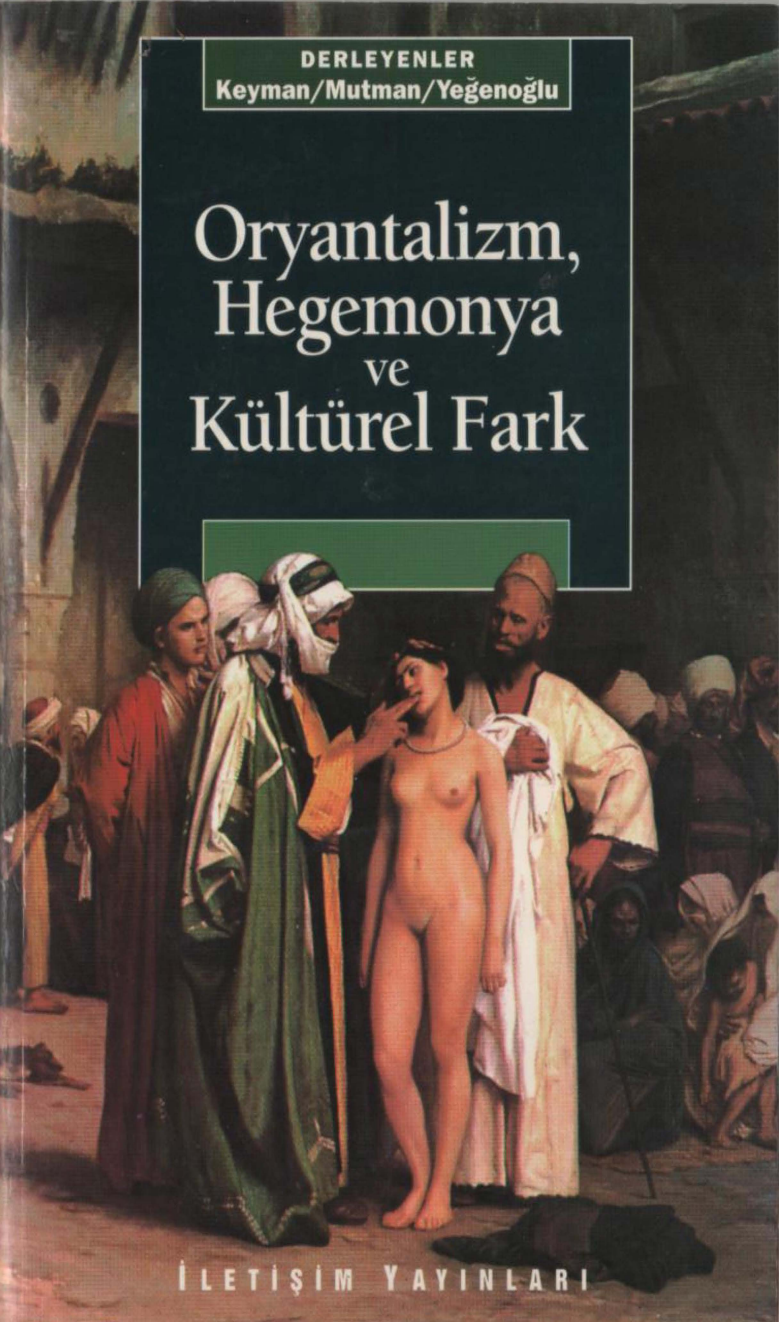
DERLEYENLER
Keyman/Mutman/Yeğenoğlu

Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark



İLETİŞİM YAYINLARI

FUAT KEYMAN Eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Kanada'da Carleton University'de tamamlayan Fuat Keyman, Türkiye'de ODTÜ ve Kanada'da Concordia Üniversitesi'nde ders vermiştir. Halen Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilim Bölümü'nde öğretim üyesi olan Keyman'ın yerli ve yabancı çeşitli yayınları vardır.

MAHMUT MUTMAN Eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve ABD'de University of California, Santa Cruz'da tamamlayan Mutman, Türkiye'de ODTÜ, ABD'de San Jose State University ve Tufts University'de ders vermiştir. Halen Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Mutman'ın yerli ve yabancı çeşitli yayınları vardır.

MEYDA YEĞENOĞLU Eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve ABD'de University of California, Santa Cruz'da tamamlayan Meyda Yeğenoğlu, Türkiye'de ODTÜ ve ABD'de University of California, Santa Cruz'da ve Oberlin College'da ders vermiştir. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olan Yeğenoğlu'nun yerli ve yabancı çeşitli yayınları vardır.

İletişim Yayınları 362 • Araştırma-İnceleme 57
ISBN 975-470-554-2
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1996, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
KAPAK RESMİ Jean-Leon Gerome,
"The Slave Market"
DİZGİ Maraton Dizgievi
UYGULAMA Hüsnü 'Abbas
DÜZELTİ İsmet Fuat
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

Derleyenler
FUAT KEYMAN • MAHMUT MUTMAN
MEYDA YEĞENOĞLU

Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark

iletişim

İÇİNDEKİLER

Giriş: Dünya Nasıl "Dünya" Oldu? *7*
FUAT KEYMAN, MAHMUT MUTMAN, MEYDA YEĞENOĞLU

Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam *25*
MAHMUT MUTMAN

Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu *71*
FUAT KEYMAN

Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark *107*
MEYDA YEĞENOĞLU

Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kâbus Olarak Esirgeyen Gökyüzü *161*
DEBORAH ROOT

Kopma Noktasında: Feminizm ve Klitoris Sünneti *183*
VICKI KIRBY

Kültür Kavramları: Antropoloji ve Fotoğraf *213*
GEOFFREY BATCHEN

Keşfin Beyaz Mitolojisi: "Yeni Dünya"nın Keşfinden "Olgular"ın Bulgusu Yoluyla George Bush'un Yeni Dünya Düzen(ler)ine *235*
TUĞRUL İLTER

YAZARLAR HAKKINDA

Batchen, Geoffrey, California Üniversitesi, San Diego, Görsel Sanatlar Bölümü
İlter, Tuğrul, Oregon Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
Keyman, Fuat, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Kirby, Vicki, California Üniversitesi, San Diego, Görsel Sanatlar Bölümü
Mutman, Mahmut, Bilkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi
Root, Deborah, Toronto Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi
Yeğenoğlu, Meyda, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Giriş: Dünya Nasıl "Dünya" Oldu?

FUAT KEYMAN, MAHMUT MUTMAN, MEYDA YEĞENOĞLU

Son on yılda Avrupa'da ve Amerika'da sömürge söylemi ve sömürgecilik sonrası dünya üzerine çalışmaların artan bir ilgi odağı haline geldiğine, bu konudaki araştırmaların ve tartışmaların çeşitlenerek çoğaldığına tanık olmaktayız. Elinizdeki derleme de bu yeni sorunsaldan kaynaklanan çalışmaları içeriyor. Bu kitapta yeralan makalelerin daha özgül odağını ise, Doğu *("Orient")* kavramı ve "oryantalist" *(orientalist)* söylem oluşturuyor.

Batı'nın ve Doğu'nun, yani içinde yaşadığımız bu coğrafyanın, yönlerin ve yörelerin böyle kuruluşunun bir *tarihi* olduğu bu derlemenin en önemli argümanlarından biridir. 1492'de Christopher Columbus Amerika'ya (Batı'ya) yolculuğa çıktığında, amacı Hindistan'a (Doğu'ya) varmaktı. Bugün ise, Hindistan veya Çin coğrafî olarak A.B.D.'nin Batısında yeralmalarına rağmen, dünyanın Doğusunda kabul ediliyorlar. Bu ülkelerin böyle konumlanışı bize "dünyanın" neresi olduğunu sordurtuyor. Bir başka örnek olarak, günlük dile, temel bilimsel disiplinlere ve medyaya yerleşmiş, doğal kabul ederek hiç sorgulamadığımız, ama gerçek-

te oldukça garip "coğrafî" bölge adları gösterilebilir: "Orta" Doğu, "Uzak" Doğu... Bir an soluk alıp, "*neye göre* orta?" "*nereden* uzak?" gibi soruları sorduğumuzda bu kategorilerin *bir yeri merkez aldıklarını* hissedebiliyoruz.

Bu oldukça garip bölümlemeler ve mesafelendirmeler Doğu'yu basitçe başka bir yer ya da kültür değil, Batı'dan radikal olarak farklı, hem daha az uygar hem de gizemli, egzotik ve fantastik bir mekân olarak kurmaktadır. Edward Said'in çalışmalarının ve onu izleyen pek çok başka çalışmanın gösterdiği gibi, "Doğu" veya daha genel olarak dünyanın Batı Avrupa ve Kuzey Amerika "dışı" yerleri üzerine son iki ve üç yüzyılda geliştirilen tarihsel, coğrafî, antropolojik bilgiler ve düşünceler, edebî veya sanatsal söylemler ve temsiller, bu bilgileri ve söylemleri geliştiren Batılıların ekonomik ve siyasal güç konumlarından, bu güç konumuna bağlı ideolojik söylemlerden ve psişik-öznel kuruluştan, fantazilerden ve mitlerden bağımsız değildir.[1] Akla ilk gelen örnek olarak, 19. yüzyılda tipik Doğu imgeleri ve stereotipleri arasında harem, odalık ve Doğulu despotun sınırsız cinsel özgürlüğü efsanesi sayılabilir (gerçekte hâlâ bu imgeler değişik biçimlerde sürmektedir). Bunların çoğu, gerçek

---

1 Edward W. Said, *Orientalism* (Penguin: Harmondsworth, 1978);*Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981); ve *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993); Samir Amin, *Eurocentrism* (Londra: Zed Books, 1989); Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York ve Londra: Routledge, 1988), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* , der. Sarah Harasym (New York ve Londra: Routledge, 1990); *Outside in the Teaching Machine* (Londra ve New York: Routledge, 1993); *The Spivak Reader*, der. G. MacLean ve D. Landry (Londra ve New York: Routledge, 1996); Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (New York ve Londra: Routledge), 1994; Homi K. Bhabha (der.): *Nation and Narration* (Londra ve New York: Routledge, 1990); Homi K. Bhabha, *Location of Culture* (Londra ve New York: Routledge, 1992). Tüm bu yazarların yaklaşımlarının ve genel olarak "sömürgeci söylem" çalışmalarının kapsamlı bir kuramsal tartışması için, bkz. Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (Londra ve New York: Routledge, 1990).

bilgilerden çok, Batılı (ve çoğu kez erkek) öznenin psişik dünyasına ait korkuların, arzuların ve fantazilerin ifadesidir. Bir kez kültüre girdikten sonra, psişik ve toplumsal bir temel bulabilen bir imge bir metinden ötekine alıntılama yoluyla yeniden-üretilir, ve pekişerek, kültürel bir tortu haline gelerek "gerçeklik" kazanır. Bu dediğimiz özellikle oryantalizm gibi kültürel bir temsil için doğrudur. Doğulu bir kültürün daha gerçekçi resimlerini yapmak üzere Cezayir'e giden ünlü ressam Delacroix manzarayı beğenmeyerek çalışmalarına devam etmek üzere Paris'e geri dönmüştü! Ne var ki, Doğu'nun kuruluşunda oryantalist söylemlerin oynadığı bu stratejik rol unutulmuştur. Oryantalizmin 19. yüzyılda kalmış bir yaklaşım gibi düşünülmesi yüzünden, bir yandan onun ürettiği bilgiler sıradan, günlük hale gelerek kurumlaşırken, öte yandan kaynaklarının oryantalizm olduğu unutulmuş, böylelikle oryantalist söylem bugün bile hiç sorgulanmaksızın kabul edilir olmuştur. Örneğin Orta Doğu'daki herhangi bir gelişme (Irak savaşından tutun da Gaziosmanpaşa olaylarına kadar) hemen oryantalizmin sunduğu bir dizi hazır, el altında bulunan imge, kanı ve kurgu ile anlamlı kılınmakta, anlaşılabilir hale gelmektedir.[2]

Yalnız oryantalizm basitçe ideolojik çarpıtmalar ihtiva etmez. Çoğu zaman doğru bilgiler de içerebilir. Dolayısıyla oryantalist yanlışları doğru bilgilerle düzeltme işleminin, doğal biçimde ve kendi başına, oryantalist olmayan bir söylem kurmaya yeteceğini düşünmek pek de doğru olmayabilir. Çünkü (Batı'dan) "başkalarını" bilme ve yönetme nesnesi haline getiren oryantalizm gibi söylemlerin asıl önemli işlevi, siyasal, ekonomik, ve kültürel bir birlik olarak Batı'yı

---

2 *The Guardian* ve *Economist* gibi tanınmış ve saygın Batılı yayın organları, İstanbul'daki Gaziosmanpaşa olaylarını fanatik İslamcı bir gurubun laiklere saldırısı olarak anlatmıştı! Bu yayın organlarının, dolayısıyla Batı kamuoyunun Türkiye'de olan herhangibir olayı anlamlayabilmesi ancak bu stereotipik kategoriler sayesinde mümkün gözükmektedir sanki...

ve Batılı özneyi hakim bir *evrensel norm* ve *merkez* olarak kurmalarıdır. Dünyanın döndüğünü keşfetmekle gurur duyan modern Batı, coğrafyayı, yerleri ve yönleri en katı biçimde, kendini merkez kılarak sabitlemekten hiç geri kalmamıştır.

Bu derlemeyi hazırlamaktaki amacımız "dünya"nın bu kuruluşunu tartışmaya açmaktır. Batı, Doğu ya da başka mekânların hiçbiri basitçe reel coğrafî mekânlar değil, tarihsel ve söylemsel kurgulardır.[3] Elbette bunlar, gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olan, ve basitçe rasyonalist bir bilince varma yoluyla yıkılamayacak, kurumsallaşmış, *maddileşmiş kurgulardır*. Batı'yı merkezleyen bu "dünya" kurgusunun oluşumu, elbette Batı ile dünyanın gerisi arasındaki ekonomik ve siyasal güç ilişkilerine bağlıdır. Yalnız burada modern kapitalist Batı uygarlığının özgül bir özelliğine dikkat etmek gerekir. Batı'nın öteki toplumlar hakkında ürettiği bilgiler, belli bir iktidar veya güç (ekonomik, siyasal) olmaksızın gerçekleştirilemezse, ve önemli bir ölçüde bu güç ilişkilerini ifade ediyorlarsa, aynı zamanda, Batı'nın sahip olduğu bu güç de bilgi üretiminden ayırtedilemez. İşte, Batı denilen kültürel/ekonomik/siyasal oluşumu "modern" kılan özelliğin bu bilgi-güç ilişkisine dayanan bir yönetme mantığı olduğunu söyleyebiliriz. Hem akademik hem de günlük dilde ürettiğimiz Batılı ve Doğulu nosyonları işte böyle bir gücün, yani basitçe hakim olmakla kalmayıp "otorite" kuran, kurumsal bir gücün işleyişinin sonuçlarıdır. Bir başka deyişle, basitçe baskıcı bir nitelik ile tanımlanamayacak olan ve her zaman basitçe yanlış olmaları da gerekmeyen ama gene de bir güç ilişkisini ifade eden, dile ve kurumlara yerleşik bilgiler, nosyonlar ve kavramlar.

Batı, Batı-dışı toplumlar üzerindeki bu kültürel hegemonyasını nasıl sağlamıştır? Bir başka deyişle, nasıl kendini

3 Kurgu sözcüğünü İngilizce "*fiction*"ın karşılığı olarak kullanıyoruz.

evrensel ve merkezi norm olarak kurmuştur, ve bu kurgu nasıl yeniden-üretilmektedir? Burada kilit nokta, Batı'nın kendinden farklı toplumları ve kültürleri bir karşıtlıklar dizgesi, bir karşılaştırmalı ölçek içine yerleştirerek temsil etmesidir.[4] Bu söylemsel dizge dilin ayrımsal (differential) yapısına yerleşiktir, dil ile çalışır. Karşıtlığın bir kutbu hep bir "yokluk" ya da "eksiklik" ile işaretlenir, böylelikle diğer kutbun üstünlüğü hiç ifade edilmeksizin açık hale gelir. Örneğin, Doğulu toplumlarda "sivil toplumun" ya da "ikincil yapıların" olmadığı söylenir, ve böylesi bir anlayış Doğulu toplumları açıklamanın ilkesi haline gelir. Burada önemli olan, "Doğulu" toplumlarda "sivil" veya "ikincil" yapıların gerçekten olup olmaması değil, onları tanımlarken ya da açıklarken niçin Batı'lı toplumlara özgü böyle bir kurumun esas alındığıdır. Yani bu karşılaştırma bir yargı içermektedir, hem de savcının aynı zamanda yargıç olduğu bir yargı: örtük evrensel norm, sivil denilen yapıları ihtiva eden Batı toplumudur. Benzer türden bir karşılaştırma "ilkel" denilen Afrikalı, Amerikan ve Avustralyalı yerli toplumlar için yapılmıştır: bu toplumlar "devleti olmayan" toplum diye, yani bir eksiklik ile tanımlanarak kurulmuştur.[5] Bu karşıtlıkçı *(oppositional)* yapı aracılığıyla, Batı'nın dışında kalan toplumlar *özel* bir farklılık sistemi içine yerleştirilir, "öteki"leştirilirler, radikal olarak başka hale getirilirler. Örneğin, zamansal olarak geriye itilirler ve Batı sistemi insanlığın ulaştığı en son aşama olarak kurulur, ya da aynı bağlamda değişik fantaziler işlemeye başlar (örneğin "ilkel" siyah Afri-

4 Burada "ikici karşıtlık" (*"binary opposition"*) veya "ikici düşünce" (*"binary thought"*) kavramlarını Jacques Derrida'nın kullandığı anlamda kullanıyoruz. Bkz. özellikle, *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 41-42.

5 Halbuki örneğin siyasal antropolog Pierre Clastres'ye göre daha ziyade "devlete karşı" toplum olarak görülmelidirler. Bkz. Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, İng. çev. R. Hurley (New York: Zone Books, 1989)

ka'lının "aşırı cinsel gücü", vb). Böylece "başka" toplumlar ancak bu evrensel Batılı norma uzaklık veya yakınlıklarına göre tanınabilir hale gelir, ve ancak böyle bir ölçüm ve değer açısından söylemsel dolaşıma girebilirler.

Dikkat edilirse, burada oryantalizmi gündeme getirirken Doğu'dan çok Batı'dan sözediyoruz. Çünkü, oryantalist söylem Doğu kadar Batı'nın gerçeğiyle ilgilidir. İşte bu noktada, Batılı kimliği ve Batı modernitesinin tarih-yazımına ilişkin temel öneme haiz bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bununla son yıllarda düzçizgisel evrimci tarih yazımı denilen paradigmanın eleştirisini kastediyoruz. Bu paradigma üretim, teknoloji, ve Aklın teleolojik bir son olarak belirlenmesiyle hareket eden bir toplumsal ilerleme modeli öneriyor. Aydınlanma felsefesinde, Comte'un pozitivist sosyolojisinde, Marx'ın tarih anlayışının ve Weber'in ussallığın evrimi modelinin önemli bir kısmında görebildiğimiz bu "ilerlemeci" paradigma tarihi nedensellik ilişkileriyle açıklıyor ve tarihe önceden belirlenmiş bir amacın gerçekleşme süreci olarak bakıyor. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, tarihsel gelişmenin birbirini takip eden üretim tarzları tarafından belirlenmesi, ya da tarihin modern ve evrensel Aklın ortaya çıkma süreci olarak görülmesi gibi kuramsal belirlemelerin hepsi modern Batı toplumunu tarihin sonu ve amacı yapan, ve bu anlamda Batı tarihini evrenselleştiren bir sözde "nesnel" tarih yazım sorunsalının örnekleridir.

Bizim izlediğimiz yaklaşıma göre ise, eğer Batı'nın tarihsel oluşum süreci, oryantalizm gibi kurumlaşmış ve dile yerleşik söylemlerin içinde etkin ve kurucu bir rol aldığı bir süreç ise, ve eğer bu söylemler sömürgeci kurumlarda olsun sömürge sonrası dünyada olsun Batı ile dünyanın gerisi arasındaki ilişkiyi tanımlama işini gördülerse, o zaman Batı'nın "modern", "uygar", "ileri" kimliğinin oluşum süreci Doğu'nun (ve dünyanın diğer bölgelerinin) bu özelliklerin

karşıtı veya öncesi (geçmişi) olarak tanımlandığı ve kurulduğu bu süreçten ayırtedilemez. Kapitalist modernliğin Batı'nın özerk, kendi başına ve kendi içinde başardığı bir gelişme sürecinin sonucu olduğu görüşü, diğer bir deyişle, Batılı kimliğin, aklın, uygarlığın, zenginliğin, vb kendinden menkul olduğu görüşü sorguya çekilmek zorundadır.[6] Örneğin Eric Hobsbawm'ın geliştirdiği "Akıl Dönemi" *(Age of Reason)* ve "Sermaye Dönemi" *(Age of Capital)* tarihsel kavramlarını kullanırsak, geleneksel tarihyazımı ve sosyolojide "akıl dönemi" modern topluma içsel ve ona özgü kabul edilirken, yalnızca sermaye dönemiyle birlikte modernitenin dışa yayılarak uluslararasılaştığı varsayılmıştır. Bunun sonucu da, Aklın Batıyla özdeşleştirilmesi ve Batılı kimliğin ilerlemenin ve tarihin ayrıcalıklı öznesi konumuna getirilmesidir. Dolayısıyla kapitalist Batı modernliğinin kuruluşunu geleneksel tarihyazımı ve sosyolojinin başlattığı dönemden daha geriye götürmeyi; bu tarihi, 15. yüzyılda Afrika kıyılarının Portekiz tarafından sömürgeleştirilmesi ve "Yeni Dünya"nın "keşfi"nden başlatmayı öneriyoruz.

Bu anlam da, ister ilerlemeci isterse eleştirel olsun, bu tarihsel anlayışı sorunsallaştırmak modernliğin ve kapitalizmin tarihinin başından beri (örneğin Hobsbawm'ın "Akıl Dönemi"nden beri) global bir tarih olarak kurulduğunu göstermektir. Çünkü ne yazık ki, Batı Marksizminin ezici bir çoğunluğunun ve Frankfurt Okulu yazarlarının kurduğu Eleştirel Kuramın sözkonusu tarih anlayışına veya Batı modernliğine yönelttiği eleştirileri de bu bağlamda sınırlı kalmıştır. Bu geleneksel tarih sorunsalının temel sorunu Batı modernliğini ve kapitalizmini Batı'nın kendinden men-

---

6 Örneğin Üçüncü Dünya'nın azgelişmişliğine ait pek çok çalışma bunun aslında Batı'nın gelişmişliğinden ayırtedilemeyeceğini, yani kapitalizmin en başından beri eşitsiz ilişkilerden oluşan global bir sistem olduğunu göstermiştir. Burada genel olarak gelişme sosyolojisinin eleştirisine, örneğin Samir Amin ve Andre Gunder Frank'ın çalışmalarına gönderme yapıyoruz.

kul başarısı haline getirmesidir. Bizim önerdiğimiz yaklaşım tarzında sorgulamak istediğimiz nokta ise, gitgide daha tutucu hale gelen bir tür soyut rasyonalizmin en son temsilcilerinin iddia ettikleri gibi "akıl" değil, aklın *sebebidir*. Bir başka deyişle, Batı'nın temsil ettiği söylenen evrensel "akıl"ın soyut ve kendinden menkul bir başarı olmaktan çıkarılarak, global düzeyde toplumsal, ekonomik, ideolojik ve psişik bağlamının ve ilişkilerinin içine oturtulması; o "akıl"ın, uygarlığın ve zenginliğin *kimlere ve nelere dayanarak* kurulduğunun, yani *Batı'nın* dışında veya gerisinde kaldığını ileri sürerek "öteki" kıldığı "çevre"ye ve "Üçüncü Dünya"ya *bağımlılığının* gösterilmesidir. Bu anlamda, oryantalizmi incelerken, basitçe stereotiplerden ve hemen düzeltilebilir yanlış fikirlerden değil, "merkezi" ve "çevresel", "Batılı" ve "Doğulu" özneleri *birbiriyle ilişkisi içinde* kuran temel öneme haiz bir ideolojik süreçten bahsediyoruz.

Dolayısıyla, tarih-yazımına ilişkin bu sorun, aynı ölçüde ulus-devletin milliyetçi söylemleri için geçerlidir. Çünkü çevrede, ulus-devleti oluşturan ulusal söylemler ve ulusal programlar da Batı'yı merkezleyen bir dünya kurgusuna ve onun evrimci sorunsalına uygun biçimde kurulmuştur. Ulusun kökenleri, ortaya çıkışı ve gelişimi, tarihyazımında Batı uygarlığını ayrıcalıklı bir statüye getiren biçimde anlatılır.[7] Bu kitabın önerdiği yaklaşım içinde oryantalizm sadece Batılı değil ulusal veya ulusalcı söylemlerde de aranmalıdır.

Son olarak da, bu oryantalist söylemin ve dünya kurgusunun, milliyetçi veya dinci bir söylem ile basitçe tersine çevrilmesinin aynı özselci sistemi bir başka görüntü altında

---

7 Bu durumu örnekleyen yetkin bir çalışma için, bkz. Partha Chattarjee, *Nationalist Thought and Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992). Chattarjee'nin bu önemli çalışması yakında Türkçe'de yayımlanıyor: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları). Aynı zamanda, bkz. Homi Bhabha'nın ulus anlatısı üzerine önemli derlemesi, Bhabha (1990).

sürdürmek olduğu, ve bu derlemede böyle bir yaklaşımın tavsiye edilmek bir yana ciddi biçimde eleştirildiğini belirtmemiz gerekiyor. İzlediğimiz yaklaşıma göre, herhangibir ikici *(binary)* karşıtlık, hiyerarşik bir ilişkiyi ifade ettiği için, "ne o ne bu"cu bir tavır alınamaz; mutlaka, tabi terim onu yeniden-değerleyen bir ters çevirme işleminden geçirilmelidir (yani örneğin Doğu'nun oryantalist söylemin anlattığı gibi olmadığı gösterilmeli, sözkonusu terimler yeniden-değerlendirilmelidir). Ama bununla *yetinen* bir eleştiri hâlâ sistemin terimleri içindedir, hâlâ iki terimin "kimlikleri" korunmaktadır. Dolayısıyla, hiyerarşinin basitçe tersine çevrilerek tabi terimin yeniden-değerlenmesiyle yetinildiği zaman yeni bir özselcilik tehlikesi başgösterir. Bundan farklı bir yaklaşım olan yapıçözüm *(deconstruction)* ise, çifte bir hareketle tanımlanabilir: sistem tersine çevrilirken *(reversal)* aynı anda terimleri yerinden oynatılır *(displacement)*. Böylelikle iki terim arasındaki "aralığı" işaretleyen, yani ilişkiyi ortaya çıkaran ve şimdi bozulmuş olan ikici metafizik sistemin terimleri içinde anlaşılamayacak olan yeni kavramlar ortaya çıkabilir.[8] Böyle bir yaklaşım ise, Batı-merkezli kurgunun ve onun saf ve özsel kimlikler kuran antagonistik dünyasının nasıl fark tarafından sürekli bozulduğunu, birbirinden değişik ve çoğul metinler ve pratikler içinde nasıl yayıldığını göstererek, bu saf ve kategorik kimlikleri kirleten, karıştıran, dağıtan, çoğullaştıran bir söylemsel *müdahale* tarzını gerektirir.

Böyle bir müdahale tarzına dayanan tarihyazımı ise "sorunsallaştırıcı" *(problematizing)* bir niteliğe sahip olarak tanımlanabilir.[9] Bu tarihyazımı, hem ilerleme modelinin hem

---

8 Bkz. Derrida, *Positions*, 41-42; aynı zamanda, Mutman'ın ve Batchen'ın bu derlemedeki yazıları.

9 Bu terimi Michael Dean'den alıyoruz. Bkz. Michael Dean, *Critical and Effective Histories* (Londra: Routledge, 1993).

de eleştirel kuramın özne ile doğayı "uyumlu hale dönüştüren" toplum modelinin modernist hareket tarzlarını, ilerleme ve uyum nosyonlarını sorunsallaştırarak, bir yapı-çözüm *(deconstruction)* işlemine sokar. Buradaki amaç, modernitenin hareket tarzını belirleyen Akıl, vb kategorileri tarihsel ve toplumsal ilişkilere açmak, ve böylece bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiselliği göstermektir.

Tüm bunları söyledikten sonra, kendi içinde Batı veya Batı kültürü diye birşeye karşı olmadığımızı belirtmemize herhalde gerek yok; ama biz gene de bu noktayı vurgulayalım. Kendi içinde hiçbir kültüre (Batı ya da Doğu) itirazımız olmadığı gibi, tüm bu kültürlerin zenginliğinden yararlanmaktan yanayız. Ama, aynı zamanda "kültür"ün, hele "kültürel temsil"in ve "bilgi"nin hiç de sorunsuz nesneler olmadığına inanıyoruz, ve bu bağlamda, kültürü ve kimliği özselleştiren her türlü yaklaşıma karşı verilmesi gereken mücadelenin basitçe insanseverlikle veya evrensel haklar ve ilkeler kabul etmekle başarılamayacağı bize çok açık geliyor. Burada izlediğimiz yaklaşıma kimi zaman "evrenselliğin reddi" türünden bir eleştiri yöneltildiği için, hemen belirtelim ki, bize göre, evrensel ilkeler göksel ve aşkın bir akılda verili kabul edilemez; böyle ilkeler ancak, ister ulusal ister evrensel bir "kimlik" veya "doğru" bularak verilen *cevapla rahatlamayan*, sürekli ve sistematik bir eleştiri ile kurulur.[10] Dolayısıyla bizim için Batı-merkezciliği ya da Avrupa-merkezciliği eleştirmek, bir kültürü kötülemek ya da düşman göstermek değil, içinde yaşadığımız dünyayı kuran siyasal, kültürel ve epistemik sorunsalları tartışmaya açmaktır. Hatta, belki de önerdiğimiz *aşırı* bir Avrupa-mer-

10 Evrenselcilik ve görececilik gibi bir felsefi sorunu burada tüm ayrıntılarıyla tartışmamız mümkün değil. Bu karşıtlığın kutuplarının birbirini yansıttığını kısaca belirtmekle yetinelim. Örneğin, herşeyin göreli olduğunu söylemek böyle olduğunu *görebilen* bir konum gerektirir, yani görececilik evrenselciliktir.

kezcilik olarak görülmelidir; sıradan, alelade Avrupa-merkezcileri kızdıracağından çekindiğimiz bu aşırı talepten beklediğimiz sonuç ise, basitçe konuşurken, yazarken, araştırırken ve düşünürken daha dikkatli, daha bilinçli olmaktır.

Dikkatli okurların gözünden kaçmayacağı gibi, bu derlemedeki yazıların çoğu yapısalcılık-sonrası denilen yaklaşımları, oryantalizm ve sömürgeci söylemler, Üçüncü Dünya'da ulusalcı veya fundamentalist hareketler, sömürgecilik-sonrası dünya gibi bağlamlarda kullanıyor. Bu geniş tarihsel bağlamda, elinizdeki çalışma Edward Said'in yukarıda değindiğimiz oryantalizm üzerine kitabını da paradigma-kurucu bir yapıt olarak alıyor ve Said'e kimi yerlerde yöneltilen değişik eleştiriler onun yapıtının öncü ve temel niteliğini reddetmek değil düzeltmeler ile pekiştirmek amacını taşıyor. Yapısalcılık-sonrası bir yaklaşımın, oryantalizm ve sömürgeciliği eleştirmek için tek yaklaşım olmadığını, ama bizim bu yaklaşımı tercih etmemizin nedeninin kimlikçi ve özselci sorunsalları layığıyla eleştirebilmek olduğunu belirtelim.

"Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslâm" isimli makalesinde Mahmut Mutman, Edward Said'in incelediği oryantalizmi, içinde yaşadığımız dünyayı okunur ve anlamlı kılan (Heidegger'in terminolojisini kullanırsak "dünyayı dünyalaştıran") temel bir metin olarak görmeyi öneriyor. Derrida'nın yapıçözüm yöntemi ve Foucault'nun bilgi-iktidar kavramını birlikte kullanan Mutman'a göre, bu okunur kılma bir güç uygulaması, yani bir iktidar sorunsalı olmakla birlikte, Batı'yı "Öteki"ne göre merkezlemek basitçe Batı'yı hakim kılmak değil, Batı'yı ve "Öteki"ni hegemonik bir *ilişki* içinde birlikte kurmaktır. Sözkonusu olan, basit ve tek yönlü bir baskı değil hiyerarşik bir sistem olduğu için, Doğulu özneler de oryantalizm tarafından kurulmuş,

onun kurulmasına katılmışlardır. Müslüman ülkelerin son yüzyıllık tarihine bu düzeyde bakmayı öneren Mutman, Batılaşma süreci içinde özgül bir İslâmî göstergenin geleneksel bağlamından koparak popüler ve kamusal alana yayılışına dikkati çekiyor. Bu ülkelerde resmi milliyetçilik programlarının krize girmesiyle birlikte ise, gitgide Batı-karşıtı "fundamentalist" İslâmcı bir siyasal-ideolojik anlatı kurulmuştur. Özselciliğe karşı,basitçe çoğulcu bir yanıt verilemediğine dikkati çeken Mutman, bu ideolojik karşıtlığın neleri bastırdığı veya görünmez kıldığı, ve kurduğu karmaşık metnin nasıl okunabileceği sorularının daha önemli olabileceğine dikkati çekiyor.

Fuat Keyman "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu" başlıklı yazısında modernliğin global kültürel hegemonyasının kurulma sürecini "uluslararası ilişkiler" disiplini bağlamında inceliyor. Keyman'a göre modernliğin önemli bir alanı olan uluslarası ilişkiler kuramının gerek Realist gerekse Marksist versiyonları oryantalist bir söylemi yeniden üretmektedir. Bunu sağlayan mekanizma, tipolojik bir tarih anlayışı içinde modern öznenin Batı-dışı kültürlerin 'ötekileştirilmesi'yle ayrıcalıklı bir konuma getirilmesi ve böylece dünya tarihinin Batı merceğinden kavramsallaştırılmasıdır. Uluslararası İlişkiler dsiplini içindeki oryantalizme yönelik bu eleştirilerin yanısıra Keyman, son yılların postmodern ve feminist eleştirilerinin de hesaba katılması gerektiğini ileri sürer. Keyman'a göre bu söylemler de Uluslararası İlişkiler disiplininin modernizmine ve ataerkil varsayımlarına temel eleştiriler getirmekle birlikte, hâlâ global bağlamda düşünülmesi gereken ötekilik sorunu konusunda yetersiz kalırlar. Sonuçla Keyman, sömürge-sonrası söylemin uluslararası ilişkiler kuramının Avrupa-merkezci ve ataerkil yapısının kırılması için önemli bir gönderim noktası olduğunu vurguluyor. Böyle

bir söylem ise, kültürel özcülüğe karşı ve kimliğin kuruluşu sürecinde farklılığı esas olan kimlik politikaları üretmeye yönelik, çok sesli bir kuramsal yaklaşıma dayanmak zorundadır.

Bu giriş yazısında yer vermediğimiz, ama son zamanlarda hararetli tartışmalara konu olan cinsiyetin ve cinselliğin oryantalizmle ilişkisi boyutu Meyda Yeğenoğlu'nun "Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark" başlıklı makalesinde ele alınıyor. Yeğenoğlu'na göre, Edward Said oryantalist söylemin "Doğu" ile "cinsellik" arasında düzenli bir birlik ve çağrışım kurduğunu belirtmesine rağmen, kültürü ve cinselliği ayrı alanlar gibi almayı önerdiğinden cinselliğe ve bilinçdışına ilişkin süreçleri oryantalist söylemin kurucu bir ögesi gibi kavramakta yetersiz kalmaktadır. Ancak Yeğenoğlu Said'in bu tutumunu eleştirirken, basitçe Doğulu kadının oryantalist temsilinin de çalışmaya ilave edilmesi gerekliliğini belirtmiyor; cinsel farkın temsilini oryantalist söylem analizinin merkezine yerleştirmeyi öneriyor. Bizzat Doğu imgesinin ve temsilinin, cinsel fantaziler, bilinçdışı arzular ve korkularla içsel bir bağlantısı vardır. Yeğenoğlu'na göre, basitçe Doğulu kadınların kullandığı bir giysiye gönderme yapmakla kalmayan, aynı zamanda Doğunun gerçekliğini gizleyen bir maske metaforu olarak kullanılan "peçe" figürü bu açıdan temel bir rol oynamaktadır. Çünkü peçe, ardında bir gerçek, öz ya da hakikat sakladığı varsayımıyla klasik Batı felsefesinin bilinen metaforlarından biri olmuştur. Öte yandan peçenin, yalnızca "egzotik", "gizemli" Doğu'nun değil aynı zamanda kadının ve dişiliğin de güçlü bir metaforu olması, oryantalist söylemin öteki kültürleri "merak eden", "çalışan", "oraya giden" ve "bilen" öznesinin *erkek* konumunu göstermektedir. Jacques Lacan'ın fantazi ve arzu kavramlarını bu dinamiği anlamak için kullanan Yeğenoğlu, Doğu, kadın ve pe-

çe temsillerinin 'Öteki"ne duyulan arzu ile bir ve aynı sorun olduğunu ve bu nedenle asıl sorunun (Batılı) öznenin kendi kimliğindeki bir boşluğu kapatmak ve kendini Öteki'nden ayırtederek kurmak olduğunu vurguluyor.

Deborah Root, "Çöldeki Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kabus Olarak *Esirgeyen Gökyüzü*" başlıklı yazısında Paul Bowles'in *Esirgeyen Gökyüzü (Sheltering Sky)* romanındaki ve Bertolucci'nin aynı adlı sinema uyarlamasındaki oryantalist ideolojik kurguyu gözler önüne seriyor. Root'a göre, bu anlatının canalıcı noktası Batılı entellektüellerin kendi toplumlarında yaşadıkları tekdüzelik, aynılık ve yabancılaşma deneyimini unutmak için "başka yerlere", yani Batılı olmayan, "egzotik" kültürlere giderek "başka" olmaya çalışmalarıdır. Öznelliklerini tamir etmek, "farkı yaşamak" arzusu kahramanlarımızı sonsuz bir mekân olarak gördükleri çöle sürükler; göçebe olmayı düşlerler. Root'a göre, serüvenlerinin delilik ve ölüm ile noktalanmasının nedeni, bu arzulara kayıtsız gerçek dünyanın zaferi değil, onları yola düşüren başkalık arzusunun ve soyut radikal fark felsefesinin sömürgeci bir söylem içinde yapılaşmış olmasıdır. Arab ve Tuareg halkları ise, kahramanlarının ayrıcalıklı ve sofistike Avrupalı karakterler olduğu bu serüvenin basitçe fonunu oluştururlar; ama öte yandan, ilginç bir biçimde, bu kahramanlara ölüm ve delilikten başka bir şey getirmeyen bir fark imgesinin taşıyıcıları olarak konumlanırlar. Sömürgeci mutlak fark anlayışının tehlikelerine dikkati çeken Root, başka bir yere gitmeye gerek kalmaksızın, insanın bulunduğu yerde farkı ve başkalığı nasıl kuracağı sorusunu gündeme getiriyor.

Vicki Kirby'nin, Kuzey Afrika kültürlerinde yaygın klitoris sünneti pratiği hakkında Batılı feminist görüşleri değerlendirdiği yazısı kültürler-arası bir bağlamda "öteki kadın" adına konuşmanın sorunlarını tartışıyor. Klitoris sünneti

konusunda Batı kaynaklı hakim feminist görüş bu tür pratiklerin tartışma götürmez bir barbarlığın ve evrensel bir ataerkil düzenin örnekleri olduğudur. Bundan farklı 'kültürel görececi' *(relativist)* bir görüşün yanısıra, gerek evrenselci gerekse görececi görüşe karşı çıkan, esas olarak müdahaleye direngen bir de yerli feminist görüş vardır. Kirby'e göre, asıl dikkate değer olan bu 'vahşi' pratikler ya da bunlar konusunda Üçüncü Dünyalı kadınların 'tuhaf' direngenliği değil, bizzat bu pratikleri ortadan kaldırma adına Üçüncü Dünyalıları *düzeltmeye* çalışma arzusudur. Klitoris sünneti üzerine Batı kaynaklı feminist söylemin aynı zamanda normal, doğru ve doğal bir kadın bedeni varsayan tıbbi söyleme nasıl büyük ölçüde dayandığını gösteren Kirby, burada sözkonusu olanın aslında Foucault'nun kastettiği anlamda bir "bilme/yönetme arzusu" olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu Batılı feminist argümanlar global ekonomi politikten ve Batı'nın siyasi ve ekonomik hakimiyetinden ayrılamaz. Avrupa-merkezcilik ve fallus-merkezcilik arasındaki suç ortaklığına değinen Kirby, müdahaleciliği mümkün kılan şeyin son çözümlemede biyolojiyi kültürden 'bıçakla ayıran' bir yaklaşım olduğunu gösterir. Gerçekte yerli kadınların (ve erkeklerin) klitoris sünnetine ilişkin tavrına ait ampirik araştırma materyali, hakim görüşlere hiç uymayan pek çok karşı kanıt sunduğu gibi, biyolojinin *zaten daima kültürel* bir ürün olduğunu da kanıtlar. Kirby'ye göre, öteki adına konuşmadan önce, 'doğru'nun ekonomi politiğine, yani "kendi kültürümüzün karanlığına bakabilmeyi" öğrenmeliyiz.

Geoffrey Batchen, "Kültür Kavramları: Antropoloji ve Fotoğraf" başlıklı yazısında antropolojinin ve fotoğrafın paralel tarihlerini izliyor. Batchen'a göre, iki disiplinin en başından beri aynı "temsil" *(representation)* sorunsalından gelmekte olduklarını ima eden yakın bir alışverişleri olmuştur,

ve bu alışverişin yerli halkların ve kültürlerin görsel kanıtını sunan "antropolojik fotoğraf" kategorisinde somutlaştığı söylenebilir. Antropoloji ile fotoğrafın bu buluşmasına eleştirel biçimde yaklaşan yeni 'postmodern' antropolojinin savunucuları ise, bir yandan fotoğrafın söylemsel niteliğini ileri sürmekte, öte yandan tam da antropolojik fotoğrafın temsil ettiği kültürleri basitçe yansıtmadığını ve aslında kurduğunu göstermek amacıyla, bu fotoğrafları (temsilleri) karşılaştırdıkları bir "gerçeklik" varsaymayı sürdürmektedirler. Böylece karşı çıktıkları temsil sorunsalını aynı anda yeniden üretmektedirler. Sorunun kaynağının bu postmodern yaklaşımda örtük olarak hâlâ süregiden kültür-doğa, gerçek-temsil ikilemleri olduğunu ileri süren Batchen, bu karşıtlıkların ekonomisiyle uğraşabilmek için Jacques Derrida'nın yapıçözümüne başvurmayı öğütlemektedir. Fotoğrafı Derrida'nın önerdiği anlamda "yazı", yani kültür-doğa, temsil-gerçek gibi sınırların kurulması pratiği olarak görmek iktidar kurguları olan bu sınırları bozmanın yoludur.

Tuğrul İlter, "Keşfin Beyaz Mitolojisi" başlıklı yazısında, Körfez Savaşından sonra gündeme gelen "yeni dünya düzeni" kavramının köklerini 1492'de Colombus tarafından yeni dünyanın keşfedilmesine kadar götürüyor. İlter'e göre, "keşif" kavramı modernliği kuran temel bir kavram ve oryantalist ve sömürgeci söylemlerin kurucu bir ögesidir, çünkü "bilinmeyen" bir yerin "bulunduğu" nosyonu, orada yüzyıllardır yaşayan yerlileri "öteki"leştirme yolu, bu "ötekilik" kavramı ise, Batılı öznenin bütünlük fantazisidir. Dolayısıyla keşif aynı zamanda bir dünyalaştırmadır; keşfedilen, açığa çıkarılan üretilmiştir, keşfin bulguları imal edilir. Yalnız İlter'e göre, bu sömürgeci dünyalaştırma, basitçe sömürgeci söylemlerle sınırlı değildir; bu söylemler modern toplumbilim ile aynı epistemolojik yapıyı paylaşırlar. Toplumbilimin akademik dünyasında da bir keşif yolculuğuna

çıkmamız, "oraya, dışarıya giderek, olgularla ellerimizi kirletmemiz" istenir, ve toplumbilimin "olgusal", yani bilimsel temeli, özneden bağımsız, basitçe keşfedilecek "orada" bizi bekleyen bir nesne olarak kurulur. İlter'e göre, Körfez Savaşı gibi güncel bir olguda kendini gösteren "biz-onlar" karşıtlığı aynı epistemik yapıyı paylaşır ve bu kutuplaşmanın her iki yanında yer alan 'bütünsel' kimlikler onları sürekli bölen ve bozan bir fark mantığı tarafından tehdit edilir.

Elinizdeki derleme, derleyicilerin katkıda bulunan diğer yazarlarla uzun bir zamandır sürdürmekte oldukları yararlı tartışmaların sonucunda oluşturulmuştur. Bu nedenle derleyiciler olarak, Geoffrey Batchen, Tuğrul İlter, Vicki Kirby ve Deborah Root'a bu projenin oluşumuna ve gerçekleşmesine başından beri bulundukları katkılar dolayısıyla teşekkür ederiz. Hepsi daha önce İngilizce olarak yazılmış bu yazılar Türkçe'de terminolojik bir birlik sağlamak amacıyla derleyenlerin denetiminden geçmiştir. Sadece Tuğrul İlter'in bazı ifadelerinin kendi tercih ettiği biçimde kalması isteğine saygı duyduğumuzdan, birkaç terim değişikliği dışında onun yazısına müdahale edilmemiştir. Yazıları Türkçe'ye çevirmemize yardımcı olan Aksu Bora, Simten Coşar, Menderes Çınar, Yeşim Özben ve Saltuk Özertürk'e de ayrıca teşekkür ederiz. Son olarak, bu derlemenin her aşamasında bizleri teşvik eden ve dünyanın en sabırlı editörlerinden biri olduğunu bu vesileyle bir kez daha kanıtlayan Tanıl Bora'ya minnet borçluyuz.

Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslâm

MAHMUT MUTMAN

Son yirmi yıl içerisinde, hızla serpilen bir kitle hareketi dünya politik sahnesine çıkmış durumda; Batının ekonomik, politik ve kültürel hegemonyasını tümüyle karşısına alan İslâm fundamentalizmi.[1] Bugün, Orta Doğudan Güney Doğu Asya'ya birçok Müslüman ülkede, İslâm'ın dinsel geleneğinin, ilkelerinin ve ritüellerinin yeniden canlandırılışıyla, yeni bir radikal-popüler milliyetçilik telaffuz ediliyor. Modernliği sahte ve yoz bir dünya, modernleşmeyi de yanlış bir anlatı olarak yeniden yazan İslâm fundamentalizmi, Batı ile İslâm arasındaki tarihsel olarak tortulaşmış antagonizmayı da

---

1 Bu makale daha önce A.B.D.'de *Cultural Critique* dergisinde yayımlanmış olan bir makalenin bazı küçük değişikliklerle Türkçe çevirisidir ("Under the Sign of Orientalism: the West vs Islam" *Cultural Critique*, 23, (Kış 1992-93), 165-198. Bu çalışmanın değişik aşamalarında eleştiri ve yorumlarıyla oluşumuna katkıda bulunan Stephen Heath, Fred Dallmayr, Ernesto Laclau, James Clifford, Paul Lubeck, John Brown Childs, Vicki Kirby, Christoph Cox, Geoff Batchen ve Meyda Yeğenoğlu'na, ve makaleyi Türkçe'ye çevirmemde yardımcı olan Saltuk Özertürk'e teşekkür ederim. Tabii ki her türlü hata sadece bana aittir. Makale boyunca "fundamentalizm" terimini kullanmayı yeğliyorum. Çünkü bu terimin Türkçe karşılığı olarak önerilen "köktendincilik" teriminin hem "fundamentalizm" terimini karşılamadığı hem de sözkonusu toplumsal hareketi doğru bir biçimde ifade etmediği kanısındayım.

yeniden su yüzüne çıkardı. Bu antagonizma pek çok farklı katmana sahiptir, ve akıl-dogma, demokrasi-despotizm, uygarlık-ortaçağ zihniyeti vb bir dizi ikilik tarafından üstbelirlenmiştir. Benim buradaki amacım ise bu antagonizmayı tarihin içindeki yerine oturtmak. Doğu-Batı antagonizması, iki ayrı ve uzlaşmaz dünya arasındaki ebedi bir çatışmanın ifadesi değil, tarihsel olarak yeni ve özel bir durumdur. Zaten, sözel içeriği ya da politik yönelimi ne olursa olsun, bizzat İslâmcılık diye bir ideolojinin varlığı, İslâmiyet'in modernlik/Batı ile olan özel ilişkisine dair birşeye işaret eder: İslâmcılık Batı'nın davetsiz misafirliğinden, modernlik ve modernleşmeden 'sonra' olan bir şey olarak görülebilir: eğer "Tanrı'nın ölümü" modern projede yazılıysa, İslâmî fundamentalizm de, Nietzsche'nin modernliğin metninin ters dönüşü hakkmdaki meşhur ironik ifadesinin iyi bir örneği olarak görülebilir: "Tanrıların dönüşü." Bu nedenle de, İslâmcılık Batı hegemonyasının kurulma biçiminin önemli bir boyutunu sorgulamakta bize yardımcı olabilir: Batı aklının ve modernliğin, Johannes Fabian'ın antropoloji bağlamında "ötekini zaman içinde geriye itme"[2] diye adlandırdığı bir sü-

2 Bkz. *Time and the Other* isimli önemli yapıtındaki göreneksel antropoloji ve sosyal bilimlere yöneltilmiş eleştiriler. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983). Şu eleştirel notu da düşelim: Batı'da zaman sorunsalının ve bunun antropolojik kullanımının nasıl geliştiğine ilişkin oldukça sofistike tartışmalarına rağmen, Fabian'ın argümanı da "ötekini zaman içinde geriye itme"nin *Batı'lı özneni üretilme biçimi* olduğunu hala açıkça koyamamaktadır. Bunun nedeni, evrimci zamanı basitçe (diyalojik) yapıya dönüştürerek konuşan öznelerin "eşzamanlı" olduğunu iddia etme çabasıdır. Gerçekte bir işaretleme veya damgalama yapısı olan şeyi "eşzamanlılığın öznel bir reddi" diye alan bu argüman Batılı öznenin *kuruluşunu* dışarıda bırakmak tehlikesini taşımaktadır. Antropolojik söylemin "öteki"ne *bağımlılığı* böyle görülmez hale gelince de, insan Fabian'ın fenomenolojik "öznelerarasılık" (ve diyalojik birlik) dediği şeyin, yani eşzamanlı "biz"in Batılı öznenin bir başka egemenlik maskesi olup olmadığını merak etmektedir. Ayrıca ilginç olan, Fabian'ın daha önce "öteki" konusunda en ciddi felsefi incelemelerden birini yapmış olan Emmanuel Levinas'a hiç bir gönderme yapmamasıdır—üstelik Levinas'ın aynı isimli bir de çalışması olmasına rağ-

reç içinde evrimi. "Öteki" denilen kültürler böylece, Batı Öznesinin, Düzeninin ve Aklının hegemonik kuruluş sürecine sokulurlar. Edward W. Said, *Covering Islam* isimli çalışmasında İslâm'ın Batı medyasındaki imajından sözederken, bizi tam da bu konuda uyarmaktadır:

> "Bu muazzam genellemelerin ardında, aynı anda hem olanaklar hem de engeller oluşturan bütün bir tarih vardır Hemen belirtmeliyiz ki, İslâm'la karşı karşıya getirilen, Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur. Neden? Çünkü, varsayıma göre, 'Batı' Hıristiyanlığı aşmış, ana dini Hıristiyanlıktan daha büyük bir şey olmuşken, İslâm dünyası, farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın, dinin, ilkelliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır."[3]

İşte bu nedenledir ki, İslâmî fundamentalizmi, Batıdaki eşdeğer dinsel fundamentalizmlerle aynı çizgiye oturtmak kısıtlayıcı bir yaklaşımdır. İslâm ve Hıristiyan fundamentalizmleri benzer "sebeblere" ve benzer dinsel amaçlara sahip olabilirler, ama hegemonik düzenle ilişkileri aynı değildir. Farklı bir zamansallık taşıyan İslâmcılık özgül bir tarihin parçası ve sonucu olarak görülmelidir. Fakat bu özgül tarihi ve zamansallığı ayırdetmek ve ortaya koymak istiyorsak, böyle bir ortaya koyuş basitçe 'İslâmı daha iyi bilme' amacıyla olmamahdır. Böyle bir özgülleştirmenin amacı, anlatılageldiği haliyle tarihin kuruluşunu sorguya çekmek olmalıdır.

Tartışmaya getirmek istediğim bu özel tarih katmanı son on yıl içerisinde eklemlendi. *Orientalism* adlı öncü çalışma-

---

men! Bkz: Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Ing. çev. A. Lingis, (The Hague, Martinus Nijhoff, 1979—Fransızca özgün basım: 1961); ve *Time and the Other*, Ing. çev. R. A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987—Fransızca özgün basım: 1947).

3 E. W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981), 10.

sında Edward W. Said, son iki yüzyıl boyunca geliştiği şekliyle, Doğu, özellikle İslâmî Doğu üzerindeki Batı söylemini inceledi. *Covering Islam* adlı daha sonraki bir çalışmada da, İslâmın çağdaş Batı medyasındaki temsil edilişi üzerinde durdu. Bu yazının ilk bölümünde, Said'in çalışmasıyla eleştirel bir diyaloğa girerek bazı özel noktalar tespit etmeye ve bunlardan hareketle değişik kavramlar geliştirmeye çalışacağım. Bunu yaparken, Said'in çalışmasındaki bazı izlekleri ve argümanları eleştirerek onları terketmeyi önerecek, ama diğer bazılarını da Said'in kendisinden daha güçlü biçimde izlemeyi öğütleyeceğim. Said'in çalışmasını 'paradigma oluşturucu' olarak ele aldığımı baştan önemle vurgulayayım. Bir başka deyişle, Said'in çalışması üzerine söyleyeceğim her şey, yalnızca Said'in bize açtığı ufukta mümkündür. İkinci bölümde ise, bu seçilmiş izleklerin eleştirel açımlamalarının ışığında özgül bir konu olarak İslâm/İslâmcılık üzerine eğileceğim.[4]

Oryantalizm: Güç, Söylem ve Dünyalaştırma

Said Oryantalizmi bir akademik disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olarak üç farklı düzeyde tanımlar. Dikkatimizi Doğulu toplumlar ve kültürlere ait bilgi ile emperyalist ve sömürgeci güçler arasındaki kurumsal ve tarihsel ilişkiye çeken bu yaklaşım, Said'in Oryantalizm sorununu naif bir pozitivist epistemolojik eleştirinin ötesinde ortaya koysına yardımcı olur. Foucault'u izleyerek, Oryantalist kuruluşu bir bilgi/iktidar aygıtı olarak kurar. Eğer, Oryantalist bilgi sömürgeci/emperyalist ekonomik ve politik güçlerle ilişkili ise, bunun birinci anlamı, bu güçlerin Doğu'nun

4 Sadece *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 1978) ve *Covering Islam* (1981) metinlerinin belirli yerlerini inceleyecek, ve Edward Said'in Filistin üzerine yazılarını dışarıda bırakacağım, çünkü amacım daha genel kuramsal bir müdahele yaparak Oryantalizm kavramını yeniden düzenlemeye çalışmak.

ve Doğululuğun "bilgisi"ni üretmeksizin oldukları güçler olamayacaklarıdır; ama eşanlı ikincil bir anlamı da, bu gücün sağladığı toplumsal bağlam ve kurumsal ağ olmaksızın böyle bir bilginin üretilmesinin imkansızlığıdır.

Ne var ki, bu Oryantalist yapı içinde gerek bilgi gerekse de güç kırılmış, ayrışmış ve dağılmış gibi durmaktadır: açık olduğu kadar saklı anlamlar, bilimsel doğrular olduğu kadar ideolojik imgelem, sömürgeci tahakküm olduğu kadar akademik otorite, ince bir hegemonya ve kesinlikçi disipliner bilginin gücü olduğu kadar ekonomik sömürü ve kaba bir baskı... Heterojen unsurlardan (kurumsal, bilimsel, edebî, politik, coğrafî, imgesel, disipliner, vb) meydana gelen bu hegemonik yapıda, bu tamamen farklı unsurları kendi kavramının özel gücü altında biraraya getiren bir çeşit *merkez* olmalıdır. Yoksa herhangibir metnin veya söylemsel bir ifadenin Oryantalist olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Hugo, Dante ve Marx kadar birbirinden farklı yazarları içine alabilen bir 'düşünce üslubu' olarak Oryantalizme gönderme yaparken Said, garip gücünü hissedilmez, sınırsız ve sessiz yayılışından alan böyle bir merkeze işaret eder: "Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayrım".[5] Şimdi bu merkezin nasıl bir merkez olduğunu daha yakından inceleyelim.

Dile yaklaşımında Saussure, dilin, dilden önce gelen fikirlerin fonetik ifadesi olmadığını ileri sürmüştü. Saussure'e göre, belirsiz ve şekilsiz bir yığın olan düşünceyi parçalara ayırarak "fikirleri" açık ve belirgin kılan, göstergelerin ayrımsal *(differential)* etkinliğidir. Oryantalizmi *söylemsel* bir nesne olarak ele alırken, Said'in biçimsel bir boyuta, yani dil gibi ayrım ve bölünme ile karakterize olan Oryanta-

5 Bkz. E. W. Said, *Orientalism*, 1978, 2-3. Kendi yapıtını yeniden değerlendirdiği en son bir makalesinde Edward Said, bunu "Batı'yı Doğu'dan ayıran çizgi" ve "Oryantalizmin üç değişik veçhesinin ortak böleni" olarak tanımlamıştır. Bkz: E. W. Said, "Orientalism Reconsidered" *Cultural Critique* 1 (Fall 1985) 90.

list bir "düşünce üslubuna" işaret etme gereği duyması da rastlantısal değildir. Açık, belirgin ve ayrımsanabilir bir bütünlük olarak 'Doğu', belirsiz izlenimler ve kaynaşmalar yığınının ayrışması ve farklılaşması ile belirir.

Oryantalist yapıyı karakterize eden bu merkezi, oluşturucu ilkeyi nasıl yorumlamalıyız? Çünkü bu merkez pek de merkeze benzemiyor. Elimizde, kendi içinde ve kendisiyle varolan, tüm ve açık bir kimlik, bir kendine-özdeşlik yerine bir farklılık, "ontolojik ve epistemolojik bir ayrım" var. Fakat, bu durum Oryantalizmi "merkezsiz bir yapı" haline getirmez – bir başka deyişle, burada sözkonusu olan merkezsiz bir yapıdan ziyade, herhangibir bir yapının merkezinde özdeşlik değil ayrım olmasında temelini bulan bir karşı-işlem için kullanılması uygun bir ifade olan "merkezsizleştirme" *(decentering)* işlemidir. Dolayısıyla Oryantalizmin merkezini oluşturan kavramın bir fark göstergesinin altına yerleştirilmesi demek Oryantalist söylemin basitçe sabit bir merkeze değil de bir *merkezleme* işlemine dayandığını göstermek demektir. Bu merkezleme işlemi Oryantalist söylemin en tipik özelliğinde vücut bulur: bütünleştirme (totalization).[6] Bir eşdeğerlikler zincirinin üretilmesi demek olan bu bütünleştirme Oryantalist söylemin farklı kipliklerini ve tarzlarını boydan boya geçen metaforik bir işlemdir; Said'in sık sık vurguladığı, farklı bir çok toplumun ve kültürün "İslâm" veya "Doğu" gibi "soyut özler" altında homojenleştirilmesi tam da bunun örneğidir. "Doğu" denilen bu "öteki" yer, bu anlamda Batı'nın icadı, Oryantalist metnin ürünüdür. Yalnız böyle bir homojenleştirme yalnızca Doğu ve İslâm gibi kültürel özler kurmakla kalmaz; birbirinden

6 Said'in tezinin özgünlüğü ve değerinin "Batı ve Doğu arasındaki ayrım"a değişik toplumların "Doğu" göstergesi altında bütünleştirilmesi olarak tanımladığı özelliğe göre öncelik vermesi olduğu kanısındayım. Said'in metnini yakından bilenler, argümanım ilerledikçe Said'in niyetiyle tam uyuşmayan fakat gene de onun metninden çıkarılabilecek bir okuma önerdiğimi farkedeceklerdir.

farklı yerleri "Doğulu" damgasıyla aynı hale getirerek, Batı'yı, böylece ima ettiği bir karşıtlığın imtiyazlı ve hakim kutbu olarak kurar. Oryantalist söylemin, Batı'nın hegemonik bir güç yatırımı olması olgusu, yani onu cisimleştiren sömürgeci/emperyalist güç aygıtı ile ilişkisi tam da bu noktada ortaya çıkar: Oryantalizm hiç te kendini sunduğu gibi, basitçe "Doğu üstüne bir söylem" değildir. Uzman, politikacı, sömürge yöneticisi, sosyolog ya da şair, kim tarafından konuşulursa konuşulsun, tam da "Doğu" diye bir "başka" yer üzerine bir söylemin ortaya çıkışıdır asıl tuzak; Oryantalizm tam da böyle bir yanılsamanın adıdır. Yani Oryantalizm hegemonik bir işlemdir, bir merkez-kurma veya merkezleme *(centering)* işlemi. Bu işlemin özü de şudur: edebî, bilimsel, siyasal, vb değişik söylem tarzları içinde çoğaltılan ve siyasal, iktisadi, akademik, ahlaksal vb iktidarların değişik kurumsal kertelerinde eklemlenen karmaşık bir stratejik hareket ile Batı kendi kimliğini "öteki" olarak imlediği bir mekândan ayırtederek kurar. Burada önemli olan, "Doğu" diye bir yer üzerine bir söylemin varlığıdır, yani Doğu'nun farklı olarak işaretlenmesi ve özel bir uzmanlık alanını gerektiren 'başka' bir yer olarak kurulmasıdır. Dolayısıyla Said'in analizi, Nietzsche'nin ve Foucault'nun herhangibir söylemde *kimin* konuştuğuna ilişkin soruya tanıdıkları önceliğin ne kadar haklı olduğunu gösterir: oryantalizm örneğinde bu soru, hegemonik konumun maddiliğini tescil eden söylemin kendi düzeyinde yanıtlanır.[7] Said, bizi,

---

7 Burada hegemonik konum (hegemonic location) nosyonuyla Said'in stratejik konum (strategic location) ile kastettiğini kastediyorum: "yazarın, hakkında yazdığı Doğulu materyale ilişkin metin içindeki konumu" (Said: *Covering Islam*, 20). Said bunu stratejik formasyon dediği bir başka kavramdan ayırteder: "metinler ile metin guruplarının, metin tiplerinin, ve metinsel türlerin kendi aralarında ve dolayısıyla genel kültürel alanda kazandığı kitle, yoğunluk ve referans gücü" (a.g.e., 20). Oryantalist formasyonun kendisi bu anlamda stratejik bir formasyon olarak görülebilir, birliğini bir farkın sürekli yinelenmesiyle, ve sürekli ve yaygın bir merkezleme işlemiyle sağlanan geniş bir alıntılar ağı.

Doğu kültürü üzerine sanki tarafsız ve doğrudan biçimde edinilmiş gibi duran bir bilgi anlayışının sözümona masumiyetinden uzaklaşmaya çağırarak, söylemde saklı bir arzunun gücünü, bilgiyi ve hakikati üreten *söylemin içindeki güç yatırımını* görmemizi sağlar: bu yatırım, hakimiyetini ya da hegemonyasını, "ötekini" damgalayarak, yani kendinden farklı olanı "öteki" haline getirerek kuran Batılı öznenin ürettimidir. Oryantalizm aslında Batılı emperyalist öznenin kendini saklayarak kurma yolu ya da söylemidir. Burada dikkat edilmesi gereken, söylemin bir nesneyi seçerken ve adlandırırken ("Doğu") bu nesnenin bilinmesi gerekliliğinin apaçıkmış gibi davranılması, ve böylece aynı anda sözkonusu bilginin öznesinin üretiminin ustaca saklanmasıdır. Sanki bu özne hiçbir yerden değildir. Halbuki yalnızca dil ile ve dilin içinde işaretlenebilecek bu farklılığı işaretleyen ve tesis eden Batının gücüdür. Bir başka deyişle, Batı, kendi yüzünü silerek dili serbest bırakır ve böylelikle oluşan söylemin içinde aslında kendinin zıttı olan bir "öteki" üretir ("Doğu"); böylece kendi adına ortaya çıkmadan önce kendini "evrensel" bilgi öznesi kılar; yani, ancak o söylemsel yerin boşluğu ve yansızlığı kesinleştikten sonra muzaffer bir edayla ortaya çıkarak zaten güvenceye aldığı bir söylemsel mekâna hakim olur. Bu anlamlama ya da işaretleme operasyonu, Batı ile Doğu arasındaki bir farklılık olasılığını mutlak bir zorunluluğa dönüştürür ve ona bir yön verir: Batılı özne Doğu'ya göre konumlanır ve yöne(l)tilir. Batı bu söylemsel hareket olmaksızın bugün olduğu hegemonik güç olabilir miydi? Tarihsel ve kültürel olarak, yani gerek zamanın gerekse de mekânın içinde yayılan bir tek ve aynı jestle Doğu/Şark "öteki" olarak, yani hem bir (bilimsel, anlatısal, sanatsal) bilgi nesnesi, hem de (siyasal, toplumsal) müdahale nesnesi olarak işaretlenmiştir. Dikkat edilirse, bu işlem, basitçe Batı'yı güç ya da merkez olarak üretmez; asıl

becerdiği, bu gücü dilin içine yerleştirerek evrensel bir bilgi konumu olarak üretmesidir. İşte şimdi Edward Said'in neyi başardığını anlıyoruz: bu pek "yaygın" ve "doğal" tarihsel, kültürel ve politik işaretin ("Doğu", "orası") aslında nasıl üretildiğini, yapıldığını görmek ve göstermek için gazetecilikten bilime ve edebiyata, çoğul, heterojen söylemsel parçaları boydan boya geçerken, onları gizliden gizliye merkezleyen bir ayrımın ("Batı ile Doğu arasında ontolojik ve epistemolojik ayrım"ın) ilkesini açık kılarak oryantalizmin kendini inceleme nesnesi haline getirmek.[8]

Said'in oryantalizm okumasına getirdiğim bu yaklaşımı en iyi açıklayan Gayatri Spivak'ın "metin" kavramıdır. Spivak, "metin" kavramından ne anladığı sorulduğunda şöyle yanıt vermektedir:

> ...metinsellik kavramı, daha önce işaretlenmediği (*"uninscribed"*) varsayılan bir bölge üstünde yapılan dünyalaştırma (dünya kurma – *"worlding"*) işlemine bağlanmalıdır. Bunu söylerken asıl aklımda olan, bölgeleştirdiği dünyanın aslında önceden işaretlenmediğini (*inscribed*) varsaymak zorunda olan emperyalist

---

8 Öyle görünüyor ki bu değişik parçaların biraraya getirilmesi işi herhangibiri tarafından başarılamayacaktı. *Orientalism*'in önsözünün sonunda ortaya çıkan bu "kişisel boyut", yani Said'in kendisinin bir "Doğulu" olarak kuruluşuna gönderme yapması, metnine dışsal birşeymiş gibi değil, metnin bir tabakası olarak okunmalı. Önsöz hariç metinde bizatihi ortaya çıkmayan ama gene de metne ait bir tabaka; analizi, devinisi, duraklama ve tereddütleri, marjinleri ve çerçevesi ile, metni metin olarak üreten bir tabaka. Eğer Said'in metni pek çok acılardan, tutkulardan, çıkarlardan, sorulardan ve meydan okumalardan yapılmış bir metinse, bu metni bir 'siyaset' yani metin olarak yaşam haline getiren bu güç tabakasıdır. "Doğululuğun kendi üstündeki izlerinin bir envanterini çıkarma" çabası olarak Orientalism Said'in otobiyografisi bile sayılabilir, ama yazarın zorunlu bir özgüllüğün etkisi, somut bir sentez olarak üretildiği bir boyutta yazılmış ve yazılan, hem tikel hem de çoğul garip bir otobiyografi. Said'in bu zorunluluğu hissettiğine kuşku yok; *yazmaktan başka birşey yapamazdı*. Oryantalizmin hegemonik metninin bu eleştirel analizi bu muzaffer hegemonyanın gene de kurmadan edemeyeceği maddi bir konumdan üretilebilirdi.

projedir. Yani, en basit kartografi düzeyinde ele alırsak, daha önce işaretlenmemiş olduğu varsayılan işaretlenmiştir. Demek ki bu dünyalaştırma bir metinleştirme, metinselleştirmedir, bir yapmadır, anlaşılacak bir nesne haline getirmedir."[9]

Burada Spivak, metin nosyonuna karşılık olarak Heidegger'in "dünyanın dünyalaştırılması" kavramını kullanmaktadır. Spivak'ın yorumuna göre, Heidegger'in dünyalaştırma veya dünya-kurma dediği onto-fenomenolojik eylem bir işaretleme ya da yazma *(inscription)* işlemidir, ve yazılan ya da işaretlenen yerin daha önce yazılmamış/işaretlenmemiş olduğunu, yani *doğa* olduğunu varsayar. Bu nedenledir ki, emperyalizm dünyanın dünyalaştırılmasından, yani bugün bildiğimiz ve yaşadığımız haliyle "dünyanın" kuruluşundan sorumlu olan metinleştirmedir, ve bu yazı, hakkında yazılan mekânın boş, doğal, daha önce yazılmamış olduğunu varsayar. Tabii ilk aklımıza gelen, örneğin "ilkel" denilen toplumların yazısız veya yazı-öncesi toplum olarak tanımlanmasıdır, ve en genelde tüm Batı-dışı toplumların uygarlık-dışı, yani barbar ya da vahşi olarak görülmeleri. Savaş sonrası antropolojinin ayrıcalıklı akımı yapısalcılık ise, bu toplumları 'vahşi' olarak görmese bile, hâlâ yazı-öncesi niteliklerinde ısrar etmiştir. Yapısalcılık için bu nitelik, bu toplumları yazının ve ona özdeş olan iktidarın bozduğu yazı-sonrası toplumlara göre daha masum kılar. Halbuki yazıyı basitçe iktidar ile özdeşleyen bu masumiyet arayışı, hâlâ Avrupalı emperyal bir varsayımın sürdürülmesidir. Yapısalcılığın bu tutumu, yapısalcılık-sonrası olarak adlandırılan düşünürler (özellikle Derrida ve Deleuze) tarafından eleştirilmiştir – hatta yapısalcılık-sonrası düşünceyi kuran eleşti-

9 Gayatri C. Spivak, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Der. Sarah Harasym. (New York ve Londra: Routledge, 1990), 1.

rilerden biri budur. Benzer biçimde, örneğin Doğulu toplumların sivil toplum-eksikliği veya ikincil yapılarının yokluğu denilen özelliği de sözkonusu dünyalaştırmanın içinde anlam kazanmaktadır.[10]

Yukarıda değindiğimiz Oryantalizmin üç düzeyi (akademik disiplin; düşünce üslubu, tüzel kurum) arasındaki ilişkiler Said tarafından her zaman açıklıkla telaffuz edilmemiştir. Said, kah bu ilişkileri ampirik olarak betimler, kah Oryantalist çalışmaların ardındaki güç sınırlamaları veya ekonomik çıkarlar ağını bize anımsatır. Bir başka deyişle, güç ve bilgi arasındaki ilişkiler dışsal olarak kavranır. Bu da Said'in metnini, fikirleri toplumsal bağlamlarına yerleştirmekten öteye gitmeyen göreneksel bir bilgi sosyolojisine doğru geri çeker. Ama söylemin oluşturucu, kurucu yanını görmemizi engelleyen şey tam da budur. Bu eğilim *Covering Islam*'da daha belirgin hale gelir.

