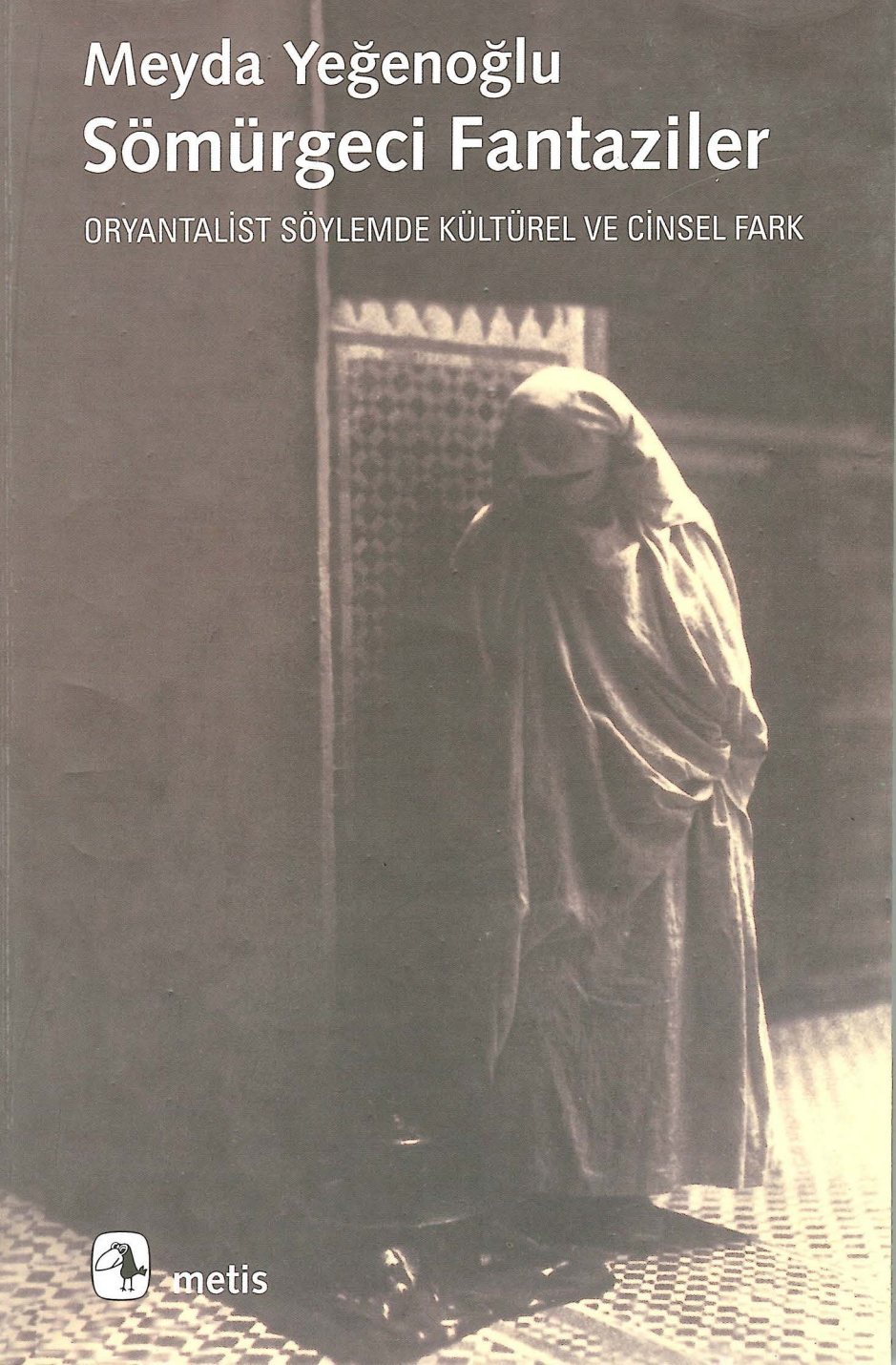
Meyda Yeğenoğlu

Sömürgeci Fantaziler

ORYANTALİST SÖYLEMDE KÜLTÜREL VE CİNSEL FARK



metis

Meyda Yeğenoğlu

Sömürgeci Fantaziler

ORYANTALİST SÖYLEMDE KÜLTÜREL VE CİNSEL FARK



metis

Meyda Yeğenoğlu

Sömürgeci Fantaziler

Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark

Meyda Yeğenoğlu, Sosyoloji lisans derecesini 1981 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde aldı. 1985 yılında aynı bölümde yüksek lisans derecesini aldıktan sonra, 1987 yılında University of California, Santa Cruz Sosyoloji bölümünde ikinci bir yüksek lisans derecesi ve 1993 yılında aynı üniversiteden sosyoloji doktora derecesini aldı. Oberlin College, Women's Studies bölümünde, New York University, Near Eastern Studies Programı'nda ve University of Vienna, Institute for Social and Cultural Anthropology bölümlerinde ziyaretçi öğretim üyesi olarak bulundu ve dersler verdi. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir. Küreselleşme, göçmenlik ve konukseverlik üzerine bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

Sömürgeci Fantaziler
Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark
Meyda Yeğenoğlu

İngilizce Basımı: Colonial Fantasies
Towards a Feminist Reading of Orientalism
© Cambridge University Press, 1998
© Metis Yayınları, 2001

Birinci Basım: Ocak 2003

Yayına Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: G. G. de Clérambault, 1914-18.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-388-8

İçindekiler

Teşekkür 7

Giriş 9

1 Sömürgeci Söylem: Alan Taraması 20

2 Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark 52

3 Oryantalist Eksiğin Tamamlanışı: Haremdeki Avrupalı Leydiler 93

4 Emperyal Özne ve Feminist Söylem 125

5 Oryantalist ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe Savaşı 156

Kaynakça 187

Teşekkür

BU KİTABIN yazılmasına teşvik edici önerileri ve eleştirileri ile bir çok kişinin emeği geçti. En içten teşekkürlerim elbetteki kitabın henüz oluşum aşamasında vakitlerinden cömertçe fedakârlıkta bulunarak kitabı detaylı bir biçimde okuyanlara olacaktır. Elizabeth Grosz'a ve Stephen Heath'e özel bir teşekkür borcum var. Her bölümü inceden inceye okuyarak son derece faydalı önerileriyle geliştirmeye çalıştığım tezleri keskinleştirmeme yardımcı oldular. Wendy Brown, Victor Burgin, John Brown Childs, James Clifford ve Donna Haraway değişik bölümleri okuyarak öneri ve eleştirileriyle önemli katkılarda bulundular. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum. University of California, Santa Cruz'daki Kültür Araştırmaları Merkezi oluşturduğu çok canlı entelektüel ortam sayesinde bu kitaptaki tezlere yeni ve değerli boyutlar getirmemi sağladı. *Postcolonial Representations* adlı gruptaki çeşitli arkadaş ve meslektaşlarımla yaptığım kuramsal ve politik tartışmalar müthiş bir zenginlik kazandırdı. Gordon Bigelow, Gabe Brahm Jr., Mark Driscoll, Christoph Cox ve Molly Whalen'a şevk verici tartışmalarımızdan ötürü ayrı ayrı teşekkür etmek istiyorum. Meslektaşım ve yakın arkadaşım Vicki Kirby ile yaptığımız son derece zevkli entelektüel tartışmalar belleğimde hâlâ canlılığını koruyor. Şu an farklı kıtalarda yaşamakla birlikte Vicki ile zaman zaman sanal, zaman zaman da gerçek ortamlarda buluşmak ve zihin açıcı tarışmalarımızı sürdürmek benim için en büyük entelektüel zevklerden birisi. Donna Landry ve Gerald MacLean'a sundukları neşeli yemek sohbetleri, tartışmaları ve kitabı detaylı okumalarından dolayı müteşekkirim. Artık aramızda olmayan ve özlemini her zaman çekeceğim sevgili dostum Sharon Baştuğ'a karşılıksız sunduğu dostluk ve cesaretlendirici desteklerinden dolayı minnettarım. Cambridge Cultural Social Studies'in seri editörlüğünü üstelenen Jeffrey Alexander ve Steven Seidman'ın bu kitaba ayrı ayrı emekleri geçti. Kitabın yalnızca bir bölümünü bir tesadüf sonucu okuyarak Cambridge University yayınlarından çıkması fikri ile bana teklifte bulunan Jeff-

rey Alexander olmuştur. Bu nedenle kendisi kitabın mimarlarından biridir. Steven Seidman da tüm yayın süreci içinde son derece değerli eleştirileri ve editoryal rehberliği ile yeri zor bulunur bir destek sağlamıştır. Cambridge University Press editörlerinden Catherine Max'e sabrından, sunduğu danışmanlıktan ve tavsiyelerinden dolayı teşekkür ediyorum. Ayrıca bu kitabın her aşamasında bana kayıtsız şartsız destek veren, yaşadığım hayal kırıklıklarında veya heyecanlarda her zaman yanımda olan, kitabın her satırını son derece büyük bir sabırla defalarca okumaktan bıkmayan Mahmut Mutman'a sevgi dolu minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Eleştirileri, yorumları ve katkıları aslında bu kitapta değerli bulunabilecek her teze damgasını vurmuştur. Kitabın Türkçe'ye hazırlanışında mükemmel editörlüğünden ve son derece dikkatli okumalarından ve önerilerinden dolayı Semih Sökmen'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Giriş

