüyor. Bunu, 1980'lerin başlarındaki "eşitlik yürüyüşleri"ni düzenleyen değişik temel ilkelere dönüşü savunan örgütlerden de anlamak mümkündür. Daha eski ırkçılık karşıtı hareketler, sadece gençlerin yarattığı yeni biçimlerin zorluklarına nasıl tepki göstermeleri gerektiği sorunuyla yüzleşmek zorunda kalmadılar, üstelikbir de geçmişte faaliyetlerinin temelini oluşturan toplumsal çatı gidince, nasıl hareket edecekleri sorunu karşılarına çıktı. Fransız ırkçılık karşıtlığı hareketinde yeni yeni başlamakta olan önemli bir tartışma da, ırkçılık karşıtlığının sınır ve sınırlılıklarının tam olarak ne olduğudur.

Geniş ırkçılık karşıtı hareketlerin, çürümüş temel ve yerel kurumların (aile, eğitim, ve topluluk-temelli örgütler, hatta siyasal partiler) yarattığı boşluğu, özellikle yerel komitelerinin faaliyetleri aracılığıyla doldurmaya çalışacakları şeklinde algılanan bir tehlike söz konusudur. Özgül ırkçılık karşıtı mücadelenin, umarsızca çözüm bekleyen daha geniş toplumsal konular tarafından yutulacağı ve ırkçılık karşıtı hareketin, kendisini bir çeşit yedek siyasal partiye dönüştürmesi için baskı altında olacağı, böylelikle de özgül rolünü kaybedeceği endişesi vardır. Bu, MRAP gibi değişik siyasal partilerden, konumlardan ve dinsel perspektiflerden üyeleri olan ulusal bir örgüte çok zarar verebilir. Üstelik durum, daha da

karmaşık bir hale gelmektedir; çünkü Front National'in de bu boşluğa adım attığını gösteren önemli miktarda kanıt vardır: ana siyasal partilerin terkettiği marjinal durumdaki insanlara günlük destek sağlamaktadır (işsizler, kötü barınma koşullarındakiler, güvencesizler, vb.) (Tristan, 1987)[16].

Fransa'daki ırkçılık karşıtları, Front National"e karşı harekete geçmeye çalışırken, yeni sağın içerimlerini tartışmada, belki İngiltere'den daha da ileri gittiler. 1980'lerin başında gördüğümüz gibi, örgütler, neyi neden harekete geçirmeleri gerektiğini açıklamak için sürekli olarak 1930'ların, 1940'ların ve 1950'lerin ırkçılık karşıtı fikirlerine gönderimde bulunuyorlardı. Bunun, aşırı sağ grupların özellikle 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başında uyguladıkları şiddet bağlamında anlaşılması gerekmektedir.[17]

Ancak 1980'lerde ırkçılık karşıtları, iki önemli unsuru göz önünde bulundurmak zorundaydılar. İlki, ırkçı şiddetin temel günlük hedefi ve Front National'in propagandası, Kuzey Afrikalı "göçmenler"e karşıydı ve gönderim noktası" "Hitlerci Nazizm"den çok *Algerie française* ve Fransa'nın emperyal büyüklüğüydü; ama tabii ki Fransa'da ikisi arasında bağlar vardı.[18] İkincisi, aşırı sağın söylemi değişmekteydi. Bunun nedeni, kısmen biyolojik ırkçılığın daha az kabul edildiği ve bilimsel olarak çürütüldüğü savaş sonrası döneme ayak uydurmaktı (UNESCO, 1980). Kültürel temelli bir ırkçılık , "farklı olma hakkı"nı savunan ırkçılık karşıtlarının söylemini yansıtıyordu (özellikle 1968 sonrası "Üçüncü Dünyacılar"ınkini). Böylelikle Front National, ırkçılığa karşı olduğunu iddia edebiliyordu; ancak özellikle de Fransızlara karşı uygulanan ırkçılığa karşıydı. Le Pen'in ünlü lafı bunu iyi göstermektedir: "Kızlarımı, yeğenlerime yeğ tutarım ve yeğenlerimi de komşularıma yeğ tutarım, tıpkı herkes gibi...herkes aynıdır".[19]

Irkçılık karşıtları için, Front National'in yeni söylemi ile ilgili sorunun bir kısmı, sadece liderinin faşist geçmişi yüzünden partiyi damgalamanın artık mümkün olmayışıdır, bu her ne kadar önemli olsa da. Birçok Front National seçmeni için, sözünü ettiğim söylem çeşidi, sağduyulu ve güven telkin edicidir. Bu söylemin yayılmasıyla, Fransa'daki ırkçı şiddetin günümüzdeki düzeyi, son derece ciddi bir durumun söz konusu olduğuna dikkat çekmekteyse de, Front National'ın ırkçılık karşıtlarınca

öcüleştirilmesi ters tepmiş görünmektedir (Guidice, 1992). Popülist ırkçılığın yükselişi için pek çok başka, daha inandırıcı açıklama varken, gerçek bir sorun söz konusudur: Front National'in şimdilerde ön plana çıkardığı konulara hitap etmedeki başarısızlık. Açıkça görülmektedir ki, karşı konulan "ırkçı"nın yapısına yeniden ve daha dikkatlice bakmak gerekmektedir.

Irkçılık karşıtlarının eleştirisinde, ırkçılara gösterdikleri aşırı tepki ve onlara dikkat çekmede uyguladıkları yanlış strateji sayesinde Front National'in güçlendiği ve yükselişe geçtiği şeklinde, güçlü bir yan vardır. Taguieff'in (1991) getirmiş olduğu kısmi açıklamaya göre, ırkçılık karşıtı faaliyet rutin hale gelmiştir ve "Ötekiler"e karşı gösterilen olumsuz bir tavırla bir ortadan kaldırma sistemi olarak ırkçılık arasında sürekli bir ilişki kuran teleolojik* bir "ırkçı önyargı" kavramının güdümündedir. 1980'lerin başındaki "Dikkat! Irkçılığın Yolu Faşizme Çıkar" başlıklı bir MRAP posteri, bunu güzel bir biçimde göstermektedir. Posterde, bir erkek (muhtemelen Kuzey Afrika kökenli), asker kaskı giyen, eli sopalı bir saldırgandan kaçarken görüntülenmiştir, arkalarında Nuremberg toplantılarını çağrıştıran ve swastikalarla bezenmiş bir abide olan geniş şehir mekânı vardır. İnsanlar, günlük hayatlarında karşılaştıkları ve Front National'i yaşatan ırkçılıkla, bu dramatik temsili nasıl bağdaştıracaklardı?

Taguieff (1991), ırkçılık karşıtlığı bunalımının, savaşılması gereken ırkçılık(lar)ın açıkça anlaşılmamasından kaynaklandığını savunmaktadır. Taguieff, ırkçılık karşıtlığını üç kategoriye ayırıyor:

1. İktisadi indirgemeci ırkçılık görüşü: ırkçılığı, kapitalist sömürünün meşrulaştırma biçimine ve bununla bağlantılı olan, ırkçılığın emperyalizmle ortadan kalkacağı inancına indirgemişti.[20]

2. Öcüleştirici bir ırkçılık karşıtlığı: buna göre ırkçılık, mutlak kötülüğü temsil eder.

3. Akılcı, pedagojik bir ırkçılık karşıtlığı: ırkçılığın, "çürütülebilecek" biyolojik bir indirgemecilik olduğu ve o nedenle de bilim ya da eğitim tarafından ortadan kaldırılabileceği fikri üstüne kurulmuştu.

---

* Teleoloji - erekbilim; doğa insan ve toplumun ereklerle belirlenerek yönetildiğini öne süren öğreti.

Bu görüşlerin sonucu olarak eğer ırkçı hiyerarşi nosyonunun bilimsel ya da iktisadi temeli yoksa, kaybolacağının beklenebileceğine ilişkin bir düşünce vardı. Irkçılık karşıtı söylemde meydana gelen şey, bir çeşit " öcüleştirici elemeydi"(Taguieff, 1991, s. 31); bu ırkçılığı, akılcı argümanları tekrarlayarak ve ırkçıları "kötü" (ya da cahil) bilimciler olarak dikkate almayarak kovmaya, savuşturmaya çalışmaktaydı. Kültürel görecilliğin etkisi, ırkçılığı yadsımasının, kavimmerkezciliğin bütün biçimlerini yadsımak olduğu anlamını taşıyordu; "gerçek" ırkçılık karşıtlığı, bir çeşit kültürel görecilik haline geldi. Kimlik ve farklılıkçılık fikirleri kabul edilebilirdi; çünkü bunlar, bireyci değerlerle uyum içindeydiler (bunların Fransa'daki toplumsal entegrasyonun hayati öneme sahip bir parçası olduğunu görmüştük), "köklere dönüş" ve evrensellik fikirlerinin terk edilmesi anlamındaydılar. Taguieff, ırkçılık karşıtlarının temel hatasının, projelerinin, yeni ırkçılığını radikal farklılık ilkesi ya da farklı kültürel biçimler (burada kıyaslanamazlık) üstüne kuran yeni sağ tarafından nasıl zayıflatıldığını anlayamamalarından kaynaklandığını güçlü biçimde savunmaktadır.

Yakın tarihli bir makalede Stuart Hall (1992), aynı bu konuyu, bu sefer İngiltere bağlamında tartışmakta ve şunları savunmaktadır:

> Etnikliğin bu farklılık içine, ırkçılık söyleminde, ırkçılığın ve tahakkümün gerçekliklerini yalanlama aracı olarak yerleştirilmesi, bu terimin sürekli olarak sömürgeleştirilmesine izin verebileceğimiz anlamına gelmez. Tıpkı bizim "siyah" terimini olumsuz eşanlamlılıklar sisteminden kurtarmamız gerektiği zaman olduğu gibi o sahiplenmeyede karşı çıkılması ve terimin "çokkültürcülük" söylemindeki konumundan alınması gerekecek. (s. 257)

Bana öyle geliyor ki, bu cesur projenin başlangıçta pek çok sorunu var. İlk olarak ne Fransa ne de İngiltere bağlamında ırkçılık karşıtları, Front National gibi örgütlerin, saygınlık kazanmaya çalışan yeni edinilmiş söylemleri aracılığıyla elde ettikleri daha geniş seçmen tabanının içerimlerini tam olarak kavrayamamışlardır. Bu daha da ilerletilmedikçe, tartışmanın terimlerini değiştirmek zor olacaktır. Ve yeni sağa karşı güçlü bir pozisyon edinmeden bunu yapmaya çalışmak tehlikeli olabilir. Dahası yeniden görüşülen terimler için verilen "siyah" örneği, sadece kısıtlı

bir dönem ve mekaniçin başarılıydı. Şimdi Avrupa'da ırkçılık karşıtlarını yeni zorluklar beklemektedir (Miles, 1992). (21)

Sonuç

İngiltere ve Fransa'daki ırkçılık karşıtlığını tartışırken, benzeri sorunlar ve güçlüklerle karşılaşıldığı belirginleşmiş olabilir. Her iki ülkede de, ırkçılıkta artış vardır ve ırkçılık karşıtı örgütlere yeni talepler gelmektedir. Her iki durumda da yeni edimciler mevcuttur: İngiltere'de Irkçılık Karşıtı İttifak'ın, liderlik sorunlarına geçmişteki örgütlerden çok farklı bir yaklaşımı vardır; Fransa'da ise dernekler sıklıkla üretim, "deneyim" ve kimlik üstüne kurulmuşlardır. Solun buhranı ile zayıf düşmüş ve evrenselcilik/yerelcilik çelişkilerinin üstesinden gelemeyen ırkçılık karşıtı örgütler, yeni sağa tepki göstermekte zorlanmışlardır.

İngiltere'de son zamanlardaki mücadelelerin çoğu, fırsat eşitliği ve çokkültürcülük etrafında oluşmuştur Fransa'da ise hükümetin "entegrasyon" politikaları da önemli bir konu olmakla beraber bağımsız ırkçılık karşıtı örgütler, tartışmanın göbeğinde kalmışlardır. Bir anlamda Fransa'daki tartışma, çok daha geniştir ve toplumun bir bütün olarak içerimlerini kapsadığının daha çok bilincindedir. Bu, kısmen Aydınlanma'nın evrenselci geleneği yüzündendir. Bu gelenek, hemen savaştan sonraki yıllarda, İşgal'in, Vichy'nin ve Direniş'in yarattığı derin bölünmelerin ardından, Fransız milletinin "yeniden yapılanması"nda özel öneme sahipti.[22]

Daha önce de öne sürdüğüm gibi, burada Aydınlanma'nın ırkçılık karşıtlığını "meşrulaştırmak" için kullanılmasında sorunlar vardır. Bir onsekizinci yüzyıl dünya görüşünün, çağdaş konumları haklı çıkarmak için nakline çalışmak mantıklı değildir. Hatırı sayılır miktarda akademik çalışma da, Aydınlanma"nın Avrupa dışındaki toplumlara ve halklara ilişkin çelişkili, kısmi ve çiftanlamlı görüşlerine dikkat çekmişlerdir (Duchet, 1971; Sala-Molins, 1988). Bazı yazılar, olağanüstü geniş bir insanlık kavramı önermektedir, özellikle "doğal insan" hakkındaki spekülasyonlarda. Montesquieu, Afrikalı'nın fiziksel özelliklerinin, onu, köleleştirilmelerinden dolayı üzüntü ya da anlayış duymaktan alakoyduğunu düşünmekteydi:

konuyla ilgili kişiler tepeden tırnağa siyahlar ve o kadar düz burunları var ki, onlar için üzülmek imkansız. Çok bilge olan tanrının, tamamıyla siyah bir bedene bir ruh, hele de iyi bir ruh vermiş olması akıl alır şey değildir.

(Montesquieu, 1989, s. 249-50)

Voltaire'in çoktürlülüğe olan bağlılığı, onu ırkların temeli için "kendine has özellikleri" tanımlama çabasına yöneltmiştir ve Voltaire *sauvage*'ın (vahşinin), çağdaş insanın ikilemleri hakkında öğreteceği herhangi bir şey olduğu görüşünü yadsır (örneğin, kısa öyküsü "L'Ingenu" da, 1966), bu tıpkı daha önceleri Montaigne'nin derinden hümanizmacı makalesi "Des Cannibales" (1972) de öne sürdüklerine benzer.

Daha yakından incelendiğinde açıkça görülür ki, ırkçılık karşıtlığının "resmi söylemi", evrenselcilik üstüneyken, genel model için içerimleri dikkate alınmadan sağduyunun bir parçası olarak kullanılan çeşitli önemli alt-metinler ya da karşı-temalar söz konusudur. Burada, "evrenselcilik" modelinin bütünü kapsadığını öne sürmek suretiyle Fransız konumunu fazlaca basite indirgemenin yanlış olacağını savunuyorum.

MRAP çözümlemesinde gösterildiği gibi, evrenselcilik ile kültürel görecilik arasında rahatsız bir "birlikte yaşama" söz konusudur, MRAP'ın sıklıkla yaydığı "farklılıkta eşitlik" sloganının da ifade ettiği gibi. Aynı zamanda değişik insan grupları ve ayrımcılıklar etrafında pek çok özgül tema mevcuttur: örneğin Yahudiler ve onların Yahudi-düşmanlığı deneyimleri, Kuzey Afrikalılar ve sömürgeleşmenin ortadan kalkması üstüne çatışmalar, özellikle de Cezayir savaşı ve Dominyonlar'dan ve Denizaşırı Topraklar'dan (DOM-TOM) gelen Fransız vatandaşlığına sahip, fakat epeyce ayrımcılığa maruz kalan insan gibi (Condon ve Ogden, 1991; Ravel, 1987). Batı Afrika'dan sözleşmeli işçiler, seyahat edenler, mülteciler ve diğerleri de değişik statülere sahiptirler.

Diğer taraftan İngiliz tartışmasının da evrenselcilikle bağı yok değildir. Örneğin Sivanandan (1990, s. 22), şunları savunmaktadır:

İngiltere'deki mülteci, göçmen ve siyah grupların birleşik mücadeleleri, sadece ırkçılıkla emperyalizm arasındaki ve ırkçı baskıyla sınıf sö-

mürüsü arasındaki bağları yaşatmaya yardım etmekle kalmaz, aynı zamanda yeni bir Avrupa ırkçılığına karşı Avrupalı gruplar ağını inşa etme çabalarının da ön saflarında yer almıştır...

Kendisi, sivil toplumu, devletle mücadelenin karmaşık ağına bağlayan (ortak bir hayat paylaşma anlamında "organik" olan) geniş bir topluluk temelinin, zamanımızla uyumlu daha geniş siyasal bir harekete doğru gittiğini öne sürmektedir.

Bu görüş, Sami Nair'inkiyle (1992) ortak bir endişe taşıyor gibi görünmektedir. Nair, Fransa bağlamında dört temel değişimi gerçekleştirmenin önemli olduğunu savunmaktadır: ilki, Fransız kimliği sorununu, küresel toplumsal sistemdeki derin dönüşümleri dikkate alacak şekilde yeniden odaklamak; ikincisi, uca itilmiş grupların entegrasyonunu, olağanüstü yönetmelikten çok basit bir hak meselesi yapmak; üçüncüsü, Fransız laik mekanında dinsel temsil hakkında net eşitlikçi kurallar tanımlamak ve dördüncüsü, değişik kökenlere yer açmak için ulusun temsil edilme şeklini yeniden sorunsallaştırmak.

Nair ve Sivanandan'ın, vatandaşlığın ve ulus-devletlerin yapısı hakkında derin değişimler düşündükleri açıktır. Fransa ve İngiltere'de, odak noktalarının farklı olduğu anlamını taşıyan, değişik konumlara özgü kaygılar mevcuttur. Bu, beni esas argümanıma getirmektedir. Öne sürdüğüm şey (Lloyd, 1991)[23], her milli tartışmanın kendine özgü özellikleri ve çelişkileri olduğudur (Silverman, 1992); ancak ortak temalar ve ortak sorunlar da tabii ki olacaktır. 1990'lar için yeni bir çatı kurmak gerekli olabilir, özellikle de daha geniş Avrupa bağlamında. Örneğin eğer evrenselci eşitlik, özgürlük ve kardeşlik fikirlerinin temeli, çağdaş mücadelelere aktarılamaz ise ve (kendisinden epeyce önce geldikleri) ırkçılıkla yüzleşmekte çaresiz kalıyor ya da insanları etkileyemiyorsa, o zaman Balibar'ın iddia ettiği gibi, "evrenselcilikten anladığımızı değiştirmeliyiz" (Balibar, 1989, s. 21). Bu, vatandaşlık ve siyasal katılım anlayışlarımızda köklü değişiklikleri zorunlu kılar ve bu da Avrupa Kalesi (Fortress Europe) yüzünden ırkçılık karşıtlarının gündemindedir (Balibar, 1991).

Nair de (1992), 1990'larda Avrupa'ya göç üstündeki baskı ve süren küresel eşitsizlik ortamında, Kuzey ve Güney, Güney ve Doğu arasındaki

çatışma potansiyelini araştırdığında, aynı yönde düşünmektedir. Nair, gelişme için yardımın ve yeni göç korkusunun kısır döngüsünden kurtulabilmek için gerekli olan şeyin, büyük eşitlik fikrini alıp vatandaşlık kavramında temel bir değişimle işe başlayıp milliyetlerini dikkate almaksızın Fransa'da yaşayan herkese toplumsal haklar vermek olduğunu savunmaktadır. Bunu yaparken, çağdaş dünyaya Aydınlanma"nın fikirlerini getirip güçlendirecek bir tartışmayı açmanın mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu fikirler, birçok sömürge karşıtı milliyetçiliği etkilemiştir ve bu kaynak yeniden keşfedilebilir.

Son olarak bu, son zamanlarda "evrenselci" diye eleştirilenin aslında, son derece yerelci olduğunu anlamayı zorunlu kılmaktadır ve hümanizma, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerleri, eğer Avrupa ve uluslararası ırkçılık karşıtlığı için yeni bir temel sağlayacaklarsa, temelden bir yeniden gözden geçirilmesi gerekecektir.

Notlar

1- Guiral (1977), solun, "ırk" ve "ırkçılığın" kategorilerine karşı gösterdiği tutumların karmaşıklığına dikkat çeker. Sol ideoloji, ırkçılığı, bütün insanların, haklar açısından eşit doğmuş olması temelinde yadsırken, uygulamada herşey daha belirsizdir. Solun, özellikle de, Jakobenliğin çeşitli yönlerini almış kısmı, insan farklılıklarını kabul etmede gönülsüz davranmış ve Fransız Aydınlanması'nın mesajının üstünlüğünü asimilasyoncu bir yaklaşımla vurgulamıştır Sol, "bilimsel ırkçılık'tan, Katolik-karşıtlığından, (Latin-karşıtı) ırkçılıktan ya da antisemitizmden de arınmış değildir.

2- Yakın zamandan bir örnek vermek gerekirse, Rostock, Almanya'da, sağcı gençlik korunma isteyenleri kuşattığı hafta, Charlton, Doğu Londra'da, İngiliz Milli Partisi'nin merkezi yakınındaki bir camiye yapılan kundaklama olayına, ulusal medya hiç değinmemişti (bakınız Baxter, 1992).

3- Gregoire (1750-1831), devrimci Devlet Genel Kurulu (Estates-General: Fransız Devrimin'den önceki yasama organı, 1575-85) "nda ruhban sınıfın temsilcilerinden biriydi ve 1790'da Kongre üyesi oldu. Societè des Amis des Noirs'ın (Zenci Dostları Derneğinin) faal bir üyesiydi ve köle ticaretinin kaldırılmasını ve ara bir "renkli insanlar" katmanı/sınıfı oluşturmak suretiyle sömürgesel kölelikten kademeli bir geçişi savundu. Ancak Fransız Cumhuriyeti'nin 2. yılının 5. ayının 16'sında (4 Şubat 1794), Toussaint L'Ouverture'ün başarılı ayaklanmasını takiben kölelik kaldırıldığında, Gregoire dehşete düşmüştü; çünkü özgürlük için uzun bir çıraklık devresinin şart olduğuna inanmaktaydı. Siyah köleleri birdenbire azat etmenin, hamile bir kadını, prematüre doğum yapsın diye, dövmeye benzediğini söylemişti. Gregoire, aynı zamanda, Fransa'daki Yahudiler'in de özgür bırakılmaları kampanyasına katılmıştı. Genel olarak bakıldığında, kendi dönemi için oldukça ilerici sayılsa da, Gregoire, tamamıyla sorunsuz bir ilk ırkçılık karşıtı örneği olarak görülemez.