Bu nedenle Said'in özgün, eleştirel, anti-pozitivist argümanına dönmenin yararlı olacağı kanısındayım. Said'e göre, Doğu, "basitçe orada değildir, o'na Batı için ve Batı'da bir gerçeklik ve varlık sağlayan bir düşünce, tasavvur ve söylem geleneği ve tarihinden oluşmuş insan-yapımı bir düşün-

10 Yukarıda belirttiğim gibi, Spivak'ın bu özgün yorumu Derrida'nın Levi-Strauss ve Rousseau okumalarına dayanmaktadır. Derrida'ya göre, her iki düşünürde ilkel toplumu yazı-öncesi, masum ve bozulmamış diye överler, çünkü yazıyı, düşüncenin doğrudan ifadesi saydıkları sözün bir taklidi, kopya ve bozulma, ve devlet ve sınıfların ortaya çıkışıyla özdeş bir yozlaşma olarak görürler. Derrida'ya göre ise, burada sözkonusu olan alfabetik yazıdır. İlkeller ise, yazısız değil, tam tersine alfabetik olmayan, başka bir yazı sistemine sahiptirler. Bkz. C. Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, İng. çev. J & D. Weightman (New York: Athenaeum, 1975), özellikle 18. bölüm; J. Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. G. C. Spivak (Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1976), 95-316. Benzer biçimde G. Deleuze ve F. Guattari de, ilkellerde yazının olmadığını değil, sadece sözden bağımsız olduğunu, devletin ortaya çıkışıyla birlikte ise, yazının söze bağımlı ve onu yineleyen alfabetik yazıya dönüştüğünü belirtirler. Bkz. G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia I*, İng. çev. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 139-153.

ce"dir. (Foucault'yu izleyerek, Batı'daki epistemik kaymanın Tanrı'nın yerine geçirdiği "İnsan" kavramı, yani hümanist sorunsal açısından baktığımızda, oryantalizmin "İnsan"ı yapan bir kavram olduğunu da söylemeliyiz. Çünkü "İnsan" denilen bu evrensel konumu açan Batı'lı öznedir.) Bu noktada, Said daha ileri bir ayrıntılandırma için bir başlangıç noktası olacak bir dizi önemli niteleme sıralar. Bu nitelikleri sıralarken Said'in amacı, insan-yapımı dediği "Doğu" düşüncesinin ne basitçe bir düşünce olmadığını ne de salt zihinsel koşullarca üretilmediğini göstermektir. Yani, eğer "Doğu" doğal bir veri olmama anlamında insan-yapımı ya da kurulmuş, inşa edilmiş bir düşünce ise, Said, hangi zihinsel olmayan koşulların bu düşünceyi belirlediğini ve sözkonusu özgül düşünce olmasını sağladığını göstermek istemektedir.

Her şeyden önce, Doğu, elbette ki özünde bir düşünce ya da "gerçeklikte karşılığı olmayan basitçe uydurulmuş bir fikir" değildir; kendisine ait, "Batının onun üzerine söylediğinden daha büyük, yalın bir gerçekliği" vardır. Ama Said'in ilgilendiği, Oryantalizm ile Doğu arasındaki tekabüliyet değil, Oryantalizm ve onun Doğu üzerine düşüncelerinin iç tutarlılığıdır.[11] Said haklı olarak, Oryantalizmin bu iç tutarlılığının, onun Doğu ile arasındaki herhangi bir tekabüliyetten daha önemli olduğunda ısrar etse de, bu sorunu formüle edişindeki yöntem, Doğu aynı zamanda Oryantalizmin referansı olduğu için, bu ikisinin arasındaki ilişkiyi düşünmeyi zorlaştırır. Bir başka deyişle, Oryantalist söylem ve Doğu birbirinden tamamen ayrı şeyler değildirler, aralarında bir ilişki vardır. Fakat, "Doğu'da olan kültürlerin ve ulusların, Batı'da onlar hakkında söylenebilecek herşeyden daha büyük bir gerçekliğe sahip olduğunu" zımnen kabul etmekle Said, söylemin (Oryantalizmin) iç tutarlılığı ile onun göndergesi veya referansı (Doğu) arasındaki ilişkiyi

11 E. W. Said, *Orientalism*, 5.

formüle etmeyi zorlaştırır. Halbuki bu ilişki hiç te masum ve boş değildir, her zaman dikkat çekilmiş, işaretlenmiş bir ilişkidir. Burada sözkonusu olan hep bir alıntılama ya da gönderme yapma işlemidir: zaten 'orada' olana, zaten 'farklı' ve 'başka' olana basitçe gönderme yapma işlemi. Oryantalizmin başlangıcında ya da merkezinde tam ve özdeş bir anlamın yerine bir bölünme ya da ayrım sözkonusu olduğu için, Doğu'nun üretilmesi her zaman bir ayırma ve çizgi çekme işleminin, bir 'öteki'ne gönderme yapmanın sonucudur.[12] Bu metinsel hareketten önemli bir paradoksal sonuç çıkar: "Doğu" bir kayma veya gecikmeden doğmustur; yani hem kurulmuş ve kurgulanmış, hem de, aynı anda, yerinden oynatılmıştır. Aynı anda hem bilginin nesnesidir, hem de bilgiye bir direnişle nitelenmiştir (örneğin, Oryantalist dilde özsel bir gizemlilik ile tanımlanır).[13] Bir başka deyişle, Said'in, Doğu kültürlerinin Batı söyleminden daha büyük bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul edişi, Doğunun 'asıl', 'kendi', 'öz' kimliğinde verili, Oryantalist olmayan saf bir bilgiyi zorunlu ya da doğal olarak garanti etmez, çünkü Said'in de belirttiği gibi, "Oryantalizm başlıca ürünü temsil *(representation)* olan bir dışsallık üzerine kuruludur".[14] Oryantalist olmayan bir bilgi, hiçbir zaman bu temsil yapısı-

12 Elbette Said bu alıntılama faaliyetine gönderme yapmakta, ve bunu "öncel otoriteyi onaran ve ona güç veren alıntılama" diye betimlemektedir (a.g.e., 176-177). Fakat bu alıntılama faaliyetini "anlatısal bilince çok geniş bir yer vererek" (a.g.e., 177) modern Doğu'nun gerçeklerini sistematik biçimde dışlayan birşey olarak görmektedir. Halbuki sorun basitçe anlatı bilincinin aşırılığı değildir. Daha önemlisi, eğer Doğu'nun *yapıldığı* tezini ciddiye alırsak, alıntılama faaliyeti yani söylemsel faaliyet içinde otoritenin restorasyonu ile Said'in "metinsel parçaların düzenlenmesi" ile üretildiğini söylediği imgesel "toplam resim" arasında derin bir tarihsel bağ vardır (a.g.e., 177).

13 Oryantalizmin fantazmatik boyutunun epistemolojik boyutundan ayırtedilemeyeceği bir düzeye dikkat çekmeliyiz: arzuya ilişkin bir boyut olarak, yapısla bir yanılsama ile karekterize olan bu fantasmatik boyut Oryantalist bilgi ve hakikatin koşuludur.

14 A.g.e., 20-21.

nın dışında kalamayacak olan bir mücadeleyle üretilmek zorundadır. Ve *gerçek güçlük* buradadır: Oryantalizmin 'dışarısı' dilin ve temsilin dışında değildir.[15]

İkinci olarak, Said'e göre, düşünceler oluşturdukları güç konfigürasyonlarına başvurmaksızın anlaşılamazlar; Doğu öyle basitçe hayal mahsulü değildir:

> "Düşünceler, kültürler ve tarihler, güçleri ya da daha kesin bir ifadeyle gücü şekillendirişleri üzerine çalışılmadan ciddi bir şekilde anlaşılamazlar. Doğu'nun icat edildiğine, ya da benim adlandırdığım biçimiyle 'Doğululaştırıldığına' inanırken, böyle bir şeyin imgelemin basit bir gerekliliği olarak meydana geldiğine düşünmek samimiyetsizliktir. Doğu ile Batı arasındaki ilişki, bir güç, bir hakimiyet, farklı derecelerde karmaşık bir hegemonya ilişkisidir... Doğu 'Doğululaştırıldı' ise, bunun nedeni basitçe, 19. yüzyıl Avrupalısı tarafından genel kültür diye bilinen o malum yollarla Doğulu olduğu keşfedildiği için değil-

15 Bu nokta hakkında James Clifford'dan farklı bir konum aldığımı belirtmek isterim. Clifford, Said'in metninde gerçek Doğu'nun çarpıtıldığı veya yanlış tanındığına ilişkin bir argümanla bir Doğu fikrinin salt metinsel yolla kuruluşuna ilişkin bir argüman arasında bir çelişki görmektedir. Bkz. James Clifford, "On Orientalism" *The Predicament of Culture: Twentieth Century Literature, Ethnography and Art* (Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press, 1988), 260. Ama bu çelişki Said'in metninde apaçık olduğuna göre, insan Said'in niçin böyle bir "hata" yaptığını sormak ihtiyacı duyuyor. Tam da burada söylemin ekonomisini görmek zorunda değil miyiz? Yukarıda belirttiğimiz gibi, Doğu ancak yerinden oynatıldığı ölçüde kurulabildiği için, Oryantalizm aynı zamanda "gerçek" Doğu ile kavramı, imgesi, vb. arasındaki farkın üretilmesidir. Bu fark olmaksızın Doğu diye birşey olamazdı. Clifford'ın eleştirisi bu önemli noktayı kaçırmaktadır, çünkü anlamı çelişkinin dışına yerleştirir. Clifford'ın önerdiğinin tersine Said'in totolojik önermesi "Doğu'nun Doğululaştırılması"nda oryantalizmin totolojisini görmeliyiz: Doğu'nun Doğulu olduğunu söylemek ne anlama gelir? Benim buradaki vurgum daha farklı bir noktaya ilişkindir: gerçek Doğu Oryantalist-olmayan veya oryantalizme muhalif bir bilginin doğal garantisi değildir, çünkü, bir mücadele alanı olarak zaten daima temsil pratiği tarafından kirletilmiştir. Böyle bir bilgi, ancak, her *özgül* kertede yeniden hesaplama ve düzenlenme ile *üretilmesi* gereken bir mücadele bilgisi olabilir.

dir; aynı zamanda Doğulu yapılabildiği, yani Doğululuğa boyun eğdirilebildiği içindir."[16]

İnsanı "Doğulu" *yapan* bu tabiyetin açıklanması, söylemin ve bilginin ortasına gücün veya iktidarın yerleştirilmesini gerektirir. Fakat Said'i bu önemli amaca ulaşmaktan yoksun bırakan onun basit bir bağlamsalcılığı hemen kabulü ve idealizmi de biraz kolay bir yolla reddedivermesidir (örneğin yukarıdaki gibi basitçe samimiyetsizlik olarak görmesi). İktidarı basitçe bilgiye/söyleme dışsal bir bağlam olarak görmeyi bırakıp söylemin ta *içine* yerleştirmedikçe "Doğulu kılınmaya tabiyet" denen şeyi açıklayabilir miyiz? Bu dediğimi yapmak ise, iktidarın saf dilsel ya da zihinsel bir nesne anlamında söylemsel olmasını ileri sürmek değildir, çünkü iktidar veya güç, bir anlamda, hep söylemin dışında, onun bağlamı olarak kalacaktır. Örneğin, söylemsel ya da sözel bir alışverişin hakikati asla tam olarak bu alışverişin içinde bulunmaz.[17] Ama tam da iktidarın söylemden *farklı* olan bir bağlam olması, söylem tarafından talep edilmesini ve arzulanmasını getirir. İşte bu anlamda güç ya da iktidar söyleme içseldir: yani söylemde öyle bir şey olmalıdır ki, söylem dış bağlamla bir ilişki kursun ve bu sayede kendini sürekli bir hareket ve değişim içinde yapadursun. Ancak iktidar söyleme bu anlamda içsel ise, Said'in ampirik tekabüliyete karşılık önerdiği "iç tutarlılık" idealist bir "mantıksal" tutarlılık olmanın ötesine geçer, ve çoğul, dağınık ve karşıt güçlerin, çelişkili ve özdeş önermelerin vb. tutarlılığı haline gelir. Başka bir deyişle, işte o zaman Oryantalizmin iç tutarlılığı, sadece ve sadece, bir Öteki, 'bir başka yer' olarak Doğu'ya duyulan *arzuyla*, yani Doğu ile Batı arasında

16 E. W. Said, *Orientalism*, 5-6.

17 Bu yaklaşımın kuramsal eklemlenmesinin bir örneği için, bkz: Pierre Bourdieu, "The Economics of Linguistic Exchanges" *Social Science Information* 16: 6 (Aralık 1977), 645-668.

epistemolojik ve ontolojik bir ayrım yapan merkezi ve merkezleyici işlemin *güçlü baskısıyla* üretilen ve desteklenen çoğul ve çelişkili unsurların tutarlılığı haline gelir.

Son olarak, Said'e göre, Oryantalizmin yapısı, doğrusu bir kez söylendiğinde uçup gidecek olan 'yalanlar ve mitlerden kurulu bir yapı' olarak anlaşılmamalıdır.[18] Bu son koşul büyük önem taşır ve doğrudan doğruya Said'in söylem nosyonu ile bağlantılıdır. Bu noktada sormamız gereken soru ise, tam da, Oryantalizmin ne zaman, hangi koşullar altında 'bir kere doğrusu söylendiğinde uçup kaybolacak yalanlar ve mitlerden oluşan bir yapı' olarak görüleceğidir. Burada, Said'in salt zihinsel, rasyonel bir işlemin sınırlarını kastettiğini görmek önemlidir. Eğer böyle bir söylemsel yapı, 'doğru'su bir kez bilindiğinde yokolmayacaksa, o zaman bir ekonomik çıkar ya da güç yapısı ile ilişkili olmak zorundadır. Başka bir deyişle, sözkonusu söylemsel bütünlük, yani Oryantalizm, basitçe zihinsel ya da düşünsel bir bütünlük olarak görülmemelidir. Basitçe zihinsel bir bilme eylemi ile, bir bilinçlilikle yokolacak bir kipliğe sahip olmamalıdır. İşte burada Said'in metninin temel stratejik noktasına gelmiş bulunuyoruz: Oryantalizmin söylemsel bütünlüğünü nasıl kavramalı?

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, nesnelerin söylemsel kuruluşunun sırf zihinsel bir olay olmadığını, nesnelerin maddi özelliklerinin de, eklemledikleri gerçek bağlamlar içinde onları anlamlı kılan söylemlerin bir parçası olduklarını öne sürerek, söylem kavramına yararlı bir yaklaşım geliştirdiler. Laclau ve Mouffe'un söylem dedikleri kendi başına dilsel eylem değil; dilsel eylemin dilsel olmayan eylemle birlikte oluşturduğu bütünlüktür. Bizim bakış açımızdan önemli olan, böyle her bütünlüğün, yani her söylemsel kuruluşun, aynı zamanda hegemonik bir kuruluş olduğunu

18 E. W. Said, *Orientalism*, 6.

öne sûren genel argûmanlarıdır.[19] Bu anlamda, Oryantalist bir önerme ("Onlar zayıf, yoz ve duygusal olurlar; kendi kendilerini idare edemezler;") ve Batılı emperyalist veya sömürgeci bir eylem (askerî operasyon, sömürgeleştirme) bir bütünlük teşkil ederler, ya da karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Bu yüzden Oryantalizm hem bir "emir" *(command)*, hem de bir "düzen" *(order)*, yani Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın "disiplini" olarak görülmelidir (tabii ki burada disiplin sözcüğünün çifte anlamını kastediyoruz: bilimsel ve örgütsel).[20]

Oryantalizm bağlamı içinde bir hegemonya kavramı geliştirmek için, Oryantalizmin tarihsel eklemlenişinin bir başka alanına, sömürgeciliğe başvurmak zorundayız. Aslında bu alanın en önemli kuramcılarından Homi Bhabba'nın "sömürgeci söylem" analizi, Said'in Oryantalizme yaklaşımı ile eleştirel bir diyalog içinde oluşturulmuştur. Bhabba'ya göre, Said doğru bir şekilde Oryantalizmi bir "yanlış bilinçlilik" teorisinin sınırları içinde kavramsallaştırmayı reddediyorsa da, araçsalcı bir güç kavramından ayrılma konusunda isteksizdir.[21] Sonuç olarak, Oryantalist söylem, basit-

---

19 Nesnelerin söylemsel kuruluşuna yaklaşımları için, bkz; E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985) 180 ve "Post-Marxism Without Apologies." *New Left Review* 166 (November-December 1987), 82. Bana daha zorlu ve biraz da spekülatif gelen sınıf veya demokrasi üzerine tezleri ile burada ilgilenmiyorum.

20 Buradabir hegemonik aygıt olarak okula ve emir olarak öğretmenin söylemine gönderme yapıyorum. *A Thousand Plateaus*'da Gilles Deleuze ve Felix Guattari dile tam da bu anlamda yaklaşmaktadırlar: "Zorunlu eğitim makinesi bilgi iletmez, sadece gramerin tüm ikili temellerini içeren semiotik koordinatları çocuğa empoze eder (erkek-dişi, tekil-çoğul, isim-fiil, önerme öznesi-sözcelem öznesi, vb.). Dilin temel birimi—önerme—emirdir." G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, II*, İng. çev. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 75-76. Deleuze ve Guattari'nin listesine, Batılı öznenin gramerinin bir parçası olarak yönlerin ve yolların öğrenilmesini de ekleyebiliriz (kuzey-güney, doğu-batı, aşağı-yukarı, vb)

21 "The Other Question" isimli makalesinde Bhabha bunun "Said'in tarihi ve fantaziyi eklemleyen bir kavram olarak temsil kavramına yeteri kadar dikkat

çe hakim öznenin tabi özneye yaptığı bir ideolojik haksızlık haline gelmektedir. Bhabba'nın dikkatle öne sürdüğü gibi bu stratejik olarak sorunlu bir yaklaşımdır. Bhabha'ya göre,

> Hakim özne de Oryantalist veya sömürgeci söylemin *içine* yerleştirilmeksizin, bu söylemi tabi özne için bir özneleştirme süreci olarak kavramak güç hale gelmektedir. Said'de her zaman, güce ve söyleme tamamen sömürgecinin sahip olduğu iması var ki, bu tarihsel ve teorik bir basitleştirmedir. Said'in oryantalizme yaklaşımını birleştiren terimler –sömürge iktidarının niyeti ve yönü– sömürgeci söylemin öznesini de bir ve tek kılar.[22]

---

etmemesinin sonucu olduğunu" ileri sürmektedir. Bkz. Homi K. Bhabha, "The Other Question" *Screen* 24: 6 (December 1983). Örneğin, Said nesnel uzmanlık ile Vietnam savaşı arasındaki araçsal ilişkiyi göstermek için Chomsky'nin çalışmalarına gönderme yaparken şöyle yazmaktadır: "İngiltere, Fransa ve yakın zamanda Amerika Birleşik Devletleri emperyal güçler oldukları için, ne zaman ve nerede dışarıdaki siyasal çıkarlarını ilgilendiren bir durum olsa politik toplumları sivil toplumlarına bir aciliyet duygusu ve doğrudan bir politik telkin iletmektedir." (Said: *Orientalism*, 11) Ama araçsal ilişkiyi hegemonya bağlamı içine yerleştirmek istiyorsak, siyasal toplumdan sivil topluma böyle bir siyasal mesaj veya telkinin, eğer Batı sivil toplumunun oryantalist hafızasında bir yer bulmasa başarılı olamayacağını görmek zorundayız. Bu hafıza, Said'in kendinin ifadesiyle, "biz Avrupalıları şu Avrupalı-olmayanlara karşıtlık" içinde tanımlayarak, Batılı özneyi ulusal-popüler kültürün yurttaşı olarak kuran metnin bir tabakasıdır.

22 Homi K. Bhabha, "The Other Question", 24-25. Abdul R. JanMohamed, Bhabha'nın sömürgeci söylemin öznesinin birliğini hiçbir kanıt getirmeksizin varsaydığı iddiasıyla eleştirmektedir. Fakat benim kanımca bu tam da Bhabha'nın Said'in kavramsal aygıtının zayıflığı diye eleştirdiği noktadır. Sömürgeci söylemin öznesini bölünmüş bir özne olarak kurmakla Bhabha stratejik bir eklemlenme mekanı ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır: "çoğul, birbirini kesen, çok biçimli ve sapkın, her zaman etkilerinin özgül ve stratejik bir hesaplanmasını gerektiren ırksal ve cinsel farklılaşma tarzları"nın mekanı (a.g.e., 19). JanMohamed'in eleştirisi için ise, bkz. A. R. JanMohamed, "The Economy of the Manichean Allegory: the Function of Racial Difference in Colonialist Literature" Henry Louis Gates Jr. (der.), *"Race," Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 78-106.

Said'in, " sömürgeci gücü ve söylemi, tamamen sömürgecinin sahip olduğu" bir şey gibi kurma eğilimi, sömürgeci söylemin, onu konuşan öznenin söylediği ile özdeş gibi görünmesine neden olur. Bu da bizim sömürgeci ilişkiyi, bir *söylem* olarak, yani birbirine dışsal iki kimlik arasındaki bir ilişki gibi değil de, hem hakim hem de tabi olanı kuran bir *ilişki* olarak anlamamızı engeller. Sömürge ilişkisi sadece sömürgeci ile sömürgeleştirilen 'arasında' değil, ayrıca bunların 'dışında', yani bunlardan birisini sömürgeci, diğerini ise sömürülen olarak kuran bir ilişkidir. Oryantalist söylemin ortasında, bu söyleme tanımlayıcı niteliğini veren bir fark, bir ayrım bulduğumuzda, Oryantalizmi bir merkezleme işlemi olarak tanımlamıştık. Böyle yaparak, Oryantalist söylemi bir ayrımlama işlemine tabi tutmuştuk. Oryantalizmden 'önce' ve onun 'dışında' bir yeri ima eden bu farklılaştırma işlemi (yukarıda dilbilimci Saussure'e yaptığımız referans ile tam da bu dilsel mekânı kastediyorduk), aynı zamanda bir bağdır. Bu işlem içinde, sadece çevre merkeze bağımlı hale gelmez, aynı zamanda merkez tam da kendini merkez kılan, onsuz merkez olamayacağı çevreye bağlanır.

Bu sömürgeci/Oryantalist metin, yani Batı hegemonyasının üretimi, Gramsci'nin 'soğurma' *(absorbtion)* diye adlandırdığı, aynı anda hem kurulan hem de yokedilen bir farklılık meselesi olarak görülmelidir. Soğurma nosyonu, Batı'nın yalnızca bir hiyerarşi değil (yukarıda değindiğimiz, zamanı mekânın içinde dağıtarak sabitleyen, açık seçik evrimsel hiyerarşiler gibi), aynı zamanda neredeyse görünmez ama her zaman iş başında olan bir karşılaştırmalı farklar çizelgesi kurduğunu gösterir. Bu çizelgenin mantığı bir boş yer varsayar, bu yer "evrensel" diye işaretlenmek üzere terkedilir; bir başka deyişle, Batı kendi ismini hegemonik hale getirmek için siler. "Farklılık", böylece yalnızca Batı'ya göre değil, Batının basitçe işgal ettiği merkezi bir konuma (bilim,

demokrasi, ilerleme, akıl, vb.) göre kıyaslanır. Bu, sadece reddedilmesi olanaksız değil, aynı zamanda tuhaf bir biçimde güçlendirici bir konumdur – tabii bu güçleniş sorunsuz değil; çünkü, zaten ve daima, kendini ürettiği ayrım içinde Batı tarafından doldurulmuş bir yerdir bu. Bir söylem olarak, yani gücün dil sorunsalı içinde maddileşmesi olarak Oryantalizm, Batı emperyalizminin hegemonik olduğu andır. "Doğu" her zaman için Batı'dan başka bir şeyle, Batı'nın basitçe sahip olduğu düşünülen şeylerle kıyaslanarak Batı'nın "Öteki"si haline gelir. Batı ile Doğu arasındaki ayrım *Doğunun* işaretlenişi, damgalanışıdır. Oryantalizmin dışına çıkarak, Doğulu toplumların kavramsallaştırılmalarını tersine çevirmeyi, tarihlerini, üretim biçimlerini, politik yapılarını yeniden yazmayı denediğimizde, muazzam güçlüklerle karşılaşmamızın nedeni budur. Çünkü bize tarihsel olarak verili olan, zaten 'hegemonize' edilmiş bir farktır. Birçok durumda, yazılmaya çalışılan Doğunun tarihi değil, Batının tarihinin bir tersi, ya da onun Doğu'daki suretidir. Oryantalist söylem açısından baktığımızda, Batı kendi tarihini, zamanını ve kısaca kendini, Doğu ile arasındaki farka dayanarak, yani Doğu'yu tarihten, sivil toplumdan, kentsel yapılardan, bireysellikten vb yoksun diye damgalayarak kurmuştur.[23]

Ama belki de yazılması gereken başka bir tarih var. Tam da bu yukarıda tanımladığımız kuruluşun, bu varlık-yokluk oyununun, Spivak'ın sözleriyle "dünyayı dünyalaştıran" bu ayrımın tarihini yazabilir miyiz? Böyle bir tarih, geçmişin, geçip gitmiş şeylerin tarihi değil, Foucault'un ifadesiyle "şimdinin tarihi" olacaktır; yani geçmişi değil, geçmişi şimdiden ayırteden ve böylece bir gelecek ve bir za-

23 Burada aynı zamanda sosyal bilimlerde yaygın bir yöntemsel yaklaşım olan karşılaştırmalı tarihi de böyle bir eleştirinin nesnesi olarak yeniden düşünmemiz gerekir.

mansallık kuran ayrımın ya da farkın statüsünü açığa çıkaran bir tarih.[24]

İslâmın Doğuşu: Gelecekten Gelen Geçmiş

Şimdi, Oryantalizmin daha özgül bir alanına bakacağız: Batı-İslâm antagonizmasının eklemlenişi. Oryantalist söylemin ekonomisi içine yerleştirilmeden bu karşıtlığın bir anlam ifade etmesinin olanaksız olduğu yeterince açıktır. Gerçekten de, bugün İslâm olarak adlandırılan şey de Oryantalist bir söylemsel ekonominin içinde üretilmiştir. İslâmın Oryantalizm tarafından üretilişi, bir *müdahale* ile karakterize olan maddi, tarihsel bir sürecin sonucudur. Göstermemiz gereken, sadece Batının hatalı olduğu ya da diğer kültürler üzerine yanlış fikirlere ve imajlara sahip olduğu değil, ayrıca bugün İslâmcılık olarak adlandırılan şeyin, Batının dünya üzerinde hegemonyasını kurduğu bir tarihin parçası ve sonucu olduğudur.

Oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki yapısal suç ortaklığına değinmiştik. Daha da ileri giderek, Üçüncü Dünya'daki Batılılaşma ve/veya modernleşme süreçlerinin de bir merkezleme işlemi olarak Oryantalizmin arkaplanında anlamlı olduğunu söylemek zorundayız.[25] Elbette ki, sömürge ve sömürge sonrası rejimler arasında temel önemde bir fark vardır. Fakat sömürge sonrası ulusalcı modernizasyon da (büyük ölçekli bürokrasilerin, eğitimin, endüstriyel üretimin gelişmesi) belli bir Oryantalizmi gereksinmiştir.[26] Bu

---

24 Michel Foucault'nun kastettiği anlamda tarih yazımına gönderme yapıyorum: "bugünün terimleriyle geçmişin tarihi" değil "şimdinin tarihi". Bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, İng. çev. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1977), 31.

25 Özgül koşullara ve duruma bağlı olarak modernleşme ve Batılaşma birbirinden ayırtedilebilir; ama genelde böyle bir ayrımın önemi tartışmalı kalmaktadır.

26 Burada sadece işbirlikçi burjuvazilere gönderme yapmıyorum. Gerçekte bu

tabii ki ulusal küçük burjuva seçkinler tarafından yürütülen Batılılaşma sürecinin, sömürge hakimiyeti altındaki modernizasyon ile aynı şey olduğu anlamına gelmez. Tersine, sömürgecinin varlığı, kültürel farkın indirgenemezliğini kanıtlar. Fakat, Oryantalizm emperyalizme sıkı sıkıya bağlı olduğu için, sömürgecilikten sonra bile, o genel koşul, Oryantalizme özgü bir açılış ve ayrımlayış olarak gücünü hissettirmeye devam etti. Gerçekten de, eğer Oryantalizm kavramımız 19. yüzyılda yazılmış Oryantalist kitaplarla sınırlı değilse, bir dizi başka farklılık ve ayrımların (modern/geleneksel, elit/halk gibi Üçüncü Dünya'da işleyen ayrımların), ancak bunlardan önce gelen Oryantalist bir 'dünyalaştırma'nın unutulduğu bir zeminde, maddi dayanakları güç ve sermaye olan bir unutuşun ya da bastırmanın zemininde anlamlı olduklarını görmek gereklidir. Bu durum, dinsel farkın kültürel farkın eklemlenişinde başlıca rolü oynadığı Müslüman Üçüncü Dünya özelinde daha da belirgindir.[27]

---

anlamda oryantalizm emperyalizm çağında kapitalizmin eşitsiz ve birleşik gelişmesi tarafından zorunlu kılınmıştır, ve ulusalcı burjuvazileri de içerir.

27 Doğu'nun farklı bölgelerinde oryantalizm farklı biçimlerde eklemlenmiştir. Bu özgüllük noktasına, onu Said'in çalışmasının bir zayıflığı olarak gören Lata Mani ve Ruth Frankenberg değinmektedirler: "Aynı derecede kafa karıştırıcı olan Said'in genel bir oryantalizm teorisi değil de Batı Asya'ya ilişkin bir oryantalizm teorisi geliştirmekte olduğunu belirtmekte yetersiz kalmasıdır... Said'in soruşturmasından öyle bir sonuç çıkmaktadır ki, sanki oryantalizmin üretimi ve geliştirilmesi tamamen Avrupalılara ait bir girişimdir ve Doğulular veya yerlilerin rolü sadece pasif inceleme nesneleri olmaktır." R. Frankenberg ve L. Mani, "The Challenge of *Orientalism*" *Economy and Society*, 14: 2 (May 1985), 176. Halbuki, bu eleştirmenlerin kendilerinin de başka bir nokta da ifade ettiği gibi, Said, oryantalist söylemi emperyal/sömürgeci Batı iktidarının genel bağlamına yerleştirmekle ve bu söylemin ortak paydası olarak *Batı* ve *Doğu arasındaki ayrımı* göstermekle genel bir oryantalizm kuramı kurmaktadır. Said'in metnini kapsamlı bir betimleme olmaktan ziyade kuramsal bir başlangıç olarak okumak niyetindeyim. Mani ve Frankenberg Said'in kuramının empoze edici ve monolitik olmamasını istiyorlar. Halbuki tüm teoriler empoze edici ve monolitik oldukları kadar aynı zamanda özgül ve somut mekanların da damgasını yemişlerdir. Said'in *Orta Doğu'dan*, daha da özel olarak *Filistin*'li olması gerçeği, teori üretiminde somut bir yerle ve deneyimle kirlenmiş

Batılılaşma/modernizasyon, bir Üçüncü Dünya toplumunu, modern ve geleneksel ya da uygar ve geri kalmış olarak farklı iki kesime ayıran, ve genel olarak, Üçüncü Dünya öznelerini, Batının hakim akıl ve düzeninin çizgisine uyarlı bir dönüşümün nesnesi ve hedefi olarak kuran bir işlem olarak görülebilir.[28] (Gerçekte, Üçüncü Dünya dediğimiz anda, böyle bir bölünmeyi haber veren genel bir sorunsalın içindeyiz demektir.) Bir güç işlemi *(operation)* olarak hegemonik işlem de bir indirgeme veya bastırma ile karakterize olur, ancak hegemonik güç, dile ilişkin bir sorunsalla ya da farklılığın indirgenemezliği ile belirlenen bir şeydir. Bu yüzden de, öznelerini belli biçimlerde birbirinden ayırt ederek, aralarında işlevsel hiyerarşiler yaratarak ve her birini diğeri ile ilişkili bir biçimde kendi 'yerine' yerleştirerek kuran düzenleyici bir kuruluştur. Bu iktidar kuruluşunu belirleyen zorunluluk ise, tümel, bütünlenmiş ve berrak bir kimlik değil, aslında bir fark zorunluluğudur. Merkezleme, sınırlarını çizme ve düzenleme, yalnızca bir "başkasıyla" kıyaslamakla, yani farklılıkların hesaplanması ve muhasebesi ile mümkün olan işlemler olduğundan, bu "başkalık" veya "ötekilik" hegemonya dediğimiz düzenin ayrılmaz bir par-

olmanın gücünü gösterir. Mani ve Frankenberg, daha doğru terminoloji adına, Orta Doğu'yu "Batı Asya" diye yeniden-yazma çabalarının Said'in bağlamını silmek olduğunu farketmemektedirler. Genel olarak yöneltikleri eleştirinin daha açık hale getirilmesi gerekir. Çünkü, eğer emperyalizmi vurgulamak istiyorlarsa, "özgüllük" sorununu oryantalizme "yerlilerin katılımı" sorunuyla aynı şey gibi almaları ve oryantalizmin "özünde diyalojik bir süreç" olduğu sonucuna varmaları daha da kafa karıştırıcıdır. (a.g.e., 178.) "Özgüllük" oryantalizmin herzaman somut olarak yazılmış, karmaşık ve farklı olduğu, yani onun oluşumuna katılan güçlerin doğası ve sınırlarına göre sürekli değiştiği anlamına gelir.

28 Üçüncü Dünya'da modernlik hep bir statü göstergesi olagelmiştir. Jean Baudrillard "Avrupalı" teriminin pek çok Avrupa ülkesinde benzer bir işlev gördüğünü belirtmektedir. Bkz. *For A Critique of the Political Economy of the Sign*. İng. çev. Charles Levin (St. Louis: Telos Press, 1981), 57-61. Pek incelikli gösterge ve değer analizlerine karşın, Baudrillard bu terimleri (Avrupalı, modern, vb) Avrupa dışında düşünmez bile!

çası haline gelir. Yani, hegemonya nosyonu, öznelerin kimliklerinin basitçe bir kereye mahsus olmak üzere ve tüm zamanlar için sabitlenmesinden ziyade, sürekli olarak eklemlendikleri *stratejik* bir hareketler ve karşı hareketler alanına işaret eder. Hegemonik bir alan, tamamiyle işlevsel biçimde düzenlenmiş bir alandan radikal olarak farklıdır. Hegemonya alanı, tam da, söylemsel, ilişkisel ve stratejik bir alan olduğundan, hiçbir zaman, hegemonik bir gücün kurmaya, empoze etmeye, eklemlemeye ve hükmetmeye muktedir olduğu şeylerle özdeş, onlardan ibaret kalamaz. Başka bir deyişle, hegemonya kavramı aslında egemen gücün egemenliğinde ve mükemmelliğinde bir bozulmaya, çarpılmaya işaret eder.

Bu hegemonik işlemi anlamakta, Derrida'nın "yer açma" ya da "aralık açma" olarak tanımlanabilecek *"spacing"* nosyonu tam da bu nedenle yararlıdır. Tabii ki bu "yer açma" nosyonunu Derrida'nın kastettiği açık uçlu anlamıyla, yani "farklı bir alanda, farklı bir bağlamda" kullanıyorum. Derrida bu kavramı aşağıdaki iki temel özellik ile tanımlamaktadır:

> (1) *"spacing"* (yer açma ya da aralık açma, aralama) bir kimliğin kendi üzerine kapanmasının, kendi mutlak "içerisiyle" ve kendisiyle mutlak olarak çakışmasının imkansızlığıdır. *"Spacing"*in indirgenemezliği ötekinin indirgenemezliğidir. (2) *"spacing"* yalnızca bir aralığı değil, aynı zamanda 'üretken', 'türetici', 'pratik' bir hareketi, bir işlemi belirtir.[29]

Derrida'yı izleyerek, Oryantalist ayrımı (ya da Batıcılığın/modernizmin yarattığı ayrımı)ı bir *"spacing"*, yani kur-

29 Jacques Derrida, *Positions*. Ing. çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 94. Bu kavramın ayrıntılı bir tartışması için, bkz. R. Gasche, *The Tain of The Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1986), 198-202.

duğu özneyi, bu öznenin başkalığının veya ötekiliğinin indirgenemezliği içinde yaratan bir hareket olarak anlayabiliriz. Batının sömürgeleştirme hareketinde karşılaştığı, yalnızca bir başka kimlik, ayırtedilebilir farklı bir kültür anlamında bir farklılık değil, asıl ötekinin indirgenemezliğidir. Bu yüzden, *"spacing"* zaten orada olan bir kimliği bölme eylemini, yani basit bir bölmeyi değil, kimlikler, anlamlar ve farklılıklar doğuran bir eylemi belirtir. Bu anlamda, İslâm, Doğu ya da Üçüncü Dünya olarak kurulan şey aynı zamanda Batı'yı kurar. Bu yüzden, böyle bir işlem Batılı/modern kimliği, uygarlaşmış, doğru ve arzu edilir bir şey olarak oluştursa da, burada yatmakta olan arzu (yani modernleşme arzusu) çok daha karmaşıktır: *Batılılaşma/modernleşme hareketi , ister istemez, öznelerini Batılılaştırdığı kadar Doğululaştırmaya ve modernleştirdiği olduğu kadar gelenekselleştirmeye de mahkumdur.* Burada sözkonusu olan, orada, kendi başına durmakta olan bir kimliği bastırma veya basitçe bir kimliği bastırarak bir başkasını oluşturma sorunu değildir. Öteki indirgenemez olduğundan zaten hiçbir kimlik mükemmel bir daire içinde kendini tamamlayamaz. Kimlikler, mekânsal ve zamansal olarak birbiriyle ilişkilendirilerek düzenlenmiş hiyerarşik farklılıklar biçiminde işaretlenmiş ve kurulmuştur. *"Spacing"* işlemi, basit bir bölme değil, ötekilik ve farklılığın indirgenemezliği ile karakterize olan üretken bir bölünme olduğundan ona adını veren aralık asla kapanmaz. Başka bir deyişle, *"spacing"* içinde kimliğin (ya da farkın) bir kere ve tüm zamanlar için sabitlenemediği, tersine sürekli eklemlenmek zorunda olduğu hegemonik mücadelenin alanını açar.

Müslüman Üçüncü Dünya'da bu ayrımın nasıl işlediğine bakarsak, iki ayrı anlatının ortaya çıktığını görürüz: modernist/Batıcı bir anlatı ile İslâmcı bir anlatı. Bu iki anlatı arasındaki ilişki, hernekadar kuramsal bir metindeki sunum

biçimleri birbirini izleyen biçimde olsa da aslında basitçe böyle çizgisel değildir. Bu iki anlatı birlikte, daha ziyade Müslüman Üçüncü Dünyaya özgü belli bir söylemsel ekonomi oluştururlar. Bu söylemsel ekonomi farklı bağlamlarda çok farklı biçimlerde gelişmiştir. Bütün bu bağlamlara burada değinmek elbette olanaksız. Dolayısıyla aşağıda okuyacağınız, bu anlatısal ekonominin kaba bir gelişim şemasından fazla bir şey olmayacak. Sömürge işgaline ilk İslâmî direniş bölgesel bir sorunsal etrafında eklemlenmişti. Sorun, "Hristiyan (yani "gâvur") bir hükûmetin yönetimi altında hâlâ dindar Müslümanlar olarak yaşayabilir miyiz?" idi. Böylece Avrupa sömürgeciliği, İslâmî söylemler ve topluluklar içinde, özellikle Hindistan ve Kuzey Afrika'da, mekân ve sınırlar üzerine dinsel ve kültürel bir gerilim, ve bunun neticesinde bir bölgesizleştirme *(deterritorialization)* ve yeniden bölgeselleştirme *(reterritorialization)* diyalektiği yarattı. İslâmiyet'te eskiden beri varolan, "İslâmın bölgesi-ülkesi" ile "savaş bölgesi" (inançsızların, "gâvurların" yaşadığı bölge) arasındaki ayrım yeni bir anlam kazanarak en önemli sorun haline geldi. Sömürgeciliğe karşı ilk büyük direniş hareketlerini, Müslüman toplulukların yerdeğiştirme ve göç hareketlerinden ayırtetmek zordur.[30] Her ne kadar erken sömürgeleştirme, Müslüman dünyasının yeniden yapılanmasının koşullarını beraberinde getirdiyse de, bu hareketleri karakterize eden Hristiyan-Müslüman antagonizması, bir bakıma, hâlâ modern-öncesiydi.

Sömürgeciliğin gelişmesi ve pekişmesiyle ve Müslüman

30 "Hristiyan bir hükûmet altında hala gerçek Müslümanlar olarak kalabilir miyiz?" sorusu değişik biçimlerde yanıtlandı. Göçlere ve toplumsal hareketlere olduğu kadar, pratik çözümlere ve bazı durumlarda (örneğin Hindistan) yaşama mekanı ve dinsel mekan gibi doktriner ayrımların yapılmasına da neden oldu. Bu konuda, bkz: Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. (Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague, 1979).

dünyası üzerinde giderek artan Batı Avrupa hegemonyasıyla birlikte, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başından itibaren, yeni ve farklı bir antagonizmanın, *Batı* ile İslâm arasında bir karşıtlığın yavaş ve kararlı evrimini gözlemlemek mümkündür. Sömürgecilik Müslüman dünyasının her yerinde İslâmı farklı şekillerle işledi ve yeniden kurdu. Öncelikle, sömürgeleştirilmiş bir çok yerde, İslâmın, Hristiyanlığın dinsel hiyerarşi anlayışı ve bürokratik örgütlenme düşüncesi içinde algılanışı, din ile yerel gelenek ve töreler arasındaki önceden varolan toplumsal bağları ayırdı ve İslâmî örgütlenmeyi çok daha katı bir biçimde bürokratikleştirdi. (Bu 'Asyai-despotik' bir yönetim aygıtından 'rasyonel-bürokratik' bir yönetim aygıtına geçişin, neden daha 'esnek' ve 'işlevsel' bir yönetim biçimine geçiş demek olmayıp; gerçekte çoğu zaman otoriter bir yönetim aygıtının üretilmesi demek olduğunu da kısmen açıklar.) İkinci olarak, genel bir biçimde söylenirse, sömürgecilik İslâmı bir antagonizma ve karşıt yapı olarak işlemiştir. Cezayir ulusal kurtuluş savaşını İslâmî anti-kolonyal direnişin paradigmatik bir örneği olarak alabiliriz. Savaş yıllarında gerçekleştirdiği Cezayir üzerine etnografik çalışmasında Pierre Bourdieu, "Müslümanlık dinine itaatin... sömürgeci bağlamda nasıl bir sembol işlevini yerine getirdiğini " anlatır.[31] Fransız işgali sırasında Kabylia'da sayısı giderek artan camiler, peçenin kadınlar tarafından ulusal kimliğin ve mirasın doğrulanışının sembolü olarak eklemlenmesi hep bunun örnekleridir. Özellikle peçe, sömürgeci sızmanın ve işgalin tam bir reddiyesi, sömürgeci hakimiyete bir set çekme olmuştu. Bourdieu'ye göre, peçe, sömürgeci bağlamda tamamen farklı bir anlam kazandı: önceden geleneksel İslâmî söylemin doğal ve içsel bir ögesiyken, birdenbire yabancı güçlerin varlığı ve

31 Pierre Bourdieu, *The Algerians*. Ing. çev. Alan C. M. Ross (Boston: Beacon Press, 1962), 156.

irdikleri yeni ilişkilerin geleneksel İslâmî söylemi artan biçimde çözmesi nedeniyle, peçe, bu kez, yabancının cenine direnişi anlamlayan sembolik, metaforik bir öge ine geldi.[32] Bu dinsel ögelerin metaforik işleyişine rağn, Cezayir örneğinde ağır basan unsurun ulusal kimlik uğunu belirtmeliyiz. Başka bir deyişle, asıl önem taşıyan yle direniş pratiklerinin Müslümanlığı değildi. Müslün dinsel-popüler öge, ulusal bir kimliği eklemlediği ölle işlev görüyordu. Bu pratiklerin tam anlamıyla "fundantalist" olarak nitelenememesinin nedeni budur. Elbette dinsel ögenin önemli olmadığı anlamına gelmez, yalnızbu ögenin dinsel-evrenselci olmaktan çok ulusalcı yönde emlenmiş olduğu anlamına gelir.

ğer Müslüman dünyasındaki sömürge hakimiyetine şı radikal ulusalcı söylemlerin daha erken örneklerine aersek, bu ulusalcı söylemlerin de, İslâmî ögeyi, İslâm nyasındaki varolan durumun eleştirisi ile karakterize n, karmaşık bir ideolojik manevra içinde işlediklerini elemlemek mümkündür. Burada gözden kaçırmamamız eken husus şudur: bu tip eleştiriler ve argümanlar ancak ancak küçük burjuva bürokratik bir toplumsal konun içinden geliştirilebilirdi. Eğitimsel, edebî söylemler a bürokratik bilgi/güç gibi bu özel toplumsal gurubun elinde olan söylemsel türler ve kültürel kapital birikimi naksızın bu tür eleştiriler ve argümanlar geliştirilemezdi. toplumsal konumun tipik örnekleri, Malezya'daki Kaum

---

Peçe konusunda ana referans elbette Fanon'un *A Dying Colonialism*'deki ilk analizidir. Bkz. F. Fanon, *A Dying Colonialism*. İng. çev. Haakon Chevalier (New York: Grove Weidenfield, 1967). Fransız sömürgeci söyleminde peçeli kadının yeri konusunda son derece ilginç bir çalışma için, bkz. Malek Alloula, *Colonial Harem*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). Feminist-psikoanalitik bir perspektiften Said'in de eleştirisini içeren daha karmaşık bir yaklaşım için, bkz. Meyda Yeğenoğlu, "Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel fark" (bu derlemede).

Muda hareketi, Mısır'daki El-Manar dergisi veya Osmanlı İmparatorluğundaki Genç Osmanlı hareketidir.(Osmanlı İmparatorluğu sömürgeleştirilmediyse de giderek artan bir biçimde Batı Avrupa egemenliğini hissediyordu.)[33] Bu hareketlerin gayet belirgin ortak temaları vardır: bir kere, varolan İslâmın eleştirisi (özellikle İslâmî ilkelerin unutulması, ki bununla kastedilen Batı kültürünün akılsızca taklit edilmesinin olduğu kadar İslâmın yerel adetlere karışarak bozulmasının da yolaçtığına inanılan bir saflığını yitirmişlik ve kirlenmişliktir); ikinci olarak, özgün ve hakiki İslâmın akla, ilerlemeye, gelişmeye ve hatta cumhuriyetvari yönetim biçimlerine uygunluğu ve bütün bu eleştirilerin sonucunda da, özgün ve otantik İslâma dönüş çağrısı. Sömürge karşıtı direnişi tanımlayan "Kendimizi Batılı/Hıristiyan bir yönetimden nasıl kurtarabiliriz?" sorusu şimdi, sömürge işgaline karşı ilk direniş hareketlerini karakterize eden o basitçe sınıra ilişkin bölgesel tedirginlikten çok farklı tipte sorulara bağlanmıştı; "Nasıl bağımsız ve egemen ulus devletler olabiliriz?" (ya da Osmanlı İmparatorluğunda "Devleti nasıl kurtarabiliriz?"), "İslâm, Akıl, Bilim ve İlerleme ile uyumlu mudur?", "Batının gelişme düzeyine nasıl ulaşabiliriz?" vb. vb. İslâmın "Akıl" ve "İlerlemeye" olan uygunluğu sorusu (ki bu soru bu hareketlerin tümünde olumlu biçimde yanıtlanıyordu) elbette ki, bu söylemlerin hegemonik yanına işaret eder; çünkü bu soru, iktidar konumunu önce boşaltıp sonra dolduran çifte bir jestin işaretidir (kendi işaretini aynı anda yazan ve silen bir jest): Aklın ve Bilimin konumu Batı'dan ayrılır ve bu evrensel boş yer böylelikle

33 Malezya için, bkz. William Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (New Haven: Yale University Press,1967); Türkiye için Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey* (London: Verso, 1989) – Türkiye veya Osmanlı İmparatorluğu sömürgeleştirilmemişti, fakat Avrupa'nın gitgide artan siyasal, ideolojik ve kültürel etkisine maruzdu; ve Mısır için, Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*. (London: Faber & Faber, 1972).

alınabilir, işgal edilebilir hale gelir. Aynı biçimde, bu, yukarıda değindiğimiz kıyaslamalı çizelgenin içselleştirilmesi olarak böyle söylemlerin aynı anda (Batı'ya karşı) hem güçlü hem zayıf olmasını sağlayan tuhaf bir paradoksun ortaya çıkışıdır.

Erken küçük burjuva radikal-ulusalcı hareketleri karakterize eden bu tipik hegemonik argümanlara, hem dinsel kurumlara hem de sömürgeci ya da yoz yerli yönetimlere yönelik bir eleştiri eşlik ediyor ve bu tartışmalar ulusal kurtuluş hareketleri için bir zemin hazırlıyordu. Bununla beraber, bu argümanlar aynı zamanda, ayrı ve otantik bir İslâmî ögenin üretilmesiyle sonuçlanmışlardı. Bir yandan ihtiyaç duydukları anlaşılan yeni bir kimliğin kuruluşu, yalnızca ulema sınıfının ve sömürge yönetiminin değil, aynı zamanda yerli örf ve adetlerin de güçlü bir eleştirisine dayanıyor ve bu sebeble dinin gitgide örf ve adetlerden ayrılışına ve bir düşünce (idea) olarak saflaşmasına katkıda bulunuyordu; öte yandan İslâmın modern akla uygunluğunu gösterme ihtiyacı, radikal-ulusalcı hareketleri özgün İslâma programlı bir geri dönüş tartışmasına götürüyordu.[34] Bu iki boyut, yerel adetlerden ayrılma ve fikirsel köklere dönüş, Müslüman ülkelerdeki kamusal ve popüler tartışma ve mücadele alanına damgasını vuran ayrı, özel bir "İslâmî" ögenin ortaya çıkmasına yolaçtı. Müslüman toplumsal ve siyasal evreninde Oryantalizm ile ilişkili olarak düşünmemiz gereken şey, işte bu İslâmî unsurun tarihsel olarak işlenişi ve ortaya çıkışıdır. Bu ko-

---

34 Bu radikal milliyetçi argümanlar kentli küçük burjuva sınıf 'habitus'unun içinden yapılmışken, özellikle doğrudan sömürgeciliğe karşı köylü tebanın ayaklanmaları farklı eklemlenme biçimleriyle karekterize olmuştur. Bkz. R. Guha ve Gayatri C. Spivak, *Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988); S. Talib, *After Its Own Image: The Trengganu Experience, 1881 1941* (Singapore: Oxford University Press, 1984). Gerek Hintli *Subaltern Studies* yazarları gerekse Malezya'da bir bölgesel isyan üzerinde odaklaşan Talib bu köylü ayaklanmalarının gelişmekte olan sömürgeci ekonomik ilişkileri kuran bilgi/iktidar mekanizmalarına yanıt olarak oluştuğunu göstermektedir.

relasyona, İslâm'ın kamusal belleğe ve söylemsel alana *yazılması (inscription of Islam)* diyebiliriz.[35]

Sömürge sonrası dönemde, Batılı ve İslâmî unsurlar arasındaki fark daha da belirginleşti ve özellikle son yirmi yılda, radikal olarak birbirine karşıt iki anlatının üretilmesine yol açtı. Bir çok yerde, yalnızca kurumsal değil toplumsal yaşamın da laikleşmesi olgusuna rağmen, İslâm, ulusal hareketler tarafından laik bir öge olarak tamamen ve başarıyla soğurulamamıştı ve antagonistik bir unsur olmaya devam etti. Bu olgu elbette Batı ile Müslüman dünyası arasındaki emperyalist ilişki tarafından da desteklenmiştir (yani sömürge sonrası ulusal yönetimlerin Batı'nın iktisadi ve toplumsal hegemonyasını kırmayı başaramamış olması olgusu ve bunun sonucu Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin içine düştüğü kriz). 1973'deki petrol krizi ise, bu giderek artan antagonizmaya özel bir tarihsel katkıda bulunmuştur.[36]

Şimdi bu iki anlatıyı daha yakından inceleyelim. İlerlemeci ve pozitivist ulusal anlatı, yukarıda değinilen erken Müslüman reformculuğunun evrimleşmesiyle ortaya çıktı. Bu anlatı, Devleti, ilerleme için gerekli kurumların olmadığı ama reformlar sayesinde bunları yaratma olanağına sahip olan bir yapı, toplumu ise böylece kurulmuş modern Batılı uygar devlet aygıtının müdahale, yeniden biçimlendirme ve düzeltme alanı olarak kurdu. Yerli toplum ile Batı arasındaki fark kapatılması gereken ve kapatılabilecek bir aralık ola-

---

15 Clifford Geertz, bilinen önemli bir çalışmasında, başka örneklerdeki benzer gelişmelerden sözederek İslamın "ideolojikleştiğini" belirtmektedir. Geertz'ın gözlemlerine bir ölçüde katılmakla beraber, "ideolojikleşme" nosyonunun sözkonusu süreci açıklamakta yetersiz kaldığı kanısındayım. Bkz.Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

16 Petrol krizinin Batı medyasında kasıtlı olarak olumsuz bir İslamiyet imajı oluşmasına nasıl katkıda bulunduğu konusunda, bkz, Said, *Covering Islam*, 33-40.

rak anlatıldı. Bu Batıcı/modernist anlatının içinde dinsel (İslâmî) söylem, giderek artan bir biçimde dogmacılığın, geriliğin, vb alanı olarak kuruldu.

İkinci anlatı ise, birincisine bir tepki olarak ortaya çıktı: kapitalist meta ilişkilerinin hızlı gelişimi, hızlı şehirleşme ve devletin ve hakim kurumların bürokratik modernizasyonu, vb gibi çevredeki Müslüman ülkelerdeki gelişmeleri, Batılı kapitalist merkezlere eklemlenme, ve ekonomik, teknolojik ve kültürel olarak bağımlı hale gelme sürecinden ayırmak mümkün değildi. Bu gelişmeler birinci, hegemonik Batıcı/modernist söylem tarafından temsil ediliyor göründüğünden, dinsel söylem, hegemonik kurumlardan gitgide ayrıştı ve bir başka, 'karşıt' bir anlatı formüle ederek tedricen *popüler alana* doğru kaydı: "İslâmî" bir söylem, Batıcı/modernist hareketleri, müdahaleleri ve devletin reformlarını, inancın ve otantik bir kültürün yitirilişi, ihanet, işbirliği, züppelik, akılsızca taklit ediş, teslimiyet, vb olarak kurdu. Bu anlatıda, erken radikal ulusalcı argümanları karakterize eden sorular, güçlü bir ahlaki ve eleştirel tonda yeniden üretildi, ve bunlara özel olarak Batı karşıtı bir boyut kazandırıldı. Modern, farklı, yeni olan herşey Batı anlamına geldiği için, modernist/Batıcı reformist söylem zamanla gittikçe Batı emperyalizminin bir ajanlığına dönüştürüldü. Bu İslâmcı anlatı, aynı zamanda hegemonik Batılı söylemin hiyerarşik evrimciliğini tersine çevirerek kuruldu: Modern/Batılı olan herşey dinsel (Müslüman) kimliği gerici diye reddederek ortaya çıktığı için, bir cevap olarak bu evrimciliğin kendi de reddedildi. Batının ilerlemesi, insanın kendini ancak otantik ve dinsel bir köklere dönüşle temizleyebileceği yanlış bir anlatıyı, sahte ve çürümüş bir dünyayı temsil ediyor olarak görüldü. Dinsel anlatı, değişik toplumsal grupların (şehirli yoksul çalışan kitleler, kırsal küçük üreticiler, büyük kentlerin küçük ve orta esnafı, iç bölgele-

rin küçük işletmecileri, vb), bürokratik elite, büyük kentlerin liberal sanayicilerine ve komprador üst sınıflara karşı kendi öykülerini anlatabilecekleri bir çerçeve kurdu. (Örneğin İran'da ruhban sınıf, pazar küçük esnafı ve büyük kent yarı-proletaryası, hergün düzenli olarak birbirleriyle temas halinde oldukları camide etkili olan bu dinsel anlatının çevresinde biraraya geldiler.)

Böylece, siyasal kültür içinde 'İslâmî' öge, dinsel olarak örgütlenmiş herhangi bir toplumda olabileceğinden çok daha güçlü bir hale geldi. Uzun vadede, Batı müdahalesi İslâmî unsuru geleneksel ve yerel bağlamından kopardı, ve onu otantik kökenlerine geri gönderdi. Böylelikle İslâm ancak kökenleri ve temelleri ile anlatılabilir hale geldi. Bunun İslâmî "fundamentalizm"i doğuran süreç olduğunu görmek zor değil. Ama asıl bu sürecin, İslâmî anlatıyı, kendini talep eden, çağıran birbirinden değişik koşullara ve terimlere takılabilen bir tür "yüzer gezer gösterge" *(floating signifier)* olarak ürettiğine dikkat etmeliyiz.

Başka bir deyişle, burada sözkonusu olan, basit bir aksiyon-reaksiyon şeması değil, daha çok anlam oluşturucu *(signifying)* bir gücün iktidarın genel alanına dağılışıdır *(dissemination)*. Örneğin Batılılaşma/modernleşmenin otoriter bir devlet kapitalizmiyle gerçekleştiği kimi Müslüman ülkelerde (Türkiye, Mısır, İran), bu popüler-dinsel, İslâmî unsur, pek çok farklı söylem ve kombinasyonların içinde eklemlenmiş, ve yukarıda belirttiğimiz *"spacing"* (aralık) kuralı gereği hiçbir zaman tamamlanamayan, hep ertelenmiş (geciktirilmiş) bir öge olarak başka ögelerle kaynaşarak söylemsel alanda tortulaşmıştır. Bu yüzden, eğer bu iki anlatı (Batıcı ve İslâmcı) antagonistik konumlar kurmuşlarsa da, farklı siyasal söylemler (popülist, liberal, milliyetçi, sosyal demokrat, sosyalist, faşist...) farklı yollarla ama sürekli olarak bunların uzlaştırılması çabasını harcamıştır. Paradoks

ise şuradadır: bu farklı siyasal ve ideolojik söylemlerin her biri kendi içeriğini bir kimlik olarak kurmak zorunda olduğundan diğer tüm ögeler bir tanesine özdeşlenir. Ancak, bu anlatısal ögelerin (Batı ve İslâm) herbirinin içi, *"spacing"* yasasına uygun olarak, zaten dışı tarafından işgal edilmiştir; öyle ki herhangibir öge hiçbir zaman sadece kendiyle ilişkilendirilemez.[37] Örneğin modernist hegemonyaların dinsel pratikleri nasıl laik bir bağlamda yeniden örgütlenmeye çalıştığına dikkat edersek, modernist söylemlerin asla İslâmı toptan reddederek kurulamadığını görürüz. Aynı şekilde, İslâmcı söylemler de, özellikle 20. yüzyıldaki bir çok popülist-dinsel hareketin fundamentalist liderinin argümanlarının da gösterdiği gibi, aslında Batının/modernitenin basitçe inkarına dayanmamaktadır. (Bir çok fundamentalist, Tanrının anlamını Batının bilimsel aklı ile eklemleyen söylemler geliştirmişler ve fundamentalist kalmayı da sürdürmüşlerdir). Pek çok yerde, kültürel modernleşme ve toplumsal yaşamın metalaşması süreçleri sayesinde oluşan laikleşmenin gücü dinsel pratiği dönüştürmeyi başarmıştır. Ancak, bir yandan da İslâmî öge yerinden edilmiş ve yayılıp saçılmış olduğu için, bütün bu melezleştirmelere rağmen, modernist ve İslâmcı anlatıların arasında indirgenemez bir aralık ve bir gerilim kalmıştır. "Fundamentalist" bir İslâmcılık olasılığı da böyle bir söylemsel ekonominin içinde anlam kazanmaktadır.

Bu bakış açısından, Said'in *Covering Islam* isimli çalışmasının belki de en ilginç bölümü, Said'in yerinde bir şekilde "çifte bağ" *(double bind)* diye adlandırdığı şeyi tartıştığı bölümdür. Said'e göre, kapitalist Amerikan medyasının sınırsız imaj yaratma gücü, Amerikalıların İslâmı yalnızca indirgeyici, zorlayıcı ve muhalif bir gözle görmelerini sağlamaktadır: "atavizm", demokrasiye karşı bir tehdit, Orta Çağ ka-

37 "Spacing" yapısının bu kendini silen boyutunun ayrıntılı bir kuramsal tartışması için, bkz. R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, 190-191.

ranlığına geri dönüş. Buna karşılık, Müslümanların gözünde de, İslâm, "onu bir tehdit olarak sunan bu ilk imaja tepkisel bir karşı çıkış" şekline bürünmekte, ve son çarede, İslâmı şu ya da bu Müslüman ülkedeki durumla eş görme çabasına neden olabilen özürcü bir söylem biçimine sığınılmaktadır. Said, "İslâmın bütün bu göreceli, indirgemeci anlamlarının birbirine dayandığını ve çifte bağı sürdürüp yeniden ürettikleri için hepsinin reddedilmesi gerektiğini" ileri sürer ve şöyle devam eder:

> "ABD'nin Şah'ın modernleşme çabalarına verdiği desteğin, İranlılarca nasıl Şah'a karşı çıkışın biraraya getirici, toparlayıcı çığlığı haline geldiğini, bunun Monarşinin İslâmın önünde bir engel olduğu şeklindeki politik yoruma nasıl dönüştürüldüğünü; İslâm Devriminin kendini nasıl ABD emperyalizmine karşı bir direniş olarak kurduğunu, buna karşılık olarak ise, hemen New York'da Şah'a yetkilerinin sembolik olarak geri verilmesinin nasıl İslâm Devrimine karşı direnişi ifade ettiğini düşündüğümüzde, bu çifte bağın sonuçlarının ne kadar feci olduğunu görebiliriz. Bundan sonra dram sanki Oryantalist bir programı uygularcasına açımlandı: Batılı denilenlerin kendileri için buyurduğu rolü oynayan Doğulu denilenler; ve Doğulukların gözünde şeytanlıklık statüleri tescil edilen Batılılar."[38]

Said burada bir dizi farklı anlamın (ABD, Şah, modernleşme, Batı, emperyalizm, Hıristiyanlık) birbirine çevrildiği (tercüme edildiği), eşit kılındığı gerçek bir politik süreci anlatmaktadır: bu yeni çağrışımsal (connotative) birlik İslâmın reddini sembolize eder. Yani, önümüzde, bütün bu terimlerin yalnızca İslâmî inanç ve kimliğin bir reddi olarak bir anlama sahip olabildiği özel bir durum vardır. Laclau ve

38 E. W. Said, *Covering Islam*, 51-52.

Mouffe'nin toplumsal antagonizmaların kuruluşunu açıklarlarken ileri sürdükleri gibi:

> (Eğer) bir nesnenin tüm farklı özellikleri eşit hale gelirse, bu nesneye ilişkin pozitif herhangi bir şey ifade etmek olanaksızlaşır; bu durum ancak sözkonusu nesnenin pozitif bir varlığı olmadığını gösterir. Bu yüzden bütün pozitif farklılıkları soğuran bir eşitlik ilişkisi iki şeyin arasında bir yerde konumlanır, çünkü böyle bir ilişki bütün pozitifliği eritir, çözer *(dissolves)*: sömürgeci söylemsel olarak sömürgeleşmişin karşıtı olarak kurulur.[39]

Öyleyse, Said'in bu çifte bağı anlatan, "destek", "karşıtlık", "çeviri", "karşılık verme" *(turn)*, "mevkiine iade", "sembol", "açılım", vb sözcüklerini nasıl yorumlamalı? Bu sözcükler basit bir biçimde, yanlış bir düşünceye, "belirsiz ve ideolojik yüklü olan bir etikete" ya da *Orientialism*'in bizi önceden uyardığı gibi "haklarındaki doğru bir kez söylendiğinde uçup gidecek olan yalanlar ve mitlerden oluşan bir yapı"ya gönderme yapmazlar. "Oryantalist programın bu dramatik açılımı" gerçek bir süreçtir. Eğer, Said'in ifadesiyle, ABD "New York'ta Şahın itibarını *sembolik* biçimde iade ederek İslâmî devrime direniyor göründü" ise, bu sadece 'sembolik' bir eklenti değildir, bunun ötesinde böyle bir sembolik eklenti siyasal-söylemsel bir zorunluluk olarak okunmalıdır. Eğer bir çifte bağ varsa, o zaman bu sembolik karşılığın Oryantalist dramın tam da kökeninde olduğunu söylemeliyiz: çünkü tam da zaten Şah hep *sembolik* olarak orada olduğundan, onu oraya *gerçekten* koymak gerekliydi. Başka bir şekilde söylersek, bu çeviriler, semboller, karşılık vermeler ve meta-

39 E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony*, 128. Laclau ve Mouffe'un tam da antagonizmaların kuruluşuna ilişkin bir tartışma yaparken sömürgecilik örneğini vermeleri tesadüf olarak kabul edilemez.

forlar öyle yalnızca zihinsel ya da dilsel ilişkiler değil, özneler arasındaki "gerçek toplumsal ilişkilerdir". Bir Amerikalı ve İranlının yalnızca birbirlerini kavrayış biçimleri değil, bizatihi aralarındaki ilişki metaforiktir. 'Oryantalist metin' yalnızca zihnimizdeki bir imaj ya da düşünce değil, oyuncularını onları vareden bir tarihin içinde yazan bir metindir.

Önce İslâmın bu yeni 'fundamentalist' eklemlenişiyle daha erken radikal ulusalcı veya sömürge karşıtı söylemler arasındaki farka bakalım. Elbette, dinsel unsurun Batı emperyalizmine karşı ulusal bir mekânı sembolize ettiği düşünülürse, şu anki İslâmî söylemler de ulusalcıdırlar. Ancak, örneğin Cezayir ulusal kurtuluş savaşında Batı emperyalizmi daha çok acil bir tehditle, Fransız sömürgeciliğiyle tanımlanıyorken, bugünün İran (veya Cezayir) köktenciliğinde düşman kuvvet bir uygarlık biçimi olarak tanımlanıyor: ABD'nin temsil ettiği bizatihi Batı uygarlığı. Düşman kuvvet aslında belli bir yabancı askerî-idarî kuvvet değil de, yerli ama Batıcı ve modernist bir otoriter rejim olduğundan, böyle bir yerli rejim bir bütün olarak 'uygarlık biçimi' diye adlandırabileceğimiz bir şeyi temsil etmektedir. İran'da şah rejimi baskıcı önlemlerini arttırırdıkça, İslâm yalnızca ulusal bir mirasın sembolü olarak değil, aynı zamanda Batı'nınkine karşı bir 'uygarlık' alternatifi olarak ortaya çıkmıştı. Bu durumda, Batıcı/modernist antagonistik kurgunun en aşırı biçimini görüyoruz. İslâmî dinsel bir söylem farklı bir uygarlığı, farklı bir dünyayı arzulayan popüler bir isteği eklemleyerek çok önemli bir rol oynadı. 'Fundamentalizm' aynı zamanda, ulusalcılığın bu krizinin, bir evrensellik ve globallik, bir 'uygarlık' sorunu olarak anlamlandırılmasıdır. Foucault'nun İran devrimini 'ruhu olmayan bir dünyanın ruhu' diye tarif edişi bu bağlamda okunabilir.[40]

---

40 Michel Foucault, "Iran: Spirit of a World Without Spirit" *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, Ing. çev. Alan Sheridan, Der. Lawrence D. Kritzman (New York and London: Routledge, 1990), 221-224.

Birlikte ele alındığında, gerek Cezayir gerekse İran'ın İslâmî söylemleri ortak bir özelliği paylaşırlar. Laclau ve Mouffe'nin *'popüler öznekonumu'* diye adlandırdıkları, politik mekânın iki antagonistik kampa bölünüşü zemini üzerine kurulan bir duruma işaret ederler. (1985: 129) Aynı şekilde, Sami Zubadia'nın dikkatli Humeyni okuması, fundamentalist argümanın, iktidarı halka karşıt bir kutup olarak eklemleyen tipik olarak modern bir devrimci söyleme dayandığını gösterir (1989: 1-37) İran'da popüler özne konumu, pek çok değişik popüler talebin üstbelirlenmesi (overdetermination) olarak ortaya çıktı. Fundamentalist İslâmî anlatı, halka, baskıcı Şah rejimine karşı mücadele edebilecekleri popüler ve güçlü bir ifade biçimi verdi. Ancak halkı biraraya getirdiği ve kollektif bir irade yarattığı gibi, aynı anda da bağımlı olduğu Oryantalizmin antagonist ekonomisi onu diğer tüm olasılıkların şiddetle bastırılması işlevini yerine getirmeye zorladı. Sonuç olarak, İran'da İslâmî anlatı kendisini tipik bir biçimde *Batılı/modern bir politik ve ideolojik temsil biçiminin*, totalitaryanizmin içinde anlamlandırabildi ve kurabildi. Bugünkü fundamentalist rejimde, Claude Lefort'un betimlediği totaliter biçimin en tipik niteliklerini bulmak hiç te zor değildir: iç ayrımların reddi ve bastırılması; bir-bütün-olarak-halk *(people-as-one)* ile düşman olarak görülen Öteki arasındaki karşıtlığın olumlanışı, ve tümel iktidarın *(power-as-one)* olumlanışı – gerçekte militanda vücut bulan bu tümel iktidar da Kadir-i Mutlak ve İyiliksever bir Öteki'dir ve 'bir-bütün-olarak–halk' nosyonunun homojen bir toplumsal gövde olarak sürdürülmesi anlamına gelir (Lefort: 1986: 292-306). Böylece fundamentalist rejim modern/Batılı iktidarın hegemonik boyutunun yadsınması olarak belirmektedir: "hakikat" ya da doğru söylemsel bir eklemleme alanı olarak görülmez ve "hakikatin" hegemonik konumu, varlığı ve sözü hakikat ile özdeş, bozulmamış, mü-

kemmel ve egemen bir özne ile doldurulur.[41]

Ancak, bu totaliter nitelikler fundamentalist İran rejimini basitçe Nazizm ve Stalinizm gibi diğer totaliter rejimlerle aynı kılmaz; çünkü fundamentalist rejim Batı demokrasilerine karşı (bu totaliter rejimlere kıyasla) daha farklı biçimde konumlanmıştır, dolayısıyla da başka bir sorunlar dizisine bağlıdır; üstelik içinden çıktığı siyasal rejim, (Nazizm ve Faşizm örneklerinde olduğu gibi) demokratik bir rejim değil, baskıcı bir polis devletidir. Bu birbiriyle ilişkili iki nitelik çok önemli bir soruyu formüle etmemizi sağlamaktadır: neden Üçüncü Dünyadaki siyasal mücadeleler en aşırı antagonizma biçimleri ile karakterize oluyorlar? Neden ve nasıl, çağdaş 'uluslararası düzende', en düşmanca, en antagonist siyasal koşullar ve şiddet hep Üçüncü Dünya'nın payına düşüyor? İslâmî fundamentalizm, Batı'daki siyasal süreçlerin barışçıl ve demokratik doğasıyla Üçüncü Dünyadaki şiddeti sürekli karşılaştıran 'hegemonik global düzenin' koşullarını, bağlamını ve anlamını sorgulamamızı sağlayan bir çok örnekten yalnızca biridir.[42]

41 Burada özel olarak İran devrimini analiz etmediğim için, pek çok İran'a özgü yanı (örneğin Şii mezhebinin özelliklerini, İran'da molların tarihi rolünü) bir yana bırakarak daha genel özellikler üzerinde odaklaştım. İran devrimi için, bkz. Edward Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982).