BATI'YA hükümran özne konumu sağlayan söylemsel dinamikleri ve Batı'nın, ötekinden dolayımla *kendini* kendisine kültürel olarak nasıl temsil ettiğini inceliyor. Postkolonyal –sömürgecilik sonrası– çalışmaların gelişip çeşitlenmesiyle birlikte, oryantalizmin temel mekanizmalarını inceleyen birçok çalışmanın ortaya çıkışına tanık oluyoruz. Dahası, oryantalizmin toplumsal cinsiyet kategorileriyle nasıl eklemlendiğini inceleyen çalışmalar da son yıllarda giderek gelişiyor. Beni bu kitabı yazmaya iten nedenlerden biri, cinsel fark sorusunu, kolonyal –sömürgeci– söylem analizinin bir alt-alanına hapsetmeden cinsel ve kültürel farkın oryantalist söylemdeki özgün eklemlenme biçimini incelemek. Oryantalizmde cinsellik sorusunu inceleyen çalışmaların çoğu cinsel ve kültürel fark temsillerinin birbirleri ile eklemlenerek kurulduğunu anlamakta yetersiz kalmıştır. Bu yüzden de bu iki fark arasındaki kategorik karşıtlığı sürekli yeniden üretmişlerdir. Birkaç istisna dışında, oryantalizmde cinsel fark sorusu ya tamamen göz ardı edilmiş veya göz önüne alınsa bile başka bir alanın, yani feminist araştırmaların alanına ait bir konu olarak değerlendirilmiştir. Bu sorunu incelemeye karar vermem, oryantalizm veya kolonyal söylem çalışmalarının, cinsel ve kültürel farkın oryantalist söylemde özgün eklemleniş biçimini incelemek konusunda gösterdikleri ısrarlı isteksizliğin farkına varmamdan sonra oldu. Oryantalizmin cinsellik temsilleri ile ilişkisi şimdiye kadar yapılan çalışmalardakinden daha karmaşık bir incelemeyi gerektiriyor. Bu tartışmalara müdahale ederek cinsiyet "değişkeninin" oryantalizmin analizine basitçe eklenebileceği varsayımıyla hareket eden yaklaşımları sorunlu kılmayı amaçlıyorum. Bu çalışmanın temel tezlerinden birisi şu: Eğer oryantalizmi kuran karmaşık anlamlandırma sistemlerini çözebilmek istiyorsak, o zaman ötekiliğin söylemsel kuruluşunun aynı anda nasıl hem cinsel hem de kültürel farklılaştırma biçimleri aracılığıyla gerçekleştiğini anlamamız gerekir. Oryantalizmin cinsellik bağlamında bir okumasını yapmak, cinsel fark sorusunu oryantaliz-

min bir alt-alanı olarak görmeye devam etmekle mümkün olamaz; çünkü cinsel fark, sömürgeci özne konumunun kuruluşunda temel bir öneme sahiptir.

Oryantalizmin cinsiyetçi yapısının analizi onun bilinçdışı yapısını anlamayı gerekli kılar. Sömürgeciliğin ekonomik, politik ve kültürel bir olgu olduğu çeşitli çalışmalar aracılığıyla defalarca tekrarlandı ve gösterildi. Oysa sömürgeciliğin aynı zamanda bilinçdışı süreçlerle de yapılandığı pek nadir olarak tartışıldı. Cinsel fark sorusunu ele alarak, bilinçdışı süreçler olarak fantazi ve arzunun sömürge kılınan kültürle kurulan ilişkide nasıl temel bir rol oynadığını göstermek istiyorum. Fantazi ve arzu kavramının bu bağlamda kullanılmasının, yapısal süreçleri bireysel psikolojik güdülere indirgeme ve bu süreçleri psikolojikleştirme riski taşıdığının farkındayım. Ancak ben burada fantazi ve arzu kavramlarını tarihsel olarak özgül bir kuruluşa ve kolektif süreçlere gönderme yapmak üzere kullanıyorum. Başka bir deyişle, sömürgeci veya oryantalist fantazi kavramlarını kullanırken, doğal ve bireysel birtakım biyolojik veya psikolojik özelliklere değil, özneyi kuran söylemsel etkiler kümesine gönderme yapıyorum.

Bu çalışma ötekilikle ilgili, ama ötekinin bir etnografyasını sunmayı amaçlamıyor. Öznenin ötekine olan bağımlılığını ve borcunu kabul etmesinin zorunluluğu ve öteki ile hâkimiyete dayanmayan bir ilişki kurmasının gerekliliği bu çalışmanın satır aralarında mevcuttur. Böyle bir ilişki ancak Batılı öznenin hegemonik konumunun yapısöküme uğratılmasıyla mümkündür. Bu nedenle, oryantalizmi inceleyen çalışmalar Batılı öznenin kuruluşuna kayıtsız kalamazlar, kalmamalıdırlar. "Batılı özne" gibi bir terimin metafizik, ontolojik ve özselci yananlamlarının ayırdında olduğum için bu çalışmada bu terimi ne anlamda kullandığım konusunda birkaç noktanın altını çizmek istiyorum.

Batılı özneyi bir öz gibi düşünmemeliyiz. Onu boydan boya geçen bir dizi çatlaklar, kopukluklar ve bölünmeler vardır. Bu nedenle "Batılı özne" gibi bir terim onun çeşitliliğini belirleyen bir dizi sınıfsal, cinsel, ulusal, etnik ve diğer farklılaşmaları göz ardı etme riskini taşır. Elbette ki tek tip bir Batılı özne yok ve böyle bir terim çeşitlilik içeriyor. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, *Batılı-özne-oluş* süreci basitçe homojenleştiren ve tektipleştiren bir süreç değil, aynı zamanda *farklılaştıran* da bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreç ne özsel bir birliği ne de homojenliği ima eder. Bu özne, işçi sınıfından, İngi-

liz, kadın, erkek, Fransız ya da üst sınıftan olabilir. Bu farklılaşmayı etkileyen karmaşık süreçler bu çalışmanın kapsamını aşan çok daha detaylı bir incelemenin konusudur. "Batılı özne" terimi birçok başka belirlenimi içerse de, yine de "Batılı" olarak adlandırdığım konumun izlerini ve etkilerini inceleyebiliriz. Bu özneye bir birlik atfetmenin tüm zorluklarına rağmen (çünkü farklılaşmalar gerçekten çok fazladır ve çelişkili, akordsuz ve uyum içinde olmayan konumlar söz konusudur), yine de "Batılı özne" gibi bir terimin hiçbir geçerliliği olmadığı veya bunun kullanımı için hiçbir meşru zeminin olmadığı söylenemez. Yapmamız gereken şeylerden biri, bir yandan bu terimi kullanmanın geçerliliğini vurgulamak, diğer yandan da bu terimin içinde kurulduğu modernist, humanist ve metafizik bağlamı yeniden değerlendirmek olmalıdır, çünkü burada bizi bekleyen tehlike "sorun olan şeyi yeniden devreye sokmaktır."[1] Bu humanist bağlamı sorunlaştırmadan "Batılı özne" terimini kullanıyor olsaydım bu çalışmanın üzerinde temellendiği tüm misyona ihanet etmiş olurdum. Postkolonyal eleştiri için humanizmin ve metafiziğin temel kategorilerinin eleştirisi son derece hayati bir öneme sahiptir, çünkü bu kategoriler (özellikle Aydınlanma projesine temel olan insan ve birey nosyonlarında ifade bulan "kendinden menkul özne" varsayımının hayali oluşu ve bunun Batılı bağlamı) Batı modernitesinin ve sömürgeciliğin kurucu öğeleridir. Bu nedenle, benim "Batılı özne" terimini kullanmam, humanist bir özne sorunsalının içine düştüğümü veya bu öznenin kendinde var olduğunu varsaydığım anlamına gelmez. Tersine, Batılı öznenin eleştirisi onun kendinden-menkul oluşunun, otoritesinin ve değerinin eleştirilmesini gerekli kılar. Başka bir deyişle, böyle bir eleştiri, bu öznenin metafizik temellerinin yapısökümünü gerektirir, ama "öznenin ölümü" veya "öznenin merkezsizleşmesi" ile kastedilen şey öznenin nihai biçimde yok oluşu demek değildir. Bu çözülüşü kutsayan veya öznenin merkezsizleşmesinden onun tamamen yok edilmesi anlamını çıkartan yaklaşımlar eleştirmeye çalıştıkları metafizik jestin parçası haline gelirler.[2]

1. Jacques Derrida, "'Eating Well' or the Calculation of the Subject", *Who Comes After the Subject* içinde, der. Eduardo Cadva, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy, New York ve Londra: Routledge, 1991, s. 99. Kitap boyunca yapılan bütün alıntılar için, Türkçe'de yayımlanmış da olsa, kendi çevirilerimi kullandım. Bu yüzden ilgili bütün sayfa göndermeleri de yapıtların orijinaline yapılmıştır.