4- Örneğin Irkçılığa Karşı Hareket (MRAP)'in yayınlarında, Aydınlanma'nın diğer isimleri de, tıpkı öteki kölelik-karşıtı kampanyacılar, özellikle Victor Schoelcher gibi, sıkça anılsa da, Gregoire, özel bir yer tutar. Bakınız Droit et Libertè Haziran 1950 ve 1980 arası sayıları ve *Differences* Eylül 1992 sayısı. Buralarda, çalışmasının değişik yönleri-

ne sayısız gönderimler bulunan (insan özgürlüğü, kölelik ve Yahudi özgürlüğü hakkındaki yazıları), adı ırkçılık karşıtı düşünceyle birlikte anılan Gregoire, ilk ırkçılık karşıtlarından biri olarak görülür.

5- MRAP, 1949'da oluşturuldu. Yasadışı olan MNCR (Mouvement National Contre le Racisme) ve UJRE (Union des Juifs pour la Resistance et l'Entre'aide) örgütlerinin biraraya gelmesiyle yaratıldı. Yahudi nüfusu, toplama kamplarında gerçekten neler döndüğü hakkında uyarmaya çalışmış ve birçok Yahudi çocuğu Vichy-İşgal rejiminden kurtarmış direniş örgütleriyle bağlantılıydı. O zamandan beri, MRAP, yönlenimlerinde pek çok dönüşüm geçirmiştir. Federal yapıya sahip 250 civarında yerel komite ağı ve bir dizi ulusal konu komitesi vardır. Yaklaşık 4700 üyeye sahiptir (Documents of the MRAP National Congress, 10-12 Nisan 1992, Saint Denis, Paris).

6- Marcou'nun eleştirisine bakınız, *Le Racisme et l'enfance, Droit et Liberte*'de, no 335, Aralık 1974-Ocak 1975, buradaki argüman "le droit a la diffèrence, le droit d"autri de vivre avec des coutumes, des traditions, des modes de comportement qui ne sont pas 'les notres'".

7- Eski başlık "Irkçılığa, Anti-Semitizme Karşı ve Barış için Hareket" tive yenisi "Irkçılığa Karşı ve Halkların Dostluğu için Hareket" olmuştur.

8- Örneğin bu konuda Marxism Today'de ırkçılık karşıtlığı ile ilgili çok az şey vardır, bu eleştirinin içerimleri özellikle Sivanandan (1990) tarafından, kimlik çözümlemesinin eninde sonunda ekonomik özümlemeye dönmesi gerektiği şeklinde çıkarıldığı halde (s. 28-9).

9- Örneğin Batı Hint Konferansı gibi, devlet destekli kuruluşların gelişiminin "es geçtiği", "simsar" topluluk temelli örgütlere yer verilmiştir (Goulborne, 1988). Bu devlet destekli kuruluşlara örnek, Irksal Eşitlik Komisyonu ve yerel yetkili ırk ilişkileri birimleridir; bunlar temsili işlevlerinden bazılarını ve aynı zamanda potansiyel liderlerinin de çoğunu başka yönlere dağıtmıştır.

10- Toplumsal Eylem Fonu (FAS), 1958'de oluşturulmuştu, önceleri sadece Cezayirliler içindi ve 1964-6'dan bu yana bütün "göçmen" işçiler içindir. Göçmen dernekleri ve ırkçılık karşıtı gruplar için parasal yardım sağlamaktadır.

11- Burada fazla ayrıntıya inmeden, Salman Rushdie Olayı'na tepki, siyah topluluklar için çok önem taşıyan konular etrafında harekete geç-

meyi başaramama (polislik ve suçlu tayin etme gibi) ve sendika ve siyasal partilerde siyah örgütlere karşı ihtilafçılık, hep uyuşmazlık örnekleridir. Benzeri hataların Fransa'da yapıldığına dair işaretler vardır.

12- 1972'de bir yürütme organı için önerge yoktu; bunun nedeni, kısmen Irkçılığa Karşı Yasa"nın var olan örgütler aracılığıyla işlemesi gerekmesiydi ve kısmen de CRE gibi yarı-özerk yasal bir organ fikri, o zamanki sağ kanat güdümlü Fransız siyasal sisteminde kabul görmezdi. Yasaya, Millet Meclisi"nde karşı konulmasa da, orta yol politikanın ayrımcılık karşıtı bir organ için kaynak yaratmaya hazırlıklı olduğuna dair pek kanıt yoktu.

13- Örneğin 14 Temmuz 1992'de, SOS-Racisme, bir konser için büyük bir devlet yardımı aldı. Konserin konusu "Arkadaşlarımız Avrupa"ydı ve Bastille Günü askeri resmi geçit töreninde geleneksel olarak ifade edilen cumhuriyetçi değerlere alternatif bir boyutu vurgulamıştı.

14- Özellikle CARF"a bakınız, no 6, Ocak/Şubat 1992, burada, "ırkçılıkla ve o yüzden de faşizmle savaşması gereken" temel esaslara dayalı hareketlere olan ihtiyacı korumak suretiyle ırkçılığın yeni biçimlerine tepki verme ve geçmişin ırkçılık karşıtı mücadelelerinin kısıtlılıklarından ders çıkarmanın gerekli olduğu ortaya konmaktadır. "Rumbled", Searchlight, Nisan 1992, Nazi Karşıtı İttifak"a, çağdaş neofaşist hareketi anlayamamasından ötürü saldırmaktadır ve onu yeni atılımında siyasal fırsatçılıkla suçlamaktadır. Bir dizi ırkçılık karşıtı politikanın eleştirisi, Donald ve Rattansi tarafından (1992) biraraya getirilmiştir; ancak onlar, ırkçılık karşıtı toplumsal hareketler sorununa değinmiyorlar.

15- "Fransız entegrasyon modeli" hakkında çok şey yazıldı. Silverman (1992, s. 123), entegrasyon ve asimilasyon fikirleri arasında kesin bir ayrım çizgisi olmadığını iddia eder. Entegrasyon, topluma bireysel katılımı içerir ve "haklarda eşitlikdir; fakat ille de kültürel uyum sağlama değildir".

16- Ann Tristan, Marseille'de işsiz bir daktilo kız numarası yapan ve Front National'de sözleşme yapıp işe başlayan bir gazetecidir. Kitabının vurguladığı ise, şiddete başvuran neofaşist bir tabaka olsa da, aslında Front National'in hitap ettiği insanların çoğunun "sıradan", Fransız işçi sınıfından kişiler oluşudur, bu insanların hayatları ekonomik değişimlerle mahvolmuştur ve göçmenleri kolay bir hedef/günah keçisi

olarak görmektedirler (Tristan, 1987).

17- Irkçı karşıtı bürolara bombalı saldırılar oldu ve epeyce neo-Nazi terörist şiddet eylemi gerçekleşti (Copernic ve des Rosiers caddelerindeki sinagogların bombalanması, göçmen işçilerin kaldığı yurtlara saldırılar). İngiltere'de 1970'lerin sonlarındaki Nazi Karşıtı İttifak gibi, vurgulanan, Le Pen'in Nazi geçmişinin gösterilmesiydi ve en güçlü hareketeçmeler ve tepkiler, "klasik" anti-semitik Nazizm bağlamındaydı.

18- En çarpıcı bağlantı, Maurice Papon"un rolündedir, kendisi 1940'larda Bordeaux'da Yahudi işlerinden sorumluydu ve 1960'larda Paris'te, Cezayir savaşı sırasında polis müdürüydü. 17 Ekim 1961'de Cezayirliler'e uygulanan sokağa çıkma yasağına karşı yapılan, Ulusal Özgürlük Cephesi'nin düzenlediği barışçıl bir gösterinin kanlı biçimde bastırılmasından da o sorumluydu. Bu olay yıllarca bir tabu olarak kalmıştı (Lloyd ve Waters, 1991).

19- FR3"te Cumartesi 9 Aralık 1989'da röportaj, Liberation'da yazısı çıkmış, 9 Aralık 1989.

20- Örneğin Havana Kültürel Kongresi'nin Genel Deklarasyonu, Küba, 4-11 Ocak 1968.

21) Miles (1992), bir direniş alanı olarak "siyah" fikrinin gücünün çoğunu, durumsal, özgül ve artan zorluklara her an bağımlı bir eğretileme olduğu şeklindeki iddialardan aldığını göstermektedir.

22- Burada, Fransız Cumhuriyeti'nin 1939'dan önce bağaşık bir varlık olduğunu öne sürmüyorum. Fransa'da 1789'dan sonra, Kilise'nin konumu, sömürgecilik, anti-semitizm (Dreyfus Olayı'nın kanıtladığı üzere) ve Cumhuriyet'in temel fikirleri gibi konular hakkında derin bölünmeler vardı.

23- Karşılaştırma yaparken, terminolojideki, tarihsel, kültürel ve siyasal-felsefi bağlamlardaki farklılıkları ve "çevredeki siyasal manzarayı aklımızda tutmamız gerektiğini" savunmuştum (Lloyd, 1991).

Kaynakça

Balibar, E. (1989) "Le racisme: encore un universalisme", Mots, no 18, Mart.

Balibar, E. (1991) "Racism and politics in Europe today", New Left Review, no 186, Mart/Nisan.

Bard, J. (1992) "The priests have it", New Statesman and Society, 1 Mayıs.

Baxter, S. (1992) "Face to face with fascism", New Statesman and Society, 4 Eylül.

Benabdessadok, C. (1992) "Anti-Racisme: Le point de vue de PA Taguieff", Differences, no 127, Nisan.

CARF (1977) (1nci Seri), Ekim/Kasım.

CARF (1992) (2nci Seri) Ocak/Şubat.

Commission Consultative des Droits de l"Homme (1991), 1990: La Lutte Contre le Racismeet la Xenophobie, Paris: Documentation Français.

Commission Consultative des Droits de l"Homme (1992), 1991: La Lutte Contre le Racisme et la Xenophobie, Paris: Documentation Français.

Condon, S. A. ve Ogden, P. E. (1991) "Afro-Caribbean migrants in France: employment, state policy and the migration process", Transactions of the Institute of British Geographers, cilt 16, s. 440-57.

Cook, H. ve Watt, S. (1992) "Racism, women and poverty", Glendenning, C., ve Millar, J. "de (der.), Women and Poverty in Britain: The 1900s, Hemel Hempstead: Harvester.

Crosby, C. (1992) "Dealing with difference", Butler, J., ve Scott, J.'de (der.), Feminists Theorise the Political, Londra: Routledge.

Donald, J. ve Rattansi, A. (1992) "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Droit et Libertè (1980) no 396, Kasım/Aralık.

Duchet, M. (1971) Anthropologie et histoire au siècle des lumières, Paris: Maspero.

Gilroy, P. (1987) There Ain"t No Black in the Union Jack, Londra: Hutchinson.

Gilroy, P. (1992) "The end of anti-racism", Donald, J., ve Rattansi, A.'da

(der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Goulbourne, H. (1988) "West Indian political leadership in Britain", The Byfield Memorial Lecture 1987, Occasional Papers in Ethnic Relations, no 4, CRER, University of Warwick.

Guidice, F. (1992) Arabacides, Paris: La Dècouverte.

Guiral, P. (1977) "Idèe de race et pensèe politique en France (gauche et droite) au XIXème siècle", Guiral, P., ve diğerleri"nde (der.) L"idèe de Race dans la pensèe politique français contemporaine, Paris: Gallimard.

Hall, S. (1992) "New ethnicities", Donald, J. ve Rattansi, A.'da (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Hamon, H., Rotman, P. (1979) Les porteurs de valises: La rèsistance français a la guerre d"Algèrie, Albin Michel.

Haut Conseil a l"Intègration (1991a) Premier Rapport, Şubat.

Haut Conseil a l"Intègration (1991b) La Connaissance de l"Immigration et de l"Intègration, Kasım.

Haut Conseil a l"Intègration (1992) Conditions Juridiques et Culturelles de l'Intègration, Ocak.

Heineman (1972) The Politics of the Powerless: A Study of the Campaign Against Racial Discrimination, Oxford: Oxford University Press/IRR.

Jackson, J. (1992) "Fire and loathing", Guardian, 5 Mayıs.

Jenkins, R., ve Solomos, J. (1987) Racism and Equal Opportunity Policies in the 1980s, Cambridge: Cambridge University Press.

Joly, D. (1991) The French Communist Party and the Algerian War, Londra: Macmillan.

LaRose, J. (der.) (1992) Racism, Nazism, Fascism and Racial Attacks, Paris: European Action for Racial Equality and Social Justice.

Lloyd, C. (1991) "Concepts, models and anti-racist strategies in Britain and France", New Community, cilt 18, no 1.

Lloyd, C. (çıkacak) "National approaches to immigration and minority policy", Rex, J., ve Drury, B.'de (der.) The Mobilization of Ethnic Minorities and Ethnic Social Movements in Europe, Center for Research in Ethnic Relations, University of
Warwick.

Lloyd, C., ve Waters, H. (1991) "France: one culture, one people?", Race and Class, cilt 32, no 3.

Macdonald, I., Bhavnani, R., Khan, L., ve John, G. (1989) Murder in the Playground, Londra: Longsight Press.

Miles, R. (1992) "Migration, racism and the nation state in contemporary Europe", Satzewich, V. (der.), Deconstructing the Nation: Immigration, Multi-Culturalism and Racism in 90s Canada, Toronto: Garamond Press.

Montaigne, L. (1972) "Des Cannibales", Essais'de, cilt 1, Paris: Fayard.

Montesquieu, (1989) The Spirit of the Laws (der. ve çev. S. Cohler, J. Miller ve M. Stone), Cambridge: Cambridge University Press.

MRAP (1984) Chronique du Flagrante Racisme, Paris: La Dècouverte.

Nair, S. (1992) Le regard des Vainquers, Paris: Grasset.

Noiriel, G. (1988) Le Creuset Français, Paris: Seuil.

Platt, S. (1992) "Race wars", New Statesman and Society, 28 Şubat.

Ravel, J. (1987) "Un peu moins français que les autres?", Differences, no 64, Şubat.

Sala-Molins, L. (1988) Le Code Noir, Paris: PUF.

Schnapper, D. (1991) La France de l"Intègration, Paris: Gallimard.

Searchlight (1992) Editörün Köşesi: "Rumbled", Nisan.

Silverman, A. (1992) Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France, Londra: Routledge.

Sivanandan, A. (1990) "All taht melts into air is solid: the hokum of New Times", Race and Class, cilt 31, no 30.

Sooben, P.A. (1991) "The origins of the Race Relations Act", Research Papers in Ethnic Relations, no 12, CRER, University of Warwick.

Taguieff, P.-A. (1991) "Les metamorphoses idèologiques du racisme et la crise de l"anti-racisme", Taguieff, P.-A.'de, (der.), Face au Racisme, cilt 2: Hypothèses, Perspectives, Paris: La Dècouverte.

Tristan, A. (1987) Au Front, Paris: Gallimard.

UNESCO (1980) Sociological Theories of Race and Colonialism, Paris: UNESCO.

Voltaire (1966) L"Ingenu" , Romans et Contes, Paris: G.-F. Flamarrion.

Yuval-Davis, N. (1992) "Fundamentalism, multi-culturalism and women", Donald, J., ve Rattansi, A.'da (der.), "Race", Culture and Difference, Londra: Sage.

Wadsworth, M. (1992) "Letter", New Statesman and Society, 6 Mart

Bölüm IV

Irkçı Kimlikler, Yerel ve Küresel

VIII

Irkçılık, Akıl Hastalığı ve Kimlik Politikası

SallieWestwood

Giriş

Kimlik politikaları, yeni küresel gruplaşmalar ve Batı'nın deformasyonu içindeki siyasal gündemin gözden geçirilmesi çabalarında ön plana çıkmaktadır. "Özcülükcü" (essentialist) politikaların ve büyük anlatıların kesinliklerinin çatladığı yeni bir karmaşıklıkla yüzleşilmesi gerekiyor. Çatlakların arasından kimlik politikalarına giden ve bu politikanın söylemsel olarak yaratıldığı artan sayıda "alanla" ifade edilen bir yol bulmalıyız. Bu çalışmada benim kaygım, güncel bir politikayı, ırkçılık ve akıl hastalığı etrafındaki mücadeleler bağlamında daha üretilirken ve geçerliyken çözümleme ve anlamayı mümkün kılacak yolların bazıları üstünde durup onları geliştirmektir. Bu, kısmen yeni toplumsal hareketlerin politikasıdır -bu çok tartışmaya açık bir terimdir; ancak yine de sıklıkla devlete karşı ve sivil toplum içinde yeni ortak kimlikler ve siyasal konular yaratan kadın ve erkekler tarafından üretilen siyasal eylem yollarına işaret etmede, yeni toplumsal hareketler politikası terimi yararlıdır.

Fakat İngiltere'deki Afrika-Karaipler ve Asya kökenliler tarafından yaratılan sorunlar ve söylem ve uygulama olarak psikiyatri, kimlik politi-

kalarının çok karmaşık sorunlarının yeniden yapılandırmasını ve ruhsal ve toplumsal arasındaki ırkçılaştırılmış ifadeyi harekete geçirmektedir. Ayrıca bu tartışma, uçtakini ortaya getirerek merkez/çevre ilişkisini ters çevirmenin de yollarını aramaktadır. Böylelikle Afrika-Karaipler ve Asya kökenli akıl hastalarının konumlarına itiraz eden tartışmamız, bunun yerine söz konusu kişiler tarafından biçimlendirilen bir dile getirme konumu önermektedir. Çalışmam, ırkçılık ve psikiyatrik söylem arasında süregiden öykü ile başlamaktadır ve bu Avrupalı kimliklerin içinde yer aldığı Batı ve Ötekiler ikili yapılanmasının bir bölümüdür.

Irkçılık ve Psikiyatri

1988'de Glyn Harrison ve meslektaşları Nottingham'da, Nottingham'ın Afrika-Karaipli nüfusunda görülen şizofreni vakaları üzerine kapsamlı bir çalışmanın sonuçlarını yayınladılar (Harrison ve diğerleri,1988). Bu çalışma, Ineichen (1989) tarafından gözden geçirilen bir dizi çalışma arasında en yenisidir ve bu çalışmaların hepsi "İngiltere doğumlu ve göçmen Afrika-Karaipliler arasında tanı konmuş şizofreni oranlarının yüksek" olduğunu söylemektedir. Nottingham çalışmasının sonuçları, özellikle 16-29 yaş grubundaki genç siyah İngilizler arasında rastlanan ve "genel nüfus"da rastlananın onsekiz katı olan yüksek şizofreni oranına işaret etmektedir. Çalışmada, değişik yaş grupları arasında, Afrika-Karaipliler'inki, oniki-onüç kat daha yüksek oranlarda gözükmektedir. Bu araştırma basında geniş yer aldı ve tartışmalara ve medyanın, ırkçılıkla akıl hastalığı arasındaki ilişkiye ilgi göstermesine yol açtı. Sashidharan gibi eleştirmenler (Guardian, 4 Kasım 1988), veri tabanının yetersizliğine, tanıları sarmalayan güçlüklere ve ırkçı bir toplumda yanlış teşhis sorununa dikkat çektiler. Harrison, kendi sonuçlarının bilimsel sağlamlığını savundu; ancak genç siyahların çoğunun şizofreni oranlarının genelde yüksek olduğu şehir merkezindeki fakir yerleşim bölgelerinde oturduklarına da dikkat çekti. O ve yardımcıları aynı zamanda şizofreninin kaynağında (ırkçılıktan çok) "ayrımcılığın" olası rolünü kabul ettiler. "Böylesi ayrımcılık deneyimleri (diyor Burke,1984) şizofreni çağrıştırıcı etkiler gösterip burada rapor edilen sonuçların yüksek olmasında önemli rol oynamış olabilir" ve Harrison ve *diğerleri* şöyle devam ediyor, "Genetik ve yapısal açıdan ebeveynlerindeki ayıklama (selection) faktörleri nedeniyle şizofreniye

yatkın bireylerin, toplumsal stresin bu biçimlerine özellikle duyarlı olmaları mümkündür" (Harrison ve diğerleri,1988, p.654).

Bu çalışma ve etrafındaki ihtilafın, psikiyatride uzun bir tarihçesi vardır; bu çağdaş versiyonda, siyahlar arasında görülen akıl hastalığı olaylarına ilgi aracılığıyla yeniden üretilen, beyazlarla ve genetik bilimine gönderimlerle yüzyüze bir tarihçedir[1]. "Ayrımcılık" üstüne yoğunlaşan ilgi ise psikiyatri söylemine Aggrey Burke, Suman Fernando ve Sashidharan gibi siyah ve Asyalı psikiyatristler tarafından sokulmuştur. Bunu, Trans-Culture Psychiatry Association'nın da bir parçası olduğu tartışmalar aracılığıyla ve siyahların hayatında psikiyatrinin rolü hakkında siyah topluluklarda yapılan artan sayıda siyasal tartışmalar sayesinde başarmışlardır. Bu makaledeki yer kısıtlamaları, o tartışmaların uzun ve ayrıntılı bir açıklamasına izin vermemektedir (Bakınız, Mercer, 1986). Aynı şekilde Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ırkçı söylemlerin tarihçesiyle psikiyatri söylemleri arasındaki tarihsel ilişkiye ayıracak yer de yok. Atlantik'in her iki tarafında da, bu bağlamdaki kaygılar Thomas ve Sillen'in *Racism and Psychiatry* (1972) adlı yapıtında ve Fernando'nun İngiltere'de yaptığı yeni çalışması *Race, Culture and Psychiatry* (1988) 'de ifade edilmiştir. Bu katkılara koşut olarak Franz Fanon'un çalışmasına da yeniden ilgi gösterilmeye başlandı. Psikiyatri tarihçeleri, Harrison'un ortaya çıkardığı siyahlar arasında akıl hastalığı vakaları, genetik/çevre-aile açıklamalarına başvurulması ve psikiyatrinin bilimsel olarak sunuluşu gibi konularla doludur. Ancak Fernando'nun açıkladığı gibi, bilime sığınmak psikiyatriyi kurtaramaz:

> Psikiyatri, temel bilimleri arkasına almakla övünür. İlk olarak bunlar, Anatomi ve Fizyolojiy'di, ama son zamanlarda Psikoloji ve Sosyoloji öne çıkmışlardır.Tarihsel olarak konuşmak gerekirse, iki temel fikir grubu psikiyatriye temel bilimlerden gelmiştir. İlki, siyahların düşük düzeyli beyinlerle ve sınırlı gelişmekapasitesiyle doğduklarıdır. İkincisi ise, kişiliklerinin doğa (genetik donanım)ve/ya da çevre-aile (yetiştirme) yüzünden anormal ya da sapkın eğilimli olmasıdır. Bu konuların etkisi...ondokuzuncu yüzyılda açık seçik ortadaydı; ancak savaştan bu yana daha az belirgin de olsa, günümüzde hâlâ ısrarla kendini göstermektedir.
>
> (Fernando,1988, p.17).