42 Siyasal alana ilişkin analizlerinde, Laclau ve Mouffe "fark mantığı" ve "özdeşlik mantığı" dedikleri iki değişik söylemsel mekanizmaya dikkatimizi çekmektedir. Onlara göre, bu iki farklı mantık sırasıyla Batı'daki ve Üçüncü Dünya'daki mücadele biçimlerine tekabül etmektedir. Batı "siyasal mekanın iki antagonistik kampa bölünmediği ve bir 'halk' kutbunun oluşmadığı bir tür antagonizmaların çeşitlenmesi ve demokratik mücadelelerin çoğalması" ile karekterize olürken, Üçüncü Dünya'da "emperyalist sömürü biçimleri ve kaba ve merkezi hakimiyet tarzları mücadelelere bir merkez ve açık seçik tanımlanmış bir düşman vermektedir." (E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony*, 130-131). Birinci mantık "sınırlı" bir antagonizmaya ve "demokratik özne konumu"na tekabül ederken, ikinci mantık "popüler antagonizma"ya ve "popüler özne konumu"na tekabül etmektedir. Laclau ve Mouffe bunların sadece bazı eğilimlere ilişkin gözlemler olduğunu belirtmektedirler. Ama metropolde ve çevredeki

Eğer bugün fundamentalizm sık sık tipik Oryantalist önermelerin ve stereotiplerin bir kanıtı olma işlevini görüyorsa, bunun nedeninin *yalnızca* Batı medyasının seçiciliği, etnosentrik önyargısı ve çarpıtmaları değildir (elbette Batı medyasının amansız bir seçicilik ve çarpıtma içinde olduğunu yadsımak mümkün değil). Ama, aynı zamanda, İslâmî dinsel söylemi onun kendi otantik köken ve kurumları ile okuyan (veya yazan) bir modelin sonucu olarak son iki yüzyılda Müslüman toplulukların tarihsel gelişiminin İslâmın artan bir şekilde 'fundamentalistleştirilmesi'ne yol açtığına dikkat etmek zorundayız.[43] Bu okuma modeli, sadece dar anlamıyla Oryantalist metinlere özgü değildir, aynı zamanda Batının hegemonik gücünün, çok daha genel bir düzeyde, gerçek hale getirdiği, zorunlu kıldığı bir modeldir. Bu yüzden, Oryantalist ayrım, "Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik fark", zaman ilerledikçe, gelecekten ortaya çıkan bir geçmiş doğurmuştur. Son iki yüzyıldır süregiden Doğunun "Doğululaştırılması" süreci içinde, İslâm'ın kendisi giderek artan bir şekilde *Batı'nın buyruğu* haline gelmiştir.[44]

---

ulusal siyasal mekanlar arasındaki *farkın nasıl birbirleriyle ilişkileri içinde oluştuğunu* hesaba katsaydılar yaptıkları ayrımlar daha anlam kazanabilirdi. Çünkü bu fark, 'global' bir şeyler düzenini, yani emperyalizmin söylemlerinin analizini gerektirmektedir. Bu analizden yoksun olduğu ölçüde Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi projesi, liberal önyargıyı geçemeyen Batı-merkezci bir proje olarak kalmak tehlikesini taşımaktadır.

43 Medyanın önyargılı olduğuna ve inanılmaz düzeyde çarpıttığına hiç kuşku yok. Benim söylemeye çalıştığım bundan sadece medyanın sorumlu tutulamayacağıdır. Bu noktada Said'i izliyorum: "Bu muazzam genellemelerin arkasında, aynı anda hem olanaklar hem de engeller oluşturan tüm bir tarih vardır." (Said, *Covering Islam*, 9) İlginç biçimde, Humeyni'nin "devrimin düşmanları yokedilecektir" önermesi örneğini vererek İslamî özürcüleri sorgularken Said'in referansı Reuters haber ajansıdır. (a.g.e., 52) Bu tarihsel boyut üzerinde ısrar etmekle, Said'in önerdiği anlamda "çifte bağ"a dikkati çekmek istiyorum.

44 Bu noktada okuru 13 numaralı dipnota geri göndermek istiyorum. Fundamentalizmin önerdiği "otantik" İslam Baudrillard'ın kastettiğine yakın bir anlamda simülasyon olarak olarak görülebilir: hastalığı taklit eden yatağa yatıp

Fundamentalist buyruğun açıktan açığa verilmiş olması elbette gerekmez. Daha ziyade oryantalist ayrımın doğurduğu tüm bir söylemsel alanı böyle bir buyruğun eklemlenişi olarak görmeliyiz. Ne var ki fundamentalizm, hâlâ (ve aslında tam da bu nedenden dolayı) İslâmî söylemin pek çok mümkün yorumları ve eklemlenmelerinden sadece bir tanesi olarak kalmaktadır. Aslında, fundamentalizmin varlığı, belli bir kapanışa ve böylece başka bir başlangıç olasılığına da işaret etmektedir. Bu kavşak noktasında sormamız gereken sorular, belki de, elimizdeki fundamentalist sonuçların basit bir eleştirisinden daha çok önem taşıyor: mesela, "İslâmiyet nedir?" diye bir soru sormak, 'İslâm' adında, böyle rasyonel bir sorunun yanıtı olabilecek kadar ayrı ve kendinden menkul bir nesnenin varolduğunu kabul etmektir. Aslında yanıt zaten verilmiştir: "İslâmiyet '...'dır" . Böyle bir sorunsal içinde, İslâm, hep "İslâm şudur" ifadesi biçiminde varolacaktır. Said'in argümanın dolambaçlarını izleyerek burada tartışmaya çalıştığım, işte bu "İslâmiyet nedir?" Oryantalist soru/yanıtının, suç ortaklığı, karmaşıklığı, mecazi-

---

hasta taklidi yapar, ama hastalığı simüle eden semptomları üretir. Simülasyon kavramı için, bkz. Jean Baudrillard, *Simulations*, İng. çev. Paul Foss, Paul Patton, Philip Beitchman (New York: Semiotexte, 1983), 5. Asıl ironik olan, kendisiyle yapılmış son bir mülakatta Baudrillard'ın Batı'yı "radikal İslamın kesinlikleri karşısında zayıf ve saldırıya açık" bulmasıdır; İslam geç modern çağın "radikal kayıtsızlığına" meydan okuyan tek istisnadır. Bkz. J. Buadrillard, "After Utopia: the Primitive Society of the Future" *New Perspectives Quarterly* 6: 1 (Summer 1989), 54. Baudrillard Humeyni'nin sorusunun "kendi sorumuz" olarak görülmesi gerektiğine işaret ediyor: "hepimizi kayıtsız bırakan büyük özgürlük sefahatinden sonra ne olacak?" Baudrillard gibi Avrupalı düşünürlerin söyleminde dikkat etmemiz gereken bu "biz"in "onlar"a karşı zaten konumlanmış olduğudur. Baudrillard'ın Humeyni'nin sorusunu bu kadar kolay kabullenmesi farkı aynı kolaylıkla ve toptan yokediverme arzusunun belirtisidir. Öyle görünüyor ki, Baudrillard'ın meşhur "radikal kayıtsızlık" teorisi gerçekte radikal veya mutlak bir fark varsaymaktadır – ki, tüm mutlaklığına rağmen gene de soğurulup yararlı kılınabilir...

liği, kısacası *toplum*
il bağı ve ilintisidir. Böyle bir sorunun,
ister analitik olsun i
ter özürcü bir biçimde, gene de her za-
man aynı şekilde
ınıtlanması gerekecektir ("İslâmiyet
'...'dır."). Tam da bu
ıedenle, sorun, basitçe, Oryantalist gö-
rüşün homojen ve ö
selci İslâmiyet anlayışının karşısına İs-
lâmiyet yorumlarını
ı ve biçimlerinin ampirik çoğulluğunu
koymakla da halledi
emez. Ya da en azından, bu zorunlu iş-
lemi yaparken, aynı
zamanda İslâmiyet denilen kavram ve
gerçekliğin Batı ile
ir tek ve aynı söylemsel ekonomi için-
de oluştuğunu hesa
ba katmalıyız. İslâmiyetin bu tarihsel
kuruluşu ile Müslür
ıan öznenin kuruluşu arasında bir ko-
relasyon vardır. Bir
andan, bu kuruluşun yollarının çoğul-
luğunu açık tutark
:n, öte yandan, onun masumiyetten
uzak, antagonistik, z
ıtlaşmacı ve ikiyüzlü söylemsel ekono-
misinin işleyiş biçim
ini de gözden ırak tutmamamızı sağla-
yacak soru, *nasıl* ,
ıe tür baskılar ve yaptırımlar altında,
hangi güçler ve arzu
ar sayesinde, insanların Müslüman ya-
pıldığı sorusudur. Ç
ünkü, İslâm'ın "ne" olduğu sorusuyla
silinmiş olan sözcele
n konumunu açığa çıkaran ve toplum-
sal bağın karmaşıklığ
ının analize geri dönmesini sağlayacak
olan yalnızca bu "na
ıl" sorusudur. İslâm'ı bir mecaz (meta-
for) olarak kuran an
tagonist ekonomiye gözlerimizi kapat-
madan, bu metaforu
ıun terimlerinin ve koşullarının çoğul-
luğunu ve başkalığın
ı hesaba katan bir soruyu nasıl formü-
le edebiliriz? Öznele
:r için konumlar ve etkililik biçimleri
üreterek, onların şu
ya da bu yönde konuşmalarını, diren-
melerini, ifade etmel
erini mümkün kılan ya da engelleyen
Oryantalizmin bu an
tagonist yapısını boydan boya geçen İk-
bidinal ve politik ek
onomilerin çoğulluğunu nasıl hesaba
katabiliriz?

Bu yazı, Said'in ça
ılışmasıyla eleştirel bir diyalog içinde
gelişti. Said'in bazı s
orularını reddettim, bazılarını dönüş-
türdüm ve bazı yeni
sorular formüle etmeye çalıştım. Ama

Oryantalizm kavramını düzeltme ve inceltme çabasının, onu basitçe önceden olduğundan daha iyi hale getireceğini varsaymak bu yazının ruhuna ihanet olurdu. Her yazı gibi, bu yazı da okumaları dışında belirlenemez; yalnız bu böyleyse tek nedeni, basitçe değişik çerçeveleri veya bakış açıları olan pek çok değişik okur olması değildir. Daha ziyade metnin kendine ilişkin bir neden sözkonusudur: bu okuduğunuz argüman da, herşeyden önce, kendini yazarken yazılmıştır, yani, nesne edinmeye çalıştığı söylemsel ve metinsel yasalara kendi de ister istemez tabidir. Ama bu da, söylemleri ve pratikleri hiçbir biçimde bilemeyeceğimiz, denetleyemeyeceğimiz veya onlara müdahale edemeyeceğimiz anlamına gelmez. Tam tersine, siyasal yaptırımın *(imperative)* yüzüne karşı sorgulamayı asla bırakmamak anlamına gelir ve hep yeniden sorulması gereken sorularla uğraşabilmeyi sağlayacak kuramsal bir mekânın ve araçların *gerekliliğine* işaret eder: bir önermeyi ya da eylemi Oryantalist ya da emperyalist kılan şey nedir? Belli bir söylemde hangi arzular ve güçler yatar ya da eklemlenir? Ne gibi konuşma ve eylemlilik konumları verilidir ya da verili değildir, ve bu arzu/güç yatırımlarının ve eklemlenmelerinin sonucu olarak neler uzlaştırılabilir ve neler uzlaştırılamaz?

Burada önerilen bakış açısından, fundamentalizm Doğulu "türe" özgü siyasal bir yanlış ya da talihsiz bir dinsel dogmatizm değil, daha genel ve global bir durumun parodisidir: kendi koşullarını ve terimlerini yadsımaya dayalı söylemsel bir tarz ve kültürün "öteki"sinin olmadığı, özselleştirildiği bir kültürel siyaset tarzı. Eğer bu tarz kendi sorusunun kimliğinde ve otantikliğinde nihai bir yanıtın rahatlığını buluyorsa, biz de, entellektüel bir taraftan, bu tarzın kapattığı, susturduğu ve otantiklik maskesinin ardında görünmez kıldığı *bir başka mekânı* eklemlemeyi amaçlayan soruları üreten radikal bir rahatsızlık yaratarak ona karşı dur-

malıyız. *Bu mekân, bizi fundamentalizmin Aydınlanma Aklı ile temel suç ortaklığından daha öteye götürür; fundamentalist 'öteki'den daha ötede, daha başka kalan bu mekân, Üçüncü Dünyada mücadele içinde olan tâbi kesimlerin ve tabakaların mekânıdır.*[45] Hiçbir garantisi olmayan bu günlük toplumsal mücadelelerin deneyimi ve zamanı, biz okumuş ve eğitimli kamuoyunun deneyimine ve zamanına göre hep başka kalacaktır; global antagonizmalarla desteklenen uygarlığımızın zevkli ve kârlı ideolojik ikilemleri tarafından sürekli olarak zaten maskelenmektedir. Bu izlenmesi haz verici ve kârlı ideolojik seyrin çarpıcı bir örneği, bir yanda bu vesileyle bir kez daha hakaret edilen ve aşağılanan bir topluluk, öte yanda yaşamı tehdit altında bir yazar bırakan Salman Rüştü olayıydı. Bir edebiyat metni olarak Salman Rüştü'nün metni bu antagonizmanın aşırı-belirlenmişliğinin işareti oldu. "Her iki tarafı" da değerlerine ilişkin tüm katılıklarıyla ortaya çıkararak, bu olay-metin sanki uygarlığın ve demokrasinin metnine, hegemonyanın mekânına, yani "ölçülerin ölçüsüne" işaret etmektedir. Bu karşıtlıkların arkasında, kendi emperyal öznelliklerini ve hükümranlıklarını onlar aracılığıyla kuran ve sürdüren ekonomik ve politik *seçkinler* olduğunu unutmayalım. Dolayısıyla "evrensel" bir ölçüyü dikkate alarak konuşurken ya da yazarken, unutmayalım ki, "*spacing*" (yer açma, aralama) kuralına göre, ölçüyü ya da değeri evrensel yapan her zaman öteki olduğu için hep *borçlu* kalacağız. Sözkonusu olan, ne yansız kalınabilecek veya simetrik varsayılabilecek, ne de tersine çevrilebilecek basit ve mutlak bir karşıtlık asla değildir. Üçüncü Dünya'nın "tâbi" *(subaltern)* kesimleri, yani yukarıda kastettiğim anlamda "öteki" bu ideolojik karşıtlıklar içinde belirir-

---

45 Tabi kesimler ve tabakalar ile, Gramsci'nin "subaltern" dediği grupları kastediyorum. Bkz. A. Gramsci, *Prison Notebooks*, İng. çev. Q. Hoare ve G. Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), 421.

ken yokolmaktadır. Kendi libidinal ve politik ekonomiler tarafından yazılmış ideolojik metnin, 'öteki'ne bir ad yazarak, bir 'kimlik' verip onu gün yüzüne çıkarmaya çalışarak yapmaya çalıştığı şey, borcu, sorumluluğu inkar etmektedir. Kendi yazısının da yazıldığını bilen, yani kendi eleştirisine yenik çünkü tüm eleştirilerin eleştirisi olan etik bir projenin göreviyse, sadece bu değiştokuşun hâlâ *neyi ödeyemediğini* ortaya koymak, öteki mekânın *gözden kaybolmamasını* sağlamaktır.

Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında "Öteki" Sorunu

E. FUAT KEYMAN

> Jameson'un metinin beşinci sayfasındayken... kendimin de kuramsallaştırılan şeylerin arasında olduğunu farkettim.[1]
>
> Uluslararası ilişkiler üzerine son zamanlarda ortaya çıkan en ilginç eleştiri biçimlerini birbirine bağlayan... modern dünyada politik kimliğin giderek sorunsallaşan niteliği üzerinde durmaktadır.[2]

Giriş

Sürekli olarak Öteki'yle etkileşim halinde olan Uluslararası İlişkiler disiplini, Öteki'nin ortaya attığı önemli sorunları çözme yetkisinden yoksun kalmayı kaldıramaz. Uluslararası ilişkiler kuramında, hem Öteki'nin kendisi, hem de farklı kültürlere ait Öteki'lere nasıl yaklaşılacağı ve onların nasıl yeniden sunulacağı gibi sorular, bu kuramın bilgi üretim tarzının felsefî temellerini belirledikleri için, hayatî öneme

1 A. Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), s. 98.

2 R. Walker, "Gender and Critique in the Theory of International Relations", V.S. Peterson (der.) *Gendered States: Feminist (Re) Visions of International Relations Theory* içinde, (Boulder: Lynne Rinner Publishers, 1992).

sahiptirler. Ancak, bir çelişki olarak, uluslararası ilişkiler kuramı güçlü bir şekilde Batı kökenli rasyonalist bir evrenselci bakış açısından türetildiği sürece de, Öteki'nin kendisini Batı evrenselciliğinden bağımsız olarak, yani kendi kültürel özelliği içersinde ve kendi tarihine sahiplenerek sunulabileceği "etik alan" da o kadar daralır. Aslında, uluslararası ilişkiler kuramının tarihi içinde Öteki'ni bilme ihtiyacı her zaman vurgulanmış ve vurgulanmaktadır. Bu vurguya rağmen, diğer halklar, diğer uluslar, diğer bölgeler ve diğer kültürler hakkında çeşitli "ampirik" bilgilerin toplanmasıyla ancak Öteki'nin bilinebileceği varsayımı da egemen bilgi üretim biçimi olarak kabul edilmiştir. Çünkü, geçmişte ve bugün hâlâ söz konusu olan gündem; bir yandan kültürler arası farklılıkları ve benzerlikleri keşfetmek için Öteki kültüreri egemen bilimsel söylemin içine yerleştirmek (ki bu Batı evrenselliğinin yeniden üretilmesidir), diğer yandan da, tarihsel gelişmenin rotasının ilerleme olarak tanımlamak ve bu ilerlemenin temel taşıyıcı gücü rolünü modern Batılı kimliğe vermek olmuştur.

Bu ikili gündem çerçevesinde sorulacak pratik bir soru, Batı dışı kültürleri ve yaşamları "nesnel ve ampirik bir öge" olarak tanımlamanın kültürel farklılıkları anlamaya ne kadar yardımcı olduğudur. Böyle bir tanımlama Foucault'nun dilinde modernist rejimin, Derrida'nın dilinde "Batılı logomerkezciliğin", ya da Gramsci'nin dilinde "hegemonya"nın özü olduğundan, bu sorunun yanıtı uluslararası ilişkiler kuramının Öteki'ni anlamadaki yetersizliğidir. Daha da önemlisi, bu kuramın farklı kültürleri ve kimlikleri "ötekileştirmesi" ve modern kimliği tarihi okumada ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmesidir. Başka bir deyişle Öteki'nin algılanması, modern kimliğin "egemen bir özne" olarak söylemsel ve tarihsel kuruluş sürecinin ayrılmaz bir parçası işlevini görür. Bunun sonucu da, uluslararası ilişkiler kura-

mının, Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinde ayrımsanacağı gibi, Batıcı *(Orientalist)* ve ataerkil *(Patriarcal)* bir anlatı biçimi haline gelmesi ve farklılıkları dışlayıcı bir söylem olarak hareket etmesidir.[3]

Bununla birlikte Uluslararası İlişkiler disiplini içinde son yıllarda bu dışlayıcı yapıya karşı gelişen bir bilinçlenme gözlemliyoruz. Bu bilinçlenmenin açıkça görülebilen iki seti, ki ikisi de Rob Walker'in modern dünyada politik kimliğin giderek sorunsallaştığı görüşünde hem fikirdirler, feminizm ve postmodern söylemdir.[4] Politik kimliğin sorunlu olduğunu vurgulamak aslında üniter modern benlik fikrine karşı çıkmaktadır ve bu da modernitenin kurucu ögelerinin ve evrensel hareket biçiminin eleştirisini içerir. Bu anlamda da, uluslararası ilişkiler kuramının Öteki'ni çözümleme tarzına yapılan eleştiri, aslında bu kuramın gizli tutulmuş kurucu ögesi olan ve Richard Ashley'nin "modern egemen erkek benlik" nosyonuna karşı bir saldırı başlatmaktır.[5] Böylece, modernitenin sorunsallaştırılması uluslararası ilişkiler kuramının yerleşik epistemolojik ve ontolojik varsayımlarının yeniden incelendiği zemin haline gelir.

Bu yeniden inceleme gereksiniminin tarihsel bağlamını kurmak da mümkün. Başka bir deyişle, uluslararası ilişkiler kuramında feminizm ve postmodernizm söylemler tarafından dile getirilen Öteki'nin ampirik ve kültürel bir yapıya indirgenmesine karşı bilinçlenmenin iki kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Felsefî açıdan bakıldığında, bu bilinçlenme modernitenin yapısalcılık sonrası eleştirisiyle, yani modernliği bir iktidar istenci olarak görmeyle hem yakından ilgi-

---

3 Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 3 (1989), s. 270-294.

4 Bkz. 2 numaralı not.

5 Ashley, "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism, and War", J. Der Derian ve M.J. Shapiro (der.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics* (Toronto: Lexington, 1989), s. 259-322.

lidir, hem de büyük ölçüde ondan türemiştir. Tarihi açıdan ise bu bilinçlenme, maddi temellerini Lyotard'ın betimlediği şekliyle modernitenin büyük anlatıları ve onların meşruluk krizlerine karşı bir "şüphecilikten" alan ve "kimlik politikaları" başlığı altında ifade bulan yeni çelişki tarzlarıyla, yani "postmodernite durumuyla" ilişkilidir.[6] Bu iki kaynak üzerinde kurulmuş olan bu bilinçlenme, uluslararası ilişkiler kuramının kimlik/farklılık sorunsalı temelinde yıkılması/çözülmesi *(deconstruction)* için bir avantaj noktası oluşturmuştur.

Uluslararası ilişkileri daha iyi çözümlememizin Öteki'nin sorduğu sorularla baş etmemize, Öteki'ni kendi özellikleri içinde anlamamıza ve onu dinlememize bağlı olması bu yapı-çözümü işlemini gerekli kılmaktadır. Fakat, hemen belirtilmesi gerekir ki, yapı-çözümü işlemi modernitenin kültürel özcülüğü'nü aşmamız için "tek yol" olarak kabul edilmemelidir. Daha açık olarak söylemek gerekirse, uluslararası ilişkiler kuramının yapı-çözümü başlangıçta Öteki'nin kendi kültürel özelliğiyle konuşması için bir "etik alan" sağlamayı amaçlıyorsa da, bunun otomatik olarak Öteki'nin (farklı olarak) daha iyi anlaşılmasına yol açacağı varsayılmamalıdır. Bu uyarının nedeni de, uluslararası ilişkiler kurmanın dışlayıcı özelliğini dile getirmiş olmalarına rağmen, postmodernizm ve feminizmin Öteki'ni anlamak konusunda ciddi sorunlar taşıyan söylemler olmasıdır. Gerçekten de, Öteki'ne yaklaşma yolları açısından bu söylemler içinde ve aralarında anlaşmalardan çok anlaşmazlıklar vardır. "Beyaz Kadın Dinle!" gibi sloganlar ya da Ahmad'ın "(Jameson'un)" metninin beşinci sayfasındayken... kuramlaştırılan şeyler arasında kendimin de olduğunu farkettim" uyarısı feminist ve postmodern söylemlerin Batı evrenselciliğinin

6 J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1984).

başka bir versiyonu haline gelme olasılığını göz ardı etmememiz gerektiğini gösterirler. Bu uyarı, bir yandan feminist ve postmodern söylemlerin Öteki'nin konuşması için etik bir alan yaratmanın bir başlangıç noktası oldukları anlamına gelir. Öte yandan da, uluslararası ilişkilerin yerleşik süreçleri kadar, feminist ve özellikle postmodern söylemlerin de Batı epistemik hegemonyasını yeniden üretebilme olasılığını vurgulamaktadır. Uluslararası ilişkiler kuramında Öteki'ne yaklaşma, onu temsil etme şeklinin eleştirel okunması bu nedenle ikili bir girişimi gerektirir: sadece o kuramın farklılığa direncinin sergilenmesi değil, aynı zamanda son zamanlarda önem kazanan postmodern ve feminist söylemlerin içerdiği sorunların irdelenmesi. Aşağıda bu iki aşamalı girişim denenecektir. Bu denemeyi yaparken faydalandığım "sömürge sonrası eleştirel" çerçeveyi çalışmanın son kısmında betimleyeceğim ve hangi bağlamlarda uluslararası ilişkiler kuramına katkıda bulunabileceğini irdeleyeceğim. Fakat bu denemeye başlamadan önce şematik olarak uluslararası ilişkiler kuramı içinde nasıl Öteki sorununa yaklaşıldığını ve bu yaklaşımların ne tür kültür paradigmaları tarafından belirlendiğini, çalışmada bundan sonra yapacağım noktaların bir temele oturması istemiyle açmaya çalışacağım.

Öteki'nin Edinimi ve Farklı Kültür Paradigmaları

Neredeyse otuz yıl önce Claude Levi-Strauss en ünlü metni olan *Yapısal Antropoloji* kitabında Benlik *(Self)* ile Öteki *(the Other)* arasında birbirlerini anlama bakımından bir ikizlik ilişkisi olduğunu ve bunun etnografik deneyimde yoksun kaçırılmaması gerektiği uyarısında bulunur.[7] Benliğin Öteki'nin ikizi olarak anlaşılması yeni bir şey olmasa

[7] Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (London: MacMillan, 1976), s. 36.

da, Levi-Strauss'un uyarısını ciddiye almak konusundaki başarısızlık henüz çözülmemiştir ve uluslararası ilişkiler kuramı da bu bağlamda bir istisna değildir. Bunu anlamanın bir yolu Öteki'ne yaklaşmak konusundaki genel eğilimler üzerinde durmaktadır. Öteki'ne karşı olan genel ve egemen eğilimi açıklığa kavuşturmak için sosyolojik ve antropolojik söylemlerde Öteki'ni farklı yaklaşım biçimlerini ayırmak faydalı olabilir.[8] Tamamını içermiyor olsa da beş farklı anlayıştan bahsedebiliriz:

1) Ampirik bir nesne olarak öteki: daha önce de bahsedildiği gibi bu şekilde yaklaşıldığında Öteki, hakkında ampirik bilgi toplayarak anlaşılabilecek bir nesne olarak görülür. Buradaki amaç, Öteki'ni onun hakkında sözde nesnel ve gerçeklere dayalı olan bilgiler sağlayarak açıklamaktır.

2) Kültürel bir nesne olarak öteki: modern (Batılı) olanla geleneksel (Doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak, Öteki ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır. Varoluş şekli, modern benin sahip olduğu her şeyin eksikliğini gösteren bir kültürel nesneyi oluşturur. Batı dışı kimliklere rasyonel ve düşünen bir özne olarak tanımlanan modern Benlik kategorisiyle yaklaşılır ve Öteki modern olmayan olarak tanımlanır. Böylece Öteki modern Benliğin "aynadaki görüntüsü" olarak temsil eder.

3) Bir varlık olarak öteki: yorumcu ve varoluşçu söylemlerde kullanılan ve bir varlık *(being)* olarak nitelenen Öteki, benliğinin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki "gözükmeyen gönderim noktasıdır." Bir yorumcu veya varoluşçu sadece öteki hakkında

8 Bu sınıflandırmayı oluştururken kısmen R.S. Khare'nin şu makalesinden yararlandım: "The Other's Double-The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse", *New Literary History*, 23 (1992), s. 1-23.

yazmakla kalmaz, aynı zamanda kendi "beninin" kültürel ve tarihsel oluşumunu araştırmak amacıyla Öteki için yeni ilişkiler keşfetmeye çalışır. Öteki'nin bu şekilde kavranışı hem ampirik bilgi toplama tarzından, hem de Öteki'nin kültürel bir nesne olarak tanımlanmasından radikal şekilde ayrılır. Ancak, Öteki'ni tarihsel bir varlık, "gerçek" bir tarihsel varoluş olarak görerek hem yorumcu, hem de varoluşçu söylemler modernitenin rejimi dahilinde işlerler ve ben/öteki karşıtlığını muhafaza ederek Öteki kategorisi hâlâ ontolojik bir varlık olarak düşünürler.[9]

4) Söylemsel bir yapı olarak Öteki: bu şekilde bakıldığında Öteki çeşitli söylem ve kurumlar tarafından kurulan bir "bilgi nesnesini" oluşturur. Önemli kitabı *Orientalism*'de Edward Said "Doğu" adı verilen yapının Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa kültürünü tarafından nasıl kurulduğunu ve hatta ürettiğini gösterir.[10] Doğu ve Batı *(Occident)* arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın temelinde, doğulu Öteki Avrupa maddi uygarlık ve kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak kurulur ve işlev görür. Bu söylemsel bir kuruluştur ve Öteki'nin tarihsel bir varlık olarak anlatışını anlatışını reddeder. Burada Said'in yapmaya çalıştığı Öteki sorununu temsiliyet mekanizmalarına yerleştirmek ve Batı dışı kültürlerin temsiliyet sistemine köklü bir eleştiri getirerek modernite ile iktidar arasındaki ilişkiyi çözümlemektir.

5) Farklılık olarak Öteki: Said'in Öteki'nin söylemsel karakterini ortaya çıkarmak konusundaki girişimi önemli bir çıkış olsa da, Doğu'nun söylemsel kurulmasıyla fazlaca ilgilenmesinden dolayı sömürge ve sömürge sonrası süreçlerin

---

Yeni bağımlılık literatüründe, Öteki'nin varlık olarak kavramsallaştırılmasının örnekleri vardır. Örneğin, bkz. F.H. Cardoso ve E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (California: University of California Press, 1979).

10 Said, *Orientalism* (Andover: Routledge and Kegan Paul, 1978) ve E. Said, "Representing the Colonized: Antropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15 (1989), s. 205-225.

farklı kimliklerin kurulmasına nasıl etki ettiği ve nasıl farklı kimliklerin "ötekileştirildiği" sorularını yanıtsız bırakır. Başka bir deyişle Said'in girişiminde Doğu'lu Öteki, temsiliyet sürecinde oluşturulan bütünleyici ve homojen bir yapı haline gelir. Öteki'nin sömürge sonrası ve tarihsel/söylemsel kurulmuş bir kimlik olarak anlaşılması o kimliğin sürecinin sorunsallaştırmasını gerektirir. Said'e yöneltilen bu eleştiri Öteki'nin, kültürel ve ulusal kimliklerin karmaşık yapılarını göz önüne almayı mümkün kılacak bir şekilde, farklılık olarak kavranmasına yol açar. Böylece, kimlik/fark ilişkisine yerleştirilmiş Öteki, ben ve Öteki'nin ilişkisel özelliğini vurgulayarak, sömürgeci ile sömürgedeki arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak odağı kimlik/farklılık eksenine taşır. Bu çalışmada üzerinde duracağımız postmodern ve feminist söylemler ve bunların sömürge sonrası söylem tarafından eleştirileri Öteki sorununu kimlik/fark ekseninde tartışmanın örnekleridir.

Öteki sorusuna bu yaklaşımların gerisinde iki rakip kültür paradigması olduğu söylenebilir. Aslında Öteki'nin edinim şeklini belirleyen de bu kültür paradigmalarıdır.[11] "Antropolojik paradigma" olarak adlandırılabilen ilk paradigmanın kökleri Ronald Robertson'un *"Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı" olarak adlandırıldığı ikilide olup, kültürü ayrı ayrı öznelerin belli bir tarihsel sürede birbirleriyle etkileşim kurdukları ortak değer ve anlamlar olarak tanımlar. Bu ortak değer ve anlamlar farklı uluslar, sınıflar veya gruplar arasında tanımlar. Bu ortak değer ve anlamlar farklı uluslar, sınıflar veya gruplar arasında kabul edilmesi gereken farklılıkların varlığına işaret etse de, bir kez *Gemeinschaft-Gesellschaft* so-

11 Bu kültür paradigmalarını, aşağıdaki yapıtlardan türettim: R. Williams, *Key words*, (London: Fontana, 1983) ve R. Bocock, "The Cultural Formations of Society", S. Hall ve B. Gieben der.), *Formations of Modernity* (London: Polity Press, 1992), s. 229-275.

runsalına sokulduktan sonra, modern ve geleneksel gibi farklı dönemlerin kültürel oluşumları olarak işlev görerek bir sosyal bütünlük oluştururlar. Bu anlamda, kültür belli ortak değer ve anlamlarca oluşturulan bir "varolma durumu" anlamına gelir ve en yüksek uygarlık noktası olan Avrupa'nın moderniteyle ulaştığı noktaya doğru tek ve doğrusal bir tarihsel gelişme çizgisi olduğunu varsayan bir tarih görüşünü ifade eder. Böylece, Kartezyan rasyonel benliğiyle Avrupa modernitesi, modern toplumun ortaya çıkışını *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a bir geçiş olarak dikte ederken birinci bütünlük, *Gemeinschaft*, evrensel ve ayrıcalıklı tarihe bakış noktası haline gelir. Bu nedenle, bir ortak değerler ve anlamlar bütünü olarak kültür hem farklılıkları tanır, hem de farklılıkları evrensel ve birleştirici özne olarak işlev gören modern benliğin içine hapseder. İşte bu nedenle de, antropolojik kültür paradigması Öteki'ni, varolma durumunu modern benlikten alan bir ampirik ve kültürel nesne olarak tanımlayarak Avrupa-merkezci bir anlatı biçimi olarak hareket eder.

"Yapısalcı/yapısalcılık sonrası paradigma" olarak adlandırılabilen ikinci paradigma, kültürü bir varolma durumundan çok bir "pratik" olarak görür. Kültür anlamların ve değerlerin verili bir mekân dahilinde inşa edilip değiş tokuş edildikleri bir ideolojik/söylemsel pratiktir. Bu şekilde yaklaşıldığında, kültürün bir pratik olarak sosyal ilişkilerin temsiliyeti sürecinde ürettiği etkiler "kültür nedir" tartışmasının odağıdır. Althusser'in bireylerin özne olarak kurulmalarını açıklamada kullanıldığı ideoloji kavramı, Foucault'nun söylem ve Derrida'nın *"differance"* (Fark) kavramları kültürel pratiklerin "anlam yaratan pratikler" olarak ele alınması gerektiğini vurgulamak için üretilmişlerdir.[12] Burada önerilen nokta dilin sadece bir iletişim aracı olmadığıdır:

---

12) Benzer bir düşünce için bkz. S. Hall "New Ethnicities", J. Donald ve A. Rattansi (der.), *Race, Culture & Difference*(London: Sage, 1991), s. 252-260.

dil bireylerin özneler olarak kurulma sürecinin temel bir öğesidir. Böylece, *Genel Dilbilim Dersleri*'nde Saussure dilin gösteren ve gösterilenden oluşan iki yapısal öğenin bütünleyici bir şekilde bir araya gelişi olarak düşünülmesi gerektiğini söyler.[13] Nesnelere verilen anlamlar her zaman ilişkiseldir: anlam farklılığa dayalı bir ilişkiyi taşır. Bu bağlamda önerilen, anlamın bir işaretler sistemindeki terimler ya da nesneler arasında yer alan farklılık ilişkisinden ortaya çıktığıdır. Saussure bu ilişkiselliği göstermek için gece ve gündüz sözcüklerini örnek gösterir ve bunların anlam taşımasına olanak verenin aralarındaki farklılıklar olduğunu iddia eder. Aynı şekilde ne modernin, ne de modern benliğin, onların karşıtları olan geleneksel ve Öteki olmadan, içsel olarak kurulmuş bir anlamları olamaz. Bu da, verili bir mekândaki anlam ve değerlerin değiş tokuşunun dil ile gerçekleştiğini ve kültürel pratiklerin aslında nesnelere farklılıklar aracılığıyla anlam veren anlam yaratıcı pratikler olduğunu işaret eder.

Kültürün anlam yaratıcı bir pratik olarak anlaşılması antropolojik kültür paradigmasından dört temel şekilde ayrılır. Birincisi, kültürle dil arasındaki ilişki, antropolojik paradigmanın "ortak anlamlar ve değerler" adını verdiği şeyin bir varolma durumu olmaktan çok, aslında kültürel pratikler aracılığıyla kurulan bir kurgu olduğunu ortaya çıkarır. İkincisi, anlam eğer nesneler arasında kurulan farklılığa dayanıyorsa, modern benliğin ayrıcalıklı ve evrensel bir gönderim noktası olarak sabitleştirilmesi ancak Öteki'nin tarihin gerisine atılmasıyla, ya da daha doğrusunu söylemek gerekirse Öteki'nin kendi tarihselliği içersindeki varlığının reddedilmesi ile gerçekleştirilebilir. Böylece, Öteki'nin ampirik veya kültürel bir nesne olarak *Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı dahilinde kavranması aslında sosyal ve tarih-

13 F. de Saussure, *Course of General Linguistics*, (London: MacMillan, 178).

sel olarak kurulur. Modern toplum olarak *Gesellschaft*'ın evrensel karakterinin meşruluğu ancak aynadaki görüntü olarak modern olmayanın kurulmasıyla sağlanır ve muhafaza edilir. Üçüncü olarak, bir (anlam yaratıcı) pratik olarak bakıldığında kültür kavramı, uygarlıktaki en yüksek noktaya doğru tek yönlü ve lineer bir ilerleme olarak tarih anlayışının, yani *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişin, ancak Öteki'nin modern benliğin aynadaki görüntüsü olarak kurulmasıyla gerçekleşebileceğini açığa çıkarır. Bu da, Öteki'ni farklı olarak tanımak için tarih ve kültür çözümlemelerindeki egemen yaklaşım olan *Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalının terkedilmesi gerektiği anlamına gelir. Dördüncü olarak, ortak anlamlar ve değerler olarak kültürün kavranması toplumun *Gemeinschaft* veya *Gesellschaft* gibi anlamlı bir bütünlük olarak düşünülmesi bağlamında işlerken, anlam yaratıcı bir pratik olarak kültür ilişkisel ve tarihsel bir toplum kavramından türetilir. Toplumun bu iki kavranışı arasındaki fark şudur: birincisinde kimlik verili ve hareket eden bir özne şeklinde modern benlik olarak anlaşılırken; ikincisinde ise kimlik, tarihsel olarak kurulan, modern benlik ile Öteki arasındaki ilişkiden üremiş ve bu anlamda tarihe açık ve değişebilir bir özne-durumu olarak görülür.

Kültürün bu iki rakip paradigması ve bu paradigmalara gömülü yukarıda sıralanan Öteki'nin değişik kavranışları uluslararası ilişkiler kuramı içinde Öteki sorununa nasıl yaklaşıldığının, Öteki'nin nasıl anlaşıldığının ve temsil edildiğinin tam olarak belirlenmesine yardımcı olurlar. Daha da önemlisi, uluslararası ilişkiler kuramının güçlü bir eleştirisi için kimlik/fark sorunsalının öneminin anlaşılmasında yardımcı olurlar. Bu nedenle de, uluslararası ilişkiler kuramının bir anlatı biçimi olarak tamamen Batılı doğasının aydınlatılması, bu kuramın Öteki'nin perspektifinden eleştirel bir şe-

kilde okunmasıyla mümkündür.[14] Böyle bir okuma yalnızca kuramının (örneğin yeni-Realizm ve dünya-sistemi kuramların) kültürel özcü ve Avrupa-merkezci yapısını göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu özcülükten kopmaya çalışan postmodern ve feminist eleştirilerinin sınırlı doğasını da gösterir.

Coğrafî Politika, Dünya Sistemi ve Coğrafî Kültür

En genel haliyle globalleşme sürecinin temel özelliğinin evrenselcilik ve yerellik *(particular)* arasındaki gerilim olduğu son zamanlarda söylenmiştir.[15] Bir yandan, sermayenin globalleşmesiyle liberal piyasa ideolojisinin evrenselleştiği inancının bir sonucu olarak Fukuyama'nın "tarihin sonu terzi", farklılığın aynılık haline gelerek çözülmesini, yani kültürel homojenleşmenin ortaya çıktığını öneriyor. Öte yandan da, ulusal veya etnik yerel çatışmalar global ilişkilerdeki politik pratiklerin ve ideolojik/söylemsel formların eklemlenme kipini belirlemeye başlıyorlar, yani kültürel heterojenleşmeyi, Appudarai bu bağlamda "bugünün global etkileşimlerinin merkezi sorununun kültürel homojenlikle kültürel heterojenlik arasındaki gerilim" olduğunu söyler. Daha ayrıntılı olarak söylemek gerekirse:

> bugünün global kültürünün temel özelliği aynılık ve farklılığın her ikisinin de birbirlerini yok etmek ve böylece de Aydınlanma'nın ikiz fikirleri olan evrenselcilik ve yerelliği kendilerinin taşıdığı savını yapabilme çabalarıdır.[16]

---

14 Benzer bir görüş için bkz. N.J. Renger, "Incommensurability, International Theory and the Fragmentation of Western Political Culture", J.R. Gibbins (der.), *Contempory Political Culture: Politics in a Postmodern Age* (London: Sage, 1989), s. 237-250.

15 Bkz. R. Robertson, *Globalization* (London: Sage, 1992), özellikle s. 8-61

16 A. Appadural, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, 2 (1990), s. 17.

Ancak, uluslararası ilişkiler kuramının dikkatli ve semptomatik bir şekilde okunması, yerele karşı evrenselin sürdürdüğü egemen ve ayrıcalıklı konumu açığa çıkarır. Buradaki aydınlatıcı örnekler yeni-Realizm (gerçekçilik) ve dünya-sistemi kuramı olarak adlandırılan iki paradigmatik konumdur.[17] Uluslararası ilişkilerin kuramsallaştırılmasına egemen olan ve yalnızca görünüşte rakip bu iki konum, aynı zamanda evrenselliği tarihin anlaşılmasının başlangıç noktası olarak ele alarak önemli bir benzerlik gösterirler.[18] Bergesen'e göre, bu iki paradigma uluslararası ilişkileri çözümleme tarzı olarak farklı görünseler de –çünkü yeni– Realizm Hobbes'cu güç savaşımına dayalı toplumsal sözleşme görüşüyle hareket ederken, dünya-sistemi kuramı ticaret ve değiştokuş ilişkilerine dayalı Smith'çi bir dünya işbölümü anlayışıyla hareketk eder– her ikisi de aynı yeni faydacı (neo-utilitarian) bir temelden türerler.[19] Yeni faydacılık bu iki paradigmanın işleyişini belirleyen üç temel varsayımda görülebilir:

1 her iki paradigma devletlerin (ya Hobbes'cu toplumsal sözleşmeyi ya da Smith'çi dünya işbölümünü kuracak) ihtiyaç, arzu ve isteklerle hareket ettiğini varsayan bir bireyci yaklaşıma sahiptir;

2 her iki paradigma aralarındaki farklılıklara rağmen,

Bu konumları ortaya koyan örnekler için bkz. K. Waltz, *Theory of International Politics* (Massachusetts: Addison Wesley, 1979) ve R.O. Keohane, *After Hegemony* (Princeton: Princeton University Press, 1984), S.D. Krasner (der.), *International Regimes* (Ithaca: Cornell University Press, 1983) ve I. Wallerstein, *Historical Capitalism* (London: Verso, 1983).

Bu asimilasyonun farklı uluslararası ilişkiler kuramlarındaki işleyişini ayrıntılı olarak araştırdım. Benzer bir girişim için bkz. A. Bergesen, "Turing World System Theory on Its Head", M. Featherstone (der.), *Global Culture* (London: Sage, 1990), s. 67-81.

A. Bergesen, "Turing World System Theory on Its Head", s. 67-69.

devletlerin yenli güç ve ekonomik çıkarları maksimize etmek için işlev gördüklerini ve birbirleriyle ilişkiye girdiklerini varsayar; ve

3. her iki paradigma bu ilişkilerin ya kurulan sözleşmesel düzenlemenin (uluslararası rejimler gibi) ya da dünya işbölümünün işleyişinin (dünya kapitalist ekonomisi gibi) ifadesi olarak bir uluslararası düzene yol açtıklarını varsayar.[20]

Sosyolojik anlamda konuşacak olursak, bu yeni yararcı varsayımlar ya Doğu/Batı veya Kuzey/Güney gibi coğrafî bölgeleri ya da merkez, çevre, yarı çevre gibi ekonomik bölgeleri olan ve bir sözleşme veya işbölümünden doğan etkileşimler üzerine kurulu bir sistemin ve bir sistemsel mantığın var olduğu anlamına gelir. Aynılığı yaratan, farklılıkları çözen ve evrensel bir bütünleşme ilkesi olarak işleyen de bu sistemsel mantıktır. Bölgeler arasındaki kültürel farklılıklar, farklı ekonomik gelişme seviyeleri veya politik/askerî kapasitelerin yol açtığı farklılıklar bu sistemsel mantığı etkilemezler. Böylece, uluslararası ilişkilerin işlev yapmasında politik veya ekonomik faktörlere öncelik verilirken, bu ilişkilerin kültürel oluşumları sistemsel mantığın bir türevi olarak marjinalleştirilir. Daha ayrıntılı olarak söylemek gerekirse, sistemin özü, yararcı modern (erkek) benlik, evrenselleştirilir ve ayrıcalıklaştırılır, bu sırada farklı kültür ve kimliklerin varolma durumları, yani Öteki, o benin aynadaki görüntüsü olarak tanımlanır.[21]

Böylece Bull'un da söylediği gibi köken ve perspektif olarak uluslararası ilişkiler kuramı nerdeyse tamamen Batılı bilgiden oluşur:

---

20 A.g.e., s. 69.

21 I.B. Neumann ve J.M. Welsh, "The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society", *Review of International Studies*, 17 (1991), s. 328-331. Ayrıca bkz. J. Der Derian ve M.J. Shapiro (der.), *International/Intertextual Relations*.

> Avrupalıların dünya çapında boyutlara sahip uluslararası bir toplumu biçimlendirmede çok özel bir rolleri olduğu yadsınamaz... bağımsız politik toplulukların ilişkilerinin temeli olarak kabul ettikleri eşit ve egemen devletler fikri onlara aitti.[22]

"Avrupalıların rolünden" bahsederken, Bull bilgi üretim tarzı tamamen Batılı olan uluslararası ilişkiler kuramının "çoğunlukta Batılı olmayan" uluslararası ilişkiler pratiklerinin anlaşılmasını ne dereceye kadar olası kılacağı sorusuyla ilgilenir. Burada sorulan soru kültürel çeşitlilik sorusudur. Bull, bu nedenle, kültürel farklılığı tanımayan uluslararası ilişkiler kuramının temel kavramlarının açıklayıcı gücünün sorgulanması gerektiğini önerir. Durum böyleyse, Bull'un söyledği gibi, uluslararası sistemin kendini yeniden üretiminin temel mekanizması olan kültürel boyutu anlamak için yapılması gereken uluslararası ilişkiler kuramına kültür sorusunu entegre etmektir. Bu anlamda da, Bergesen kültürel çeşitliliği açıklamakta yeni faydacı mantığın başarısızlığına dikkat çekerek, Avrupa-merkezciliği sorununu çözmük için "bu mantığı başaşağı" etmek gerektiğini savunmaktadır. Ve Neumans ve Welsh de yeni-Realizm'in uluslararası toplumun dikey organizasyonu açıklama konusunda güçlüyken, bu toplumun globalleşmesini kuramsallaştırmakta yetersiz kaldığını söylemektedirler. Bu bağlamda kültür sorusu ve kültürel boyut çok önemli bir rol oynar ve uluslararası ilişkileri kuramsallaştırma sürecine bir "ek" araç olarak eklenmelidirler.[23] Neumann ve Welsh'in göstermeye çalıştığı, Avrupa toplumunun globalleşmesinin arka-

---

22 H. Bull, "The Emergence of a Universal International Society", H. Bull ve A. Watson (der.), *The Expansion of International Society* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 127.

23 I.B. Neumann ve J.M. Welsh, "The Other in European Self-Definition", s. 330.

sındaki kültürel mantığın Öteki'nin (barbar olarak Türk) "dışsal düşman olarak" yaratılmasıdır. Böylece, Avrupalı ol manın sürekli olarak "Avrupalılığın 'barbarlıktan' dışsal farklılaşmasına bağlı olduğunu" söyleyerek, Neumann ve Welsh uluslararası ilişkiler kuramının Avrupa-merkezci ha reket tarzıyla farklı kimliklerin "ötekileştirilmesi" arasında ki ilişkiselliğe dikkatimizi çekerler.

Öteki'nin yaratılmasının uluslararası toplumun oluştu rulma sürecine içsel olduğu önermesinden üç önemli husus çıkartılabilir. Birincisi, bu öneri uluslararası ilişkiler kura mının uluslararası pratikleri sosyolojik söylem (Marx da dahil olmak üzere Comte'dan Weber'e kadar) tarafından ya ratılan modern/geleneksel ve Doğu/Batı arasındaki bir dizi iki kutupluluk aracılığıyla çözümlendiğini gösterir. Bu da, aynı zamanda da, yeni-Realizm ve dünya-sistem kuramı gi bi iki paradigmanın işleyişini belirleyen yeni faydacılığın tarihin iki parçalı bir anlaşılması olarak *Gemeinschaft-Ge sellschaft* sorunsalıyla bağlantısını belirler. Daha önce de bahsedildiği gibi, tarihin bu şekilde anlaşılması, yani tipo lojik yapılar olarak ikili kutuplar yaratarak kültürel farklılı ğın aynılığa indirgenmesi tipiktir. Bütün tipolojik yapılar ya yapısal, ya da açıklayıcı bir sosyal bütünlük oluşturarak toplumsal pratiklerin bu bütünlük temelinde anlam kazan ması işlevini görürler. Sonuçta yapılan yalnızca modern ol mayan toplumlar arasındaki farklılıkların tipolojik bir yapı olarak geleneksel olana indirgenmeleri değil, geleneksel olanın var oluş koşullarının da modern olana göre belirlen mesidir. Bu bağlamda, *Gemeinschaft-Gesellschaft* sorunsalı nın ürünleri olan ikili kutuplar, yeni-Realizmde Doğu/Batı olarak, dünya-sistemi kuramında ise merkez/çevre olarak adlandırılmıştır. Bu da bize, her iki paradigmanın da *Geme inschaft-Gesellschaft* sorunsalı içinde yer aldığını gösterir.

İkinci olarak, yeni faydacı mantık bu paradigmalarda

kültür sorusuna verilen ikincil rolün belirleyici öğesidir. Yeni-Realizm ve dünya-sistemi kuramlarında, ya güç için Hobbes'cu bir savaşımın, ya da Smith'ci bir dünya iş bölümünün getirdiği sistematik entegrasyonun birincil sayılması, bu paradigmaların uluslararası ilişkilerin kültürel oluşumunu büyük ölçüde ihmal etme eğiliminde olduklarını gösterir. Daha yakından bakarsak, her ikisi de kültürün verili bir sosyal bütünlükteki bireyler arasındaki etkileşim tarzını oluşturan ortak anlamlar ve değerler, yani antropolojik kültür paradigması, çerçevesinde düşünür. Ve kültürü tipolojik yapılar olarak ikili kutupların kurulmasında kullanırlar. Böylece, kültür sosyal bütünlüklerin modern ve geleneksel, merkez ve çevre gibi tipolojik yapılar olarak ifadesine anlam verir. Ancak, kültürel faktörler sistemin mantığını değiştiremediklerinden, kültür uluslararası ilişkilerin işleyişini etkilemekte önemli bir rol oynamaz. Buradaki örnek, dünya-sistemi kuramında "sistem karşıtı hareketler" olarak adlandırılan olgudur.[24] Kültürel heterojenliğin yerel milliyetçilik ile uluslararasıcılık arasındaki gerilimi yaratan bir sistem karşıtı hareket olarak tanınması, ilk bakışta dünya-sistemi kuramının uluslararası ilişkileri anlarken dünya sisteminin kültürel oluşumunu da dikkate aldığı izlenimini yaratabilir. Ancak, böyle bir tanıma dahi kapitalist dünya ekonomisinin mantığının sistem karşıtı hareketlerden son kertede etkilenmediği temel (yeni yararcı) varsayımının tekrarıyla sonuçlanmıştır. Böylece, kültürel heterojenliğin

---

24 Bkz. I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 139-131. Wallerstein'in eleştirisi için bkz. J. Abu Lughod, "Going Beyond Global Babble", s. 131-138, M. Turin, "Specificity and Culture, s. 145-149. R. Robertson, "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality" s. 69-90 ve J. Tagg, "Globalization, Totalization and the Discursive Field", s. 155-160, hepsi A.D. King (der.), *Culture, Globalization and the World-System* (Department of Art and Art History, State University of New York at Binghampton, 1991) içinde.

kültürel homojenliğe itaati esası hâlâ dünya-sistemi kuramını belirlemektedir. Bu da, bu kuramdaki kültür kavramına verilen ikincil yer düşünüldüğü zaman hiç de şaşırtıcı bir sonuç değildir.

Üçüncü olarak kültürel faktörlere yüklenen ikincillik, Öteki'nin ayrıcalıklı modern benliğin aynadaki görüntüsü olarak çözümlenmesine neden olur. Bu nedenle de, Öteki'nin hem ampirik nesne, hem de kültürel nesne olarak kavranması uluslararası ilişkiler kuramında farklı kültürlerin nasıl anlaşılacağı sorusunun yanıtıdır. Kültürün mantığı tarihin iki kutuplu ve tipolojik anlayışı içersine yerleştirilerek, Öteki bir türev, bir eksikler kümesi olarak "okunurken", modern olana ayrıcalık verilir. Böylece, Öteki'nin edinimi uluslararası ilişkiler kuramında kültürel özcülükle ve Avrupa-merkezcilikle sonuçlanan bir çözülme şeklini alır ve bu edinimin teme işleyiş mekanizması kuramın evrenselleştirici bir anlatı biçimi olarak işlev görmesidir. Batılı olmayan kimliğin hem Öteki olarak epistemolojik temsili, hem de ilerlemeye karşı bir pasif özne olarak yansıtılması uluslararası ilişkilerin işleyişini aydınlatır. Oryantalist söylemle ilgili olarak Abdel-Malek'in söylediği gibi, sonuç Öteki'nin:

> bir inceleme "nesnesi" olarak... edilgen, katılımcı olmayan, "tarihsel" bir özelliğe sahip olmayan, her şeyin ötesinde kendiyle ilgili olarak özerk ve egemen olmayan: Doğulu ya da "özne" hangisi kabul edilirse edilsin, ileri derecede felsefî olarak yabancılaşmış varlıktır: yani kendine göre kendinden yabancılaşmış, başkaları tarafından belirlenen, anlaşılan, tanımlanan– ve üzerinde işlem yapılan.[25]

Bu şekilde bakıldığı zaman yeni faydacı mantığın kültürel çeşitlilik (veya kültürel heterojenlik) sorusuna yaklaşı-

25 A. Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes*, 44 (1963), s. 107-108.

mındaki başarısızlığı yalnızca, Neumann ve Welsh'in yaptığı gibi, kültürün uluslararası ilişkiler kuramına entegrasyonu/eklenmesi ile çözülecek bir sorun değildir. Çünkü, kültürel çeşitliliğin tanınması ve kabul edilmesi ancak uluslararası ilişkilerde farklılığın tanınmasıyla ve bu kuramın Öteki'ne yaklaşımını belirleyen Oryantalist kipin terkedilmesiyle mümkün olabilir. Daha özele gidersek, kültürel çeşitlilik tek başına Oryantalist olmayan bir Öteki anlayışını kendiliğinden getirmediğinden, kültürel farklılık ile eşanlamlı kabul edilmemelidir. Aynı şekilde, kültürel çeşitliliğin tanınması kendi başına uluslararası ilişkiler kuramının kimlik/fark ilişkisi ekseninde eleştirisini de gerektirmeye bir/getirmeyebilir. daha önce de bahsedildiği gibi, bu soru yakın zamanda uluslararası ilişkiler kuramı içinde postmodernist ve feminist söylemler tarafından da bu kuramın farklılığa dirençli niteliğini kırmak amacıyla sorulmuştur.

Postmodernizm, Feminizm ve Avrupa-Merkezcilik

Postmodern uluslararası ilişkiler kuramı, bağımsız ve sabit özne, bütünsellik, ilerleme, Aklın tekliği gibi modernist büyük anlatıların bugün ciddi bir sorgulamadan geçtikleri ve postmodernizmin bu anlatıların sonu ve farklılığın başlangıcını oluşturduğu savına dayanır.[26] Son zamanlarda uluslararası, metinler-arası ve bireyler-arası ilişkilerde olan farklı değişimlerin ortaya çıkardığı postmodern durum, hem modernist anlatı biçimlerinin meşruiyet krizi, hem de farkın aynılığa baş kaldırması biçiminde kendini gösterir. Bu saptamanın altında, modernitenin merkezi tutarlılığının ve ayrıcalıklı bir politik kimliğe sahip modern (erkek) benliğin parçalanmaya başladığı düşüncesi yatar. Bu düşünceyi

---

[26] Der Derian ve M.J. Shapiro (der.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*.

kendine temel alarak, postmodern söylem bir taraftan uluslararası ilişkiler kuramının kültürel olarak özcü işleyişini ortaya çıkarmayı, diğer taraftan da cinsiyet, ırk, etnik kimlik gibi marjinalleştirilmiş ve ötekileştirilmiş kimliklere konuşma hakkı tanıyacak bir "etik alan" yaratmayı amaçlar. Böylece de, uluslararası ilişkiler kuramının farklılığın tanınması ve "farklılığa duyarlılık" ekseninde oluşturulan yeni bir vizyon getirmeye çalışır.

Bu bağlamda önerilen şudur: uluslararası ilişkiler kuramı her zaman belli bir kültürel yaklaşımla, yani modern benliğin dünya tarihinin anlaşılması için mutlak kriter olarak evrenselleştirilmesi ile hareket eder. Bu nedenle de, bu kuramın herhangi bir elşetirisi kimlik/farklılık sorununa yöneltilmedikçe etkili olamama durumuyla karşı karşıyadır.[27] Uluslararası ilişkiler kuramının "farklılığa" karşı modern benliğin ayrıcalıklı statüsünü koruma ve sağlamlaştırmayı amaçlayan direncini değerlendirmeyen herhangi bir eleştiri, kuramsal çoğulculuk için bir çağrı olarak başlatılmış olsa bile, kültürel özcülük ve Avrupa-merkezciliği yeniden sunma riskine sahiptir. Uluslararası ilişkiler kuramcılarının farklılıkları kabul etmek ve Öteki'nin konuşabilmesi için "etik alanlar" yaratmak konusunda dirençli olmaları, postmodern söyleme göre, modern benliğe verilen ayrıcalıklı statüden vazgeçmemeleri nedeniyledir.

Bu anlamda, postmodern söylem uluslararası ilişkiler kuramına önemli bir katkıda bulunur. Ancak postmodernizmin kendisi de, radika olarak karşı çıkmayı amaçladığı Batı modernitesine gömülü bir bilgiyi sunduğu için, önemli bir çıkmazla karşı karşıyadır. Diğer bir deyişle, moderniteyi sa-

27 Bu yetersiz eleştirilerin örnekleri, paradigmalar-arası tartışma ve Üçüncü Tartışma, uluslararası ilişkiler kuramının, realizminin ve onun pozitivist epistemolojik işleyişinin eleştirisi olarak paradigmatik yeniden değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu yeniden değerlendirmenin belirgin bir örneği için bkz. P.R. Viotti ve M.V. Kauppi, *International Theory* (London: MacMillan, 1987).

...ve onun kültürel özcülüğünü gösterecek şekilde çözmek ...vrupa merkezli olmayan bir bilgi üretmek demek değildir. ...öyle (modernite'nin kültürel özcülüğünü gösteren) bir ...özme modernitenin ya da uluslararası ilişkilerin Öteki'nin ...erspektifinden yeniden kavramsallaştırılmasına/yazılması...na da yol açmayabilir. Daha net olarak söylemek gerekirse, ...postmodern çözme ne cinsiyetsizleştirilmiş, ne de sömürgecilikten arındırılmış bir uluslararası ilişkiler anlayışını doğal olarak ortaya çıkarır. Ayrıca, postmodernism kendini ...modernitenin söylemlerine karşı çıkma yolu olarak sunarken, yani Öteki için ve Öteki adına konuşurken, Batılı bilginin ayrıcalıklı konumunun yeniden üretiminin bir yolu haline de gelebilir.

Burada iki noktayı vurgulamak gerekir. Birincisi, Sangari'nin de söylediği gibi, postmodern söylemin sürekli yinelediği "anlam krizi" sorununu herkesin sorunu olarak evrenselleştirmek bir hata olur.[28] Örneğin, gerçeklik, anlam, ...ktidar, otorite gibi terimlerin söylemselliği ve logo-merkezci kategoriler olarak postmodern eleştirisi daha çok felsefî düzeydeyken, aynı terimler farklı mekânlarda ve belli egemenlik pratiklerine boyun eğdirilmiş kimlikler için felsefik değil, ampirik bir referans noktası oluşturabilir. Tapping'in de vurguladığı gibi, "toprak üzerine iddialar, ırkların yaşam ...mücadelesi, kültürlerin yaşatılması: tüm bu kavramlar yalnızca yapısalcılık-sonrası akademisyenlerin gönderim yaptıkları dil oyunları değildir: ki, bu yüzden de bu akademisyenler kurdukları söylemsel alanların dışında sürdürülen politik kavgaları anlayamamaktadırlar."[29] Bu anlam da, postmodern uluslararası ilişkiler kuramı "anlam krizini" evrenselleştirdiği sürece, moderniteye karşı direncin farklı

---

[28] K. Sangari, "The Politics of the Posibbe", *Cultural Critique*, 7 (1987), s. 184.

[29] C. Tapping, "Literary Reflection of Orality", and S. Slemon, "Modernism's Last Post", *Ariel*, 20 (1989) s. 11.

olasılıklarını tanımama ve gözardı etme sorunuyla karşı karşıya kalır. İkinci olarak, modernitenin postmodern eleştirisi hümanist (insancı) bakış açısını reddederken "öznenin ölümü" üzerine kurulu bir strateji izler. Bu strateji de moderniteye anti-humanist tarz tepkinin tek yolu olarak evrenselleştirilir. Fakat bu Batılı bir direnç tarzının evrenselleştirilmesidir ve farklı kültürlerin yanısıra ırk, cinsiyet, sömürgesel farklı özne konumlarının da kendi tarihsellikleri içinde tanınmaması gibi bir sonuç ortaya çıkarır. Aynı zamanda ve daha da önemli olarak, tek gerçekleştirilebilir direnç tarzı olarak postmodern yapı çözümü pratiğinin diğer olası direnç tarzları üzerine empoze edilmesini de getirir. Görüleceği gibi, postmodern söylem içindeki bu eğilim, örneğin sömürge-sonrası kuram tarafından postmodernizmin Batı'nın dünyanın geriye kalan alanı üzerindeki egemenliğinin "tamamlayıcı" ögesi olarak nitelenmesine neden olmuştur. Sonuç olarak, bu iki husus postmodern uluslararası ilişkiler kuramında, farklılığın tanınması doğrultusundaki davetin çok rahatlıkla Öteki adına konuşma, Öteki'ni kuramsallaştırma ve postmodern söylemin ayrıcalıklı bir konuma getirilmesi gibi olasılıkları da taşıdığı anlamına gelir.

Bu bağlamda, postmodern söylemin önemini işaret etmek, onun barındırdığı belli sorunları görmemezlikten gelmek olmamalıdır. Bu sorunlar şunlardır:

1. Postmodern söylemin batılı özne ile kolonyal özne arasındaki, ikincinin Ötekileştirilmesinden kaynaklanan tarihsel farklılığı, yani Sömürgedeki öznenin kurulmasındaki emperyalizmin rolüyle ilgili farklılığı ihmal etme eğilimini içerdiğini söyleyebiliriz. Bu farklılığın modernitenin büyük anlatılarına karşı politik stratejiler üretme sürecine çok önemli sonuçları/etkileri vardır. Hutcheon'un söylediği gibi, postmodernizmde konu olan şey, hümanizm içersinde oluşturulan özne ve onun böyle bir hümanizme karşı politik bir günde-

me yol açan özcü işleyiş tarzıdır.[30] Öte yandan, kolonyal özne varoluş durumu emperyalizmi içeren bir öznedir. Bu da farklı bir politik gündem ve farklı bir analiz nesnesini gerektirmektedir. Ancak, bu önemli farklılık, büyük anlatılara karşı direnmek konusunda tek olasılık olarak sunulan "öznenin ölümü" stratejisi tarafından dışlanmakta ve bu stratejiyi evrenselleştirmeyi amaçlayan postmodernist söylem tarafından sürekli bir ertelenmeye alınmaktadır. Böylece, modernist rejim tarafından reddedilen kolonyal Öteki'nin tarihsel özelliği postmodernizm içersinde de reddedilmektedir.

2. Diğer taraftan, postmodern söylemin "anlam" üzerine aşırı derecede odaklaşması kimliğin kurulma sürecindeki karmaşık ve çok boyutlu niteliği gözardı etme olasılığını ortaya çıkarır. Buradaki husus, eğer Öteki söylemsel olarak kurulacaksa, kurgusunda rol oynayan hem söylemsel, hem de ekonomik, politik ve askerî faktörlere, diğer bir deyişle, kimliğin kuruluşundaki çok-boyutlu nedenselliğe dikkat edilmelidir. Said'in de söylediği gibi, doğulu Öteki'nin kurulduğu sömürgeleştirme süreci sadece metinsel değil, aynı zamanda bilimsel, kuramsal, askerî ve ekonomiktir. Bu süreci anlamak için bu çoklu nedensellikleri dikkate almak gerekmektedir. Ancak, uluslararası ilişkilerin tanımlayıcı özelliği olan büyük anlatılara karşı bir şüpheciliği tanımlayan postmodern söylem, "metinselliğe" *(textuality)* ve "anlam üretimine" aşırı dayalı olması neeniyle, Öteki'nin kurulma sürecini çözümlemede yetersiz kalmaktadır. Çünkü, postmodernizm güç, otorite ve çelişki gibi terimleri somut pratiklerden çok, metinsel stratejiler olarak kavramsallaştırma eğilimindedir.[31]

---

30 I. Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire: Post-Colonialism and Postmodernism", *Ariel*, 20 (1989), s. 15.

31 F.Y. Harrison, "Antropology as an Agent of Transformation", F.Y. Harrison (der.), *Decolonizing Antropology* (Washington: Association of Black Antropologist, 1991), s. 5.

Öte yandan, feminist söylem postmodernisizmden farklı olarak, Öteki olarak konuşur. Feminizmin modern büyük anlatılara getirdiği eleştirinin ve farklılığın tanınması için yaptığı çağrının üretildiği alan, bastırılmış ve marjinalleştirilmiş Öteki olan kadın konumudur. Diğer bir deyişle, modernitenin feminist yapı çözümü kadını başlangıç noktası olarak alır ve modernitenin ataerkil karakterini açığa çıkarmayı amaçlar. Feminist söylem, toplumsal bütünlük kavramını redderek, kimliğin tarihsel ve farkla ilişkili kuruluşunu tanıyarak ve kadınların deneyimlerinin bilgi üretimine entegrasyonunun modern bilginin hegemonik ve ataerkil kurgusunu aşmak için bir yol olduğu fikrini geliştirerek önemli bir modernite eleştirisini bizlere sunar. Burada feminist söylemin yapmaya çalıştığı, (a) kadını görünür kılmak için tarihi yeniden yazmak, (b) ussallığı çoğul bir kavram haline getirmek ve (c) ataerkil modern benliğin kültürel özcü ve hegemonik doğasını sergilemektir.

Bu anlamda, Öteki olarak konuşmak ikili bir gündemi, yani sadece kültürel özcülüğü açığa çıkarmak amacıyla yapılan yapı çözme işlemini değil, aynı zamanda da alternatif bir özne konumunu yeniden kurmayı gerektirir. Bu nokta feminist ve postmodern uluslararası ilişkiler söylemleri arasında hayatî bir farklılığı gündeme getirir: feminist söylemin amacı yalnızca bu kuramdaki cinsiyet taraflılığını ortaya çıkarmak değildir, aynı zamanda kuramı kadın gözüyle yeniden kurmayı da içerir.[32] Peterson'un dediği gibi "(g)eleneksel yapıların –devletler, egemenlik, politik kimlik, güvenlik– feminist mercekler aracılığıyla yeniden çerçevelenmesi... sadece uluslararası ilişkilerin cinsiyetçi olduğunu ortaya koymaz, bu cinsiyetlemenin sonuçlarını da araştı-

32 Uluslararası ilişkiler üzerine feminist söylemin ayrıntılı bir analizi için bkz. R. Grant ve K. Newland (der.), *Gender and International Relations* (Indiana: University Press, 1991) ve V.S. Peterson (der.), *Gendered States*.

rır."[33] Diğer bir deyişle, "cinsiyet taraflı (vurgulu) bilgi iddialarının yıkılması ve cinsiyete karşı hassas bir kuramın yeniden kurulması" feminist gündeminin iki asli öğesidir. Postmodern söylemin yapamadığı, uluslararası ilişkiler kuramının "cinsiyet sorunlarının açık bir sorgulanması" yoluyla yeniden kurulmasıdır. Çünkü, böyle bir çaba postmodernizmin bütünlük eleştirisi ve sistemik bir alternatif kurma olasılığını reddiyle çelişecektir. Grant'ın da haklı olarak iddia ettiği gibi, postmodernizm kendini sadece yapı çözümüyle sınırladığından "cinsiyet yanlılığın pek çok alışkanlığını da tekrarlamaktadır."[34] Benzer bir biçimde, Walker "uluslararası ilişkiler kuramı üzerine son zamanlarda yapılan farklı eleştirilerin ortak ekseninin politik kimlik sorunu olduğu" savını yaparken üzerinde durduğu nokta, "uluslararası ilişkiler kuramının hem kimlik tartışmasını sınırlayan, hem de belli bir kimlik anlayışını onaylayan yapısını" ortaya çıkarmaktır.[35] Feminist söylem için ise, böyle bir (postmodern) meydan okumanın uluslararası ilişkiler kuramının cinsiyetsizleştirilmesiyle sonuçlanacağının bir garantisi yoktur. Bu nedenle de feminist söylem, politik kimliği sorunsallaştırmak ve merkezden uzaklaştırmak için cinsiyete karşı duyarlı bir uluslararası ilişkiler kuramı geliştirmek için, postmodern yapı çözümünün ötesine geçmeye çalışır.