2. Derrida bize "özne" kategorisini hem tutmak hem de yeniden konumlandır-

Bu çalışmada "Batılı özne" kategorisini bir öze veya birbiçimliliğe veya metafizik kendi-başına-varoluşa işaret etmek üzere kullanmıyorum. Bu terimle vurgulamak istediğim bir öz değil, kimliğin kuruluş süreci. Yani, belli bir konuma veya konumlandırılmaya, bir yere, yerleşmeye, bir yerin özgül biçimde işgal edilişine gönderme yapmak istiyorum. Bu kategori "Batı" olarak adlandırılan bir konumun hasıl olma, varoluş, yaratılma ve şekilleniş süreçlerine gönderme yapıyor. Oryantalizm gibi özgül bir kolonyal söylemin ayırt edici özelliğinin böylesi bir Batılılaştırma (aynı zamanda Doğululaştırma) işleminde yattığını söyleyebiliriz. Bu, üyelerin Batılı özne olarak tesis edildiği bir süreçtir. "Batılılaştırma" olarak adlandırdığım bu kuruluş biçimi, bireylerin kendilerini Batılı olarak tahayyül ettiği özgün tarihsel bir *fantazinin* tesis edilmesi ile gerçekleşir. Batılı öznenin oluşumu ve tesis edilişinin kurgusal bir özelliği vardır. Ama bu konumun hayali karaktere sahip oluşu onun *gerçek* olmadığı anlamına gelmez; tersine bu, tâbi kıldığı öznelerin bedenlerini kurması sayesinde maddi sonuçlar üreten bir süreçtir. Özgün bir kimliğin tarihsel olarak işaretlenmesi sürecidir bu. Batılı özne "oluşum" süreci bireylerin ontolojisinin oluşturulması sürecine işaret eder.[3] Kişinin Batılı özne olarak kurulması önceden verili olduğu varsayılan Batılı kültür denen bir şeyin kendisini üyelerine empoze etmesi sayesinde veya Batılı kimlik kartlarının çıkartılması ile gerçekleşmez.[4] Birey, Batılılaştırma sürecine tâbi kılınması sayesinde ve kendini "Batı" olarak addedilen bir kültüre ait olma fantazisi içinde hayal ederek Batılı hale ge-

mak gereğini şöyle hatırlatır: "Ben hiçbir zaman öznenin yok edilmesini önermedim. Sadece yapısökümе uğratılmalı. Özneyi yapısökümе uğratmak demek onun varlığını inkâr etmek anlamına gelmez. Özneler, operasyonlar veya özneliğin etkileri vardır. Bu inkâr edilemez bir olgudur. Ancak bunu kabul etmek, öznenin kendisinin ne olduğunu söylediğini kabul etmek demek değildir. Özne dil-ötesi bir varlık değildir; her zaman dil içinde kurulmuştur. O halde, benim çalışmam özneyi yıkmaz; onu yeniden konumlandırmaya çalışır." "Deconstruction and the Other", *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers - The Phenomenological Heritage* içinde, der. Richard Kearney, Manchester: Manchester University Press, 1984, s. 125.

3. Ulusun toplumsal bir tahayyül/fantazi ve ulusal cemaate ait bireyleri nasıl ontolojikleştiren bir süreç olduğuna ilişkin aydınlatıcı bir analiz için bkz. Stathis Gourgouris, "Tarih ve Rüya Arasında Ulus-Biçimi", *Toplum ve Bilim*, 70 (Sonbahar 1996).

4. Batılı öznenin kim olduğuna ilişkin olarak ihtiyati bir not düşmek istiyorum. Bu konumu işgal eden bireyler zorunlu olarak Batılı bir ulusun vatandaşları veya

lir ve Batılı yapılır. Ancak bu hayali kurgu basitçe kişisel veya bireysel bir edim olmayıp, nesnel ve dışsal olarak işleyen bir süreçtir.

Özneleri Batılı olarak kuran süreç her bir örnekte özdeş olmayabilir. Her özgül tarihsel anda ve değişik örneklerde farklı farklı eklemlenmeler söz konusudur. Bu nedenle, benim burada yaptığım incelemenin oryantalist söylemin her özgül örneğinde geçerli olduğunu iddia etmek mümkün değil. Burada yaptığım şey, her farklı örnekte yeniden düşünülüp, konfigürasyonunun yeniden oluşturulacağı, oryantalizmin bilinçdışının bir haritasını çıkartmak. Bu kitapta ele aldığım özgül örnek ise peçedir.

Modern Özne

Modern özne düşüncesi son yirmi yılda ciddi bir eleştiriye maruz kaldı. Bu eleştirilerin ve yapısökümün işaret ettiği gibi, özne, Aydınlanma ve humanizm ile birlikte gelen modern bir düşüncedir. Düşünen ve bilinçli özne en incelikli ifadesini Descartes'ın iyi bilinen şu cümlesinde bulur: "Düşünüyorum, o halde varım." Epistemolojik olarak özne, bilen özne olarak, bilinecek ve kontrol edilecek bir nesneye karşıt olarak veya bir nesne karşısında kurulur. Özne aynı zamanda nedensel veya sorumlu ajan olarak, "ego" veya "ben" olarak dünyanın ve kendi eylemlerinin merkezi veya kaynağı olarak düşünülür. Yapısalcılık-sonrası ve postmodern eleştiriler, öznenin sonunun modern dönemin sonunu veya kapanışını gösterdiği gibi humanist söylemin nötr bir özne ile eşanlamlı tuttuğu "İnsan" kategorisinin de bitişine işaret ettiğini öne sürdüler. "İnsan" felsefi kategorisinin toplumsal referansı hümanist Aydınlanmacı söylem tarafından hegemonik olarak kurulan Avrupalı beyaz erkek olduğundan, yapısalcılık sonrası eleştirilerin ve öznenin yapısökümünün feminist ve postkolonyal kuramlar açısından neden çekici olduğunu anlayabiliriz. Ama öznenin yapısökümü aynı zamanda bir rahatsızlık veya tereddüt de doğurdu; çünkü yapısökümün, felsefi olarak özne kavramının ve bununla birlikte gelen politik söylemde ima edilen "eyleyici"

Batı'da yaşayan veya Batılı kimlik kartına sahip bireyler olmayabilir. Burada bir konuma, konumlanmaya, bireyleri kuran belli bir imgeleme gönderme yaptığım için, "renkli bir kadının" veya "renkli bir erkeğin" de bu konumu işgal etmesi pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde, yukarıda Batılı özne için söylediklerim "eril" olarak adlandırdığım özne için de geçerlidir.

nosyonunun altını felsefi olarak oyduğu düşünüldü. Yapısöküm ve psikanalizin özne kategorisine yönelttiği eleştiriler öznenin tarihsel bir kurgu oluşunu teşhir etti – Avrupalı, erkek ve burjuva. Böylece özneyi üreten genellikle soyut (ama tarihsel) ve karmaşık mekanizmaları sorunlu kılmadan özne üzerine etik, politik ve kuramsal bir konum geliştirmenin imkânsızlığı görülmüş oldu. Ancak, özne'nin yapısökümü basitçe onun "Batılı beyaz erkek" olduğunu teşhir etmekle sınırlı kalması demek değildir. Bu tarihsel özneyi "hükümran" ve "evrensel" olarak kuran soyut süreçleri dikkatimizden kaçırmamalıyız. Farklı bir öznelik anlayışı, özellikle etik bir konumun gerektirdiği eyleyici nosyonu açısından düşünüldüğünde, ancak ötekiliğin kuruculuğunu dikkate aldığımızda geliştirilebilir.

Bu modern özne fikrinin gerisinde yatan nedir? Feodal ortaçağ döneminin simgesel ve ideolojik evreninden ortaya çıkan modern özne nosyonu, temel bir tersine çevrilmenin ve yerinden oynamanın sonucudur. Burada söz konusu olan modern özne nosyonunun basitçe Tanrı nosyonunun yerine geçmesi değil, yüzyıllar boyu Avrupa toplumunun simgesel evrenini düzenleyen koordinatların dönüşmesidir. Üretim ilişkilerinin yapısındaki dönüşümlerle yakından ilişkili olan bu dönüşüm, bedensellikten ve yerellikten tümüyle uzak, soyut ve evrensel bilinç olarak laik bir birey olan "Ben" nosyonunu üretmiştir. Aynı anda hem hukuksal, hem felsefi hem de psişik olan kavramsal birliğe sahip bu ego, veya özne, tam anlamını *özerklik* varsayımında bulur. Bu özerklik varsayımı özneye evrensellik konumu sağlayan şeydir. Bu evrensel konum karmaşık bir söylemsel strateji içinde üretilir. Öznenin kuruluşu, öznenin kendisini ondan ayırt edeceği başka bir terimi veya koşulu gerektirir. Bu "öteki" terim bastırılmış olarak kalır ve onun bu "unutulmuş" veya bastırılmış varlığı öznenin özerkliğinin ve evrenselliğinin koşuludur. Bu nedenledir ki öznenin eleştirisi ancak bu öteki terimden hareketle yapılabilir.