Fernando'nun dikkat çektiği görüşler, ondokuzuncu yüzyıl "bilimsel ırkçılığı"nın yükselişinin bir parçasıdır. Tam gelişmiş emperyalizmin öncüsü olarak Avrupa'da üretilen dünya görüşünü yönlendiren, de bilimsel ırkçılıktır. Ancak başlangıçta biçimbilimsel (morfolojik), görüş ile daha sonraki "ırkların" biyolojik açıklamasını çürüten genetik yapısal görüş arasındaki açık çelişki büyük ölçüde göz ardı edilmişti ve daha da çelişkili olanı genetik tiplemeler, sağduyumuza yerleşip psikiyatri ve psikolojinin bilimsel temeline işlemişlerdi: örneğin Jensen ve Eysenck'in yapıtlarında olduğu gibi. Fernando'nun (1988) da dikkatimizi çektiği üzere, ırkçılık, hem "bilimsel" hem de sağduyusal çeşitleriyle psikiyatrinin bir parçası haline geldi. Fakat psikiyatrinin bir bütün olmadığı açıktır ve psikiyatri içinde, toplumsal ve tıp temelli psikiyatri arasında tartışmalar, aynı zamanda ırkçılığın ve cinsiyet ayrımcılığının rolünü ve bireylerin, akıl hastalığının çokboyutlu anlatımına bağlı olarak sınıfsal konumlarını ön plana çıkarmıştır. Tıbbi antropoloji ile psikiyatri arasındaki köklü geçmiş göz önüne alındığında, "kültür" ve "etnikliğin", bu anlatılarda güçlü bir biçimde yer alması şaşırtıcı değildir; fakat bu da iki şekilde, çiftanlamlı bir beraberliktir. Bunlardan birincisi, kültür ve uygarlık söylemlerinin psikiyatrideki uzun tarihçesidir. İlk psikiyatristler, dünya hakkındaki antropolojik kanıtların epeyce şaibeli olduğu bir dönemde, bu dünyanın durumu üstüne yorumlar yapmak ihtiyacını hissetmişlerdi. Aynı şekilde, Avrupalı zihin* (mind), zihniyetlerin (mentalite) küresel ifadesinde bir yere oturtmak için, Afrikalı ve Asyalıların zihinsel yaşamları hakkında yorumda bulunmaya itildiler. Tarihsel olayların bir araya gelmesi göz önüne alındığında, bunun, Avrupa zihninin ve kültürünün üstünlüğü fikrinin doğmasına yol açmasına şaşırmamalıdır. Bu ayrıca, "uygarlık" ve anlayış biçimleri arasında bir bağın oluşumunu da beraberinde getirmiş. Bugün melankolinin İngiliz hastalığı olarak ünlenmesi, ondokuzuncu yüzyılda, İngiltere'deki hızlı gelişme düzeyi ile (öyle algılanmalarıyla) ilişkili olarak, üretilmiştir. Bugün ancak tuhaflık olarak nitelenebilecek önyargı ve cehaletin ürünü olan bu ifade ya da anlatımlar, o kadar da masum değildirler -tıpkı erken antropolojinin, Batı'ya göründüğü biçimiyle egzotikliği ve hep daha fazla "olağan üstü" belirtileri

* Zihin - Olay, nesne ya da durumlar karşısında kavramsal ayrıştırma ve birleşterme işlevende buylunan üst yeti Y.N.)

araştırmaya ayrıcalık tanıması gibi(Littlewood,1988). Akıl hastalığı bağlamında günümüzde kültüre gösterilen ilginin, siyahları ve Asyalıları, Batı toplumlarının Ötekileri olarak konumlandıran kültürelci (culturaist) söylemlerde açıkça yankılanmaktadır (Bhabha,1983). Mercer, psikiyatri ve siyahlar arasındaki karşılaşmayı ve bu karşılaşmayı anlama aracı olarak "kültür"ün işin içine sokulmasına duyulan yenilenen ilgiyi gözden geçirirken, şu yorumu yapar:

> Bu noktada, farklılıkların temsilinin kültürelci sistemi, siyah özneyle karşılaşmayı, profesyonel saygınlığın verimli, tedaviye yönelik doktor-hasta iletişimi ile uyumlu hale getirme işlevini görür. Kültürötesi psikiyatri projesi, siyah hastanın "kültür"ünü nesneleştiren ve hastanın bireysel kişilik ya da kimliğini, psikiyatrik müdahaleye uygunlaştırmak için, o "kültürü" özneleştiren kültürelci bir bilgi çatısı kurar. Kültürelciliği, psikiyatrik müdahale noktalarını genişletir ve müdahale biçimini, "özneyi bireyselleştirerek" derinleştirir.

Bu kültürelci söylemler aynı zamanda "İngilizlik"in daha önceki yapılandırmalarında ve "ırk", millet, milli özellikler ile o zamanlar düşünüldüğü kadarıyla, akıl hastalığı biçimleri arasındaki ilişkilerde de yankı bulur.

Bu anlatımlar, hasta bakımı ile siyahlarla beyazların akıl sağlığı bakımından karşı karşıya gelmeleri konusunda, psikiyatriden gelen tepkiyi bir çerçeveye oturtmaya yardım eder. Irkçılığın siyahların zihinsel sağlığı üzerinde önemli etkisi olması, hatırı sayılır miktarda tartışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bununla beraber siyah ve Asyalı psikiyatristlerin, akıl hastalığı ve rahatsızlığının başlangıcında ırkçılığı merkez gördükleri ve hastalıktan kurtulmanın yolu olarak ırkçılığa karşı konulmasını savundukları da açıktır. Böylelikle Harrison ve *diğerlerinin* ırkçılığın ek bir stres unsuru olduğuna ilişkin ifadesine karşıt olarak Fernando (1986, s.130) şöyle yazmaktadır: "Irkçılık sadece siyah ve etnik azınlıklar üzerindeki ek bir stres değil, bireyde çöküntü yaratan bir hastalık nedenidir. Ve şöyle devam eder: "Irkçılık, özsaygıya indirdiği darbelerle, yitirme duygusunu körükleyerek ve bireyleri çaresiz bırakarak çöküntüye neden olur" (s.132). Benzer şekilde ırkçılığı akıl sağlığı üstündeki etkisinin anlatımını bitirmek üzere Aggrey Burke, (1986, s.154) şunları söylemektedir:

Kanıtlar, ırkçılığın gerçekten de akıl hastalığına yol açtığı sonucunu göstermektedir; öncelikle toplumsal mahrumiyeti ateşleyip sürdürerek ve böylelikle akıl sağlığına kavuşma şansını büyük ölçüde zedeleyerek; ikinci olarak bakımdan yoksun bırakma şeklinde kendini gösteren kurumsal faktörler aracılığıyla; üçüncü olarak, Siyahlar'a boyun eğdirmek için zorbaca sindirme stratejileri uygulama ve onlara karşı sado-mazoşist saldırılarda bulunma yoluyla; ve son olarak bütün bunlar başarısızlığa uğrayınca, toplumsal ve tıbbi denetim mekanizmalarını yürürlüğe sokarak akıl hastalığına yol açar.

Fernando ve Burke 'ün ortaya attığı konular karmaşıktır ve kısa bir çalışmada tartışmaya pek uygun değildirler. Irkçılık ve akıl hastalığı arasındaki ilişkiden çıkan sorular, psikiyatri ve psikoterapi söylem ve uygulamaları, ruh, öznellik ve akılcılık anlayışımızın özüne giden epistomolojik konulardır. Sayıları çok az olan siyah psikiyatristler ile bazı Asyalı psikiyatristler, İngiliz toplumundaki siyah ve Asyalılar olarak geliştirdikleri politikalar ve klinikteki çalışmaları aracılığıyla bu ilişkiye inanmaktadır ve benim siyahların akıl sağlığı hakkındaki politikalarla olan çok daha kısıtlı bağlantım bu ilişkiye inanmama yetmiştir. Böylelikle bu çalışma, hem bu önermeyi kabul etmekte, hem de ırkçılık ile akıl hastalığı arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de, bu sıralamayı, şizofren tanısı konmuş siyahların ve Asyalıların ürettiği bir dizi "hastalık anlatısı"nın çözümlemesi yoluyla keşfetmektedir. Çalışmam bunu milletin ideolojik kurgusunu ön plana çıkaran bir ırkçılık anlatımı, ait olma söylemleri ve geçici olarak, merkezsizleştirilmiş öznelerin postyapısalcı (poststructuralist) anlatımı bağlamında yapmaktadır. Burada, ilişkinin tamamıyla kuramsal bir ifadesini sunmaya çalışmıyorum.

Irkçılığa ilgi, ırkçılık ve psikiyatri ile ilgilenen siyah ve Asyalı topluluklar ağını harekete geçirdi. Bu gruplar, 1983'te yürürlüğe giren Akıl Sağlığı Kanunu'nun İkinci Bölümü uyarınca hastanelere rıza alınmadan yatırma uygulamalarına, tanı koymanın güçlüklerine, yanlış tanı konusuna ve siyahları hastadan çok "tehlikeli" olarak gösteren basmakalıplara dikkat çekmişlerdir. Daha önceki psikiyatri eleştirileri gibi, bu çözümleme de psikiyatri ile devlet arasındaki ilişkiyi ve toplumsal haklar ve insan hakları konularıyla bağlantılı olarak psikiyatrinin gücünü ortaya çıkarma-

yı amaçlamıştır. Bu çalışma, siyahlar ve Asyalılar arasında gözlemlenen, devlet, devlet kurumları ile siyahlar ve Asyalılar arasındaki ilişki sorununa ve devletin kurumları aracılığıyla müdahalesinin ne ölçüde gözetim ve disiplin biçimleri oluşturacağına ilişkin hakkındaki geniş boyutlu kaygının bir parçasıdır. O açıdan, tıbbi ve psikiyatrik bilgileri meydana getiren disiplinci ve "bireyselleştirici" söylemlerin ve modern kurumların yükselişi ile ilgili bir dizi incelemesinde Foucault'nun bizi uyardığı üzere, ortaya atılan konular biopolitiğin parçası olarak nitelenebilirler. Foucaultcu bir ırkçılık anlatımı da yararlıdır; çünkü görüş alanını, ırkçılığın yerleştirildiği belirli kurumsal bölgelerin ötesine taşır ve onu direniş, öznellik ve bireylerden oluşan bir iktidar rejimi olan ırkçılığın, geneline ve yaygınlığına kaydırır. Bu ise bizim, ırkçılık, siyahlar, Asyalılar ve akıl hastalığı arasındaki ilişki ile ilgili konulara daha yakınlaşmamızı sağlar. Böylelikle İngiltere'de ırkçılık, Cohen'in (1988,s.63) de dediği gibi: "İngiliz tarihine emperyalist evresi yüzünden "eklenmiş" bir şey ya da yanılmış, sapmış anlarından biri değil, Ingiliz Yaşam Biçimi diye bilinegelen şeyin ta kendisidir."

Hastalık Anlatıları

Fernando ve Burke, her ikisi de, siyahlar ve Asyalılar'la bağlantılı olarak ırkçılığın kurumsal ve ruhsal etkisine gönderimde bulunmakta ve ben, hem bu iki yön hem de bu konular etrafında artan oranlardaki kaygı ve politikleşme yüzünden Leicester'deki Siyah Akıl Sağlığı Grubu üyeleri Janet Couloute, Suki Desai, Paul Matthew ve Annette Piper ile biraraya geldim. Birlikte yerel siyahların ve Asyalıların, mevcut psikiyatrik hizmetlere ilişkin deneyimlerini gözden geçirmeyi amaçlayan bir araştırma projesine başladık. Mevcut malzeme, "hastalık anlatıları"nı ortaya çıkaran bir dizi kapsamlı söyleşi aracılığıyla toplandı ve şizofren tanısı konan siyahlar ve Asyalılar ve ruhsal çöküntü geçirenler, hastalıklarını ve bunun hayatları üstündeki etkisini yeniden kurarak ifade etmeye çağrıldılar (Westwood ve diğerleri,1989). Bu yazıda, şizofreni tanısı konmuş insanların anlatıları üstünde durmak, bunların İngiltere'deki kimlik politikalarını ve ırkçılığı anlamanın karmaşıklığı ve psikiyatri etrafındaki güncel tartışmalarla bağlantısını kurmaya çalışmak istiyorum. O yüzden akıl hastalığı deneyimi hakkında konuşan bu sesler ve o dene-

yimden anlam çıkarma çabaları, örneklemin bir parçası değil bunlar ne de İngiltere'deki siyahların deneyimini "temsil" etme amacını taşıyor. Bu sesler, o deneyimin sadece bir parçasıdır, bütünü değil.

Üstünde yoğunlaşılan "anlatılar", "olaylar"a doğrudan karşı çıkmadır ve araştırma, sesizliği kırmak için siyah ve Asyalı akıl hastalarının bastırılmış duygularını dışa vurmalarına çalıştı. Bizimle konuşmayı kabul edenler, açıkca eklemlenmiş veri tabanınca değil topluluk üyelerinin bir dizi bağlantıları tarafından teşvik edildiler. Bu şekil çalışma ilişkilerden elde edilen içgörüler*, bir bakıma bizim yorumlama ve dolayısıyla da içine girebildiğimiz anlatıları yeniden yapılandırma biçimlerimizle ilişkilidir.

Toplam sayısı onyedi olan bu öznelere şizofreni tanısı konmuştu. Şizofreninin kendisi ihtilaflı ve tartışma konusu olmuş bir alandır (Birchwood ve diğerleri,1988; Warner,1985), özellikle de tanı ve yanlış tanı sorunlarının gündemde olduğu siyahlar söz konusu olduğunda. Rahatsızlık, işitsel sanrılar (halucination), etkileme hezeyanları ve düşünce bozukluğu şeklinde ortaya çıkar. Bu tanılar, PSE denilen bir test ve tanıyı sınırlamak için kullanılan DSM III ile konulur. Araştırmamızda klinik notları ya da tanıya götüren işlemleri elde etmemiz söz konusu olmadığından, bu alanlara giremedik -bunlar ki sınıflandırma aracılığıyla psikiyatrinin gücünü gösterdiği önemli alanlardır. İfadelerden ve insanların sorduğu sorulardan "şizofreni" etiketinin, yardıma ihtiyaçları olduğunun, kendi kendilerine başa çıkamayacaklarının ve rahatsızlıklarının farkında olan tanı konmuş bu kişiler için, nesneleştirici ve kafa bulandırıcı olduğu açıktı. Mülakat yapılanların onbiri erkek, altısı kadındı: üçü Asya kökenliydi, (bir kadın ve iki erkek), çoğunluk ise Afrika-Karaipler kökenlilerdeydi ve kadınlardan birinin annesi beyaz, babası siyahtı. Afrika-Karaipler kökenli olanların yarısı Karaipler'de, diğer yarısı İngiltere'de doğmuştu. Asyalı erkeklerden biri Uganda'da, Asyalı kadınlardan biri ise Kenya'da doğmuştu. Yaşları 20 ila 47 arasındaydı ve yarısı otuz yaşın altındaydı. O nedenle tartışma, savaş sonrası İngiltere'deki siyah (siyasal anlamda) işçi sınıfı yaşamına ilişkindi. Bunlar göç ve hızlı değişimlerin izini taşıyan yaşamlardı.

---

* İçgörü - Pisikiyatride kişinin düşünce ve duygulanım bozukluklarının öznel ve geçersiz olduğunu ayırdetme yeteneği

Yaşam öykülerini paylaşan siyah ve Asyalı insanlar, heyecanlarına ve tanınmaları hakkındaki duraksamalarına rağmen, seslerini duyurmayı çok istiyorlardı: "Sizinle konuşuyorum çünkü duyulmak istiyorum" cümlesi çeşitli şekillerde, bu grubun nesneleştirici olarak gördüğü tedavi deneyimi bağlamında sıklıkla tekrarlandı. Araştırma hastalıklarını kendi ifadeleriyle anlatmalarını isteyerek onların "bilen özneler" olarak güvenilirliklerinde ısrar etti. Ancak bu tasarımları üretmede ve yeniden yapılandırma müthiş acıların yaşandığı da ortadaydı: bu, yanlış anlaşılmalar ve derin bir yalnızlıkla çevrelenmiş ve şiddetli hastalığın darmadağın ettiği hayatların anılarındaki bir acıydı. Homi Bhabha'nın (1986,s.xxiii) bizlere hatırlattığı gibi:

> Hatırlamak, asla sessiz bir içe ve geriye dönüş eylemi değildir. Acı verici bir yeniden biraraya getirmedir, şimdinin travmasından anlam çıkarmak için parçalanmış geçmişi toparlamadır...Bu ırk ve ırkçılığın, sömürgeciliğin ve kültürel kimliğin tarihinin öyle bir hafızasıdır ki, Fanon'dan başka bir yazar bunu daha derinlikli ve daha şiirsel açığa çıkaramamıştır.

Bu çalışmanın konusu olan anlatılar da Fanon'un şiirsel yazılarında ortaya atılan konulardan derinden etkilenmiştir.

Peki bu insanlar bize hayatları ile ilgili ne anlatıyordu ? Her anlatılan benzersizdi ama ortak noktalar da aynı derecede şaşırtıcıydı. Anatılanların hepsinde duyulma arzusu vardı ve bunun altında bir tanınma, gerçek olma, benzersiz bir kişi, yaratıcı bir varlık olarak değer verilme isteği yatıyordu. Bunun, Fanon'un sorusuyla yakından bağlantılı olduğu söylenebilir: siyah adam ne istiyor? Böylesi derin bir soruya yanıt, ancak kısmi olabilir. Bununla beraber yanıt, İngiliz toplumunda siyah ve Asyalı olmanın önemli çelişkilerinden birini öne çıkarıyor -yaratıcı bireyler olarak görünmez kılınırken, aynı anda "bakış İmparatorluğu" na bağımlı ve görünür olmak. Foucault'un (1977,s.187) yazdığı gibi: "Devamlı surette görünür olma, hep görülebilir olma gerçeği, disipline sokulmuş bireyin boyun eğişini sürdürür." Aynı şekilde bu, akıl hastası olarak tanımlanmış ve psikiyatrik yönetimlere bağımlı kişiye de uygulanabilir. Fakat "disipline sokulmuş birey'in, "bakış İmparatorluğu" na, sadece etkin direniş yoluyla değil, aynı zamanda benlik ve anlam için mücadele etme

bağlamında da karşı koymasının pek çok yolu vardır. O yüzden anlatılanların özünde, son derece karanlık olaylar arasında, anlam için mücadele vardı. Bu mücadele, aynı zamanda sıklıkla hayali (illusory) gibi görünen bir dünyada düzen içindir. Geçmişi bir araya getirmek acı verici bir direniş olsa da, yararlı ve iyileştirici olduğu da hissediliyordu. Bu konuşmalar sırasında geliştirilen birçok içgörü, bu gruptaki hiç kimseye hastalıklarını idare etmek ya da atlatmak konusunda terapi önerilmemesine rağmen, gerçekten iyileşme malzemesi oldu. Bununla birlikte bu kavrayışlar, siyah ve Afrikalı hastaların rahatsızlıkları ile ilgili olarak konuşmak istememeleri ya da rahatsızlıklarını bedensel (somatic) şekillerde ifade etmeye daha yatkın oldukları ve bu nedenle konuşma tedavilerine ve "benlik" diline pek uygun olmadıkları yolundaki psikiyatri içindeki yaygın anlayışı derinden sarsıyor (aynı Bradford ve Nasfiyat kültürlerarası terapi merkezindeki çalışma gibi). Kültürelci modele göre, konuşma tedavileri, Batı'nın tekeli olarak görülürler.

Anlatılardan düzenli olarak ortaya çıkan diğer bir mesele ise, çocuk ve yetişkin olarak okuldan hataneye herkezin yaşamında ve geniş bir bağlam çeşitliliği içinde kurumsal ve sağduyusal değişkenleriyle ırkçılık konusudur. Irkçı olayları hatırlamak, bir öfke ve karşı koyuş, fakat aynı zamanda ve eşit ölçüde de acı uyandırdı. Irkçı olaylar, münferit olarak hatırlandılarsa da, bu çalışmanın öne sürdüğü tez, ırkçılığın belli hizmetlerin esirgenmesi ya da oyun parkındaki aşağılayıcı küfürlerden daha karmaşık bir etkiye sahip olduğu yolundadır. Bizce, ırkçılık hem bağlamsal olarak hem de ulus etrafında üretilen belli söylemlerden çıkan kapsama ve dışlama yapılarının çok önem taşıdığı bir güç rejimi olarak anlaşılmalıdır. Kimliklerin üretilmesiyle bağlantılı olan bu söylemler, sadece "orada bir yerde" değildir, aynı zamanda da bireylerin ruhsal yapılarının derin ve sağlam bir parçasıdır. Çok anlamlı görüşlerden biri John'dan geldi (kullanılan bütün isimler değiştirilmiştir); kendisi hastaneye yatırıldıktan sonra, koğuşta kullanılan ırkçı küfürlerden şikayet etti. Sözlerini şöyle tamamladı: "İnanamadım, deliler bile bizden nefret ediyor." Onun da açıkladığı gibi, ya deliler arasında ortak yönler olduğunu ya da ırkçı ve kültürelci dağarcıkların delilikle ortadan kaybolduğunu varsaymıştı; ama öyle değildi işte: düşünceler uçuşurken ve sanrılar durmaksızın üretilirken, ırkçılık yerinde duruyordu. Böylelikle "mantıksızlık" ve "normal-dışı'nın tarafındakiler bile, ırkçılığın normalliğini

sürdürüyorlardı. John için bu, hastaneye yatırılmanın derin yalnızlığını daha da artırdı ve sosyal ilişkilerden daha da kaçınmasına yol açtı.