Ancak feminist söylem de postmodernizm gibi içinden çıkılamaz bir sorunla karşı karşıyadır. Bu da, feminizmin aşkın özne ve ataerkilliğine karşı yaptığı savlarda Batılı beyaz kadını merkezi bir konuma getirmesi ve evrensel çıkış

---

[33] V.S. Peterson, "Introduction", V.S. Peterson (der.), *Gendered States*, s. 1.

[34] R. Grant, "Sources of Gender Bias in International Relations Theory", R. Grant ve K. Newland (der.), *Gender and International Relations*, s. 19.

[35] R.B.J. Walker, "Gender and Culture in the Theory of International Relations", V.S. Peterson (der.), *Gendered States*, s. 180.

noktası olarak sunabilmesidir. Başka bir deyişle, Alcoff'un da haklı olarak söylediği gibi, "feminist kuramcıların bugün karşılaştıkları içinden çıkılamaz sorun, kendisi her zaman yapı çözümüne gerek duyan, aksi takdirde kültürel özcü bir nitelik kazanabilecek bir kategoriyle (kadın kavramı) hareket etme durumunda olmalarıdır."[36] Kadının tek biçimli bir varoluşunun olmaması, kadınların cinsiyet, ırk ve etnik kimlikler taşıyan çok boyutlu bir özne konumu yarattıkları anamına gelir. Böylece Harding'in de uyardığı gibi, ataerkil söylemin paradigmatik nesnesi olarak asli ve evrensel "erkeğin" yıkıcı karakterini açığa çıkarmaya kalkan feminizm, aynı zamanda öznesi asli, evrensel "kadın" olan herhangi bir feminist analizi de sorunsallaştırmalıdır. Çünkü, global çözümler üzerine evrensel bir kuram inşa etmek girişimi kolayca ataerkil söylen işleyişine benzer bir kuram ve pratiğin anaerkil bir biçimde, feminizm içinde, tekrarlanmasına yol açabilir.[37] Harding böylece, "asli ve evrensel erkek bir kez çözülünce onun saklı eşi olan kadın da çözülür. Onun yerini, sınıf, ırk ve kültür karmaşalarında yaşayan farklı kadınlar alır" önerisini geliştirir.[38]

Kadın kavramının özcü niteliğini yıkma konusundaki gereksinimin açık ifadelerinden biri de, Üçüncü Dünya kadınları ve beyaz olmayan kadınların Batı ve özellikle liberal feminist söyleme getirdikleri itirazlardır. Örneğin "çifte tehlike" terimi siyah kadınların üzerindeki cinsiyetçi ve ırkçı uygulamalardan ortaya çıkan farklılığı simgelerken, "siyah kadın" kavramının da sadece cinsel eşitsizliği değil, aynı za-

36 L. Alcoff, "Cultural Feminism versus Post-Structuralism", *Signs*, 13 (1989), s. 14

37 S. Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory" M. Malson, J.O. Barr, S. Westphal-Wihl ve M. Wyer (der.), *Feminist Theory in Practice and Process* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), s. 16-17

38 S. Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory s. 17.

manda ırksal ayrımları içerdiğini gösterir.[39] Beyaz olmayan kadınların maruz kaldıkları bu çifte tehlikenin Batı feminizmi tarafından tanınmaması hem farklılığın aynılığa hapsedilmesine yol açar, hem de kadın kavramının içerdiği evrenselleştirici ve Avrupa-merkezci eğilime işaret eder. Bu anlamda King, "kişisel olan politiktir" ifadesinin sadece kadın özgürlüğüne –yani kadınların kendi gerçekliklerini tanımlamalarına ve kurmalarına– fenomenolojik bir yaklaşımı yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda Batılı kadının yaşamsal deneyimini tüm kadınların yaşamları üzerine empoze etmeyi de içerdiğini vurgular.[40] Benzer bir şekilde, kadın kavramına yüklenen analitik öncelik ve prototip olma niteliğine Üçüncü Dünya ve gelişme bağlamlarında itiraz edilmektedir. Üçüncü Dünya hakkındaki monolitik düşünmesi nedeniyle feminist söylemin Batılı modern gelişme söylemleri kadar Avrupa-merkezci olduğu söylenmektedir. Minh-ha'nın önerdiği gibi, "Üçüncü Dünya Kadının" birleşik bir kategori olarak algılanması hem kadın kavramındaki sömürgeleştirici eğilimleri, hem de "Üçüncü Dünya dişi kişileri"ne özel referansların dilbilimsel dışlanmasını getirir.[41] İşte bu nedenle de, "Üçüncü Dünya kadınları hakkında... öğrenme alanının heterojenliği kabul edilmeli ve Birinci

---

39 F. Beale, "Double Jeopardy: To be Black and Female", T. Cade (der.), *The Black Woman: An Anthology* (New York: New American Library, 1979), s. 89-109. Feminizmde ırk sorununun çok iyi bir tarihsel anlatısı için bkz. V. Ware *Beyond the Pale: White Women, Racism and History* (London: Verso, 1992), 2.ci, 3.cü ve 4.cü bölümler.

40 D. K. King, "Multiple Jeopardy, Multiple Conciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Sings*, 14 (1988), s. 57.

41 T. Minh-ha, "Difference: A Special Third World Issue", *Feminist Review*, 25 (1987), s. 15-17. Ayrıca bkz. L. Ahmed, "Feminism and Cross-Cultural Inquiry: The Terms of the Discourse in Islam", R. Chow, "It's You and Not Me": Domination and "Othering" in Theorizing the "Third World" ve B. Harlow, "All that is Inside is not Center", hepsi E. Weed (der.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics* (London: Routledge, 1989) içinde.

Dünya feministi de bir kadın olarak kendini ayrıcalıklı hissetmekten vazgeçmelidir."[42]

Burada itiraz edilen, feminist söylemdeki ırk, etnik ve kültürel farklılığın nötürleştirilmiş hali ve bu terimlerin "Üçüncü Dünya kadınlarının devam eden alçaltılmasında" Batı feminizmi tarafından kullanılmasıdır. Gerçekten de, Minh-ha'nın tanımladığı gibi, farklılığın nötürleştirilmesi "efendinin altındakilere her zaman bahşettiği sömürgeci ve antropolojik farkın tam da kendisini" oluşturuyorsa, o zaman feminist söylem de, tıpkı postmodernizm gibi, Batılı evrenselcilikten ve Avrupa-merkezcilikten kopamama sorunuyla karşı karşıyadır.[43] Kendisi modern benliğin Öteki'sini oluşturmasına rağmen feminist söylemin karşı karşıya olduğu bu olasılık/tehlike, bir taraftan Öteki'ni kuramsallaştırmanın, farklılıkla uğraşmanın ve çeşitliliği barındırmanın karmaşık yapısını sergilerken, diğer taraftan da kimliğin mekânsal ve tarihsel olarak kurulmasıyla tamamen barışmanın modernitenin global hegemonyasına karşı mücadelenin ön koşullarından biri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, feminist söylen Öteki'ni kuramsallaştırmak konusunda yaptığı sav, "kadın" kavramından türeyen evrenselleştirici varsayımların, analitik kesinliklerin ve temel zeminlerin bırakılması ve kadın kimliği içindeki farklılıkların tanımasıyla anlamlı hale gelir.

Sonuç: Sömürge Sonrası Eleştiri (Postcolonial Criticism) ve Uluslararası İlişkiler Kuramı

Feminist söylemin Öteki olarak konuşurken Avrupa-merkezciliği ve kültürel özcülüğü yeniden üretme olasılığı şu sonucu da ortaya çıkarır: Farklılıkların tanınması süreci Ba-

42 G.C. Spivak, *In Other Worlds* (New York: Methuen, 1987), s. 136.

43 T. Minh-ha, "Differences", s. 19.

tı modernitesinin evrensel işleyiş tarzını ciddi bir sorgulamaya sokmayı gerektirir. Diğer bir deyişle, Avrupa-merkezciliğinden kopmadan, Doğu-Batı karşıtlığı gibi oryantalist tarih anlayışını eleştirmeden yapılacak bir modernite sorgulaması her zaman farklı kimliklerin dışlanmasını getirebilecek bir söyleüretebilir: gündemde olan bir kültürel farklılık politikası yaratmak olsa bile. Bu anlamda, son yıllarda giderek önem kazanan ve "sömürge sonrası eleştiri" olarak adlandırılan söylem etkili bir kuramsal strateji olarak ele alınabilir. Çünkü sömürge sonrası eleştiri yalnızca Avrupa modernitesinin bilgi hegemonyasının arkasında yatan sömürgeci niteliği ortaya çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda postmodern ve feminist söylemlerin kimlik sorusuna yaklaşırken barındırdıkları sorunlara da dikkatimizi çekmektedir. Örneğin, Homi Bhabha bu söylemlerin ırksal/kültürel/tarihsel ötekileştirme süreçlerini marjinalleştirdiklerini ve Avrupa-merkezciliğini yalnızca modernitenin sınırlarını göstermek için bir gönderim noktası olarak kullandıklarını vurgulamaktadır.[44] Burada gözardı edilen: *sömürge kültürünün farklı tarihselliği ve Öteki'nin tarihsel ve mekânsal olarak kurulmuş özne konumudur.* Bu anlamda, sömürge sonrası eleştirinin kimlik/fark ilişkisini çözümleme tarzının ciddi olarak ele alınması uluslararası ilişkiler kuramının yeniden yapılanma süreci içinde gereklidir.

Sömürge sonrası eleştirinin ana amacı:

> emperyal güç merkezlerinin nasıl kendilerini büyük anlatı biçimleri ve bütünleştirici sistemler yoluyla kurduklarını ortaya çıkarmaktır. Sömürge sonrası kuramcılar "güce ve şiddete dayalı kurumsal ilişkiler" ve "evrensellik iddialarıyla" kurulan monolitik otoriteyi sorgularlar... Ötekiliği merkezi benliğin marjinle-

44 H. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1993).

rine indirgeyen mekanizmalara karşı direnmeyi önerirler... ve en önemlisi, sömürge sonrası politikanın, sosyal ve siyasal kuramın ve tarihin egemen Avrupamerkezci yazılışını sorgularlar.[45]

Bu sorgulamanın gerisindeki amaç modernitenin (sömürgesel) Öteki'ni susturan ve marjinalleştiren işleyiş tarzını açığa çıkarmak ve Modernizasyon, Us ve İlerlemeden oluşan anlam yaratıcı sistemlerini sorgulamaktır. Bu nedenle, sömürge sonrası eleştiri içinde analiz nesnesi sömürgeci uygulamalar tarafından empoze edilen ve benlik-Öteki ayrımı yoluyla kurulan "kimlik" sorusudur. Bu anlamda, sömürge sonrası eleştirinin postmodernist söylemle kimlik/fark ilişkisinin tanınması bağlamında benzeştiğini söyleyebiliriz.[46] Ancak, sömürge sonrası eleştiri, evrenselleştirici ve Avrupamerkezci bilgi üretim mekanizmalarının radikal bir eleştirisini amaçladığı için ve modernitenin global tarihinin yapı çözümü işlemini Batılı olmayan ve Batı tarafından sömürgeleştirilmiş özne konumundan başlattığı için postmodern söylemden önemli bir şekilde ayrılır. Başka bir deyişle, hem postmodern söem, hem de sömürge sonrası eleştiri kimlik sorusuna kültürün anlam yaratıcı bir pratik olarak kavranması yoluyla yaklaşırlar. Ancak sömürge sonrası eleştiri için böyle bir yaklaşım, postmodernizmdeki gibi sadece bir metinsel strateji değildir: Batı emperyalizminin nasıl farklı kimlikleri Öteki olarak kurup Batı hegemonyasının boyunduruğu altına aldığının tarihsel bir analizini de içerir.

Global tarihinin sömürge sonrası eleştiri tarzını anlamak

---

45 H.A. Giroux, *Border Crossings*, (London: Routledge, 1992), s. 21.

46 Örneğin bkz. B. Ashcroft, G. Griffiths ve H. Tiffin, *The Empire Writes Back Theory and Practice in Post-colonial Literatures* (London: Routledge, 1989) ve G. Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32 (1990), s. 383-408.

için, ilk önce böyle bir eleştirinin globalleşme kuramlarının uzun zamandır ayrılmaz bir parçası olan "Üç Dünya ideolojisini" reddetmeye yöneldiğini bilmek önemlidir. Üç Dünya ideolojisi Birinci ve İkinci Dünya'ları kendilerine içsel olan özelliklerle tanımlanırken, Üçüncü Dünya'yı dışsal olarak, sömürgeci ilişkilerle kurulmuş bir alan olarak tanımlar. Bu tanımlama Üçüncü Dünya'yı oluşturan toplumların kültürel ve tarihsel yapılarına hiçbir göndermede bulunulmadan yapılır.[47] Bu anlamda Üç Dünya ideolojisinde inkar edilen, Üçüncü Dünya toplumlarının kendi tarihlerinin ve kültürel formasyonlarının olması gerçeğidir. Bu da global tarihin ayrıcalıklı bir statüye getirilmiş Birinci Dünya'nın tarihinden başka bir şey olmadığını bize gösterir. Bu nedenle, sömürge sonrası eleştiri "monolitik ve homojen olarak sunulanı çeşitlilik, çoğulluk ve heterojenlik adına parçalanmak ve soyut, genel ve evrensel olanı da somut, olumsal ve yerel olan ekseninde çözmeyi" amaçlar.[48] Fakat burada yapılan yerel olanı genele karşı ayrıcalaştırmak ya da Üçüncü Dünya'yı çözümlerken sadece içsel faktörlerin faydalı olduğunu öne sürmek değildir. Çünkü böyle bir girişim Üçüncü Dünya'yı asilleştirmek ve böylece de Kuzey/Güney, Doğu/Batı, Modern/Geleneksel gibi ikili karşıtlıklara dayalı iki kutuplu tarih kavramını yeniden onaylamaktan başka bir şey olamazdı. –Üçüncü Dünya milliyetçiliği ve İslâmî köktencilik örneklerinde görüldüğü gibi. Üç Dünya ideolojisinin reddi, Üçüncü Dünya kimliklerini sabit değil, fakat ilişkisel olarak görmeyi ve bu nedenle de global tarihi kimlik/fark ilişkisine yerleştirmeyi amaçlar.

İkincisi, Üç Dünya ideolojisini reddetmek, Üçüncü Dünya'nın özelliğini ortaya koymada dışsal etkenleri ya da glo-

47 Üç Dünya ideolojisinin ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. A. Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), s. 1-43, 159-221.

48 C. West, "The New Cultural Poitics of Difference", *October*, 53 (1990), s. 93.

bal kapitalizmi gözönüne almamak anlamına da gelmez. Tam aksine, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, sömürge sonrası eleştiriyi postmodern ve Batıcı feminist söylemlerden ayıran özellik onun analiz nesnesini emperyalizm, diğer bir deyişle *farklı kimliklerin sömürgeci pratiklerle "Ötekileştirilme" sürecidir.* Ancak, Marksist ve modernleşmeci söylemlere karşıt olarak, sömürge sonrası eleştiri bu süreci sömürgeleştirilmiş toplumların tarihlerinin yazılmasının temel belirleyicisi olarak ele almaz. Bunun yerine, bir süreç olarak emperyalizm, (sömürgesel) kimliğin Öteki olarak kurulmasına etkileri ekseninde "konumlandırılmalıdır." Öteki'nin tarihselleştirilmesi, bu anlamda, hem farklılığın hiyerarşik bir modern ve modern olmayan karşıtlığı içinde sömürgeci uygulamalarla nasıl yok edildiğini göstermeyi, hem de modern olmayan kimliklerin kendi içsel özellikleri, tarihleri ve kültürlerinden kaynaklanan karmaşıklığını ve çeşitliliğinin ortaya sermeyi amaçlar. Bu, bir yandan Avrupa-merkezcilik ve evrenselciliğin eleştirisini, diğer yandan da homojen Üçüncü Dünya anlayışının eleştirisini içeren bir "ikili stratejiyi" sömürge sonrası eleştirinin hareket tarzı yapar.

Young'ın da haklı olarak gözlemlediği gibi, sömürgecilik ve global modernitenin yapı ve süreçlerinin sömürge sonrası eleştirisi, marjinal ve "metropolitan Avrupa kültürünün coğrafî uydularıyla" ilgili gibi görünse de, "Avrupa düşüncesi ve tarih yazımının yeniden yapılanmasını amaçlayan" uzun vadeli bir projeyi de üstlenmiştir.[49] Global modernitenin sömürge sonrası eleştiri tarafından sorgulamasının hedefi, Batı tarihinin ve bu tarihin yazımında kullanılan benlik, insan, kadın, kimlik gibi temel analitik kategorileri sorunsallaştırmak ve onlara atfedilen bütünselliği ve sabitliği

49 R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990), s. 24.

kırmaktır. Aslında sömürge sonrası eleştiriye gücünü veren, sadece özcü ve ataerkil söylemler karşısında değil, aynı zamanda postmodernizm ve feminizm gibi Öteki'nin farklılığını tanıyan söylemleri karşısında da, Batı tarihini yeniden yazma amacını taşımasıdır.[50] Sömürge sonrası eleştiri farklılığın ırk, cinsiyet, etnik/kültürel özne konumlarından nötüralize olmuş kavranışına ciddi şüpheler getirerek; ırk, cinsiyet, kültür arasındaki kesişim noktalarının tarihsel çözümlenmesinin sadece politik kimliğin sorunlu ve karmaşık doğasını sergilemek amacıyla değil, aynı zamanda farklılık politikasının çok-boyutlu niteliğini anlamak için de önemli ve gerekli olduğunu gösterir.

Bu anlamda, sömürge sonrası eleştirinin postmodern ve Batıcı feminist söylemler tarafından yapılan "farklılıkların tanınması" çağrısının parametrelerini üç önemli bağlamda genişletildiği söylenebilir:

1. Uluslararası ilişkilerin kuramına postmodernist yaklaşım, global modernitenin kültürel özcülüğüne etkili bir karşı çıkışı hem modern (erkek) kimliğin ayrıcalıklı statüsünü açığa çıkararak hem de tarihsel olarak susturulmuş ve marjinalleştirilmiş kimlikleri siyasal söyleme sokarak gündeme getirir. Bu karşı çıkmanın gerisinde "anlam krizi" olarak ifade edilen "modernitenin meşruluk krizi"nin ilanı yatar. Ancak, bu karşı çıkma global moderniteye direnmenin başka olası yollarını tanımadığı zaman, son kertede Avrupamerkezciliği yeniden üreten ve bu anlamda da moderniteye "tamamlayıcı bir öğe" gibi işlev görebilir.[51] Buradaki sorun

---

50) Sömürge sonrası eleştirinin bu gücünün ayrıntılı bir anlatımı için bkz. G. Deleuze ve F. Guattari, Kafka: *Toward a Minor Literature* (Minesota: University of Minesota Press, 1986) ve A.R. Jan Mohamed ve D. Loyd (der.), *The Nature and Context of Minority Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

51) R. Tiffin, "Post-colonialism, Post-modernism and the Rehabilitation of Post-colonial History", *Journal of Commonwealth Literature*, 23 (1989), s. 171. S. Slemon ayrıca tarih yazımında alegori sorununa gönderide bulunarak post-

şudur: postmodern söylemin global modernitenin logo-merkezciliğine karşı çıkarken gereksinim duyduğu ve söylemine içersediği Öteki'ni, aynı zamanda kendisini hümanizm ve rasyonalizme düşmeden moderniteye karşı çıkmanın tek "yolu" olarak sunarken dışlamasıdır.[52] Postmodern söylemdeki bu aynı zamanlı içerseme dışarsama mekanizmasının sömürge sonrası eleştiri tarafından ortaya çıkarılması çok önemli bir noktayı işaret eder: global moderniteyi sorgulamak kimlik kurulma sürecinin hem metinsel, hem de tarihsel çözümlemesini içermediği sürece ciddi sorunları da –Avrupa-merkezcilik gibi– beraberinde getirir.

2. Sömürge sonrası eleştiri hümanizmin eleştirisini, postmodern söylemin aksine, "öznenin ölümü" olarak gündeme getirmez, çünkü böyle bir gündemin sonucu farklı kimliklerin konuşma ve global moderniteye alternatif siyasal proje üretme olasılığının ortadan kaldırılması olabilir. Sömürge sonrası eleştiri global moderniteye karşı direnişi sadece modern benlik kategorisinin yapı çözümü işlemi olarak görmez: buradaki amaç, daha önemli olarak, farklılığın gerçekleştirilmesi ve kimliğin fark ile ilişkisine dayalı kültürel kimlik politikalarının üretilmesidir. Bu noktada, kimliği ataerkil ve sömürgeci mekanizmalardan arındırma çabalarıyla sömürge sonrası eleştiri ve feminizmin bir ortaklık içinde olduklarını söyleyebiliriz. Her ikisi de yapı çözümü işlemini yeterli görmeyerek uluslararası ilişkiler kuramını "farklılıkların tanınması" ekseninde yeniden kurma çabasını taşırlar. Fakat feminist söylemden farklı olarak sömürge sonrası eleştiri, fark nosyonunu modernitenin global tarihi-

---

modernizm Avrupa-merkezci niteliğini ortaya koyar. Daha fazla ayrıntı için bkz. S. Slemon, "Post-Colonial Allegory and the Transformation of History" *Journal of Commonwealth Literature*, 23 (1989), s. 165.

52 Bu görüş S. Slemon'dan alınmıştır: "Modernism's Last Post", *Ariel*, 20, 1989, s. 14-15.

ne yerleştirerek Avrupa-merkezciliği de sorgulama olasılığını elde eder ve bu da modern benliğin hegemonyasına karşı atılan önemli bir adımdır. Ötekileştirme sürecinin sorgulanması, bu anlamda, kimliğin çok boyutluluğunun tanınmasına yol açarken, alternatif toplumsal vizyon kurma sürecinin odak noktasını da çok merkezli yapacaktır. Böylece, kültürel kimlik politikaları sabit bir kimlik üzerine değil, cinsiyet, kültür, ırk ve sınıf gibi özne konumlarının kesişim noktaları etrafında düşünülecektir.[53] Bu da, sömürge sonrası eleştirinin Öteki sorununun çözümüne yaptığı çok önemli bir katkıdır.

3. Sömürge sonrası eleştiri kimliğin çok boyutlu kurulmasını vurgulayarak, global modernitenin sorgulanmasının ve alternatif kültürel kimlik politikası yaratılmasının gerisinde yatan kuramsal çerçevenin de çok sesli olması gerektiğini önerir. Bu anlamda da, postmodern ve feminizm söylemlerinin ötesine geçerek, kuramsal çoğulculuğu ve kuramlar arası kurulacak bir diyaloğu savunur. Kuramsal çok seslilik kimlik sorusunu hem tarihsel, hem de kültürel boyutlarıyla ele alarak, dikkatlerimizi ırk/sınıf/etnik/cinsiyet ilişkilerinin kesişim noktalarına yerleştirir. Bu anlamda, kimlik sorusuna ve global modernite sorgulamasına tek ve egemen bir kuramsal yaklaşım olamaz: ne postmodernizm, ne de feminizm tek başına uluslararası ilişkiler kuramının farklılığa direncini kırmak için yeterli değildir. Üstelik, kendileri egemen söylem olarak kullanıldığı zaman bu söylemler de Avrupa-merkezci ve evrenselci nitelik kazanırlar.

Bu bağlam da, çok seslilik farkların tanınmasının kuramsal ön koşuludur. Öteki'nin söylemsel bir yapı olarak tanınması otomatik olarak farklılığının tanınması ya da global modernitenin Öteki'nin perspektifinden sorgulanması anlamına gelmez. Postmodernizmin uluslararası ilişkiler kura-

53 H.A. Giroux, *Border Crossings*, s. 278.

mını egemen erkeğin ayrıcalıklı konumunun maskesini düşürmek amacıyla sorgulamasının otomatik olarak o kuramın cinsiyetçilikten arınmasına yol açamaması, uluslararası ilişkileri cinsiyetçilikten arınmış bir anlayışının Avrupamerkezci pratikleri ortadan kaldıramaması: her iki olasılık da bize, niçin kuramsal çok sesliliği Öteki'ni farklılık olarak anlama sürecinin yöntemsel çerçevesi olarak ele almamız gerektiğinin nedenlerini verir. Diğer bir deyişle, eğer kimlik/fark ilişkisini uluslararası ilişkiler kuramına entegre etmek Öteki'nin konuşması için etik bir alan yaratarak bu kuramı cinsiyetçilikten ve sömürgecilikten arındırma olasılığını ortaya çıkaracaksa, yapılması gereken yöntemsel işlem, *sömürge sonrası eleştiri, postmodernizm ve feminizm söylemleri arasında bir diyalog yaratarak uluslararası ilişkiler kuramının sorgulanma sürecini çok sesliliğe açmaktır.*

Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark[1]

MEYDA YEĞENOĞLU

> Kadın, başka yerde yaşayan, başka bir varlıktır ve bu nedenle muamma dolu bir figürdür. Hatta onun bizzat Muamma olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Yabancı bir ırkın ve milletin insanı gibi bir yandan cezbederken diğer yandan da iter.
>
> Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*

> Irksal durumun psikoanalitik olarak anlaşılabilmesi için cinsel olgulara büyük önem verilmelidir.
>
> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*

> Fantazi, arzunun desteğidir; arzunun desteği olan şey nesne değildir. Özne, son derece karmaşık bir anlamlandırma sistemiyle ilişkisi sayesinde kendisini arzulayan bir varlık olarak idame ettirir.
>
> Jacques Lacan, *The Four Fundemental Concepts of Psychoanalysis*

Edward Said'in *Oryantalizm* adlı çalışması, Doğu'yu ve İslâm'ı temsil eden ve kuran çeşitli Batılı söylemlerin yapısına

---

1 Bu yazının değişik versiyonları daha önce Kanada'da 1991 tarihinde Toronto'nun York Üniversitesi "Social and Political Thought" bölümü tarafından dü-

ilişkin güçlü bir analiz sunmaktadır.[2] Said, geniş bir tarih dilimine yayılmış edebî, bilimsel ve diplomatik söylemlerden oluşturduğu küme üzerinde yaptığı incelemede Batı ve Doğu kültürleri ve halkları arasında "hayali bir coğrafî ayrım" kuran metinsel bir evrenin varlığına dikkatimizi çeker. Batı'nın, Doğu'yu anlamak ve bilmek amacıyla oldukça geniş bir retorik figürler ve söylemsel mecazlar hazinesine başvurduğunu öğreniriz. Said için coğrafya basitçe "doğal" bir nesnenin bilgisi değildir, kültürel anlamlama pratiklerine en karmaşık biçimlerde bağlıdır. Bizzat Oryantalist söylem tarafından üretilen bilgi "Doğu"yu yaratır:[3] bu söylemler "sadece *bilgi* değil, bizzat betimler göründüğü gerçekliği de *yaratırlar*."[4] Doğu diye bir yerin kendi ancak bu metinler tarafından ve bu metinlerde üretilen bilgi sayesinde mümkün hale gelmektedir.

Said'in çalışması basitçe Avrupalıların Doğu hakkında neler söylediklerıyle ilgili değildir, aynı zamanda önemli bir takım genel teorik ve politik soruları gündeme getirir. Ya da, en azından ben Said'in çalışmasına böyle bir açıdan yaklaşmak istiyorum. *Oryantalizm*, oryantalist metinlerin Doğu'yu ırksal, kültürel ve coğrafî bir birlik olarak kurma bi-

---

zenlenen *Strategies of Critique*, Pittsburgh'ta 1991 yılında düzenlenen *American Sociological Association*'ın yıllık kongresinde, 1992 yılında Eugene'de *Institute on Culture and Society* tarafından düzenlenen "Culture and Politics of Excess" ve *Theory, Culture and Society* dergisinin 10. yılını kutlamak için Pittsburgh'ta düzenlediği konferanslarda sunulmuştur. Değerli katkı ve eleştirilerinden dolayı Stephen Heath'e, Donna Harraway'e, Elizabeth Grosz'a, Victur Burgin'a, James Clifford'a, Mahmut Mutman'a, Oberlin College Women's Studies programı üyelerine ve University of California, Santa Cruz Feminist Studies Research Activities üyelerine teşekkür borçluyum. Bu yazı daha geniş bir çalışmanın parçasıdır ve bu çalışmayı maddi destek sağlamaya layık gördüğü için American Association of University Women'a teşekkür etmek istiyorum.

2 E. Said: *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978).

3 a.g.e., 40.

4 a.g.e., 94.

çimlerine ilişkin zengin bir görünüm sunarak, kültürel ve cinsel farkın temsili sorununa ve Ötekiliğin söylemsel kuruluşu yapısına ilişkin daha genel sorular sorabileceğimiz verimli bir alanın kurulmasına da öncülük eden bir çalışma niteliğindedir. Said, Doğulu Öteki'nin kurulmasındaki esas meselenin Batının kendini, kendine yeterli ve özerk bir Özne olarak kurgulaması olduğunu gayet güzel gösterir. Oryantalist söylemin merkezinde işleyen bir mekanizma olarak Doğu ve Batı arasındaki ikili *(binary)* karşıtlığa sürekli gönderme yapan Said, Ben ve Öteki diyalektiğinin bu söylemde nasıl işlediğini gösterir.

Said'in analizi aynı zamanda, Batının Doğulu Öteki'yi *bilme* arzusunun nasıl onun *iktidar* arzusuyla içiçe geçmiş, düğümlenmiş olduğunu da gösterir. Oryantalist söylemin ortaya çıkışını sömürgeciliğin doruktа olduğu döneme yerleştiren Said, böylece Michel Foucault'nun bilgi/iktidar ağı kavramını Doğu'nun kuruluşu sorununa bağlar ve Batı'nın ürettiği bilgi ile iktidar arzusu ve öteki kültürler üzerindeki hakimiyeti arasındaki içsel bağı gösterir. Said'in çalışması, Doğulu toplumlara, geleneklerine, ekonomilerine ve kültürlerine ilişkin akademik ve bilimsel bilgilerin iktidar oluşumlarından bağımsız olmadığını göstermesinin yanısıra, bu sosyolojik, antropolojik, politik ve askerî bilgiler ile Batılı Özne'nin Doğu ile ilişkisini yapılaştıran "bilinçdışı" dediğimiz alan, yani fantaziler, rüyalar, hayaller, saplantılar ve korkular arasındaki karmaşık karşılıklı bağlantılara da işaret eder.

Bu yazıda esas olarak inceleyeceğim konu işte bu bağlantı olacak. Çeşitli oryantalist metinleri feminist-psikoanalitik bir süzgeçten geçirerek Said'in analizini genişletmeyi ve böylelikle Batı'nın Doğulu Öteki'ni kurgusunda kültürel ve cinsel fark temsillerinin karmaşık etkileşimini göstermeyi amaçlıyorum. Sorgulamamı "peçe" figürü etrafında organi-

ze ederek, bu kurgunun, Batılı Öznenin Öteki dolayımıyla kendi kimliğini güvence altına alma aracı olarak işlev gördüğünü ileri süreceğim. Bu amaçla Lacan'ın psikoanaliz kuramına başvurmak istiyorum. Lacan'a göre, Özne'nin Ötekine duyduğu arzunun koordinatlarını sağlayan şey "fantazi" olarak adlandırdığı yapıdır. İlerideki sayfalarda görüleceği gibi, bu yaklaşımın oryantalist kurgunun anlaşılmasında yararı olacaktır. Said'in Oryantalizm tanımıyla başlayalım:

> Oryantalizm, Batı'nın Doğu'ya yaklaşımını tanımlamak için kullandığım genel bir terim; Oryantalizm, sayesinde Doğu'ya sistematik bir öğrenme, keşfetme ve uygulama nesnesi olarak yaklaşılmış (ve yaklaşılmakta olan) disiplindir. Ama bunun yanısıra, oryantalizm sözcüğünü, sınır çizgisinin Doğusunda kalanlar üzerine konuşmaya çalışan herhangi biri için el altında olan *hayaller, görüntüler ve sözcükler* bütünlüğünü betimlemek için de kullanıyorum. Oryantalizmin bu iki yönü birbiriyle çelişmez, çünkü her ikisini de kullanan Avrupa bu sayede Doğu üzerine güvenle ve hiçbir dolayıma gerek kalmayan bir biçimde ilerleyebilmiştir.[5] (Vurgulama benim).

Oryantalizmin yukarıda kullanılan bu iki anlamı, kitabın ilerleyen sayfalarında daha ayrıntılı ele alınır. Said, örtük (*latent*) ve açık (*manifest*) oryantalizm arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın oryantalist söylemin yapısının yeniden düşünülmesi ve yeniden formüle edilmesi açısından önemli sonuçları olduğu kanısındayım. Açık oryantalizm, bize "Doğu toplumları, onların dilleri, edebiyatı, tarihi, sosyolojisi ve benzeri hakkında çeşitli yerleşik görüşleri" anlatırken, örtük oryantalizm ise "neredeyse bilinçdışı (ve doku-

5 a.g.e., 73.

nulması mümkün olmayan) bir kesinliğe" tekabül eder.[6] Dolayısıyla örtük oryantalizm, rüyaların, görüntülerin, arzuların, fantazi ve korkuların yeraldığı bilinçdışı alanı yansıtır. O halde, Said'in oryantalizm terimi ile anlatmak istediği şey aynı zamanda hem sistematik bilgi üretimi hem de bilinçdışının alanı, yani arzu ve fantazinin mekanizmasıdır; böylece Said, Doğu'nun nasıl hem *bilgi* nesnesi, hem de *arzu* nesnesi olduğuna işaret etmek ister.

Örtük oryantalizmin, Said'in analizinin bütünlüğü açısından temel bir önemi vardır; çünkü Said, bu örtük yapı sayesinde oryantalizmin bir doktrin niteliğine bürünebildiğini, günlük ve doğal bir hal aldığını ve otoriteyi doğallaştırdığını öne sürer. Bu sayede örtük oryantalizm eldeki herhangi bir maddi, tekil konuyu işlemek için harekete geçirilebilecek her çeşit seyyah, yazar, tarihçi ve antropolog için bir ifade kapasitesi *(enunciative capacity)* sağlar.[7] Diğer bir deyişle, "örtük" oryantalizm, kısmen "Doğu üzerinde kurucu nitelikli iktidar arzusunun içsel tutarlılığı" nedeniyle, "bir kuşaktan ötekine devredilir".[8] Bu sürekli, tutarlı, sistematik ve eklemlenmiş oryantalizm bilgisi, bir söylemsel alan kurar, veya Said'in ifadesiyle, Doğuya ait herhangibir somut ayrıntının anlam ifade etmesini sağlayan bir "metinsel tavır" oluşturur.

Aslında bu tür altyapısal, yaygın ve yetkili kılan bir bilgiye işaret etmekle, açık ve örtük oryantalizm ayrımı Said'in kendisinin farkettiğinden daha geniş sonuçlar ima etmektedir. Bu ayrım, psikoanalizin rüyaların işleyişini anlamak için yaptığı "açık ve örtük içerik" ayrımını çağrıştırır.[9] Said, Doğu ile ilgili bilinçdışı arzular, fantaziler ve rüyaların alanı

---

6 a.g.e., 206.

7 a.g.e., 221-222.

8 a.g.e., 222.

9 H. Bhabha: "The Other Question", *Screen*, 24 (December 1983), 24.

olarak örtük oryantalizm kavramına geçerken değinmişse de, bunun doğası, süreçleri ve mekanizmalarına ilişkin ayrıntılı bir incelemeyi çalışmasına hiç bir zaman dahil etmemiştir. Yani bu bilinçdışı alanı daha ayrıntılı bir psikoanalitik okumaya tabi tutarak, örtük Oryantalizmin Batılı Özne ve Doğulu Öteki arasındaki ilişkinin kurulmasındaki rolünü tartışmaya girişmemiştir.

Tabii ki Said bu bilinçdışı alanın cinselliğe ilişkin sonuçlarından ve çağrışımlarından habersiz asla değildir: örneğin, "örtük oryantalizmin erkeksi bir dünya kavranışını cesaretlendirdiğinden" ve oryantalizmin "kendisine ve konu ettiği şeye nasıl cinsiyetçi gözlüklerle baktığından" sözeder.[10] Nerval'in çalışması üzerine konuşurken, Doğu'yu nasıl cinsel bir bağlam içinde kavradığına işaret eder:

> *Doğu*, Nerval'in macera düşünü sembolize eder, bu maceranın merkezinde hem arzuyu hem de yitirmişliği temsil eden kaçak kadın yer alır. *Vaisseau d'Orient* –Doğu Teknesi– ya müphem bir biçimde Doğu'yu taşıyan bir tekne olarak kadına, ya da muhtemelen Nerval'in Doğu'ya yol alan kendi teknesine, yani metinsel *yolculuğuna* gönderme yapar. Her iki halde de, Doğu anıtsal bir *yoklukla* tanımlanır.[11]

Bir başka yerde, Flaubert'in metinlerinde Doğu'lu kadının temsil edilme biçimlerini tartışırken, Said, Doğu ve cinsellik arasında adeta sabit biçimde sürekli kurulan bir ilişkiye işaret eder. Ama hemen bunu izleyen satırlarda Said adeta kendi analizinin sınırlarını itiraf eder:

> İster heyecan verici olsun ister hayal kırıcı, Flaubert'in Doğuyla ilgili tüm deneyimlerinin dokusunu

10 E. Said, *Orientalism*, 207.

11 a.g.e., 184.

sızmış olan, *Doğu ve cinsellik arasında neredeyse sabit bir çağrışımdır.* Flaubert, Doğu'ya karşı Batılı tavrında çarpıcı bir inatla karşımıza çıkan bu motifin ne ilk ne de en abartılı örneğiydi. *Doğu'nun niçin hâlâ, sadece doğurganlık değil, aynı zamanda cinsel vaad (ve tehdit), yorulmaz şehvet, sınırsız arzu, derin üretken enerjiler sunan bir şey olarak görüldüğü insanın üzerine bol spekülasyon yapabileceği bir şey; bu konu pek sıklıkla ortaya çıkmasına rağmen, maalesef benim buradaki inceleme alanıma girmiyor.* Yine de bunun Oryantalistlerde, karmaşık tepkiler ortaya çıkaran, hatta bazen ürkütücü bir öz-keşife neden olan bir şey olarak önemi kabul edilmelidir; aslında Flaubert bu açıdan ilginç bir örnekti.[12] (Vurgular benim)

Doğu ile cinsellik arasındaki düzenli bir çağrışım oryantalist söylemin bu kadar kurucu bir ögesiyse, bunu nasıl ayrı bir alana ait olarak görebiliriz? Said'in oryantalizmin cinsel/bilinçdışı alanını tartışma dışı bırakma kararının, kendi incelemesi açısından sonuçları nelerdir?

Said'in Oryantalizme psikoanalitik teorinin kavramları ile yaklaşma konusunda gösterdiği isteksizlik, onu, "öteki" kültürleri bilmek ya da anlamak ile bu bilme eylemine katkıda bulunan bilinçdışı süreçler arasındaki bağlantıyı tam anlamıyla açıklayabilmekten alıkoymaktadır. Oryantalist söylemde cinsellik ve kadın imgelerinin kullanımı sadece Doğulu kadın ve Doğu cinselliğinin temsili ile sınırlı bir figür gibi işlenir. Bir başka deyişle, ne kadın ne cinsellik imgeleri, *bizatihi* oryantalist söylemin yapılaşma biçiminin önemli bir yönü olarak kavranmamaktadır. Daha ziyade, bu öğeler adeta oryantalist söylemin alt bir alanına aitmiş gibi kavranılır ve böylelikle oryantalizmin uzman yönelimli, bö-

---

12. Age. 188

lümlere ayırıcı ve disipline edici yapısını yeniden üretme riski alınır. Sonuç olarak, bir yandan Doğu ve Doğulu kültürlerin, öteki yandan da Doğulu kadınlar ve onların cinselliğinin temsil biçimleriyle karşı karşıya kalırız. İki düzeyin eklemlenmesi incelenmeden bırakıldığında, "örtük" oryantalizm, ya da oryantalizmin bilinçdışı yanı, ayrı bir yer, akademik bir disiplin olarak oryantalizmin alanından açıkça ayrıştırılabilen bir alan olarak kalır.

Oryantalizmin bilinçdışı yanına ilişkin bir inceleme Oryantalist söylemin tarihsel analizine alternatif gibi düşünülmemelidir. Aslında, oryantalizmin gücü, vulger marksizmin öne sürdüğü gibi basitçe ekonomik iktidarın bir yansıması değil de, bilgilerin, kavramların ve ortakduyunun üretilmesi ve yayılmasında köklenen bir güç ise, o zaman bizzat bu bilgileri onları dürtüleyen "libidinal" ekonomide nedenlendirebilmeliyiz. Oryantalist söylemi cinsellik açısından bir okumaya tabi tutmakta ki amacım, Ötekiliğin temsil edilişinde cinsel ve kültürel farklılaşma biçimlerinin aynı anda ve içiçe çalıştığını göstermektir. Batının Doğu'yu ve Doğu'lu kadınları temsil edişi birbirinden bağımsız iki ayrı edim değil, aynı tavrın birbiriyle ilintili iki yönüdür. Cinselliğe ve bilinçdışı alana gönderme yaparken, sınırlı anlamda, Doğulu kadının ve Doğu cinselliğinin temsil edilme biçimlerini kastetmiyorum. Asıl kastettiğim Doğunun temsil edilme biçimlerinin daima cinsel imajlar, bilinçdışı fantaziler, arzular, korkular ve rüyalarla birlikte örülmüş olmasıdır. Bir başka deyişle, cinsellik sorunu bölgesel bir sorun gibi ele alınamaz; bu sorun, Öznenin Öteki ile her ilişkisini yönetir ve yapılaştırır. Oryantalist söylemdeki bu çifte eklemlenmeyi anlamak, tarihsel olanın fantaziyle, kültürel olanın cinsel olanla ve arzunun iktidarla bağlantısını incelemeyi gerektirir.

Doğulu kadının vücuduyla Batılı bakış arasında bir engel diken, ışık geçirmez ve herşeyi içine alan peçe, onun vücudunu Batılı bakış ve arzunun erişiminden uzak tutar. Bu gizemli, fantazmatik figürün görünmezliğinden ve erişilmezliğinden, peçeli figürün bakışa gösterdiği bu direngenlikten hayal kırıklığına uğrayan Batılı arzu, bu tuhaf, Joan Copjec'in ifadesiyle "kumaş maddeyi" *(sartorial matter)* amansız bir soruşturmaya tabi tutar. Batılı söylemlerde peçe ve peçeli kadını açıklamaya ve göstermeye çalışan, hemen hepsi de aynı zamanda Doğu'nun saklı sırlarını açıklama çabasıyla yapılmış sayısız incelemenin varlığı bizi şaşırtmamalıdır. Bizzat Doğu'nun ve kadınlarının betimlemesi "bir bilinmezin açığa çıkarılması gibi, gizli olanı görünür kılar" [13] Peçe, Batı'nın, Doğu'nun sırlarının içine sızmasını ve Öteki'nin iç dünyasına girebilmesini fantazi düzeyinde sağlayan figürlerden biridir. Öteki'nden duyulan korkunun ve içine girme, nüfuz etme fantazisinin en göze çarpan örneği Fransız sömürgeciliğinin Cezayir'deki kadınların peçeleri konusundaki saplantısıdır. Fanon buna dikkati çekmişti: "Cezayirli kadın, gözetleyen sömürgecinin nazarında kesinlikle 'kendini peçenin arkasına saklayan biri'dir" [14] Fanon şöyle devam eder:

> Bu sömürge yönetiminin kesin bir politik doktrin tanımlamasını mümkün kıldı: "Cezayir toplumunun yapısını, direnme kapasitesini yıkmak istiyorsak, öncelikle kadınları ele geçirmeliyiz: onları kendilerini

---

(13) Richon: "Representation, the Despot and the Harem: Some Questions Around an Academic Orientalist Painting by Lecomte-Du-Nouy (1885), F. Barker vd (der.), *Europe and Its Others*, Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, (1), (Colchester: University of Essex, 1985), 8.

(14) Fanon, *A Dying Colonialism*, (New York: Grove Press, 1965), 36.

sakladıkları peçenin ardında ve erkeklerin onları gözden uzakta tuttukları evlerde gidip bulmalıyız.[15]

Üstelik bu basitçe askerî veya teknik bir mesele değildir. Teknik veya stratejik arzu aynı zamanda (cinsel) fantaziler aracılığıyla yapılanır ve bu haliyle de sömürgecinin bilinçaltını yansıtır:

> Avrupalı'nın rüyasında Cezayirli kadının ırzına geçme her zaman peçenin yırtılmasını müteakip gerçekleşir. Bir Avrupalı ne zaman erotik içerikli rüyalarda Cezayirli bir kadınla karşılaşsa, sömürge altındaki toplumla ilişkisinin özgül nitelikleri kendisini ortaya serer.[16]

> Cezayirli bir kadınla yavaş yavaş fethetme, karşılıklı birbirini keşfetme söz konusu değildir. Hemen, maksimum şiddetle sahip olma, tecavüz, neredeyse cinayet vardır Bu şiddet ve sadizm Cezayirli kadının korkmuş tavrıyla iyice vurgulanır. Rüyada kadın-kurban çığlık atar, dişi bir hayvan gibi çırpınır ve tam da zayıf düşüp bayılırken içine girilir, kurban edilir, yarılır.[17]

Yukarıdaki alıntıların da net bir biçimde gösterdiği gibi, peçe basitçe Müslüman kadınların kullandığı bir giysiyi simgelemez. Aşırı yüklü, dopdolu fantazmatik bir sahnenin bir parçasıdır. Bu yüzden peçeye yüklenen anlam hiç bir şekilde düz veya işlevsel değildir; peçenin referansı kendi basit maddesini, kumaşını aşar. Bir anlamda peçe, Doğulu veya Müslüman olan herşeydedir. Batılı göz her yerde, öteki'nin hayatının tüm ögelerinde, peçeyi görür. Bir başka deyişle, peçe, Batılı Özne'nin bakmak ve sahip olmak istediği tek tek

15 a.g.e., 37-38.

16 a.g.e., 45-46.

17 a.g.e., 46.

her Doğulu şeyi örter ve gizler; Batılının saydamlık ve nüfuz arzusunun önüne engel diker. Batılı, peçeyi kadının geçişsiz ve görünmez hale gelmesini mümkün kılan belli başlı araç olarak görür. Bu anlamlandırma zincirinde peçe, sadece (Doğulu) kadını değil aynı zamanda Doğu'nun kendisini de gösterir. Ve tam da bu anlam fazlalığındandır ki peçe ve kadın Mary Harper'ın dediği gibi, " 'gizemli Doğu'nun en karakteristik yönünü – en özsel Doğu'yu simgeler."[18] Peçeli kadın figürüyle Doğu arasındaki mecazi ilişki, izi Özne'nin bilinçdışında kalan bir aşırı belirlenme oluşturur.

Doğu ve peçeli kadın arasında nasıl bir mecazi ilişki kurulduğu konusunda daha iyi bir fikir sahibi olmak için Oxford İngilizce Sözlük'teki (*Oxford English Dictionary*-OED) peçe tanımına şöyle bir göz atmak yararlı olacaktır. OED peçenin metaforik boyutunu da kaydeder: "özellikle kadınlar tarafından, yüzü gizlemek veya korumak üzere giyilen bir giysi parçası" olmanın yanısıra, aynı zamanda "saklayan, örten veya gizleyen herhangibir şey", "kılık değiştirme aracı, bir pelerin ya da maskedir"; "birşeyin gerçek doğasını gizlemek veya saklamak hareketini" anlatır; "tartışılmaktan, halkın bilgisine sunulmaktan kaçınılan birşey"dir; "örtü veya perde görevini gören bir zar, zarımsı ek" ve "kavranma, bilgi veya algılamadan gizleyen şey"dir.[19] Peçe göstergesi ne zaman oryantalist bir bağlamda kullanılsa, tüm bu farklı ancak birbirleriyle ilişkili anlamlar zinciri, Doğuyu, Doğu'lu kadınları ve onların giyimlerini temsil eden bir figür işlevi görür. Peçe, böylece aynı anda hem Müslüman kadınların yüzünü kapatan bir giysi, hem de Doğu'yu ve Doğulu kadınları anlaşılmaz kılan çok katmanlı bir göstergedir; ha-

18 M. Harper: "Recovering the Other: Women and the Orient in Writings of Early Nineteenth-Century France", *Critical Matrix*, 1: 3 (1985), 11.

19 *The Oxford English Dictionary*, The Compact Edition, (New York: Oxford University Press, 1988).

kiki Doğuyu gizler ve onun gerçeğini Batılı bilgi ve kavrayıştan uzakta tutar. Ayrıca peçe bir zar *(membrane)* metaforu olarak da görülür; Batılıların içeri girme, fetih ve nüfuz etme fantazilerinin etrafında döndüğü bir ekran işlevi görür. İşte oryantalist söylemde cinsel ve kültürel farkın eklemlenmesinde kilit rol oynayan şey, tam da peçenin bu çok anlamlı karakteridir.

19.yüzyıl Avrupalı gezginlerinin peçeye olan saplantılı ilgileri bu göstergeye özgü çok anlamlığı açıkça ortaya koyar. Öyle görünüyor ki, peçe, hem öfkeye hem de meraka neden olmaktadır. Gözü cezbeder ve arkasında ne olduğu konusunda düşünmeye, spekülasyon yapmaya kışkırtır. Bu saydam olmayan peçenin yardımıyla Doğulu kadının kendini Batılı bakışa teslim etmediği düşünülür ve dolayısıyla peçenin arkasında birşey gizlediği tahayyül edilir. Peçenin bir maske olarak görüldüğünden Doğulu kadın bir sırra dönüştürülür. Böylesi bir söylemsel yapı, bu kadınların gerçek doğasının gizlendiği, hakikatlerinin maskelendiği ve sahte, aldatıcı bir görünüşe sahip oldukları varsayımını doğurur. Demek ki bu kadınlar göründüklerinden başka birşeydirler Edmondo de Amicis'in aşağıdaki cümleleri bu Batı metnini ortaya çıkarıyor:

> Aynı anda hem sunmak hem gizlemek, hem söz vermek hem de mesele çıkarmak, veya beklenmedik bir anda küçük bir mucize yaratmak için kullandıklan o iki peçeyle ne yapmayı amaçladıklarını söylemek imkansızdır.[20]

Peçenin bu temsil ediliş biçimleriyle uyumlu olan "kılık değiştiren Doğulu kadın" *(masquerading Oriental woman)* metaforu Oryantalist metinlerde müthiş yaygındır. Örneğin, Theophile Gauter İstanbul kadınlarını betimlerken,

20 E. de Amicis, *Constantinople*, (New York: Putnam's Sons, 1878), 208.

hem peçeye karşı duyduğu düşmanlığı ifade eder, hem de şehrin gerçek doğasını peçeyle özdeşleştirir.

> Anonim ve bilinmeyen muazzam bir kadın nüfus, böylece bir çeşit kocaman maskeli baloya dönüştürülen bu gizemli şehirde dolaşırlar – yalnız maskelerinin çıkarılmasına hiç bir zaman izin verilmemesi gibi bir gariplikle.[21]

Edmondo de Amicis'in Doğulu kadını tasviri de benzer bir tona sahiptir:

> İlk izlenim müthiş tuhaftır. Yabancı birisi, parlak renkli çarşafa sarınmış tüm bu peçeli figürlerin maskeli baloya mı gittiklerini, yoksa rahibe veya deli mi olduklarını merak eder. Bu kadınların hiçbiri asla bir erkek tarafından eşlik edilirken görülmediğinden, kimseye ait değillermiş gibi, tamamı genç kız veya dulmuş ya da "kötü evlilik yapmış olanlardan" oluşan büyük bir derneğin üyeleriymiş gibi görünürler... İnsan durup bu garip biçimler ve garip adetler üzerinde düşünmeye mecbur hisseder kendini.[22]

Bu maskeleri taktıklarına göre, maskenin bir de arkası olmalıdır ve bunun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Ama aynı zamanda Batılı özne bizzat bu saklanma veya örtünme eylemini yazısında ortaya çıkarır. Peçe tarafından örtüldüğü varsayılan *gizem* tam da peçenin gizemli bir figür olarak temsil edilmesi sayesinde açığa çıkarılmış olur. Böylece açığa çıkarılan şey, yani "maske", "peçe", bizatihi bir saklama eylemi ve Doğunun/Doğulu kadının gerçekliği olarak peçeli varoluştur, çünkü hep bu aldatıcı biçimde varolurlar. Bu metafizik spekülasyon veya dolayım, bu ortaya çıkarma,

21 T. Gautier, *Constantinople*, (New York: Henry Holt ve Company, 1875), 193-194.

22 E. de Amicis, *Constantinople*, 206.

peçeyi sıyırma arzusu, aynı zamanda bir baştan çıkarılma *(seduction)* sahnesidir. Maskeden rahatsız, Batılı Özne hem bir tehdit hisseder hem de tahrik olmuştur:

> O zaman, diye geçer içinizden, o "kalp fatihleri", o "zevk pınarları", o "küçük gül yaprakları", "erken olgunlaşan üzümler", "sabah çiyleri", "şafak tanrıçaları", "can verenler" ve "dolunaylar" gerçekten bunlar olmalı. Bunlar yirmi yaşındayken hayallerini kurduğumuz 'hanım'lar ve gizemli odalıklardır.[23]

> Bu kostüm hem sert hem de tatlı, hem bakirelik hem de kutsallık taşıyan bir şeydir, bunun altında tatlı düşünceler ve masum fantazilerden başka hiç bir şey doğamaz.[24]

Arzuladığı bilgiye kolayca ulaşamadığından Doğulu kadın hakkında gerçek bir perspektife sahip olamayan de Amicis hiç bir zaman onun karakterinden emin olamaz. Doğulu kadın/Doğu pek aldatıcı ve oyuncudur. Bu kadınla ilgili her şey bir bilmecedir:

> Kur'an'a göre "onun iffetinin bir simgesi olacak ve onu dünyanın gevezeliğinden kurtaracak olan" bu kıskanç peçe artık sadece bir görüntüdür.[25]

Kılık değiştiren *(masquerading)* Doğulu kadın tarafından aldatılma korkusu Pierre Loti'nin *Disenchanted* adlı romanında Doğulu kadınları temsil ediş biçiminde de kendini gösterir. Bu romanda iki Türk kadını ve Fransız yazar Marc Helys tekdüze yaşantılarına bir eğlence katmak ve onu komik duruma düşürerek bir ders vermek amacıyla Loti'ye bir

---

23 a.g.e., 206.

24 a.g.e., 208.

25 a.g.e., 207

mektup yazarlar. Kadınlar, Loti'ye peçe giymiş olarak, tanınması imkansız bir biçimde yaklaşırlar.[26] Görünmez varlıklarından rahatsız olan Loti onlardan peçelerini çıkarmalarını ister, ancak kadınlar bunu reddederler. Sohbetleri sırasında kadınlar kendi aralarında bir kaç Türkçe kelime konuşunca Loti hemen onları uyarır: eğer kendisi hakkında "nezaketsiz" bir şeyler söylenecek olursa bunu anlayabilecek kadar Türkçe'yi bildiğini belirtir.

Aslında bu kısa sahne romanın bütün temasını özetler: roman Loti'nin bu peçeli kadınlar tarafından nasıl baştan çıkarıldığı ve aldatıldığı üzerinedir. Tavırlarıyla zaten kendilerinin de ifade ettiği gibi, Doğulu kadınların onu baştan çıkarabilmeleri, tehdit edebilmeleri ve onunla alay edebilmeleri tam da peçeleri sayesinde mümkün olabilmektedir. Peçe onları Loti'nin erişemeyeceği bir mesafeye yerleştirmiştir. Türkçe bildiği ve onları anlayabildiği konusundaki uyarısıyla da aslında Loti kendi endişesini ortaya koymaktadır. Bu endişe onun gizemli Doğulu kadınlar hakkında gerçek, sabit bir perspektife sahip olamamasından kaynaklanmaktadır; bir türlü kendini onlara göre konumlandıramamaktadır. Onlara Türkçe bildiğini hatırlatması aslında sahip olduğu bu bilginin onların peçeli, kapalı ve aldatıcı varlıkları üzerinde denetim sağlamasına yeterli görünmediğindendir. Bu kadar rahatsız edici ve korkutucu fakat aynı zamanda da baştan çıkarıcı olan şey, böylesi bir sabitleme ve denetlemenin bir türlü mümkün olamamasıdır.

Yukarıda da kısaca değindiğim gibi, peçe basitçe Doğulu kadınlar tarafından kullanılan bir giysi parçasını işaret etmekten gayrı, Oryantalist söylemde "gerçek" bir Doğu veya özsel bir Doğululuk olduğu varsayımını uyandıran bir figür veya mecazdır. Göndergenin, yani Doğunun *ne olduğunun*

---

16 | Szyliowich, *Pierre Loti and the Oriental Woman*, (Hong Kong: George Routledge ve Sons, 1988), 97.

söylemsel kuruluşunda temel bir metafor-kavram işlevi görür; bir metafor olarak peçe, "(Doğu) dir" bağlantısının (*copula*'sının)[27] olasılık koşullarını oluşturur. Peçe ayrıca, Doğu'nun asli karakterine ilişkin varsayımların kurulduğu ve beslendiği zemindir. Tabii bu fikre, peçenin sadece Doğu'nun kadınlarını değil aynı zamanda bizzat Doğunun *varlığını* gizlediği varsayımıyla ulaşılır. Bu anlamda peçe, Doğu'nun ontolojisini (varlıkbilimini) soruşturma isteği uyandırır. Olivier Richon'un dediği gibi,

> Yüzeyin arkasında yatan özü keşfetmek amacıyla peçenin açılması, gizlerin açığa çıkarılması teması metafizik bir fantazidir; hatta metafiziğin fantazisidir.[28]

Böyle bir metafizik fantazi, bizzat Doğu'nun "gerçekliği"nin, peçenin özünü gizlediği varsayımıyla kurulduğunu gösterir. Doğu'nun ne olduğuna (yani "var" oluşuna, "orada" oluşuna) anlam verme süreci, bu varsayım ve konumlama aracılığıyla yapılaşır. Böylece Doğu'nun ontolojisinin sorgulanması peçenin maske olarak temsil edildiği bir anlamlandırma sistemi içinde gerçekleşir. Peçenin Doğu'nun gerçek kimliğini gizleyen bir nesne olduğu varsayımı üzerine kurulan bu ontolojik jest sayesinde Doğu, bir "var"-lık özelliği kazanır. Ama aynı zamanda Doğulunun Doğululuğu da ancak peçe metaforuyla mümkün hale gelir. Varlığı peçe tarafından örtüldüğü için, "hakiki Doğu", Özne'ye hiçbir zaman verili değildir; hep göründüğünden daha *fazla* ve daha *başka* bir şeydir, çünkü her zaman ve her yerde pe-

---

27 Said "copula" terimini İngilizce'deki "to be" (olmak) fiiline gönderme yapmak için kullanıyor. "Copula" Türkçe'ye "bağ" olarak çevrilmekte ancak bu Said'in kastettiği anlamı iletmek için yetersiz kalmaktadır. Başka deyişle, Said, Doğu'nun varlığının dilin aracılığıyla kuruluşunu imlemeye çalışmaktadır. Örneğin "Doğu peçeli bir kadın gibi gizemlidir" dediğim zaman, Doğu'nun olmaklığını, oradalığını, varlığını ("Doğu 'x' dır"), peçe metaforu ile kuruyorum.

28 O. Richon: "Representation, the Despot and the Harem", 9.

çeli, kılık değiştirmiş ve aldatıcı bir şekilde ortaya çıkar. Doğu, bu peçeli görünüşü, bizzat bu saklanışı sayesinde kendini açığa çıkarır, yani Doğu diye kavranması, bilinmesi ve anlaşılması gereken bir yerin, bir kültürün, bir özün olduğu, ancak bu peçe sayesinde açığa çıkar. Ancak tam da bu öz, bir gizlenme "olarak" kavrandığı için *öz olarak* öz aslında hiç bir zaman kavranamamıştır. Hep elden kaçar... Peçe hem gizleyen hem de açığa çıkaran bir perdedir; bir yandan Doğu'nun hakikatini gizlerken aynı zamanda onun varolma biçimini, varlığını ortaya çıkarır: her zaman kılık değiştirmiş ve aldatıcı bir biçimde var olan, her zaman peçesinin arkasında var olan bir varlık. Bu nedenle peçe aynı anda hem gerçeği hem de gerçeğin gizlenmesini simgeler. Doğu'nun gerçeği peçenin doğurduğu bir sonuçtur; bizzat kendi gerçek-dışıyla, yani peçeyle travmatik bir karşılaşma sayesinde ortaya çıkar. Örneğin Nerval'in bir Doğu şehri olan Kahire hakkında yazdıkları tam da böyle bir travmatik karşılaşmayı aktarmaktadır:

> Şehrin kendisi de, tıpkı içinde yaşayanlar gibi, en gölgeli sığınma yerlerini, en tatlı iç mekânlarını bize ancak derece derece açığa çıkarır.[29]

Doğulu yüzleri ve bedenleri kapatan bir örtü olarak algılanması için, bizzat peçenin bir giysi olarak varolması gerekmez. Peçe bir anlamda zaten daima oradadır, Doğulunun öz varlıklarını simgeler. Bu varsayım, örneğin Edmondo de Amicis'in yazdıklarında açıkça görülür:

> Türklerde uzak ve belirsiz bir şey hakkında düşünen insanların görünüşü vardır. Hepsi bir tez üzerine eğilmiş filozoflar ya da bulundukları yer veya etrafla-

29 G. de Nerval, *The Women of Cairo: Scenes of Life in the Orient*, V.1, (Londra: George Routledge ve Sons, 1929), 3-4.

rındaki nesnelerden haberi olmadan dolaşan uyur gezerler gibi görünürler. Gözlerinde sanki uzak bir ufka dalmış insanların hali vardır; ağızlarının çevresinde, uzun zaman yalnız başına, kendi kendine yaşamaya alışmış insanları andıran belirsiz bir hüzün asılıdır. Hepsinde aynı ağırlık, aynı ağırbaşlılık, aynı konuşmaktan kaçınış, aynı bakış ve hareket tarzı vardır... Yüzleri soğuktur, akıllarından ne geçtiğine dair hiç bir şey açığa vurmaz... Her yüz bir muammadır, bakışları soru sorar ama cevap vermez, dudaklarından kalplerinin hiçbir hareketini anlamak mümkün değildir. Bu dilsiz, soğuk maskelerin, bu heykelsi tavırların, o hiçbir şey söylemeyen sabit gözlerin bir yabancının ruhu üzerindeki öldürücü ağırlığını ifade etmek imkansızdır. Kimi zaman onların ortasında haykırmak için neredeyse dayanılmaz bir dürtü hissedersiniz: "Bir kez olsun başka insanlar gibi olun! Bize kim olduğunuzu, ne düşündüğünüzü, o cam gibi gözlerinizle havada ne gördüğünüzü anlatın!" Herşey o kadar gariptir ki, bunun doğal olduğundan şüpheye düşer; bir an için, bunun kendi aralarındaki bir anlaşmanın sonucu olduğunu düşünür, İstanbul'un Müslümanlarına özgü bir hastalığın geçici etkisine kapıldığınızı hayal edersiniz.[30]

Doğu'nun kendini sunma şekli olan bu maskeli ve örtük görünüş her zaman bir bilme ve ortaya çıkarma dürtüsüne yol açar. Ancak, Doğu her zaman göründüğünden daha fazla ve daha farklı olduğundan bu öyle kolayca erişilebilen bir bilgi değildir. Amicis'e göre Türkleri incelemek zordur, çünkü yukarıdaki özellikler gözönüne alındığında, aralarına girmek, onlarla kaynaşmak mümkün değildir. Daha da

30 E. de Amicis: *Constantinople*, 304-305.

ötesi, insan onları gözlemleyebilse veya onlarla iletişim kurabilse bile, bu gizemli Doğulular her zaman göründüklerinden farklı olduklarından kişi onlarla kurduğu iletişimden hiç bir zaman emin olamaz. Örneğin görünüşte

> tüm sınıflar arasında birbirlerine karşılıklı saygı var gibidir. Ancak bu sadece yüzeydedir. Çürümüşlük gizlenmiştir. Yozlaşma iki cinsin ayrımı sayesinde başka bir şeymiş gibi bir görüntü alır, aylaklık sükunetin arkasına saklanır, onur gururun maskesidir, düşünceliliği andıran ağırbaşlılık görüntüsü aslında 'zekânın ölümcül ataletini gizler, ve yaşamın canlılığı gibi görünen şey de aslında gerçek anlamıyla yaşamın olmayışından başka bir şey değildir.[31]

Yani Doğu sonu gelmeyen bir gizlenme ve takiyyeden başka bir şey değildir. Doğulular gerçek duygularını gizlemeleri ve göründükleri şeylerle benzeşmezlikleriyle bilinen insanlar olduklarından, onları anlamak veya düşüncelerine nüfuz etmek son derece zordur. Doğulular sadece sözcüklerinin değil aynı zamanda sessizliklerinin de arkasına saklanırlar, çünkü De Amicis'te gördüğümüz gibi dudakları bile bir peçedir; onlarda gerçek yaşam yoktur, eksikliği de görüntüler ve maskelerle gizlenir. Ancak, *paradoksal bir biçimde*, gözlemleyen Özne'yi bu sonsuz gizleme, benzeşmezlik ve örtme oyununda gizli bir şeyin var olduğundan *emin kılan şey*, tam da bu şüphedir. Peçe, mutlaka özsel bir hakikat, gizemli bir sır saklıyor olmalıdır. Doğu üzerine bir perspektif edinilmesini engellediğinden, peçe aynı zamanda dayanılmaz bir bilme arzusu, oraya seyahat etmek, orada olmak arzusu doğurur. Slavoj Zizek'in öz ile görünüş diyalektiğine ilişkin psikoanalitik okuması burada işleyen mekanizmayı anlamamıza yardımcı olacaktır:

---

31 a.g.e., 307

> Görüntü, kendisinin arkasında onun aracılığıyla görülecek bir şey olduğunu ima eder; bir hakikati gizler ve tabii bu jest sayesinde bir öngörüye yol açar; perdesinin ardındaki özü hem gizler hem de açığa çıkarır. Peki bu görünen olgunun arkasında ne gizlidir? Gizli olan, aslında, tam da gizlenecek hiç bir şey olmadığı gerçeğidir. Gizlenen şey, gizleme eyleminin hiçbirşeyi gizlemediğidir.[32]

Doğululuğun veya Müslümanlığın en belirgin, görünür işareti olarak peçe, Batılı göz için Doğunun en asli, en hakiki yönünü temsil eder.[33] Peçe Doğunun, Doğu da peçenin göstergesidir. Doğunun asli özelliklerinin ayrıcalıklı göstergesi olarak peçenin betimlenmesi, Doğunun görünüşünün ardında olduğu varsayılan hakikati ve özü açma çabasıdır. O halde, burada söz konusu olan şey, bu tür bir temsil ediş sayesinde Doğunun ontolojisinin bir görünüşten ibaret olarak kurgulanmasıdır.

Böylece peçe, kendisi aracılığıyla Doğu'nun kavranıp anlaşıldığı bir figür, Doğu kimliğinin kurucu bir ögesi haline gelir. Doğu'nun kimliği elden kayıp giden bir muamma, Batı rasyonalitesi aracılığıyla aydınlatılması gereken bir sır gibi nitelenir. Batılı Özne, Doğu'nun gizli gerçeğini onu figüratif bir biçimde temsil ederek aydınlatmaya çalışır. Böylece, peçe Doğunun perdesi, aldatıcı biçimi ve maskesi gibi gösterilir, ama bu durum aynı zamanda ister istemez Batı'nın Doğuyla bir derdi olduğunu da gösterir. O halde so-

---

32 S Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, (Londra ve New York: Verso, 1989), 193.

33 Fanon, Batı'lı turistin dikkatinin anında peçeye çekildiğinden söz eder. Aşağıda Fanon'dan yapacağım alıntı Doğu ile peçe arasında kurulan mecazi çağrışımı göstermek açısından önemli: "Arap dünyasında ... kadınlar tarafından giyilen peçe turist tarafından anında farkedilir. [Bu] genelde Arap toplumunun özelliklerini tanımlamak için yeterlidir." *A Dying Colonialism*, 35.

run peçenin ne olduğunda değil, peçeyi bir maske ve bilinmeze dönüştüren söylemsel kurgulanıştadır.

Tartışmamı bu noktada Doğu'nun söylemsel kuruluşu sorununun daha değişik bir sorunsala kaydırmak istiyorum. Peçe ve kılık değiştirme *(masquerade)* metaforları yalnızca Doğu'nun temsil edilişinin değil aynı zamanda kadının ve dişiliğin de güçlü metaforları olarak fallus-merkezci *(phallocentric)*[34] söylemin kurucu ögelerinden olagelmiştir. Tartışmayı bu bağlama yerleştirmekteki amacım oryantalist söylemin nasıl güçlü bir şekilde fallus-merkezci söylem ile çakıştığını göstermek ve böylece kültürel ve cinsel farkı temsil eden söylemler arasındaki ayrılmaz bağı vurgulamaktır.[35] "*Womanliness as Masquerade*" adlı önemli makale-

---

14 Fallus-merkezcilik *(phallocentrism)* Fransız feminist felsefeci Luce Irigaray'ın kullandığı bir terim. Irigaray bu terimle basitçe erkek üstünlüğünü veya 'fallus'un yüceltilmesini kastetmiyor (bu Irigaray'ın metinlerini oldukça yaygın bir yanlış yorumlama biçimidir); Irigaray bu terimle, felsefi ve teorik metinlerde ve söylemlerde kadının veya kadınsı olanın erkeğe veya erkekliğe bağımlı olarak tanımlanması durumunu anlatıyor. Fallus-merkezcilik ifadesi, iki ayrı cinsi, her iki cins için de geçerli varsaydığı tek bir model içinde (ki bu da erkekliğe uygun bir modelidir) kavramsallaştıran söylemi tanımlar.