Örneğin feminist söylem açısından bakıldığında, modern humanizm ataerkil bir söylem biçimidir (veya ataerkillik humanist söylemin bir biçimi). Batı metafiziğinin gramerinde "insan" nasıl anlamlandırılır? Humanizmi, erkekten ziyade kadını işaretleyen bir söylem olarak okuyabiliriz. Öznenin yeri, ötekinin (kadının) farklı (duygusal, zayıf, irrasyonel, bağımlı, vs.) olarak işaretlenmesi sayesinde boş bir yer haline getirilir. Böylece "erkek", işte o "boş" konumu işgal eden ve kadının da "doğal" olarak saptığı "insanın" evrensel varlığı-

nı oluşturan norm haline gelir. Bu yapıda, öteki olarak işaretlenene öznenin özelliklerinin tam tersi özellikler atfedilir. Böylece öteki, bir yandan öznenin kıyaslandığı bir öğe haline getirilir, diğer yandan ise, özneden radikal olarak farklı olan olarak kalır. Hâkimin aynı zamanda savcı da olduğu bu humanist duruşmada, "öteki" suçlu olarak doğar: O, öznenin sahip olduğu özelliklerden yoksundur ama aynı zamanda da radikal farkından dolayı öznenin istikrarlı dünyasına bir tehdit oluşturmaktadır. Özneye ilişkin bu yapı kolonyal veya emperyal söylem için de geçerlidir. Edward Said vurgulamaktadır bunu: Oryantalizmi Batı ile Doğu arasında epistemolojik ve ontolojik ayrım kuran bir söylem olarak tanımlar. Bu ayrım, Doğu'nun "sivil toplum"dan, "bireysellikten", veya "ikincil yapılar"dan, yani Batı'nın doğal olarak sahip olduğu varsayılan sosyolojik özelliklerden yoksun olarak işaretlenmesiyle sağlanır. Retorik bir strateji sayesinde, Doğulu olan veya Batılı-olmayan toplumlar zaman içinde geriye itilerek, "ilkel" veya "geri" diye nitelenerek kurulurlar. Batılı özne, "doğal" ve "normal" bir evrim sonucunda ulaşılan boş ve soyut konumu işgal ederek evrensel normu oluşturur. Bu özne, öznenin ötekine olan bağımlılığını inkâr eden ve ona özerklik ve özgürlük yanılsaması sağlayan dilsel/söylemsel bir strateji sayesinde kurulmuştur.

Hegelci felsefe, özerk ve hükümran özne anlatısını kuran temel kuramsal bir metin olarak görülebilir. Modern filozofların piri olan Hegel, *Phenomenology of Spirit* adlı kitabında öznenin bu diyalektik sürecini dile getirir.[5] Hegelci metinde özne, ötekinden dolayımla kurulur. Özne kendini kendisine ötekinden dolayımla temsil eder ve ötekini kendinin kategorik karşıtı, radikal inkârı ve reddi olarak anlamlandırması sayesinde kendini evrensel ve soyut özne (Ben veya ego) olarak kurar. Bu *aufhebung* operasyonunda, farklı olan farkını, kıyaslanamazlığını ve tikelliğini yitirir ve öznenin ötekisi haline gelir. Bu açıklama tarzının problemi şudur: Farkı, daha yüksek bir sentezde çözülecek bir çelişki biçiminde kavrayarak, nihai bir kapanış etkisi üretecektir Hegelci metin. Olumsuzluk, özneyi kuran sürecin vazgeçilmez bir hareketi olarak görülür görülmesine; ama bu olumsuzluk her zaman öznenin diyalektiğinde içsel bir momente dönüştürülür. Dolayısıyla bu süreç farkın inkârı anlamına gelir; tüm farklar

5. G. W. Fredrick Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977 (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, İstanbul: İdea).

aynılığa dönüştürülür. İşte, öznenin soyut ve evrensel bir bilinç olarak kuruluşu da farkın aynılığa dönüştürüldüğü bu momentte gerçekleşir. Hegelci varsayım *ötekinin özne ile aynı evreni paylaştığıdır.* O halde Hegel'in metni, öznenin, farklı ve başka yerde olan ötekine olan bağımlılığının zorunlu bir unutuluşu olarak okunabilir. Bu Hegelci özne-kuruluş diyalektiğinin ekonomisi, ötekinin farklı olarak kurulabileceğini kabul edemez. Ötekinin farkı ancak kıyaslamalı bir biçimde, yani aynının terimleri ile anlaşılır kılınır. Öteki, öznenin kuruluşunun zorunlu bir öğesi olduğu halde, özne kendisini ancak bu farkı inkâr etmesi sayesinde kurabilmektedir.

Özneyi Yapısöküme Uğratmak

Hegelci özne anlayışı, psikanaliz ve yapısalcılık-sonrası kuramlar tarafından yapısöküme uğratılmıştır. Lacan, ötekinin varlığını özne söyleminin boşluklarında ve eksikliklerinde bulur ve özneyi bilinci ve bilinçdışı arasında ikiye bölerken, onun, göstergenin önceliğe sahip olduğu dile olan bağımlılığını gösterir. Lacancı yaklaşımda özne, Hegel'de olduğu gibi kendilik bilinci (*self-consciousness*) ile özdeş olarak değil, dilin veya göstergenin hareketinin bir sonucu olarak ele alınır. Batı metafiziğini yapısöküme uğrattığı felsefesinde Derrida, metafizik söylemi karakterize eden *ikili* (*binary*) *bir yapı* tanımlar. Bu tam da yukarıda tanımlamaya çalıştığım yapıdır. Fakat Derrida, ötekini fark olarak tanımlayabileceğimiz bir argüman verir elimize. Derrida'ya göre ikili bir yapı, terimlerden birini ayrıcalıklı kılarak bu terimin kendisini "öteki"nden farklılaştırmasını mümkün kılar. Terimlerden biri tüm terimler sisteminden ayırt edilerek olumlu bir değer atfedilir ve bu ayrıcalıklı terim "ötekini" kendisinin olumsuzu veya kendisine ait olarak kabul etmediği tüm özelliklerin toplamı olarak kurar. İkili bir yapıda üçüncü bir terim veya iki terim arasında aracılık eden başka bir terim olamaz. Terimlerden birisine mantıksal öncelik ve olumlu değer atfedilirken, diğeri ilk terimin olumlu özelliklerinin yokluğuyla tanımlanır. Böylece ikinci terime kendi başına var olma hakkı tanınmaz; o, basitçe birinci terimin olumsuzlanmasıdır. Derrida, bu ikili yapıyı yapısöküme uğratmak için iki aşamalı bir strateji önerecektir. İlk aşama, değersiz kılınan veya ikincil konumdaki "öteki" terimin değerli kılınması için terimler arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesidir. Ancak bu da yeterli olmayacaktır; çün-

kü tersine çevirme, birinci terime hâkimiyet kuran yapıyı bozundurmaktan uzaktır ve ikili yapının kendisini sorunlaştırmadan yerinde bırakmaktadır. Yapının kendisini ortadan kaldıracak ikinci bir aşama gereklidir: Bu da yerinden oynatma yöntemidir. Yerinden oynatma, ikincil terimin hâkim olan terimin tam kalbine yerleştirilmesini gerekli kılar. Öznenin ötekine olan bağımlılığını ortaya çıkarmak ancak yerinden oynatma sayesinde mümkündür.

Yapısalcılık-sonrası kuramlar ve psikanaliz öznenin Batılı ve erkek bir kuruluş olduğunu deşifre ettiler. Ancak söz konusu olan basitçe öznenin soyut evrensellik iddialarının üzerindeki peçenin kaldırılması değil, yanılsamaya dayalı bu kendini-kurmanın (*self-production*) aynı zamanda ilişkiselliğin, karmaşıklığın ve ötekine bağımlılığın inkârı demeye geldiğinin de gösterilmesidir. Daha önce belirttiğim gibi, yapısalcılık-sonrası ve psikanalitik kuramsal yaklaşımlar "eyleyici" kavramına hiç yer tanımadıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Buradaki üstü örtülü argüman öznenin yapısöküme uğratılmasıyla eylem için hiçbir temelin kalmayacağı ve böylece varolan düzenin değiştirilmesinin imkânlarının ortadan kalkacağıdır. Yapısalcılık-sonrası yaklaşımlar, özneyi yapısöküme uğratıp onun yerine bir alternatif koymayarak bir anlamda varolan düzenle işbirliği içinde oldukları gerekçesiyle eleştirilere hedef olmaktalar. Bu yaygın eleştirinin, eyleyicinin zorunluluğu konusundaki ısrarından dolayı değil de, özneliğe ilişkin yapıyı olduğu gibi koruma riskiyle karşı karşıya olduğundan, sorunu değerlendirmekte yetersiz kaldığını iddia edeceğim. Bu tavrın tehlikeli sonuçlarından birisi yapıyı tersine çevirip aynı özneyi tekrar tesis etmesi, aynı hükümran, özerk arzuyu bu sefer de ezilmiş, hegemonya altındaki ikincil terim için arzu etmesidir. Özneliğin kuruluşuna ilişkin yapı, ikincil terimin hiçbir zaman hâkim olan terimin olduğu gibi bir özne olamayacağını anlatır bize. Peki o zaman, bedenselliğin, ilişkiselliğin, farkın ve ötekiliğin inkâr edilmeyip üretken bir momente dönüştürüldüğü başka bir özne anlayışını nasıl kuracağız?