Yalnızlık duygusu, ifadelerin ortak bir özelliğiydi ve zaten buna siyah, beyaz, bütün akıl hastalarının hayatlarında yaygın olarak rastlanmaktadır. Konuştuğumuz insanların yarısı için, ilk derin yalnızlık hisleri, göç süreciyle birlikte gelmişti. Vatandaşlarının çoğu gibi, onlar da, savaş sonrası dönemin ekonomik yeniden yapılanması ve İngiltere'deki işçiye olan büyük talep yüzünden dünyanın bir ucundan yola çıkmışlardı. Ya da Usha ve Aziz'in durumunda olduğu gibi, sömürgecilik sonrası dönemde, Doğu Afrika'daki siyasal travmalardan ötürü onca yolu gelmişlerdi. Ancak İngiltere'ye göç her zaman böyle yaşanmamıştı, aynı Alison'un annesinin anlattığı gibi: "Kraliçe Barbados'a geldi ve bizi İngiltere'ye davet etti." Bunun ifade edildiği yumuşak üslup ve İngiltere"ye gelişi, çay davetine gelirmiş gibi tanıdık terimlerle anlatış, İngiltere"ye varışta, hayatın zorluğu ve düşmanlığı ile mahvedici şekilde kopmuştu. Yaşı daha ilerlemiş kuşak, ülkedeki ırkçılık karşısında duydukları şoku ve siyahların beceri isteyen işlerden dışlanma biçimlerini, nasıl Ulusal Sağlık Hizmetleri'nde alt düzey iş eğitimine yöneltildiklerini, ev ve arkadaş bulmadaki güçlüklerini dile getirdiler.

Bu güçlüklerin sonuçlarından biri, bu ilk göçmenlerin çocuklarının Karaaipler'de ebeveynlerinin planladıklarından daha uzun kalmalarıydı, bu yüzden de göçün travmasını onlar da yaşadı. Örneğin Elroy ve Leon'un, Karaipler'de büyükanneleriyle geçirdikleri mutlu çocukluk günlerine ilişkin anıları vardı ve bunları arkalarında bırakıp tanımadıkları ana-baba ve kardeşlere geldiklerinde yaşadıkları acı ve kayıp duygusuydu. Bunun üstüne bir de İngiltere'de istenmedikleri duygusu eiklenmişti. Elroy'un dediği gibi, "Anne babam beni istemiyordu, ben de gelmek istememiştim. Barbados'taki hayatı seviyordum. Oradaki hayatı biliyordum. Beni buraya getirdiler ve sonra babam yine de Barbados'a geri gitti." Leon da benzeri düşünceleri paylaşıyordu: "Ninemin bana pişirdiği yemekleri hatırlıyorum ve yüzmeye gittiğimi, arkadaşlarım olduğunu ve güneşi. Harika bir yerdi. Burada ne yaptığımı ise bilmiyorum." Ergenliğinde İngiltere"ye gelen Paul şöyle söylüyordu: "Aylarca ağlaya ağlaya uyudum. Her şey çok yabancıydı ve insanlar hiç de dost değildi. Beyaz insanları tanımazdım ve sonra buraya geldim ve tabii burada her yerde beyazlar var."

Leon, Elroy ve Paul'un okula başladıklarında ve semtlerinde kendilerine yabancılaşmış aileleriyle yaşamaya çalışırlarken karşılaştıkları bariz düşmanlık düşünüldüğünde, Karaipler'e ait hatıralarının "tatlı" olmasına, şimdinin, değil geçmişin mutluluk ve bir yere ait olma, sevilme ve kendini dünyada evindeymiş gibi hissetme dönemi olarak bilinmesine şaşırmamalıdır. Bu bilginin ağır yükü, onları hastalıkları boyunca gören ve hâlâ yakın oldukları anneleri tarafından keskin bir biçimde hissedilmekteydi. Örneğin James'in annesi, sık sık James'i İngiltere'ye getirmenin yerinde bir karar olup olmadığını merak ediyordu: "Asla gelmek istemedi. Ninesiyle kalmak istedi. Onu istediğimize inanmadı; ama istiyorduk. Sadece burada işleri yoluna koymak çok zaman aldı." Ana-babalar, hepimizin hayatında çelişkili bir unsurdur ve bu anlatılanlarda da durum farklı değildir: onlar hem destek hem de utanç kaynaklarıydı; çünkü çoğu, ailelerini hayal kırıklığına uğrattıklarını düşünüyorlardı, özellikle de annelerini. Bir şekilde kendilerinden önceki kuşakların gücüne sahip olmaları gerektiğine ve hastalığın onların zayıflığının ve İngiltere'de sorunlarla başa çıkamamalarının bir işareti olduğuna dair güçlü bir inanış yaygındı. Bazıları içinse, desteğin kaynağı kız ve erkek kardeşlerdi.

Çocukluk, ister Uganda'da ister Leicester'de top peşinde koşarken olsun, mutluluk ve zevkle anılıyordu. Okula gitmek ise çok daha çelişkili bir deneyimdi, ırkçı hakaretler ve sınıftaki yenilgiler ve akademik hayal kırıklıkları ile doluydu. Janet bunların dışındaydı; o okulda başarılıydı ve sonra Londra'da bir meslek yüksek okuluna gitti; çünkü öğretmen olmak istiyordu-hastalığın engel olduğu bir meslek yaşamı. Çoğunluk okuldan ayrılıp ağır işlerde çalışmaya başlamıştı, ama bazılarının hastalığı; işgücü piyasasına katılmadan önce önlerine çıkmıştı. Gruptan hiç kimse mülakatlar sırasında iş sahibi değildi.

Şizofreninin başlangıcı, kendini hep değişik, dramatik ve sinsi yollardan gösterir. Akrabalar ve şikayet sahibi kişiler, ani hareketsizlik, çok büyük korku ya da anlaşılmaz davranış ve sözlere anlam vermek için uğraşmışlardı. Ancak bir durumdan ötekine geçerken ve sürekli olarak pratisyen hekimlerden, sosyal hizmet görevlilerinden, yerel hastanelerden, komşu ve arkadaşlardan yardım ve öneri isterlerken, kendilerini yitirmiş ve yine polise havale edilmiş buldular. Bu, onların ceza gerektirici bir şey yapmış ve kızlarına, oğullarına, kız ve erkek kardeşlerine ihanet et-

miş gibi hissetmelerine yol açtı. Genç siyah erkeklerin çoğu için, polis akıl hastanesine giden yol demekti ve polisin rolünün ve psikiyatrik bakımına ilk girişlerinin gözaltına alınma anlamına geldiğinin bilincindeydiler. Hastalarla ilgilenmedeki rollerini aslında polisler de istememektedirler; çünkü kendilerinin de itiraf ettiği gibi, akıl hastalığı ile uğraşmak için yeterli donanıma sahip değildirler. Polislerin, yetkili listesinin sonunda yeraldıkları halde, tek çıkıp gelen olmaları, bakımı üstlenmesi gereken kişilerin ne ölçüde yalıtılmış olduklarını gösterir. Ancak polislerin olaya karışmaları, ailedeki herkesin kendisini incinmiş hissetmesine ve sıklıkla polislerin bu rollerinden ötürü üzüntü duyulmasına neden olmaktaydı.

Akrabalar ve hastalar neden sonra hastane personeliyle karşılaşmak durumunda kalmışlardı ve hemşireleri zamanla tanıdılarsa da, genellikle psikiyatristlerle hiç temasları olmadı -olağanüstü ısrarcı, psikiyatristleri görmekte ve görüşlerini almakta direten bir anne hariç. Çoğunluğu bekleyen ise, ilaç tedavisi ve bir tanıydı: şizofreni. Hiç kimse, bunun ne anlama geldiğini açıklama, ne kadar süreceği hakkında bir tahmin yürütme ya da hastalıkla nasıl başa çıkılacağını anlatma zahmetine girmedi. Akrabalar ve şimdi hasta haline gelen kişiler, koyu bir yalnızlıkla baş başa, onlara akıl hastaları arasında "farklı" olduklarını hissettiren kurumlarda, kıyıya itilmiş ve personelin ve diğer hastaların ırkçılığına maruz şekilde, başlarının çaresine bakmaya terk edilmişlerdi. Öyle görünüyordu ki, konuşacak, açıklama yapacak, anlayış gösterecek kimse yoktu. Hastane deneyimini, gittikçe derinleşen bir yalnızlık belirliyordu: "Herkes kendi derdinde ve konuşacak kimse yok", "O kadar yalnızdım ki" çok yaygın deyişler arasındaydı ve Elroy'un annesinin ürpertici gözlemi şöyleydi, "Oğlumun tek istediği, konuşacak birisiydi; ama onlar oğluma elektrik verdiler."

Kimlik Politikaları

Anlatılardan yapılan alıntılar, psikiyatrik ve sosyal hizmetlerin, siyah ve Asyalı akıl hastalarına yanıt vermede yetersiz kaldığının altını çizmektedir. Onlar, siyah ve Asyalılarla, İngiltere'de daha genel anlamdaki kurumsal hayatın karşılaşmasında sadece bir andırlar. Burnage Raporu (Macdonald ve diğerleri 1989) eğitimdeki ırkçılığı (örneğin Rattan-

si,1988), siyahlarla polisin ilişkisi üstüne olan yayınları (IRR-Irk İlişkileri Enstitüsü,1986) ve NAHA-Ulusal Sağlık Yetkilileri Derneği'nin sağlık hizmeti hakkındaki son raporunu (1989) inceler: bütün bu anlatılar, İngiltere'deki ırkçılığın ve bu karşılaşmalar da, siyah ve Asyalı İngiliz vatandaşlarının dışlanma duygularını güçlendiren yöntemlerin ayrıntıların verir.

Bunu araştırmak ve kimlik ve öznellik konularıyla bağlantılar kurmak için, İngiliz ulusun ırkcılığının sosyal ve ideolojik yapılanması arasındaki ilişki üstüne yapılmış daha yeni çalışmalara, bu çalışmaların (Gilroy,1987; Hall,1987,1989; Cohen,1988) ve medya, kamu ve siyasal söylemler tarafından "anlatılma" biçimine ve son günlerde Bhabha'nın (1990) incelediği İngiliz edebiyatından bir dizi kitaba yönelmek gerekir. Ayrıca Boyne ve Rattansi'nin (1990), benim benliğin artık merkezi, tek ve yerli yerinde olmadığı, merkezsiz, değişken ve çoğul olduğu marjinaliğin postmodern deneyimin merkezi yapan postmodernlik durumlarını çözme çabaları da söz konusudur. Bunlar beraberce, İngilizlik hegemonyası üzerine kurulmuş yüce "Britanyalılık" anlatısı ile Britanya toplumunu tarihsel olduğu kadar bugün de oluşturan çok sayıda etnik kimliğin boyun eğdirilmesi arasındaki karşıtlığın doğurduğu İngiliz kimliğine ilişkin güncel tartışmayı ön plana çıkarmıştır. Bu yüce anlatı, aynı zamanda ve önemli biçimde hoşgörü ve tarafsızlık kavramlarını ve İngiltere'nin mülteci ve göçmenlerin evi diye tanıtılmasını da kapsamaktadır. Anderson'un millet anlatısı, milleti "hayal edilmiş siyasal bir topluluk" şeklinde vurgular (Anderson 1983, s.15) ama milletin hayali ya da simgesel olması, onu daha az gerçek ya da daha az güçlü yapmaz. İngiltere'de millet, bölünmemiş bir Anglo-Sakson geçmişinin efsanevi anlatımından üretilmiştir. Bu, İngiliz devletinin ve İngilizce'nin zaman içerisinde üstünlük kurmasını ve İrlanda, Galler ve İskoç milliyetçiliklerinin, ortadan kalkmasalar bile, boyun eğmelerini ve İngilizliğin hegemonya kurmasını sağlamıştır. Bu "kurmaca" İngilizlik anlatısı, ojenizm (eugenis) aracılığıyla, "ırk," nosyonuna devlet müdahalelerine ve "bu ada ırkı" ve "Britanya ırkı" terimlerinin kullanıldığı dile bağlıdır. "Irk" ve millet, Thatcherizm döneminde, kültür kavramlarıyla birlikte -o batıran kepaze demeçte- açıkça ifade edilmiştir. Falkland Savaşı, aşırı milliyetçilik ile Britanya milliyetçiliğinin belirli bir dönem hüküm sürmesine izin vermiştir. Millet ifadesi, bir etnik grubu, birçok etnik gruptan öylesine üstün ve

ayrıcalıklı gösterir ki, sonunda egemen (dominant) grubun etnik özellikleri kaybolur. O yüzden İngiltere'de, "etnik" kelimesi İngilizler'den değil, azınlıklardan söz ederken kullanılır. Böylesi bir milli anlatı, egemen grup dışındaki insanları dışlamasıyla ve onları "Ötekiler" şeklinde niteleyip onları "Ötekilikleri" aracılığıyla bilmesiyle öne çıkar.

Milletin sosyal ve ideolojik yapılanması, millete dahil olanları ve yabancıları tanımlayan ve milliyet ve göç yasalarını üreten bütün yasal ve kurumsal düzenlemeler ile devletin yardımı olmaksızın başarılamaz. İngiltere'de ortada olan şey, bu yasaların siyahların ve Asyalıların aleyhine işlediği ve bu yüzyıl boyunca gitgide daha dışlayıcı hale geldikleridir. Kötü davranış ve dışlamaların örnekleri, özellikle de kadınlara ilişkin olanlar belgelenmiştir (Klug 1989). O yüzden devlet ve millet, kimlik politikalarında hayati öneme sahiptir. Bu, yasaların böldüğü ailelerini biraraya getirmeye çalışan ya da tarihsel bağlar temelinde İngiltere"ye giriş yapmaya uğraşan İngiltere'deki siyah ve Asyalı nüfüsun üstünde etkisini göstermektedir. Bu söylemler siyah ve Asyalılara, ısrarcı bir marjinallik ve ait olmama dilini ve İngiltere"nin asla yuva ve emniyetli bir yer olmayacağı fikrini işlese de, Cohen'in de (1988) "komşuluk milliyetçiliği" çözümlemesinde belirttiği gibi, öykü aslında daha karmaşıktır. Devlet, milli yapılar ve İngiliz hayatının kurumları, Birleşik Krallığı oluşturan etnik açıdan çok çeşitli nüfusun yabancı statüsüne işaret ederken, bu yer ve alan anlamında yerel düzeyde, siyahların göç ve doğum yoluyla karıştıkları bölgesel ve sınıfsal kültürleri pekiştirir. Ancak bunlar biraraya gelince, Stuart Hall'ın (1987,s.44) da adını koyduğu çelişkili tepkiyi üretmiştir:

> Bugün Londra'daki genç siyahların uca itilmiş, bölünmüş, ayrıcalık tanınmamış, dezavantajlı durumda bırakılmış ve dağılmış olmaları kafamı karıştırıyor. Yine de bölgenin sahibiymişler gibi duruyorlar. Bir şekilde, onlar da, herşeye rağmen, merkezde ve yerli yerindeler: bunun için pek maddi destek yok, kabul ama, merkezde yeni bir tür mekân kaplıyorlar.

Bu, birçok açıdan çelişkili bir ifadedir. Belki de ifadenin "gibi" li kısmı, ön plana çıkarılması gereken bir uyarı olabilir. Alternatif olarak, şimdi hepimizin merkezsiz ve bir mekanda olmadığımız görüşü dikkate

alınırsa, merkezsiz vatandaş görüşünün yeniden gözden geçirilmesi gerekebilir. İnsanların, etnik ve kültürel yazıtlar tarafından sunulan konumlara göre mekân ve yer ürettiği yaratıcı yöntemler açısından bu gerekli olabilir.

Londra'da olduğu gibi, Leicester'de de kendine güvenen, yerleşik bir siyah ve Asyalı nüfus, kente, kurumlarına, güç yapılarına, coğrafi ve toplumsal alana sahip çıkıyor; çünkü eski milli öykü, Thatcherizmin devletin ve kamu söylemlerinin gücüyle beslediği sağduyulu ırkçılığa rağmen, artık tutmuyor. Bu durum aslında, yirminci yüzyılın olağanüstü ekonomik, politik ve kültürel karışıklıklarının hepimizi göçmen yaptığını savunan ve bize, Siyah Britanyalı, Asyalı Britanyalı ve daha birçok karmaşık ve değişken kimlik arasında artan tireli kimliklerle ifade edilen girift yaşam öykülerini veren postmodern anlatıya çok daha yakındır.

Bu kendini adlandırmalar, kimlik ve benlerin, Aydınlanma Çağı filozoflarının hayal ettiği dengeli varlıklar değil, değişken, dengesiz ve çoğul benler olduğuna ilişkin giderek büyüyen anlayışı da içermektedir (Hall 1987). Bu merkezsiz benlerin, tarihler, etnik gruplar ve kültürler tarafından konumlandırılmadıkları anlamına gelmez. Aslında Hall'un da belirttiği gibi, bu muhtemelen, siyahlığa 60'lardan 80'lere kadar sahip çıkıldığı şekilde, bizim de etnikliklerimizi yeniden sahiplenmemiz gereken bir andır. Benzer şekilde kültürler ve kültürel kimlikler, bir kuşaktan diğerine sürekli olarak aktarılan yazılar ya da hareketsiz kategoriler olarak değil, sürekli değişime ve revizyona maruz kalan dinamik, çok-yüzeyli yapımlar olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir görüş, şu anki etniklik kavramından uzaktadır. Şu an geçerli kavram, güçlü bir şekilde, bireyleri durağan kültürel vasıflara oturtan, genellikle çelişkiler içeren bir dizi etnik basmakalıplara dayanmaktadır. Gerçekte bu, "ırklar"ın biçimbilimsel anlatısının yeniden üretilmiş halidir. Buna göre, ırksal nitelikler paylaşan bireyler, birey olarak değil, bir "ırk"ı temsilen Batı'nın bakışı altında meydana getirilirler. O yüzden bugün bir Gujarati, bir Jamaikalı ya da bir Hindu, kültürlerin ve sınıf, etnik grup, cinsiyet, bölge ve İngiliz toplumunun yaşayan birer parçası olan daha pek çok kültürel birleşimin dinamik ve değişken yapısını hiç dikkate almayan bir dizi sabit kültürel vasfın temsilcisi olarak görülürler. Bazen "yeni ırkçılık" diye de adlandırılan (ancak bu daha eski ve hâlâ mevcut versiyonlara olan benzerlikleri yüzün-

den ihtilaflıdır) böylesi bir ırkçılık anlatısının, bu çalışmanın maalesef çok kısa biçimde tartıştığı anlatılarla özel bir benzerliği vardır. Öncelikle anlatıların içine işleyen güçlü bir dışlama söz konusudur; bu dışlama, ait olmama hissini de beraberinde getirir ve Paul Gilroy'un kitabının başlığı *There Ain't No Black in the Union Jack* (başlangıçta ırkçı bir futbol sloganı idi)'dan izler taşır ve siyahlara "İngiliz'in" "beyaz" anlamına geldiğini hatırlatır. Milleti çevreleyen resmi söylemler ve devletin dışlayıcı uygulamaları, anlatılardaki öznelere, "Ötekiler" şeklinde, "ideal toplu-luk" dışında bir yer sağlar. Böylece fark, eşzamanlı olarak hem görünür hem görünmez hale gelir ve siyah ve Asyalı bireyler, kim olduklarından çok temsil ettikleri şeyler aracılığıyla algılanır. Anlatıcılar, bu işlemin ve sundukları karmaşık kimlikleri yansıtan ve onları merkezsizleştiren yöntemlerin, kesinlikle farkındaydılar. Dışlanma ve görünmezlik duyguları, bazılarının aileleriyle karşılaştıklarında yaşadıkları güçlükler ve göç ve ayrılık bağlamında İngiltere'de aile hayatının yeniden yapılanması ile iyice şiddetlenmişti. Kayıp ve acı duyguları azımsanamaz; göçün siyasal ekonomisinin, iş gücüne ve siyahlara İngiliz ekonomisinin işçileri olarak verdiği önem de azımsanamaz; çünkü bu ekonomi aynı zamanda siyah kadını anne ve siyah erkeği baba ve her ikisini de aile üyeleri olarak görünmez yapmıştır.

Dışlama ve marjinalleştirme deneyimi şu soruyu beraberinde getiriyor: neden? Bu, başlıbaşına benlik, kimlik ve bunun içinde siyahlığın yeri üzerine diğer bir anlatıyı gerekli kılıyor. Böylelikle Elroy sormaktadır: "Bunlar neden bana oluyor? Ben siyahım diye mi? Beyazlar siyahlardan nefret ediyor." Elroy'un elinde, hayatının gidişatı üzerinde ve beyaz kurumlar ve beyaz insanlarla olan karşılaşmalarında, siyah olmanın önemli rol oynadığı fikrini destekleyecek yeterince kanıt vardır. Mahkemeye ilk çıkışında, hakim ondan "siyah tehlike" olarak söz etmişti; daha sonra sıkı güvenlik alınan birimlerde ve hastanede, "zenci köpek," "sambo" ve "siyah piç" laflarıyla uğraşmak zorunda kalacaktı. Onlara yanıtı, şu soruydu: "Siyah olduğum için mi bana böyle davranıyorlar?" Leon için, rahatsızlık duygusu, ait olma dili aracılığıyla ifade edilmişti. Annesinin dediği gibi, "Leon hep bir yere ait olmamak hakkında konuşurdu." Ama Leon, bunu yaratıcı şekilde kullandı ve kendi tarihini ve yerini aradı. Bunu, ilk olarak siyah tarihe ve Malcolm X'in ve Angela Davis'in yapıtları aracılığıyla siyasal mücadelelere aşinalık kazanmak yoluyla ve

sonra da İslam'ı seçerek yaptı. İslam onun için, özgürleştirici bir deneyimdi: "İslam'ı kucakladığım zaman, zihinsel zincirlerimi kırıp atmıştım." Leon'un yer ve anlam ve bunun için de bir kimlik duygusu arayışı, içeri kapatılma, ilaç tedavisi ve hastalıkla devam ediyordu. Janet, siyah bir kadın olmayla ilgili kaygılarını şöyle dile getirdi: "Siyah bir kadın olmaktan hoşlanmıyorum. Fırsat verilse bunu değiştirirdim." İfadesinin doğrudanlığı, söylediği şeyin karmaşıklığını ve İngiltere'de siyah bir kadının, hayatına nasıl baktığını gösteriyor.