15 Homi Bhabha, sömürge söyleminin tanımlayıcı özelliklerini anlayabilmek için cinsel ve kültürel farkın temsil ediliş biçimlerinin birbiri ile nasıl eklemlendiğini incelememiz gerektiğini vurgular. Bu son derece önemli bir öneridir, çünkü farkın temsil edilişini inceleyen bir çok araştırmada, durmaksızın kültürel farkın temsil edilidiği alan cinsel farkın temsil edildiği alandan apayrı bir alana atılmışcesine ele alınır. Bu da, cinsel ve kültürel farkın dualist bir çerçeve içinde anlaşılması anlamına gelir. Bhabha'nın bu karşıtlık mantığının ötesine geçme çabası takdirle karşılanması gereken bir girişim olmakla birlikte, cinselliğin temsili sorununu veya onun kültürel fark ile eklemleniş biçimini yeterince geliştirmediğine şahit oluruz. Ancak bir dipnotta bu sorunu dile getirmekle yetinir Bhabha. Bkz. "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", F. Barker v.d. (der.),*The Politics of Theory*, (Colchester: University of Essex, 1983, 210). Robert Young da Bhabha'nın çalışmasında böyle bir boşluğa işaret eder: "Fanon'un ve Bhabha'nın onun psikoanalitik modelini incelemesinde (özellikle fetishism meselesinde) arzunun yapısı temel bir nosyon olarak ele alınır. Ancak iş sömürge söyleminin yapısını incelemeye gelince cinsellik ve cinsel farkın temsil edilişi sorunu Bhabha'nın analizinde hiç bir şekilde yer almaz." bkz. R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (Londra ve New York: Routledge, 1990), 154.

sinde Joan Riviere, ataerkil sistemde kadın veya dişilik figürüyle peçe ve maske figürlerinin birbirlerine ne kadar sıkı sıkıya bağlı olduklarını gösterir.[36] Riviere, "maskara" (makyaj, sunum anlamında)[37] terimi ile, bir yandan erkeğin kadını nasıl temsil ettiğine, öte yandan da bu temsil edişin mantıksal sonuçlarına, kadının kimliğini nasıl kurduğuna atıfta bulunur. Bu iki yön yakından ilintilidir, çünkü temsil etme sorunu aynı zamanda kuruluş sorunudur. Riviere'nin tartışmasının bir tarafı, erkek düzeninde, saklanmanın, kılık kıyafet değiştirmenin ve makyaj yapmanın, (entellektüel olarak) güçlü kadınlar için nasıl tek mümkün varolma yolu olduğuyla ilgilidir. Bu yönü bir yana bırakarak, fallus-merkezci bir düzende kadınlığın nasıl temsil edildiği sorununa ilişkin olarak geliştirdiği tez üzerinde durmak istiyorum. "Maskara/makyaj olarak kadınlık" kavramı aslında, erkeğin temsil etme biçimine, erkeksi bir kurguya işaret eder. "Maskara/makyaj kadınlığın temsilidir, ama zaten kadınlık bir temsildir, 'kadın'ın temsil edilişidir."[38] Riviere'nin bir sonraki önermesi, bu makyaj derdinin nasıl erkeğin derdi olduğunu ima eder: "erkeğin ardında gizli bir tehlike varsaydığı bir maske olarak kadınlık kavramı, muammayı pek de ay

---

36 J. Riviere: "Womanliness as Masquerade", V. Burgin v.d. (der.), *Formations of Fantasy*, (Londra ve New York, Methuen, 1986), 43. Riviere'nin bu yazısının yararlı bir incelemesi için aynı kitapta S. Heath, "Joan Riviere and the Masquerade", başlıklı yazısına bakınız.

37 Burada maskara terimini şu ana kadar "kılık değiştirme, saklama" gibi karşılıklar ile çevirdiğim "masquerade" karşılığı olarak kullanıyorum. Riviere "*masquarade*" terimi ile, göründüğünden farklı olma, kendini saklama ama aynı zamanda sunma, vb, geniş bir anlam ağını kastediyor. "Maskara" terimi Türkçe'de kadınların yaptığı bir çeşit makyaja gönderme yapması nedeniyle bana en uygun terim olarak geldi. Okurun Riviere'nin kastettiği tüm anlam ağını akılda tutmasını tavsiye ediyorum. Riviere'nin kastettiği anlamda maskaradan sözetmek için bir kadının zorunlu olarak makyaj yapması gerekmez. Kadınlığın kendisi veya örneğin peçe bir makyajdır.

38 a.g.e., 53.

dınlatmaz."[39] Bu muammanın nasıl aslında temsilin Öznesinin tarafında olduğunu görmek zor değildir. Kadınlığı bir muammaya dönüştüren tamamen erkeğin varsayımları ve takıntılarıdır. Stephen Heath'in gözlemlediği gibi: "Erkeğin şüphesi eski bir soruya dayanır, *Was will das Weib?* [Kadın ne ister?] *das ewig Weibliche* [ebedî dişilik], diğer tüm sorular, aslında hep aynı soru ... makyaj, kılık kıyafet kadına ait bir şeydir, 'onun' şeyi, ama bu şey aynı anda tamamen *erkek içindir*, bir erkek kurgusudur."[40] Bu tür temsillerde maske ve makyaj figürleri dişiye özgü bir jesti işaretler, ve kadını tehlikeli bir aldatıcılığın, iki yüzlülüğün, dengesizliğin ve tahmin edilemezliğin alanı olarak kurar. Başka bir deyişle, ataerkil düzende cinsel farkın temsil edilişi peçe/maske ve kadınlık arasında kurulan çağrışımlardan ayrılamaz. Bir yandan onun hakikatini bilmek ve açığa çıkarmak arzusu, öte yandan da onu uzakta tutma ve bilinemezliğinin ve eripilemezliğinin ortaya çıkardığı tehditten kurtulma arzusu – işte kadınlığa ilişkin bu çelişkili arzuları uyandıran şey, kadınlığın yukarıda sözünü ettiğim biçimde karakterize edilişidir. Böylece erkek aynı anda hem baştan çıkarılan, hem de alay ve tehdit edilendir. Erkeğin kadına ilişkin bilgi eksikliğinin ve sürekli bir perspektif kaymasının neden olduğu bu çelişkili ve muğlak arzu, aşırı bir temsile, bu eksiklikten (hakk) kaçma çabası içinde kadın hakkında sonu gelmeyen bir araştırmaya kendini bırakır. Erkek aslında kendi tecrübe ettiği bu dengesizliği kadına yansıtarak ve onun güvenilmez ve aldatıcı cins olduğu söyleyerek bu duygudan kurtu-

---

[39] J. Riviere, "Womanliness as Masquarade", 53.

[40] S. Heath, "Joan Riviere and the Masquerade", 50. Bu cümledeki Almanca ifadelerin birincisi [Kadın ne ister?], Freud'un ünlü sorusudur. Freud bu soruyla kadının ne istediğini, arzusunu ve cinselliğini bilmediğini, ve bilinemezliğini ifade etmek istemiştir. İkinci ifade [ebedi dişilik] ise, kadının değişmez özünü ve evrenselliğini anlatmak için kullanılan, Avrupa kültüründe yaygın bir stereotiptir.

lur. Bu noktada ayrıca Freud'un kadın cinselliğinin etrafını saran "karanlığı" –ki aslında tamamen kendi temsil etme biçimi sayesinde kurulan bir karanlıktır– bilmek ve fethetmek konusundaki yetersizliğinden kurtulmak için giriştiği sayısız çabalarını hatırlayabiliriz. Örneğin erkeklerin cinselliğini araştırmak ve bilmek konusunda kendine ne kadar güveniyorsa, öteki cins konusunda da o denli güçlü bir bilmece ile karşı karşıyadır Freud: "Kadınların cinselliği –kısmen uygarlaşmanın şaşırtıcı etkisinden kısmen de kendi geleneksel ketumluk ve samimiyetsizliklerinden dolayı– hâlâ nüfuz edilemeyen bir sisle örtülüdür."[41] Mary Ann Doane'ın gösterdiği gibi, "kadın cinselliğinden algılanan tehdit veya duyulan dehşet, erkeğin görünürdeki dengeliliğinin ve kendine özdeşliğinin karşısında konumlanan kadına atfedilerek hafifletilir. Peçe işte bu güvenilmezliğin işaretidir."[42]

Kadının "makyaj/maske" olarak temsil edilişi en güçlü ifadesini, "hakikat" ve peçe mecazlarıyla yakından ilişkisinin kurulduğu Nietzsche'nin yapıtında bulur. Nietzsche'ye göre kadın, hakikat gibi esrarengizdir ve aldatıcı bir görüntüsü vardır. Kadın bir belirsizlik ülkesinde yaşar ve "görüntü ve aldatma, illuzyon ve esrar olarak varlığı aslında yoktur... doğası yoktur, salt seyirlik olandır – bir kadın, 'kendini ne zaman sunsa seyirlik bir şey olarak sunar.'"[43] Bu gizemli figüre baktığımızda, onun maskesinin gerisinde yatan dişilik özünü kavramaya çalışan şaşkın bir erkek buluruz.

---

41 S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, (New York: Basic Books, 1975), 17. Bu noktaya dikkatimi çektiği için Stephen Heath'e teşekkür ederim. Freud'un cinsel farkı temsil etme ve bunu kadının bilinemez ve esrarengiz oluşuna dayandırmasının önemli bir eleştirisi için bkz., S. Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1985).

42 M. A. Doane, "Veiling Over Desire" R. Felstein ve J. Roof (der.), *Feminism and Psychoanalysis*, (Ithaca ve Londra: Cornel University Press, 1989), 107.

43 E. Blondel, "Nietzsche: Life as Metaphor", D. Allison (der.), *The New Nietzsche*, (Cambridge ve Londra, The MIT Press, 1988), 156.

Bu bulmacanın esrarını nasıl çözebilir, bu peceli görünüşün ardında yatan şeyi nasıl açığa çıkarabilir? Erkeğin kadınlığın gerçeğini ararken sorduğu sorulardır bunlar. Bu gizli hakikatı açığa çıkarmak için kavrama, sezgi ve düşünce yetisini kullanır, ancak bunda hiç bir zaman tam anlamıyla başarılı olamaz, çünkü Nietzsche'ye göre "kadınlar herşeyi çıkardıklarında bile bir şey giyerler."[44] Stephen Heath'in Nietzsche yorumunda öne sürdüğü gibi,

> Hakikat, tırnak işaretleri içine girer, kadınlarla ilgili her şey maske, makyaj, kılık değiştirmedir; sevdiğimiz ve şeref duyduğumuz, nefret ettiğimiz ve korktuğumuz, öz ve bela. Filozof büyülenmiş ve tehdit edilmiş, baştan çıkarılmış ve dalga geçilmiştir; kadın, erkeğin hakkında hiç bir doğru dürüst perspektife sahip olmadığı kör noktasıdır, çünkü sahip olduğu perspektif onu tanımamayı garanti eder; zaten perspektifi onu tanımanın imkansızlığı üzerine kurulur, ve kadınlar 'Kadın' olarak, *das ewig Weibliche*, üretilir, bu maske ve ardı söyleminin işlevi olarak, erkeğin ardında gizli bir tehlike olduğunu varsaydığı o maske olarak.[45]

Nietzsche, hakikat felsefesinin bir eleştirisini yapma çabasının bir parçası olarak, kadın, hakikat ve peçe mecazlarını birbirine bağlar. Bu peçe analizi, Nietzsche'nin metafizik söyleme ve onun içinde kurulan çeşitli karşıtlık kümelerine yönelttiği hücum açısından önemli bir rol oynar. Mary Ann Doane'ın ileri sürdüğü gibi, Nietzsche'nin hakikat ve peçe analizinde kadın figürü merkezi bir yer işgal eder. Hakikatin hareketiyle aldatıcı kadın davranışı arasın-

---

44 Nietzsche'yi alıntılayan S. Heath: "Joan Riviere and the Masquerade", 51.

45 a.g.e., 51.

da kurduğu parallellik, Nietzsche'ye metafiziğin tropolojik sistemini eleştirme ve yeniden yazma *(reinscribe)* olanağı tanır. Peçe kavramı, "hakikatin engin olduğu ve şeylerin görünür yüzeyinin ardında gizlenen bir derinlik olduğu"[46] kanaatini güçlendirme işlevi görür. Nietzsche, tam da peçe mecazına hücum ederek, hakikat metafiziğine ve bu tür söylemlere içkin olan özselciliğe karşı eleştirel bir uzaklık alabilmiştir. Metafizik söylem, gerçeklik ve görünüş, yüzey ve derinlik arasında kurduğu çeşitli karşıtlık kümelerini, tam da peçeyi özsel bir doğayı gizleyen, saklayan, örten geçişsiz bir perde olarak kurmakla garanti edebilir. Görüntünün altında bulunan bir "gerçek" fikrinden kendini ayırarak veya görüntüye "gerçeğe" göre daha fazla değer vererek, Nietzsche metafizik söylemi belirleyen karşıtlıklardan oluşan yapıyı yerinden oynatmayı amaçlar. Ancak, Doane'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Nietzsche bunu başarır, ama aynı zamanda, kadın ile takiyye *(dissumulate)* veya aldatma *(deception)* arasındaki çağrışımı güçlendirmiş olur, çünkü "o (dişi) zamiri bu aldatma kipliğinin işleyişini tasvir etmekte önemli bir rol oynar."[47]

Peçenin ardında bir öz veya hakikat olduğunu reddetmesine ve böylece gerçeklik veya hakikat nosyonlarına göre görüntüye daha fazla değer atfetmesine rağmen Nietzsche'nin çalışması yine de aldatma veya yanıltma kategorisini hâlâ muhafaza eder. Mary Ann Doane'ın belirttiği gibi, Nietzsche'ci düşünce çerçevesinde aldatma, hakikat ile görüntü arasında bir tekabüliyetsizlik ilişkisine (veya gerçeğin görünüş aracılığıyla çarpıtılmasına) değil, bizzat hakikatin kurulma biçimine işaret eder. Böylece "sır olmadığı sırrını saklayarak"[48] gerçekleşen aldatıcılık, hakikat kategorisini

46 M. A. Doane, "Veiling Over Desire", 118-119.

47 a.g.e., 121.

48 a.g.e, 121.

ortaya çıkarır. Aldatıcılıkta ortaya çıkan bu jest tam da kadınlığın üslubu olarak tanımlanır, çünkü Nietzsche kadını, asli kimliği maskeyle örtülen bir aktöre benzetir. Bizatihi kadın aldatmaca ve oyundur, ama "görüntünün altında bir özü veya hakikati sakladığından değil, aslında özü olmadığından ve sadece bizim onun bir özü varmış gibi düşünmemizi istediğinden dolayı aldatıcıdır. Onun özü görünmekten ibarettir."[49] Doane, Nietzsche için aldatma ve görünüş kategorilerinin olumsuz yananlamları olmadığını kabul etmesine rağmen (tam tersine Nietzsche bunlara oldukça fazla bir değer atfetmiştir), gene de bu kategorilerin kadını "dengesizliğin ayrıcalıklı bir örneği"[50] olarak kurduklarını ileri sürer. Başka bir deyişle, hakikate yapışık değeri ondan ayırmaya çalışmasına rağmen, Nietzsche hâlâ hakikat ve görüntüyü birbirlerine karşıtlık içinde kuran ikici *(binary)* mantığın içinde kilitli kalır. Nietzsche'nin kurmayı beceremediği sorunu Fransız feminist Luce Irigaray'ın metninde bulabiliriz:

> Sorgulamamız gerekenin ne olduğu unutulmuştur: daha doğru bir doğru, daha hakiki bir hakikat değil, hakikat/fantazi çiftinin altında yatan kâr.[51]

Ötekine duyulan arzuyu uyandıran, ve kültürel olduğu kadar cinsel temsil etme tarzlarını belirleyen şey bu tahmin edilemezlik ve bilinemezlik ilişkisidir. Bu noktada yukarıda atıfta bulunduğum oryantalist metinlerdeki Doğu ve/veya Doğulu kadının temsil ediliş biçimlerini hatırlatmak istiyorum. Oryantalizmde ifadesini bulan kültürel farkın temsil edilme tarzı ile fallus-merkezciliğin söyleminde cinsel far-

---

49 E. Blondel, "Nietzsche: Life as metaphor", 157.

50 M. A. Doane, "Veiling Over Desire", 122.

51 L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1985), 270.

kın temsil edilişi arasındaki benzerlikleri farketmek zor değildir. Yukarıda da belirttiğim gibi, oryantalist söylem cinsellik söylemiyle sıkıya sıkıya örtüşür. Bu nedenle, bu iki farklılaşma tarzı, yani cinsel ve kültürel fark, *farkın* temsil edilişi sürecinde birbirinden ayrı, tikel noktalar değildir; Homi Bhabha'nın da ifade ettiği gibi, "sömürgeci iktidar aygıtı bağlamında, cinsellik ve ırk söylemleri *işlevsel bir üstbelirlenim* süreci içinde birbirleriyle ilişkilenir."[52] Farkın sergilenmesi açısından cinsellik ve ırk arasında kurulan bu yapısal benzeştirme *(homology)* kadını Doğu, Doğu'yu kadın yapan bir özdeşlik zinciri kurar: Doğu kadın gibi, kadın da Doğu gibi, ancak peçeleri aracılığıyla varolurlar; bunlar hakiki olmayışın, sahteliğin adından başka bir şey değillerdir. Doğulu olan kadın gibi ve kadınsal olan da Doğulu gibiyse, bu temsillerde kadınlığın doğasıyla Doğunun doğasının tek ve aynı şey olarak resmedildiğini iddia edebiliriz. İşte bu bir özdeşlik, oryantalist ve Batılı sömürge Öznesini erkek olarak konumlandırır: öteki kültür her zaman öteki cins gibidir.[53] İşte, ister erkek olsun ister kadın, Batılı Öznenin her zaman peçe veya haremle, yani kadının alanı, kadının bedeni, kadının hakikatiyle büyülenmesinin nedeni budur.

Peki öyleyse, kadının/Doğulunun ne olduğunu nasıl bilebiliriz? Maske kaldırılınca gördüğümüz şey nedir? Bilgi öznesi maskenin ardında ne yattığını nasıl bilebilir ve bundan nasıl emin olabilir? Peçenin arkasında bir öz olduğunu reddeden Nietzsche ile aynı fikirde olan Riviere'in ver-

---

52 H. Bhabha, "The Other Question", 26.

53 Bu yazının İngilizce versiyonunda Batılı ve sömürge Öznesinden söz ederken özellikle "he" (erkek) zamirini kullandım. Bu, basitçe bir dil sürçmesi olarak ele alınmayıp, Irigaray'ın da öne sürdüğü gibi, erkeğin kimliğini kurmasının kadının dışlanması sayesinde mümkün olabildiğini ancak erkeğin kendisini özerk bir özneymişçesine temsil ederek kadına olan bağımlılığını inkar (disavow) ettiğini ve bu nedenle Özne'nin her-zaman-zaten (always-already) erkek olduğunu vurgulamak amacıyla yaptığım bir dil oyunu olarak görülmelidir.

diği yanıt, herhangi bir basit yanıtın verilebilmesinin imkansızlığıdır:

> Okuyucu şimdi kadınlığı nasıl tanımladığımı veya gerçek kadınlıkla "makyaj yapma, kılık değiştirme" *(masquerade)* olarak kadın arasındaki çizgiyi nerede çektiğimi sorabilir. Ancak benim kastım, böyle bir farkın olmadığıdır: temelde veya yüzeyde, ikisi de aynı şeydir.[54]

Öte yandan Slavoj Zizek, bu soruların kadın (veya Doğu) için değil, *bizzat Öznenin kendisi* için sorulması gerekli olduğunu iddia eder:

> ... görüntü (phenomena) perdesi herşeyden önce gizlenecek hiç bir şey olmadığı gerçeğini gizler ve *perdenin arkasındaki bu "hiç bir şey" öznedir*... gizlenecek hiç bir şey olmadığı hakikatini gizler; yalan söylerken doğruyu söylüyormuş gibi yapmaz, aslında doğruyu söylerken yalan söylüyormuş gibi yapar – yani aldatıyormuş gibi yaparak aldatır.[55] (vurgular benim)

Hem Riviere'in iddiasının hem de Zizek'in formülasyonunun bize söylediği şey, peçenin, fenomenal görüntünün ardında aslında "hiçbirşey" olmadığıdır. Ya da Irigaray'ın söylediği gibi, "peçenin altında sadece peçe vardır."[56] Peki o zaman, "Doğulunun ve kadının peçesinin ardında birşey" olduğu varsayımıyla hareket eden ve bunu kuran oryantalist ve fallus-merkezci söylemleri nasıl yorumlamalı? Bu varsayımın Öznenin arzusuyla ve kendi kimliğinin kuruluşuyla ilişkisi nedir? Perdenin ardındaki bu boşluk Özne tarafın-

---

54 J. Riviere, "Womanliness as Masquerade", 38.

55 S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, 193.

56 Lue Irigaray, *Marine Lover*, New York, Columbia University Press, 1991, sf. 110.

dan nasıl doldurulur? Bunun fantaziyle ilişkisi nedir? Bu soruları yanıtlayabilmek için Lacan'ın geliştirdiği fantazi nosyonunu incelememiz gerekmektedir.

Zizek'e göre "Öznenin kendini kurması tam da bir yanlış tanıma *(misrecognition)* eyleminin içerisinde, bu 'hiçbir şeyin' üzerine spekülasyon yapması sayesinde gerçekleşir."[57] Zaten bu yüzden peçenin ardında "hiçbir şey" olmamasının veya "bir şey" olmasının hiç bir önemi yoktur. Önemli olan, Öznenin kendi kimliğini bu varsayımla veya bu *hayali demirleme (imaginary anchor)*[58] aracılığıyla sağlamlaştırabilmesidir. Peçe ve onun tarafından gizlendiği varsayılan hakikat, Öznenin kendini kurması için gerekli olan hayali ögeyi sağlar. Aslında Özneyi rahatsız eden "peçenin arkasında peçeden fazla ne olduğu" veya "kadınsı maskenin kadının görünümünden fazla ne içerdiği" sorusudur. Ancak, aynı zamanda, Öznenin kendi öznelliğini sağlam bir şekilde ortaya koyması için gerekli olan "hayali çapayı" sağlayan da tam bu sorudur. Tıpkı hakikatin saklandığı bir ambar gibi, peçenin ardında saklı bir Doğulu/kadınsal öz hayal eden Özne Doğu'yu kendi kimliğini onaylayan bir nesneye dönüştürür ve bu yolla kendi öznelliğini kurma ihtiyacını tatmin eder. Öznenin peçe üzerine bu düşüncesi ve ardında varolana ilişkin spekülasyonu aslında kendi öznelliğini kurma çabasından başka bir şey değildir. Bu nedenle peçenin ardında gizli olanı ve Doğunun/kadının peçeli varlığını temsil etme çabası, temsil eden Özne ile başlayıp onunla biten bir süreçtir.

Böylece Öznenin kendi kimliğini üretmesi, fark sayesinde gerçekleşir. Bir başka deyişle, Özne'nin kimliğinin kuruluşu, Ötekilik ve farkın üretimi ve temsili sayesinde mümkün

57 Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, sf. 193.

58 "Hayali demirleme" nosyonunu T. Brennan'dan ödünç alıyorum: "History After Lacan", *Economy and Society*, 19: 3 (1990), 299.

kün olur. Böylesi bir dolayımın gerekliliği, kimlik ve farkın bu karşılıklı diyalektik oyununda üretilen Öteki'nin, aslında Özne'nin Öteki'sinden (yani kendi'nin yansımasından) başka bir şey olmadığını göstermektedir. Timothy Mitchell'in ifadesiyle:

> Oryantalizmin sunduğu sadece Doğu dillerinin, dini inançların ve yönetim biçimlerinin teknik bilgisi değil, Doğulu'nun Avrupalı'nın negatifi olarak anlaşılmasını sağlayan bir dizi mutlak farklardır. Bu farklar her zaman bölünmüş bir kimlik olarak kabul edilebilecek olan bir benliğin *(self)* içindeki farklar değil, ben *(self)* ile bu hayali ve bölünmemiş benliği mümkün kılan karşıtı arasındaki farklardır... Doğu, Batı'nın görünen dışarısı olarak kurulmuştur dışarda olan, paradoksal bir biçimde Batıyı Batı yapan şeydir; dışlanmıştır ama aynı zamanda, Batı'nın kimliğinin ve gücünün ayrılmaz bir parçasıdır.[59]

Peçenin ardındaki gizli özü kendi hayali Öteki'si yapmak, Özne'nin kimliğinin kuruluşunda temle bir önem taşıyorsa, bu aynı zamanda onun endişe ve korkusunu da besleyen bir şeydir. "Öteki'nde Öteki'nden başka ne var" sorusu kültürel, ırksal ve cinsel farkın temsilinde sürekli karşımıza çıkan bir sorudur. Peçenin bir şey sakladığını ve bir özü örttüğünü ileri sürmesi sayesinde Özne, peçeyi Ötekinin arkasında bir tehlike sakladığından şüphelenilen bir maskeye dönüştürür. Bu maskeleri takıyorlarsa o zaman maskenin nüfuz edilmesi gereken bir de ardı olmalıdır. ("Kadın ne istiyor?" "Jessie Jackson'ın amacı ne?" "Saddam'ın kafasında ne var?" – tabii ki bunlar hep aynı sorudur: öteki cinse/ırka/kültüre ilişkin bu soru her zaman farkın kurgulanmasıyla ilgili bir sorudur.)

---

59 | Mitchell, *Colonising Egypt*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 166.

Öteki'nin erişilmez dünyasına nüfuz etme fantazilerini davet eden ve kuran "peçenin arkası"na ilişkin varsayım, Özneyi hem tehdit eder hem de cezbeder. Bu belirsiz, karanlık ve tehlikeli bölgeyi bilmek ve fethetmek arzusu, fantaziler üreten şeydir—gizemli, içine girilemez olan Öteki'nin kalbinin derinliklerine girme fantazileri, Doğulu ve "ilkel" olanı evcilleştirme fantazileri, Öteki'nin peçenin ardında saklıyor olabileceği aşırı hazzı açığa çıkarma ve düzeltme (reform) fantazileri. Batılı Özne'nin Doğu'lu peçeyle ilgili bu saplantısını açıklamak için öne sürdüğü pek çok neden vardır: "geri kalmış Doğu'yu ve onun kadınlarını "medenileştirmek", "modernleştirmek" ve böylece "özgürleştirmek" bunlardan en yaygın olanlarıdır. Ancak Joan Copjec'in belirttiği gibi, hiç bir rasyonel açıklama Batı'nın peçeyi kaldırma saplantısını tamamen açıklayamaz, çünkü bu saplantı *fantazi* tarafından beslenir ve bu nedenle de arzunun alanına aittir. Copjec'e göre,

> Bu fantazinin sermayesi bu hacimli kumaşın örttüğü ve böylece gizlenen sömürge öznesinin yaşadığı varsayılan fazla zevk ve gereksiz "jouissance" idi. Peçeyi çekip çıkarmaya yönelik her çaba aslında kendini evrensel havuza boşaltmayan bu hazzın şişkin mevcudiyetine karşı açık bir saldırıydı.[60]

---

60 J. Copjec, "The Sartorial Superego", *October*, 50 (1989), 87. Lacancı psikoanalizin temel kavramlarından olan *Jouisannce* 'ın Fransızcadaki anlamı hayli muğlak ve bu terim İngilizce'ye de çevrilmeden geçmekte. Bir yandan orgazm anlamında zevke işaret ederken, diğer yandan da gövdesel ve jenital olmayan bir zevke gönderme yapan bu terime ilişkin diğer önemli bir nokta ise denetimin kaybedilmesiyle de ilintili olması. Bu anlamda zevk (pleasure) ve orgazm'dan daha ilkel bir duruma işaret etmekte. Lacan'ın bu konuda söylediklerinin iyi bir sunumu için, bkz. E. Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, (Londra ve New York, Routledge, 1990); J. Mitchell ve J. Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, (Hampshire ve London MacMillan Press, 1987); J. Gallop, *Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, (New York, Cornell University Press, 1982).

Aynı anda hem çeken hem iten bir nesneyle karşı karşıya kalan Özne, Lacancı psikoanalizde *objet petit a* adı verilen arzu nesnesi ile karşı karşıya kalmıştır: *object petit a* arzuya sebep olan ama arzunun bizzat kendisinin kurduğu, Özne'den ayrı ve ayrılabilir olan, onun aracılığıyla Özne'nin kendini tanıdığı ve kurduğu nesnedir.[61] (Batılı) Özne'yi peçeyi açma fantazilerine iten, Öteki'nin büyüleyici bir sırrı, gizli bir özü olduğu ve muhtemelen bir tehlike oluşturduğu varsayımıdır. Peçe basit bir giysi olmanın çok ötesinde, Özne için *objet petit a*'nın yerini doldurur. Özne ile Öteki arasındaki fantazi ilişkisini yapılaştırmada *objet petit a*'nın rolü konusundaki bir tartışmaya geçmeden önce, peçe gibi basit bir nesnenin nasıl olup da arzu nesnesine dönüştüğünü; Zizek'in "özel bir bakış" dediği, bizzat arzunun kendisi tarafından desteklenip beslenen bakış aracılığıyla basit bir nesnenin arzunun nesne-nedeni haline nasıl geldiğini anlamamız gerekir:

> Nesne, ancak ona "yandan" bakarsak, yani "ilgili" bir bakışla, arzu tarafından desteklenen, arzunun içine nüfuz ettiği ve "çarpık" bir bakışla bakarsak, açık ve belirleyici özellikler edinir. Lacan'ın *objet petit a* dediği işte böyle bakılan bir nesnedir; yani arzunun nesne-nedeni olan, hatta bir bakıma arzunun kendisi tarafından ortaya konan bir nesne. Arzunun paradoksu kendi nedenini geriye dönük olarak ortaya koymasıdır; yani sadece arzu tarafından "çarpıtılmış" bir bakışla algılanabilen, "nesnel" bir bakış için varolmayan bir nesnedir bu. Başka bir deyişle, *objet petit a* her zaman tanımı gereği çarpık bir şekilde algılanır, zaten bu çarpılmanın dışında varolmaz; arzunun "nesnel gerçeklik" denen şeye soktuğu fazladan bir

61 T. Brennan, "History After Lacan", 299.

karışıklığın ve huzursuzluğun, bir çarpıtmanın maddileşmesinden ve gövdeleşmesinden başka bir şey değildir.*Objet petit a* "nesnel" olarak hiç bir şeydir, hiç bir şey değildir, ancak belli bir perspektiften bakıldığında, bir şey biçimini alan arzunun hiçliğinden başka birşey değildir.[62]

Doğunun/kadının, Batılının ve erkek öznenin arzusunu nasıl yakaladığını ve üzerinde nasıl bir cezbedici güç uyguladığını anlamak için, öncelikle fantazinin ne biçimde işlediğini ve peçeyi *objet petit a*'ya dönüştüren Öznenin arzusunu nasıl yapılaştırdığını anlamalıyız. Fantazinin mekanizmasını anlaşılmasının, kültürel ve cinsel farkın temsil edilişleri arasındaki ayrılmaz bağı ortaya çıkarmamamız açısından önemi büyüktür.

Fantazi, Özne'deki temel eksiği *(lack)* kapatan bir senaryodur; Özne'deki boşluğu maskeleyen bir perdedir.[63] Bu boşluk bir cinsel ilişki fantazisiyle, bir cinsel ilişkinin sahnelenmesiyle doldurulur. Aslında peçenin örttüğü şey gizli bir öz değil, Özne'deki boşluk, eksikliktir – ki bu da peçe tarafından doldurulacaktır. Jacqueline Rose'un açıkladığı gibi, fantazi kavramı, Lacan'ın cinsel fark, erkekle kadının ilişkisi anlatısında kilit öneme sahiptir.[64] Kesinlik, bilgi ve hakikat varsayımı Özne'nin kimliğini ve bütünlüğünü kurmasını mümkün kılar. "Özne talebini kendi dışında birisine yönelttiği zaman, bu öteki, böyle bir bilgi veya kesinlik fantazisinin kurulduğu yer haline gelir."[65] Erkeğin kimliğini veya bütünlüğünü kurması, fantazi düzeyinde gerçekleşir

62 S. Zizek, "Looking Awry", *October*, 50 (1989), 34.

63 S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, 126.

64 J. Rose: "Introduction II" J. Mitchell ve J. Rose (der.), *Feminine Sexuality Jacques Lacan and the École Freudienne*.

65 a.g.e., 32.

Rose'un gösterdiği gibi, Lacan'a için önemli olan, erkek ve kadını birbirlerinin kimliklerinden emin, birbirini tamamlayan kategoriler olarak temellendiren fantaziyi açığa çıkarmaktır, çünkü "tam ve sağlam bir cinsel kimlik fikri, fantazinin alanına aittir."[66] Bu sürece uygun olarak "erkek kadını fantazisinin temeline yerleştirir veya fantazisini kadın aracılığıyla kurar."[67] Ve bu fantazi yapısı içinde, erkeğin cinsel ilişkide ilişki kurduğu şey aslında *objet petit a*'dır – eksikliğini hem yansıttığı hem de aynı anda reddettiği bir yer. Fantazinin garantörü olarak tanımlanan, "bu fantazmatik yerden başka bir şey olmayan"[68] kadın, Lacan'a göre aslında yoktur. Rose'a göre Lacan'ın yaklaşımı şunu gösterir:

> arzunun nedeni ve erkek fantazisinin desteği olan *objet petit a*, Öteki olarak kadın imgesine taşınır. Böylece kadının mutlak "Ötekiliği" erkek için kendi-bilinçliliğini ve hakikatini sağlamlaştırmaya yarar.[69]

Öznenin "fantaziye girmesi", ardında ne olduğunu açıklamak çabasıyla peçeyi kaldırma, ona nüfuz etme arzusunu eklemlemesidir. Ama bu çaba başarısızlığa mahkumdur, çünkü peçenin ardında hiç bir şey yoktur. Peçenin ötesi, özne tarafından kendi kimliğini kuran temel eksikliği doldurma çabasıyla varsayılmış ve kurulmuştur. Stephen Heath'in belirttiği gibi,

> Özne, sembolik tarafından bölünmüş olarak verilir; öznenin dildeki dramı, varlığındaki yokluğu hissetmesidir ve işte bu deneyim arzunun hareketidir: "arzu, varlığın yoklukla ilişkisidir ... şunun veya bunun yok-

---

66 a.g.e., 35.

67 a.g.e., 47.

68 a.g.e., 48.

69 a.ge., 50.

luğu değil, varlığı var kılan bir yokluktur bu" Böylece hiç bir şey bölünmüşlüğü ortadan kaldıramaz, hiç bir nesne arzuyu tatmin edemez – arzulanan hep arzulanır, bölünmüşlük öznelliğin koşuludur.[70]

Arzunun ekonomisinde fantazinin rolü çok önemlidir Burada sözkonusu olan fantazi tarafından desteklenen bir arzudur. Bu ekonominin işleyişini anlamak için basit bir ampirik nesnenin bir arzu nesnesi haline gelerek bilinmeyen, esrarengiz bir nitelik, "kendi içinde kendinden fazla" bir özellik edinişini ve nasıl olup da arzulamamıza değer hale geldiğini anlamamız gerekir.[71] Zizek'in dediği gibi, fantazi sadece Öteki'nin arzusuna bir yanıt değildir. Aynı zamanda arzumuzun koordinatlarını belirleyen de fantazinin kendisidir. Bir şeyi arzulamamızı sağlayan bu çerçevedir. Bu nedenle "fantazi sahnesinde arzu doyurulmaz, 'tatmin edilmez', ancak kurulur (nesneleri verilir, vb) – *fantaziyle "arzulamayı" öğreniriz.*"[72]

Özel "bakışıyla" peçeyi bir arzu nesnesine dönüştüren Özne, peçenin yok-varlığı *(absent-presence)* aracılığıyla, varlığının kurucu koşulu olan yokluğunu *(lack)*, boşluğunu doldurur; peçe, Özne'nin cinsel ve kültürel "Öteki"yle olan ilişkisinde yok olan, elden kaçan nesneye gövde verir. Nesne, *objet petit a* olarak temsil edilmesi sayesinde Özne'de yok olan yeri doldurur. *Ancak Öteki'nin peçesini temsil etme eyleminin kendisi temsil edilemez.* Başka bir deyişle, Özne peçeyi tekrar tekrar temsil ederek kendi Öznelliğinin kuruluşunun koşullarını ortadan siler. Ve işte bu silme işlemi sayesinde peçenin kendisini temsil eden arzunun hiç bir zaman temsil edilmemesini sağlar. Lacan'ın söylediği gibi, "bu

70 S. Heath, "Joan Riviere and the Masquerade, 52.

71 S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, 119.

72 a.g.e., 118.

yokluk onu temsil edebilecek herhangi bir şeyin ötesindedir. Sadece peçeye yansıdığı haliyle temsil edilir."[73]

Hakikat, kadın ve peçe sorununun, Öteki için duyulan arzu ile aynı sorun ve böylece fantazi mekanizmasının bir ürünü olduğunu anlayabilmek için, bilinçdışının alanını cinselliğin alanı olarak kavramamız gerekir. Heath'in işaret ettiği gibi, "cinsellik bilinçdışının 'içeriği' değil, bir süreç, arzunun süreci dir"[74] – "deneyimimiz içinde, cinsel arzuda nesneleştirilmiş hiç bir şey yoktur."[75] Öteki için duyulan arzu sorunu aynı zamanda cinsellikle ilgili bir sorundur. Ve "arzu bilinçdışının titreşiminin *(pulsation)* cinsel gerçekliğe bağlandığı düğüm *(nodal)* noktasıdır."[76] Bu metnin başlarında ifade ettiğim bir noktayı tekrar etmem gerekirse, cinsellik alanı oryantalizmin somutsallaştırılmasında bölgesel bir alan olarak ele alınamaz. Batılı Öznenin tanınabilir ve düzeltilebilir (reforme edilebilir) bir Ötekine duyduğu arzu cinsellik söylemiyle kaçınılmaz bir şekilde içiçe geçmiştir. Eğer hem Batılı hem de erkek Öznenin, peçe figürü, peçeli Doğu ve kadın figürleriyle ilişkisi arzu ekonomisi ve fantazi tarafından ayakta tutuluyorsa, bu ilişkiyi cinsel bir ilişki olarak belirlemek zorundayız, çünkü kaçınılmaz olarak bilinçdışı süreçleri işe dahil edecektir. Tabii bunu anlayabilmek için, oryantalizmin bilinçdışıyla yönüyle, Said'in analizinde tam olarak geliştirmediği yönle ilgilenmeliyiz. Bu nedenle Said'in atıfta bulunduğu "örtük" oryantalizm kavramının mutlak bir önemi vardır; oryantalist söylemin basit bir boyutu olarak geçiştirilemez. Oryantalizmi yapılaştıran ve temellendiren bizzat bu "örtük" boyuttur.

---

73 J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, J. A. Miller (der.), (New York ve London: Norton ve Company, 1991), 223.

74 S. Heath, "difference", *Screen*, 19: 3 (1978), 65.

75 Lacan'dan alıntılayan S. Heath, a.g.e., 65.

76 Lacan'dan alıntılayan S. Heath: a.g.e., 65.

Arzunun duraksız hareketini Batılı Özne'nin güdümleyici gücü olarak oryantalist söylemin tam merkezine yerleştirme, sömürgeci hâkimiyetin niteliğini anlamamıza yardım edecek kavramsal çerçeveyi düşünmek ve yeniden formüle etmek çabası ve dolayısıyla Kendi ve Öteki, yapı ve eyleyen, hakimiyet ve direniş gibi sorunlu karşıtlıkları yeniden düşünme girişiminin bir parçası olarak ele alınmalıdır.[77] Oryantalizmin söylemsel alanını psikoanalitik arzu kavramıyla yeniden düzenlemek, sömürge hakimiyetinin çelişkili ve karşıtlıklarla yüklü bir ekonomiye dayandığını görmemize olanak tanır. Ötekiliğin kuruluşunu arzu nosyonuyla açıklamak ise, sömürgeci özdeşleşme sürecinin basitçe önceden verilmiş bir kimliğin onaylanması olarak değil de, hem Batılı Öznenin hem de Doğulu Öteki'nin birbirleri ile karşılıklı ilişki içinde kuruldukları ve böylece hiçbirinin tam olarak kurulmuş varlıklar olarak varolmadığı bir süreç olarak formüle etmemize yardım eder. Bhabba'nın dediği gibi: "Ötekine duyulan arzu, arzunun dilde olması dolayısıyla ikiye katlanır; dil, Kendi'yle Öteki arasındaki farkı böler; öyle ki, her iki konum da kısmi olarak kalır, hiçbiri kendine yeterli değildir."[78] Kültürel ve cinsel farkın temsilinde arzunun karmaşık ve çelişkili yapısına işaret etmekte iki amacım var: birincisi, Batılı Öznenin kendi kimliğini kurarken dışlanmış ve marjinalleştirilmiş Öteki'ne bağımlılığını ve borçluluğunu örterek, kendine özerk bir kimliğe sahip

77 Öznenin kuruluşunu açıklayan belli başlı kuramsal çerçevelerden bir tanesi Mitchel Foucault'un yaklaşımıdır. Benim bu yazıda bu kuruluşu anlamak için Lacancı "arzu" nosyonunu kullanmamdaki neden onun Batılı Öznenin, sayesinde kendini kurduğu dışlama (exclusion) ve farklılaştırma (differentiation) sürecini kavramamıza yardımcı olduğunu düşündüğümdendir.

78 H. Bhabha: "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative" D. T. Goldberg (der.), *Anatomy of Racism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press 1990), 193.

miş görüntüsü sağlayan dışlama ve farklılaştırma sürecini anlamak; ikinci kaygım ise, Öteki'nin Öznedeki kaçınılmaz izini ve bunun sonucu olarak onun üzerinde uyguladığı direnci anlamaktır.

Bu noktada, Said'in sömürgeci ile sömürgeleştirilen ilişkisi üzerine söylediklerini ve Bhabha'nın buna yaptığı faydalı müdahaleyi kısaca anmak yararlı olabilir. Daha önce de vurguladığım gibi, Said, oryantalizmin "açık" ve "örtük" içeriği arasında bir kutuplaşma yaratarak, tarihsel olanla fantazi arasında, ve bir öğrenme alanı olarak oryantalizm ile Öteki'lik fantazisi arasında bir bölünme yaratmış olur. Ancak, Bhabha'nın Said'e yönelttiği eleştirinin de gösterdiği gibi, Said bu iki ekonomi arasındaki çelişkiyi ve karşıtlığı homojen ve bütünsel bir temsil etme sistemi varsayarak halleder. Bhabba'a göre, Said'in analizi karşıtlıkları sanki uyumlu bir sistemin parçalarıymış gibi biraraya getirdiğinden oryantalist söylemi yaran *(split)* çelişkili mekanizmayı anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Said'in sömürgeci söylemin çelişik *(ambivalance)* yapısını homojen bir yapıymış gibi düşünmesinin aksine, Bhabba'nın sömürgeci söylemin çatışmalı *(conflictual)* ekonomisinin zeminini oluşturan kavram olarak çelişki *(ambivalence)* nosyonu üzerindeki ısrarlı vurgusu, bize karşıtlıklar üzerine kurulu sömürgeci söylemin yalnızca tersine çevrilmesini *(reversal)* öneren politikaların sömürgeci söylemi devirmek *(subvert)* açısından ne kadar sınırlı bir politika olduğunu gösterir ve bunun ötesine geçebileceğimiz kavramsal araçları sağlar. Bhabha'nın eleştirisini dikkate alacak olursak, böylesi bir tersine çevirmenin kendisine ses bulduğu, marjinalliğin yer yer yüceltildiği kimliğin özselci bir biçimde anlaşıldığı politikaların sınırlarını da görmüş oluruz. Sömürgeci söylemin ekonomisinin çelişkili ve zıtlıklarla yüklü doğasını anlamamızda önceki bölümde açıklamaya

çalıştığım arzunun "mekanizmasını"nın yararlı olacağını düşünüyorum.[79] Bu mekanizmanın kendi içine veya kendi üstüne kapanmasının nihai imkansızlığını kabul edersek, "azınlıkların ve marjinal grupların bu kimliklerini kutsayıcı, karşıtlıkçı politikalarının ima ettiği basit bir homojen Öteki nosyonundan kaçınabiliriz."[80] Bugün kültürel çalışmalar alanındaki pek çok incelemeyi çerçeveleyen bu karşıtlıkçı mantığın sonucu birbirine karşıt iki tam kimlik varsayımıdır. Maalesef Said'in analizi de bu anlayıştan kurtulmuş değildir. Bhabba'nın da iddia ettiği gibi, sömürge Özne'sinin ve sömürgeleştirilen Öteki'nin ilişkisini efendi/köle, Kendi/Öteki arasında diyalektik karşıtlık ima eden bir biçimde anlamak, bu karşıtlıkların "ters çevrilerek yıkılabileceğini"[81] iddia etmektir. Tersine çevirme stratejisinin tersine çevirmeyi önerdiği ekonomi ile aynı mantık içerisinde kilitli kaldığını unutan böylesi bir strateji, Kendi ve Öteki

---

79 Bhabha'nın öne sürdüğü haliyle "çelişki" *(ambivalence)* nosyonu benim sömürge söyleminin yapısını düşünmeme çok yayarı oldu. Ancak bu pek çok kimse tarafından yanlış yorumlanmış bir nosyondur. Örneğin Abdul JanMohamed sömürge söyleminin "niyetli" okumalarını "idealist" bir anlayış olarak bir kenara atarak Bhabha'nın çelişkiye ayrıcalık verdiğini ve böylece sömürge otoritesinin kafası karışarak iki eşit anlam ve temsil ediş arasında seçim yapamadığını söyler. Bkz. A. JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", H.L. Gates (der.) *'Race', Writing and Difference*, (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1986), 83. Oysa Bhabha, çelişki nosyonu ile otoritenin kafa karışıklığını değil sömürge otoritesini kuran kaçınılmaz bir yarıktan/çatlaktan (split) bahsetmektedir. Bu nedenle "çelişki" nosyonundan kalkarak JanMohamed'inki gibi bir sonuça varmak oldukça yanlış bir okumadır. Bhabha'nın farkın aynı anda tanınması ve reddine dayalı olan sömürge söylemindeki stereopleştirmenin yapısını anlaması çelişki nosyonu ile mümkün olmuştur. Bu haliyle çelişki nosyonu sömürge otoritesinin kafa karışıklığı anlamına gelmez; sadece Öteki'ne tam bir hakimiyetin nasıl asla mümkün olamadığım ve hiç durmadan yeniden edildiğini gösterir. bkz. H. Bhabha: "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism" ve "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, 28 (1984).

80 H. Bhabha,"Interrogating Identity", 195.

81 a.g.e., 24.

arasındaki bütünselleştirici *(totalizing)* diyalektik anlayışının kaçınılmaz bir uzantısı olarak görülmelidir.[82]

Bugün değişik mücadelelerde ortaya çıkan, güncel "kimlik siyaseti" biçimlerinin, ve daha da önemlisi "yerli bilgi aktarıcı" *(native informant)* veya "bırakın yerli konuşsun"[83] sendromundaki otantik/yerli sesinin hem Batılı hem de sömürgecilik-sonrası Üçüncü Dünyalı aydınlar tarafından muhalif politika adı altında oldukça basit bir şekilde yüceltilmesi, bu homojen ve bütünsel Özne anlayışının izini taşır. Buna karşılık Bhabha'nın çelişki kavramı sömürgeciliğin söylemsel evrenini niteleyen temel çatlağı görmemize yardım eder.

Bu çelişkiyi basit bir karşıtlık yapısı içerisinde bırakmak istemiyor ve Öteki'nin Özne'yi rahatsız eden ve yerinden oynatan varlığını verili almak değil de anlamak istiyorsak, sömürgeciliğin farkı bir kez ve tamamen sabitleme gücü-

---

82 "Tersine çevirme" stratejisini oryantalist hegemonya bağlamında bir tartışması için bkz. Mahmut Mutman: "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam", bu kitapta.

83 Bu terimleri Gayatri Chakravorty Spivak'tan esinlenerek kullanıyorum. Spivak iyiliksever hümanizmin "yerlinin otantik sesinin duymak" arzusunda gizli olan yatırıma dikkatimizi çeker. Bkz. "Naming Gayatri Spivak", M. Koundoura ile söyleşi, *Stanford Humanities Review*, Spring (1989), 91-93. Daha da önemlisi, bu terimlerle Öznenin kendisini şeffaf ya da görünmez kıldığı bir sürece göndermede bulunur. Spivak'ın iddia ettiği gibi "düşünceyi veya düşünen özneyi şeffaf veya görünmez kılmak Ötekinin assimilasyonla amansız bir biçimde tanınmasını gizlemek demektir. Derrida'nın "öteki(lerin)nin kendi adına konuşmasına izin vermeye" çağrıda bulunmaktan çok, "tam öteki olana" (kendi kendini güçlendiren bir ötekinin tersine *tout autre*) içimizdeki ötekinin sesi olan o iç sesi çılgın kılmak için bir "çağrı" veya "davette" bulunur." G. C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", C. Nelson ve L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, (Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1988), 294. Sömürgeleşmiş "ben"in kaybolmuş otantik kimliğini eski haline getirmek isteyen emperyalizmin iyiliksever girişimine karşılık olarak Spivak'ın önerdiği proje "Avrupa'nın Egemen Öznesinin, gerçekten de egemen ve Özne olarak güçlenmesini" sağlayan mekanizmanın belgelendirilmesi ve kavramsallaştırılmasıdır. Bkz. G. C. Spivak: "Rani of Sirmur" F. Barker v.d. (der.), *Europe and Its Others*, (Colchester: University of Essex, 1985), 128.

nün belirsizliğini ve kararsızlığını görebilmemiz şarttır. Eğer Ötekinin tehdidi her zaman sömürgeci hakimiyetin içinde yazılı ve asla dışarıdan gelmiyorsa, bu tehdidin doğasını formüle edebileceğimiz kavramsal araçlar nelerdir? Bu noktada tekrar peçe sorununa dönebiliriz: peçenin Özneyi tehdit edici potansiyelini anlamak için geliştirmemiz gereken kavramsal araçlar nelerdir?[84] Peçenin sömürgeci Öznenin ötekine olan arzusunu yerinden oynatan, altüst edici özelliği nereden kaynaklanıyor?

Homi Bhabha'ya göre, sömürge söyleminin otoritesi çelişik bir mekanizmayla karakterize olur – Bhabha bunu anlamak için "taklit" (*mimicry*) nosyonu geliştirir.[85] Bizzat kendi fazlalılığını veya kayganlığını yaratan çelişik ve muğlak

---

84 Peçe zorunlu olarak ne ilerici ne de baskıcı olmadığından "potansiyel" kelimesini kullandığıma dikkat çekmek istiyorum. Trin T. Minh-ha'nın da söylediği gibi "peçenin açılmasının özgürleştirici bir potansiyeli olduğu söylenebilirse aynı şey örtünme için de söylenebilir. Böyle bir hareketin anlamı, içinde gerçekleştiği bağlama veya daha kesin söylemek gerekirse kadınların hakimiyeti nerede ve nasıl gördüklerine bağlıdır... Kadınlar peçeyi kaldırmaya karar verdiklerinde bunu erkeklerin kendilerinin vücutlarına karşı kurduğu baskıya karşı hakalarını savunma anlamında yaptıkları söylenebilir; ama bir kez çıkarmış oldukları peçeyi yeniden takmaya karar verdiklerinde bunu kendi alanlarını yeniden kendilerine mal etme veya cinsiyetsiz hegemonik standardize etmeye meydan okuyarak yeni bir fark iddia etmek için yapıyor olabilirler" 'Introduction", *Discourse*, 8 (1986-87), 5. Peçenin anlamının eklemlendiği özgün kültürel ve tarihsel bağlam içinde ele alınmasının gerekliliğine ilişkin benzer bir iddia aynı zamanda C. T. Mohanty tarafından Batılı olmayan kadınların Batılı feministler tarafından temsil ediliş biçimiyle sömürge söylemi arasındaki suç ortaklığına dikkat çektiği makalesinde dile getirilmiştir. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review* 30 (1988). Peçenin böyle özgün eklemlenmelerini Fanon "peçe'nin tarihsel dinamizmi" olarak adandırdığı bir incelemeyle gösterir. Cezayirli kadınların peçelerini çıkarıp sonra yeniden takmaları konusunda Fanon'un analizi üzerine T. Minh-ha ile Chandra Mohanty'nin önermelerinin bir adım ötesine gider. Örneğin,peçenin nasıl bir mücadele aracına dönüştürüldüğünü ve "kültürün bu özel ögesinin etrafında nasıl koskoca bir direnç evreninin oluşturulduğunu" açıklar Fanon. Direnç konusunun peçeyle olan ilişkisini ilerideki sayfalarda daha detaylı ele alacağım.

85 H. Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" 126.

bir ekonomi nosyonu, Batılı Özne ile Öteki arasındaki ilişkiyi, baskı ve muhalefet *(oppression and agency)* biçiminde iki kutup olarak kuran düalist mantığın terimleriyle ifade etmenin yetersizliğini gösterir. Benim, arzu kavramını vurgulamamın nedeni de, sömürge söylemini önceden verili olan Batılı bir kimliğin basitçe onaylanması şeklinde düşünen anlayışı yerinden oynatma çabası olarak anlaşılabilir. Yazımın bu bölümünde altını çizmeye çalıştığım şey, *arzunun hareketinde sadece Batılı öznenin kimliğinin oluşturulmadığı aynı zamanda bu oluşuma karşı potansiyel direncin de bizzat bu sürecin içerisinde oluştuğudur.* Fanon'un aşağıdaki gözlemi bu dinamiği anlamak için oldukça uygundur:

> Ötekinden gelen bir dirençle karşılaştığı zaman, kendi-bilinçlilik arzu deneyimine girer Arzuladığım sürece, dikkate alınmayı istiyorumdur.[86]

Fanon'un yukarıdaki cümlesinin de ifade ettiği gibi, sömürge ilişkisinin tekinsizliğini ve belirsizliğini mümkün kılan şey tanınma arzusudur. Bu da, nerede direnç varsa orada arzu olduğunu kabul etmemizin gerektiğini gösterir bize: direnç arzuyu mümkün kılan koşuldur. Fanon'un cümlesi, Hegel'le tartışma bağlamında yazılmış olsa da, Foucault'nun güç ve direnç konusundaki görüşleriyle belli bir paralellik taşır. Foucault'un ifadesiyle:

> İktidarın olduğu yerde direnç vardır ve buna rağmen veya daha çok bunun sonucu olarak, bu direnç hiç bir zaman iktidara dışsal bir konumdan değildir. Kişinin her zaman iktidarın "içinde" olduğu, iktidardan "kaçış" olmadığı, kişi her durumda kanuna tabi olduğundan bunun olduğu yerde hiç bir şekilde mutlak dışarının olmadığı söylenmeli mi? İktidar iliş-

---

86 F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, (New York: Grove Press, 1967), 218.

kilerinin varoluşu pek çok direnç noktasına *bağlıdır*

Bu direnç noktaları iktidar ağının her yerinde mevcutturlar. Bu nedenle tek bir büyük Yadsıma odağı, isyan ruhu, tüm isyanların kaynağı, veya saf bir devrim kanunu yoktur. Bunun yerine, bir dirençler çoğulluğu vardır tanım olarak bu dirençler sadece iktidar ilişkilerinin stratejik alanında var olabilirler.[87]

O halde, arzu nosyonundan bağımsız bir biçimde ötekinin Özneye karşı geliştirdiği direnci anlayabilmemiz imkansızdır. Batılı Öznenin Doğulu ötekiyle olan ilişkisi bir kez ve sonsuza dek verilmiş ve belirlenmiş değilse, bunun nedeni, Özneyi harekete geçirici motor olan arzunun, Özne'nin kendi kimliğini oluşturma çabası içerisinde bizzat arzu nesnesini ortaya koyuyor olmasıdır. Eğer Batılı Öznenin kimliği sağlam şekilde belirlenmiş olsaydı, kendi *objet petit a*'sını ortaya koyma çabasına gerek kalmayacaktı. Metz'in gösterdiği gibi: "her türlü arzu, kayıp nesnesinin sonsuz takibine dayanır."[88] Sonsuz bir takip olması "arzunun Öznesinin hiç bir zaman basitçe Kendim olmadığını, ... Ötekinin asla basitçe bir kendinde-şey, bir kimlik, hakikat veya yanlış tanıma cephesi olmadığını" gösterir.[89] Özne ile öteki arasındaki ilişkiyi yapılaştıran çelişkili ve muğlak bir ekonomiyi devreye sokarak sömürgeci hakimiyeti aynı anda hem kuran hem de istikrarını bozan işte arzunun bu bitmek tükenmek bilmeyen hareketliliğidir. Bhabha'yı izleyerek, direnç stratejisini, arzu ve tatmini arasındaki bu çelişik ve kararsız alana yerleştirmemiz gerektiği kanısındayım.

Peçenin muhalif bir özellik kazanabildiği durumları tar-

87 M. Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, (New York: Vintage Books, 1980) 95-96.

88 C. Metz'i alıntılayan M. A. Doane, "Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator", *Screen*, 23: 3/4, (1982), 78.

89 H.Bhabha, "Interrogating Identity", 195.

tışmaya geçmeden önce, sömürgeye direnç noktası ile ilgili söylediklerimi kısaca özetlemek istiyorum. Batılı Öznenin kuruluş mekanizmasını psikoanalitik arzu kavramıyla sorgulamak bu kimliğin tamamen belirlendiğini söylemek anlamına gelmez.[90] Tam aksine, bunu iddia etmek, Özne'nin kurgulanmış niteliğini, dolayısıyla ne Özne'nin kimliğinin kapanışının *(closure)* ne de Öteki'nin direncinin asla nihai olmadığını, her zaman kısmi ve göreceli olduğunu açıklamak yolunda bir çaba olarak anlaşılmalıdır. Bir başka bağlamda Judith Butler'ın uyardığı gibi, sırf eyleyiciliğini *(agency)* vurgulamak amacıyla Özneyi önceden varsaymak yanlıştır, çünkü Öznenin kurulduğunu *(constituted)* iddia etmek, onun belirlenmiş *(determined)* olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Başka bir deyişle, Özneyi kuran iktidar, Öznesini kurduktan "sonra" ortadan kalkmaz, çünkü Özne "hiç bir zaman tamamen kurulamaz ve yeniden ve yeniden tabi kılınır ve üretilir."[91] Bu nedenle, öznenin eyleyici *(agency)* özelliği için *a priori* bir garanti aramıyorsak, Öznenin kuruluş mekanizmasını incelememezlik edemeyiz. Öznenin eyleyiciliğinin sorgulanması ancak özne basitçe verili varsayılmadığı zaman mümkün olabilir, ve böyle bir sorgulama öznenin kurulmuş niteliğini anlamaya koşulludur.

Arzulayan öznenin, arzunun yok-nesnesinin peşinde bu duraksız arayışı, Batılı Özne ile Doğu'nun 'peçeli Öteki'si

---

90 Bu türden iddialar genelde yapısalcılık sonrası kuramcılara ve özelde psikoanaliz kuramına karşı yöneltilen ve maalesef ayakları pek de yere basmayan bir eleştiridir. Eyleyicilik (agency) kavramının savunulması adına bu gibi determinizm suçlamaları zaman zaman yapılmaktadır. Bu gibi eleştirilere Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'dan bir formulasyon ödünç alarak yanıt verecek olursak, burada söz konusu olanın tam özerklik ile mutlak boyun eğmenin katı bir şekilde birbirlerinin alternatifi olduğuna ilişkin bir varsayımdır diyebiliriz. E. Laclau and C. Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies", *New Reflections on the Revolution of Our Times*, (Londra ve New York: Verso, 1990).

91 J. Butler, "The Imperialist Subject", *Journal of Urban and Cultural Studies*, 2: 1 (1991), 77.

arasındaki ilişki bağlamında nasıl düşünülebilir? Eğer Öznenin kimliğinin hiç bir zaman tam olarak kurulamadığını iddia ediyorsak, Öteki'ni sömürgecinin bakışından "saklayan" ve "gizleyen" peçenin benzersiz kumaşı bu süreçte nasıl bir rol oynar? Peçeli Öteki'nin fallus-merkezci ve oryantalist kurgularından taşan artıklarını, izlerini nasıl bulabiliriz? Bu kurguların zorlandığı, Öteki'ni yönetemediği noktaları nerede bulabiliriz? Peçenin kendine özgü özelliklerinin bu zorlanmaların ve dirençlerin ortaya çıkmasında herhangi bir rolü varsa nedir?

Bu özel örnekte Batılı Özne'nin arzusu "görme" arzusuyla ayrılamaz bir biçimde bağlantılıdır. Sömürgeci Özne'nin yabancı toprağı kontrol etme ve ona hakim olma arzusu, "skopik" arzusundan, gözleyici bakışıyla peçenin arkasına nüfuz etme, sızma arzusundan bağımsız değildir.[92] Peçenin Öteki'ne sağladığı "görünmezlik", aynı anda, hem arzunun eklemlendiği nokta hem de Özne'nin bakma arzusunun *(scopic desire)* kaydığı yerdir; çünkü bu durumda her zaman Öteki'nin bakışının geri çevrilmesi *tehditi* vardır. Peçeyi kaldırma konusundaki doyurulmaz arzu da işte bu tehditten kaçma çabasından kaynaklanır. Fanon'un ifadesiyle, "Cezayirli kadınların peçelerini açmak sömürgecinin çılgınlığı, peçe savaşını kazanmak konusundaki kumarıydı."[93] Bu savaşta "işgalci *Cezayir'in peçesini açmaya kafayı takmıştı*"; "bu çabada sözkonusu olan ise, aslında kadını erişilebilir kılmak, onu olası bir mülkiyet nesnesi yapmak arzusuydu."[94] Ancak peçeyi kaldırma saplantısını asıl açıklayan, bu

92 "Skopik" güdü (scopic drive), psikoanalizde bakma güdüsüne verilen addır. Yazar, sömürgeci hakimiyet arzusunun aynı zamanda, skopik güdüde kökleşen bir bakma, görme ve bu yolla denetleme ve hakim olma arzusuna bağlı olduğunu ileri sürmektedir. (Ç. N.)

93 F. Fanon, *A Dying Colonialism*, 46-47.

94 a.g.e., 63, 44

benzersiz giysiye zaten ve daima dokunmuş "birşey"dir. Cezayir'den gönderilen Fransız sömürge resim-kartpostallarına ilişkin incelemesinde Malek Alloula'nın gösterdiği gibi,

> Kadını örten geçişsiz *(opaque)* peçe fotoğrafçıya açık ve basit şekilde bir red mesajı iletir. Kendisine ve sözkonusu durumdaki iktidarsızlığına sırt çevrilen fotoğrafçı önce bir hayal kırıklığı ve reddedilme deneyimi yaşar. Ayak bileklerine kadar kendini örten peçeye sarılı Cezayirli kadın, fotoğrafçının seyretme (röntgencilik) şevkini kırar. Kadın, fotoğrafçının arzusunun somut olumsuzlanmasıdır ve onu üçlü bir reddi doğrulamaya sürükler: kendi arzusunun reddi, "sanatının" uygulanmasının reddi ve kendine ait olmayan bir ortamdaki yerinin reddi.[95]

Ve Fanon'un da gözlemlediği gibi:

> Bu görülmeden gören kadın sömürgeciyi kızdırır. İlişkide karşılıklılık yoktur. Kadın kendini bırakmaz, vermez, sunmaz.[96]

Öznenin röntgenci bakışını rahatsız eden bu hayal kırıklığı ve kızgınlıktır. Bir fotoğraf ya da ekrana bakmaktan farklı olarak, peçeli Öteki'ne bakarken Özne "ben ona bakarım, ama o benim ona bakışıma bakmaz"[97] güvencesine sahip değildir, çünkü her zaman için Öteki'nin bakışının geri dönmesi tehlikesi vardır. Bu seyretme hazzının tamamen Özne'nin tarafında olmadığını ve kendisinin de bir bakışa maruz kaldığı ve gene Metz'den bir formülasyonuyla

---

95 M. Alloula, *The Colonial Harem*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 7.

96 F. Fanon, *A Dying Colonialism*, 44.

97 Bu formulasyon için bkz. Christian Metz; alıntılayan P. Willemen: "Voyeurism, The Look and Dwoskin", *Afterimage*, 6 (1976), 41.

söyleyecek olursak, "görünmez" bir özne olamadığını gösterir.[98] "Öznenin görünmezliği" ve "nesnenin görünürlüğüne" dayalı olan röntgenci hazzın yapısı da burada ters çevrilir, ve Willemen'in dediği gibi,

> Bakma güdüsü özneye geri çevrilmiş ve ters dönmüştür (bakmak/bakılmak). Bu da, anlaşılabilir şekilde, kişinin seyretme sürecinde istikrarsız bir konumu kabullenmeyi reddedişi yüzünden, röntgenci hazzın haz vermeyen bir duruma dönüşmesine yol açar.[99]

Özne röntgenci zevkini tatmin etmek amacıyla Ötekinin peçesini açmaya çalışırken kendisine bakılıyor olmasını gözardı edemez ve böylece kendini tam (yani mutlak kontrole sahip) Özne olarak hayal edemez.[100] Peçenin minik deliğinden süzülerek gelen bakış, görünmez Öteki'nin cümlesidir, ve bu cümle, Bhabha'nın bir formülüyle tercüme edilebilir: "bana bakıyorken bile beni görmüyorsun." Burada bir paradoks vardır: görünmez öteki, bir hakimiyet ve denetleme mantığı olan bu görülürlük mantığına göre 'varolmayan' konumundan *konuşmaktadır*. İşte sömürgeci Özne'nin bakışını rahatsız eden Öteki'nin karşı-bakışı, bu yok-varlığa, bu aralığa yerleştirilmelidir. Doğulu Öteki'nin görülmeden bakmasını sağlayan şey peçedir. Peçe, sadece Batılı/sömür-

---

98 Oryantalistler içinde 'en ağırbaşlı' ve en az 'erkek' olan Edward Lane bile neredeyse bu görme arzusunu itiraf eder: "Bir erkek ara sıra görülmediğini sanan bir Mısırlı kadının yüzünü görme fırsatından zevk alabilir, bazen açık bir kafesin ardında bazen de bir evin damında", *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptioans*, (New York: Dover Publications, 1973), 177.

99 P.Willemen, "Voyeurism, The Look and Dwoskin", 48.

100 M. A. Doane kadının bakışı kendine mal edip böylece kendini edilgen bir nesneden etken bakışın öznesi, seyirlikten seyirci haline getirdiğinde erkek öznenin yaşadığı zorluğu anlıyabilmek için böylesi bir ters çevirmeyi öneriı "Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator."

geci Özne'nin kültürel ve cinsel farkı sabit bir biçimde kurma arzusunu rahatsız etmekle kalmaz, aynı zamanda Öteki'nin kendisini gözetleyen bir konuma çevirmesine olanak tanır. "Görünmez", "gizli" Öteki'nin tehdidi bu yok-varlığın uzamından çıkar.

Özetlemek gerekirse, *Batı'lı görme arzunun hem ortaya çıkışı hem de aynı anda silinmesi peçe sayesinde mümkün olduğu gibi* , peçeli Öteki'nin Özne'nin kimliğini kurma sürecini bozmasına olanak tanıyan da peçedir. Bhabha'dan alıntı yapacak olursak, bu görme anı veya peçeden süzülen gözler,

> hem cinsel farkı sabitlemek isteyen röntgenci arzuyu hem de ırkçı stereotipler için duyulan fetişist arzuyu hayal kırıklığına uğratır. Kem gözün bakışı hem kölenin anlatısal 'ben'ini hem de Efendi'nin denetleyici gözünü yabancılaştırır.[101]

Cezayir bağımsızlık savaşı ile ilgili tartışmasında Fanon, direniş hareketi sırasında peçenin "manipüle edildiğini, bir kamuflaj tekniği, bir mücadele aracı haline getirildiğini"[102] yazar. Eğer durum buysa, peçeyi bir "gelenek" ögesi olmaktan çıkarıp muhalif bir öge haline getiren şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Sömürgeci, Fanon'un iddia ettiği gibi Cezayir'in peçesini açmaya çalıştığında niye peçenin etrafında tüm bir direniş evreni kuruldu? Basitçe, Fanon'un kimi zaman ileri sürdüğü gibi, peçe kadınların devrimci hareket için bomba ve silah taşımakta kullandıkları bir maske olduğu ve böylece "düşmana" ölüm getirdiği için mi? Yoksa bunun nedeni Cezayirli kadınlar çarşaflarını önce çıkarıp ardından yeniden giyerek "kadınların Fransa ve General de Gaulle'ün çağrısıyla kendilerini özgürleştirdiklerinin doğru olmadığı" mesajını vermeleri ve böylece Fransızların Cezayirli kadınların peçeyi manipüle edişleri karşısında ne yapa-

101 a.g.e., 196.

cağını bilememez hale gelmeleri miydi? Veya, gene Fanon'un iddia ettiği gibi, Fransızların gözünde "peçeli her kadının, her Cezayirli kadının şüpheli hale gelmesinden" miydi?[103] Veya, bazılarının öne sürdüğü gibi, kadınları evlerinin özel alanına mahkum eden "baskıcı" bir nesne olan peçenin artık onların öznellik ve eyleyiciklerini *(agency)* ortaya koymalarına yarayan bir şey haline gelmesinden miydi?[104] Sömürge idaresi Cezayirli kadınların peçelerinin ardına saklanmalarını neden bu kadar hiddetle karşıladı? Öfkenin nedeni peçenin ardında gizlenmelerinden dolayı kadınların bilinemez ve denetlemez olmaları mıydı?

Ne Cezayirli kadınların "gizlenmesi" ne de savaştaki etkin rolleri ve bu yolla bağımsız öznelliklerini öne sürmeleri, bu özel tarihsel konjonktürde peçenin muhalif bir strateji haline dönüşmesini açıklamamızı sağlayamaz. Peçenin Cezayir bağlamında böyle bir nitelik kazanmasını sağlayan şeyin, ancak "taklit" *(mimicry)* kavramı ile anlaşılabileceği kanısındayım.

Irigaray'ın önerdiği taklit stratejisi bu özgün tarihsel konjonktürde peçenin benzersiz şekilde yeniden eklemlenişini açıklamak için faydalı bir kavram. Irigaray'a göre, fallus-merkezciliğin basitçe tersine çevrilmesi, yıkmayı amaçladığı ekonomi içinde kapalı kalır. Fallus-merkezci kurguları yerinden oynatacak ve bunların zeminini sarsacak şey ise, dişiye yüklenen özelliklerin amaçlı ama çarpıtılmış bir taklidi olabilir. Irigaray'a göre,

---

102 F. Fanon, *A Dying Colonialism*, 61.

103 a.g.e., 62.

104 Müslüman kadınların bağımsızlık ve öznelliklerini kazanmalarını "evin dışına çıkmaları"yla örtünmelerini de "eve kapatılmalarıyla" özdeşleştirmek "bağımsızlaşmanın" bir aracı olarak Müslüman kadınların peçelerinin çıkarılmasını savunan liberal Batı feminizminin varsayımlarının sorgulanmadan kabulü anlamına gelir.