Elbette bu, basitçe öznenin hakkını tanıyıp tanımama meselesi değildir. Özneliği, her zaman farklı olma hissini ve gücünü taşırken, ezilmiş olana hakkını kim verebilir ki? Ezilmiş olan, varlığı ve rasyonalitesi her zaman ötekini gerektiren özne ile nasıl eşit veya aynı olabilir? Derrida'nın yapısöküm stratejisi burada bir zorunluluk haline gelmektedir. Birçoğu için yapısöküm, metinlerin aşırı kuramsal bir

okuması veya çok küçük lüzümsuz detaylar üzerine takıntılı bir hesap kitap işidir. Ama bu çok dikkatli, incelikli okuma, Derrida'nın sözleriyle ifade edecek olursak, "bir durumdaki mümkün her türlü şeyin analizi" (belki Derrida'nın okuyucularını bıktırıyor ve onun politik eleştirmenlerini hayal kırıklığına uğratıyor ama) amaçsız bir şey değil. Yapısökümün iki aşamalı bir "operasyon" veya tersine çevirme ve *yerinden oynatma* stratejisi olması, yapısökümünü özne sorununa ilişkin olarak farklı bir konuma yerleştirir. Yapısöküm özneye ilişkin belli bir ekonomiyi sürdürmek yerine onu kesintiye uğratır. Bu kesintiye uğratma, hegemonik bir yapının varlığına işaret etmekle sınırlı olsaydı, o zaman basitçe olumsuz bir operasyon olurdu. Oysa yapısökümün gerçek amacı böylesi bir işaret etme ile *henüz* gerçekleşmiş değildir, çünkü bu işaret ediş sadece terimlerin tersine çevrilmesini ima eder. Bizzat yapının kendisinin sarsılması, ancak öteki ve ötekiliğin öznenin kalbine yerleştirilmesiyle mümkündür. Başka bir deyişle yerinden oynatma, hükümran, sahiplenici ve birliği, bütünselliği olan bir konuma duyulan arzunun kesintiye uğratılması harekâtıdır. Hükümran özne konumuna duyulan arzuyu üreten yapı bizzat ikili yapının kendisidir, yani öznenin ekonomisi. Hükümran özne, ötekini dışlayan ve kendisini özerk olarak tanımasına imkân veren mutlak sınır koyucu bir anlatıya dayanır. Terimlerin tersine çevrilmesi yeterli değildir, çünkü tam da tersine çevirme ile o aynı mutlak sınır idame ettirilecektir. Oysa yapısökümün esas meselesi bu *sınırı* bir *geçide* dönüştürmektir – ki bu da onun görecelilikten farkıdır. Hegelci felsefe öznenin kendini ötekinde tanıması yoluyla çalışan bir ekonomiyken, Derridacı yapısöküm, öznenin ötekini kendinde tanımasına dayanır.

Bu tür bir tanıma ise başka bir özne kavramını, yani sabit olmayan ve değişim içinde olan bir özneliği ima eder. Tersine çevirmeye dayanan kimlik politikası, kimliğin kültürel veya öznel içeriğini değiştirmekle sınırlıdır. Böyle bir politikada öznenin kimliği değişir ama özne aynı özselci formda kurulmaya devam eder. Bu nedenle, bu politika aslında özneyi eyleyici kılmaz, öznenin aynı formunu sabit ve sabitleyici olarak yeniden üretir. Ezilmiş veya ikincil öznenin kuruluşu, yukarıda sözünü ettiğim "*aradalığın*" veya "*geçit*"in oluşturulması demektir. Bu, bedenselliğin ve ilişkiselliğin inkâr edilmeyip, bedenselliğin ve ilişkiselliğin hükümran Batılı özne biçimlerine meydan okuyan ve onları dönüştüren türden bir özneliğin kuruluşunun momenti haline gelebildiği bir süreci ima eder. Luce Irigaray'ın

Batı fallus-merkezciliğinin yapısökümcü okuması bize kadının erkeğin olduğu anlamda bir özne olamayacağını gösterir. Irigaray'ın kadınlar için bir imgelem oluşturma çabası kadının bedenselliğinde temellenir: Bu öyle bir özneliktir ki, öteki inkâr edilmek yerine tanınır, "iki dudağın birbirleriyle iletişim kurmasıdır." Homi Bhabha'nın kolonyal ve ırkçı söylem eleştirileri de, özellikle "mimic adam" kavramı "*arada*" veya "*geçit*" olan bir özne ima eder.[6] Sömürgeleştirilmiş olanın *taklidi* aynı olanın basit bir tekrarı değil, öznedeki *farkı ve ötekiliği açan,* aynı-ben'e *(self-same)* dönüşü imkânsız kılan bir süreçtir.

Bütün bu tezlerin ortak paydaları olmasına rağmen bunların kolay bir biçimde bir araya getirilebileceğini iddia etmek istemiyorum. Başka bir özne anlayışı farklı tezlerin basit bir toplamından ibaret olmayacağı için ancak bunlar arasındaki farkları ve gerilimleri canlı tutarak kurulabilir. Ancak böyle bir yaklaşım "eyleyici" nosyonunu aktif ve dönüştürücü bir prensip olarak geliştirebilir. Bu eyleyicinin aktif oluşu, ötekilere veya dünyaya doğa olarak hükmetme ve kontrol etme anlamını taşımaz. Onun aktif oluşu, ötekiliği kabul edici ve ötekine açık oluşundadır. "Öteki", öznenin kendini ondan ayırt ettiği bir şey veya öznenin geçemediği mutlak sınırın ötesindeki şey değil, ama özneyi *sürekli ve her seferinde yeni bir biçimde mümkün kılan zorunlu bir olanaklılıktır.* Öznenin koşulu olarak bu ötekiliği ve sınırsızlığı kabul etmediğimiz sürece aynı hükmedici ve mülkiyetçi özne biçimlerini tekrar etmeye mahkûmuzdur.

6. Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalance of Colonial Discourse", *October* 23 (Bahar 1984).

1

Sömürgeci Söylem: Alan Taraması

Doğu: Bastırılmış Otantisite mi, Göndergesi Olmayan Düşünce mi?

Edward Said, *Orientalism* kitabında Doğu'yu ve İslam'ı inceleme ve kontrol nesnesi olarak temsil eden çeşitli Batılı söylemlerin yapısal özelliklerini gösterir.[1] Geniş bir tarihsel döneme yayılmış edebi, bilimsel ve diplomatik metinler kümesini incelediği bu çalışmada Said, Batı ve Doğu kültürleri ve halkları arasında hayali coğrafi bir ayrım kuran metinsel bir evrene dikkatimizi çeker. Said ayrıca bize, Doğu'yu temsil etmek ve bilmek üzere çok çeşitli söylemsel mecazların ve retorik figürlerin kullanıldığını gösterir.

Ama Said'in çalışması basitçe Avrupa'nın Doğu'yu nasıl temsil ettiğiyle ilgili değildir; bu çalışma aynı zamanda daha genel kuramsal ve politik soruları gündeme getirir. Said, oryantalist metinlerin Doğu'yu ırksal, kültürel, politik ve coğrafi bir bütünlük olarak nasıl kurduğunun zengin bir panoramasını sunarak, kültürel ve cinsel farkın temsil edilişine ve ötekiliğin söylemsel olarak kuruluşuna ilişkin daha genel sorunları tartışacağımız verimli bir zemin sunar. Doğulu ötekinin kurulmasının gerisinde yatan şeyin Batı'nın kendisini kendinden menkul, özerk ve hükümran bir özne olarak kurmasına yardımcı olacak hudutları çizme arzusu olduğunu gösterir. Ben ve öteki arasındaki diyalektik ilişkiyi göstermek üzere oryantalist söylemin en temel tekniği olan Batı ve Doğu arasında kurulan ikici karşıtlıklara dikkatimizi çeker.

Doğulu ötekini temsil etme arzusunun Batı'nın iktidar istenciyle nasıl iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Oryantalizmin ortaya çıkışını sömürgeciliğin doruk noktasında olduğu döneme yerleştiren Said, Michel Foucault'nun iktidar ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi, Do-

1. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin, 1978 (Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, İstanbul: Metis, 1999)

ğu'nun temsiliyeti sorunsalına taşır ve Batılı bilgi ile onun iktidarı arasındaki yakın bağları gösterir. Said'in sömürgeci genişleme ile oryantalizm arasında kurduğu ilişki çeşitli eleştirmenler tarafından ele alınmıştır. Örneğin Lata Mani ve Ruth Frankenberg'e göre, Said'in oryantalizm tanımı "oryantalizm ve emperyalizm arasındaki işbirliğine" gönderme yapar ve "oryantalizmin sömürgeci girişimi nasıl şekillendirdiğini ve ona bilgi sağladığını" gösterir.[2] Benzer bir biçimde, Robert Young'a göre Said, oryantalizmin, ona yardımcı olan sömürgeci sosyo-ekonomik ve politik kurumlarla yakın ilişkisine gönderme yaparak, oryantalizmin "sömürgeciliği önceden *meşrulaştırdığını* ve aynı zamanda daha ilerki müdahalelerini kolaylaştırdığını" gösterir[3] (vurgu benim). Bu bağlantıya dikkatimizi çeken bir başka eleştirmen ise James Clifford. Ona göre Said, oryantalizmin özselcileştiren ve dikotomize eden söyleminin "sömürgeci hâkimiyetin kurulmasında karmaşık, ama sistematik bir biçimde nasıl işlediğini" çok doğru bir biçimde göstermiştir.[4] Ancak Said'in çalışmasına daha yakından baktığımızda, onun, oryantalizmin iktidarına gönderme yaparken sadece ve sınırlı bir biçimde sömürgeci hâkimiyetin ekonomik, politik ve idari kurumlarından (bunlar her ne kadar sömürgeci hâkimiyetin çok önemli bir boyutunu oluştursa da) söz etmediğini görürüz. Said, iktidarın konfigurasyonlarına işaret ederek, oryantalizmin aynı zamanda *hakikat istenci olan bir bilgi aygıtı olduğunu* vurgular. Ancak yukarıda sözünü ettiğim eleştirmenler bu bağlantının üzerine yeterince eğilmemektedirler. Oryantalizmin hâkim sömürgeci güçlerin sosyo-ekonomik, politik ve idari kurumlarla olan ilişkisini ayrıcalıklı kılmak, oryantalist söylemin etkinliğini *ideolojik bir eklenti*'ye indirger ve böylece akademik ve diğer bilgi biçimlerinin yayılmasıyla oluşan iktidarı göz ardı eder. İktidar-bilgi arasındaki bağ açısından bakıldığında, Said'in analizi pekâlâ bölgesel emperyalizmin dışına taşan zaman dilimleri için de geçerlidir. Bu bağlantı-