Bu ifadeler, Hall'un metnindeki genç siyahlarca sahiplenilen yerin, görüştüğümüz o siyahların bazılarının yanına uğramadığını ortaya çıkarıyor. İfadeler aynı zamanda, siyah ve akıl hastası olmanın, tanımlayan, içeri tıkan ve dışlayan ve benliği bütünmüş gibi gösteren, dengeli ve beyaz (erkek) İngiliz olmaya bağlıymış gibi yansıtan kurmaca anlatıyı destekleyen güç rejimlerinin çokluğuna bağlı olarak konumlandırılması gerektiğini de gösteriyorlar. "Neden?" sorusu sorulduğu zaman, bu, akıl hastalığı alanına değil, ırkçılığa ve İngiltere'de siyah olmaya yöneltilir. O yüzden siyah akıl hastaları için, ırkçılık, akıl hastalığının temsil edildiği biçim haline gelir ve bu psikiyatrik söylem ve uygulamalar tarafından da desteklenir. Bu ifadelerdeki, siyahlığı çevreleyen derin çiftanlamlılık, Fanon'un yazılarında da yankılanır. "Siyahlık Gerçeği" (Fanon 1986: s.109-110), şöyle başlar: "Dünyaya, herşeyde bir anlam bulma iradesiyle dolu olarak geldim, ruhum dünyanın kaynağına ulaşma arzusuyla tutuşarak geldim, sonra başka nesnelerin ortasında bir nesne olduğumu fark ettim." Fanon, şöyle devam ediyor: "Siyah erkek sadece siyah olmakla kalmamalı, aynı zamanda beyaz erkekle bağlantılı olarak siyah olmalıdır."(2)

Fanon'un siyahlık ve nesneleştirme üzerine etkileyici ve şiirsel söylemi, ırkçılığın öznelerden oluşan bir güç rejimi olarak algılandığı Foucaultcu anlayışa da hitap ediyor. Bu güç rejimini oluşturanlar, Siyahlar'ın insanlığını çarpıtarak yansıtan, sürekli bir başkasının koşullarıyla görünürlük ve nesneleştirmeler aracılığıyla görünmezlik üreten "Bakış İmparatorluğu'nun merkezsizleştirdiği öznelerdir. Ancak Fanon'un söylemi, bir güçsüzlük ve yenilgi söylemi değildir. Onun için, benliğin kültürel emperyalizminden gerçek insanlığa doğru bir yol vardır: "Benliği yeniden yakalama ve inceleme çabası aracılığıyla ve özgürlüklerinin kalıcı

gerilimiyle insanlar ideal bir dünyanın koşullarını yaratabileceklerdir." Bu hümanist istek, farklılığa ve onun kimlik politikalarındaki merkezi yerine günümüzde verilen önem sayesinde, yeni bir açı kazanmıştır; çünkü bu, yadsınan ya da değer verilmeyen bir fark olamaz. Sonuç olarak dünyayı ancak farklılık aracılığıyla tanıyabiliriz. Hall'un (1987,s.45) belirttiği gibi: "İnsanın, her kimliğin farklılıkla oluşturulduğunu ve farklılık politikasıyla yaşamaya başladığını anlamasının, çok büyük bir kazanç olduğuna inanıyorum" ya da Fanon'un yazdığı gibi (1988,s.214):

> BEN ARZULUYORUM, dikkate alınmayı istiyorum demektir. Ben sadece şimdi ve burada, eşyalığın içine hapsolmuş değilim. Başka bir yer ve başka bir şey için amaçlandım. Hayattan başka bir şeyin peşine düştüğüm sürece, hiçleyici faaliyetimin farkına varılmasını talep ediyorum; bir insan dünyasının yaratılması için savaştığım sürece-ki bu karşılıklı tanınma dünyasıdır.

Sonuç

Bu sürmekte olan çözümleme, ırkçılık ve akıl hastalığı arasındaki bağların karmaşıklığını açımlamanın yollarını, "hastalık anlatıları"nı, millet, milliyetçilik, ırkçılık ve İngiliz kimliği etrafındaki güncel tartışmaların çok kısıtlı bir anlatımıyla yan yana koymak suretiyle aradı. Benliğin ve merkezsizleştirilmiş öznelliklerin, postyapısalcılık şekilde okunmasının getirdiği kavrayış kapasitelerini kullanma yollarını da aradı. Çözümlememiz, İngiltere'deki siyah ve Asyalı deneyimin hayati bir parçası olan merkezsizleşmenin, hepimizde ortak olan postmodern merkezsizlik deneyiminin kendine özgü bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Bu, bir güç rejimi olan ırkçılık ve siyah ve Asyalı öznelerin bu rejim içinde konumlandırılma biçimleri yüzündendir. Dahası siyah ve Asyalı akıl hastaları, ikisi de aynı şekilde takviye edici olan güç rejimi tarafından "bireyselleştirilirler" -ırkçılık ve psikiyatri-, ki her ikisi de dışlayıcı ve hastalıklılaştırıcıdırlar. Bu, bir yere ait olma isteğini, bir yer ve güvenlik arayışını, büyük ölçüde sorunsallaştırmaktadır ve bunların, mücadelelerin sonuçları ve ürünleri olduğunu öne sürmektedir. Böylelikle görüyoruz ki, Fanon, çalışmasının sömürgecilik sonrası İngiltere"ye değil, sömürge ilişkilerine dair olduğunun bilincindedir; fakat daha da önemlisi güç ilişkileri, İngiltere'deki kimlik politikalarının ve siyahların akıl sağlığı poli-

tikalarının merkezinde olduğundan, onun çözümlemesinin de merkezindedir ve o da bunun da farkındadır. Bu güç ilişkileri olmaksızın, "karşılıklı tanınma" mümkün değildir.

Notlar

Görüşme yapmayı kabul eden herkese ve Janet, Suki, Paul ve Annette'e benimle çok şey paylaştıkları için minnettarım. Siyah Akıl Sağlığı Grubu, şimdi IAP aracılığıyla, siyah ve Asyalı akıl hastaları ve onların bakıcıları için, şehrin yoksul kesimlerinde kaynak oluşturmak amacıyla bir fon oluşturdu.

Bu makalede tartışma konusu olan araştırma, Irkçılık ve Akıl Sağlığı isimli (çıkacak) daha geniş projenin bir parçasıdır.

1 - Siyah ve Afrika-Karaaipler'li deyimleri bu makalede birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Siyah Akıl Sağlığı Grubu, Siyah'ı, Afrika-Karaiplerli ve Asyalılar arasında, siyasal olarak şekillendirilmiş bir kimliğe işaret etmek için kullanmaktadır.

2 - Fanon "adam" (man) deyimini, yazılarında cinsiyet farkı sorunları yaratacak şekilde kullanır; ama bunun bir nedeni de, yazılarının son derece kişisel olmasından kaynaklanır.

Kaynakça

Anderson, B. (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Londra: Verso.

Bhabha, H. (1983) "The Other question", Screen, cilt 24 no 6.

Bhabha, H. (1986) "Remembering Fanon", Foreword to Frantz Fanon"s Black Skin,White Masks, Londra: Pluto Press.

Bhabha, H. (der.) (1990) Nation and Narration, Londra: Routledge.

Birchwood, M., Hallett, S., ve Preston, M. (1988) Schizophrenia: An Integrated Approach to Research and Treatment, Londra ve New York: Longman.

Boyne, R., ve Rattansi, A., (der.) (1990) Postmodernism and Society, Londra: Macmillan.

Burke, A. (der.) (1984) Transcultural Psychiatry: Racism and Mental Illness (30ncu yıldönümü sayısı: International Journal of Social Psychiatry.

Burke, A. (1986) "Racism, prejudice and mental illness" Cox J.'de (der.), Transcultural Psychiatry, Londra: Croom Helm.

Cohen, P. (1988) "The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist

Britain", Cohen, P. ve Bains, H.'de (der.), Multi-Racist Britain, Londra: Macmillan.

Eggleston, J., Dunn, D., Anjali, M., ve Wright, C. (1986) Education for Some, Stoke: Trentham Books.

Fanon, F. (1986) Black Skin, White Masks, Londra: Pluto Press.

Fernando, S. (1986) "Depression in ethnic minorities", Cox, J.'de (der.), Transcultural Psychiatry, Londra: Croom Helm.

Fernando, S. (1988) Race, Culture and Psychiatry, Londra: Croom Helm.

Foucault, M. (1977) Discipline and Punish, Londra: Allen Lane.

Gilroy, P. (1987) "There Ain"t No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Racism, Londra: Hutchinson.

Hall, S. (1987) "Minimal selves", Identity, ICA Belge 6, Londra: Çağdaş Sanatlar Enstitüsü.

Hall, S. (1989) "New Ethnicities" Black Film, Black Cinema, ICA Belge 7, Londra:Çağdaş Sanatlar Enstitüsü.

Harrison, G., Owens, D., Holton, A., Neilson, D., ve Boot, D. (1988) "A prospective study of severe mental disorder in Afro-Caribbean patients", Psychological Medicine, cilt 18.

Ineichen, B. (1989) "Afro-Caribbeans and the incidence of schizophrenia: a review", New Community, cilt 5 no 3.

IRR (1986) , Policing Against Black People,Londra: Irk İlişkileri Enstitüsü.

Klug, F. (1989) "Oh to be in England: The British case study", Yuval-Davis, N., ve Anthias, F.'de (der.), Woman-Nation-State, Londra: Macmillan.

Littlewood, R. (1986) "Antropology and British psychiatry",Athropology Today, cilt 2 no 1.

Macdonald, I., Bhavnani, R., Khan, L., ve John, G. (1989) Murder in the Playground, Londra: Longsight Press.

Mercer, K. (1986) "Racism and transcultural psychiatry", Miller, P. ve Rose, N.'de (der.), The Power of Psychiatry, Cambridge: Polity Press.

NAHA (1989) Action Not Words, Londra: National Association of Health Authorities.

Rattansi, A. (1988) ""Race" education and British society", Dale, R., Ferguson, R., ve

Robinson, A. "da (der.), Frameworks for Teaching, Londra: Hodder and Stoughton.

Thomas, A., ve Sillen, S. (1972) Racism and Psychiatry, New York: Brunner/Mazel.

Warner, R. (1985) Recovery from Schizophrenia: Psychiatry and Political Economy, Londra:Routledge.

Westwood, S., Coulote, J., Desai, S., Matthew, P., ve Piper, A. (1989) Sadness in my Heart: Racism and Mental Illness, Leicester: Leicester Siyah Akıl Sağlığı Grubu/Univesity of Leicester.

IX

Irkçı Oluşum ve Hegemonya: Küresel ve Yerel Gelişmeler

Howard Winant

Giriş

Irk, her biçimiyle bizleri kaygılandırmaya, şaşırtmaya ve dünyamızı şekillendirmeye devam ediyor. Kuzey Amerika'da siyasal gürültü patırtılar ve derin kültürel ırk bölünmeleri, inatçı bir şekilde yatışmayı reddediyorlar. Amerikalar'ın bir ucundan diğerine Avrupa fethinin yıldönümü, kutlanmak şöyle dursun, her zamankinden daha derin biçimde direniş görüyor; çünkü Avrupa'nın "yeni dünya"ya varışı, yüzyıllardan bugüne yankılanan temel ırkçı bir olaydı. Afrika'da ırk ayrımcılığının (apartheid) dağıldığını ve yerini daha "Amerikanvari" bir şeyin aldığını görmekteyiz: Afrika Ulusal Kongresi'nin "ırkçı-olmayan" bir Güney Afrika hedefinin bir hayal olduğu mu ortaya çıkacak ? Avrupa'da Afrikalı, Türk ve Asyalı göçmenlerin sürekli yerleşimleri ulusal kimlikleri yeniden biçimlendirdiği kadar bütünleşmeye doğruda önlenemez bir yönelimi, şekillendiriyor: soğuk savaş ve Sovyet varlığı geçmişe gömüldükçe, dışlayıcılığın ve neofaşizmin kutsal akımları, ne ölçüde ve ne şekilde yeniden ortaya çıkıyor? Asya'nın Pasifik kıyılaranda Çinliler ve Japonlar, sıklıkla ırksal temalarla dolu heterojenlik ve çoğulculuk sorunlarıyla ye-

niden boğuşuyorlar. Belki de daha doğru bir şekilde "etnik" oarak tanımlanabilecek çatışmalar, "gelişmiş" dünyanın kenarlarında vuku bulmakta, Güney, Güneydoğu Asya'dan Orta Doğu'ya, Burundi'den Burma'ya, Azerbeycan'dan Bosna'ya, en azından "ön-ırkçı"(protorical) özellikler sergilemektedir.

Fakat bu bizim ırk dediğimiz nitelik nedir? Hem dayanıksız hem yırtıcı, hem geçici hem yoğun, hem belirgin hem de belirlenemez olan ırk tam da bu kaygan ve çelişkili yapısı yüzünden, büyüleyici ve berbat bir sorundur. O, çelişkiden başka birşey değildir; olmayan bir varlık, olan bir yokluk. Irk, eşikselliğe katılır: o bir "eşik" olgusudur, Althusser'in deyimiyle "zaten hep var olan" bir özelliktir. Irka dair tanınabilen bir "iç" yüz vardır -ırklaştırılmış sosyal bir düzende yetişmiş herhangi biri için-; kişinin kimliğinin silinmez şekilde işaretlendiği, hatta bu olgu tarafından oluşturulduğu bir yüzdür bu.

Aynı zamanda, toplumun ırksal "yapılandırılması"nın özel biçimleri ne kadar çeşitli ve esnek olursa olsun ırksal düzen hemen hemen her yerde karşımıza çıkar. Burada ırkın "dışsal" yanını görüyoruz: dışlama/kapsama, çoğulculuk/asimilasyon, hatta soykırım gibi biçimler aldığı toplumsal politika ve siyasal örgütlenmede, hem kurumsallaşmış hem de kendiliğinden ortaya çıkan kolektif eylemde ve eşitsizlik ve katmanlaştırmanın modellerinin belirlendiği bölgelerin, milletlerin ve kürenin siyasal ekonomilerinde, görülen yüz budur.

Bu yazı, çağdaş dünyadaki, yani Post-Marksist dünyadaki ***hegemonyanın*** ırkçı boyutlarından bazılarını belirleme yönünde bir çabadır. Bu zorunlu olarak bir başlangıç çabasıdır ve esas olarak kuramsaldır. Argüman, aşağıdaki gibi düzenlenmiştir. İlk olarak eylemliliğin özü hakkındaki her tür nosyonu dışlayan bir hegemonya görüşü sunuyorum (örneğin Gramsci'nin "temel sınıfı"), ve onun yerine hegemonyanın karşılıklı olarak bağlantılı olan yapısal ve anlamlandırıcı boyutları üzerine odaklanıyorum.[1] Zorunlu olarak plansal ve her tür kuramsal itiraza açık olan böyle bir görüş, Gramsci'nin hegemonyayla politika olarak derinden ilgilenmesini saklı tutar; birçok postyapısalcı akımların anlam ve yoruma duydukları kalıcı ilgiyi benimser (Young, 1990).

Sonra özel bir kuramsal yaklaşımı savunuyorum: yani bu hegemonya görüşü içerisinde çağdaş ırksal olguyu çözümlemek için en yararlı çatı

olan ırksal oluşum kuramını (Omi ve Winant, 1994). Bu yaklaşım, ırkı toplumsal hayatın başından sonuna egemen görür; ırksal olgunun çağdaş dünya da yayılmasını ve yoğunlaşmasını tanır ve soykütüksel ve şarta bağlı zamansallıkları birleştiren yeni bir ırksal zaman kavramı öne sürer.

Bu perspektiften, ırk ve hegemonya arasındaki bağ, daha derinden araştırılabilir. Irkın anlamını yeniden ve yeniden inşa eden ve ırkçı gösterenleri toplumsal ve siyasal kurumlara, ortaklıklara ve bireylere tekrar tekrar kazıyan dönemsel süreç, günümüzde de bunu yapmayı sürdürüyor. Irksal olgu çalışmaları, sınıf-temelli politikanın zayıfladığı ve insan, sermaye ve fikir akışının her zamankinden daha hızlı olduğu küresel bir siyasal ekonomide özellikle önemlidir. Irksal kimlikler, uluslaraşırıdır ve ırksal farklılığın bazı biçimleri neredeyse evrenseldir; ayrıca son derece kişisel ve deneyimseldirler, kişinin hemen tanınabilir bir parçasıdırlar. Böylelikle ırk; eşzamanlı olarak hem küresel hem de yerel bir olgudur, toplumsal alanların en büyüğünden en küçüğüne siyasal olarak tartışmalıdır.

Irkı, hegemonya şeklinde düşünmek üzere bu çatıyı kurduktan sonra, çağdaş ırksal oluşum süreçlerinin küresel ve yerel boyutlarını ele alıyorum. Bu boyutların her birinin genel bir tartışmasından sonra, bir tür "örnek vaka çalışması" denebilecek iki durum sunuyorum. Irksal oluşumun küresel çapına dayanarak ırk-sınıf ilişkisinin uluslararasılaştırılması üstüne odaklanıyorum. Burada özellikle faşizmin yeniden boy gösterişi ve radikal demokratik hareketlerin onu yenme kapasitesi ile ilgileniyorum. Irksal oluşum süreçlerinin yerel bir örneğine dikkat çekiyorum: Birleşik Devletler'deki 1960'ların toplumsal hak reformlarının ardından ırksal kimliklerin dramatik dönüşümü.

Hegemonyayı Kuramsallaştırmak

Şu anki amacımız için hegemonya, öznelerini inşa ederek ve muhalefeti kapsayarak işleyen bir yönetim şekli olarak tanımlanabilir. Bu yorumda hegemonya, baskıdan güçlü biçimde ayrılabilir; çünkü hegemonyacı koşullar altında muhalefet ve farklılık bastırılmaz, dışlanmaz ya da susturulmaz (en azından başlangıçta). Onun yerine muhalefet ve farklılık, sıklıkla uygun değişimlerden geçirildikten sonra, "modern" (ya da

belki "postmodern") toplumsal bir düzen içine yerleştirilir. O nedenle hegemonya, eşzamanlı olarak kazanıp kaybeden, "iktidar salonlarına" giriş hakkı elde eden ve atanan, anaakım kültüre "geçiş yapan" ve onun eleştirel içeriğinden yoksun bırakılan muhalefetin bölünmesini ya da ikiye katlanmasını kapsar.

Hegemonya, birçok değişik konu ve açılım düzenler; bunlar, aşina terimler kullanılarak çözümleyici olarak tamamıyla kavranamasa da, yine de belirlenebilir: ırk, toplumsal-cinsiyet, sınıf ve yeni-sömürgecilik, şimdiki dönem listesinde en üst kategorilerde yer alabilir. Böyle kavramlar, sömürü ve baskı süreçlerini, özneleştirme ve nesneleştirme süreçleri ile-yani anlam ve kimlik mücadeleleri ile -birleştiren kurumsallaştırılmış toplumsal ilişkiler için eğretilemelerdir.

Basitliği korumak adına ve pek çok önemli soruyu şimdilik bir kenara bırakarak önceki soru dizisini ele alalım; bunlara göre, anaakım ve radikal politik ve ekonomik görüşleri, hegemonyanın yapısal boyutlarını işin içine katabiliriz. Bunlar çeşitli türde örgütlü politik süreçleri (seçimler, işyeri mücadeleleri, politika üretimi) ve ayrıca dağılımsal çatışmaları ve ulusal kurtuluştan toplumsal haklar ve feminizme kadar uzanan her tür toplumsal hareketin kurumsallaştırılmış yönlerini de içerir.

Anlam ve kimlik mücadelelerine eğreti biçimde hegemonyanın *anlamlandırma* boyutları diyeceğim. Bundan kastım, dengesiz biçimde de olsa, bireylerin ve ortak-oluşumların yapılandırıldığı ve toplumdaki yapısal yerlerine atandıklarıdır: yönetici, ast, yetiştirici yerliler, "siyasal sınıflar" ve benzerlerini mümkün kılan kimlik-oluşumu ve toplumsallaşmanın "kültürel" ve "sosyal-psikolojik" süreçleridir.

Tabii ki, "kültür" ve "sosyal psikoloji" çatıları, siyasal anlam ve kavramlar, hem Gramsci'nin hem de postyapısalcılığın siyasal kuramında merkezi yeri olan güç ve kimliğin temsili için verilen karmaşık mücadeleleri kavramada yetersizdir. Yapı ve anlamlandırma arasındaki bu bölünme de, bütün kimlik-oluşumu ve kolektif eylem durumlarına yeterince hitap etmez. Örneğin kolektif olarak günlük deneyimde ortaya çıkıp yok olabilecek değişkenlik ve hergün gerçekleşen böylesi olayların içerimlediği politik konuların ve kişisel kimliklerin karmaşık karşılıklı etkilenmeleri, burada önerilen ikilem ile yeterli biçimde kuramsallaştırılamaz.

İnsan, Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ndeki (1976) "birleşmiş" ve "seri" kimliklerin karşılıklı etkilenmeleri tartışmasını ya da Bhabha'nın (baskıda) sömürgeleşenlerin söylemsel uygulamalarındaki taklitsel ve bozguncu konuların çözümlemesini düşünüyor. Hegemonyanın işleyişlerine gereksiz bir iyi yüreklilik atfetmek de istemiyorum: hiçbir hegemonyacı sistem, muhalefetinin *tümünü* kapsayamaz. Eğer ırksal konulara bakacak olursak, küremizin her yanındaki toplumlarda, dışlama, ayırma, ayrımcılık, kötü niyet, cehalet ve düpedüz şiddet için kesinlikle bol miktarda yer vardır. Ancak baskıdan hegemonyaya, bariz zorlamadan uzaklaşıp bir "kabule" doğru (Gramscici anlamda) daha verimli bir yönetim şekli olarak genel bir eğilimin gözlenebileceğini öne sürmek, ne ırksal meselelerde ne de diğer çatışma alanlarında şiddet ve baskı altında tutmanın azalmakta olduğunu savunmak anlamına gelmez. Keşke öyle olsaydı.

Ancak burada takılıp kalmak istemiyorum. Söylenmek istenen, yeterince açık: hegemonya, siyasetin öznel boyutlarının önemli oranda yayılmasını mümkün kılan bir yönetim şeklidir. İyi işleyen bir hegemonya, kendi öznelerini yapılandırır; iyi işleyen bir karşı-hegemonya, o öznellikleri yıkar; muhalefet ettiği "düzen"in görünüşte yekvücut olan kavramlarını, anılarını, simgelerini ve kimliklerini bozar ve yeniden yorumlar.

Son olarak hegemonyanın, hem yapılandırdığını *hem de* anlamlandırdığını tekrarlamakta fayda vardır. Somut deneyimde, diyelim ki "ekonomik" ve "kültürel" hayat arasında hiç bölünme yoktur. Örneğin eşitsizlik, bireyleri ve grupları "toplumsallaştıran", çok kişiyi damgalayıp az bir kesimi ihya eden, bizleri derinden kimliklendiren, bizleri ayıran ve kendi dünyamızı yorumlamamıza izin veren karmaşık sosyopolitik bir olgudur. Eşitsizlik "denetlenmelidir"; sadece adaletsizliğin kışkırtma eğiliminde olduğu muhalefeti denetim altında tutmak şeklindeki reel anlamda değil, ayrıca kültürel anlamda da denetim gereklidir. Eşitsizlik, devamlı yorum gerektirir. Bolluk içinde neden yoksulluk var? "Kuzey", yoksullaşmış ve artan şekilde umutsuzlaşan "Güney"in karşısında aşırılıklarını nasıl haklı gösterebilir? Yoksullar ne kadar sorumluluk taşımaktalar -kendi yoksulluğum karşısında "ben" ne kadar sorumluyum?