Başlangıç aşamasında, belki sadece tek bir "yol", kadına tarihsel olarak verilmiş bir yol vardır: taklit *(mimicry)* yöntemi. Kadın, dişilik rolünü kasıtlı olarak üstlenmelidir. Bu da zaten bir itaat biçimini bir iddiaya çevirmek ve böylece onu kırmaya başlamak anlamına gelir ... Bu nedenle bir kadın için taklitle *(mimesis)* oynamak, söylem tarafından istismar edildiği yeri, kendisini aşağılamasına izin vermeden tekrar ele geçirmeye çalışmaktır. Bu, onun "algılanılabilir" bir "şey" *(matter)* olduğu yolundaki "fikirlere", özellikle de kendisi hakkında erkek mantığının yürüttüğü fikirlere kendini bırakması, ama bunu yaparken, görünmez olarak kalması gerekeni şenlikli, oyuncu bir tekrarlamayla "görünür" hale getirivermesidir: dilde mümkün dişi bir harekatın saklanması ... Tabii bu aynı zamanda, kadınlar bu kadar iyi taklitçiler olduklarına göre, demek ki onların basitçe bu işlevle sınırlanmadıkları gerçeğini de "ortaya çıkarmak" anlamına gelir. *Aynı zamanda hep başka bir yerde kalırlar...*[105]

Cezayirli kadının bağımsızlık mücadelesi sırasında basitçe örtünme eylemi, oryantalist söylemin daha önceki varlığı olmaksızın asla yıkıcı bir strateji oluşturamazdı. Oryantalizmin simge ekonomisinde peçe bir gizlenme, benzeşmezlik ve aldatma aracı olarak temsil edildiği için Cezayirli kadınların peçelerinin altında "saklanmaları" bir direniş stratejisine dönüşebilmiştir. Ulusal kurtuluş mücadelesi sırasında Cezayirli kadınların sahip çıktıkları ve neşeyle tekrar oynadıkları da peçenin işte bu özellikleriydi. Cezayirli kadınlar peçelerine maske işlevi yükleyerek, oryantalist kurguyu bir olumlamaya dönüştürdüler, ve böylece, Mary Ann

105 L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, (Ithaca ve Londra: Cornell University Press,1985), 76.

Doane'ın ifadesiyle, peçenin oryantalist söylemdeki "alışılmış halinden farklı bir görünümünü harekete geçirerek" gizlenme eylemine yeni bir tanım getirdiler. Cezayirli kadının bu rahatsız edici oyununda sömürgeci bakışın gördüğü şey kendi peçe kurgusunun yerinden oynamasıydı. Böylece daha önce gizlenme, maske, saklanma olarak tanıdık ve alışılmış olan şey, artık alışılmadık, rahatsız edici ve tekinsiz hale gelmişti. Dolayısıyla, burada sözkonusu olan basitçe oryantalist söylemin ters çevrilmesi değildi, çünkü böyle bir ters çevirme stratejisi, sömürgeciliğin kuşku nesnesinin ardında *hiç bir şeyin saklı olmadığını* göstermeye çalışacaktı. Taklit (*mimicry*) ise, tersine, peçenin arkasında peçeden başka bir şey olmadığını gösterdi. Cezayirli kadınlar peçeyi yeniden sahiplenmekle ve yeniden takmakla, onu maske olarak kurgulayan oryantalist söylemin parodisini yapmış oldular. Peçeyi stratejik biçimde kullanmakla, kültürel ve cinsel farkın oryantalist temsil ediliş biçiminin eşini yarattılar, ama bir parodi olan, yıkıcı bir eş.

Naomi Schor, Irigaray'da taklit kavramının anlam(lar)ını yorumlarken, taklitte, farkın olumluluk olarak anlamlandığını; taklitin, kadına atfedilen özelliklerin yeniden sahiplenilmesine işaret ettiğini belirtir.[106] Bu mutlu, neşeli yeniden sahiplenmeyle ortaya konulan fark, basitçe fallus-merkezci söylemin tersine çevrilmesinden ibaret değildir. Böyle bir fark, makyaj (*masquarade*) ve taklidin (*mimicry*) ötesine geçmekle kalmaz, "kadınlığın ortaya çıkışını gösterir ve kadınlık sadece içerisinde gömülü olduğu kadınlığın içinden veya derinliklerinden çıkabilir. Mimesis'in içerisindeki fark, farkın içindeki farktır".[107] Schor'u izleyerek ben de Cezayirli kadınların taklitlerininde ortaya çıkan farkı,

106 N. Schor, "The Essentialism Which is Not One: Coming Grips with Irigaray", *differences*, 1:2 (1989).

107 a.g.e., 95.

farkın içindeki fark olarak düşünmeyi öneriyorum – farkın oryantalist/erkek kurgularının kadınca yinelenmesinden *(double)* ortaya çıkan bir fark. Başka bir deyişle, bu yinelemede açığa çıkan şey, görünür farkın arkasında "mutlak Öteki"nin ısrarlı varlığıdır. Cezayirli kadınların muhalif taklidinde temsil edilen fark, sömürgeci Özne'nin şiddetle reddetmeye çalıştığı işte bu bir türlü iyileştirilemeyen *(unrecuperable)* veya evcilleştirilemeyen *(undomesticated)* farktır. Irigaray'dan bir alıntı bu durumu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Son sözü ona bırakıyorum:

> Tüm o görünüşlerinin, tüm o ödünç süslerinin altında dişi Öteki varlığını sürdürür. Kendine verilen tüm o yaşam ve ölüm biçimlerinin ardında kadın hâlâ yaşamaktadır. Ve uzakta –ve "kendinde"– kaldığı ölçüde, tüm değerlerin dengesini tehdit eder. O'nunla, her zaman, hakikatin, görüntülerin, iradenin, iktidarın, sonsuz tekrarın göçüvermesi olasılığı vardır. Bunların hepsini az ya da çok yeterince taklit eden dişi Öteki, bunlardan hiçbirine tamamen bağlanmaz
>
> Hakikat ve görünümler, ve gerçeklik, iktidar o –tükenmez taklit yeteneği sayesinde– tüm dünya sahnesinin yaşayan temelidir. Değişik tarihsel dönemlere göre farklı peçeler takar."[108]

108 Luce Irigaray, *Marine Lover*, s. 118.

Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kâbus olarak Esirgeyen Gökyüzü

DEBORAH ROOT

> Her bir ülkenin insanları, gitgide bütün diğer ülkelerin insanlarına benziyor. Karakterleri, güzellikleri, idealleri, kültürleri – hiçbirşeyleri, hiçbirşeyleri yok.
>
> Kocası uzandı ve hafifçe elini okşadı. "Haklısın, haklısın" dedi gülümseyerek. "Herşey grileşiyor ve daha da grileşecek. Fakat bazı yerler hastalığa senin düşündüğünden daha uzun süre direnecek. Göreceksin, burada Sahra'da..."
>
> Bir kaç sefer, 'mehara'nın üzerine oturmuş esmer adamlarla karşılaştılar. Adamlar dizginleri gururla tutmuşlardı, yüzlerini saklayan çivit kumaştan peçelerin ardındaki sürme çekilmiş gözleri hiddetliydi.
>
> İlk defa heyecandan bayılacak gibi titrediğini hissetti. "Atom Çağında böyle insanların yanından geçmek ne kadar da harika" diye düşündü.
>
> Paul Bowles, *The Sheltering Sky*, 1949

Oryantalizm olarak adlandırılagelen sömürgeci kurgu içinde, Doğu, Batılı özne için özel bir tür deneyimin mümkün olduğu bir bölge olarak kurulur; esrarlı, tehlikeli ve çetin

bir deneyimin alanı.[1] Paul Bowles'un 1949 yılında yayınlanan *Esirgeyen Gökyüzü (The Sheltering Sky)*[2] adlı sömürge öyküsünde ise, Oryantalist topos bu kez de Sahra çölünün manzarası ve Batı kültüründen kaçış arayan ancak bu yabancı manzara ile karşılaşmaya göğüs germeyi beceremeyen Batılı savaş-sonrası entellektüellerinin deneyimi aracılığıyla yeniden kurgulanır. Sahra çölü, Oryantalist edebiyatta hep bir unutma mekânı olarak varolmuştur. Manzaranın enginliği gönlünden yaralı olanı cezbeder, ve bu enginlik, hiçbir sorunun sorulmadığı, zamanın askıya alındığı ve "unutmak" için Fransız Lejyonuna katılmanın mümkün olduğu bir yer olarak görünür. Burada sömürge serüveninin kendisi kırık kalplerin ve kaybın tedavisi, yabancı manzara ise bu tedavinin kaynağı haline gelir. Ama "farkı" yaşama arzusu ile Fransız sömürgesi Cezayir'in Sahra çölünde sömürgecinin bulabileceğine inandığı unutma olanakları arasında kurulan bu garip ilişkide gündeme gelen nedir?

Esirgeyen Gökyüzü, Deleuze ve Guattari'nin *görünmez hale gelme (becoming invisible)* betimlemesiyle ve mekân içinde çok hızlı hareket etmenin getirdiği tehlikelere ilişkin düşünceleriyle uyuşuyor gibi görünmektedir: karakterler göçebe olmayı arzu ederler ve çölün genişliğini katederek ölümün ve deliliğin ikiz kara deliğine ulaşan bir kaçış hattında

---

1 Bu yazının ilk taslağı üzerine faydalı yorumlarından dolayı Lang Baker'a teşekkür ederim.

2 P. Bowles, *The Sheltering Sky* (Roman, dilimize *Esirgeyen Gökyüzü* adıyla çevrildi.) Hikayenin 1989'da Bernardo Bertolucci tarafından sinemaya uyarlanması (film ülkemizde *Çölde Çay* adıyla gösterildi) Bowles'in yapıtına olan ilgiyi yeniden canlandırdı. Film ticari bir başarı kazanamadı. Oyuncu seçimi yanlışı: John Malkovich'in çalışılmış sıkıntısı ve Debra Winger'ın yavanlığı çabucak insanı sıkıyordu. Karakterler Batılı 'angst' ile kafaları karışmış olmaktan ziyade basitçe huysuz görünüyorlardı (aslında belki de hikayenin sonunda bu iki aynı anlama gelmekte). Tabii aynı zamanda, bu filmi *Lawrence of Arabia* ve benzer filmler aracılığıyla da okumaktan da kendimizi alıkoyamayız, zira tüm cansıkıcılığına karşın, Bertolucci'nin filmi yine de bir çöl serüveni öyküsünün parodisine benziyor.

yola koyulurlar. Öykü, İkinci Dünya Savaşı sonrasının tanıdık yabancılaşma temasını dile getirir. New York'lu varlıklı kolleksiyoncu bir çift olan Kit ve Port, arkadaşları Tunner ile beraber Cezayir sahilindeki Oran'dan yola çıkarak Sahra çölüne gitmeye karar verirler.

Karakterler güneye, çölün içlerine doğru ilerlerken bir takım gelişmeler olur: Kit, Tunner ile yatar ve bunu hisseden Port, çiftin arkadaşlarını terketmelerine ve yola yalnız devam etmelerine karar verir. Bunun yanlış bir hareket olduğu çok geçmeden anlaşılır: Port hastalanır ve ölür, sahneye Tunner'ın çıkması Kit'in kaçmasına ve daha da güneye giden bir deve kervanına katılmasına neden olur. Kit kendisini bir Tuareg oğlanı kılığına sokup gizleyerek evine götüren ve ona kendi çatısı altında bir oda veren Belkasım adli yakışıklı bir Tuareg'in sevgilisi olur. Kit'in cinsiyetinin anlaşılmasıyla, Belkasım'ın karıları düşmanca bir tepki gösterirler (aslında izleyiciler Arapça konuşmalar çevrilmediği için bundan asla emin olamazlar), ve Kit yine kaçar. Sonunda sömürge yönetimi görevlilerince bulunarak Tunner'ın kendisini beklediği Oran'a geri götürülür. Tüm bu deneyimlerin sonunda Kit çıldırmış ve tamamen sessizleşmiştir.

Kit ve Port'un unutmak istedikleri, İkinci Dünya Savaşı ve bir hastalık olarak gördükleri Batı kültürünün her tarafa sızmış aynılığı ve monotonluğudur. Fakat sonunda hastalanan kendileri olur, ve hikayede bu hastalığın sebebi hayal ettikleri yolculuk ile dış dünyanın kayıtsız gerçekliği arasındaki uyuşmazlık olarak anlatılır. Ancak, öykünün daha dikkatli bir okuması, yolculuğun felakete dönüşmesinin nedeninin, gerçekliğin kendini karakterlerin serüven hayallerine dayatması gibi bir sorundan ziyade bizzat bu karakterlerin imgelemlerinin sömürgeci bir model içinde yapılaşmış olması olduğunu gösterecektir. Kit ve Port, kültürden bağımsız, çölde kendi deneyimlerinin 'komutasında' yüzer-

gezer göstergeler *(floating signifiers)* olabilmenin hayalini kurarlar: arzularının kendisini konumladığı yer işte burasıdır. Ancak bu arzunun gerçekleşmesi olanaksızdır, çünkü kendi toplumsal ve kültürel eksenlerinden uzaklaşmaları yalnızca hastalıklarının kökenindeki yabancılaşmış, Kartezyen öznelliklerini güçlendirmeye yarar. Kit ve Port gibi yabancılaşmış sömürgeciler için böyle bir fantaziyi mümkün kılan şey ise bizzat sömürge durumudur.

Yolculuk ve Çıldırma[3]

Avrupalıların Avrupa dışı ülkelerde yaşadıkları talihsiz deneyimler üzerine yazan diğer pek çok Batılı romancının yaptığı gibi, Bowles da yolculuk ile delilik arasında çok açık bir bağlantı kurar. Aslında bu Batı edebiyatında ve sinemasında sık kullanılan bir mecaz haline gelmiştir: hep beyazlar sıcak ülkelerde çıldırır ya da onursuz biçimlerde ölürler. Benzer biçimde, *Esirgeyen Gökyüzü*'nün beyaz kahramanları için de, çölün içine daldıkça işlerin daha da kötüleşmesi sürpriz değildir. (Bu tabii hemen *Karanlığın Yüreği/Apocalypse Now*'ı anımsatır: şehirden ve "uygarlıktan" uzakta, tüm düzen kaybolur, sadece ölüm, şiddet ve çılgınlık hüküm sürer.) Port bulaşmayla geçen "yabancı" bir hastalıktan, tifodan ölür; Kit'in deliliği ise "yerli" erkeklerle olan cinsel yakınlaşması ile yakından ilişkilidir. Kit'in kişiliğinin düğümleri çözüldükçe, aşıkları daha da 'siyahi'leşirler ve böylece Bowles için, hem daha "yabancı" hale gelirler, hem de Kit'in çözülüşünü daha da belirginleştirirler.

---

3 Burada "çıldırma" sözcüğünü İngilizce "delirium"un karşılığı olarak kullanıyoruz. Orijinal metinde yazarın, "delirium" sözcüğünü kullanmakla İngilizce'deki "yoldan çıkma", "halüsinasyon görme", "sayıklama", "deli gibi ortalıkta dolanma", vb anlamları ima ettiğini belirtmemiz metinde kastedileni daha açık hale getirecektir (Çevirenin notu).

Bu konuyu biraz daha yakından inceleyelim: filmlerde ve romanlarda niçin böyle insanların işleri hep kötüye gider? Örneğin, Kit ve Port'un işleri niye bu kadar kötüye gitti? *Esirgeyen Gökyüzü*'nde bu durum, karakterlerin sömürgeleştirilmiş mekân içinde bir çeşit hareket arama arzularıyla ilgili gibi gözükmektedir; "özgür", hükümran özneler olarak yürütebilecekleri ve belirli bir deneyime sahip olmalarını önceden garanti altına alan bir hareket tarzı. "Farklı", sömürgeleştirilmiş insanlarla temasın sonucunda otantik ve yoğun bir çeşit deneyime sahip olunabileceği düşüncesi, sömürgecilerle karşılaştıkları insanlar arasında radikal bir fark olduğunu varsayımına dayanır. İşte karakterlerin ilgisini çeken ve onları teşvik eden şey tam da böyle bir fark varsayımıdır.

Bu noktada kültürel ve dilsel farkların varolduğunu ve tanınabilir ve saygı gösterilebilir olduğunu kabul eden görüşle, sömürgeleştirilen ya da oryantalize edilen "öteki" ile Avrupalı arasında mutlak bir karşılaştırılamazlık olduğunu benimseyen sömürgeci kavram arasındaki ayrıma dikkati çekmek istiyorum. Kit ve Port'un özlemini duyduğu bu deneyim yoğunluğu, bir dizi sömürgeci kurgu tarafından üretilmesi ve sürdürülmesi gerekli böyle bir radikal fark nosyonunu hem varsayar, hem de onun tarafından üretilir.[4] Karakterler, bir yandan Batı kültürünün griliğinden ve yabancılaşmasından kaçmayı arzularken, diğer yandan da, kültürel farklılığın, egzotik insanların ve manzaraların ortaya çıkardığı bir ilgiyi sürdürmeye çaba gösterirler. Fanon'un, sömürge dünyasını Maniheist (ikiye bölünmüş) bir evren olarak açıklayışını

---

4 Bu konunun tarihsel bir tartışması için, bkz. N. Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edindurgh: Edinburgh University Press, 1966). Daniel, sömürgecilik döneminde Avrupa'nın Doğu fikri üzerine şu yorumu yapar: bu emperyal tavır bir halkı farklı ve geri olarak düşünme anlamına gelmiştir; kabul edilebilir ya da edilemez, ama daima farklı. Bkz. a.g.e., 154.

anımsayalım: sömürgeci evren, sömürgecinin kendi ile "yerli" arasında mutlak bir fark sürdürdüğü bir evrendir. Ancak, tam sömürge durumunda "yerli" küçümsenir ve bir işgücü birimi veya sıkıntı yaratan birşey olarak görülürken, *Esirgeyen Gökyüzü*'nde aynı 'Maniheizm' bu kez farklı bir değer atfedilerek muhafaza edilmiştir. Karakterler "yerliler" üzerindeki otoritelerini tutmaya çalışırlar, ama aynı zamanda fark görüntüsü onları heyecanlandırır ve onlara efendi oldukları nı anımsatır. Bu durumda Batılı entellektüel, farkı 'güvenli' ve anlaşılır kılmaktan ziyade, kendi kültürel yer değiştirmesinden kaynaklanan çelişkili durumu kabul eder ve farkın kendisi tarafından başarıyla başedilebilecek bir tehlike oluşturduğu inancını olumlar. Öykünün başlangıcında, Port, Oran sokaklarında yürürken şöyle düşünür:

> Yaklaşımları ne kadar dostça? Yüzleri maske gibi Hepsi sanki bin yaşındaymış gibi görünüyor. Sahip oldukları tek küçük enerji, kör ve kitle şeklindeki yaşama arzuları, çünkü hiçbiri kendine kişisel güç sağlayacak kadar gıda alamıyor... Geriye kalan bir dinleri de yok. Müslümanlar mı, yoksa Hıristiyanlar mı? Bilmiyorlar.[5]

"Yerli"nin saydam olmayan görüntüsü, Port'un karşılaşmayı umduğu ve aslında olumladığı bir şeydir; karşılaştığı insanların ve kültürlerin bir düzeyde kavranamaz olabileceğine önceden karar vermiştir, hatta aslında bu aradığı deneyimin bir parçasıdır. Bu kavranamazlık, Batı kültürünün aynılığından kaçışının hem yerine geçer hem de aynı zamanda bu kaçışa işaret eder. Port için, Oran halkı hemen hemen hayvansıdır; kendi dinsel inançlarının bile bilincin

5 P. Bowles, *The Sheltering Sky*, 14. Aynı zamanda peçenin Oryantalist edebiyatta temsil edilişi üzerine bkz. M. Yeğenoğlu: "Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark" (bu kitabın içinde).

de değillerdir, *o ise oradadır*, aralarında yürüyebilmekte, farkın manzarasını ve "yabancı" yüzün görünüşteki tekrarını tüketebilmektedir. Öykünün bu noktasında Port, Oran şehrinin Arap halkı üzerindeki bu incelemesinden ortaya çıkardığı tecrübeyi denetim altında tutabileceğine inanır, çünkü kendisini yalnızca ilgisini uyandırmak varolan bu ayrımlaşmamış kitlenin üstünde hissetmektedir.[6]

Kültürel farkın otantik bir deneyim sağladığına ilişkin inanç, Batılı sömürgeci özne için hep bir çeşit "pharmakon" (ecza/zehir)[7] işlevi görür: bu tür bir deneyim Batılının yabancılaşma ve usanç hastalığını tedavi edebilecek ama aynı zamanda öldürebilecek ve çılgına çevirebilecek bir şey olarak sunulur. Bu noktada, "*pharmakon*"un çifte işlevini anımsayalım: ilacın hem tedavi eden hem de öldüren, hastalığı şehrin kapılarının dışına taşıyan çelişik *(ambivalent)* bir özelliği vardır. Sömürgeci için bu çelişki ve belirsizlik, bu deneyimin kendi otoritesi, yani karşılaştığı "farklı" insanlarla arasında kurduğu ilişkide kendi konumunun ve deneyimin kontroluna sahip kalabilme yetisi hakkında aşırı bir gerginlik yaratması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Otoriteden gönüllü bir biçimde vazgeçmek düşüncesi hem bir yana bırakılmış hem de tahammül edilemez bir şey haline gelmiştir. Batılı özne için *Esirgeyen Gökyüzü* gibi sömürge öykülerinde, karakterlerin varlığını sürdüren sömürgeci otoritenin yapısı ciddi biçimde sarsıldığında ya da bu yapı kaybolduğunda karakterler yollarını kaybeder ve hastalanırlar. Böylece "yerlileşmek" ile delirmek arasında bir eşanlamlılığın kurulduğundan söz edebiliriz; böyle öykülerde farklı olanla karşılaşma bir çeşit zehir üretir, bu anlamda

---

6 Aklıma gelen, Edward Said'in, Gustave Flaubert'in Mısır gezisi üzerine tartışması. Bkz. E. Said, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), 184-190.

7 "Pharmakon" kavramı üzerine bir tartışma için bkz. Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy" *Dissemination* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

denebilir ki Kit ve Port'a acı çektiren fark zehirlenmesidir.

Bowles için, cinsel, kültürel ve sınıfsal sınırları geçmeye çalışmak zorunlu biçimde felaketle sonuçlanır; ama güç ve otorite sorunları, cinsel, kültürel veya sınıfsal fark ile karşılaşmanın niteliğini üstbelirlediği için değil, radikal bir fark olduğu, üstelik bu radikal farkın tehlikeli olduğu varsayımı benimsendiği için. Bu tehlikenin sebeblerine öyküde hiçbir zaman açıkça gönderme yapılmamıştır; ama öyle gözükmektedir ki, fark, hem karakterlerin (sömürgeci) kimliklerini sorunsallaştırmakta hem de birbirlerinden ve bizzat kültürden muazzam yabancılaşmalarını işaretlemektedir. Bowles için bu yabancılaşma durumsal değildir, kendinden hiç bir kaçışın mümkün olmadığı ontolojik bir hal biçimini alır. Kit ve Port, savaş sonrası Avrupa'nın gri çorak-ülkesine *(wasteland)* panzehir arayışı içinde farkın peşinden koşsalar ve onu olumlasalar bile, öyküde Batı kültürünün "dışında" herhangibir yerin hiçbir değeri yoktur ve hatta daha da tehdit edicidir.

Aristokratik Düşler

Karakterler, hem saf deneyim hem de seyirlik olarak farkın deneyimi aracılığıyla aslında modernizmin otantiklik hayalini kurarlar. Başka bir çoklarının böyle hikayelerde yaptığı gibi, Kit ve Port da, burjuva kültürünün sınırlarını aşmayı arzularlar. Gerek filmin, gerekse de kitabın ilk bölümünde, Port özenle kendileriyle burjuva turistler arasındaki ayrıma işaret eder:

> Yüklü bir bagajla ve savaşın elinin değdiği yerlerden mümkün olduğu kadar uzak kalabilme arzusuyla, 1939'dan beri ilk defa Atlantik'i aşmışlardı. Onun iddia ettiği gibi, turist ile yolcu arasındaki bir diğer önemli fark da, birincisinin kendi uygarlığını sorgu

suzca kabullenmesidir; kültürünü diğerleriyle karşılaştırıp hoşuna gitmeyen unsurları reddeden yolcu içinse bu böyle değildir.[8]

Metinde arzu, kültürün üzerinde bir konum alabilme ve böylece kültürün el altında hazır bulunan tüm unsurları arasında (buna İkinci Dünya Savaşı da dahil) serbestçe seçim yapabilme yeteneği olarak kurulur. Öyleyse, karakterlerin Batı kültürünün hangi unsurlarını reddetmeye muktedir olduklarını veya reddetmelerinin mümkün olduğunu ve hangilerini olumlamayı sürdüreceklerini sorabiliriz. Kit ve Port kesinlikle paralarını, bagajlarını, imtiyazlarını ve otoritelerini reddetmezler; aslında, daha fazla imtiyaz ve otorite kullanarak, yani arzularını aristokratik bir biçimde yaşamaya çalışarak aradıkları deneyimi elde etmeye uğraşırlar. Peki niçin Avrupalılar, otantik bir deneyim için çöle (ya da bir başka "egzotik" yere) gitme düşüncesini bu kadar sık tekrarlarlar? Cazibenin bir bölümü, deneyimin kendisinin metalaştırılmış ve sömürgeci için hazır ve nazır hale gelmiş olmasındadır elbet. Bu tür bir kurguda, deneyim kavramının kendi *a priori* (öncel) bir şey olarak, ya da belki daha uygun bir deyişle, çeşitli deneyimlerin içinde adapte edildiği ya da sindirildiği bir tür şablon olarak ortaya çıkar. Batı kültüründen kaçmayı ümit eden pek çok insanın aradığı deneyimler güzelce paketlenir ve sofistike damaklar tarafından tüketilebilecek metalar olarak sunulur; "egzotik" olana duyulan arzu nüanslara yer vermeyen, hatta nüanslara kör kalan, herşeyin önceden söylendiği yüzeysel ve amatörce bir hayranlık olarak kalır. Tıpkı iyi bir şarabın tadılışı gibi, aristokratik bir yaşantı anı.

Mücevherler, döğmeler ya da tek hörgüçlü deve ve ceylan türü hayvanlar gibi morfolojik göstergelerle temsil edilse bi-

---

8 P. Bowles, *The Sheltering Sky*, 6.

le, egzotizm ile sömürgeci otorite arasındaki ilişki aslında oldukça girift ve çok katmanlıdır. Sömürgecinin egzotizmle ilişkisi aynı zamanda Avrupalı bir aristokratik "ethos"a işaret eder; burjuva özne kendi "farkını" ancak burjuva olmayan, yani Batı kültürünün "dışında" olan herhangi bir yeri Avrupalı aristokratik model aracılığıyla ve onunla sınırlı kalarak kavrayabilir gibi gözükmektedir. Batı burjuva kültüründe empoze edilen kişisel özgürlükler üzerindeki kısıtlamalardan kaçma arzusu da sık sık özellikle sömürgeci bir çerçeve içinde kurulur, çünkü "farklı" insanlar ve ülkeler aristokratik Batılı'nın serüven öyküsüne fon teşkil etme işlevi görürler (ve böylece kaçış jesti, tamamen Batı kültürünün içinde, bir Batı modelinin çeşitlemesi ya da yinelemesi olarak kalır).

Tabii ki, Bowles ya da romandaki karakterler gibi Amerikalılar için kozmopolit olmanın bir yolu da, Avrupalılara özgü bilgiçlikleri öğrenmek ve Avrupalı fantazilerini ve saplantılarını kendine uyarlamaktır. Çöl göçebesi Batının egzotika edebiyatının değişmeyen özelliklerinden biridir, hatta Batı edebiyatının önemli bir bölümü devesinin tepesinde göçebe romansının örnekleriyle doludur. (Bunlar arasında en çok sözetmeye değer olanı, şehrin çürümüşlüğüne karşı çölün saflığı ve asaleti mecazını dile getiren Lawrence'ın *Bilgeliğin Yedi İlkesi (Seven Pillars of Wisdom)* adlı eseridir.) Cezayir'deki Fransız varlığı, 'chanson de geste'lerin aristokratik Haçlı geleneğine ve dinsizlerle savaşmaya giden şövalyelerin değişik kahramanlık masallarına kadar gönderme yapan bir Oryantalist edebiyata yolaçtı.

Cinsel Çelişkiler

"Egzotik", genellikle ya cinsellikle işaretlenmiş ya da belli bir tür cinsel karşılaşmayı temsil eder hale gelmiştir. Yabancı ülkelere giden ve çekici "yerlilerle" cinsel ilişkiye giren

Avrupalı, sinemanın ve edebiyatın sürekli ve değişmez klişelerinden biri olmuştur.[9] Fark, hemen cinselliğin içine yerleştirilmiş, ama aynı zamanda, bu türden karşılaşmalar birinin "farkı" gerçekten yaşadığını (ve öyküyü anlatabilmek için hayatta kaldığını) gösterebilecek uygun bir işaret haline geldiği için de cinselliği aşar hale gelmiştir. Sömürge öyküleri genelde, sömürgeleştirilmiş kadının, Avrupalı erkeğe egzotik bir deneyimi tattırma konusundaki varolduğu düşünülen yeteneği temasını izlerler; ama sözkonusu olan, beyaz bir kadının sömürgede cinsel bir serüven yaşaması olunca, öykü biraz daha çelişik ve karmaşık hale gelir. "Yerli" kadını tehdit edici olmayan (gene de güvenilmez) biri olarak sunma eğilimine karşın, "yerli" erkek beyaz kadın için son derece tehlikeli olarak karakterize edilir, ve *Esirgeyen Gökyüzü*'nde de Kit'in cinsel deneyimleri çok açık şekilde tecavüz, ölüm ve delilik ile ilişkilendirilir.

Öykünün ilk kısmında Port'un Sahralı kadın Marhnia ile karşılaşması, hemen Fransız edebiyatı ve pornografisindeki Ouled Nail dansöz/fahişesini, *Fransız Cezayir*'indeki peçesi açılmış olarak sömürgecinin elinin altında olan Faslı kadın figürlerini yeniden üretir.[10] Bir Sahra göçebesiyle ilk ilişki cinseldir, ve pek de karmaşık olmayan nakit bir ödeme sayesinde Port kadını kolaylıkla buluverir. Gelgelelim, ihanet adeta böylesi bir karşılaşmaya içseldir; Port parayı öder, Marhnia da kendini verir, ama bu görünürdeki tabiyetin altında riyakarlık pusuda bekler: kadın cüzdanı çalmaya kalkışır. Port'un Marhnia hakkındaki çelişkili duygusu ona

9 Bu tip bir egzotizmin kapitalizmde de, örneğin havayolları ve turizm reklamlarında işlemeye devam etmektedir.

10 Bertlucci'nin film için Marhnia'yı oynamak üzere çok büyük göğüslü bir oyuncuyu seçtiğini belirtelim. Malek Alloula'nın, Fransız sömürge kartpostallarındaki "Faslı göğüs" saplantısı üzerine analizini hatırlayalım. Bkz. M. Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

duyduğu kuşku ve arzuda kendini gösterir, ve buluşmanın mahrem bir anında bile güven sorunu ortaya çıkar:

> Yatağın üzerine birlikte uzanmışlardı. Çok güzel, çok uysal ve çok anlayışlıydı ve ama hâlâ kadına güvenmiyordu.[11]

Marhnia'nın "ihaneti" sonuçsuz kalır, Port cüzdanının çalınma çabasını kolayca önleyerek durumu kontrol altına alır ve buluşma sahnesinden zarar görmeden ayrılır. Halbuki Kit ve Belkasım arasındaki ilişki çok daha sert, şiddetli ve belirsizdir. Kit olup bitenler üzerindeki bütün kontrolünü kaybeder, tamamen Belkasım'e boyun eğmiştir. İlk cinsel temaslarını şöyle anlatır:

> Onu kavrayışındaki sağlamlıkda hayvansı bir nitelik vardı, şefkatli, şehvetli, tamamen akıldışı – nazik ama ancak ölümün karşı koyabileceği bir kararlılıkla.[12]

Sömürgeleştirilmiş insanları akıl yürütme yeteneğinden yoksun hayvanlar olarak betimlemek, oldukça yaygın ve uzun bir geçmise sahip bir gelenektir. Ancak yukarıdaki pasajda, bu türden betimlemelerin çelişkili ve muğlak yapısını buluruz: Kit hemen Belkasım'e aşık olur. Belkasım ile yaşadığı cinsellik ile ölüm arasındaki bağlantı, Belkasım onu Sahra'daki evine götürdüğünde ve önce çatıya sonra da yatak odasına kapattığında tekrar ortaya çıkar:

> Şimdi ona tamamen sahip olmuştu ya, artık tavırlarında yeni bir vahşilik, bir çeşit kızgın aldırışsızlık vardı. Yatak vahşi bir deniz gibiydi, büyük dalgalar üstüne yuvarlanırken o, denizin şiddetinin ve kaosunun merhametine uzanmıştı. Neden fırtınanın en

11 P. Bowles, *The Sheltering Sky*, 33.

12 a.g.e., 285.

şiddetli anında, boğulmakta olan bu iki el boğazına sıkıca, daha da sıkıca bastırıyordu? Daha da sıkıca, ta ki denizin büyük gri müziği, daha büyük ve daha karanlık bir gürültüyle kaplanana kadar – ruhun boşluğa yaklaşırken ve üzerine abanırken duyduğu hiçliğin kükreyişi.[13]

Akıldışılık, vahşet, şiddet, kaos ve ölüm: "yerli" adamın beyaz kadına getirdiği şeyler bunlardır, ancak Bowles için, Kit'in düşmanı aynı zamanda kendi cinselliğidir, belli bir düzeyde kendisi için "yerli" kadar "yabancı" ve yıkıcı olan, ölümcül, "yabancı" adamlarla ölüme benzer deneyimlerde unutuşu aramasına olanak veren şey cinselliğidir. O halde, sömürgeleştirilmiş erkek iki kere hain olarak sunulur: beyaz kadından teslimiyet talep eder, ve aynı zamanda bu kadının içinde varolan vahşiliği ve deliliği ortaya çıkarır.

Bertolucci'nin filmi kitaptan tam da bu noktada, yani sömürgecilerle "yerliler" arasındaki cinsel temas konusunda farklılık gösterir, ki bu kayma sömürge öykülerinde bu tür karşılaşmalar hakkındaki belli bir çelişkinin ve huzursuzluğun belirtisidir. Kitapta, Marhnia'nın Port karşısındaki pasifliği vurgulanır; cüzdan olayından sonra Port kadını itip kakar, kadın bağırarak civar çadırlardaki adamları harekete geçirir. Bertolucci'nin filminde ise, Marhnia'nın jesti kasıtlıdır; Port'u çadırın kapısına kadar izleyip, yüksek sesle çığırarak adamları yardımına çağırır (belli ki Bertolucci Araplara özgü "lili" çekişi tehditkâr bulmaktadır, zaten bunu film boyunca kahramanlar için tehlike anlarını işaretlemek amacıyla kullanır).[14] Kit ve Belkasım ilişkisine gelince, kendi versiyonunda Bowles, beyaz kadınla renkli erkeğin sömür-

13 a.g.e., 304.

14 "Lili çekmenin" bu kullanılışı yapımcının *Women of Algiers* filminden bir alıntı yapmış olabileceği izlenimini veriyor.

ge ortamındaki temaslarının aşırı müphem yapısı üzerinde oğunlaşır ve bunu ısrarla yineler. Belkasım ve arkadaşı kervana katıldıktan kısa bir süre sonra Kit'e tecavüz eder-er; ilk karşılaşmanın şiddetine rağmen, Belkasım nazik ve şk dolu, ama her zaman da tehlikelidir. Bertolucci ise, Belkasım'ın sevecen ve baştan çıkarıcı niteliklerini vurgular. Çöldeki yolculuk sırasında Belkasım ve Kit'in cinsel birleşmede bulunup bulunmadıkları da açık değildir. Bertolucci'nin Belkasım'ı Kit'e bir hanımefendi gibi davranır, güneşten korunması için bir tahtırevan yapılmasını emreder. Yani, Bertolucci'nin filminde "yerli" kadın daha tehlikeli ve tehditkardır, "yerli" erkek ise daha az tehlikeli, ve daha çok dişi sömürgeci için bir zevk nesnesidir. Sömürge metinlerindeki bu tür karşılaşmalarla ilgili belirsizlik ve çelişkiler, roman yazıldıktan kırk yıl sonra hâlâ sürmekte, ancak gerilim artık renkli kadına kaymış görünmektedir. (Burada "yerli" kadının düşman olarak temsil edildiği *Full Metal Jacket* gibi filmleri de anımsıyabiliriz.)

Kaçış ve Otorite

> Göçebe kendini düz bir mekân üzerine yayar; bu mekânı kaplar, tutar, yerleşir; bu onun mekânsal ilkesidir. Bu yüzden göçebeliği hareketle tanımlamak yanlıştır... Göçebeler, oradadırlar, nerede kemirip yutan ve tüm yönlerde büyüyüp gelişme eğilimi olan pürüzsüz bir toprak varsa orada. Göçebeler bu tür mekânlara yerleşirler, buraların içinde kalırlar ve bizzat kendileri bu tür yerlerin gelişmesini sağlarlar... çöl onları yarattığı kadar onlar da çölü yaratmışlardır. Bölgesizleşmenin *(deterritorialization)* vektörleridir göçebeler.[15]

15 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 318-382.

Göçebe halklar, Batılı sömürgecinin egzotizm ve kültürel fark fantazilerinde özel bir yer işgal ederler. Göçebelik, radikal bir dışsallığın, saf akışkanlığın, hareketin ve kaçışın metaforu haline gelir. Belli bir tür sömürge edebiyatında bu metafor, Batılının göçebe olma arzusuna bağlanmıştır: çölün içinde amaçsızca dolaşma, ve otantik bir yaşnatıyı tam da bu hareketin ve "farklı" halklarla ve kültürlerle karşılaşma tecrübesinin içine yerleştirme. Ancak eğer Deleuze ve Guattari, göçebelerin mekân içinde hareket etmekten çok mekâna yerleştiklerini söylemekte haklıysa, o zaman göçebe gibi dolaşarak veya göçebe bölgelerine akın ederek Batı kültüründen kaçmayı hayal eden sömürgeci düş, hareket, sahiplenme *(appropriation)* ve otorite arasındaki ilişkiler üzerine bazı sorular gündeme getirmelidir.

Dürüst olmak gerekirse, Batı kültürünün baskıcılığından ve olumsuz yoğunluğundan kaçma arzusu, tamamen anlamsız ve çekiciliği olmayan bir şey değildir. Ancak, kaçışa böylesine sık biçimde duyulan arzu sömürgeci 'ethos'la tutarlılık içindedir ve sonuçta da kendisini Batı otoritesinin sürekli tekrarlanması biçiminde ortaya çıkarır.[16] Asıl sorun, bu kaçış hatlarının veya bir "dışarısı" nosyonunun nasıl bu kadar basmakalıp biçimlerle kurulduğu ve Batı kültürünün "dışarısı" kavramının, aristokratik ve sömürgeci bir 'ethos'un içinde (yani bol para, boş vakit, hamallar ve bol kıyafet ile istediğin yere yolculuk edebilmek) neden bunca sıklıkla telaffuz edildiğidir. Bir bakıma, *Isirgeyen Gökyüzü*'nün kahramanları göçebe serüven arayışlarında, böylesine uzun mesafeler katetme anlamında başarılıdırlar; örneğin Kit, göçebe insanlarla Sahra'yı bir uçtan bir uca geçmiştir. Fakat gerçek soru, farkın ve yo-

16 Bunun güncel bir örneği, yerli dinselliğinin yerli-olmayanlar tarafından uyarlanmasıdır. Tabii bunu Batı düşüncesinin sınırlılığından kaçabilmek amacıyla yaparlar, ama sömürgeciliği yeniden üreten bir biçimde.

gün deneyimin bulunabileceği sömürgeleştirilmiş "dışarı"nın kurulma biçimi, ve Batı kültürünün etkilerine karşı direnişin mekânının nerede kurulacağı sorusu haline gelmektedir.

Esirgeyen Gökyözü gibi sömürge masallarının eleştirisinde en önemli görevlerden biri de, karakterlerin kaçışı ve "dışarı"yı nasıl en düz *(literal)* anlamıyla tasavvur ettiklerini sorgulayabilmektir. Kendi farklarını veya burjuva kültürünü yadsımalarını hem *ancien regime* hem de Arab ve Tuareg halklarının görünürdeki mutlak farkı içine yerleştirdikleri sürece, bu düz anlamıyla kaçış veya kaçışın onlar için ifade ettiği şey, hep bir sahiplenme jesti içinde kalacaktır. Böylesi bir jestin basmakalıplığı, sömürgecinin Avrupa ve Amerikan şehirlerinin dışında herhangi bir yere fiziksel olarak gidebilmesi ve fark oyunlarını kendi merakının çekici fonu olarak kullanabilmesi sayesinde "kaçabilmesi" anlamına gelir. Farklı gelenekleri (ve özellikle farklı bedenleri) tadabilme gücü, sömürgecinin ilgisini çeken fark özelliklerini seçebilmesi, farkın ne olduğuna karar verebilmesi ve bu farkın bir bölümünü New York veya Paris'te yaşadığı yabancılaşmayı kırabilmek için yakalayıp biriktirebilmesi anlamlarına gelir. Sömürgeci kontrolü elinde tutar. *Esirgeyen Gökyüzü*'nde, kişiliği parçalanırken dahi, Kit'in "yerli" üzerinde doğrudan ve hükmedici bir otorite uygulayabildiğini görürüz. Port'un öldüğü küçük Sahra kasabasından kaçarken Kit çöle doğru ilerleyen bir kervana rastlar ve emirler vermeye başlar:

> Bu iki adamı gördüğü anda, onlara eşlik edeceğini hissediyordu, ve bu kesinlik ona beklenmedik bir güç duygusu verdi Her hareketi otoriter bir edaya sahipti, dışa dönük kesin bir kararlılık ifadesiyle en küçük bir tereddüt belirtisi dahi göstermeyerek, valizini yürüyen adamlardan birine tutuşturup en yakın kervan

na bağlaması için adamı itiştirdiğinde kervan sahiplerinin aklına araya girmek fikri gelmedi bile.[17]

Hizmetçi ve fahişe olmak ya da bütün bu deneyime sadece donuk bir fon teşkil etmek dışında hiçbir yerleri olmayan bu "farklı" insanlarla veya "farkla" gerçek bir ilişkiye girmeye gerek yoktur. *Esirgeyen Gökyüzü*'nde fark ve otantiklik, Kuzey Afrika Arapları ve Sahra'nın göçebe insanlarıyla temsil edilmiş olsa dahi, aslında herhangibir başka şeyle de aynı kolaylıkla temsil edilebileceği söylenebilir, çünkü Araplarla ve Sahra halkıyla pek de ilgilenir görünmeyen öykü açısından önemli olan şey aslında basitçe farktır. Bu öyküdeki karakterler gibi Avrupalılar için, tüm "kültürel farklar" aynı şey olur çıkar ve böylece aynı "deneyim" yapısını sağlar: bir yanda Batılı özneler, diğer yanda da onları hoşnut etmek için renk ve yoğunluk sağlayan tüm "şu ilginçleri" vardır. (Öykünün sonunda, Kit'in tüm erkeklerin kendisini mutlu edebildiğini keşfettiğini belirtelim).

Son söyleşilerden birinde Bowles *Esirgeyen Gökyüzü*'nden şöyle bahsediyor:

> Kitap çöl hakkındadır, insanlar hakkında değil. Çöl insanları öldürür. Bizim sinekleri ezdiğimiz gibi o da insanları ezer. Çölün içinden geçip, öbür taraftan sağ çıkmak zordur.[18]

Halbuki "insanların" çölde uzun süredir yaşamakta olduğu ve varlıklarını bu mekânla birlikte değişik biçimlerle sürdürdükleri gerçeği düşünülürse, Bowles'ın düşüncesi biraz gayrisamimi olduğu anlaşılır. "İnsanlar"ın, Bowles için Avrupalılar anlamına geldiği açıkça görülüyor. Öykü, Kit ve

---

[17] Bowles, *The Sheltering Sky*, 281.

[18] Moda dergisi *Mirabella*'nın Ekim 1989 sayısındaki Bertolucci'nin filmiyle ilgili bir makaleden alıntılanmıştır.

Port'un kişisel parçalanışlarının ve Kuzey Afrikalılarla karşılaşmalarının felaket getiren sonuçlarını anlatır. Her ne kadar Sahra çölünün enginliği ve (varsayılan) kayıtsızlığı metin boyunca tekrar tekrar karşımıza çıksa da, öykü öyle bir biçimde işlenir ki, "yerli" çöl manzarasını temsil eder veya onun içinde kaybolur, yani kayıtsız ve hain bir doğal dünyanın yerine geçer. Bowles'un Sahra toprağını düşmanca ve insan yaşamı için yıkıcı bir yer olarak niteleyen görüşü ise, toprağı ve mekânı soyut bir kategori olarak gören Batı'ya özgü bir yaklaşımın göstergesidir.

Bowles'un amacı ne olursa olsun, *Esirgeyen Gökyüzü* didaktik bir işleve sahiptir: gayet kesin bir biçimde, toprağın üzerinde yaşayan insanlardan bir biçimde yabancılaşmış olduğu fikrini sunar. Roman kahramanlarının "yerliler"le olan ilişkileri, ihanet ve kuşku uyandırıcı olaylar etrafında inşa edildiğinden, öykü sömürge otoritesinden vazgeçmenin olanaksız hatta arzu edilmeyen birşey olduğunu ve hatta bir Batılının kültürel farkı kavramasının ve saygı göstermesinin de olanaksız olduğunu dile getirir. Gerçekte Bowles, "yerliler"le temas ile delilik arasında bir bağlantı kurar; Kit "yabancı" bir mekânın etkisiyle,, bir oğlan çocuğu kılığında seyahat etmenin ve "farklı" erkeklerle sevişmenin sonucunda elbette ki çıldıracaktır; belki de bütün bunları ona yaptıran şey zaten baştan beri kendi deliliğidir.

Otorite ve Delilik

Esirgeyen Gökyüzü gibi sömürge öykülerinde, yazarlar, iktidarın bizi zayıf ve aptal yaptığını bir ölçüde kabul eder görünürler, çünkü sömürgeci, sömürge otoritesinin dışsal yapılarına ve sömürge sisteminin kendisine sağladığı yararlara dayanmayı öğrenmiştir. Kendi ayrıcalığını zorlayacak bir biçimde farkla ve çelişkiyle ilişkiye girme konusunda pek

sınırlı bir tecrübesi vardır;[19] bu nedenle de, sömürgeleşmiş insanlarla ilişkisini tanımlayan ve düzenleyen sömürge otoritesi olmadan yaşamak onun için çok güçtür. Sömürgeci, bu yapı olmadığı zaman kötü biçimde yönünü şaşırır (tabii eğer sömürgecilikle kendi ilişkisini kavramış, ve otoritesini ve ayrıcalığını terketmeye başlamamışsa); çünkü ona eğer kendi otoritesinden vazgeçerse bir başkasının gücüne boyun eğeceği ve eğmesi gerektiği öğretilmiştir. Bu bildiğimiz gibi, hiyerarşik Batı kültürünün temel bir özelliğidir: birilerinin işin başında olmaları gerektiğini öğrendiğimiz gibi, gerçek politik iktidarın (örneğin sömürgecilik) insanlar arasındaki ilişkileri nasıl biçimlendirdiğini göz ardı etmeyi de öğreniriz. Sömürgeciyi hastalandıran, otoritedir, ya da daha çok bu otoriteyi elinde tutma çabasıdır; ama *Esirgeyen Gökyüzü* gibi kitaplarda, bu otoriteyle yüzleşme ya da onu terketme çabası ya hiç görülmez, lanetlidir, ya da felaketle sonuçlanır.

Öykünün sonuna doğru, Kit Belkasım'dan kaçtıktan sonra kızgın bir kalabalıkla yüzyüze geldiğinde kendisine yardım etmek isteyen siyahi Amar'la tanışır. Serüvenin bu aşamasında, "yabancı" yüzün tekrarlanışı artık yalnızca bir tükenmişlik duygusu yaratır. Bir Afrika kasabasının sokaklarında yürürlerken,

> Dışarıda güneş önceden daha göz kamaştırıcıydı. Çamur duvarlar ve parlayan siyah yüzler geçip gitti. Dünyanın yoğun monotonluğunun hiç sonu yoktu.[20]

---

19 Burada bell hooks'un marjinallik ve direniş tartışmasını, özellikle beyaz ayrıcalığına dayanan toplumlarda siyahların hem merkezi hem de sınırı kavramaları gerekirken, beyazların yalnızca merkezi kavramalarının yeterli görülmesine ilişkin gözlemini anımsayabiliriz. Bkz. b. hooks, "Choosing The Margin", *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, (Toronto: Between The Lines Press, 1990).

20 P. Bowles, *The Sheltering Sky*, 318.

Bu yorgunluk, Kit'in farka ilişkin deneyiminde bir kaymaya işaret eder: artık o, Port'un Oran sokaklarında yürürken yaptığı gibi, karşılaştığı insanların üzerine yükselerek farkı seyretmenin keyfini çıkaramamaktadır. Buna rağmen, Kit yine de aralarında yürüdüğü insanlardan yabancılaşmıştır ve fark hâlâ, deri rengi gibi morfolojik bir nitelikle işaretlenmiş biçimde, bir çeşit yinelenme olarak kalır. Fark bir çeşit aynılık haline gelmiştir, en başında kendisini Cezayir çölüne iten Batı kültürünün gri monotonluğuna benzer bir aynılıktır bu. Kit bir sömürgeci olarak kalır, ancak eylemleri yüzünden statü yitirmiş bir sömürgeci. Öykü, burada önemli bir noktayı açığa vurur: sömürgeci, konumunu ve ayrıcalığını olumlamalı ve sürdürmelidir, aksi halde statü kaybeder ve bir "yerli" ya da daha kötüsü bir hain olarak sömürge otoritesine tabi kalır. Kit, Arap bir kadın gibi giyindiği için, başlangıçta buna uygun muamele görür, "yerli kadınları" kabul etmeyen bir kafeye girmesi engellenir, "sürtük" diye çağrılır. Kafe sahibi onun Avrupalı olduğunu anlayınca ise, kısa bir şaşkınlıktan sonra Kit'e bu kez de "pis fahişe" ve "mahlukat" olarak hitap eder. Ve tabii ki, Kit'in bu belirsiz durumunun tersine "yerli" öyküde hep hilekar olarak kalır: Kit'le seviştikten ve onu "kurtaracağına" söz verdikten sonra Amar parasını ve valizini çalıp kaçar.

Bowles sömürge ülkesinde seks turizminin tehlikelerini vurgulamakta haklıdır, ancak bunu yanlış nedenlerle yapar. Eğer Kit ve Port tarafından ifade edilen fark arayışı mutlaka ihanetle son bulmak zorundaysa, bu "yerli"nin ya da yörenin doğası böyle olduğundan değildir: ihanet bizzat arayışın kendisinin içindedir, ve bu aslında arzunun sömürgeci özne tarafından düşlenme biçimiyle ilişkili bir kendine ihanettir. Çöldeki kara delik felaketini yaratan, karakterlerin hareketi yalnızca "dışarıda" olup biten bir şey olarak, hız olarak düşünebilmeleridir. Bir anlamda Kit'in otoriteden

vazgeçtiği (ya da otoritesinin koşullar tarafından elinden alındığı) söylenebilir, ama bu vazgeçişin ancak delilikle aynı şey olacağı bir biçimde. Bir sömürge öyküsünde, sömürgeci otoriteden vazgeçmenin tek yolu olarak ancak bu mu düşünülebilir? Öyküden tüm öğrendiğimiz, "renkli" (yerli) kadınların riyakâr ama sonuçta zararsız, "renkli" (yerli) erkeklerin ise son derece yıkıcı ve uzak durulması gereken insanlar olduklarıdır.[21]

Sorunun bir kısmı, "bizim" kültürümüz ve "onların" kültürü diye düşünmekte ve bunların herbirini bütünsel ve birbirinden ayrışık varlıklar olarak görmekte yatmaktadır. "Onların" kültürü üzerine konuşmaya çalışmak konusunda isteksizim, ancak kendimiz hakkında şunu söyleyebilirim: Batı kültürünü reddediyor veya ondan kaçıyor olduğumuzu düşünmek, bir düzeyde "bizim" kültürümüzün bütünsel ve evrensel olduğuna dair kendi görüşünü olumlamak, ve böylece sömürgeci söylemi karakterize eden efendilik retoriğini yeniden üretme riskini almaktır. Halbuki içeride pek çok marjinler ve yollar var; bu kültürün göbeğinde, başkentlerinde, vahşi yerlerinde olan marjinler; mutlak fark olarak düşünmekten hoşlandığımız birşeye kaymaksızın bu kültürün hakimiyetinden kaçabilmenin bir sürü yolu var. Ve bu içeriden kaçma, çölde deve sürmekten çok daha altüst edici *(subversive)* olabilir.

Sorunun temelinde yatan ise, yaygın bir sömürgeci kavram olan radikal fark kavramı, ve toprak ile yabancılaşmış bir ilişkidir. Pek çok yerel kültür, bölge ve gelenek farklarına karşılık soyut bir farkın ne dereceye kadar varolduğunu sormak isterdim.

---

21 Burada "renkli" terimini yazar yerliler için kullanmaktadır. Bu kullanımın nedeni, özellikle görsel bir anlatı olarak filmin Batılı izleyicinin görüş açısından Batı ülkelerinde kimi zaman "renkli" olarak adlandırılan azınlıkları da ister istemez içermekte olmasıdır. (Çevirenin notu.)

Kopma Noktasında: Feminizm ve Klitoris Sünneti

VICKI KIRBY

"Konuşulamayan"[1] üzerine konuşmak, egzotik geleneğin kanlı kötürümleştirmelerini araştırmak, bunların anlamını merak etmek konusundaki arzumu nasıl açıklayabilirim? Aynanın öteki yanına geçip oradaki böylesine şeytani bir aşırılığı anlayabilir miyim, yoksa sorularım sadece bundaki "dehşeti", yani kendi kültürümün dokunulmaz tarafını mı ortaya koyuyor?

Cinsel organların sakat bırakılması (jenital sakatlama) sorunu, feminist bir okuma gurubunda ortaya çıkış şekli açısından benim için özel bir anlam taşır hale geldi. Yapısalcılık-sonrası teorinin zorlu alanında izleyeceğimiz yolu tartışırken, gurubun arasıra daha somut birşeyleri tartışması gerektiği önerisi yapıldı. Kadın cinsel organlarının sakat bırakılması sorununa da bu tür daha "kolay" konulardan

---

1 Bu konuda belki de en iyi bilinen kaynak başlığında bu "konuşulamazlık" anlamını tekrarlıyor. "African Genital Mutilation: Unspeakable Atrocities" (Afrika'da Jenital Sakatlama: Konuşulamayan Vahşet), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* , M. Daly (der.) (Boston: Beacon Press, 1978)

biri olarak değinildi. Yapılan yorumlar, bu tür eylemlerin kadınlara karşı barbarlık ve evrensel bir patriarkinin değişik kültürel ifadeleri olduğu gibi varsayımları açısından biraz aleladeydi. Yine kendi siyasal pratiğimiz açısından son derece verimli olduğunu keşfettiğimiz yapısalcılık-sonrası teoriler ise, bu bağlamda "evrensel kızkardeşliğe" yaptığımız eski tarz göndermeleri anlamsız kılıyordu. Bu eylemin gerçek anlamı nasıl bu kadar büyük bir güven ve rahatlıkla varsayılabilirdi? Üstelik Birinci Dünyalı kadınların Üçüncü Dünya kadınlarını etkileyen bir pratiğin "gerçeğini" kurmaya çalışmalarının siyasal sonuçları nelerdi?

Bu konunun "bıçakla kestirilip atılmışcasına net" kalması arzusunun kendi bir söylemsel kestirip atma biçimi, yani kültürel çeşitliliğin himayeci düzenini muntazam, birleşik ve global bir "Gelişme" anlatısı içinde tutma yolunda yapılan bir çifte sünnet değil midir? Pazarlamaya müsait, kaçınılmaz diye sunulan bir "ilerleme" ilkesi temelinde çalışan o malum teorilerin ve ekonomik stratejilerin bir ifadesi? "İlkel"i böylesine büyük bir rahatlık ve kendine güvenle yerine yerleştiren argümanlar "fallogosentrizm"in emperyal suç ortağı "etnosentrizm" ile muhkem olabilir mi?[2] Çünkü eğer bu kültürde "öteki"nin temsil edilişi farkın ve başkalığın her zaman hesabın zarar hanesine kaydedilmesi mantığıyla belirleniyorsa, "egzotik öteki"nin de benzer bir şekil de kurgulanması olasılıktan fazla birşeydir.[3] Bedenin "ger-

2 Fallogosentrizm: "fallosentrizm" (fallus-merkezcilik) ve "logo-sentrizm" (söz merkezcilik) terimlerinin birleşmesinden üretilen bu terim, erkeği imtiyazlı kılan bir sistem ile sözü ya da konuşmayı en temel veya ayrıcalıklı ifade biçimi olarak gören bir sistemin bir ve aynı olduğunu dile getirir. Terim, Jacques Derrida ve Luce Irigaray tarafından kullanılmıştır. Yukarıda yazar, bunun aynı zamanda Avrupa-merkezci bir yaklaşımla aynı şey olduğunu ima ediyor. (Çevirinin notu.)

3 Bkz. E. W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978) ve "Orientalism Reconsidered" *Cultural Critique*, 1, (1985).

çeği"ne nasıl, ve aslında niçin ve kimin tarafından karar verileceği sorusu çağdaş feminizmin gündemine girdiği için ilgi konusu olmaya adaydır.

Bu tartışmadaki sesler tek tip biçimde örgütlenmemiş olsa da, hiç değilse bir kaç ana bölünme saptanabilir. 1984'te Londra'da düzenlenen ve özel olarak bu konuyu ele alan bir konferansta dinleyiciler ve katılımcılar üç belirgin guruba ayrılmışlardı.[4] Aynı genel konumlar bu konuya ilişkin literatürde de yer aldığı için tartışmam için kalkış noktaları oluşturmaktadır.

Birinci grup, klitoris sünnetinin (klitoridektomi) çok fazla tartışılmasına gerek olmayan ve müdahaleyi zorunlu kılan bir şiddet biçimi olduğuna inanan kadınlardan oluşuyordu. İkinci gurup, görelilikçi bir konumu benimseyerek her türlü aktif müdahaleye karşı çıkıyor ve bu uygulamaların ancak belli bir kültürün kendine özgü anlam örüntüleri içinde kavranabileceğini ileri sürüyordu.[5] Burada hemen şunu eklemeliyim ki, bu ikinci inanç, bir başka kültürün anlam çerçevesini tercüme edilebilir olarak yorumlarken tercümenin her zaman için bir dönüştürme eylemi olduğunu görmezden geliyor: tercüme, anlamın böyle sömürgeleştirilmesinden doğan kayba kanıt teşkil edecek her tür "artığı" siler.[6] Kendi yaşam deneyimlerinin bu tartışmanın "nes-

---

4 Bu tanımlama bana, A.N.U. Research School of Pacific Studies, Antropoloji Bölümü'nden Martha Macintyre tarafından 1985/86 Yaz döneminde verilmiştir. Kendisi A. Davis'in de gönderme yaptığı bu tartışmaya katılmıştı: A. Davis, "Sex-Egypt: New Internationalist Co-operative" *Women: A World Report* içinde, (Londra: Methuen, 1985)

5 Bu gurup içinde, Masai üzerine çalışmaları bu pratiklerle ilgili olan antropolog Melissa Llewelyn Davies de vardı. M. L. Davies, "Women, Warriors and Patriarchs" *Sexual meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, S. B. Ortner ve H. Whitehead (der.) (Cambdridge: Cambridge University Press, 1981)

6 Örneğin, çalışmaları bu naif yorumsamacı *(hermeneutik)* yaklaşımla pek çok bakımdan tutarlı olan konuşma edimi kuramcısı John Searle'e Derrida'nın yö-

neleri" haline getirdiği pek çok siyah kadının oluşturduğu üçüncü bir gurup ise, önceki iki konumu işgalci ve baskıcı diye tanımlayarak reddediyordu.

Bu sonuncu 'konumun' içindeki bir öge Batılı kendine güveni büyüler, çünkü ikici (*"binary"*) mantığın terimleri içine yerleştirilmeye direnir. İlk iki gurup karşıt görüşte olsalar bile, en azından ortak bir konumu paylaşırlar: her ikisi de bu pratiklerin Batılı kamuoyu tarafından ve onun için saptanabileceği konusundan gayet emindirler. Üçüncü gurup ise, kendi "sapkın" anlaşılmazlığıyla bu kesinliğe meydan okumaktadır. Bu üçüncü gurubun 'gerçekliğinin arkeolojisi'ne girişmek yerine –ki bence bu sadece başkaldırıyı tezkdüzeliğe boyun eğmeye zorlamak anlamına gelir– bu direnişten bir özeleştiriyi temellendirmek için yararlanmalıyız. Bir başka deyişle, bu "tuhaf" kültürel davranışları açıklığa kavuşturmaya çabalamak yerine bunların Batılı kültürel üretimin parçaları olan söylemler aracılığıyla nasıl *tuhaf* olarak kurgulandıklarını inceleyebiliriz.

Bu yazıda odağımı, sadece ilk konum üzerindeki literatürle, yani bu pratiklere karşı olduklarını açıkça ifade eden ve bunları devamını engellemek üzere Batının müdahalesini etkin bir biçimde destekleyen görüşle sınırlandıracağım.[7] Bu argümanların tipik ifade ediliş biçimleri üzerinde yoğunlaşarak işleyiş aksiyomlarının yol açtığı sonuçlar hakkında bir fikir vereceğim.

Öncelikle, sözkonusu literatürün önemli bir kısmı kadınlar tarafından yazılmış ve bilinçli bir şekilde feminist/öz

---

nelttiği eleştirilere bakınız. J. Derrida, "Signature Event Context" (İng. çev. S. Weber) *Glyph* I, 1977, ve "Limited Inc. A.B.C." (İng. çev. S. Weber) *Glyph* II 1977.

7 Bir başka yerde ikinci konumu belirleyen varsayımları eleştirmiştim: "The Politics of Representation: The Body as a Problematic" Master of Arts tezi, Antropoloji Bölümü, Sydney Üniversitesi, 1986.

gürleşmeci bir söylemin teorik alanı içine yerleştirilmiştir.[8] (Bu argümanlar, kadınların ezilmesinin bu haksız pratiklerin sonucundan başka birşey olmadığı inancını ifade etmektedirler.) Bu kitaplar, hep iğdiş edilmiş, aşağılanmış bedenleri sunmaları açısından rahatsız edici bir tutarlılık taşıyorlar. Bedenin kusurlu gerçeği bizim için "ortaya çıkarılıyor", sorgulayıcı sayfalar arasında konuşmaya zorlanıyor, fotografik bir incelemeye sunuluyor ve anlaşılabilir ve okunabilir metinler halinde belgeleniyor. Bakan/okuyan kişinin tuhaf ve marazi büyülenişi, tıbbi bakışın edilgenliği içinde çabucak sterilize ediliyor. Aslında, tıbbi sınıflamalarıyla ve böylece argümanı garanti altına alan 'gerçek' anlamları zımnen üretmekle, tıbbi söylem tüm bu metinler gurubu içinde dokunan ortak bir örgü sağlamaktadır.[9]

Zihin/beden ikiliği bu argümanlar için temel bir varsayım

---

8 Burada özel olarak değindiğim kitap gurubu aşağıdakileri içeriyor. M Daly, *Gyn/ecology*; F. P. Hasken, *The Hasken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females* (Lexington, Mass.: Women's International Network News, 1979) ve *Female Sexual Mutilations: The Facts and Proposals for Action* (Lexington, Mass.: Women's International Network News, 1980); S. McLean (der.), *Female Circumcision, Excision and Infibulation: the Facts and Proposals for Change* (Londra: Minority Rights Group, 1980); A. El Dareer, *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences* (Londra: Zed Press, 1983); R. D. H. Abdalla, *Sisters in Affliction: Circumcision and Infibulation of Women in Africa* (Londra: Zed Press, 1983); J. Minces, *The House of Obedience – Women in Arab Society* (Londra: Zed Press, 1982).

9 Bahsedilen metinlerin bibliyografyaları çoğunlukla tıp dergileri ve ve tıp konferanslarından oluşuyor. Bir önceki dipnotta sözünü ettiğim Abdalla'nın çalışması tıp söylemine duyulan güven bakımından örneğe şayandır. Abdalla'nın referansları arasında şunlar var: *The Lancet*; *Sudan Medical Journal*; *Tropical Doctor*; *East African Medical Journal*; *Surgery and Clinical Pathology in the Tropics*; *Journal of Obstetrics and Gynaecology of the British Commonwealth*; *American Journal of Obstetrics and Gynaecology*; *W.H.O. Reports*; *The Magazine of the W.H.O.*; *W.H.O. Conference of Obstetrics and Gynaecology*; D. R. Cook'un *Review of the Medical Literature*'u. Jenital sakatlama üzerine en son üç kitabın yazarları doktorlardır: Sudan'lı El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?* , Somalia'lı Abdalla, *Sisters in Affliction* ve Mısır'lı N. El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (Londra: Zed Press, 1980). El Saadawi aynı zamanda psikiyatristtir.

oluşturur. Bedenin tıbbi istilasını uygulamaya koymak için gerekli "nesnellik", ancak etin uyuşturularak edilgenleştirilmesiyle sağlanabilir. Böylece bu bedenin öznelliğinin hayatiyeti, varoluşsal anlamına yerleşik inançlar ve değerler, dışsal, önemsiz şeyler olarak sıyrılıp atılır. "Akıl"ın, bedenin "ne" olduğu konusunda taraf:sız bir yargıç olarak kabul edilmesine dayanan bir biyolojik indirgemecilik, kültürel özgüllüğü evrenselleştirici bir cinsellik şablonuyla tercüme eder. Klitoridektomi (klitoris sünneti) ve infibülasyon (cinsel organları kesip bağlama – ç.n.) sadece Afrika'da otuz ülkede uygulanıyor olmasına rağmen, bu kültürel, siyasal ve tarihsel deneyimlerin çeşitliliği basitçe yadsınır: tek başına tıbbi söylem, Batı'nın "ne olduğunuza" dair mutlak fikrini garanti altına alır.

Jenital sünnetin uygulandığı ülkelerde, yerli nüfus içinde bu uygulamanın devamına şiddetle karşı çıkan kadınlar vardır. Bu kadınların kendi yaşamı deneyimlerine yükledikleri anlamları tartışmak istemiyorum. Ne var ki, bir gurup kadın hakkında varılabilen sonuç, bunu tüm Afrikalı kadınlar için geçerli kılan etnografik bir mazeret *(alibi)* haline getirilmiştir. "Başka" olmanın bu tikel ve homojenleştiren belirlenimi içinde, Batı'dan "başka" olanın kendi iç çelişkileri ve çeşitliliği böylece feda edilir.

Netice itibariyle, jenital sünnet hakkında Afrikalı kadınların yazdığı kitaplar, yazarlık işlevi açısından, ulusal otantikliğe özgü o bütünleştirici anlamı taşırlar. Örneğin, Somali'li Abdalla'nın ve Sudan'lı El Daıreer'in her birinin kendi ülkelerindeki jenital sünnet ve infibulasyon (cinsel organ bağlama) hakkında ayrı kitapları vardır. Ama, tıbbi argümanlar, araştırma yöntemleri ve bibliyografik materyel açısından baktığımızda her iki kitap da neredeyse tıpatıp aynıdır. Her iki kadın da doktor olduğundan, mesleklerinden gelen ayrıcalıkları onları adlarına konuştukları kadınların

çoğu ile belirsiz bir ilişki içine koyar.

Sünnete muhalif bir kadın ve Arab Kadınları Dayanışma Cemaati üyelerinden Mısır'lı Dr. Shehida Elbaz müdahale konusunda çok daha temkinlidir. Angela Davis ile yaptığı bir mülakatta, yukarıda sözünü ettiğim Londra konferansını anan Elbaz, orada, Mısır, Sudan ve Somali gibi ülkelerde kadın kurtuluşunun eksenine kadın sünnetinin oturtulmasına nasıl karşı çıktığını anlatır:

> Ben aslen taşradanım ama hayatım boyunca Kahire'de yaşadım. Taşradaki kadınlar hakkında konuşmaya hakkım olduğunu sanmıyorum ... Ya siz bu kadar uzaktan bizim hakkımızda nasıl karar verebilirsiniz?[10]

Peki taşradan gelen bu sesten ne haber? İşitilebilir kılınması kolay bir iş gibi duruyor, ama sözkonusu literatürün hiçbir yerinde bu ses net bir biçimde ortaya çıkmaz. Bu karşı-söylemin toparlayabildiği tek ses, garip sessizliklerde, müdahaleci metinlerin kapamaya çalıştığı geçilmez aralıklarda işitilebilir. Dilsiz ve hayaletimsi olmasına rağmen, hayırsever söylemin sömürgeci eleğinden kaçan bu "öteki" bedenin buharını gene de hissedebiliriz.

Bu kitaplardan sadece bir tanesini alıp mantığını izlemeye değer. Kendi çerçevesi içinde kalarak ve tanıdık referans terimleri arasında dolaşarak, metni bizzat argümanına karşı okuyabiliriz. Böylece bu farklı bedenin niçin sürekli elimizden kaçtığı ve bizzat bu grotesk yokoluşu üzerine açıklamalarımızı niçin sonuçsuz bıraktığı üzerine düşünebiliriz.

Sudan üzerinde odaklanacağım çünkü bu konu etrafındaki belli bir temsili yoğunlaşma bu ülkeyi bir problemin bölgesi olarak kurmuştur. El Dareer'in *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and its Consequences* (Londra: Zed Press, 1983) isimli kitabı, bizi bu "başka" yere taşıyacak ve

10 Elbaz'dan alıntılayan Davis, "Sex-Egypt", 328.

görünürde saydam bu metinlerde neyin direngenin kaldığının örnek bir tasvirini verecek.

Sudan'da müdahalenin tarihi, 1946'da İngilizlerin, firavunlar çağından kalma sünnete karşı bir yasa çıkarmalarıyla önemli bir başarı elde eder. Bu tarihten itibaren ise, Sudan hükümeti daha az aşırı biçimlere karşı bir mücadele yürütmüştür. Ne var ki, yasağın ve caydırmanın hem önceki hem de en son biçimlerine karşı cevap bu yönergelere itaatin tutarlı bir biçimde reddi olmuştur. El Dareer'in çalışmasına katılan 3210 kadından yaklaşık %99'u sünnet edilmişti.[11] Sömürgeleştirmeden bu yana sayılar *artmaktadır*.