2. Lata Mani ve Ruth Frankenberg, "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, 14/2 (Mayıs 1985), s. 178.

3. Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra ve New York: Routledge, 1990, s. 129 (Türkçesi: *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam, 2000).

4. James Clifford, "On Orientalism", *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* içinde, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988, s. 268.

yı daha iyi anlamak için Said'in temsiliyet, bilgi ve iktidar arasında kurduğu ilişkiyi daha dikkatle incelemeliyiz.

Özgün bir temsiliyet biçimi olarak oryantalizm, Doğu'da yaşayan halkları ve kültürleri yorumlamaya yarayan bir strateji veya bilgi kümesi sunar. Oryantalizmin söylemsel mekanizmasını vurgulayan Said, ideolojinin rolünün maddi veya ekonomik koşulların meşrulaştırılması olarak görüldüğü Marksizm'in altyapı-üstyapı modelinin ötesine gitmeye çalışır.[5] Oryantalizmin söylemsel bir rejim olduğu yolundaki ısrarlı vurgusu, oryantalizmi sömürgeci hâkimiyetin hizmeti için kurulmuş ideolojik bir aygıt olarak anlaşılmasına önemli bir müdahaledir. Yukarıda belirttiğim gibi, Foucault'nun söylem nosyonunu kullanarak, oryantalizmin görünürdeki nesnel akademik bilimsel faaliyetle yakından ilintili olduğunu gösterir. Said'in akademik bilgi ile öteki kültürleri yönetme ve tahakküm altına alma arasındaki işbirliğine yaptığı vurgu, oryantalizmi, Doğu'nun "hakikati" olarak addedilen şey hakkında nelerin söylenip nelerin söylenemeyeceğini belirleyen söylemsel bir mekanizma olarak incelemesine olanak tanır. Bu nedenle Said'e göre, Doğu hakkında bilgi üretme süreçleri ile Doğu kültürlerinin sömürgeci güçlerin tahakkümü altına alınma süreçleri birbirine dışşal değildir. Said'in Batı etnosentrizmini incelemek için Foucault'nun çerçevesinden yararlanması, oryantalist söylemin sahip olduğu *kurucu* özelliği anlama çabası olarak değerlendirilmelidir. Ancak Said, zaman zaman oryantalist söylemin kurucu rolüne gönderme yapsa da, onun bu önemli noktayı ne ölçüde geliştirdiği tartışmaya açıktır.

Foucault'nun iktidar kavramını özetleyerek başlayalım. Foucault, etkileri olumsuz veya baskıcı olarak düşünülen dar anlamdaki iktidar kavramına karşı çıkar. Bilgiden veya hakikat söyleminden bağımsız olduğu varsayılan bir iktidar kavramına karşı çıkan Foucault, iktidarın üretken, yani bilgi ve söylem biçimleri üreten özelliğini anlamak ister. Bu açıdan bakıldığında iktidar, kendileri ne yanlış ne doğru olan, ama hakikat etkileri üreten önermelerde yatar. Foucault'nun te-

5. Böyle bir konumun varyasyonları için bkz. Abdul R. JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *'Race,' Writing and Difference* içinde, der. Henry Louis Gates, Chicago: University of Chicago Press, 1986; ve Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra ve New York: Verso, 1991 (Türkçesi: *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, İstanbul: Alan, 1995).

zini izleyen Said, oryantalist söylemin etkisinin "onun, hafızadaki yerinin tam olarak tanımlanmasına yardımcı olacak bir Doğu formülasyonu sunmak, Doğu'ya bir şekil, kimlik, tanım vermek, onun emperyal strateji için önemini anlatmak ve 'doğal' olarak Avrupa'ya göre tali rolünü"[6] göstermek olduğunu söyler. Bu cümleden çıkarsayacağımız sonuç, Doğu'nun "hakikatinin," "kimliğinin," veya "gerçekliğinin" oryantalist söyleme dışşsal bir şey veya temsillerin "gerçekliğini" test edebileceğimiz bir şey olmadığıdır. Judith Butler'ın bir ifadesiyle söylersek, hem kategori olarak Doğu hem de onun söyleme dışsal olduğunun deklarasyonu, oryantalizmin meşruiyet iddasını oluşturucu temel ilke olarak bizzat oryantalist söylem tarafından kurulmuş bir şeydir.[7] Said, oryantalizmin kullandığı söylemsel stratejinin realizmle benzeşik olduğunu söyler. Bu realist temsiliyet modunun kullanımı Doğu'yu yaratır. Said'e göre:

> Felsefi olarak Oryantalizm olarak adlandırdığım dil, düşünce biçimi radikal bir realizm biçimidir; Oryantalizm, yani Doğulu olarak addedilen sorularla, nesnelerle, niteliklerle ve bölgelerle uğraşma alışkanlığı, kişinin ad verme, gösterme, ne hakkında konuştuğunu veya düşündüğünü bir kelime veya ifade ile sabitlemesidir; bunun ya gerçeklik kazandığı düşünülür ya da bu basitçe gerçek olarak telakki edilir.[8]
>
> Bunların (Doğu ile ilintilendirilen ifade figürleri) hepsi deklare edici ve kendinden menkuldur; kullandıkları fiil kipi zamansız ebediyettir... Bütün bu işlevleri yerine getirebilmek için kullanılan genellikle "*dır/dir*" rabıtasıdır.[9]

O halde, Doğu'nun doğululuğu, Said'e göre, "doğal" ve verili bir durum değildir. Tersine, "dır/dir" rabıtası ile özselleştiren oryantalist söylem, Doğu'yu yalnızca şehvetin, yoz despotizmin, mistik dinselliğin, cinsel olarak dengesiz Arapların, irrasyonalitenin, geriliğin yeri olarak kurmakla kalmaz, aynı zamanda oryantalistin "İslami zihin" ve "Arap karakteri" gibi soruları sormasını da meşru kılar. Tam da bu tür özselleştirici ifadeler sayesinde Doğu *doğululaştırılır.* Bu imajların, figürlerin, mecazların oluşturduğu repertuar Doğu'nun doğulu *kılınmasının* aracıdır. Said'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "Doğu sadece ortalama on dokuzuncu yüzyıl Avrupalı tarafından addedildiği

6. Edward Said, *Orientalism*, s. 72.

7. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londra ve New York: Routledge, 1993.

8. Edward Said, *Orientalism*, s. 72. 9. *A.g.e.*, s. 72.

üzere 'doğulu' olarak keşfedildiği için doğululaştırılmadı; aynı zamanda doğulu *kılınabildiği* için doğululaştırıldı."[10] Doğu'nun bilgisi, güç sayesinde üretilmiş olduğu içindir ki, bir anlamda Doğu'yu, doğuluyu ve onun dünyasını yaratabilmiştir.[11]

Yukarıdaki akıl yürütme biçimini izleyerek, coğrafyanın, basitçe "doğal" bir göndergenin bilgisi olmadığını, kültürel anlamlandırma pratiğiyle iç içe geçmiş bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Oryantalist söylemde ve onun aracılığıyla üretilen bilgi, Doğu'yu "yaratır."[12] Bu söylemler "yalnızca *bilgi yaratmakla* kalmaz, aynı zamanda tasvir eder, göründükleri gerçekliği de yaratırlar."[13] Doğu, bizzat bu metinler aracılığıyla üretilen bilgi sayesinde mümkün olur.

Ancak yukarıda Said'in, söylemin kurucu özelliğine ilişkin seçici bir biçimde aldığım ifadelerini bu şekilde bir araya getirişimin okuru yanıltmasını istemem. Said'in, söylemin konuştuğu nesneyi ürettiğini kabul etmeye meyilli olduğunu söylemek tamamen yanlış olmasa da, yine de onun dili araç olarak görmekten tamamen kurtulduğunu söylemek mümkün değildir. Bu da onun "gerçek" ve "temsiliyet" arasında kurulan ikici karşıtlığı belirleyen ekonomiyi radikal bir biçimde sorunlu hale sokmasını engellemiştir.[14] Bu karşıtlığı sorunlaştırmak, başka şeylerin yanı sıra, her şeyden önce *metinsellikdışı gönderge* nosyonunu sorunlu kılmayı gerektirir. Böyle bir sorunlaştırmaya Said'in metninde tanık olmayız. Bunun yerine, Said'in metninde temsiliyete atfedilen konum, en iyimser bir değerlendirmeyle, çelişki ve muğlaklıklarla doludur diyebiliriz. James Clifford, Said'in metninde böyle bir çelişkiye dikkat çeker. Clifford'a göre, Said'in konumu "gerçek Doğu" denilen bir şey ile "Doğu'yu" düşünsel bir faaliyetin ürünü olarak almak arasında gidip gelir.[15] Şimdi bu çelişkili metodolojik sorunları tartışmak istiyorum.