Böylelikle her hegemonya kuramı, kurum ve yorumun, yapı ve kültü-

rün, toplum ve benliğin somut biçimde bağlı olduklarını, deneyim ve maddi hayat düzeyinde aslında uyumlu olduklarını kabul etmekle başlar. Farkları ancak kavramsal olabilir ve yalnızca çözümleme amacına hizmet ederler.

Irksal Oluşum

Irksal oluşum kuramı, ırkın hem anaakım hem de radikal savaş sonrası anlayışlarına bir tepki olarak geliştirildi ve "indirgemecilik" uyguladı: bundan kastım, ırksal olguların birkaç başka sözüm ona daha önemli toplumsal ilişkinin belirtileri olarak açıklanmasıdır. Irksal indirgemecilik örnekleri arasında ikinci derecede öneme sahip olay olarak sınıf ilişkilerinin ya da "milli tahakküm"ün sonucu olarak ya da yirminci yüzyılın başında ABD'de, Avrupa'dan arka arkaya yapılan göçlerden sonra kurulan etniklik paradigması üstüne çeşitlemeler olarak ırksal dinamiğin gördüğü muameleleri sayabiliriz.

Bu yaklaşımlara karşıt olarak ırksal oluşum kuramı, ırkın, çağdaş sosyal yaşamın temel düzenleyici ilkesi haline geldiğini öne sürmektedir. En temel düzeyde, ırk *değişik tipteki insan bedenlerine gönderimle sosyopolitik çatışmaları ve çıkarları anlamlandıran ve simgeleyen bir kavram* olarak tanımlanabilir. Irk kavramı, biyolojik temelli insan niteliklerine (fenotip dedikleri şey -gen tipi ve çevrenin etkileşiminden kaynaklanan organizma görüntüsü) hitap ediyorsa da, bu belirli insan özelliklerinin ırksal anlamlandırma amaçları için ayıklanması, her zaman zorunlu olarak sosyal ve tarihsel bir süreçtir. İnsan gruplarını, "ırk" çizgisinde farklılandırmanın biyolojik hiçbir temeli yoktur ve bu gruplar arasında ayrım yapmak için kullanılan sosyal-tarihsel kategorilerin, ciddi bir inceleme sonucunda belirsiz ve keyfi oldukları ortaya çıkar. Aslında ırksal oluşumdan bir *süreç* olarak söedebilmemizin nedeni tam da ırksal kategorilerin kaprisli ve yanılgılı olan içkin doğasının, kendilerini sürekli yeniden ifade etmeye ve yeniden oluşuma -kendi sosyal yapılandırmasına-, ortaya çıkmaları istenen değişen tarihsel bağlamlarda, zorlanmasıdır.

Bu görüşün içerimleri çok katlıdır. İlki, ırk, *anlamı sosyal hayata yayılmış* bir olgu şeklinde anlaşılmaktadır. Irk, hem mikro- hem de makro-sosyal biçimde çalışır: sadece bireysel ruh ve bireyler arasındaki ilişkiler değil, aynı zamanda kolektif kimlikler ve sosyal yapılar da ırksal

olarak belirlenir. Çünkü ırk "doğal" bir vasıf değildir, toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiştir ve sosyal yapılar, kimlikler ve anlamlandırma sistemleri, esnek ve ihtilaflı şekilde anlaşılmalıdır. Sıklıkla açıktan açığa, ama her zaman en azından imalı şekilde, politik bir alandırlar.

İkincisi, ırksal oluşum kuramı, daha önce sözü edilen yeni küresel ırk bağlamında çağdaş dünyadaki ırksal olgunun şaşırtıcı *yayılmasına ve yoğunlaşmasına* hitap eder. Bu, aşağıda daha ayrıntılı tartışılmaktadır; ama burada kabaca ırksal kimliklerin kesişen doğası bağlamında formüle edilebilir. Irk, sadece soyut olarak değil, somut olarak da uluslaraşırı, sınıflararası bir olgudur. Köleleştirmenin ve sömürgeciliğin mirası, ırksal temeldeki boyun eğme deneyimini paylaşan, sıklıkla birbirinden coğrafi anlamda uzak ve yine sıkça başka ulus-devletlerin vatandaşları olan dağılan topluluklar arasında güçlü (fakat sorunsuz olmayan) bağlılıklar oluşturmuştur. Paylaşılan aynı deneyimler, hem anaakım hem de Marksist ekonomi çözümlemelerinin sözüm ona "akılcı beklentileri"ne kafa tutan sınıfaşırı dayanışmalar yaratabilir.

Üçüncüsü, ırksal oluşum kuramı, *yeni bir ırksal zaman kavramı* öne sürer. Zaman, biri soykütüksel, diğeri durumsal en azından iki boyuta ayrılabilir. *Soykütüksel* bağlamda ırkın sosyal yapısı bin yıllık bir olgudur; kökeni, Avrupa'nın yükselişini, Afrika'nın köleleştirilmesinin başlangıcını, batı yarımkürenin *fethini* ve sömürgeleştirilmesini ve Asya'nın büyük bölümüne boyun eğdirilmesini içine alan muazzam tarihsel bir kopuşta yatar. Yüzyıllar boyunca ırkın anlamı üzerine sonu gelmez tartışmalar yapıldı. Bu tartışmalar baskı altındakiler ve köleleştirilenlerle yöneticilerinin mücadelelerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Şimdiye kadar bu meselelerle ilgili büyük miktarda araştırma birikmiş durumdadır. Bunlar sözde birleşik kolektif kimliklerin (örneğin Avrupa) dışlanmış "ötekiler" bağlamında çerçevelendirilmelerini oldukça iyi biçimde açıklamaktadırlar (Todorov, 1985; Connolly, 1991). Bu ifadenin zamansal boyutları, benim görüşüme göre, son derece önemlidir.

"Batılı" ya da sömürgesel zaman, insan "farklılığı"nı, geleneksel ya da ilkele karşı modern bağlamında belirleyerek kürenin eşzamanlanmasını ondokuzucu yüzyıl boyunca tamamladı (Wolf, 1982). Zamanın ırksallaştırılmasına suç ortağı olanlar, sadece sömürgecilik propagandası yapanlar değil, aynı zamanda modernliğin büyük toplumsal kuramcılarıy-

dı. Weber'in "kapitalizm ruhu", Durkheim'ın iş bölümü ve sosyokültürel dayanışmanın kaynağı anlatıları ve Marx'ın kapitalist üretim şeklinin "dünyanın sonuna kadar" vahşi, fakat nihai olarak ilerleyen büyümesine ilişkin çözümlemesi; hepsi de Avrupa zamanına ayrıcalık tanıdılar. Tıpkı, örneğin *Annales* ekolünün yazarlarının, tarihsel zamanın derin mantığını maddi hayatın üretildiği araçlara -beslenme, ayakkabılar, vb.- yerleştirmeye uğraşmaları gibi, biz de fetih ve köleleştirmenin içinde ve aracılığıyla ama aynı zamanda muazzam bir anlatı ve ifade eylemi olarak insan vucudunda yer alan fenotipik* bir anlamın yavaş bir anlamın yazılımı olarak yararlı bir ırksal *longue durèe* (uzun süre) düşünebiliriz.

Irksal oluşum kuramına ulaşabilen bir başka tarihsel zaman çeşidi, durumsal olandır. Özel ırksal anlamlar ve sosyal yapılar, daima bağlamlar tarafından yönlendirilirler. Baskı ile sağlamlaştırılmış bir ırksal düzenin varlığı (örneğin İç Savaş öncesi Amerika'nın Güney'ı, Afrika'daki klasik sömürgeci yönetim), ırksal çatışmaya pek az siyasal alan sağlar. Böyle mutlakiyetçi bir bağlamda, benim savım, ırksal düzenin "benimsendiği" ve kamusal olarak sorunlu olmadığıdır. Irksal zaman, neredeyse donmuş gözükebilir-baskıcı sosyal düzen, tek anlamlı direniş biçimi olan şiddetle parçalanana kadar. Böylesi durumlarda, egemen grup sadece şiddet araçlarını değil, aynı zamanda bilgiyi de tekeline almaya uğraşır ; muhalefet marjinalize edilir ve neredeyse görünmez hale getirilebilir, ertelenen rüya gibi, patlayana kadar.

Diğer taraftan *Herrenvolk* (yönetici sınıf) şeklini bir kez terketti mi , demokratik politikalar daha hegemonyacı ırksal yönetim biçimleri geliştirmek zorunda kalırlar. Yani ırksal muhalefetleri kapsamaları, taleplerine ödünler vermeleri ve toplumdaki sürekli genişleyen ırkın anlamı hakkındaki tartışmaya katılmaları gerekir. Böyle bir bağlamda ırksal düzen, zorunlu ve kamusal olarak sorunludur; ırksal baskıya direniş, artan şekilde çokbiçimli hale gelir ve ırksal zaman gerçekten de hızlı hareket ediyor gibi görünür. Kuzey Amerikalılar, bu gözlemi doğrulamak için sadece son yirmibeş yılın hızla geçen olaylarına bir göz atsalar yeter. Çağdaş Afrikalı ve Avrupalı ırksal zaman da güden güne hız kazanmaktadır.

---

* fenotip - (Phenotyp) biyolojide bir türün içkin ya da genetik nitelikleriyle değil de.görünen özellikleriyle ayrımsanması. (Y.N.)

Özetlemek gerekirse, burada sunulduğu şekliyle ırksal oluşum kuramı, yukarıda taslağı çıkarılan merkezsiz hegemonya kavramıyla uyumludur: ırkı bir "yanılsama", yalnızca "ideoloji" olarak savsaklama dürtüsüne direnir, aynı zamanda kavramın nesnelci ya da özselci yorumlarını da yadsır.[3]

Irksal Oluşumun Küresel Boyutları

Küresel karşılaştırmalı bir ölçekte ırkın devam eden ve aslında artan öneminin çoğu yüksek düzeyli görevlinin, pek çok toplum eleştirmeninin ve hareket liderlerinin tahminlerini boşa çıkardığını zaten söylemiştim. Yakın zamana kadar anaakım iktisatçılar, Marksistler, liberaller ve muhafazakârlar, etniklik kuramcıları ve milliyetçiler; hepsi de ırkın daha büyük bir varlık içinde eriyeceğini ummuşlardı: serbest pazar ya da sınıf mücadelesi, kültürel çoğulculuk ya da ulus-devlet. Irkçılaştırılmış toplumların ve kimliklerin dayanıklılığının tüm içerimleri hâlâ yakından incelenmeyi bekliyorsa da, liberalizmin, modernizmin ve Marksizm'in zirvedeki günlerinin bittiği açıktır. Sapkın bir olgu ya da daha cahil dönemlerin kalıntısı olarak gözükmek şöyle dursun, ırksal olgu gerçeği, şimdi epeyce bunaltıcıdır. Irk olgusunun dayanıklılığı, hemen gerçekleşmesi beklenen bitişine olan ve bugün neredeyse kasten safmış gibi görünen inançtan daha az esrarengizdir.

Ancak "ırksal hayatın temel başlangıç biçimleri", bir kültürden diğerine, bir toplumdan ötekine çok büyük farklılık gösterir. Bir ırksal oluşum kuramı, küresel düzeyde ırksal deneyimlerin, kimliklerin ve sosyal yapıların insanı şaşkına çeviren çeşitliliğine ne dereceye kadar seslenir?

Bir kez daha emperyalyalist uzanım, sömürgecilik, fetih ve göç ile ilgili olarak kolaylıkla görülen ırk coğrafyası, ***küreselleşmektedir*** ve böylelikle yeni bir tür karşılaştırmalı çözümlemeye açık hale gelmektedir. Bu, ancak şimdi mümkün olmaktadır, "gelişmiş/az gelişmiş" ayrımının kesin bir biçimde üstesinden gelindiği tarihsel bir anda. Açıktır ki, bununla, şimdi Kuzey ile Güney, yoksul ile zengin arasında hiç fark kalmadığını söylemek istemiyorum. Sermaye ve emek hareketinin, bütün ulusları, bütün bölgeleri uluslararasılaştırdığını söylemek istiyorum. Bugün, "göçmenler" olarak yeniden tanımlanan eski (yeni) sömürgelerdeki özneler, eski metropolitan grubun çoğunlukçu statüsüne meydan okudukça

(beyazlar, Avrupalılar, Amerikalılar ya da Fransızlar, vb.), "imparatorluğun karşı vuruş yaptığı"(CCCS, 1982) noktaya ulaştık. Eski sömürgelerdeki özneler, metropollere göç ediyor, metropol işçilerinin eskiden iyi para getiren ve sözüm ona güvencede olan işleri, eski sömürgelere doğru, orada ihraç platformlarında toplanmış, "gelişmiş" ülkeler için ucuza üretim yapmak üzere tasarlanmış özel sanayi bölgelerine yığılmış, daha kırılgan iş gücünü sömürmek için dışa göç ediyor.

Irkın uluslararasılaştırılması, kültürel olarak da aynı hızla sürmektedir. "Dağılmacı" siyahlık modellerinin yükselişi, Latin ve Asyalı "panetnik" toplulukların oluşumu (İngiltere ya da ABD gibi ülkelerde) ve hem Avrupa'da hem de Kuzey Amerika'daki sınırların yıkılması gibi olguların tümünün, önceleri milli olan politikaları, kültürleri ve kimlikleri melezleştirdiği ve ırksallaştırdığı görülüyor. Bu dönüşümler yüzünden yerel sosyal/politik düzenlerin ırk temelinde karşılaştırılması olanaklı hale geliyor. Aynı şekilde, ilk defa ırksal kimlikteki çeşitlemeleri, bazı sözüm ona biçimsel (ve aslında yarı-emperyalistik) normlardan sapma olarak değil, bir dizi esnek, o bağlama özgü repertuarlar olarak düşünmeye başlayabiliriz. Son bir not olarak eskiden egemen olan grubun şeffaf ırksal kimliğinin dağılmasının -yani, Avrupa'daki ve Amerika'daki beyazların artan ırklaştırılmalarının-, aynı zamanda ırkın artan küreselleşmiş boyutundan kaynaklandığı anlaşılmalıdır.

Küresel Bir Örnek Vaka: Irk-Sınıf İlişkisinin Uluslararasılaştırılması

Irk-sınıf ilişkisine içkin karşılıklılık iyi oturmuştur. Sömürgecilik ve imparatorluk, bu iki maddenin kaynaşmasından inşa edilmişti. Irk, indirgemeci kuramların savunduğu gibi, kapitalizmin basit bir yan ürünü değildir; aslında kapitalizm ırksal bir varlıktır. Kapitalizm, sömürdüğü kişileri ırksallaştırma yeteneği olmaksızın dünyayı boyunduruğu altına alması için gerekli zenginliği istifleyemezdi. Bu konuda Marx'ın ünlü suçlaması tümüyle haklıdır:

> Amerika'da altın ve gümüşün bulunması, yerli nüfusun madenlerde yok edilmesi, köleleştirilmesi ve gömülmesi, Doğu Hint adalarının fethinin ve yağmalanmasının başlangıcı, Afrika'nın siyah derililerin

ticari avı için bir üretim sahasına dönüştürülmesi, kapitalist üretim çağının pembe şafağını müjdeledi. Bu pastoral işlemler, ilkel birikimin ana momentleridir. (Marx, 1967, s. 751)[4].

Bugün herhangi bir kimse, eğer kurbanlar diğer Avrupalılar olmuş olsaydı, bu "pastoral işlemler"in, bu birçok köleleştirmenin, bu bir dizi ölümcül vebanın, bu kültürel kökünü kazıma partilerinin, başarıyla tamamlanmaları şöyle dursun, denenmeye bile kalkışılabileceklerini savunabilir mi?[5] Bana kalırsa, kapitalizmin ırksal olarak rasyonalize edilmiş fetihdeki saf kökeni, ırkın bütün sınıf indirgemelerini çürütür.

Ancak bu "ırkçı kapitalizm" temasının çeşitlemeleri ile dolu olan ırkın soykütüğü, günümüze kadar bozulmadan gelir (West, 1987). Her ikincil işgücü piyasası, her getto, her etnik mahalle, her yerli kampı, her ayrılmış muhit, bu anlatıda, sınıf ve ırkın birbirine bağımlılığına tanıklık eder. Öyleyse yeni olan nedir? Bugün ırk ve sınıf arasındaki ilişkinin uluslararasılaşmasına tanıklık ettiğimizi hangi temelde iddia edebilirim?

Bugün hegemonyanın temel bir sınıf düşmanlığı etrafında örgütlenmeyen merkezsiz bir biçim aldığını daha önce söylemiştim. Bu, sadece Gramsci'nin kuramsal bir yeniden gözden geçirilmesini değil, aynı zamanda sınıf düşmanlıkarının, diyelim ki 1848'den bu yana -'devrim çağı"nın sonundan- işgal ettikleri yeri, merkezi siyasal önemlerini yitirdikleri yeni tarihsel bir anı da yansıtmaktadır (Hobsbawm, 1962; Mouffe ve Laclau, 1985). Bunun pek çok işareti vardır: "reel sosyalizm"in (yoksa "son zamana kadar var olan sosyalizmin mi demeliyiz?) tutarsızlığı ve bunu takiben çoğunluk tarafından reddedilmesi, "Güney'de" kapitalist gelişmenin tersine dönüşü, iç çürümenin bütün sözüm ona "gelişmiş" ülkeleri etkilemesi.

Hegemonyanın bu merkezsizleşmesi, diğer husumetlerin hep var olan fakat, sınıf mücadelesinin açıkça merkezde oluşu yüzünden görünürlük ve politiklikten yoksun olan sınıf haricindeki farklılıkların, şimdi ön plana çıkabileceği anlamına gelmektedir. Irkın (ve toplumsal-cinsel rollerin) artan önemi, kısmen sınıfın azalan öneminden kaynaklanmaktadır. Sınıf politikası, sınıf mücadelesi, başat biçimde beyaz ve erkek bir politikadır ve artık bu yüzden kapsamlı biçimde eleştirilmektedir.

Elbette ki sınıfın politika sahnesindeki egemenliği, her zaman düzensizdi: ABD'de gerçek bir sınıf-temelli politikanın gelişemeyişi, bu "tarih motoru"nun varsayılan evrenselliğine daha o zamanlar gölge düşürmüştü (Sombart, 1976). Irksal husumetlerin devam eden şiddetinin, sömürge döneminin başlangıcından buyana varolması (yerliler bağlamında) ve renk ve köleliğin daha başlangıçtaki birleşmeleri (Afrikalılar bağlamında), "Amerikan istisnacılığı" deyiminin Marksist çözümlemede bir klişe haline gelmesini sağladı. Feminizmin ilk ortaya çıkışının, sosyalizmdeki kilit bir unsur olarak değil de, köleliğin kaldırılması hareketinin bir ürünü şeklinde olması da, ABD'deki sınıf politikasının görece zayıflığını açıklar. Sömürgeci ve sömürge-sonrası dünyada, politikanın içinde düzenlendiği milliyetçi biçimler, her zaman Marksist mantıkla çatışmışlardır, uygulayıcıları açıkça Marksist-Leninist oldukları zamanlarda bile. Öyleyse modern dünyanın "temel çelişkisi" olarak sınıf, Avrupalı bir çerçeve idi.

Bu durum, günümüzde "kuzeyli" egemenliğin yapısal mirasının aşınmaya başlaması ile daha da karmaşık bir hale gelmiştir. Sermaye, emek ve devlet arasındaki korporatist anlaşma lüksü, ücret kazançlarının üretkenlik artışlarıyla yer değiştirmesi, artık son bulmuştur. Yerleşik sendikaların ve onların siyasal temsilcilerinin kendi ulusal işçi sınıfları adına konuşma becerileri, en iyi değerlendirmeyle bile denebilir ki, uç sınırına dayanmıştır ve sıklıkla da kopma noktasına gelmektedir. Siyasal demokrasinin sermayeyi disipline sokma kapasitesi -örneğin sermayenin kaçışının önlenmesi-, sermayeden etkili vergi toplanması ya da sermaye tarafından dezavantaj olarak görülen çevresel ya da sosyal yasamanın yürürlüğe konması çarpıcı biçimde azalmıştır.

Irk ve sınıf arasındaki ilişkinin yeni boyutları, kapitalizmin ırkçı boyutları tanındıkça, siyasal savaş hatları pek çok ülkede yeniden çizilmektedir. Beyaz ırkçı düşmanlıkların hareketlendirilmesi, "saygın" sağ için ve hatta bir çok "kuzey" ülkesinde solun bazı sektörleri için de, vazgeçilmez olduğunu kanıtlamıştır. ABD'de bu, 1964'ten bu yana, Cumhuriyetçi başkanlık politikasının ayrılmaz bir özelliği olmuştur.

Tersine, şimdi bu eğilimi karşılamak için, (bazı durumlarda yeni) heterojen azınlık grupları harekete geçirme gibi güç bir görev ortaya çıkmaktadır. Bu görev, toplumsal hareketlere düşmektedir; çünkü çok sık

bir biçimde yerleşik sosyal demokrat ve sendika grupları esas olarak kendi geleneksel, beyaz seçmenlerinin çıkarlarını savunma amacındadırlar. Böylesi bir savunmacılık, sınıf politikasının dağılmasını hızlandıracaktır, sadece çok sayıda göçmen işçinin varlığı, "gelişmiş" dünyadaki radikal nüfus yer değiştirmelerine işaret ettiği için bile olsa. Yirmi yıl içinde, beyazlar ABD'de azınlık konumuna düşebilirler. Yirmi yıl içinde, hatırı sayılır miktarda ırksal anlamda tanımlanmış azınlık, birleşik Avrupa'da var olacak; ABD'deki sayıların yakınından bile geçemeyecek olsa da, bu, Asyalı ve Afrikalı göçmenlerin ve onların çocuklarının, hesaba katılması gerekecek anlamına gelmektedir.

Bu durumun öngördüğü siyasal mantık, sanırım, ırk ve sınıf arasındaki ilişkinin artan karmaşıklığını ve basit karşılıklı geçişliliğini aşmaktadır. Bunun öngördüğü ise, faşizm ve demokrasi arasında küresel bir mücadeleden başka birşey değildir.