Eğitimli sınıfların daha az şiddet içeren "sunna"yı "orta dereceli" veya "firavunlardan kalma" operasyona tercih etmeleri sonucu sünnetin tipi kır/kent ayrımını izleme eğilimindedir.[12] Ne var ki, El Dareer'in eğitimli sınıfların ilkel geleneğin terkedilmesine öncülük ettiği yolundaki iddiası, kitabın başka yerlerinde verilen bilgilerle karşılaştırıldığında kendi zorlaması gibi durmaktadır.[13] Örneğin, böyle uygulamaların geleneksel bir adet olmadığı Fur ve Nuba gibi kabile grupları bunları yeni adapte etmiştir.[14] El Dareer ise bu

---

11 El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?* , 1.

12 *Kadın sünneti* – klitorisin dış derisinin veya ucunun kesilmesi; Müslüman ülkelerde, Arapça'da 'gelenek' anlamına gelen 'sunna' adıyla bilinir. Bu en yumuşak biçimi sözkonusu milyonlarca kadının sadece küçük bir bölümünü etkiler. Gerçekte sadece bu tipi ameliyatı sünnet olarak adlandırmak doğruyken, pek çok çeşit uygulamayı yanıltıcı bir "kadın sünneti" başlığı altında toplama eğilimi olmuştur. *Sünnet* ya da *klitoridektomi* – klitorisin ve labia minora'nın tamamının ya da bir kısmının kesilmesi anlamına gelir. *İnfibulasyon* – klitorisin, labia minora'nın ve labia majora'nın en azından üçte ikisinin ve çoğunlukla orta kısmının tamamen kesilmesi ve daha sonra vulvanın iki tarafının ipek ya da katgüt dikişlerle birleştirilmesi anlamına gelir. Buna genellikle firavun tipi sünnet denir. *Orta şiddette kesme* – sunna ve firavun tipleri arasında değişen dereceleri vardır. Bu tıbbi sınıflamalar tüm müdahaleci metinlerde kullanılır.

13 El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 67.

14 a.g.e., 23.

kaymanın nasıl meydana geldiğini şöyle açıklamaktadır:

> ... kentsel bölgelerle temasın başlaması ve ebelerle tanışıklığa bağlı olarak.[15]

Varlıklı profesyonel sınıf aynı zamanda yeni bir 'moda' (El Dareer'in ifadesi) başlatmıştır: doğumdan hemen sonra jenital re-infibulasyon. Tıbbi eğitim görmüş ebeler de bu uygulamayı kırsal kesime taşımışlardır. Kırsal kesimin daha çok tercih ettiği eğitim görmemiş ebeler ise, genellikle bu uygulamaya yabancıdırlar.[16]

Bu tür anomaliler karşısında El Dareer'in yorumu, "cahil" ve "itaatkâr" gibi kadınları disipline etmeye yönelik betimlemelerle karşılık vermektir.

> ... basitçe erkek zevkinin aracı olan bir konumun kabul edilmesi.[17]

Sünnetin, anne, kızkardeş, teyze, hala ve topluluktaki diğer kadın tanıdıkları içine alan sadece kadınlara ait bir mesele olması gerçeği de bu işbirlikçilik ithamlarına destek olmaktadır. Patriarkal baskıların erkeklerin yokluğunda bile denetleyici bir güç oluşturacak kadar yaygın olmalarına rağmen, literatürde, El Dareer'in kadınların aptallığı/edil-

---

15 a.g.e., 39.

16 Batılı eğitimden geçmiş bir ebenin bu tür uygulamaların başlatılmasına aktif destek verdiği iması çelişkili gibi duruyor. Ancak bu kadınların da Sudan'lı olduğu, tıp mesleğinin en alt kademelerinde yer aldıkları ve oldukça güç ekonomik koşullar altında bulundukları hesaba katılmalıdır. El Dareer bu anomaliyi, taşra halkı tarafından tercih edilmeyen eğitimli ebelerin izin verilen hizmetlerden yeterli para kazanamadıkları açıklamasıyla çözmeye çalışıyor. Sonuç olarak ebeler yasaları çiğnemeye itiliyorlar ve kadınları kendi hizmetlerine olan gereksinimin sürmesini sağlayacak yeni uygulamaları benimsemeye için cesaretlendiriyorlar (El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 17-18). Şüphesiz bu kadınların neden ikna olduklarını açıklamaz. Bunun 'bir tür moda' olduğu yorumu ise sadece daha çok soruyu beraberinde getirir.

17 El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 65. Burada "erkeklerin zevki" mekanik işlevselcilik ile aynı anlama gelmektedir.

genliği gibi yorumlarının da tatmin edici bir şekilde açıklayamadığı can sıkıcı bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır.

Örneğin, tercih edilen sünnet tipine ilişkin bir soruya yanıt veren 3210 kadının yaklaşık %59'u daha aşırı biçimleri (orta şiddette ve firavun tipi) daha az aşırı biçimlere (sunna) yeğlemektedir. Aynı soruya erkeklerin yanıtı ise, bunun tam tersidir. 1545 erkekten oluşan örneklemin, firavun tipi veya orta şiddette sünneti yeğleyen % 20'sine karşılık, % 64'ü en az şiddet içeren tipi tercih etmektedir. Bu rakamlar patriarkal baskıyı bir anlamda belirlemektedir, en azından Batılı açıdan bir çözümlemenin terimleri içinde; halbuki El Dareer, yazar otoritesine özgü bir müdahale ile, alelacele bir düzeltme yapmaya girişir:

> Sunna teriminin, erkekler tarafından kullanıldığı haliyle bir miktar yanıltıcı olabileceğine dikkat edilmelidir, çünkü erkekler sadece iki tip sünnet olduğunu düşünme eğilimindedir – firavun tipi ve sunna.[18]

Ne var ki, kendi argümanını bozacağı için erkeklerin yanıtını yeniden yorumlama ihtiyacı El Dareer'in çelişkisini sadece başka bir düzeye taşımaktadır. Çünkü, eğer El Dareer'in açıklamasını kabul edeceksek, arzuları bu uygulamaların denetlenmesi olan ve böylece sürdürülmelerini açıklayan erkekler aynı zamanda uygulamaların ayrıntılarından ve şiddet derecelerinden tuhaf biçimde habersiz görünmektedirler. Şüphesiz erkeklerin bu cehaleti, kadınların içinde biraz olsun hareket serbestisine sahip olabilecekleri ve hiç olmazsa –tabii, eğer tercihleri o doğrultuduysa– daha az şiddet içeren sünnet biçimini seçebilecekleri bir alan açmaktadır. Buna bağlı ve bunun kadar şaşırtıcı bir nokta ise, babaların kızlarının sünneti konusunda görünürdeki pasif tutumlarıdır:

---

18 a.g.e., 66.

> Bulgularımıza göre, çoğunluk (%75) karışmak istemediklerini çünkü bunu tamamen kadınların işi olarak gördüklerini söylediler Kadınların yanıtlarına göre, örneklerin %43'ünde kocaların fikri soruldu, ve bunların %50'si kızlarının sünnet edilmesine rıza gösterdi. Ama kızların diğer %50'si babalarının muhalefetine *rağmen* sünnet edilmişlerdi. (vurgu benim)[19]

Peki kadınlar neden bu esneklikten yararlanmıyorlar? Batılı bir okur bu eylemsizlikten şaşkınlığa düşüp, El Dareer'in yaptığı gibi, bu kadınlarda bir eksiklik olduğu, bir bütün olarak bu kültürde genel bir bozukluğu gösteren bir şey olduğu sonucuna varabilir.

Ama bu "anomalilerin" daha pek çok örneği var. Batı Sudan'da düğün gecesi, hem erkek hem de kadın için, çoğu kez zifaf odasını işkence odasına dönüştüren bir "sınav" haline gelir. Dar bir "infibulasyon"un girmeyi imkansız kıldığı durumlarda kadınlar cerrahi müdahale için ebelere ve hastanelere başvurmak zorunda kalır; erkekler ise, toplumsal çevrenin kınama riskiyle karşı karşıya kalıp başarısızlığın utancından kurtulmak için yapay yöntemlere başvurabilirler:

> Toplumun dedikodu ve alaylarından çekinen bazı kocalar yapay yöntemlere başvurmak veya yardım istemek yerine çözümü zamana bırakmayı tercih ediyorlar. Bir erkek yardım istemektense ölmeyi yeğleyeceğini söyledi Altı yıldan fazla bir süre bakire kalan bir kadınla karşılaştığımızı düşünürsek bu oldukça inanılmaz bir tutum ... Araştırmanın bulguları arasında, tam duhulün gerçekleşmesinin onsekiz ay aldığını söyleyen üç tane firavun tipi sünnet edilmiş kadına rastladım. Beş erkek bu sürenin altı ile onsekiz ay ara-

---

19 a.g.e., 88.

sında değiştiğini söyledi toplam 3210 kadından ve 1545 erkekten oluşan örneklem içinden yedi kadın ve beş erkek tam duhulü hiç yaşamamışlardı. Evlilik süreleri üç ay ile iki yıl arasında değişiyordu.[20]

Bu kadınların rahatlıkla boşanabileceği gerçeği öğrenilince, Batılı bakış açısından zaten gereksiz görünen bu tür sıkıntıların erkeklere sağladığı yararlar daha da azalır.[21] Bu durum, kadınların kendi bedenlerinin denetimi konusunda tamamen güçsüz oldukları iddiasına meydan okur gibi gözükmektedir.

Üstelik, kadın cinselliğinin metalaştırıldığı veya infibulasyonun sağlam dikişiyle 'kilitlendiği' varsayımı, El Dareer'in, yine aynı kadınların çoğunun davranışını eleştirmek için dile getirdiği nedenle çelişmektedir:

> Yeniden sünnet (re-infibulasyon) ile yaratılan bu sahte bekaret görüntüsü evlilik öncesi cinsel ilişkiye giren kızların niçin sünnet yaptırdıklarını açıklamaktadır. Yani sünnet, ahlaksızlığı engellemekten ziyade bu tür davranışı teşvik etmektedir, çünkü kızlar her zaman yeniden dikilebileceklerini bilmektedirler. Bu noktayı ebeler de vurgulamaktadır 'Onlar köpek gibidir, tek eşe bağlı kalmazlar'.[22]

Bu uygulamalara bağlılığı açıklamak için dinsel nedenler de getirilmiştir. Pek çoğu Müslüman oldukları için bu uygulamaların gerekli olduğunu söylerken,[23] diğerleri yine

---

20 a.g.e., 46. El Dareer duhulü gerçekleştirme ortalama süresinin altı ile onsekiz ay arasında değiştiğini de belirtmektedir.

21 Abdalla, *Sisters in Affliction*, 89. Aslında benzer bir durumu anlatan Somali üzerine literatür yüksek bir boşanma oranından ve kadınların cinsel eşlerini sık sık değiştirdiklerinden sözeder.

22 El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 57.

23 a.g.e., 71.

Müslüman oldukları için kızlara yapılan sünnetin iğrenç ve dinlerine aykırı olduğunu ileri sürdüler.[24] Örneklemde sadece 58 tane Hristiyan olmasına rağmen hepsi en şiddetli (firavun tipi) sünneti uygulamaktadır. Çeşitli açıklamalar daha kapsamlı bir belirlenimi ve yorumlamayı gerektirmektedir. Bu operasyonların sonucu olan komplikasyonlar kimi zaman ölüme kadar varmaktadır. Yine de, El Dareer'in anlattığına göre,

> Muhbirlik utanç verici bir şey olarak görüldüğü ve toplum tarafından kabul edilmediği için, ebeveynler kızlarının hayatını gözden çıkarır ve cerrahın ismini asla vermez.[25]

Bu operasyonlar sonucunda kadın sağlığının tehlikeye düşmesine rağmen, mülakat yapılan kadınların %82.6'sı (2652 kadın) uygulamanın sürmesinden yana tavır almışlardır.[26] Ezici bir çoğunluk eğitimsiz ebeleri eğitimlilere tercih etmekte ve tıbbi yardımı ısrarla reddetmektedirler.[27] Bu durum, 790 adet uygulama sonrası acil komplikasyon vak'asından sadece %11.9'unun tıbbi personele bildirilmiş olduğunu gösteren araştırma sonuçları tarafından da açık seçik ortaya konulmaktadır.[28]

Bu davranış kısmen sağlığın 'ekonomi politiği' tarafından belirleniyor. Kırsal kesimdeki yoksullar, mali ya da coğrafî nedenlerden dolayı sağlık hizmetlerinden her zaman tam olarak yararlanamıyorlar. Ne var ki, farklı kültürlerin ve farklı dillerin heterojenliğini bir tek toplumsal beden ve bir tek kimlik içinde birleştiren bir ulus-devlet olan ve bugün

---

24 a.g.e., 21.

25 a.g.e., 28.

26 a.g.e., 66.

27 a.g.e., 17.

28 a.g.e., 28.

Sudan denilen bu yapay birliğin kuruluşu, bizzat homojenleştirmeyi sağlamak için kısmen de olsa tıbbi pratiğe dayanmıştır. Yine de nerede tıbbi yardım varsa, kadınlar bu yardımın şefkatli hizmetlerine direnir gözükmektedir.

Burjuva ulus-devletin veya 'toplumsal bedenin' doğuşu burjuva öznenin doğuşuyla eşzamanlı olduğu için, her ikisinin sağlığı içiçedir. 'Cinsellik', tıbbi gözlemi ve denetçi ebesi ile, bu yeni 'bireysellliğin' biçimlendirilebileceği alan haline gelir. Sudan'daki müdahaleci kampanyaların tarihi, Foucault'nun bio-iktidar dediği şeyin iyi bir örneğidir: bilgi/iktidar ağının, tüm nüfusu homojenleştirilmek ve itaatkar hale getirmek için, kadınların bedenlerini nasıl araç olarak kullandığını ortaya çıkarır.[29]

El Dareer bu müdahale tarihine alkış tutmaktadır. İngiliz sömürgeciler, Sudan'lı eğitimli erkeklerin işbirliğiyle,[30] kadın cerrahları cezalandırma ve Cellaba, Fur ve Fallata gibi kabileleri yeniden iskan etme çabalarında başarılı olmuşlardı. Bu grupların 'tehlike altında' olduğu düşünülüyordu. Bu uygulamaları henüz benimsemeye başladıkları için, komşu kabilelerin daha fazla kötü etkisinden korunmaları sağlanmalıydı. Yani, jenital sünnet, Sudan'ın yeni oluşan toplumsal bedeni içine tehlikeli bir patoloji yerleştiren bir davranış olarak görülüyordu. Devletin siyasal sağlığının muhafazası için kadın gövdesinin denetimi temel bir öneme sahipti.

1946'da Sudan Sağlık Hizmetleri tarafından teşvik edilen bir hükümet kampanyası uygulamaya karşı belli yasaların çıkarılmasında başarılı oldu. Eğitim sistemi bu yeni yasaları destekleyecek şekilde düzenlenirken, İslâmî liderler de nihayet sünnet adetini lanetlemeye ikna edildiler. Gelgelelim

29 Bkz. M. Foucault: *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction* (Londra: Vintage Books, 1980) 140-143..

30 El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 93-94.

sünnet yaygınlaşmaya devam ediyor. Hukuksal karşı-önlemlerin başarısızlığıyla, ülkeyi 'halkın refahını gözetim' bölgelerine ayıran disipliner rejimler şimdi bu süregiden direngenliği denetlemek ve kökünden kazımak için enerji harcıyor.[31]

Fakat ikna etmeye yönelik bu daha incelikli baskı yöntemlerine dahi açık bir şekilde direnilmektedir. El Dareer'in kendi de işbirliği yapmama duvarına çatmıştır. Pek çok kadın sorulara cevap vermemek için telaşla uzaklaşırken, diğerleri de sonradan asılsız olduğu ortaya çıkan cömert ve ayrıntılı cevaplar vermişlerdir.[32]

Farklı yöntemlerin ve yaklaşımların kullanımı bu kültürlerin çok daha uygun bir okunmasını sağlayabilirse de, okurun çerçevesinden kaçmaya devam eden "belli bir şey" mutlaka olacaktır. Tabii, farkı önce sünnet edip sonra da aslında hiç bir önemi olmadığı ifadesiyle dikme yöntemini kullanarak, bilgimizin sınırlarını aşıp bizi tehdit eden bu "şeye" karşı anlayışımızın kapılarını kapatabiliriz. Böylece anlam bolluğu bu "birşey"in yokluğuna aktarılacaktır. Peki ya bu metinsel dikme ve onarım işleminde sözkonusu olan nedir? Bir argümanın kapatılmaya çalışılan tutarsızlığı içinde hangi sorular ısrar etmektedir?

Eğer "cinselliğin" hümanist öznenin özgül tarihsel yörüngesini konumlandırma olasılığını kabul edecek olursak, bir ikilemle yüzyüze geliriz. Batılı jenital zevkleri düzenle-

---

31 Sözkonusu örgütler aşağıdakileri kapsamaktadır: Sağlık Bakanlığı, Eğitim ve Talim Bakanlığı, Diyanet İşleri Yüksek Ulusal Konseyi, Ulusal Sosyal Refah ve Kalkınma Konseyi, Kültür ve Enformasyon Bakanlığı, Kadın İşleri Sekreterliği ve Sudan'lı Kadınlar Sendikası, Aile Planlaması Derneği, Refah ve Gençlik Eğitim Merkezi ve Tıp Konseyi (El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, 97).

32 a.g.e., 20. Direncin tüm kadınları kapsadığı veya öngörülebilir olduğunu ima etmek niyetinde değilim. Bazı kadınlar uyumluydular, ve aslında yanıtları çoğunlukla El Dareer'in varsayımlarıyla tutarlıydı. Amacım, bu metinlerin 'okunabilir' ve nisbeten saydam bölümleri yerine, özellikle anlaşılması güç ve sorunlu bölümleri üzerinde yoğunlaşmak olmuştur.

yen özel bir sınıflandırmayı kullanarak Afrikalı kadınlara yöneltilen sorular etno-merkezci *(ethnocentric)* varsayımların düşüncesiz bir projeksiyonu haline gelebilir.[33] Foucault, Batı toplumlarında bireyin "gerçekliği"nin gitgide benliğin libidinal ekonomisi çevresinde kurulmuş olduğunu öne sürmüştü.[34] Yani, özgül bir kimliğin biricik işareti olan kişinin bireyselliği onun cinselliğinin kavramsallaştırılması ve ifade ediliş i ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Tüm bir disipliner pratikler dizisi (tıbbi, pedagojik, ailevi, mimari, vb), kişi oluşumuzun özü olarak gördüğümüz bu şeyi kurmuş olmasına rağmen, biz bu kültürel etkiyi biyolojik bir olgu olarak kabul etmiş bulunuyoruz. Sonuç olarak, Batılı bedenin "gerçekliğini" garanti etmiş olan ölçüt evrensel bir açıklama çercevesi gibi kullanıldığında sorunlu hale geliyor; başka tarihlerde ve başka kültürlerde konumlanan bir bedenin hazları ve arzuları bu kadar kolay anlaşılamayabilir.

Örneğin, Abdalla'nın Somali'de hepsi sünnet olmuş altmış evli kadını kapsayan küçük bir topluluk üzerinde yaptığı araştırmada, yirmibeş kadın kocalarıyla cinsel ilişkiden zevk aldıklarını belirttiler. Bu, en azından Batı'nın tıp söylemine göre ilişkiden zevk almaları mümkün olmayan kadınlardan beklenmedik bir yanıttı. Ayrıca beş kadın da

> ilişki sırasında nasıl veya ne hissettiklerini açıklayamadılar.[35]

Bu yanıtları 'yanlış bilinçlilik' veya müteessif bir 'cehalet' gibi terimlerle açıklayan yaklaşımlar, kadınlar ve kültürler

---

33 Kinsey, Masters ve Johnson ve hatta Shere Hite gibi uzmanların cinsel benliğimizin "gerçekliğine" ilişkin sınıflandırmaları tüm müdaheleci metinler tarafından şüphe götürmez kaynaklar olarak alınmaktadır. Örneğin, bkz. Abdalla *Sisters in Affliction*, 25.

34 Foucault, *The History of Sexuality*.

35 Abdalla, *Sisters in Affliction*, 92.

arasındaki farkı, ancak Batı'nın 'anlam'ını yazabileceği bir anlamsızlık içinde yoketmektedirler. Burada 'anlam', hem mantık yürütmenin ve düşünmenin 'anlam'ını (düşünce/zihin) hem de duyulan ve hissedilen 'anlamı' (algılama/beden) kapsar. Ama, eğer, anlam ve özne/beden kültür içinde kuruluyorsa, o zaman arzular ve hazlar da özel bir anlamlama sistemine *(significatory system)* özgü olmalıdır. Nasıl tıpkı pek çok feminist, Batılı değerler çerçevesinde, kadınları erkeklerden farklı bir konuma oturtan bir bilgi anlayışının kendinin cinsel olarak düzenlenmiş olduğunu ileri sürdülerse,[36] aynı eleştiri Üçüncü Dünyalı bedenlerin Birinci Dünyanın bilgisi içinde konumlandırılmasına uygulanabilir. Nasıl "kadın" erkek egemen metinlere basitçe 'boşluklarını doldurmak' için eklenemezse, aynı biçimde Üçüncü Dünyalı bir ses de, Batılı dinleyiciyi, sırf "fark"ın bütünleştirilmiş bir gerçekler dizisine aslında sıkıştırılabileceğini göstererek tatmin etsin diye canlandırılamaz. Üçüncü Dünyalı bir ses Birinci Dünyalı bir söylemin *terimleri içinde* işitilmeyecektir. Orada bu sesin yabancılığının, tatmin olmuş, kayıtsız bir aşinalığa indirgenmeyeceği ve tercüme edilmeyeceği bir yer yoktur.

Bu açıdan, Sudan örneği, Üçüncü Dünya insanlarının, kendilerini konu ve özne *(subject)* olarak saptayan Batılı bilimin çerçevesi içinde kimliklerini nasıl sürekli yeniden tanımlamak zorunda olduklarını göstermektedir. Tıbbi söylem bedenleri saptamanın sadece bir yoludur. Sudanlı öz-

---

36 Bu çalışmaların hacmi geniştir. Kısaca, bu sonuca varan dört ayrı disiplinden bahsetmek gerekirse: tarih –E. Fox Genovese: "Placing Women's History in History" *New Left Review*, 133, 1982; felsefe– G. Llyod: *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (Londra: Methuen, 1984); psikoanaliz –L. Irigaray: *Speculum of the Other Woman* (New York: Cornell University Press, 1985); bilim– E. Fox Keller: "Gender and Science", S. Harding ve M. B. Hintikka (der.) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, (Dordrecht: Reidel, 198).

nenin bu kuruluşunda antropoloji de rol oynamıştır. Örneğin antropolog S. F. Nadel, İngiliz hükûmetinin Nuba kabilesinin 'toplumsal bedenine' nüfuz etmesine yardım etmek için Rockefeller tarafından finanse edilmişti. Bu topluluğun 300.000 üyesi arasında, İngiliz sömürgeciliğinin ünlü Dolaylı Yönetimi'nin kolayca sızabileceği hiçbir siyasal hiyerarşi yoktu:

> Yeni bir yönetim politikası başlatan İngiliz emperyalizminin Sudan'da ki yerel ajanlarından biri Nadel'di. Yönetime 'yerel adetler'den yararlanması için gerekli bilgiyi veriyordu Yerli toplumu yönetmek fazla tehlikeli ve masraflı hale gelmişti – insanları sosyolojiyle denetlemek onları askerlerle denetlemekten daha kolaydı, üstelik insanların adetlerinden yararlanmak Yönetimi kolaylaştırmakla ve onları denetim altında tutmakla kalmadı, ayrıca, Dolaylı Yönetim ilkesi altında Nuba kalmalarını sağlamak gibi oldukça önemli bir sonuca da yol açtı.[37]

Tabii bu hikayenin şaşırtıcı bir tarafı yok. Evans-Pritchard da İngilizlere karşı ayaklanmadan sonra Nuer'i incelemek için görevlendirilmişti;[38] Dolaylı Yönetim politikası üzerine yazılar yazan Malinowski ise, bu yöntemin yerliler üzerindeki üretken ve olumlu etkilerini öğmüştü.

---

37 J. Faris: "Pax Britannica and the Sudan" T. Asad (der.) *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca Press, 1973), 157. "Nuba kalmalarını sağlamak" için ilk iş olarak kimliklerinin Nuba olarak kurulması gerektiğinin anlaşılması lazım. Bu yeni kimliği biçimlendirecek çerçevenin bir örneği, MacMichael'ın Sudan Hükûmeti Maliye Bakanına yazdığı mektubunda sözedilen ekte bulunabilir. MacMichael, sömürge hükûmetinin yönetimine yardım etmek üzere bir antropologun görevlendirilmesini talep ediyordu. Bkz: Ahmed, Talal Asad (der.) *Anthropology and the Colonial Encounter*, 268-269.

38 S. Feuchtwang: "The Discipline and Its Sponsors" Talal Asad (der.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, 93.

> Eğer ilk baştan uygarlığın ilkelerini aşılamak mümkün olsaydı, kusursuz bir kimliğe ulaşmak mümkün olmazdı. Afrikalılara, ihtiyaçlarını daha iyi karşılayacak ama aynı zamanda hep Avrupa'nın gereksinimleriyle uyum içinde yeni varlık koşulları verilmiştir; bundan daha azı, güçlü bir karşı koyma fırsatı ve yeni, potansiyel olarak tehlikeli milliyetçiliklerin ortaya çıkışı olurdu.[39]

Tabii ki, antropolojiyi, rutin sömürgecilik veya Dolaylı Yönetim ilkesi bağlamında İngiliz Yönetiminin yardımcısı, emperyalizmin basit bir yansıması olarak görmek yanlış olurdu. Söylem, bu örnekte antropolojik söylem, Afrika kültürlerini Batı için anlaşılabilir ve bilinebilir varlıklar haline getirmiştir. Devasa bir kültürel harita çıkarılmıştır:

> Sudan'ın tümünün kapsamlı ve ayrıntılı bir antropolojik incelemesini yapmak için eğitimli bir antropolog ekibini görevlendirebiliriz. Bu antropologlar süresiz olarak işe alınmalı ve çalışmaları "Jeolojik Araştırmalar" ile eşit kabul edilmelidir.[40]

İngilizler için *yaratılan* kabileler zamanla Afrikalılar için de kavramsal ve maddi bir gerçeklik oluşturdular. Illiffe'nin Tanganyika için belirttiği gibi:

> İngilizler, Tanganyika'ların kabileler halinde yaşadığı gibi yanlış bir inanca sahiptiler. Halbuki Tanganyika'lar kabileleri sömürge düzeninde faaliyet gösterebilmek için yaratmışlardı. Cameron ile müritleri 'kabile birimi'ne dayanarak dolaylı yönetim kurmuşlardı. İktidar onlarındı ve yeni bir siyasal coğrafya yarat-

---

39 Malinowski'den alıntılayan Feuchtwang, "The Discipline and Its Sponsors", 92.

40 MacMichael'dan alıntılayan Ahmed, T. Asad (der.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, 267.

tılar. Tabii eğer bu durum Afrikalılar arasında benzer eğilimlerle çakışmasaydı geçici olacaktı. Ama onlar da, akrabalık terimleri içinde düzenledikleri ve icat ettikleri bir tarihle desteklediklerini, sersemletici bir toplumsal karmaşanın ortasında yaşamak zorundaydılar. Üstelik, tıpkı yöneticilerin etkin yönetim birimlerine ihtiyacı olduğu gibi Afrikalıların da etkin eylem birimlerine ihtiyacı vardı Böylece Avrupalılar Afrikalıların kabileler halinde yaşadığına inandılar, Afrikalılar da üyesi olarak ait olacakları kabileleri kurdular.[41]

Bir söylem bir nesneyi anlamla şekillendirirken onu aynı zamanda yaratır: bilgi/iktidar ağının bu kurucu rolünü ideoloji olarak adlandırmak yerinde olmaz. Öyle ki, konuşmak ve yorumlamak, sadece konuşmanın nesnesini değil bizatihi konuşan öznenin üretimini de kapsamak gibi maddi sonuçları olan maddi bir sürecin parçalarıdır.

Fallogosentrizm ve etnosentrizm arasındaki suç ortaklığı özne ile nesnenin bu siyasal kirlenmişliğini ve birbirine bulaşmışlığını inkar eder. Batılı feministlerin kafasını karıştıran, fallogosentrik söylemin nesneleri olmalarına rağmen, küresel çeşitliliğin etnosentrik düzeni içinde "bilen özneler" olarak kurulmalarıdır. Sudan örneğinde bunun anlamı, Sudan'lı kadınlar kadar Sudan'lı erkeklerin de Batı için "dişileştirilmiş öteki" olmak gibi pek de özenilemeyecek bir ko-

41 J. Illiffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 318-324: "Kabile"nin antropoloji tarafından nasıl kurulduğunu gösteren diğer kaynaklar için, bkz: A. Mafeje, "The Ideology of Tribalism" *The Journal of Modern African Studies*, 9, 2, 1972; R. M. Keesing, "Racial and Ethnic Categories in Colonial and Post-Colonial States: Sociological and Linguistic Perspectives on Ideology" Australian National University, basılmamış tez, 1986; T. O. Ranger, "Race and Tribe in Southern Africa: European Ideas and African Acceptance" R. Ross (der.) *Racism and Colonialism: Essays on Ideology and Social Structure*, (Lahey: Martinus Nykoff, 1982).

numu işgal ediyor olmalarıdır. Batılı kadınlar ise, bu ilişkide erkekleşmiş/güçlenmiştir. Gayatri Spivak'ın uyardığı gibi:

> Üçüncü Dünyalı kadınlar hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olabilmek ve farklı bir okuma geliştirebilmek için, alanın muazzam çeşitliliğinin değeri bilinmeli, ve Birinci Dünyalı feminist, *bir kadın olarak* ayrıcalığı olduğu duygusunu yenmeyi öğrenmelidir.[42]

Ve dahası, kadının farklı söylemler arasında değişen konumları eleştirel bir pratiği başlatmak için kullanılabilir. Kadın bedeninin 'aşırılığı' erkeksi 'gerçeklerin' yerleşik sınırlamalarına meydan okurken nasıl onları altüst ediyorsa, aynı zamanda içinden bir başka sorular gövdesinin üretilebileceği bir kaynak da sağlar.

"Etnografik öteki" bizim kendi Batılı kimliklerimizin bütünselliğini güvenlik altına alan bir dış 'deri' de oluşturabilir. Örneğin Afrika'ya dönersek, feminizmin mücadele etmesi gereken, hiç te masum olmayan o malum ikilikler *(binarisms)* yine sahnededir. Afrika Batı için bedendir, boş, vahşi bir mekân – tehlikeli anarşisini uysallaştıracak daha 'aydınlanmış' ve 'mantıklı' güçlerin içine girmesine ve onu sömürgeleştirmesine davet çıkaran gizemli 'kara kıta'. Batılı arzuları yansıtan bu temsiller *(representations)* sayesinde, Batı'nın vahşi el koymasının ve borçluluğunun tarihi, aynı anda hem inkar edilir hem de meşrulaştırılır.

Benlik/kimlik bilincimizin gözeneklerine yerleşecek kadar 'doğallaşmış' bu iktidardan kendimizi nasıl kurtarabiliriz? Ya da Spivak'ın provokatif meydan okumasını yinelersek: Ayrıcalığımızın aslında kaybımız olduğunu nasıl öğrenebiliriz?[43]

---

42 Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame" *Yale French Studies*, 62, 1981, 156-157.

43 Bkz. B. Creed, F. Freiberg ve A. McLaughlan, "Interview with Spivak" (Spivak ile görüşme) *Art Network*, 16 (1985) 27.

"Öteki"ni temsil etme biçimlerimiz, anlamı aynı anda hem kesinleştiren hem de bozan, bilme eylemine özgü, karanlık ve tekinsiz bir ikiye katlanmışlıktan çıkmaktadır. Bu temsili/libidinal ekonomiyi stratejik bir biçimde kendine karşı kullanarak, aslında kendine güvenimizin bedeli olan bu kayıptan birşey yakalayabiliriz. 'Kirlenmişlik' ve 'borçluluk' kavramlarını pozitif bir biçimde yeniden yazmaya çalışırken, ister istemez Biri ve Öteki, kadın ve erkek, Batı ve Diğerleri arasındaki farkın kuruluşunu da sorguya çekiyor olacağız.

En azından bu yönde bir jest yapabilmek için, klitoridektomi literatürüne dönelim. Çünkü bu literatür, konuşmacı ile üzerine konuştuğu nesne arasındaki bu "borçluluğun" ve "kirlenme"nin tarihinin ısrarla müdahaleci metinlerden devşirilme biçimini gayet güzel örneklemektedir. Diğer yazarların bu konuda en fazla başvurdukları kaynak üzerinde yoğunlaşacağım.[44] Fran P. Hosken tarafından düzenlenen *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females* (Hosken Raporu: Kadınlarda Jenital ve Cinsel Sakatlama) (1979), isimli bu çalışma *Women's International Network News*'ın (Uluslararası Kadın Haber Ağı) bir parçası olma iddiasındadır. *The Facts and Proposals for Action* (Gerçekler ve Eylem Önerileri) (1980) başlıklı ek bir kitapçıkla birlikte okunması istenmektedir. Hosken'in argümanları tıbbi söylemin kadının cinselliğini belirleyebileceği gibi bir inancı sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Klitoridektomi yaşamış kadınların gerçek ihtiyaçları ve arzularına yabancılaştıkları üzerine kanıtları pekiştirmek için ayrıca Shere Hite gibi Batılı feministlerden de alıntılar yapılmaktadır. Hosken Rapo

---

44 Örneğin Daly, *Gyn/ecology*, El Dareer, *Woman, Why Do You Weep?*, Abdalla *Sisters in Affliction*, McLean, *Female Circumcision, Excision and Infibulation* Gazete makaleleri bile bu kaynaktan yararlanıyor; örneğin, bkz. C. Brisset "Thirty Million Mutilated Women" *Le Monde* (28/2/1979).

ru, modernleşmeci eğilimlerin en etkili olabilecekleri alanları ortaya çıkarırken, okurlarını Afrika kıtasına çoktan sızmış özel kuruluşlar, hükümet kurumları ve uluslararası gelişme programları aracılığıyla çalışmaya teşvik etmektedir. Talep gören kanalların listesi aşağıdaki kurumları içermektedir: A.B.D. Devlet Dairesi, A.B.D. Dışişleri Bakanlığı, Dünya Sağlık Örgütü, Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Toplumsal İşbirliği Örgütü (UNESCO), Birleşmiş Milletler Uluslararası Çocuk Yardım Fonu (UNICEF), A.B.D. Uluslararası Kalkınma Yardımı Fonu, Uluslararası Aile Planlaması Örgütleri, Uluslarası Planlı Ebeveynlik Federasyonu, Ford Vakfı ve Rockefeller Vakfı.

Bu hayırseverlikte eksik olan ne? Kısaca söylersek, Üçüncü Dünya ülkelerinin karşı karşıya kaldığı sayısız sorunun geleneksel "azgelişmişlik" görüşüne başvurarak açıklanabileceğini varsayan Hosken müdahaleci yazarların tipik bir örneği:

> Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinde ekonomik kalkınma ancak Batı'nın toplumsal kurumları ve değerleri benimsenirse gerçekleşebilir.[45]

Geleneksel toplumların kültürel uzlaşmazlığı, Avrupa'nın başarısıyla mümkün olduğu kanıtlanan modernleşmeye engel olarak görülmektedir.[46] Gelgelelim bu görüş, çok gelişmiş dünya ile az gelişmiş dünya arasındaki nedensel ilişkiyi

---

45 B. F. Hoselitz, *Sociological Aspects of Economic Growth* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960) 55.

46 Aralarındaki farklara rağmen aşağıdakiler türünden çalışmalar bu görüşlere akademik meşruiyet sağlamıştır: A. Lewis, *The Theory of Economic Growth* (Londra: Allen & Unwin, 1955); W. W. Rostow, *Three Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960); B. F. Hoselitz, *Sociological Aspects of Economic Growth*; E. E. Hagen, *On the Theory of Social Change* (Homewood, Illinois: Dorsey, 1962); W. Brandt, *North-South: A Programme on Survival: The Report of Independent Commission on International Development Issues Under the Chairmanship of Willy Brandt* (Londra: Pan, 1980); J.K. Galbraith, *The Nature of Mass Poverty* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979).

ustaca gözardı etmektedir – onaltıncı yüzyılda Avrupa'da başlayan ve halen süregelen muazzam ekonomik ilerlemenin dünyanın başka yerlerindeki ekonomilerin eşzamanlı bir yıkımı ve yağması üzerine kurulduğu gerçeğini ortaya koyan nedensel ilişkiden sözediyoruz. Geleneksel ekonomiler yıkılmış ve sömürgeci metropollerin ihtiyaçlarına göre yeniden yapılmışlardır. Üretim unsurları geçimlik sektöründen ihracat sektörüne kaydırılmıştır, ki bu aslında önceki üretim unsurlarının bir yana bırakılması ve sistematik olarak zayıflatılması demekti. Afrika kıtasının artı ürününe bu şekilde el koyma, Avrupa'nın endüstriyel gelişimini sağlamlaştıran tek yönlü bir servet akışı haline geldi. Bugün bile, bu ülkeler bağımlı bir ekonomik altyapıya sahip oldukları için, ulusal bağımsızlık hareketleri bu zinciri kırmaya muktedir olamamışlardır.[47]

Bir tek fetihin pek çok küresel adaletsizliğin sorumlusu olarak bulunabileceği bir vahşet anı efsanesi ile 'tarih' ve 'sömürgecilik' uluslararası ekonomik ve siyasal düzeni açıklayan şeyleştirilmiş sanıklar haline gelir: bunlar Birinci Dünya'nın kendini korumak için yarattığı ve küresel güç asimetrisini sürdürmeye yarayan kurgulardır. Asıl yöneltilmesi gereken soru ise, bu küresel adaletsizliklerin kendi içsel işleyişlerinin sorgulanmasını engelleyen bir süreç içerisinde nasıl tekrarlandığı, yeniden üretildiği ve de sonuç olarak meşrulaştırıldığıdır. Çağdaş kisvesiyle 'yardım' denilen şey, tam da Birinci Dünyalı alıcının hayırsever verici

47 Örneğin bkz. S. Amin, "Underdevelopment and Dependence in Black Africa Their Historical Origins and Contemporary Forms" *Social and Economic Studies*, 22, 1, 1973; A. G. Frank, *Dependent Accumulation and Underdevelopment* (Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1978); P. C. W. Gutkind ve I. Wallerstein (der.), *The Political Economy of Contemporary Africa* (California: Sage, 1976) I. Oxaal, T. Barnett ve D. Booth, *Beyond the Sociology of Development* (Londra Routledge and Kegan Paul, 1975); A. M. M. Hoogvelt, *The Sociology of Developing Societies* (Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1984).

maskesini takabilmesini sağlayan o el çabukluğudur.[48]

Hosken'in eylem önerilerini yeniden düşündüğümüzde, bilinçsiz bir şekilde bu ülkelerin yeni-sömürgeci sömürüsünün devamına destek olmamızın, hiç değilse bu sömürüyü onaylamamızın istendiği ortaya çıkar. Her bilgi kaynağı ve önerilen müdahale kanalı bizzat içinde ilerlemesi gereken terimler tarafından karmaşıklaştırılır. Bir örnek vermek gerekirse, Paul Erlich gibi teorisyenlerce 1960'larda hararetle savunulan abartılı Neo-Malthus'cü 'nüfus patlaması' spekülasyonları,[49] aynı dönemde başlayan fon stratejilerinin de açıkça doğruladığı ekonomik bir yaptırımı kapsamaktaydı.

> Washington'daki Nüfus Danışma Merkezi Anonim Şirketi tarafından desteklenen New York'taki Nüfus Konseyi *(Population Council)* Ford ve Rockefeller Vakıflarının da milyonlarca dolarlık muazzam mali katkısıyla geniş bir tanıtım kampanyası başlattı.[50]

Batı'nın tıbbi yardımı genellikle yardımı alan ülkenin bu nüfus denetim örgütlerinin mecburi varlığını kabul etmesine bağlanır.[51] Öte yandan, bu örgütlerin kendileri uluslararası ilaç tekellerinin geniş çıkar ağına yakalanmışlardır.[52]

---

48 Örneğin bkz, T. Hayter, *The Creation of World Poverty: Al Alternative View to the Brandt Report* (Londra: Pluto Press, 1983); T. Hayter ve C. Watson, *Aid Rhetoric and Reality* (Londra: Pluto Press, 1985); A. Pearse, *Seeds of Plenty, Seeds of Want* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

49 P. R. Erlich, *The Population Bomb* (New York: Balantine, 1971)

50 H. Rose ve S. Rose, *The Political Economy of Science: Ideology of/in the Natural Sciences* (Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1976)

51 L. Doyal ve I. Pennell, "Pax Britannica: Health, Medicine and Underdevelopment" *Race and Class* , 18, 2, 1976.

52 Örneğin bkz., T. Hayter ve C. Watson, *Aid Rhetoric and Reality*; M. Silverman, P. R. Lee ve M. Lydecker, *Prescriptions for Death: The Drugging of the Third World* (Berkeley: University of California Press, 1982); R. J. Barnet ve R. E. Muller, *Global Reach: The Power of the Multinational Corporations* (Londra: Jonathan Cape, 1975)

Bunlar Hosken'in destek vermemizi teşvik ettiği aynı müdahaleci ağlardır.

Müdahaleye karşı argümanım, bu tür tecavüzkâr bir eylemi onaylayan asimetrik iktidar ilişkileri üzerinde yoğunlaştı. Bu kılcal denetim ağı Sudan'lı kadının bedenini hareketsiz kılmaya çalışır: onun gövdesi uysal ve Batılı hayırseverliğe karşı duyarlı hale getirilerek, tüm toplumsal gövde yeni-sömürgeci çıkarların nüfuzu karşısında zayıf kılınır. Göreneksel marksist iktidar analizi çerçevesi tartışmanın bu bölümüne uygun düşmektedir. Ancak, anlamın yapıçözücü *(deconstructive)* ertelenişi içinde bilginin kendi üzerine katlanabildiğini iddia ederken farklı bir şeyi ima etmiştim. Şimdi eğer ben de analizimi diyalektik olarak gaspetmeye girişirsem ne sonuç çıkar? Bu durumda, hâlâ kendi arzu yatırımlarını onaylamayı reddeden bir etnosentrizm/fallosentrizm keşfedebilir miyim?

Eğer tıbbi söylemin kurduğu 'sakatlanmış bedenin gerçekliğine' dönersek, marksist bir analizin bu bağlamda nasıl konumlandığını sorabiliriz. Geleneksel maddeci bir yaklaşım içinde, insanlığa tartışılmaz yararı olan 'ilerleme'nin bir parçası olduğu bilimsel olarak tasdik edilmiş tıbbi pratik, böylece ayrıcalıklı epistemolojik statüsünü sürdürmektedir. Biyolojik bedenin 'gerçekliği' bu varsayımların desteğidir. Kültür bu evrensel 'tabula rasa'yı sadece yorumlayan üstyapısal bir değişken haline gelir: doğa/kültür, beden/zihin – kendi kendini sorgulamaya asla izin vermeyen Batı metafiziğinin basit, düzgün, temiz ikiliği. Sonra da Marksistler sorunu bu bilginin toplumsal nedenlerle kötüye kullanılmasına taşırlar:

> tıptaki güçler ve aktörler tüm toplumsal formasyonu belirleyen aynı güçler(dir).[53]

---

53 V. Navarro, *Medicine Under Capitalism* (Londra: Croom Helm, 1979) vii.

Bu yaklaşıma herhangibir eleştiri getirmek istemiyorum, en azından uygulanabildiği yere kadar. Ama tıp alanının, açıkça ifade edilmiş veya edilmemiş olsun, tamamen marksist meta fetişizmi ve yabancılaşma kavramlarına dayanan bir analizi, tıbbi pratiği kapitalist üretim ilişkilerinin basit bir yansıması haline getiren indirgemeci bir anlatım kurmaktadır. Bu anlatımda sorgulanmaksızın kalan ise,

> ... tam da tıbbı böylesine büyük bir potansiyel ideolojik ve kültürel iktidara sahip kılan niteliktir. Bu nitelik tıbbın diğer toplumsal pratiklerden uzaklığını ve farklılığını gizler.[54]

Tıbbi bilginin toplumsal zorunlulukla geliştiğini iddia eden siyasal eleştiri, eleştirel titizliğini aynı bilgiyi çerçeveleyen kavramsal sözlüğe nadir olarak yöneltir. Batının 'bilimsel gerçekler' diye garanti altına aldığı muhtemel kültürel ve siyasal yatırımların incelenmesini bu biçimde reddetmek bir inancın tekrarıdır:

> ... tıbbın içinde bir yerlerde, her ne kadar sayısız toplumsal ve siyasal kirlenme katmanlarıyla kaplanmış olsa dahi, gene de toplumsal olmayan, tarafsız bir bilimsel bilgi cevheri vardır.[55]

Halbuki, tıbbın hiçbir zaman diğer toplumsal güçlerden bağımsız olmadığının keşfi, onun 'bilim-dışılığını' yakalamaktan çok, bilimsel bilgi de dahil olmak üzere bilginin her türünün özünde toplumsal bir girişim olduğunu ortaya koyar.

Tıbbi bilgiyi '*tıbbi*' olarak belirleyen şeyin ne olduğunu sorgulamayı beceremeyen bir maddeci analiz, farkında ol-

---

54 P. Wright ve A. Treacher, *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982), 11.

55 a.g.e.

maksızın kapitalizmin kavramsal çerçevesinin pozitivist metafiziğini benimser: nesnel/öznel, olgu/değer ikilemleri bozulmadan kalır. İronik biçimde, Batı düşüncesinde 'biyolojik bir veri' olarak kabul edilen bedenin kuruluşunda tıbbi söylemin kurucu, üretken rolü bize hâlâ 'yabancı' kalan bir 'bölge' oluşturur.

Batının kadın sünneti konusunda müdahaleci görüşlerini meşrulaştıran bu tıbbi bedenin 'cinsel gerçekliği'dir. Ancak, kendini anlamlandıran toplumsal ve siyasal bağlamı bir biçimde aşarak evrensel bir değer olmaya özenen bu 'gerçeği' sorgulayabiliriz. Burada ilgi çekici olan, tıbbileştiren bir söylemin nasıl Batı'daki tüm insan bilimlerinin temelini kuran bilim haline geldiğidir. Günahtan arınmanın yerine sağlığın geçiren bedenin yönetiminin laikleşmesinin tarihi İnsan'ın varlığı üzerine ontolojik bir etkide bulunmuştur:

> Bichat, Jackson ve Freud'un Avrupa kültüründeki önemleri, doktor olmanın yanısıra filozof da olmalarını değil, daha ziyade bu kültürde tıbbi düşüncenin tamamen insanın felsefî statüsüyle alakadar olduğunu gösterir.[56]

Antropoloji de dahil olmak üzere sosyal bilimler *zaten* kültürel bir ürün olan biyolojik bir 'temel'den başlarlar. Bu nedenle kültürel yatırımların en güçlüsü bilimsel ve tıbbi bilgilerin aslında kültürel olmadığına dair Batılı inançtır. Hem tarihsel dönemler hem de kültürler boyunca "benden başka herkesin yanıldığı" kesinliği bu görüşün temelidir. Ne var ki, maddeci bir iktidar analizi söylemi ya da bilgiyi gerçeklikten ayırmaz: söylem basitçe nesneler *hakkında* değildir, *onları 'bilinebilir' nesneler olarak fiilen kurar.*

Eğer 'birey' tarihsel olarak özgül bir toplumsal ürün ve

56 A. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londra ve New York: Tavistock Publications, 1980), 44.

"bilginin ve iktidarın ürünü ve nesnesi"[57] olarak daha doğru biçimde kavranırsa, cinsellik sahibi özne de *(sexed subject)*, ne tarih-ötesi ne kültür-ötesi olmayan, nisbeten yeni bir icat haline gelir.[58] Gene de bu cinsiyet verilmiş *(sexed)* öznenin toplumsal kökenleri, belirli bir kültürün özel ürününü evrensel bir statüye sahip bir ürüne tercüme eden bir yeniden-kurmanın içine karıştırılmıştır.

Bu 'siyasal anatomi'nin başarısı iktidarın gerçek işleyişini saklayabilme yeteneğiyle ölçülebilir. Özsel bir insani potansiyelin yabancılaşmış bölgesi olarak kalan beden iktidardan ayrıştırılmıştır. Ama, eğer bilginin iktidar ilişkilerinin basit bir yansıması değil de onlarda içkin olduğu, bilginin ve iktidarın birbirlerini doğrudan çağrıştırdıkları kabul edilirse, bedenin gerçekliğini ifade eden modern Batılı ahlakın soykütüğü *(genealogy)* oldukça sorunlu hale gelir.

Fallosentrizm, bilgi cinsel olarak yansızmış, bedenin maddiliğinin, ve bedenin biçimini farkın *yaşanan* morfolojisi olarak kuran siyasal anlamın hiçbir değeri yokmuş gibi davranır. Etnosentrizm ise, fallosentrizmin global kopyası olur: bir kültürün dünya kurgusu tüm kültürel kimlikleri vareden ve sabitleyen şablon haline gelir.

'Öteki' *adına* konuşmakla, kaçınılmaz biçimde aynı şiddet ekonomisi tarafından kapsanmaktayız. Tabii ki bu durum Batılı feministleri de içeriyor. Saf ve kirlenmemiş bir konuşma kavramının imkansızlığına ve bizzat bu kavramın ütopik/teolojik bir arzuyla güdülenmiş olmasına rağmen, en azından 'öteki'ni Batı'nın yapışkan hayırseverlik ağında

---

57 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 192.

58 "İnsan, onsekizinci yüzyılın sonundan önce varolmamıştır İnsan oldukça yeni bir yaratıktır yakın zamanın bir icadı." Michel Foucault: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973), 308, 387.

sabitlemeden önce duraksayabiliriz. Kadın sünneti hakkında, Batılı yorumcuların kendi öznelliklerini kutlamalarına dönüşmeyen ne söylenebilir? Bu kutlamacı tavır yerine, belki de, kendi kültürümüzün tuhaf saplantılarını yansıtan o korkunç karanlığa bir göz atmaya cüret etmeliyiz.

Kültür Kavramları: Antropoloji ve Fotoğraf

GEOFFREY BATCHEN

Fotoğraf ve antropolojinin oldukça yakın, içli dışlı bir ilişkiye sahip olduğu uzun süredir bilinmekte. Hatta ikisinin doğum tarihlerinin aynı güne rastladığı bile söyleniyor. Gerçekten de, "esas gayesi", "uygarlaşmamış kabilelerin nitelikleri, alışkanlıkları, istekleri üzerine otantik bilgi" toplamak olan "Yerli Halkları Koruma Topluluğu"nun 1837'deki kuruluşu, Daguerre'nin ilk başarılı "*daguerretype*"ıyle aynı zamana rastlar.[1] Bu iki deneyim aynı zamanda ortak bir arzuyu da paylaşmışlardır: gözle görüneni sadakatle tekrarlayarak bilgiyi görünür kılma arzusu. Bu yüzden fotoğrafın icad edilişini hemen izleyen ilanının, otomatik olarak etnografik bir dünya tasarısını varsayması şaşırtıcı değildir. 15 Haziran 1839'da Fransız Parlamentosu'na yaptığı bir konuşmada, İçişleri Bakanı dinleyicilere Mösyö Daguerre'nin cihazının, seyyahlar, arkeologlar ve aynı zamanda doğabilimcileri için sürekli ve vazgeçilmez bir nesne olacağı konu-

1 G. W. Stocking Jr., "What's in a Name?": The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71), *Man*, 6 (1971), 370. ("*Daguerreoytpe*" fotoğraf makinasının mucidinden aldığı ilk adıdır – Çevirenin notu.)

sunda güvence vermişti.[2] Birkaç hafta sonra, François Arago bu kullanımı o zamanlar yaygın olan Oryantalist söylem içinde işlemişti. Arago, Fransa'nın 1798'deki Mısır işgali sırasında fotoğraf makinesinin bulunmayışına ciddi ciddi hayıflanmıştır. Bu noksan, demişti Arago, "Arapların açgözlülüğü ya da bazı seyyahların delice yıkıcılığı yüzünden bilimsel dünyanın ebediyen mahrum kaldığı" yapıtların "gerçek imgelerinden" işgalcileri yoksun bıraktı.[3] Dinleyicilerin bu meydan okuyucu yeni icadı hemen benimseyeceğini doğru tahmin eden Arago ve Daguerre, Fransa dışındaki coğrafî bölgelerin gerektirdiği poz süresindeki farklılıklar üzerine tavsiyelere geçmişlerdi. Böylece antropoloji disiplini daha kurulmadan kendine kusursuz bir ortak bulmuştu.

Poz sürelerinin o zamanlar mecburen uzun olması yüzünden, ilk fotoğraflar binalar ve heykeller gibi cansız nesnelerindi. Ancak portrelerin mümkün hale gelmesinden bile daha önce, daha 1840'lardan itibaren etnografların ilgisine layık büyük bir imaj üretimi mevcuttu. Bunlar, Fransız köylülerinin zoraki katkısı sayesinde insanlarla doldurulmuş kır tablolarından Amerikan yerlilerin tam tekmil asalı, taçlı büstlerine kadar uzanıyordu. Egzotik Öteki'ne ait imajlar çok değişik türden tüketicilere çekici gelebiliyordu. Daha 1850'lerde, fotoğrafçılar zenci kölelerin profilden imajlarını üretmişlerdi, ve bu imaj kısa zamanda kriminoloji (suçbilim) ve etnoloji disiplinlerine özgü bir imaj çeşidi olarak görülmeye başlayacaktı. 1870'lere gelindiğinde ise, fotoğraf antropolojik yöntemin sistematik, hatta bazı durumlarda zorunlu bir parçası haline gelmişti. Örneğin

2 Duchâtel, "The Particulars and Motives of a Bill", 15 June 1839, *Historical and Descriptive Account of the Various Processes of the Daguerrétype and Diorma, by Daguerre*, (Londra: MacLean, 1839), 2.

3 Arago'nun Fransız Temsilciler Meclisine 6 Temmuz 1839'da yaptığı bir konuşma, a.g.e., 21-22.

1868'de J.H. Lamprey, farklı ırklardan insanları karşılaştırmayı kolaylaştırmak için standart bir fotoğraf sistemi önerdi. Bu sistem, iyi kalite ipek ipliklerden oluşan bir fonun önünde, çıplak vaziyette bir ölçüm çubuğuna yaslanarak ayakta duran farklı ırksal tiplerin önden ve profilden fotoğraflarını çekmekten ibaretti.[4]

Ancak antropolojik fotoğrafçılığın tümü bu kadar net bir politik karaktere sahip olmadı. Gerçekte, açık arazideki rastgele enstantanelerden, müze yapıtlarının "ultraviyole" analizine kadar başka bir çok çeşit fotoğraf da antropologlar tarafından kullanıldı. Tarzı ne olursa olsun, enformasyon sağlaması, gözlemleri kaydetmesi, argümanları örneklemesi ya da hipotezleri doğrulaması ile fotoğraf insan kültürü incelemelerini geliştirmenin yararlı bir yolu olarak görüldü.[5]

Elizabeth Edwards'ın yakın bir zamanda hazırladığı *Antropoloji ve Fotoğraf 1860-1920*, adlı derleme bu farklı kullanımlar üzerine yararlı bir eleştirel çalışma sunuyor.[6] Kitabın içeriğini örnek olayların *(case-study)* oluşturduğu genel bir seçki oluşturuyor. Bununla birlikte, bu çalışmalar fotoğrafik bir antropolojinin teorik ve etik sonuçlarını tartışan giriş ve sonuç bölümleriyle çerçevelenmişler. Genel olarak, bu denemeler görsel antropoloji üzerine şimdi yazılanların çağdaş edebiyat ve kültür eleştirisinin retoriğinden ve ilgilerinden nasıl etkilendiklerini gösteriyor. Sonuçta tüm yazarlar, fotoğrafların, basit bir anlamda gerçekliğin doğrudan belgeleri olmaktan çok, *temsiller (representations)* olduğunu

4 Bkz. E. Cooper, *Fully Exposed: The Male Nude in Photography* (Londra: Unwin Hyman, 1990), 55-60.

5 Bu tarihin daha detaylı bir açıklaması için bkz. M. Banta ve C. M. Hinsley, *From Site to Sight: Anthropology, Photography and the Power of Imagery* (Cambridge: Peabody Museum Press, 1986).

6 E. Edwards (der.), *Anthropology and Photography 1860-1920* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1992).

varsayıyorlar. Bu nedenle imajın "hakikiliğine", bu imajı antropoloji pratiği içinde anlamlı kılan bağlamların karmaşıklığına verildiğinden daha az önem veriliyor.

Edwards'ın kendi "giriş" yazısı, bu odak değişiminin iyi bir örneği. Edwards, her tür fotoğrafın muhtemel anlamlarının çoğulluğuna dikkati çekiyor, mutlak yorumlara eşlik eden ahlaki ikilemlere karşı bizi uyarıyor, ve tüm temsillerin (tabii ki yazılar ve fotoğrafların da) statüsünü sorunsallaştırmaya ilişkin yeni duyarlılığa işaret ediyor. Özellikle de, fotoğrafik imajların içinde tüketildiği güncel ve tarihsel bağlamların bilincinde olmanın gereğini vurguluyor. Ona göre, "antropolojik bir fotoğrafın tanımlayıcı özü bizatihi konusu değil, fotoğrafın taşıdığı bilgi ya da yansıtır göründüğü "gerçekliğin" tüketici tarafından sınıflandırmasıdır."[7] Bir örnek vermek gerekirse, çağdaş antropolojik sınıflandırmalar 19. yüzyıldakilerden farklıdırlar; bu sınıflandırmalar aynı görsel arşivin çok değişik biçimlerde okunmasına neden olurlar. Bu da, fotoğrafların anlamlarının sabit değil, durumsal veya koşulsal olduğunu gösterir. Edwards'ın "anlam" ile dönüşümlü biçimde kullanmaya başladığı "gerçeklik" terimi tamamen okuma süreci içinde üretilen birşeydir. Yazar, tarihsel analizin gerçekleriyle, ve arşiv fotoğraflarının antropolojik içeriklerinin doğru teşhisiyle özellikle ilgilenmektedir. Edwards, "'saklanmış tarihin' bağlamsallaştırılmış bir argümantatif okuma ile ortaya çıkarıldığını" belirtir, ve bu "saklanmış tarihin açığa çıkarılması gerekliliğinin tartışma konusu döneme ait fotoğraflara duyulan modern ilginin analitik ve yorumsal olarak en önemli amaçlarından biri olduğu" sonucuna varır.[8]

Bu tür bir argüman yapmakla, Edwards gözlemleyen, sı-

7 A.g.e., 13.

8 A.g.e., 12-13.

nıflandıran tüketicinin belirleyici bilinçliliğine herşeyin üstünde bir vurgu yapan tanıdık hümanist paradigmayı yeniden işleten bir alımlama *(reception)* teorisi sunmaktadır. Gene de açıklaması, antropolojinin, sosyal ve kültürel etkileşimlerle ilgili bir bilim olduğuna dair kendine yaptığı o malum geleneksel yatırımı çürütür. Edwards'a göre, antropoloji, 'konu'sunun olgularında değil (Doğa), antropologun tasarlanmış arzuları (Kültür) içinde konumlanmıştır. Bu anlamda fotoğraf, antropolojinin esas işleyişini, yani insan olmanın ne demek olduğuna ilişkin retorik yorumu basitçe tamamlar *(supplement)*. Edwards için fotoğrafın saklı anlamları ileten bir araç olduğuna, ama kendine ait bir anlamı olmadığına dikkat edelim. Fotoğraf, antropolojinin, ortaya çıkarılmayı bekleyen gerçek içeriğinin bir görünüşüdür sadece. Herhangibir verili fotoğrafın, dinamik bir söylem alanında işgal ettiği konum tarafından güdümlendiği için anlamı vardır, yoksa kendi varlığına özgü bir öze sahip olduğundan değil. Fotoğraf'ın antropolojik anlamı, eğer varsa, ona antropologlar tarafından atfedilmiştir, yani anlam, fotoğrafın içinde var olan birşey değildir.

Bu argümanın benzer, ama biraz daha karmaşık bir versiyonu, Christopher Pinney'in "Antropoloji ve Fotoğrafın Paralel Tarihleri" adlı denemesinde bulunabilir. Edwards gibi Pinney de, fotoğrafik imajların antropolojik değeri sözkonusu olduğu, "yorumcular ve izleyiciler olarak bunların anlamlarını belirleyenin bizler olduğumuz" sonuca varır. Dolayısıyla, "bu imajları anlamla donatan ve sınırlayan anlamlayıcı çerçevelerin incelenmesini" önerir.[9] Bununla birlikte, yazısının başlığından da anlaşılacağı üzere, Pinney aynı zamanda fotoğraf ve antropolojinin tarihlerinin izlediği paralel yolu da ortaya koymak arzusundadır. Bu paralellikler-

9 C. Pinney, "The Parallel Histories of Anthropology and Photography", Edwards, *Anthropology and Photography*, 90.

den en kışkırtıcı olanı, Pinney'in "bu ikiz tarihlerin tek sesli otoriteye hem destek veren hem de onun altını oyan yapı-çözümcü *(deconstructive)* kırılma çizgileri" dediği şeydir.[10] Pinney, antropolojinin ve fotoğrafın "temsil *(representation)* güçlerini neredeyse özdeş semiotik yöntemlerden çıkarsadığını" gözlemler.[11] Aslında Pinney, fotoğrafın "karar verilemez doğası" ile "göstergenin düzeni"ni kıyaslar. Bu noktadan hareketle, Ferdinand de Saussure'un bu yüzyılın başında yaptığı dil sistemleri analizine ve sonra da Jacques Derrida'nın bütün böyle sistemleri "yaran/delen, parçalayan" yapıçözümüne *(deconstruction)* en geniş anlamıyla gönderme yapar. Pinney bunu, bağlamın, "okumanın birimlerini özgür bırakacak" bir şekilde dağılması ya da "radikal bir biçimde kopması" olasılığı olarak görür. Bu amaçla, antropolojinin son zamanlarda kendini bir "*antropografik*" olarak keşfedişi ile, fotoğrafın kendini *foto-loji* veya daha doğru bir deyişle *foto-gramer* üzerine kurulmuş bir dil olarak ifşa edişi arasındaki "yaratıcı yakınlaşmaya" arka çıkar.[12]

Edwards ve Pinney, fotoğraf ve antropoloji ilişkisini genel olarak postmodernizmle özdeşleştirilen bir dizi nosyonu kullanarak betimlemektedirler. Anlamın (ve dolayısıyla kimliğin), eşyanın kendi maddesine dayanmadığını, kültürel ve tarihsel olarak kurulduğunu ileri sürerler. Fotoğraf bu kuruluş sürecinin önemli bir aracıdır, ancak eleştirel antropoloji fotoğrafın bizzat konusundan çok, onun söylemsel bağlamını dikkate almalıdır. Bu yazarlar için fotoğrafın kendine ait bir kimliği yoktur. Ne fotoğraf ne de antropoloji birtakım özsel niteliklere göre tanımlanamaz (aslında Edwards'a göre antropolojik fotoğrafın tanımlayıcı özü tam

10 A.g.e, 74.

11 A.g.e., 86.

12 A.g.e., 91.

da bir özden yoksun oluşudur). Her iki disiplin de nitelik olarak söylemseldir (ve bu yüzden de, tarihsel ve değişkendirler, ve yeniden yorumlanışa sürekli açık oldukları için de her zaman siyasaldırlar). Bu düşünce Saussure'cü semiyolojinin mantığına bağlanır. Başka pek çok özelliğinin yanısıra, Saussure'un semiyolojisi, analizin odağını şeylerin maddesinden veya göndergeden, herhangibir göstergeye özel anlamını veren farklılıkların ilişkisel sistemine kaydırmasıyla meşhurdur. Saussure'a göre,"dil bir biçimdir, bir madde değildir."[13] Buradan hareketle, göstergelerin –bir çıkarsamayla fotoğrafların da– özsel veya doğal bir anlama sahip olmadıklarını, çünkü tüm anlamın onu çevreleyen bir sistem veya bağlam tarafından güdüldüğünü söyleyebiliriz. Pinney bu görüşü şöyle açıklar: "öyle görünüyor ki, fotoğrafın *ne olduğu* da tıpkı antropoloji gibi, *ne olmadığında*, yani bağlamında yatar."[14]

Pinney bu yapısalcı mantığı bir adım daha ileri götürmeye hazırdır. Bu amaçla, yapıçözümü, anlamların toptan bir özgürleşmesi, semiyotik bir belirlenemezlik ve düzensizlik heterotopyası haline getirir. Bu yapıçözümü etkisiyle, fotoğrafın ve antropolojinin yasa tanımaz "yazı" tarzlarına dönüştürülebileceğini düşünür. Başka şeylerin yanısıra, bu dönüşüm, fotoğrafın ve antropolojinin disipliner sınırlarını yerinden oynatarak her ikisini de genel bir temsil kuramının ve tarihinin içine yerleştirecektir.

Edwards'm ve Pinney'in antropoloji ve fotoğraf ilişki üzerine bir dizi önemli soru ortaya atmış olduklarına kuşku yok. En kışkırtıcı olanı da, postmodernizmin nimetlerine direngen bir disiplin olan antropolojiye postmodern bir

---

13 F. Saussure, *Course in General Linguistics* (Londra: Duckworth, 1983), 122.

14 C. Pinney, "The Parallel Histories", 90. (Alıntıda "ne olmadığı" ile kastedilen bir fotoğrafın veya göstergeden başka, öteki fotoğraflar veya göstergelerdir. – Çevirenin notu.)

perspektif getirmeleridir. Etnografinin herşeyden önce bir yazma pratiği olduğunu kabul etmekle, Edwards ve Pinney "insan bilimi"ni "dil bilime" (semiyotik) ve böylece çağdaş eleştirel kuramın tüm kaprislerine açarlar. Bu örnekte, çağdaş kuram, daha geniş bir alan olan görsel sanatlar alanında etkili bir güç olan fotoğraf eleştirisi aracılığıyla gündeme gelmiş olur. Sonuçta ortaya çıkan bileşimde, antropolojik fotoğraf, bir sosyal bilim olmaktan ziyade beşeri bilimlerin bir kolu ya da kültür çalışmalarında vurgulanan bir konu haline gelir. Bu süreç içinde bir dizi rahatsız edici konu da canlanmış olur: öz sorunu, kültür kavramının değeri, temsilin doğası, bilgi ve iktidar ilişkileri, kimlik üretimi, "genel anlamıyla yazı" denilen yapıçözümcü kiplik.

Tüm bu konular, antropoloji içinde olmasa da, akademik çevrelerde şimdilerde egemen olan postmodern söylem içinde merkezi bir yer işgal eden konulardır. Dolayısıyla Pinney'in kitabı, antropoloji disiplini için önemli bir merhaledir. Ancak ortaya atılması gereken bir dizi soruyu da dışarıda bırakır. Benim bu makalem ise, postmodern görsel antropolojinin bazı temel fikirlerinin eleştirel bir tartışmasını yaparak bu yaklaşımın sınırlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyor. *Antropoloji ve Fotoğraf 1860-1920* kitabının mantığına sadık kalarak, bu tartışmayı tarih meseleleri, özellikle de "fotoğraf kavramının" tarihi etrafında yapacağım. Amacım Pinney'in önermelerinden yalnızca birini, bir yazı biçimi olarak antropolojik düşüncesini ele alarak, bununla nereye varılacağını görmek.

Yukarıda açıkladığım gibi, Pinney etnografyayı ve fotoğrafı etimolojik anlamları ile ele alıyor ve birbiriyle içice geçmiş iki yazı tarzı olarak görüyor. Benzer bir biçimde, İngiliz fotoğraf eleştirmeni John Tagg de, fotoğrafın tarihini, "yazı tarihinin çeşitlenmiş alanı" ile özdeşleştirmektedir.[15] Bu öz

15 J. Tagg, "The Proof of the Picture", *Afterimage*, 15:6 (Ocak 1988), 11.

deşlik, yalnızca fotoğrafın sınırsız bir biçimde her zaman her yerde oluşuna vurgu yapmaz, aynı zamanda fotoğrafın kendine ait maddi bir kimliğe – kökeninde hiç bir özel güce ve fotoğrafik öze– sahip olmadığı yolundaki anlayışı da tekrar eder. Çünkü, fotoğraf gibi yazı da, bilginin veya gücün bir yerden ötekine aktarılmasında araçsal olan bir temsil sistemi olarak düşünülür.

Bu, İsviçre'li dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün çalışmasının ana fikirlerinden biridir. Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nde yazı, dilin gerçek ifadesi olan konuşmanın temsili için, kusurlu, hatta tehlikeli düzeyde çarpıtıcı bir araç olarak anlaşılır. Diğer bir deyişle, konuşma, tüm yazının bir parazit gibi bağımlı olduğu temel olarak kurulur. Saussure'ün ısrarla vurguladığı gibi, "dil ve yazı, iki ayrı gösterge sistemidir; ikincisinin varoluş nedeni birinciyi temsil etmektir."[16] Öyleyse bütün anlamlarında, konuşma yazıdan önce gelir. Saussure, yazılı bir imgenin sessel kökeninden ayrılmasını ortaya koyarak bu noktaya açıklık getirir; bu ayrımın çok sık biçimde yanlış anlaşıldığından yakınır. Saussure'un ifadesiyle, "buradaki yanlış bir insanın fotoğrafına bakmakla ona doğrudan bakmaktan daha çok şey öğrenileceğini düşünmek gibi bir şeydir."[17] Demek ki Saussure'e göre, konuşma ile yazı arasındaki ilişki, gerçek ile fotoğraf arasındaki ilişkiye eşdeğerdir. Yazı gerçekten de ikincildir, ve basitçe konuşmanın temsilidir.[18]

Bu yargı Edwards'ın *Antropoloji ve Fotoğraf 1860-1920* kitabına yazdığı "Görselleştirilmiş Bilim: E. H. Man Andaman Adalarında" başlıklı örnek-olayında da yinelenir. Burada

16 Saussure, *Course in General Linguistics*, 45.

17 A.g.e., 24

18 Bkz. "Refiguring Embodiment: the Matter of the Sign" başlıklı bölüm, Vicki Kirby, *Corporeographies: the Body as the Scene of Writing*, (Routledge, basılacak), içinde.

Edwards, Andaman Adaları ahalisiyle 19. yüzyıl İngiliz sömürgecileri arasındaki ilişkinin kısa bir tarihini sunar ve antropolojik fotoğrafın sömürgeci arzular için nasıl kullanıldığını anlatır. Ona göre "Andaman kültürü, hem antropolojik hem de göreceğimiz gibi fotoğrafik bir çerçeve içinde düz ve metaforik anlamlarıyla zaptedilmiştir."[19] Bu 'zaptedilmenin' kanıtı olarak Edwards, Andaman halkının çeşitli fotoğraflarını, "Andaman yaşantısının o dönemdeki gerçekliği"[20] olarak adlandırdığı şeyle kıyaslama yoluna gider. Her örnekte, Edwards fotoğrafa özgü arzuyu gösterir. Kitaba yazdığı "önsözünün" mantığına sadık kalarak, her bir fotoğrafı Avrupalı yapımcısının önyargılarına ve arzularına göre kendi içinde düzenlenmiş bir temsil olarak ele alır. Fotoğrafın gerçekliği bu söylemsel manipülasyonlara sınırlandırılmıştır. Antropolojik fotoğrafın kendine özgü bir varoluşu olduğunu reddettiğinden Edwards, aynı zamanda onu böyle bir varoluşun kökenindeki kaynaktan –yani 'yaşantı gerçekliği' dediği şeyden– ayırmak zorundadır. Diğer bir deyişle, fotoğrafın "Andaman gerçekliğini" temsil edemeyeceğini öne sürebilmek için, bu gerçekliği fotoğrafın görüş alanının ötesinde, öncesinde, dışında (aslında herhangi bir temsilin dışında) konumlandırmak zorundadır. Edwards bu gerçekliğin "orada" olduğunu, ama antropolojik fotoğrafta veya onun görüş alanında olmadığını varsayar.