"Gerçek", "otantik", veya "hakiki" Doğu nosyonlarına başvurmayı görünürde reddetmesi Said'in çalışmasını "öteki" kültürlerin temsiliyetini inceleyen pek çok konvansiyonel araştırmadan ayrı kılar. Said, oryantalizmi, Doğu'nun hakikatinin yanlış temsiliyeti olarak ele

10. Edward Said, *Orientalism*, s. 5-6.
11. *A.g.e.*, s. 40. 12. *A.g.e.* 13. *A.g.e.*, s. 94.
14. Oryantalizm'de "temsil" ve "gönderge" arasındaki ilişkinin çok güzel bir incelemesi için bkz. Mahmut Mutman, "Under the Sign of Orientalism: the West vs. Islam", *Cultural Critique* 23 (Kış 1992-93).
15. James Clifford, "On Orientalism", s. 260.

alan anlayışı redder ve oryantalizmin metodolojik sorunlarının "gerçek" Doğu'nun, oryantalist metinlerde tasvir edilen Doğu'ya tekabül etmediğini iddia etmekle tespit edilemeyeceğini söyler. "Gerçek veya hakiki Doğu (İslam, Arap veya her neyse) vardır"[16] tezini açıkça reddeder. Bunun yerine Doğu kategorisinin özgün bir iktidar formasyonunun ürünü olduğunu ortaya koyar. Sahici veya otantik doğulu bir kimlik/gerçeklik arayışı içinde olmayıp kurumların, pratiklerin ve söylemlerin ortaya öz ve orijinal doğulu bir kimliği ortaya koyuş ve tespit ediş süreçlerini ve bu süreçlerin gerisindeki politik yatırımları incelemeyi hedefler. Said, özsel niteliklere dayanarak betimlenen "doğulu kültür" nosyonunu kabul etmez. Yaygın olan bu anlayışa karşı, "Doğu kurulmuş bir mevcudiyettir," der.[17] Doğu'nun "yeniden kurulmuş, yeniden bir araya getirilmiş, yapılmış, kısacası oryantalistlerin çabaları sonucu doğmuş"[18] olduğunu söyleyerek "temsillerin doğruluğuna veya büyük bir orijinale sadık olup olmadıklarına değil, kullanılan stillere, ifade biçimlerine, dekorlara, anlatı araçlarına, tarihsel ve toplumsal koşullara bakmayı" önerir.[19]

Ancak Said'in oryantalist söylemin kurucu gücünü anlamaya ilişkin çabası zaman zaman ikna edici olmaktan uzaktır, çünkü analizinin ortaya çıkarttığı belli kuramsal sorunları detaylı bir biçimde irdelemez. Yukarıda belirttiğim gibi, Said bir yandan oryantalizmin Doğu'yu "yarattığını" öne sürer, diğer yandan da *Doğu'yu, ona tebakül eden bir gerçekliği olmayan, basitçe bir fikirmiş* gibi düşünmememiz konusunda bizi uyarır.[20] Bu, James Clifford'a göre, Said'in çalışmasında önemli bir çelişkinin varlığına işaret eder. Böyle bir çelişkinin neden varolduğunu Said'in kullandığı dil nosyonunda aramalıyız. Barthes'ın hayli basit temsil nosyonunu kolayca kabul edivermesini, onun, oryantalizmi anlamak için kullandığı son derece sınırlı dil nosyonunun göstergesi olarak değerlendirebiliriz: "Temsiller, oluşumlardır (*formations*), veya Roland Barthes'ın dilin tüm operasyonları için söylediği gibi, bozundurmalardır (*deformations*)."[21] Said'in kullandığı dil (*language*) nosyonu yalnızca lisan (*linguistic*) ile sınırlı gibidir. Örneğin hiç sorgulamaksızın şunu söyleyebilmektedir Said: "Doğu, daha sonra geniş anlamlar, çağrışımlar ve yananlamlar alanında çoğa-

16. Edward Said, *Orientalism*, s. 322.
17. *A.g.e.*, s. 322. 18. *A.g.e.*, s. 87. 19. *A.g.e.*, s. 21.
20. *A.g.e.*, s. 5. 21. *A.g.e.*, s. 273.

lan bir kelimeydi, ve bunlar zorunlu olarak *gerçek* Doğu'ya değil bu kelimeyi çevreleyen kelimeye gönderme yaptılar"[22] (vurgu benim).

Eğer Said böyle bir dil nosyonunu kolayca kabul ediyorsa, o zaman söylemin bizzat temsil ettiği nesneyi kurduğu anlayışından gittikçe uzaklaşıyor demektir, çünkü bu anlayışa göre dil, basitçe kelimelerin ve çağrışımların bir toplamı ve imajın oluşturulmasında basitçe bir araç görevi gören şeydir. Böyle bir anlayış, söylem nosyonunu lisan faaliyetiyle sınırlar ve gerçek/maddi olanla (ki söylem dışı olduğu varsayılır) söylemsel olan arasında bir karşıtlık kurar. Doğu'nun yaratılmış, kurulmuş ve temsillerden doğmuş bir şey olduğunu söyledikten sonra, yukarıdaki gibi söylemsel olan ve söylem dışı, kelimeler, fikirler ve "gerçek" arasında yapılan ayrım Said'in çerçevesinde çözümlenmemiş bir çelişki olarak kalır.

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un kullandığı "söylem" kavramını izleyerek, Said'in *söylemin fikirsel* (*mental*) olduğu varsayımıyla hareket ettiğini söyleyebiliriz. Laclau ve Mouffe'a göre, söylemin nesnesinin kurulduğunu söylemek, düşüncenin dışında bir dünya olduğuna ilişkin materyalist tezi reddetmek demek değildir. Ne de bu ayrımın realizm ve idealizm arasındaki karşıtlıkla ilgisi vardır. Said bu tuzağa düşer gibidir. Laclau ve Mouffe'un söylediği şey dünyada nesnelerin olmadığı değildir. Eleştirdikleri varsayım "bu nesnelerin kendilerini söylemsel ortaya çıkış koşullarından bağımsız bir şekilde kurabildikleridir."[23] Bu nedenle Said, kullandığı sınırlı dil anlayışı yüzünden oryantalist söylemi Doğu hakkındaki imajlar ve fikirler toplamı gibi ele alır. Bu yüzden de bu söylemin Doğu'yu Doğululaştırma veya Doğu'nun maddiliğini kurma gücünü anlamakta yetersiz kalır. Böyle bir anlayış, onun sürekli "yaratılış" ve "kuruluş" veya Doğu'nun oryantalist söylem aracılığıyla doğululaştırılması üzerine yaptığı vurguya ters düşer.

Robert Young aynı noktayı başka bir açıdan eleştirir. Young'a göre Said aynı anda iki önerme yapar: Bir yanda, "gerçek" ve temsil arasında herhangi bir tekabüliyet ilişkisini kabul etmez; diğer yandan da, oryantalizmin ürettiği bilginin sömürgeci işgalin hizmetinde kul-

22. Edward Said, *Orientalism*, s. 203.

23. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso, 1987, s. 108 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul: Birikim, 1992). Ayrıca bkz. Mutman, "Under the Sign of Orientalism."

lanıldığını söyler. Young'a göre bu iki tez birbiriyle çelişir, çünkü Said, oryantalizmin bir bilgi kümesi olarak sömürgeci iktidar ve kontrol biçimi olarak maddi düzeyde etkili olduğunu iddia ediyorsa, o zaman temsillerin "gerçek" Doğu ile karşılaşmış olması gerekir. Ancak Young'a göre Said, oryantalist temsillere karşıt olarak doğru bir tasvir sağlayabilecek gerçek bir Doğu olduğunu reddetmektedir. Ve şunu sorar Young: "Said 'oryantalizmin' gerçek sömürgeci işgal için gerekli bilgiyi sağladığını söylüyorsa, o zaman nasıl olup da 'Doğu'nun' yalnızca bir temsiliyet olduğunu iddia edebilmektedir?"[24]