Şüphesiz *faşizmin yeniden ortaya çıkması* için açık bir potansiyel mevcuttur. Bir çok ülkede örgütlü faşist hareketler zaten vardır, tıpkı bir çeşit faşist enternasyonal olduğu gibi. Çağdaş faşizm, ideolojik derinlik ve tutarlılıktan büyük ölçüde yoksundur ama sahip olduğu kadarıyla iç bütünlüğünü, doğrudan ırksal korkuya hitap edişinden almaktadır. Böyle konumların hepsi de çok bildiktir: ırksal hasım, sıklıkla Yahudi işbirliği ile ulusal gövdenin üstünde bir parazittir, kutsal ulusal ve kültürel geleneklerin yağmacısıdır; ülke göçmenlerle "dolup taşma" tehlikesi içindedir; toplumun kilit kurumları yıkıma uğramıştır bile; ancak "bu ülkeyi kuran" doğru, çalışkan insanlara (beyaz, Fransız, Amerikalı, İngiliz, Hıristiyan, vb.) güçlü bir seslenişle, "geleneksel" değerlere geri dönüşle, eski ihtişamımıza kavuşabiliriz...Hegemonya özlemleri ile faşizm de öznelerini kurmak zorundadır: üreticiler, vatanseverler, "gerçek" Amerikalılar, Fransızlar, vs. onlardır. Ulus, kendi "Ötekileri" tarafından, farklı olan, aslında anavatana ait olmayan, sıkı çalışmaya inanmayan insanlar tarafından ihanete uğratılmıştır.

Faşizmin potansiyel seçmenleri, yerinden edilen işçilerdir, orta sınıfın aşağı doğru hareket eden üyeleridir, Ronald Walters'ın (Amerikan bağlamında) "beyaz ırkçı milliyetçilik" dediği ve zayıflıkları bununla en açık şekilde ifade edilenlerdir (Walters, 1987). Onlara yöneltilen ideolojik anlatı, çeşitli biçimler alabilir; bu seçimler ve propaganda için "şifre-

li" bir alt-metin olabilir dayaklar ve linç etmeler, sinagog tahrif etmeler ya da göçmen ,işçilerin kaldığı yurtlara ya da muhitlere saldırılar sırasında homurdanılabilir ya da bağırıp çağrılabilinir. Önemli olan, onun şikayet, korku ve dışlanma politikalarına duyduğu güven, ırk ve sınıfı birbirine bağlama becerisi (sıklıkla toplumsal cinsiyet de buna dahildir) ve belirsizliğe ve zaaflara otoriter bir çözüm için duyduğu açlıktır.

Faşizmin hortlamasına karşı duracak olan, *radikal demokrasi* potansiyelidir. Radikal demokrasi, açık ve çoğulcu bir politika anlayışı ifade etmek için otoriterliğin her türüyle rekabet etmek zorundadır. Sınıfın görece önemi azaldıkça, toplumsal örgütlenmenin diğer biçimlerinin, özellikle de ırksal ve toplumsal cinsiyetteki farklılıkların ön plana çıktığını iddia etmiştim. Bu farklılıklar, ırksal tepkinin, dışlama ve baskı politikalarıyla yaratmaya çalıştığı otoriter düzenin tam tersini oluşturur. Dışlanmaya karşılık dahil etme olasılığını öne sürerler; baskıya öz-ifade ile karşı koyarlar. Radikal demokrasi, potansiyel olarak kutlanacak ve aynı zamanda yıkıcı, karşı-hegemonyacı bir eğilimi temsil eder; sınıf politikasının ya dışladığı ya da ancak dolaylı olarak temsil ettiği milyonlarca insan için, radikal demokrasi ve "farklılık politikası", değerli bir tanınma pırıltısı sunmaktadır.

Ancak radikal demokratik politikalar ırk temelli tepkisel ve otoriter inisiyatifleri etkili biçimde karşılamak istiyorsa -başka ülkeler arasında Fransa, İngiltere, Almanya ve ABD'de önemli başarılar kazanan insiyatifler-, sağın umut bağladığı korkuları tanımak zorunda kalacaktır. Yani radikal demokratik politika, ırkı (ve toplumsal cinsiyeti) sınıf ile, tepkisel politikanın dışlama aracılığıyla yapabileceğinden daha etkili biçimde, dahil etme aracılığıyla kaynaştırmalıdır. Bu sürecin iki kilit noktası olduğunu öne sürüyorum bunlardan birisi sosyal yapısal ve diğeri de bir anlamlandırma ve kimlikleri ve kültürel anlamları yorumlama meselesidir.

Sosyal yapısal tarafta radikal demokratik politika, *sosyal ve ekonomik adalet*, *haklılık ve eşitlik* kavramlarını iyi ifade etmelidir. Bu bağlantı için, güçlü politik argümanlar olduğu kadar, epeyce tarihsel örnek de vardır. Birçok ülkede, derin demokratik gelenekler, özellikle de uzun geçmişi olan sınıf-temelli daha çok ekonomik eşitlik ve yeniden paylaşım talepleri ile birlikte olduğunda sosyal adalet ve haklılık lehinde harekete

geçirilebilir. Son birkaç onyılı, Batı denilen birçok ülkede, yaşam standartının düşmesi damgalamıştır; bu eğilime genel düşmanlık, hayli yüksektir. Ek olarak radikal demokratik ırk ve sınıf ifadesi, ırksal azınlık statüsünün sınıf oluşturma sürecinde hâlâ olumsuz bir işaret, bir damga işlevini gördüğünü kabul etmek zorundadır. Küremizin her yanında koyu renk deri, hâlâ yoksullukla eşlenmektedir.[6] Böylelikle sınıf konumu, birçok açıdan ırksal olarak belirlenmektedir. Bundan çıkan sonuç, radikal demokrasi mücadelecilerinin, sınıfsal sonuçları olan ırksal bir süreç olarak *ayrımcılık konusunu yeniden* açmaları gerektiğidir.

Anlamlandırma tarafında radikal demokratik politika, *sosyal ve kültürel kimliklerin belirsizliğini ve kırılganlığını tanımak ve kabul etmek zorundadır* ve bu kimliklere gelen tehditlerin üretebileceği korkuları da kabullenmelidir (Przeworski, 1986). Bu, solda bile bariz olan yeni muhafazakârlıkla flört etmeksizin yapılabilir (Sleeper, 1990); daha etkili bir yaklaşım, ırk krizinin ahlaksal boyutlarını uyandırır ve kendimize ırksallaştırılmış Öteki'ni tanımaya ne ölçüde izin verdiğimizi sorar (West, 1991; Lechner, 1988). Böyle bir politika, bizi kendi kimliklerimizin çoğulluğunu ve durumsallığını incelemeye teşvik eder. Hiçbir birey, "sadece" bir tane toplumsal olarak kurulmuş tek kategoriye ait değildir: herkesin kendi ırksal, sınıf-temelli, milli bir kimliği ve toplumsal cinsiyet vardır ve bu daha yalnızca listenin başlangıcıdır. Bu kategoriler, tek tip ya da sabit de değildir; Bizler, Whitman gibiyiz, içimizde yığınları barındırıyoruz. Sayısı pek çok olan benliklerimizi tanımak demek, sadece birey değil, aynı zamanda tarihin ta kendisi, tarih olarak şu an var olan geniş sosyal yapıyı anlamak demektir. Radikal bir demokrasi politikası, bizi bunu anlamaya davet etmelidir.

Ancak sadece bu davetiyeyi çıkarmak yeterli değildir; aslında daha önceki savaş-sonrası toplumsal hareketlerin ırk, toplumsal cinsiyet , barış, vb. etrafında örgütlendiğini söylemiştim, gerçekten de yalnızca bunu yaptılar, böylelikle kendilerini daha sonra yutacak olan tepki dalgasını hazırlamış oldular. Neden? Çünkü kimliklerimizin kırılganlıklarını anlamak, derinden rahatsız edici olabilir, özellikle de bireyin ve grubun kendilerini bir parçası olarak görebilecekleri, desteklediklerini ve daha iyi bir toplumun inşasına katkıda bulunacak siyasal ve ahlaksal bir anlayışın yokluğunda. Korku ve belirsizliğin otoriter yorumuna karşı durmak için,

dışlayıcı ve baskıcı düzen modellerinin empoze edilmesine direnmek için, radikal demokratik bir politika, korku ve belirsizlikle yüzleşilmelidir, ve aynı zamanda bu duyguları alenen ve kolektif biçimde kabul etmenin ve yorumlamanın da bir yolu bulunmalıdır. Baskı aracılığıyla değil, içimizdeki farklılıkların bilinciyle başkalarıyla dayanışma sağlayabiliriz, bu zorunlu olarak yanlı bir dayanışma da olsa, daha adil ve özgür bir dünyanın yaratılması için gereklidir.

Irksal Oluşumun Yerel Boyutları

Buraya kadarki argüman, büyük ölçüde yerküremizin her yanındaki ırksal çatışmanın çağdaş büyümesi üzerinde odaklandı. Ancak bu gerilim dalgasındaki geniş kapsamlı her tektipliğin bittiğini ve ırksal meselelerde bilinci artırdığını varsaymak, hata olurdu. Burada ileri sürdüğüm sosyal yapı ve anlamlandırma üzerine odaklanan hegemonya modelini uygulayarak yerel ırksal düzenler arasında büyük miktarda çeşitleme beklemek mantıklı olur. Tabii ki her ulus-devlet, her siyasal sistem, her kültürel kompleks, zorunlu olarak benzersiz bir ırksal toplumsal yapı, özel bir ırksal anlam ve kimlik kompleksi inşa eder. Böylelikle küresel benzerlikler, ırkın artan uluslararasılaşması, sadece yaygın modeller ve genel eğilimler bağlamında anlaşılabilir; böylesi genellemeler, hiçbir şekilde yerel ırksal oluşumların ayrıntılı çözümlemelerinin yerini tutamaz.

Özel ırksal oluşum süreçlerinin incelenmesine hangi sorularla yaklaşmalıyız? Çok çeşitli değişkenler, özellikle de yapısal olanlar, zaten bizlere aşinadır: ırkın sosyal dinamiği, göç ve doğurganlık oranları gibi demografik modeller tarafından ne şekilde etkilenmektedir? Irksal eşitsizliğin, ırka göre katmanlandırmanın düzeyi nedir ve bu gelişmede hangi eğilimler açıkca ortadadır? Irksal eşitsizlik ve sosyal adalet ne ölçüde ulusal siyaset üretimi gündemi kapsamına alınmış kaygılardır? Toplumsal ve siyasal kurumlar, ırksal bölünme ve çatışmalarda nasıl aracılık etmektedir? Eskiden etkili siyasal biçimlerin mütasyonu, hatta bariz çürümesi -sosyalizmin, milliyetçiliğin ve gelişmeciliğin değişik versiyonları gibi -ırk politikalarını ne şekilde yeniden odaklandırdı? Bütün bunların ve benzeri soruların yanıtı, ırkın yerel sosyal yapısına iyi bir ampirik bakış getirebilir.

Bu soruların hiçbiri, tabii ki ırkın anlamı, ırksal kimliğin sınırları ya da bu anlamların ve sınırların tanımlandığı ve değiştirildiği yöntemler gibi sorulara seslenmemektedir. Böyle konuları incelemek için, şimdi anlamlandırma sorununa dönmeliyiz; yani hegemonyacı sosyopolitik düzenlerin öznelerini oluşturma biçimlerine. Burada bizim ampirik odağımız, zorunlu olarak tam belirli değildir: hem kolektif hem de bireysel ırksal kimliklerde değişebilirlik derecesi nedir? Irk, herhangi bir ülkede ne ölçüde "özleştirilmiş" ve "biyolojik hale getirilmiştir"? Irksal kimliklerin inşasında ve ayıklanmasında, bireye düşen özerklik ne kadardır? Irksal temsilin geleneksel biçimleri -örneğin dinde, sanatta ya da bilimde- ne şekilde değişimden geçmektedir?

Burada aynı zamanda önemli yapısal içerimleri olan anlamlandırma ile ilgili sorular sormaktayız. Örneğin ulusal-popüler bir kültürün, ırksal grupların belirlenmesinde ne kadar esnekliğe izin verebileceğini araştırırken, uygulamada devleti, çeşitli "ideolojik aygıtları", toplumsallaşmanın kurumlarını, vb. inceleriz. Irk ayrımcılığındaki gibi katı, kast tipi renk çizgileri var mıdır? Bu, kültürel olduğu kadar siyasal iktisadi bir sorundur. Irksal olarak tanımlanmış alt gruplarda hareketlilik mümkün müdür? Bu sorunun yanıtı, sadece onların örgütlenme derecelerine ve siyasal kapasitelerine değil, aynı zamanda temsil ve yeniden ifade araçlarına ulaşabilirliklerine ve aslında taklit ve bozgunculuk yeteneklerine de bağlıdır (Bhabha, baskıda).

Dahası ırksal anlamlandırmanın dinamikleri, zorunlu olarak bağıntısaldır. Birey, kendi ırksal bölgesini seçmek için ne kadar özerkliğe sahiptir? Ulusal kimlik, ırksal kimliğe ne ölçüde bağlıdır? Irksal anlamların oluşturulması, grupların (ve bireylerin) birbirleriyle *teke tek* konumsallıkları hakkındadır: kimlik, farklılaştırma aracılığıyla, farklılaştırma, kimliklendirme aracılığıyla belirlenir (Connolly, 1991). Böylelikle önceleri yoğun dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalan ırksal bir azınlığın artan güç kazanması, daha önce mutlak biçimde başat durumda olan grup için bir "kimlik krizi" yaratır. Burada hegemonyanın yapısal ve anlamlandırmanın karşılıklı bağımlılıkları açıkça görülmektedir. Bu çeşit yer değiştirmenin örnekleri, azınlıklara hakların verilmesini, ekonomik yukarı doğru hareketliliği ya da medya ve müfredat gibi alanlara artan ulaşılabilirliği içerebilir. ABD, Güney Afrika, İngiltere ve diğer birçok ülke hazır

çağdaş durumları sağlar. Aşağıdaki bölümde bu süreçlerin bazılarını, ABD'deki ırksal oluşum süreçlerindeki günümüz gelişmelerine özel bir gönderimle tartışıyorum.

Yerel Bir Durum: Birleşik Devletler'deki Irksal Kimliğin Dönüşümü

Amerikan ırksal kimlikleri, toplumsal haklar dönemi sonrasında radikal biçimde yeniden şekillendirilmiştir. Irkı düşünmemize yarayan kategorilerin ve kavramların kendileri değişmiştir: "Latin", "İspanik", "Afro-Amerikalı" ve "Asyalı-Amerikalı" gibi terimler, siyah hareket zirvedeyken, yirmi beş yıl önce, hemen hemen hiç yoktu. Irksal öznelere ilişkin kullandığımız isimler için bile çok büyük mücadeleler verilmiştir.[7]

Başka yerlerde bu meseleler hakkında etraflıca yazmıştım (Omi ve Winant, 1994; Winant, 1990; Omi ve Winant, 1991). Burada, sadece yer değiştiren ırksal kimliklerin kendilerinin sürekli olarak dönüşüme uğratıldığı yöntemlerden bazılarının basit biçimde taslağını çıkaracağım. İddia ettiğim gibi, ırksal oluşum sürecinde zorunlu bir karşılıklılık vardır: çünkü kendimizi başkalarından farklılaştırarak ırksal olarak tanımlarız. Bir grubun sınırları içindeki ya da öz-kavrayışındaki bir değişiklik, diğer gruplarınkileri de etkilemeksizin meydana gelemez. Bu yer değiştirmeleri incelerken, hegemonyanın, yukarıda belirttiğim gibi sadece küresel bir düzeyde değil, ayrıca ABD'nin yerel konumunda da artan biçimde ırksallaştığını görebiliriz.

Toplumsal haklar dönemi sonrasındaki ırksal dinamiklerde farkına vardığımız ilk şey, Amerikan ırk yelpazesindeki "kahverengi" ve "sarı" grupların artan önemidir. Yani Latin/Meksika kökenlilerin ve Asyalı Amerikalılar'ın varlığı ve görünürlüğü artmıştır. Buna neden olan iki etken vardır: tabii ki nüfus yer değiştirmeleri ve panetniklik olgusu, bu terim, daha önceki etnik kimlikleri ayrı ve farklı olan gruplardan gelen yeni ırklaştırılmış öznelerin oluşturulmasına gönderimde bulunur.

Latin/Meksika kökenli ve Asyalı Amerikalı gruplar, ABD'deki sayılarını artırmaktadır. Genellikle yüksek göç ve doğurganlık oranları, bu geçişi açıklamaktadır. Bu nüfus yer değiştirmesinin etkileri, başlı başına derindir. Örneğin yeni ya da çok genişlemiş etnik özel bölgeler, büyük

kentlerde mantar gibi bitmektedir, komşu gruplar üstündeki baskılar artmakta, şikayetleri ve gerilimi tırmandırmaktadır. Yeni göçmenler, Latinlerin inşaat işlerinde yaptıkları gibi, iş gücünün belli sektörlerine yoğun rekabetçi baskılar getirebilir. Klasik anlamda "aracı azınlıklar"a ait belli ekonomik alanlarda egemen olmaya başlayabilirler. Böylece Asyalı Amerikalılar'ın perakende iş yerlerinin, gelir düzeyi düşük, genellikle de siyah mahallelerde yayıldığını görmekteyiz.[8]

Panetniklik, daha da ilgi çekici bir olgudur. Toplumsal haklar hareketinin arkasından, belli Asyalı etnik gruplar, öncelikle Çinli, Japon, Filipinli ve Koreli Amerikalılar, Asyalı Amerikalı olarak ortak kimliklerini ısrarla yerleştirmeye başladılar. Latinler/Meksika kökenliler ve Amerikan Yerlileri de aynı şeyi yaptılar. Bu grupların benimsediği etiketler, devlet kurumlarında ve genelde halktan tarihsel olarak gördükleri benzeri muamelenin tanınmasını yansıtmaktaydı. Değişik Asyalı etnik gruplar, örneğin bütün Asyalılar'a aynı muameleyi yapan politikalar ve kültür tarafından dışlayıcı göç kanunlarına, kısıtlayıcı hak tanıma kanunlarına, iş gücü piyasası bölünmelerine ve gettolaştırma modellerine maruz bırakılmışlardı. Amerikan yerlileri, anlaşma haklarının feshedilmesini, ellerinde kalan topraklara yapılan saldırıları ve aralıksız süren asimilasyon zorlamasını yaşamışlardır: çocuklarına, dinlerine ve törelerine yönelik asimilasyon çabaları. Panetnik kimliklerin ortaya çıkışı, derin kültürel ve dilsel farklılıkların susturulmasını içermekteydi. Panetniklik, çelişkili ve esnek bir olguydu: ayrı etnik gruplar arasındaki önemli tarihsel farklılıkları ve husumetleri en aza indirerek yeni ırksal özneler yarattı. Önceden var olan Amerikan ırksal düzenine yeni göçmenlerin bir *bütün halinde* sokulmasına olanak verdi. Ayrıca azınlık etnik toplulukların sorunları hakkındaki siyasal bilinç düzeyini artırmak ve toplumsal haklar dönemi sonrasında devlet kurumlarına yapılan talepleri ısrarla vurgulamak için, önemli bir toparlanma, canlanma noktası sağladı (Lopez ve Espiritu, 1990).

Amerikan ırksal kimliklerinin ikinci radikal dönüşümü, toplumsal haklar dönemi sonrasında *siyah topluluk içerisinde artırılmış sınıf bölünmeleri* biçimini almıştır. Sınıfsal etmenlerin Afrikalı-Amerikalılar'ın deneyimini şekillendirmedeki önemi, yeni birşey değildir (DuBois, (1899) 1967; Frazier, 1957). Ancak toplumsal hak reformlarının ardın-

dan, bu farklılıkların derinleşmesi, büyük ölçüde öngörülememişti. "Siyah burjuvazi" ile "siyah kitleler" arasında daha önce meydana gelen çatışmalar, neredeyse tam bir ayrı tutulma bağlamında ortaya çıkmıştı. Topluluğun bu iki sektörü birbirlerine ne kadar kuşku ve güvensizlikle bakarsa baksınlar, birlikte yaşamaya ve sıklıkla da beyaz üstünlük sistemine karşı ittifak yapmaya zorunluydu.

Ama yasal yaptırımla gerçekleşen ayrı tutulmanın yok edilmesi, az sayıda insan için hareketliliği mümkün hale getirdi ve çoğu insanın terk edilmesini haklılaştırdı. Temel toplumsal hak reformlarının yürürlüğe konmasından yirmi beş yıl sonra, Afro-Amerikalı topluluk, kendi başarısının hem varisi hem de kurbanıdır. Bir zamanlar ayrı tutulan bir toplumda hayatta kalma zorunluluğu ile kenetlenmiş ve komün içi emek, ticaret, oturma ve din gibi "yoğun" içsel ilişkilerle birbirine bağlı bir topluluk, şimdi dağılmıştır. Bu dağılma, öncelikle *sınıf* çizgisinde gerçekleşmiştir. Eğitimde, istihdamda ve konutta ırksal engellerin yavaş, fakat gerçek azaltılmasından yararlanabilen Afro-Amerikalılar, daha önce görülmemiş bir yukarı hareketlilik elde etmeyi başardılar. Bu, ayrımcı eylemlerden korundukları ya da "siyah" kimliklerini terk ettikleri anlamına gelmiyor. Ancak çok daha bütünlüklü bir dünya da yaşadıkları ve ırksal kimliğin ve ırkçılığın, artık onların kaderlerini ya da geleceklerini eskisi kadar karşı konulmaz biçimde belirleyemediği anlamına geliyor (Landry, 1987). Aynı zamanda sermayenin dışa akışı ve mali kriz, az nitelikli, az eğitimli Afro-Amerikalılar'ı daha da yoksullaştırdı ve çok duyulan "altsınıf" ya da "getto fakirleri" sorununa yol açtı (Wilson, 1987, 1991; Jencks, 1992).