Bu denklemin sonuçları üzerine hemen çok şey söylenebilir. Bir kere, bu yaklaşım postmodern antropolojiyi bir ideoloji eleştirisinden pek te farklı olmayan bir şey olarak bırakır. Yapabileceği en iyi şey, önceden düzenlenmiş gerçeklikleri (yani aslında başka insanlar ve onların kültürleri üzerine bizim *fikirlerimizin* gerçekliğini) almak ve bunları çoğul okumalara açmaktır. Bu da, o fikirlerin etkilerini gö-

19 E. Edwards, *Anthropology and Photography*, 109.

20 A.g.e, 115.

rünür kılar, ve elbette hiç yararsız değildir. Ancak, ideolojinin yayılması, antropoloji ve fotoğrafın buluşmalarından doğan politikanın yalnızca bir yönüdür.

Örneğin, Edwards'ın yaklaşımı fotoğraf görüntüsünün (yani temsilin) yanlışlığı ile yaşanmış deneyimin sahiciliği (gerçeklik) arasındaki karşıtlığı düşüncesizce yeniden üretir – tıpkı Saussure'ün yazı ile konuşma arasında kurduğu karşıtlığa benzer bir karşıtlıktır bu. Halbuki *Of Grammatology*'de Jacques Derrida, konuşmanın varsayılan özgünlüğünün nasıl tamamiyle yazının ekonomisi içinde sarmalandığını gösterir.[21] Yazının, bu aşağılanan tamamlayıcının *(supplement)*, sahici dilin yalnızca içinden akıp geçtiği bu kanalın, herhangi bir dilin olasılık koşulu olduğu ortaya çıkar. Saussure'ün yazıyı kökeninden ayırma ve "yazıdan önce" gelen bütünsel ve sabit bir varoluş *(presence)* kurma arzusu, Derrida'nın *logocentrism* (söz-merkezcilik) olarak adlandırdığı kavramsal bir politikayı ihtiva eder. Derrida'ya göre, başka bağlamlarda sürekli olarak erkeği kadın üzerinde imtiyazlı (*phallocentrism* – fallus-merkezcilik), ve beyaz ırkı başkası üzerinde imtiyazlı (*ethnocentrism* – etno-merkezcilik) kılan da yine bu politikadır. Fotoğrafları "bizatihi fotoğraf"tan, bağlamı şeyden, Kültürü Doğadan ve fotoğrafı gerçeklikten ayırmaya çalışan postmodern yaklaşımda da aynı politika yeniden üretilir.

Tüm bunlar fotoğrafın yazı olarak tanımlanmasının değersiz olduğu anlamına gelmez. Ancak, eğer kültürümüzün varolan kavramsal ve politik hiyerarşilerini tersine çevrilmiş bir biçimde yeniden üretmekten daha ötede bir şey yapmak istiyorsak, postmodern eleştirmenlerin çoğunun kullandığı haliyle yazı kavramının bu terimin içerdiği potansiyel karmaşıklığı *(complexity)* gözardı etme eğiliminde

21 J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1974).

olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu karmaşıklık, zaten tam da Derrida'nın kendi yazı pratiğinde, "gramatoloji"sinde araştırdığı bir şeydir. Bunu model alarak, Pinney'in "foto-gramer" kavramına dönebiliriz: onu dışlamak üzere değil de onun içinde zaten işlemekte olan gramatolojiyi bulmak üzere. Göreceğimiz gibi, burada yazı pratiği, bir yüzeyin işaretlenmesi olmaktan çıkarılarak bir işaretleme ekonomisine dönüştürülür – yüzeyi derinliğin içinde, konuşmayı yazının içinde, gerçekliği temsilin içinde içeren, ama bu terimlerin her birinin radikal bir biçimde yeniden düşünülmesini sağlayacak biçimde içeren bir işaretleme.

Derrida "yapıçözüm"ü (gramotoloji yerine bir başka bir terim) şöyle tanımlamıştır:

> Çok şematik olarak söylersek: metafizik kavramların zıtlığı (örneğin konuşma/yazı, varlık/yokluk, vb) asla iki terimin karşı karşıya gelmesi değildir; bir hiyerarşi ve bir tabiyet *(subordination)* düzenidir. Yapıçözüm, bir yansızlaştırma *(neutralization)* ile sınırlandırılamaz, ya da çabucak ona dönüştürülemez: çifte bir jest, çifte bir bilim, çifte bir yazı ile, klasik karşıtlığın *tersine çevrilişi (reversal), ve* sistemin genel olarak *yerinden oynatılması (displacement)* şeklinde uygulanmalıdır. Sadece ve sadece bu koşulla, yapıçözüm eleştirdiği karşıtlıklar alanına *müdahale etmenin* yollarını sağlayabilir...[22]

Benzer biçimde, ister aşkın bir öz (Doğa) ister bir işlevler çoğulluğu (Kültür) anlamına gelsin fotoğrafın kimliğinin kökenlerine bakacak, ve her durumda, görünürde sağlam bir temelin nasıl dinamik bir fark oyunuyla sürekli olarak yerinden edildiğini bulacak bir *foto-gramatoloji* düşünebiliriz. Bir başka deyişle, fotogramotoloji zaten çetrefilli bir so-

22 J. Derrida, "Signature Event Context" (1971) *Glyph*, 1 (1977), 195.

ru olan fotoğrafın kimliği sorununu, hem geleneksel hem de postmodern köken hikayelerinin varsaydığı kavramsal ve politik yapıya bağlı kalmayı reddederek daha da karmaşık hale getirir – ki sözkonusu yapı "son tahlilde" fotoğrafı ya Doğa'nın ya da Kültür'ün bir sonucu olarak tanımlayacaktır.

Duyduğumuz kadarıyla, postmodernizmin "öz" *(essence)* eleştirisi, bizzat kimliğin eleştirisidir; yani fotoğrafın veya antropolojinin bütünsel ve farklılaşmamış şeyler olduğuna dair bir anlayışın eleştirisidir. Örneğin postmodernizm, fotoğrafın, farklılıktan başka bir şey olmadığını söylemeye ve fotoğrafın tekil kimliğini çoğul bir kimlik ile, "fotoğraflar" terimiyle değiştirmeye çalışır. Ama bu karşıtlıkçı mantığın düzenlenişinde bir ironi vardır. Aslında fotoğraf hâlâ bir öze sahiptir, ancak bu öz, kültürün ötekisi olan ve değişmez sayılan Doğa'nın içinde değil de Kültür'ün bağlamsal değişkenliğinde aranmalıdır. Diğer bir deyişle, antropolojik fotoğrafı tamamen kültürel bir işlemler alanı olarak tanımlanma tavrı –ki bu da aslında, değişkenliğin sınırlarının belirlenebileceği varsayımıdır– zaten özselci bir tavırdır. İkili *(binary)* yapıların şu günlerde pek yaygın olan bu postmodern eleştirilerinin ortasında, Doğa ile Kültür, biçim ile töz arasındaki ayrım neden hâlâ bu şekilde özselleştirilmeye devam ediyor? Niçin "Doğa"yı, karşısında "Kültür"ün kendi kimliğini garanti edebildiği, olduğu yerde donmuş kalmış ve farklılıklar içermeyen bir köken olarak varsayalım?

Bu varsayımı yapmakla, postmodern antropoloji, ebeveyni antropoloji disiplininin kavramsal ekonomisini basitçe tekrar etmiş olur. Örneğin, postmodern bir anti-özselcilik adına, Elizabeth Edwards, fotoğrafı kültürün ve temsiliyetin alanına hapsetmek ister. Gerçeklik her zaman fotoğraftan kaçar. Kültürün kendi "ötekisinden" bu şekilde ayrılması tamamen geleneksel bir antropolojik tavırdır. Aslında,

bir disiplin olarak antropolojinin kendisinin bizzat bu ayırma sürecine ilişkin olduğu söylenebilir. Başvuracağınız hemen her kitapta, kültür kavramının, "kültürel antropolojinin merkezinde yer alan bir fikir" olduğu söylenecektir. Aynı kitaplar, kültürü, "insan deneyimi içindeki özel bir fenomen kategorisi" olarak tanımlarlar.[23] Kısacası kültür, insanı "öteki"den (hayvani, doğal, inorganik olandan) ayırteden şeydir. "İnsani"liğin özüne verilen antropolojik isimdir. Öte yandan, tam da bu durum kültür kavramının niçin zorunlu olarak antropolojik sınırlamaların elinden kaçtığını gösterir. Bir antropoloğun mutlu bir ifadeyle söylediği gibi: "antropologlar kültür üzerine çalışmalarıyla insan doğasını kanıtlamaya çalıştılar."[24] Antropolojinin tam da kendi sınırlarını inşa ettiği yere, dışladığı kategori, yani Doğa zaten yerleşmiştir. İnsanın doğası kültürüdür. İnsanın kültürünün incelenmesi de bizi zaten bütünüyle kültürel olan insan doğasına götürür. Öyle görünüyor ki, insan, Kültürle Doğa'nın ezeli-ebedi düğümüdür. Bu nedenle de, antropoloji, bunun farkında olsun ya da olmasın, bizzat kendi mantığına göre kendi kendini sürekli yapıçözüme uğratan bir söylemdir.

Aynı şey fotoğraf için de söylenebilir. Örneğin, "fotoğraf" sözcüğü ilk kez bu şekliyle adı-sanı bilinmeyen bir Brezilyalı deneyci tarafından Şubat 1834'de ortaya atılmış, daha sonra birbirinden bağımsız Alman, Fransız ve İngiliz akademisyenler tarafından Şubat 1839'da kabul görmüştür. Fotoğrafın sözcük anlamının 'ışık-yazı' (foto-graf) olması, bu yeni aracın can alıcı özelliğinin bir işaretleme süreci olduğunu gösterir. Fotoğrafın değişik mucitlerinin çalışmalarında yazının oynadığı merkezi rol düşünülürse, bu uygun bir seçim

23 F. C. Gamst ve E. Norbeck (der.), *Ideas of Culture: Sources and Uses* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976), v.

24 Norbeck, "The Nature of Culture", a.g.e., 4

gibi duruyor. Schulze'nin 1725'de kalıp şeklindeki isim ve cümlelerle yarattığı oyunlardan, Samuel Morse'un 1810'da ışıyla harekete geçen "saklı yazı"sıyla yaptığı deneylere ve Hercules Florence'nin 1829'da çoklu-yazı *(poligraphie)* diye adlandırdığı bir baskı sisteminin patentini almasına kadar, nereye bakarsak bakalım, fotoğrafın mucitlerinin hep bir yazı pratiğiyle haşır neşir olduklarını görürüz.[25]

Bu açıdan Henry Talbot özellikle ilginç bir figürdür. 1840'larda kütüphanesinin, hatta kitap dolu raflarının bir dizi kalotipini çıkartmıştır. Bu kitaplar arasında, *Eski Mısırlıların Davranışları ve Gelenekleri* başlıklı olanı Talbot'un çiviyazısı ve hiyeroglife olan ilgisini gösterir. 18. yüzyılda hiyeroglif insanlığın kökenleriyle ile ilgili çok önemli bir anahtar ve potansiyel olarak evrensel bir dil gibi düşünülmüştü. Hiyeroglif evrenseldi, çünkü onun Doğa'yı saydam biçimde yansıttığı, hatta belki de bizzat Doğa tarafından yazıldığına inanılmıştı. Bu yüzden, "doğa yazısı" olarak hiyeroglif, Kartezyen *camera obscura*'da yansıtılan sahnenin metinsel eşdeğeri olarak görüldü;[26] ki bu da fotoğrafın sonunda kalıcı hale getirdiği imajdır.

Bu özel analoji, François Arago'nun Temmuz 1839'daki konuşmasında açık kılınır: Daguerre'nin yeni buluşunun

---

25 Bkz. G. Batchen, "The Naming of Photography: 'A Mass of Metaphor'", *History of Photography*, 17: 1 (Bahar 1993), 22-23 ve "Photogrammatology: Writing/Photography", *Art Documentation* (1995).

26 Camera obscura: fotoğrafın keşfi sürecı içinde önemli bir rol oynamış, 18. yüzyılda icat edilen bir düzenek. Bir yüzüne lens yerleştirilmiş bir deliğin olduğu karanlık kutudan ibarettir. Bu lens aracılığıyla gelen ışıkla kutunun karşı yüzeyinde dışarıdaki nesnelerin imgeleri oluşturulur. Yazar "*camera obscura*"yı "Kartezyen" bir aygıt olarak nitelemekle, bu aygıtın varsaydığı görme kavramı ile Descartes'ın rasyonalist felsefesi (akıl ve bilme kavramları) arasındaki uyuma işaret etmektedir. Bu uyum, özellikle sanat ve teknoloji kuramcıları ve tarihçileri tarafından sık sık dile getirilmiştir. Bkz. Sarah Kofman: *Camera obscura de l'ideologie* (Paris, Galilée; 1973); Jonathan Crary: *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990). (Çevirenin notu.)

üstünlükleri ve niteliklerini betimlemeye çalışırken Arago *"daguerrotype"*tan "gerçek hiyeroglif" olarak sözeder. Arago'nun fotoğraflardan hiyeroglif olarak sözetmesi kesinlikle nostaljik bir göndermedir. Çünkü 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgali sırasında, Fransız askerleri, sonradan 1824 yılında hiyeroglifin ikna edici bir biçimde deşifre edilebilmesinde önemli bir rol oynayan Rosetta Taşını bulmuşlardı. Ancak şifrenin çözümünde önemli olan, Rosetta Taşının kendisi değildir (taşın bulunuşu ile şifrenin çözülmesi arasındaki 24 yıllık süreye dikkat edelim); daha ziyade, şifreyi çözenlerin, eninde sonunda bu hiyerogliflerin Ademden kalma ve pikto-grafik (yani "doğa-yazısı") değil, tarihsel ve fonetik (kültürel yazı) olduğu yolundaki kanaatidir.[27]

Görünürde konu dışına çıkıyorum, ama bunun bir nedeni var: fotoğrafın bir yazı biçimi olarak adlandırıldığı bir dönemde, yazının kendi, doğal veya Tanrı-vergisi olmaktan ziyade kültürel ve tarihsel bir fenomen olarak yeniden yazılmaktadır. Aynı zamanda, Barbara Stafford'un işaret ettiği gibi, "'yazı' figürü öyle genişletilmişti ki tüm fiziksel şekiller anlamı bulanık yazım biçimleri olarak alınabiliyordu ve bu biçimlerin herbiri de (fizyonomi, botanik, mineraloji ya da jeoloji) kendi şifre-çözüm bilimine sahipti."[28] Dolayısıyla, foto-graf, ilk taraftarlarının nazarında, bir başka şifre-çözüm türü (genre), kendisi bir yazılar çokluğundan oluşmuş görünen Doğa'nın görsel bir suretiydi – aslında, ilk evrimci kurama göre sürekli olarak kendini yeniden yazma sürecinde olan bir Doğa'ydı bu.

Bu bakımdan "fotoğraf" sözcüğünün hem Doğa'nın (ışık), hem de Kültür'ün (yazı) bir karışımı olması ilginçtir

27 Bkz. M. Pope, *The Story of Decipherment* (Londra: Thames and Hudson, 1975). (Piktografi: resim yazısı, resimle yazı – Çevirenin notu.)

28 B. M. Stafford, *Voyage into Substance: Art, Science and the Illustrated Travel Account 1760-1840* (Cambridge ve Londra: MIT Press, 1984), 537.

– fotoğrafın bu alanlardan hangisine kalıcı bir biçimde tahsis edileceği konusunda karar verme zorunluluğundan kaçan bir dilsel kuruluş sözkonusudur. Gerçekten de, bir ayrımın korunması olarak, "fotograf" terimi bize ne Doğa ile Kültürün "arasında" asılı duran üçüncü bir terimin sunacağı çözümü, ne de aynı ölçüde uygun bir çözümsüzlük olan sürekli anarşi halinde bir "heterotopya"yı verir.[29] Kendi kimliğinden kuşkulu, *foto-graf* her iki bileşeninin (Kültür ve Doğa) farzedilen "varlık"larına boyun eğer. Böyle yaparak, Doğa'yı Kültür'den ayırırken, aynı anda da ikisini ayıran çizgiyi siler. Sadece iki şeyin arasındaki "aralık" değil, aynı zamanda bu iki şeyi birbirinden ayırtetme hareketidir. Derrida bu işlemi şöyle tanımlıyor: "kendinden ayrı bir yere konmuş olanı, her kendi-kimliği, kendiliğin her kesin toparlanışını, her kendine-benzeşliği, kendi-içindeliği bölen herşeyi işaretler."[30] Ve gerçekten de, "fotoğraf"ın her parçasının dokusunu yakından incelersek, bu parçaların, tüm sınırları ve tüm kimlikleri çözen bir tür sonsuz bölümleniş tarafından kurulduğunu görürüz. Örneğin, *Oxford English Dictionary*, Yunanca bir sonek olan "graf"ın (*graphy*) etimolojik kökenini "bir eylemin ya da işlevin soyut adı" olarak verir. Bir başka deyişle, "grafi" hem aktif hem de pasif olarak okunabilir. Aynı anda hem fiil hem de isim şeklinde işlemek suretiyle bu, üretilmekte olduğu anda üreten, yazıldığı anda yazan bir yazıdır.

Fotoğrafın tarihsel kimliği bulmacası, yukarıda betimlenen çözülmeyi bir ölçüde stabilize etme iddiasında olan en son çalışmaların yaptığı tanımlamalarda bile yeniden üretilmektedir. Bir çok postmodern akademisyen, fotoğrafı önceleyen bir "gerçeklik" (ve tabii Doğa/Kültür ayrımı) hakkın-

---

29 Heterotopya: Ütopyanın tersi, ideal ya da normal olmayan (bir norm'a göre düzenlenmemiş) mekan. (Çevirenin notu.)

30 J. Derrida, *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 106.

da hâlâ süren ısrarlarını, Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce'ün semiyolojisinden yararlanarak açıklamaya çalışırlar.[31] Peirce'ü izleyerek, fotoğraf bir "indeks", yani bizatihi gösterdiği gerçek nesne (gönderge) tarafından işaretlenmiş bir gösterge olarak tanımlanır. Ayak izinin ayağı işaret etmesi gibi, her fotoğraf da kendi göndergesine işaret eder. Dolayısıyla fotoğraf görüntüsü, kameranın önündeki bir göndergenin varlığının maddi sonucudur. Susan Sontag'ın ifadesiyle, fotoğraf "doğrudan gerçeklikten koparılmış bir şeydir."[32] Ancak ayak izlerinden farklı olarak, fotoğrafların göndergeyle tam tamına bir benzerliği olduğu iddia edilmektedir. O halde, fotoğraflar, Peirce'in semiyotik kategorilerine göre, aynı anda hem indeks hem de ikon olmalıdırlar. Bu da biraz garip bir iddiadır, çünkü Peirce, indeksi nesnesiyle hiçbir anlamlı benzerlik taşımayan bir işaret, ikonu ise tamamen nesnesine benzerlik yoluyla gönderme yapan bir işaret olarak tanımlar. Öyleyse fotoğraf nasıl bunların ikisi birden olabilir?[33]

Çelişkiler burada da bitmez. Jacques Derrida'nın semiyotik üzerine incelemesinde işaret ettiği gibi, tüm Peirce'cü şema, "açıkça birbirine uymayan iki zorunluluğa boyun eğer". Derrida'nın argümanını çabucak özetleyecek olursak: Peirce sembolik olmayan bir mantığın varlığına dayanmayı, böyle bir mantığın kendisini semiyotik bir semboller alanı olarak tanıdığı halde sürdürür. Bu nedenle, "işaretleme dışı hiçbir zemin yoktur ki, göstergelerin oyunu ve oluşumları süreci altında, göstergeye bir temel teşkil edecek kadar genişlesin". Bir başka deyişle, Peirce aslında, bir "gerçek dünya", yani temsili (işaretlemeyi) önceleyen ya da onun dışın-

---

31 Peirce, "Pörs" olarak okunur. (Çevirenin notu.)

32 S. Sontag, alıntılayan Pinney, *"The Parallel Histories"*, 77.

33 Bkz. C. S. Peirce, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", J. Buchler (der.) *Philosophical Writings of Peirce* (Dover, 1955), 98-119.

da varolan nihai bir temel varsaymamıza asla izin vermez. Peirce'ün kendi argümanına göre, 'gerçek' ve 'temsil' zaten daima birbirlerinin içinde ikamet etmektedirler. Derrida'nın belirttiği gibi, Peirce'nin yazısında "şeyin *(thing)* kendi bir göstergedir anlam ortaya çıktığı andan itibaren işaretlerden başka hiç bir şey yoktur."[34]

Dolayısıyla, fotoğraf-dışı bir gerçeğe (şeyin kendine) ilişkin pragmatik bir kanıt bulma amacıyla Peirce'e başvuranlar, eğer onun yazdıklarını yeterince yakından incelerlerse, orada "sadece işaretleri" bulacaklardır. Benzer biçimde, eğer Peirce'ü harfi harfine izler ve fotoğrafı "işaretlerin işaretlenişi" olarak yeniden yazarsak, Doğa, gerçeklik, yaşanmış deneyim, gövde, vb tüm o temellendirici kategorileri de, mantıken, fotoğrafik olanın başka biçimleri olarak kapsamalıyız. Doğa, aynı zamanda bir gösterge oluş sürecidir. Doğa da dinamik bir işaretleme (anlamlama-*signification*) pratiğidir. Bu nedenle, fotoğrafın kimliğine ilişkin genişletilmiş, gramatolojik herhangibir yaklaşım, bu "oluş"un *(becoming)* nasıl olduğuyla ve bir göstergenin bir diğerinin dokusundaki "izi"yle ilgilenmek zorundadır. Epistemoloji ve ontoloji bundan böyle iki ayrı alan olarak ele alınamaz. Fotoğraf, kendisi de zaten bir temsiller *(representations)* oyunundan başka bir şey olmayan gerçekliğin temsili olarak anlaşılmalıdır. Bunun ötesinde, eğer gerçeklik, temsilin sürekli açılımıysa, o zaman bu açılış, diğer şeylerin yanısıra, fotograf pratiğini de içerecektir.

Bu da, herşey bir yana, antropolojik fotoğrafın öznesinin yeniden ele alınmasını gerekli kılıyor gibi görünüyor. Edwards ve Pinney, bu öznenin onu ileten fotoğrafik nesneye önceliğini varsaymaktadırlar. Ama, ya etnografyanın açıklamak için bunca uğraştığı İnsan, daha tek bir poz fotoğraf çektirmemişken bile fotoğrafın içinde "yazılmışsa"? Bir öz-

34 J. Derrida, *Of Grammatology*, 48-50.

ne-oluş olarak fotoğraf ile nasıl uğraşabiliriz? Açık ki, fotoğrafın kavranışında bu türden bir kaymanın, şu andaki düşünüşümüzün üzerinde inşa edildiği tüm bir epistemolojik yapı açısından önemli sonuçları vardır. Derrida'nın ifadesiyle, "bu fotoğraf kavramı tüm kavramsal karşıtlıkların *fotoğrafını çeker*, belki de tüm mantığın kurucusu olan bir geri-gelmenin, bir hayaletler ya da periler ziyaretinin izini sürer."[35]

Postmodernizm, antropolojik fotoğrafı bir yazı biçimi olarak adlandırdığı zaman, bunu, fotoğrafın resmettiği gerçeklikle arasında dolaysız ve saydam bir ilişki olduğunu düşünen yorumculara karşı çıkmak için yapmıştır. Edwards ve Pinney ise, bunun yerine, fotoğrafın temsilden başka bir şey olmadığını öne sürerler. Fotoğrafın, etnografyanın herhangi bir parçası gibi, yumuşak, politik olarak şekillendirilmiş ve güvenilmez bir görsel metin olduğunu gösterirler. Onlar için, fotoğraf töz *(substance)* değil, biçimdir; Doğanın bir parçası değil, Kültürün bir yönüdür. Ancak bir foto-yazı önermekle, kendilerininki de dahil olmak üzere, herhangi bir karşıtlıkçı mantığı alaşağı edecek bir hayaleti serbest bırakmış olurlar. Gördüğümüz gibi, fotogramotoloji, antropolojik fotoğrafın hem geleneksel hem de postmodern yorumlarını temellendiren tüm tanımlama geleneklerini çözer. "Bu değil, şu" diyen her türden yapıyı yerinden oynatır.

---

35 J. Derrida, "The Deaths of Roland Barthes", H. Silverman (der.) *Philosophy and Non-Philosophy Since Merleau-Ponty* (New York ve Londra: Routledge, 1988), 267. [Cümlenin içindeki "geri gelme, periler ziyareti" ifadesi Derrida'nın kullandığı "haunting" sözcüğünün bu bağlamda en uygun gelen karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu sözcüğün *(haunting)* değişik anlamları şöyle sıralanabilir: sık sık ziyaret etme; sürekli ve kendiliğinden geri gelme (örneğin bir melodinin insanın diline takılması gibi); bir şeyin içinde sürekli yeniden ortaya çıkma (örneğin bir yazarın üslubunda); bir hayaletin ziyaret etmesi, perilerin geri gelmesi veya bir yere yerleşmesi; perilenme; vb. Derrida'ya göre tüm modern teknolojinin imge üretimi bu çerçevede ele alınabilir. Derrida'da hayalet teması için, bkz. J. Derrida: *Spectres of Marx*, Ing. çev. P. Kamuf (Londra ve New York: Routledge, 1994) (Çevirenin notu.)

Her zaman için, ya bir "temsil öncesi" ya da bir "gerçeklik öncesi" öne süren bir varoluş metafiziğinin sürekli olarak içe çökertilmesinde ısrar eder. Fotogramotoloji, bu çeşit tüm sınırların bozulmasıdır. Derrida'nın ifadesiyle, "burada sözkonusu olan risk veya kazanç çok büyüktür."[36] Edwards'ın kitabının farkında olmadan ortaya çıkardığı gibi, artık gözardı edilemeyecek büyüklükte bir risk veya kazanç.

36 J. Derrida, *Positions*, 41.

Keşfin Beyaz Mitolojisi: "Yeni Dünya"nın Keşfinden "Olgular"ın Bulgusu Yoluyla George Bush'un "Yeni Dünya" Düzen(ler)ine[1]

TUĞRUL İLTER

Beşyüzüncü yıldönümünü bu yıl kutlamamız için çağrılar çıkarılan Kristof Kolomb'un "keşif yolculuğu" Aydınlanma ve ilerleme masalının yolculuğudur. Bu masal "İnsan", "Us" ve "Tarih" troykasının,[2] Aydınlanma'nın üç katmanlı birliğinin ya da kutsal birleşik üçlüsünün, gerçeğe ve yalnız gerçeğe ulaşmak için tuttuğu yolda "Karanlık Çağlar"ı ve boş inanç ile vahşet/barbarlık engellerini nasıl aştığının haritasını çizen zafer dolu bir geçit öyküsüdür. Bu haliyle yalnızca farklı halkların ve onların farklı temsil edilme *(representation)* biçimlerinin bir "karşılaşması" değildir. Aksine, Batı sömürgeciliği ve emperyalizmi tarafından yazılan, zorlanan ve "Tarih" diye adlandırılan bir masalın, tekleştirilmiş, çizgisel bir zaman ölçeğine gönderme yoluyla aydın-

---

1 Burada kullanılan *order(s)* sözcüğü hem düzen(ler) hem de buyruk(lar) anlamına geliyor.

2 Nelly Richard'ın belirttiği gibi, "modernlik (modernity) ilkelerini üç katmanlı bir birlik dileğinden türetir" N. Richar, "Postmodernism and Periphery", *Third Text*, 6 (1987), 6. Ben bu üç katmanlı birliği "İnsan/Us/Tarih" olarak (yeniden) eklemleyeceğim.

lanmış, modern olanı geri ve geleneksel olandan ayırdeden çizgiyi çizmesidir.

Bu bir yönüyle, Batılı kimliği farktan arındırılmış bir bütünlük olarak kurgulama çabası ve farklı olanı ötekileştirmenin bir öyküsüdür. Bu bakımdan Kolomb'un "keşfi"ni simgeleyen 1492 göstergesinin aynı zamanda içerdeki başkanın ya da içerdeki farkın tekinsiz varlığını gidermek için girişilen iki büyük boyutlu çabayı, Mağribilerin İspanyol tahtı tarafından yenilip İspanya'dan kovuluşlarının yanısıra Yahudilerin de İspanya'dan kovuluş tarihini gösteriyor oluşu anlamlıdır. Söylemeye gerek yok ki, bu Batılı, uygar ve insan benliğinin birliğini hepten bütünleme arzusu, onun anti-semitizm, oryantalizm ve yabancı düşmanlığı gibi sonradan ortaya çıkan ırkçı oluşumlarını açıklamakta bize epey yardımcı olur.

Bu öykü aynı zamanda, Gayatri Spivak'ın dediği gibi "mutlak olarak Öteki olabilecek olanın emperyalist benliği sağlamlaştıran bir evcilleştirilmiş Öteki'ne dönüştürülmesine" aracı olan bir öyküdür de.[3] Bir yandan Kolomb, Cortés ve Diaz'ın "yeni" dünya tanımlamalarında sık sık "hiçkimsenin tanımlaması olanaklı değil" ya da "tanımlamam olanaksız"[4] gibi bize onların farklı ve başka olanı yeniden bilmek zorunda kaldıklarını düşündürtebilecek türden ifadelerle karşılaşıyoruz. Buna karşın, cinaslı bir biçimde *(ironically)*, Öteki'nin değişikliği ayrıksız olarak yaban, yabani, putperest, dünya cenneti ve fethedilen toprakların, halkların cinsel özellikleri ve benzerleri gibi önceden verili temsillere *(representation)* indirgenerek evcilleştirilmekteler. Bu temsiller bize mutlak Öteki'nin ne olduğunu anlatırken, kendi gerçekliklerinin yanılmazlığını ve kesinliğini de orta-

3 G.C. Spivak, "Three Women's Text, *Critical Inquiry*, 12 (1985a), 253.

4 Bakınız R. Jara ve N. Spadaccini, *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 16.

ya koyarlar. Farklılık ve değişikliğin "dışarda" konumlanması, "bizim" kimliğimizin kendine yeterliğini ve kendi (başına) varlığını güvence altına aldığı sürece rahatlatıcı bir işlev görmektedir.

Belirli (Batılı, erkek) bir temsil biçimine taraf olanların kendi sözde bütünsel birliklerini alt üst eder nitelikteki farklılıkları böylesi bir evcilleştirmeyle nasıl bastırdıklarına tipik bir örnek, *Batı'nın Öteki'ni kendi geçmişine* yansıtmasıdır. Bu yansıtma, özgül olanın evrenselleştirilmesi ve Öteki'nin belli bir tarihsel geçmiş içinde dondurulması yoluyla gerçekleştirilir. Böylece, antropolojinin evrenselleştirilmiştikeli kendisinin dondurulmuş-ötekisine "Sen benim geçmişim(de)sin ve ben senin geleceğin(de)yim" diyebilir.

Bu noktaları biraz örneklemek için Kolomb'un "keşfi"ne gönderiyi kendilerine sermaye edinen iki yakın reklamdan söz edeceğim. Birincisi *Newsweek* dergisinin "Kolomb Özel Sayısı"nda (Sonbahar/Kış 1991) bulunan bir Ford Motor Company reklamı. Ford'un uygun adlandırılmış "Explorer"ı (Kâşif'i) için hazırlanmış iki sayfalık reklamın birinci sayfasında, üst kesiminde "Daha önce kimselerin gitmediği yerlere gitmek istiyorsunuz" yazılı olan ve görünüşte kimsenin bulunmadığı bir görüntü gösterilmektedir. Anımsayacağınız gibi, "Daha önce kimsenin gitmediği yerlere (cesurca) gitmek" "Star Trek" televizyon programının da sloganı olup her programın başında tekrarlanmaktadır. Elbette, yaygın temsillerde Kolomb "daha önce hiç kimsenin gitmediği yere giden" örnek kimlik olup onun yaptığına tutturulan "keşif" etiketi ve ulaştığı toprakların betimlenmesinde kullanılan "Yeni" sıfatı bundan dolayıdır. "Hiç kimse" belirlemesi kimseyi dışarda bırakmayacak, yani olumsuzluğuyla herkesi içine alacaktır. Ancak bu kaşiflerin yolculuklarını izlediğimizde onların "daha önce hiç kimsenin" gitmediği yerler ve zamanlarda sürekli olarak başkalarıyla karşılaştık-

larını görmekteyiz. Kaşifleri bir süre izlemenin ardından "hiç kimse"deki "kimse"nin çok *özgül* bir kimse olduğu iyice açığa çıkmaktadır. Örneğin, "Yeni Dünya"nın "putperest yabanileri" ona dahil değildir. Bunun da ötesinde, bu özgül kimse "kimse"nin aslı olarak evrenselleştirilir ki, bir yandan kimselik, kimlik, insanlık "o"nun kılınır, ve böylelikle ötekiler bu "kimse"nin birlik ve bütünlük sınırlarından dışlanır. Aynı zamanda da, böylece ötekileştirilenler, İnsan'ın, Gerçek'in, Tarih'in de öznesi ve sahibi kılınmış olan bu "evrensel" kimsenin buyruklarına uyruk kılınırlar. Bu gerçeğin birliği ve bütünlüğü Öteki'nin uyrukluğunu mutlaklaştırır. Örneğin, Kolomb'un yerlileri ya kendi ötekilikleri içinde köle edilirler, ya da İspanya Tahtı'nın "uyrukları" olarak korunurlar.[5]

İkinci örneğim, bir bilgisayar dergisinde (*MacUser*, Şubat 1992, 278) gördüğüm "bilgisayarlı yayıncılık teknolojilerinin haritasını çıkarmak isteyen herkes" için bir "Seybold Seminerleri 1992" reklamı. Tam sayfalık reklamın yarısı sayısız yeniden üretiminden tanışık olduğumuz Kolomb'un gemilerinden birisini Boston limanının –seminer-konferans Boston'da verilmektedir– soluk bir haritasıyla üst üste kondurulmuş olarak göstermekte. Başlık yazısı "Yayıncılığın Gelecekteki Rotasını Keşfedin" diyor. Reklam, sonuç olarak, öteki yayıncılara bu şekilde seslenerek onları geleceği

5 Bu çifte açmaza iki örnek: İlkinde Kraliçe Isabella 1503'te Öteki'nin ötekiliğine değiniyor: "...eğer adı geçen yamyamlar direnmeyi sürdürürler ve topraklarına o yolculuklara benim buyruğumla çıkmış olan Kaptanları kabul etmeyi ve onları Kutsal Katolik İnancımızı öğrenmek üzere dinlemeyi ve benim hizmetimde ve uyrukluğumda olmayı istemezlerse yakalanabilirler ve Kraliçeliğimin topraklarına ve sömürgelerine ve başka bölge ve yerlere götürülebilirler ve satılabilirler." İkinci bir örnek Yerli emeğinin kullanımını düzenleyen ve tahtın uyruklarını insanlık dışı davranışlardan ve sövüp saymalardan koruyan Burgos Yasaları'nda (1512) görülebilir: "Hiç kimse bir Yerli'yi dövemez ve kırbaçlayamaz ve kendi özel adı olmadıkça onu 'köpek' diye ya da başka bir adla çağıramaz" Bakınız, D. Small ve M. Jaffe, *1492: What Is It Like To Be Discovered?*, (New York: Montly Review Press, 1991).

önceden planlanmış ve ulaşılmış bir geçmişe yerleştirerek "Ben bulunduğum yere sizin bulunduğunuz yerden, geçmişten geldim" demekte ve onlara "Bana gelin çünkü ben sizin geleceğinizim" çağrısında bulunmaktadır. Böylece Öteki'nin farklılığı evrensel öznenin kendi aşılmış geçmişi olarak temsil edilerek modern özne bu yoldan yüceltilmekte ve ayrıcalıklı kılınmaktadır.

Bunu biraz farklı anlatacak olursak, Ötekiler'in İnsan/Us/Tarih birliğine uyruk kılınmaları teleolojinin özselciliğine gönderme yapılarak haklı çıkarılmakta ve yeni uyruklar bu tarihsel, ussal ve insansal birlik temel alınarak boş inançla dolu geçmişten aydınlanmış geleceğe ilerlemeye çağrılmaktadırlar. İnsanlaştırmaya ve uygarlaştırmaya çalışan sömürgeci ve dinci görevlerden (*missions*) modernist "gelişme" görevlerine dek bu öykü tekrarlanmış ve sürekli tekrarlanagelmektedir. Aydınlanma söyleminin kuyruklu söylencesinde önemli bir kilometre taşı olarak sunulan Kolomb'un "mavi okyanusa" yelken açması dolayısıyla şeylerin gerçek doğasını sözde gizleyen boş inançlı örtünün en sonunda kaldırıldığı ve "İnsan"ın gün ışığını ve bu ışığın şeyleri –bu örnekte ve umarım cinaslı durum okuyucunun gözünden kaçmaz, "Amerika"nın[6] "Yeni Dünyası" ve onun yerlileri olan "Hintliler"i[7]– gerçekten oldukları gibi aydınlattığını gördüğü yolculuğun ayrılmaz bir parçası, belki de başlangıcıdır. "Amerika'nın keşfi", modernliğe damgasını vuran Aydınlanma söyleminin önemli bir kilometre taşı olarak görülebilir. Bu keşifle ilgili her hangi bir tartışma, bugünün Amerikasında, "Tarih" ve onun içindeki farklılığın, "İnsan"

---

6 1507 de "Yeni Dünya"ya kimlik cüzdanı verildi ve kimliği sömürgeci denizci Amerigo Vespucci'nin ardından Amerika olarak belirlendi. Erkek sömürgecilerin fethettikleri toprakları temsil etme biçimlerine uygun olarak cinsiyetinin dişi olarak belirtilmesini –Amerika Amerigo'nun dişileştirilmişi– anlamlı buluyorum.

7 Hindistan'a ulaştığı kuruntusunda olan Kolomb'un ardından.

ve onun içindeki farklılığın (örneğin insan [*man*] sözcüğünü erkek/kadın [*wo/man*] diye yeniden yazmanın önemini düşünün), ve "Gerçek" e onun kendi içindeki farklılığın üzerine yapılan bir tartışmadan başka bir şey olamaz.

Kolomb'un keşfini bir masal olarak temsil ederek, ünlü kaşifin tekrarlanan yolculuklardan sonra bile keşfettiğini sandığı Doğu'yu keşfedememiş olduğuna işaret ediyorum. Aydınlanmamızı başlatan kendisi fazlasıyla karanlıktaydı. Ancak aydınlanmanın "büyük yolculuğu"ndan miras aldığımız keşif kavramı üzerinde ötesiyle düşünmeden bu nokta üzerinde fazla durmak istemiyorum. Kolomb'un keşfinin bu terimlerle maskesini düşürmek ya da gizini açığa çıkarmak bizi farkında olmadan aydınlanmanın bu büyük yolculuğuna, keşfin bizi kurnazca kendi gerçeklik yönetimine *(truth regime)* uyruk yapan bu masala katılımcı kılar. Oysa ben, Kolomb'un yolculuğundan beş yüz yıl sonra bu yolculuğu yeniden düşünme ve yeniden değerlendirmek için yeterince nedenimiz olduğunu düşünüyorum.

Miras olarak aldığımız keşif kavramı keşfedilen nesnenin varlığını *(existence)* o noktaya kadar gizleyen örtüyü kaldırmayı öngörüp, keşif sonucu bilinenin öncel buradalığını *(presence)* aydınlatan bir açığa çıkarma ya da peçeyi kaldırma eylemini içermekte. Dolayısıyla var olanların belirgin, tarihsel ve kültürel olarak özgül temsil biçimleriyle bulaşık olmadığı bir kendi-buradalık *(self-presence)* metafiziğinin anlığına dayanmaktadır. Keşfin, kendi kendine göndermede bulunan bir burada bulunmayı saydam bir şekilde görme ya da bilme eylemi olduğu varsayılır. Bu bilme o burada bulunmanın gerçekliğini ya da kimliğini hiçbir zaman lekelemez. Bilgisi, keşfedilenin kimliği ya da gerçekliği üzerinde hiçbir yapıcı ya da üretici gücü olmayan arı ve saydam bir bilgi, başka bir deyişle, çıkar gözetmeyen, değerlerden arınmış, tarafsız, temsi ötesi ve bu dünyanın dışında bir

bilgidir. Francis Bacon'ın önerisiyle "insan anlığını kuşatan putlardan," zaman ve mekânca yerel olandan ve dolayısıyla (Bacon'ın bize söylediği gibi) belirli halkların "kesin olmayan" önyargılarından arındırılmış bir bilgi türü. Keşfi bu şekilde anlamanın, yani bir kendi-burada metafiziğinin terimleriyle anlamanın belirgin etkisi, şu sözde 'önceden-buradaolanın' buradalığını etkin olarak "var-etme" işini yapan somut ve özgül temsil etme güçlerinin ve araçlarının, örneğin bu araçların Avrupa-merkezciliğinin, keşfeden görüşten silinmesidir – bir epistemik şiddet, ötekileme, baskı ve kovma sahnesi olan zorla yazılım *(writing)* sahnesini silip aklatan Avrupa-merkezci beyaz bir mitoloji yanı.[8]

Kolomb göstergesiyle başlatılan keşif yolculuğu, çağımızda da Batı'daki Doğu çalışmalarının oryantalist niteliğiyle süregelmiştir. *Oryantalizm* adlı çalışmasında Edward Said, bu çalışmanın nesnesi olan Doğu'nun "doğanın devinimsiz bir olgusu olmadığını" ve "sadece *orada* olmadığını" savunmuştur. Said'in işaret ettiği gibi, oryantalizm "'Doğu' ile (çoğu zaman) 'Batı' arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayırıma dayanmakta", ve "Doğu"un bir dizi temsilini içermektedir. Dahası, Batı bilgisinin nesnesini oluşturan bu temsil, aynı zamanda Batı'nın "ötekiler" üzerindeki emperyalist yönetimi için de temel oluşturur. "Orada olanı" açığa çıkarmak için perdeyi kaldıran keşif kavramına karşıt olarak, "yeni," hiç yazılmamış bir dünyanın sözde keşfinde karşımıza çıkan, bu nedenle, etkin bir "dünyalaştırma" eylemidir.

Bilinmeyen bir ötekinin tüm tonlamalarıyla Doğu'nun

---

8 "Metafizik–Batı'nın kültürünü yeniden kuran ve yansıtan beyaz mitoloji: beyaz adam kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi *logos*'unu, kendi anlatımının kurgusunu alıp, onun evrensel biçimine hala Us demeyi istemek zorundadır Beyaz mitoloji–metafizik kendi içinde kendini üreten uydurukçu sahneyi silmiştir ancak yine de bu sahne beyaz mürekkeple yazılmış, parşömende (palimpsest) üstü [yeniden yazılarak] kapatılmış görünmez bir desen olarak etkin ve canlı kalır" diye yazan Jacques Derrida'ya bakınız. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

keşfi, dolayısıyla keşfedenin sözde bütünselliğine içseldir: Doğu keşfedenin "içindeki-fark"dır.[9] Robert Young'ın gösterdiği gibi, "Doğu'nun yaratılması...Batı'nın kendi yerinden olmuşluğu, dışarda olarak anlatılıp sunulan içerdeki bir şey sürekli kendinin birleşik bütünlüğünü hayal ederken, aynı zamanda gerçekleşmesine çok az kalmış çözülmesine [ve/ya da kirlenmesine] esef eden bir kültür olan Batı kültürünün içindeki, ona içsel bir yerinden olmuşluk anlamına gelir".[10] Dünyanin Batı-merkezci temsil edilişi, modernist, ırksallaştırılmış ve cinselleştirilmiş basmakalıp tipler (zorba hükümdar, peçesi kaldırılıp açığa çıkarılmayı bekleyen paradigmatik nesne olarak harem) yaratılması yoluyla olur: ki bunun iki yakın örneğini Adolf Hitler ve George Bush'un Yeni Dünya Düzenlerinde görmekteyiz. Dolayısıyla "keşfin" tarihinin aynı zamanda sömürgeciliğin ve emperyalizmin tarihi *de* olması rastlantısal değildir, çünkü keşif artık "Üçüncü Dünya" olarak adlandırılanın "dünyalaştırılmasını" içerir.[11] Hindistan'da, Üçüncü Dünya'nın sadece Batı için değil ama aynı zamanda Öteki için de bir

---

9 Edward Said "benim asıl savım oryantalizmin modern siyasal ve aydın kültürün hatırı sayılır bir boyutu olduğu, dolayısıyla da Doğu'dan çok 'bizim' dünyamızla ilgili olduğudur" ve "oryantalizmin herhangi bir şekilde anlamlı oluşu Doğu'dan çok Batı'ya dayanmaktadır ve bu anlam doğrudan Doğu'yu görünür, açık, 'orada' kılan çeşitli Batılı temsil etme tekniklerine borçludur" diye yazıyor. Bu bizim "Doğu"nun temsilî doğası yolundaki anlayışımıza yardımcı oluyorsa da bunun yanısıra "Doğu"nun dışsal, temsil dışı varoluşunu kapsadığını da not etmeliyiz ki bu tas tamamına Kolombgil keşif yolculuğunu –bu kez "gerçek" ve "doğru" Doğu için– harekete geçirmektedir. Bu kapsam Said'in daha sonraki kitabı *The World, The Text, The Critic*'in (*Dünya, Metin, Eleştirici*) genel yönelişinde ve başlığında da bulunmaktadır. E. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1978).

10 R. Young, *White Mythologies*, (London: Routledge, 1990), 139.

11 Bu bağlamda "Avrupa harfî harfine Üçüncü Dünya'nın yaratılışıdır" diye yazan Fanon'u ve "Batı batıda değildir. O bir yer değil bir projedir" diye yazan Edouard Glissant'ı anımsayalım. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, (Harmondsworth: Penguin, 1967). E. Glissant, *Caribbean Discourse*, (Charlottesville: University Press of Virginia, 1989).

temsil olarak nasıl kurulduğuyla ilgili tartışmasında Gayatri Spivak'ın da belirttiği gibi, "East India Şirketi'nin asker ve yöneticileri Hindistan'ın gerçekliği [haline gelen] temsillerin nesnesini kuruyorlard[dı]".[12] Spivak'ın baktığı böylesi bir yeniden yazım örneğinde tepelerde atla dolaşan genç vali yardımcısı "aslında Öteki'nin benliğinin kendi topraklarında pekiştirilmesiyle uğraşmaktadır. *Onları* yabancı olanı Efendi olarak evcilleştirmeye zorlayarak, onların aslında yazılmamış bir toprak olmayan *kendi dünyalarını* dünyalaştırmaktadır".[13] Keşifle açığa çıkarılan "orada oluş," dolayısıyla ontolojik olarak verili bir şey olmayıp, Öteki'nin yeniden sunuluşunun, yeniden yazılışının ya da dilerseniz (yeniden) dünyalaştırılmasının bir ürünüdür. Kategorik bütünsellik nitelikleri, hem temsil etme sürecinin ötesinde konumlandırılan modern sömürgecinin, hem de onun Ötekisi'nin kimliklerinin sözde birliklerini ve bütünselliklerini simgeler. Daha farklı bir şekilde söylersek, (temsilin, keşfin) "ötesinde" olanın dünyasal bütünlüğünün kendisi dünyalaştırılmıştır. Başka bir deyişle, keşif açığa çıkardığını üretir, kendi bulgularını imal eder. Dahası, "ötenin"[14] bu dünyasal üretime karşıt gösterilebilecek metafizik bir gerçekliği yoktur, çünkü o tür bir gerçeklik de üretilmektedir.[15] Doğru-

12 G.C. Spivak, "The Rani of Sirmur", F. Barker v.d. (der.), *Europe and Others*, (Colchester: University of Essex, 1985b), 129.

13 a.g.e., 133.

14 "Metnin dışında hiçbir şey yok" diye yazan Jacques Derrida'yı anımsayalım. J. Derrida, *Of Grammatology*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 158.

15 Öylesi "önyargıları" temizlemek için yola çıkan Bacon "Gerçek, hiçbir belirgin durum ve koşulun –ki bunların kesinliği yoktur– şanslı alınyazısında aranmamalı, fakat sonsuz olan doğada ve yaşantının ışığında aranmalıdır" diye yazıyor. S. Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, (Cambridge: Polity Press, 1986), 4. Buna karşılık Hans-Georg Gadamer'in gösterdiği gibi bizim anlamlandırıcı durumumuzu tanımlayıp dünyaya açılış ve anlama koşulumuzu oluşturan tam da bu "önyargılar"dır. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Crossroad, 1989).

yanlış ayırımı toplumsal ve kültürel bir dokunun *(text-ile)* ya da toplumsal ve kültürel bir dokumanın *(fabric)* içindeki bir farklılıktan başka bir şey değildir.

Elbette bugünün akademik dünyasında keşfin büyük yolculuğunun devam ettiği tek alan doğuluculuk değildir. Özellikle söylem ötesi bir "olgusal gerçeğe" göndermede bulunarak evrensel bir bilimsel nesnellik iddiasında bulunan gerçeklik yönetimlerinin disiplinli uyrukları olanlarımız, keşfin kuyruklu söylencesi ve onun dünyayı dünyalaştırmasında rol almaktayız.

Dünyanın toplum bilimde egemen olan olgucu temsil edilişi *(representation)* örneğine baktığımızda, dünyanın bir yandan "metin" ve "söylem" gibi bir temsil alanı, öte yandan da bir "olgusal gerçek" alanı olarak ele alındığını görüyoruz. "Olgusal gerçek" ya söylem ve temsil ötesi sabit koşulları aktaran bir bilgi kuramına ya da bizim temsillerimizin ötesinde gerçekten var olanı sözde aktaran bir ontolojiye dayanılarak kuruluyor. Böylece "olgular" *(facts)* dünyası olarak tanımlanıyor. Öte yandan, temsil alanının gözlenen ya da yaşanan dünyanın verili varlığını saptıracak ya da "kirletecek" etkinliğe sahip olmayan bir saydamlıkta olduğu varsayılır. Olgucu yöntem yoluyla yazılmış ders kitapları böylece olgular keşfeden ya da [veriler] toplayan Kolombogil bilimcilerin masallarını anlatırlar.

Bundan dolayı, toplumbilimin akademik dünyası içinde, "gerçek dünya" sanki kendi eylem alanımızın dışında olan bir şey gibi düşünülür. Sık sık fazla kuramsal olmanın tehlikelerine karşı uyarılırız ve Kolombgil bir keşif yolculuğuna çıkmamız istenir – "oraya, dışarıya" giderek "olgularla ellerimizi kirletmemiz" için. Öyle görülüyor ki "gerçek dünya" hep "bizim" olmadığımız yerde olarak tanımlanmakta – dikkatimiz böylece içinde eylemde bulunduğumuz ve gerçekle gerçek olmayan arasındaki sınırların belirlendi-

ği kurumlardan alıkonmakta. Bu, nesnel bir dünya ile durumlar ve konumlar üstü olarak düşünülen gözleyen ya da yaşayan *(experiencing)* evrensel özne arasındaki bilgi kuramsal ayırıma yol açar: ki böylece, nesnel bir dünya düşünülebilsin, keşfedilebilsin, ya da yaşanabilsin. Öznelliğimizin tarihsel olarak belirli, koşullu durumlar ve kurumlaştırılmış kılgılar bağlamında kuruluşu ve bununla birlikte bizim bu nesnel ve dışsal "gerçek dünyanın" yaratılmasındaki suç ortaklığımız "görüşümüzden" uzaklaştırılır. "Beyaz mitolojide" belirgin olduğu gibi, yazılma sahnesi böylece silinir. Temsil etme yöntemleri, araçları ve güçlerinin böylece ortaya çıkan saydamlıkları –sanki doğalmış gibi– ardından keşfedilebilecek, yaşanabilecek, ölçülebilecek vb. dışsal ve nesnel bir dünyanın konumlandırılmasını olanaklı kılar.

Bir gerçeklik yönetimi olarak olguculuğun bilimci tarafından keşfedilen dışsal olguları varoluşa dönüştürmesi bu etkin temsil yoluyladır. Toplumbilimcinin bilgisini (tarihsel ve kültürel olarak özgül) yazınsallığından evrenselliğe yükseltmesi, bu olgusal gerçekliğin kurulmasının temelidir.

Bu bağlamda, toplumbilimin bilim olarak ayrıcalığını savlayan ders kitabı anlatıları aydınlatıcı bir örnektir:

> Toplumbilim insan toplumu ve toplumsal davranışın bilimsel olarak incelenmesidir...Bilim genellemeleri, açıklamaları ve öngörüleri için doğrulanabilir kanıtların çözümlemesine dayanır...Öte yandan bilimsel olmayan "sağduyuya" dayalı açıklamalar inanca dayanır...Bu sağduyunun doğru açıklama ve öngörüde bulunamadığı anlamına gelmez; yapabilir ve sık sık da yapar. Ancak sorun, bilimsel yöntemi kullanmadan sağduyunun doğru olup olmadığını söylemenin hiçbir yolunun olmamasıdır.[16]

---

16 I. Robertson, *Sociology*, (New York: Worth Publishers, 1987), 3.

Bu yaygın ders kitabı tanımında, toplum bilimin bilimselliğine dayanarak farklı bilgiler üzerinde bir yargıtay gibi davranma ayrıcalığına sahip olduğu var sayılmaktadır. Bilim bu ayrıcalığına güya gerçeği bize olduğu gibi verebilmesinden ötürü sahiptir:

> Toplumsal bilimlerden biri olarak toplumbilim, bilgiye en iyi yaklaşım olarak bilimsel yöntemi vurgulamayı diğer toplumsal bilimlerle paylaşır ... Bilim bizi bu anlamayı gerçekte olanı gözleyerek ve ölçerek bulmaya yönlendirir. Bu bilgi edinmenin tek yolu değildir. Bazı insanlar algılarını İncil'den, Kuran'dan ya da Mormon Kitabı'ndan alırlar. Başkaları yanıtlarını annelerinden, kocalarından ya da kız arkadaşlarından edinirler. Bu insanlara "İyi de bunun doğru olduğunu nereden biliyorsunuz?" diye sorduğunuzda yanıtları basittir. "Annem söyledi" ya da "*Reader's Digest*'te okudum" derler. Bilim bu öteki bilme yollarından bilginin temeli olarak olgusal kanıt istemesiyle ayrılır...[17]

"Toplumsal" olanın toplumbilimsel anlatımlarını öyküler, söylenceler, yorumlar ve felsefî kurgulardan sözde daha üstün kılan da bu olgusal temeldir. Savlanan bunların basitçe temsil olmayıp, bunun ötesinde doğru ya da kesin temsiller olduklarıdır: yani temsil ettikleriyle eş anlamlı olan temsiller oldukları:

> "Olgusal" bilgi toplumsal koşullar ya da davranışlarla ilgili verilere göndermede bulunur. Genel olarak modern toplumbilim gazetecilik ve insan bilimlerinden toplumla ilgili sorulara yanıt olarak olgusal veri

17 D.B. Brinkerhoff ve L.K. White, *Sociology*, (St.Paul: West Publishing Company, 1985), 5.

bulmak için aralıksız ve sistemli yürüttüğü arayışla ayrılır.[18]

Söylem-dışı bir "olgusal gerçeğin" olgucu temsiline dayanan bilimsel toplumbilim metinsellik, yazınsallık ve mecazilik özelliklerini kurgusal metinlere yükleyerek ve kurgusal, yazınsal olmayıp olgusal olan temsiller için "olgusal gerçeklik" savında bulunarak alışageldiğimiz kurgusal ve kurgusal olmayan ayırımına arka çıkar. Buna göre bilimsel ya da olgusal temsiller saydamdır çünkü kendi buradalığı içindeki gerçek bu temsil yoluyla aracısız olarak burada var kabul edilir. Bu saydamlık kullanılan temsil araçlarına ve bu temsilleri üreten çıkarlara ve çıkar sahibi bünyelere hiçbir gönderiye yer bırakmaz. Başka bir deyişle, bu tür temsil kendi varlığı ya da etkinliği hiç ayak altında olmayacak şekilde saydam kabul edilir, kurgusal değildir, temsil ederken söylenceler uydurmaz ve gerçek olana giden yolda bizi sözcük oyunlarıyla aldatmaz – sadece ve aracısız temsil edilen gerçek-şeyin buradalığını aktarır.

Öte yandan ve bilimin bakış açısından, kurgu dünyasındaki temsil etme biçimi, kurgusal, süsleyici, mecazi olup sonsuz sözcük oyunları ve güzel söz söyleme sanatına dayalı aldatmacalarla doludur. Bu süslemenin o kadar katılığı ve gerçekliği vardır ki temsil edilen şey bu bezenmiş söylence ve maskelerin ardında gözükmez. Maske aracısız ve saydam değildir ve temsil eden temsilciler, yani kurgunun gerçeğe giden yolda işe koştuğu taşıyıcılar olan mecazlar, bizi şeyin kendisinden saptırarak başka temsilcilere, başka mecazlara gönderip dururlar. Böylece metinsel ilişkilere batar kalırız, metinde tuzağa düşeriz ve bu yüzeysel görünüşün berisinde özselliğin metafizik derinliklerinde yatan ger-

18 W. Kornblum, *Sociology in a Changing World*, (New York: Holt, Rhinehart ve Winston, 1988), 11.

çek dünya olan hedefimize erişmemiz engellenir.

Olgucu toplumbilimlerde kavramların işlemsel hale getirilmesi *(operationalization)* yönündeki ısrarlı zorlamanın amacı, önermeleri gerçek-o'nun *(real-it)* kendi oradalığına doğrudan bağlamaktır. Böylece, önermeler artık (kendileri tanım gereği ontolojik olarak var olmayan) temsil edicilere başvuruda bulunmadan sınanabilir konuma gelirler. Eğer olanaklı olsaydı gerçek-o'nun oradalığında ontolojik bir temellendirme bizi temsili *(representational)*, söylemsel ve metinsel eklemelerle *(supplements)* yetinmekten kurtarırdı. Ne var ki bu olanak, olgucu temsil etme biçiminin dünyayı tarihsellik ve kültürellik dışında sabitleştirilmiş özsel bir varlık (olgusal-gerçek) olarak görmesinin bir sonucudur. Başka bir deyişle, güya söylem ötesi ve temsil dışı olan gerçek her zaman söylemsellik ve metinsellik alanına içseldir. Gerçekliğin gerçek-o'sunun başka o'lara kıyasla farkı, metinselliğe ve temsile içseldir, yani "göstergeler kumaşına" (Derrida) içseldir.[19] Bir kez keşfin söylem-dışı kendi-oradalığının dünyanın olgucu bir temsil edilişinin ürünü olduğunu, onun kendisinin söylemsel bir kurgu olup dünyalaştırıldığını farkettiğimizde, temsilin artık olgucu topoğrafik ayırımda olduğu gibi doğası gereği "zihinsel" bir kurgu olduğunu var saymamız gerekmez. Onun da olgucu toplumbilim gibi tarihsel olarak belirli toplumsal ve kurumsal kılgılarda yerleşmiş kılgısal ve kültürel bir üretim olduğunu varsaymak durumunda kalırız. Dolayısıyla "olgusal-gerçeğin" önemi dünyanın olgucu temsil edilişine içseldir. Trinh Minh-ha'nın dediği gibi "(İh)iç anlamlıdır".[20]

---

19 Gerçek-o (*real-it*) vurgusunu yazar İngilizce'deki gerçeklik (*reality*) sözcüğünden alıyor ve bu yoldan sonuçta gerçek olarak karşımıza çıkanın nasıl kendi gerçekliğini temsil etmeye devam ettiğine işaret ediyor. Bu vurguyu biraz daha açmak için gerçek olarak karşımıza çıkan için "gerçekten o mu değil mi?" diye sorduğumuzu düşünün.

20 Trinh Minh-ha'nın bölerek kullandığı *in-significant* sözcüğünün olağan anlamı

Başka keşif ve ilerleme masallarında olduğu gibi, toplum bilimde kendi özel bilgisini dilerseniz keşif yolculuğu diye niteleyebileceğimiz bir evrimin doruk noktası olarak temsil eder. Ders kitaplarındaki toplum bilim tarihleri toplum bilimin kuruluş anlarının Kolombogil keşif kavramıyla, yani bilim öncesinden bilime olan teleolojik bir ilerlemeyle anlatan mitlerle doludur. Toplumbilimin daha "felsefî" ve daha "kuramsal" kaygılardan daha uygun "bilimsel" kaygılara teleolojik olarak ilerlediği yolundaki özgül yorum daha sonra da doğal ve farkedilmez olarak Amerika'yı simgeleyen niceliksel toplumbilime doğru ilerliyor olarak gösterilir:

> Toplumbilimsel imgelem yeni birşey değildir...Yeni olan onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar biçimlenmeye başlayamayan Modern toplumbilimin bilimidir...Avrupalı düşünür ve felsefecileri toplumbilimi yaratmakla onurlandırırız ama yeni bilim gelişmesi için hiçbir yerde Kuzey Amerika'dakinden daha verimli bir toprak bulamadı...Kuzey Amerika'da toplumbilim yeni bir yön aldı: insanlık tarihinin güzergahıyla ilgili büyük kuramlar inşa etmek yerine toplumsal konuların olgusal araştırmasına daha çok önem vermeye başladı.[21]

Bu nedenle de, bu evrimin son ürünün "standart Amerikan toplumbilimi" olduğunu düşünceşi şaşırtıcı değildir.[22] Dünyalaştırılan bir olgular dünyasına teleolojik olarak gön-

---

"önemsiz" demek. Minh-ha sözcüğü bölerek onun aynı zamanda "içeriye anlamlı" demeye geldiğini gösteriyor. Yani, yukardaki bağlamda ele alırsak, anlamı tarihsel ve mekansal sınırlara içsel ve evrenselin sınırsızlığında önemsiz ya da hiç. Bakınız, T.T. Minh-Ha, *Woman, Native, Other*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1989), 1.

21 W. Kornblum, *Sociology in a Changing World*, 7.

22 E. Goode, *Sociology*, (Englewood: Prentice Hall, 1988), 28.

deride bulunan ve olguculuğun bir-dizesinin *(uni-verse)*[23] yani (h)iç anlamlı *(in-significant)*[24] özel öyküsünün temsil edilmesini amaçlayan böylesi özsever ve kendine hizmet eder bir sav, kendi söylemselliğinin farkında olmadan yaşayan emperyalist, sömürgeci bir beyaz mitolojinin inanılmaz küstahlığından başka bir şey değildir.

Büyük keşif yolculuğuna, diğer bir deyişle ilerleme ve Aydınlanma masalına son örneğim George Bush'un "Yeni Dünya Düzeni" sloganı. Slogan kesinlikle yeni değil, çünkü George Bush benimsemeden çok önce Adolf Hitler tarafından ortaya atılmış olup, uygulaması da keşif ve fetihle dolu Kolombgil zamanlara uzanmakta. Bundan önceki tartışmanın ışığında, bu yeni dünya düzeninin bir-proje-olarak-Batılı olup, Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya üzerindeki egemenliğini pekiştiren bir düzen olarak anlaşılması gerektiğini önermek istiyorum. Bu "yeni dünya düzeni"yle ilgili yeni olan bir şey varsa o da yalnızca Sovyetler Birliği'nin çözülüşünün ardından A.B.D.'nin Üçüncü Dünya'ya karışmalarını dengeleyecek seçenek bir süper gücün kalmamış olmasıdır – dolayısıyla General Scwarzkopf'un Körfez Savaşı'nın ardından gelen "Bir numara biziz!" açıklaması. ("Komünizm" olarak temsil edilen) Doğu ile ("kapitalizm" olarak temsil edilen) Batı'yı ayıran duvar yıkılmasından sonra (modern olan) "biz"le (geri kalmış olan, koşulları bir zaman bizi tanımlayan ama bizim geçmişte bıraktıklarımız) "onlar" arasındaki hiyerarşik sınır Kuzey (Birinci Dünya) ile Güney (Üçüncü Dünya) arasında daha da katı olarak çizilmiştir. "Yeni Dünya Düzeni" bir kez daha Üçüncü Dünya'nın geri kalmışlarının ya şeytansı bir Saddam Hüseyin çiziminde olduğu gibi kendi vahşi barbarlıkları içinde yok edilmelerini ya da kendi geleceklerinin şim-

23 İngilizce'deki evren (universe) sözcüğünün açılmış hali.

24 Bk. not 13.

disi olan "bizler" gibi olmaları için insanlaştırılmalarını, uygarlaştırılmalarını ve geliştirilmelerini koşullandırmaktadır.

Ancak "biz"i "onlar"dan ayıran bu sınır, yıkıcı bir içerdeki-farklılığın –"eski dünya"nın "biz"inin yanısıra "yeni dünya"nın bizinin içindeki farklılığın– tehdidi altındadır çünkü "bize karşı onlar" ikilemindeki "biz"in özsel bütünlüğü farklılık tarafından oluşturulmuş olup farklılık bütünlüğüne yerleşiktir. Dolayısıyla bütünlüğü ontolojik olarak verili olmayıp bu "biz"in içindeki farklılığı boşa bir çabayla bastırmaya ve dışlamaya uğraşan etkin bir ötekilemenin sonucudur. Örneğin, A.B.D. anayasasındaki "Biz, halk"ın içindeki "biz" bütünlüğünü Amerika yerlilerinin, kadınların, siyahların ve mülksüzlerin dışlanmasına borçluydu. Benzer şekilde, bugün A.B.D. nüfusunun en zengin yüzde yarımı A.B.D.'nin toplam zenginliğinin %29.2'sine sahipken, en yoksul % 90'ı sadece % 24.3'üne sahip. 100. Kongre'de (1987-1988) Senato % 100 beyazlardan ve % 98 erkeklerden oluşmaktaydı. Sözde Temsilciler Meclisi'nin % 92'si beyaz ve erkekti. Bu nedenle kadınların erkeklerin ücretlerinin üçte ikisi kadarını kazanıyor olması ve tüm siyahlardan üçte birinin yoksul olması şaşırtıcı olmamalı. Genel yoksulluk oranı % 14 dolayında olup tırmanmakta ve tüzel yoksulluk sınırının altında olan ailelerin % 60 kadarının en az bir çalışan üyesi bulunmakta. Gerçekten Üçüncü Dünya'nın içinde bir Birinci Dünya olduğu gibi Birinci Dünya'nın içinde de bir Üçüncü Dünya bulunmaktadır.

Dolayısıyla bizden, "Yeni Dünya Düzeni"nin Güney'e karşı Kuzey'inde olduğu gibi bir "bize karşı onlar" ikileminin birleşik sınırları içinde kalmamız her istendiğinde, "Amerika"nın "biz"i içinde bir seçim yapmamız da istenmektedir. Örneğin, Körfez savaşında bazı A.B.D. askerleri Iraklılar'a "deve jokeyleri" ve "kum zencileri" adını takarken kimin kime ne dediğini bir düşünün – özellikle Kör-

fez'deki tüm A.B.D. güçlerinin %25'inin ve kadın askerlerin %50'sinin siyah olduğunu düşünürsek.[25] Ne zaman birisi bağdaşık bir birlik adına çağrılsa farklılar arasında bir seçim yapması istenmektedir. Dolayısıyla her türlü Doğulara karşı "Amerika"yı desteklememiz istendiğinde yanıtımız "hangi Amerika?" diye sormak ve basitçe "Amerika"[26] olarak anılan bu rahatça bağdaşık birliğin kurulması için gereken dışlamalara ve baskılara dikkat etmek olmalıdır. Kendini bağdaşık bir "biz" olarak özleştirirken farklılığını bastırarak bir "ötekileme" yoluyla Üçüncü Dünya'ya yansıtan, bu eşitsizliği, bu baskıyı dünya çapında emperyalist bir güç olarak tekrarlayan Yeni Dünya Buyrukları'nın Amerikası'nı mı seçeceğiz? ...Yoksa, belki de, yalnızca varlıklı ve birincil olarak beyaz erkeklerin –seçimle ya da seçimsiz– yönetici konuma geldikleri tüzel çeşidi yerine "halka ait, halk tarafından, halk için" diye açıklanan demokratik ilkesini ciddiye alan Amerika'yı mı seçeceğiz? Kararlardan etkilenenlerin bu kararları alanlar olması gerektiği Amerika'yı mı? Demokrasiyi tüzel açıklamalar ve göstermelik davranışların ötesinde bir gerçeklik kılmak için uğraş veren feministlerin, çevrecilerin, barış gönüllülerinin, insan hakları gönüllülerinin, eşcinsellerin, sömürgecilik-sonrası dünya göçmenlerinin ve sosyalistlerin yeni toplumsal hareketlerinde temsil edilen Amerika'yı mı? Başka bir deyişle, kendi "biz"inin indirgenemeyen farklılığının farkında olan, farklı seslerin Irak'taki "hindi avında" olduğu gibi "hamamböcekleri" gibi ezilmeleri yerine yaşama hakkı ve-

---

25 Computer Datacenter, *The Persian Gulf War, The Media, and Our Right to Know*, (Oakland: California, 1991), 69.

26 Sözcüğün kullanımının kendisi emperyalist bir el koymadır. Kuzey Amerika'daki *bir* ülkenin Orta ve Güney Amerika'yla birlikte Kanada'yı da içeren bütün bir kıtayla değiştirilmesi özelin evrenselleştirilmesine –emperyalist egemenliğiyle kendini evrenselleştirebilen bir özele– örnektir. Not 5'e de bakınız.

rildikleri radikal demokratik bir Amerika'daki farklılığı olumlayacak mıyız?[27] Körfez Savaşı'nın çirkin gerçeği, Saddam Hüseyin gibi birisinin hepten yabancı bir "öteki" (insanlığın altında, ussuz bir deli) olarak davrandığı için kötü olmayıp, tam tersine Körfez'de savaş oynayan, bayrağa sarınmış "Amerika" (uslu, hesapçı bir emperyalist) gibi davrandığı için kötü olduğudur.

Her zaman "biz" ve "onlar" ikileminin her iki kutbunu ve bu ikilemin farklılığı öz adına silip ötekileştirmesini ve ardından dışsal bir Öteki olarak kurup böylelikle onun "keşfini" ve fethini olanaklı kılışını reddeden işte böylesi bir tercihtir – ve bugün karşımızdaki tercih de budur ... daha önce olduğu gibi.

27 Benim buradaki kullanımımı bilgilendiren ayrıntılı bir "radikal demokrasi" ve "yeni toplumsal hareketler" tartışması için bakınız, E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, (London: Verso, 1985).