Demek ki, siyahlar arasındaki sınıf farklılıklarının yoğunlaşmasının kilit önemdeki bir sonucu, onların sınıf çizgisindeki farklı *ırksallaştırılmalarıdır* Bundan kastettiğim şey şudur; ırksal kimlik, tabii ki siyahların hayatlarındaki fırsatları ve deneyimlerini şekillendirmede çarpıcı rolünü korurken (bütün Kuzey Amerikalılar için olduğu gibi), kimlik belirleyicisi olarak önemi, şimdi daha önce görülmemiş oranda sınıfla birlikte değişmektedir. Bu farklı ırksallaştırma, bireysel kimlik, kolektif bilinç ve siyasal örgütlenme için önemli sonuçlar taşır. Afro-Amerikalı orta sınıf için, ırk hakkında derin çiftanlamlılık ve endişe üretir (Poussaint, Garreau'da alıntılanmış, 1987). Örneğin orta sınıf siyahlar, önemli düzeylerde

ekonomik güvence elde edebilirler; ama ayrımcı muameleden kaçmayı başaramazlar (Feagin, 1991). Bunun aksine işgücü piyasasından dışlanan ve dolayısıyla sınıf sistemi tarafından marjinalize edilen getto fakirleri, her zamankinden daha da yekpare şekilde ırksallaştırılmıştır. Irksal kimlik hakkındaki orta sınıftaki çiftanlamlılık, yoksul getto gençlerinin, siyahlıklarıyla beraber yaşadıkları derin hayal kırıklığı, hoşnutsuzluk ve yaygın şiddet ile keskin bir karşıtlık oluşturmaktadır. Ve siyah işçi sınıfı, onu çembere alan karşıt deneyimlerle aynı anda iki şekilde yenilgiye uğratılır.

Bu argüman, ırkın devam eden önemini en aza indirmeye çalışmamaktadır. Sadece bugün, Amerikan tarihindeki her dönemden daha çok, ırkın deneyimsel boyutunun, sınıfla birlikte önemli ölçüde değiştiğini iddia ediyorum. Siyah orta sınıfın karşı karşıya olduğu süregelen ayrımcılık, kesinlikle önemli bir sorundur (Feagin, 1991; Williams, 1991).[9] Birçok yönden, ne kadar zengin olursa olsun hiçbir Afro-Amerikalı, kendisini vasat bir beyaz kadar bile güvencede hissedemez: örneğin polisle herhangi bir karşılaşmada (Dunne, 1991). Yine de Bloomingdales mağazasındaki tezgâhtarların kötü niyetli ilgileri, Los Angeles Polis Merkezi'ndekilerinkiyle karşılaştırılamaz.

ABD'deki ırksal kimliklerin dönüşümünün son bir örneği, beyazlığın yeni başlayan krizidir. Burada da demografik bir unsur vardır: beyazlar, büyük çaplı göçler yapmazlar ve beyaz doğurganlık oranları düşüktür. Ülkenin çeşitli bölgelerinde, beyazların çoğunluğu kaybetmeleri uzun sürmez; geçmişin tartışma götürmeyen ırksal üstünlüğünü devam ettirmeyi de bekleyemezler (Roediger, 1991). Önceki varsayımlar aşındıkça, beyaz kimlik, şeffaflığını, ırksal üstünlüğün beraberinde getirdiği "ırksızlığın" kolaylığını yitirmektedir. Bugün, "beyazlığın" anlamı bile kaygı ve endişe konusu haline gelmiştir. Bu açıdan beyazlar da toplumsal haklar dönemi sonrasında ırksallaştırılmışlardır.

Bu endişelere temel yanıt, olumlu eylem politikası (siyahlara ve diğer azınlıklara kota ayrılması) gibi reformlara direniş olmuştur. Çoğu beyaz, özellikle artan işgücü rekabetinden zarar görebilecek olanlar, eğitim imkanlarından ya da makul fiyatlı konut projelerinden yararlanmaları tehlikede olanlar, şimdi ırksal olarak tanımlanmış azınlıkların değil, kendilerinin, ırksal eşitliği desteklemeye yönelik devlet politikaları tarafından

ayrıma uğratıldıklarını hissetmektedir. Beyazların ezici çoğunluğu eşitlikçi ilkeleri savunurken, araştırma verilerine göre, sadece küçük bir azınlık o ilkeleri hayata geçirmeyi amaçlayan devlet politikalarını desteklemekte (Schuman *ve diğerleri*, 1985). Bir anket yanıtında belirtildiği gibi, "ortalama Amerikalı beyaz erkek hükümetten "haksız muamele" görmektedir; çünkü "siyahlar avantaja sahip, Meksika kökenliler avantaja sahip, Doğulular avantaja sahip. Şimdi beyaz erkek ırk dışında herkes, avantaja sahip"tir (Greenberg, 1985, s. 70).

Beyazlığın bir *engel* olabileceği fikrinin daha önce rastlanmış örneği pek yoktur. Örneğin beyaz üstünlük koşulları altında beyazlığın anlamı, görece olarak sorunsuzdu. Toplumsal haklar mücadelesinin ardından ise beyazlığın doğasını daha ciddi biçimde değerlendirmek zorunlu hale geldi.

İlk yanıtlardan biri, etnikliğin ırka göre önceliğini vurgulamış oldu. Bu anlatıda, homojen beyaz çoğunluk diye birşey yoktu. Beyazların çoğu aslında kendilerine göre, azınlıktılar, "eritilemez" etnik azınlıktılar (Novak, 1972). Ancak daha yakın tarihli araştırmalar, beyazların çoğunun etnikliklerini, sosyal kimliklerinin belirleyici bir boyutu olarak yaşamadıklarını göstermektedir. Onu sadece cılız ve düzensiz biçimde, Mary Waters'ın (1990) söylediği gibi, "etnik bir seçenek" olarak çeşitli özelliklerinden birini seçmek suretiyle algılıyorlar. Beyaz kimliğin özgün etnik unsurları, her kuşağın ek olarak bir de eski ülkeden uzaklaşması ile hızla gerilemektedir. Göçmen atalarının dilini konuşmaktan aciz, etnik grup içi evlenmelere karşı kayıtsız ve atalarının geleneklerinden habersiz (tabii dört ya da beş Avrupalının bileşimi -ve Avrupa-dışı grupların yerine- eğer hâlâ atalarını, diyelim, Polonyalı ya da İskoç şeklinde tanımlayabiliyorlarsa) beyazlar "Avrupalı-Amerikalılar" olarak bir ırksallaştırıcı panetniklik sürecinden geçmektedirler (Alba, 1990).

Irksal olarak tanımlanmış ve artan biçimde kutuplaşan bir ortamda "beyaz etnikliğin alacakaranlığı", beyaz ırksal kimliğin göze çarpıcılığının artacağı anlamına gelmektedir. Beyazlar için ırksallaşma süreci, üniversite kampüslerinde çok açık ortadadır. Beyaz öğrenciler, kendi kimliklerini sorgulamalarını gerektiren yüksek bir ırk bilinciyle karşılaşmaktadırlar. Irksal çeşitlilik üstüne, geçenlerde University of California'da yapılan bir araştırmaya yanıt veren öğrenciler (Institute for the Study of

Social Change, 1990), beyaz kimliğin yeni çatışmalı doğasını göstermektedirler:

> Çoğu beyaz, hiç de etnik bir kimlikleri varmış gibi hissetmiyor ve ben de hemen hemen aynı şekilde düşünüyorum. Bu beni çok rahatsız eden birşey değil; ama sanırım başka insanlarda olan ve belki de benim yaşamadığım birşeyi kaçırıyor olabilirim. (s. 52)
>
> Beyaz olmak demek, parasal destek alma olasılığınız daha az demektir...Bir sürü ders çalışma grubu ve özel program var ve bunlara giremezsiniz çünkü azınlık değilsiniz, demektir. (s. 50)
>
> Eğer kalıplarla düşünürseniz, Asyalılar akıllı insanlardır, Siyahlar çok iyi sporcudurlar, peki beyaz nedir? Biz sadece buradayız. Biz ulusun ezenleriyiz. (s. 52)

Burada, toplumsal haklar dönemi sonrasında beyaz kimliğin konularının ve ikilemlerinin çoğunu görüyoruz: kesin belirli bir kültürün ve kimliğin "yokluğu", kaynak dağılımı açısından beyaz olmanın "dezavantajları", ve "ulusun ezenleri" olarak algılanmanın damgası.

Şimdi büyük soru, beyaz kimliğin önümüzdeki dönemde nasıl ifade edileceğine dairdir. Beyazlığın yeniden şekillendirilmesinde yardıma çağırılacak siyasal ve ideolojik unsurlar nelerdir? David Duke gibi aşırı sağcı siyasal edimciler, şimdiden, sözüm ona tehdit altındaki ırksal ayrıcalıklarını savunmaları için beyazları etkin biçimde örgütlemeye çalışmaktadır, hem de eşitlik adına. Böylesi bir popülist ırkçılık, Jesse Helms ve George Bush'un beyaz oyları çekebilmek için demagojik biçimde kullandıkları anahtar kelime "kota"dan pek farklı değildir.

Diğer taraftan beyazların hoşnutsuzlukları da tümüyle göz ardı edilemez; onlar sadece ırkçı demagojinin sonucu ya da ırksal ayrıcalığın son kırıntılarını korumak için bir son nefes çabası değildir. Öyle duygular, aynı zamanda *bireysel eşitliğin* temel demokratik bir ilke olarak kabul edildiği, idealize edilmiş ve görünürde tehdit altında olan toplumsal bir kültüre sadakati de ifade ederler. O kültüre, hiç bir zaman çoğu beyazın ulaşma garantisi yoktu, hele beyaz olmayanların çok daha azının böyle bir şansıvardı ama o, siyasal ve kültürel yelpazede merkezi bir ideal olarak benimsenmişti. Günümüzde bu, bir çok Amerikalı'ya, ikiyüzlülük ve

açgözlülükle gölgelenen, gerilemekte olan bir ideal gibi görünmektedir. Gelecekte ırksal kutuplaşmadan kaçınmak, o görüşü herkes için daha çok sosyal adaletin olduğu bir toplumda ırka özgü talepleri kapsayacak şekilde tekrar ortaya çıkarmaya ve yeniden ifade etmeye bağlı olabilir. Bu, yukarıda tartışılan daha çok eşitliğin, daha çok esnekliğe ve bireysel ve kolektif ırksal kimlik ve anlamı hakkında belirsizliğe imkan tanıyan, radikal demokratik görüşü içerimler.

Bu kısa "örnek vaka çalışmaları", sadece ırkın çağdaş ABD'deki uyum sağlayabilirliğini ve merkeziyetini değil, aynı zamanda ırksal oluşum süreçleri ile hegemonyacı süreçler arasındaki bağlantıları da gösterir. Nüfus yer değiştirmeleri, siyasal yeniden ayarlamalar ve ekonomik baskılar -hem küresel hem de ulusal- hepsi de bu tek yerel, ama önemli konumda ırksal kimliğin doğasını derinden etkilemektedir. Kim olduğumuza dair ve fazla basit ırksal sınıflandırmamızın anlamı hakkındaki nosyonlarımızı kuşatan sürekli buhranı göstermek için, hegemonyanın bir boyutu olarak ırksal kimliğin üstünde odaklandım. Bugün etkili siyasal muhalefetin, sadece eşitsizlik, siyasal temsilin yokluğu, sosyal politikaların "iyi niyetli ihmalinin" (ya da bazı durumlarda "kötüniyetli ihmalinin") değil, ayrıca ırksal anlamlandırma sisteminin kendisinin de pervasız eleştirisini gerektirdiğini kabul ediyorum. İnsanın kendi toplumundaki ırkın anlamından çıkardığı ve insanın kendi ırksal kimliği ile "rahat" edebileceği "sağduyulu" nosyonların, hangi ülkede ortaya çıkarsa çıksınlar, yerel hegemonyacı düzenin destekçileri olarak deşifre edilmesi gerekmektedir.

Notlar

1- Bu yaklaşım, bu yazının sınırları içinde açıklaması mümkün olmayan bariz bir Gramsci yorumu içermektedir. Gramsci üstüne yazılanlar, çok geniş kapsamlıdır ve ırk hakkında çalışma yapanlar için çok yararlıdır. Burada Gramsci (1971), Hall (1986) ve Mouffe ve Laclau (1985) üzerinde durmaktayım. Ayrıca Guha'da da (1982) yararlı malzeme buldum (1982).

2- Güneyli köle sahiplerinin, köleler arasında okuma yazma bilmemeyi sürdürme çabaları ve köle isyanları ile ilgili bütün haberleri yasaklamaları ve Haiti devrimi, bu yönetim biçimine örnektirler.

3- "Irk"ın biyolojik bir kurgu olduğunu söylemek, dünya da gerçek maddi etkileri olduğunu inkar etmek, demek değildir; "ırk"ın eleştirel kelime dağarcığımızdan çıkması gerektiği anlamına da gelmez. Açıkçası, "ırk"ın kendisinin sadece boş bir etki olduğunu savunmak, "ırk"ın yalnızca deri rengi meselesi olduğunu ileri sürmekten daha uygun değildir. Yapılması gereken, ırkçı öznelerin üretilmesi, hangi güçlerin ırkçı kimlikleri düzenlediği, uyguladığı ve ürettiğine daha yakından bir göz atmaktır. Yapılması gereken, şimdiye kadar "ırk"ı katılaştırıcı ve yalanlayıcı bir mantık içine hapseden, özselci/inşacı polemiğe müdahale eden bir yaklaşımdır (Fuss, 1989, s. 92).

4- Belirttiğim gibi, Marx bile sıklıkla öyle süreçleri, sınıfsızlığın kaçınılmaz ve nihai olarak yararlı doğum sancıları olarak meşrulaştırmıştır - daimi devrimci burjuvazi aracılığıyla.

5- Marx'ın *Kapital*'inde ayrıntılı açıklaması yapılan iki ilkel birikim tipi -daha önce sözü edilen fetih ve "çevirme/kapatma" olarak bilinen, İngiliz köylü sınıfının yokedilmesi-, belli ki, yok edicilik ve vahşetleri açısından koşutluk göstermez. Kapitalizmin başlangıcının yeni doğan İngiliz işçi sınıfına getirdiği bütün sefalete rağmen, çevirme/kapatma, soykırımsal olarak nitelenemez. Oysa, fetih başka bir biçimde algılanamaz.

6- 1989'da ABD'li siyahların, beyazların neredeyse üç katı fazla oranda yoksul olma ihtimalleri vardı. Siyah ailelerin ortalama geliri, beyaz ailelerinkinin yüzde 56'sıydı; 1989'da siyah çocukların yüzde 44'ü, yoksulluk içinde yaşamaktaydı, buna oranla beyaz çocukların yoksulluk

oranı yüzde 16"ydı (Nüfus Müdürlüğü, 1990). Latin kökenlilerin ortalama geliri, beyazlarınkinin üçte ikisidir ve Latinler, siyahlardan daha çok katmanlara ayrılmış oldukları halde, kabaca, beyazların iki katı oranda yoksul olma olasılığına sahiptir (Bean ve Tienda, 1987). Benzeri çeşitlemeler, Asyalılar için de geçerlidir (O'Hare ve Felt, 1991). Amerikan Yerlileri için, yoksulluk oranları, siyahlarınkine yakındır ya da onlarınkini geçmektedir: ortalama aile geliri, 1980'de 13.678 dolardı beyazlarınki ise 19.917 dolardı; yerlilerin yoksulluk içinde yaşama olasılığının oranı, beyazlarınkinin 2.5 katıydı (Nüfus Müdürlüğü, 1989).

7- Yaygın olarak kabul edilen ırksal bir terimdeki bir tirenin varlığı ya da yokluğu bile, kimlik kavramlarındaki melezliğe dair içerimler yüzünden endişe nedeni olabilir. Afrikalı-Amerikalılar, tireyi tutmak istiyorlar; Asyalı Amerikalılar ise atmayı tercih ediyorlar.

8- Bu topluluklarda, market ve bakkallar gibi belli girişimler, Asyalı göçmenlerin sıklıkla kendi ülkelerinden getirdikleri küçük miktarlardaki sermayelerle finanse edilebilir; böyle iş yerleri, yoğun çalışmayı gerektirir ve aile girişimi olarak işletilebilir. Göreli olarak az sermaye gerektirmesi ve yüksek oranda suç riski, hem göçmen girişimcileri çekmekte hem de daha yerleşik işadamlarını uzaklaştırmaktadır. Bu koşullar aynı zamanda, özellikle de gettoda, topluluğun kırgınlık ve öfkelerini, Asyalı göçmen girişimcilere yöneltmektedir. O halde bu demografik çizgilerin yan ürünlerinden biri, semtin yeni ırksal gerilimleridir.

9- Gerçekten de, siyah orta sınıfın, beyaz düzenin "küçük ortağı" olarak statüsünü etkili biçimde pekiştirmesindeki başarısızlık, siyah milliyetçiliği ortaya çıkarmada kilit unsur olarak çözümlenmiştir(Frazier, 1957).

Kaynakça

Alba, Richard, D. (1990) Ethnic Identity: The Transformation of White America, New Haven: Yale University Press.

Bean, Frank D., ve Tienda, Marta (1987) The Hispanic Population of the United States, New York: Russell Sage Foundation.

Bhabha, Homi K. (baskıda) The Location of Culture, New York: Routledge.

CCCS (1982) The Empire Strikes Back: Race and Racism in the 70s Britain (London: Hutchinson/Center for Contemporary Cultural Studies).

Connolly, William E. (1991) Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Ithaca: Cornell University Press.

DuBois, W. E. B. (1899) (1967) The Philadelphia Negro: A Social Study, New York:

Schocken.

Dunne, John Gregory (1991) "Law and disorder in Los Angeles", New York Review of Books 10 ve 24 Ekim.

Feagin, Joe R. (1991) "The continuing significance of race: antiblack discrimination in public places", American Sociological Review, cilt 56, no 1.

Frazier, E. Franklin (1957) Black Bourgeoisie, New York: The Free Press.

Fuss, Diana (1989) Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference, New York: Routledge.

Garreau, Joel (1987) "Competing bonds of race and class", Washington Post, 30 Kasım.

Gramsci, Antonio (1971) Selections from the Prison Notebooks (der. Geoffrey

Nowell-Smith ve Quentin Hoare) New York: International Publishers.

Greenberg, Stanley B. (1985) Report on Democratic Defection, Michigan House

Democratic Campaign Committee için hazırlanmış yayınlanmamış bir rapor.

Guha, Ranajit (der.) (1982) Subaltern Studies, cilt 1, Delhi: Oxford University Press.

Hall, Stuart (1986) "Gramsci"s relevance for the study of race and ethnicity, Journal of Communication Inquiry, cilt 10, no 2.

Hobsbawm, Eric J. (1962) The Age of Revolution: 1789-1848, New York: New American Library.

Institute for the Study of Social Change (1990) The Diversity Project: An Interim Report to the Chancellor, Berkeley: University of California.

Jencks, Christopher (1992) Rethinking Social Policy: Race, Poverty, and the Underclass, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Landry, Bart (1987) The New Black Middle Class, Berkeley: University of California Press.

Lechner, Norbert (1988) Los Patios Interiores de la Democracia: Subjetividad y Politica, Santiago: FLASCO.

Lopez, David ve Espiritu, Yen (1990) "Panethnicity in the United States: A theoretical framework, Ethnic and Racial Studies, cilt 13.

Marx, Karl (1967) Capital, cilt 1, New York: International Publishers.

Mouffe, Chantal, ve Laclau, Ernesto (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Londra: Verso.

Novak, Michael (1972) The Rise of the Unmeltable Ethnics, New York: Macmillan.

O"Hare, William P., ve Felt, Judy (1991) "Asian Americans: America"s fastest growing minority group", Population Trends and Public Policy Occasional Papers no 19, Washington, DC: Population Reference Bureau.

Omi, Michael, ve Winant, Howard (1991) "Contesting the meaning of race in the post-civil rights era", paper presented at the annual meetings of the American Sociological Association, Ağustos.

Przeworski, Adam (1986) "Some problems in the study of the transition to democracy", O"Donnell G., Schmitter, P., ve Whitehead, L.'de (der.), Transitions From Authoritarian Rule: Comparative Perspectives, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Roediger, David (1991) The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class, Londra: Verso.

Sartre, Jean-Paul, (1976) Critique of Dialectical Reason, Cilt 1: Theory of Practical Ensembles (çev. Alan Sheridan Smith), Londra: New Left Books.

Schuman, Howard Steeh, C., ve Bobo, L. (1985) Racial Attitudes in America: Trends and Interpretations, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sleeper, Jim (1990) The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York, New York: W. W. Norton.

Sombart, Werner (1896) (1976) Why Is There No Socialism in the United States?(çev.Patricia Hocking ve C. T. Husbands), White Plains: International Arts and Sciences Press.

Todorov, Tsvetan (1985) The Conquest of America: The Question of the Other (çev. Richard Howard), New York: Harper and Row.US Bureau of the Census (1989) Current Population Reports, P-60, no 168, Washington, DC: GPO.

US Bureau of the Census (1990) Statistical Abstract of the United States, Washington, DC: GPO.

Walters, Ronald (1987) White racial nationalism in the United States, Without Prejudice, cilt 1 , no 1.

Waters, Mary C. (1990) Ethnic Options: Choosing Identities in America, Berkeley: University of California Press.

West, Cornel (1987) "Race and social theory: towards a genealogical materialist analysis, Davies, M., Marable, M., Pfeil, F., ve Sprinkler, M.'de (der.), The Year Left 2, Londra: Verso.

West, Cornel (1991) "Nihilism in Black America", Dissent, cilt 38, no 2.

Williams, Lena (1991) "When blacks shop, bias often accompanies sale", New York Times, 30 Nisan.

Wilson, William Julius (1987) The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy, Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, William Julius (1991) "Studying inner-city social dislocations", American Sociological Review, cilt 56, no 1.

Winant, Howard (1990) "Postmodern racial politics: difference and inequality", Socialist Review, Ocak-Mart.

Wolf, Eric (1982) Europe and the People Without History, Berkeley: University of California Press.

Young, Robert M. (1990) White Mythologies: Writing History and the West, New York: Routledge



Artık Batı toplumlarının korkulu rüyası komünizm değil, sınırlarının içinde ve dışındaki bir dizi ırkçı ve etnik milliyetçilikler. Bugün Neofaşist partiler giderek seçim tabanı kazanmakta ve ırkçı şiddet Avrupa'nın dört bir yanındaki şehirlerin caddelerinde endişe verici boyutlara tırmanmakta. IRKÇILIK MODERNİTE VE KİMLİK çağımızı çirkinleştiren yeni ırkçılık ve milliyetçiliklerin çeşitli yönlerini inceliyor.

Yeni dönemde Batı'nın beklentileri, değişimi, kökeni ve felsefi temelleri hakkında bir dizi karmaşık sorunun sorulabilmesine olanak veren ve yeni zihinsel alanın parçası haline gelen modernlik ve postmodernlik aynı zamanda ırkçılık, etniklik ve kimlik tartışmalarının da yapısını değiştirdi. IRKÇILIK, MODERNİTE VE KİMLİK'te sorun bu çerçevede de ele alınıp çözümlenmeye çalışılmaktadır.

ISBN 975-576-009-1

9 789755 760094