Young'ın eleştirisi yerinde bir eleştiri değildir, çünkü Said'in analizine niteliğini veren dualist yapıyı aşmaya çalışırken kendisi gerçek ve temsiliyet arasında bir dualizm kurmaktadır. Young'ın kolayca kabul ediverdiği "gerçek" nosyonunun, Said'in metninin ortaya çıkardığı "temsiliyet" ve "gerçek" problemini daha detaylı düşünebilmemiz için yeterince geliştirilmeden bırakıldığını söyleyebiliriz. Said'in çalışmasına, sanki o, Doğu diye "gerçek" coğrafi bir yerin varlığını veya bu coğrafi alanlarda "gerçek" doğulu insanların yaşadığını veya "gerçek" sömürgeci işgalin olduğunu kabul etmiyormuş gibi yaklaşmak oldukça naif bir yaklaşımdır. Her şeyden önce bizzat Said'in kendisi sömürgeci işgal ile oryantalist bilgi arasındaki ayrılmaz bağa işaret etmiştir. Young'ınki gibi eleştiriler, bir anlamda, Said'in metninin zaten gösterdiği şeyi tekrarlarlar. Said'in metninde işaret edilecek epistemolojik problem, Young'ın ileri sürdüğünden çok daha karmaşıktır ve orada "gerçek" bir Doğu olduğunu söylemekle ve bunun kanıtı olarak da sömürgeci işgal olgusuna işaret etmekle kolayca çözülemez. Başka bir deyişle Young, Said'in temsiliyet ve gerçek arasındaki karmaşık ilişkiyi kuramsal olarak geliştirememesinin nedeni olarak Said'in naif bir biçimde Doğu'nun göndergeliğini (*referent*) reddettiği varsayımından hareket eder. Said'in metninde temsiliyet veya söylem nosyonunun konumunun hayli muğlak olduğu tartışma götürmez ama Doğu'nun "gerçekliği" gibi bir soruya da indirgenemez buradaki kilit soru. Söylem nosyonunu yaygın olarak ele alındığı gibi bir tür lisansal faaliyet olarak ele almak istemiyorsak, o zaman Doğu'nun maddiliğinin özselleştirici oryanyalizm söyleminden ayrı düşünülemeyeceğini ileri süren tezi daha ciddiyetle değerlendirmemiz gerekir. Oryantalizm gibi bir söylemin etkililiği, onun adlan-

24. Robert Young, *White Mythologies*, 129.

dırdığı ve hakkında konuştuğu nesneyi üretme gücünde, kabiliyetinde aranmalıdır. Dahası, "gerçek Doğu'nun" dile öncel olduğu iddiasının bizzat Doğu'yu doğululaştıran söylem tarafından retrospektif biçimde ortaya konulduğunu kabul etmeliyiz. Oryantalizmin yapısökümsel bir okuması, Doğu'nun her-zaman-zaten söylemsel bir alanda eklemlendiğini ve bu eklemlenmenin, Doğu'nun maddileşmesi veya temsiller içine dahil edilmesi olduğunu gösterir. Doğu'nun söylemsellik içinde her-zaman-zaten kurulmuş olduğunu ileri sürmek, göndergenin tamamen askıya alınması olarak değil, göndergenin karmaşık yapısını düşünmeye davet olarak görülmelidir.[25]

Göndergenin konumu ve metinsellik veya söylemle olan iç içe geçmiş ilişkisi, maddi ve söylemsel olarak kurulmuş karakterinin yeniden formüle edilmesi, farklı alanlarda çalışan eleştirmenlerin üzerine eğildiği bir mesele olmuştur. Nesnenin söylemsel olarak kuruluşu sorusu feminist tartışmalarda da önemli bir yer tutar. Bu konudaki örnek çabalardan biri Judith Butler'dan gelir.[26] Söylemsel ve söylemsel olmayan arasındaki sahte karşıtlığı sorgulayan Judith Butler'ın *Bodies That Matter* adlı kitabında amacı "beden" diye adlandırılan göndergenin karmaşık yapısını yeniden düşünmektir.[27] Butler'ın saf beden nosyonunu reddetmekteki amacı, göndergenin anlamını dönüştürmek ve ona metindışılık konumu atfeden yaygın kanıyı sorgulayarak bedenin maddiliğini kuramsallaştırmaktır. Butler'ın önerdiği gibi, "naif bir biçimde böylesi bir söylemdışılığa gönderme yapmak, söylemdışı olarak önceden belirlenmiş bir şeyi gerektirir. Söylemdışının belirlenmesi ise, onun, kendini kurtarmak istediği söylem tarafından bizzat oluşturulmuş bir şeydir."[28] Maddiliği, iktidarın en üretken etkilerinden biri olarak gören Butler, bu maddiliği "bir tür

25. Derrida'nın söyledikleri burada çok aydınlatıcı: "Yapısökümün göndergeyi terk ettiği tamamen yanlıştır... yapısöküm, göndergenin, geleneksel kuramların varsaydığından çok daha karmaşık ve sorunlu olduğunu göstermeye çalışır." "Deconstruction and the Other: Interview with Richard Kearney", *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage* içinde, der. Richard Kearney, Manchester: Manchester University Press, 1984, s. 123.

26. Judith Butler, *Bodies That Matter;* Elizabeth Grosz'un ve Vicki Kirby'nin çalışmaları feminist kuram alanındaki diğer örnekler olarak gösterilebilir. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism,* Bloomington: Indiana University Press, 1996; Vicki Kirby, "Corporeal Habits: Adressing Essentialism Differently", *Hypathia* 6/3 (Sonbahar 1991).

27. Judith Butler, *Bodies That Matter.* 28. *A.g.e.,* s. 11.

alıntılama, varlığın, iktidarın alıntılanması yoluyla edinilmesi" olarak görür.[29] Göndergenin maddiliği, onu düzenleyen normun maddileşmesi ve bir tür alıntılama yoluyla birikmesidir. Kuruculuk (*constructivism*) ile özselcilik arasındaki karşıtlığı sorunlaştıran Butler'a göre mesele "her şey söylemsel olarak kurulmuştur" demekte değil, doğallaşmış bir etki yaratan temel nitelikteki bir "çağırma"nın zaman içinde güçlü bir şekilde tekrarlanmasıyla sabitleşen maddileşme sürecini anlamaktır.[30]

Elbette bu eleştiriler de eleştirilmektedir. Söylemsel kuruluş sürecini belirlenmeciliğe indirgeyen eleştirmenler, bu kuruluşçu tezler sayesinde eyleyiciliğin önünün kapatıldığını iddia ederler. Böyle bir eleştiri ile diyalog içinde Judith Butler, voluntarist özne nosyonunu şöyle eleştirir: Bu öznenin direnci, düzenleyici normdan uzaklaşmış olmasını gerektirir. Butler'a göre eyleyicilik nosyonu, düzenleyici normun yeniden sahiplenilmesinde veya yeniden eklemlenmesinde aranmalıdır, çünkü yasaya göndermede bulunulması onun farklı biçimlerde de üretilebileceğini ima eder. Butler'a göre, tekrarın zorunluluğu, bu maddileştirmenin hiçbir zaman tamamlanmadığını veya bedenin hiçbir zaman tamamen normlara uymadığını göstermektedir. Yeniden maddileştirmeye duyulan gereksinim, düzenleyici normun kendine karşı dönme potansiyeline delalet eder. Bu nedenle tekrarlama, nihai bir sabitleme veya belirlenme gibi anlaşılmamalıdır, çünkü ancak bu tekrar sayesinde "aralıklar ve çatlaklar, bu çelişkilerdeki kurucu istikrarsızlıklar olarak açılırlar".[31] Bu istikrarsızlıklar, Butler'a göre, yapısökümsel bir olasılığa işaret ederler, çünkü kurulmuş nesne normlardan kaçar ve onları aşar. Dahası, Foucault'nun "tâbileşme" (*subjectivation-assujement*) nosyonunun gösterdiği gibi, özneyi kuran söylemler aynı anda öznenin yetke kazanmasının varoluş olasılığıdır. Bu nedenle, burada kilit sorun öznenin eyleyiciliğini ortaya koymak değil, tâbileştirme sürecindeki çifte bağ mantığını, yani hem tâbileştiren hem de muktedir kılan bağı anlamaktır.

Doğu'nun gerçekliğini, anlamlandırma sürecinin maddi bir etkisi

29. Judith Butler, *Bodies That Matter*, s. 15.

30. *A.g.e.*, s. 7-8. Bu noktanın eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Elizabeth Grosz, "Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity", *Space, Time and Perversion* içinde, New York ve Londra: Routledge, 1995.

31. Judith Butler, *Bodies That Matter*, s. 10.

olarak kavramsallaştırabilmek için oryantalist söylemi bir maddileştirme süreci olarak yeniden tanımlamamız gerekir. Doğu, Doğu olarak ancak söylemsel bir etki, her-zaman-her-yerde, temsil ile iç içe geçmiş, her zaman politik bir anlamlama alanında eklemlenmiş metinsel bir gönderge olarak anlaşılabilir. Burada mesele Doğu'nun gönderge olduğu fikrinden vazgeçmek değil, bu göndergeyi belli bir söylemsel üretimin bedenselleşmesi olarak yeniden kavramsallaştırmak, anlamlandırma sürecini Doğu'nun doğululaştırılması olarak anlamaktır. Böyle bir anlayış, metindışılığa yapılan başvurunun altını oyarak oryantalizm gibi bir metnin dışarısını düşünmenin imkânsızlığını gösterecektir; çünkü bu yeniden kavramsallaştırma içinde Doğu, belli bir söylemsel eklemlenişin dışavurumu olarak görülecektir.

Doğu'nun oryantalist söylem aracılığıyla maddi olarak kuruluşu üzerine yapılan bu vurgu, aynı zamanda dilin, özneliğin kuruluşundan ayrı tutulamayacağını ima eder. Oryantalist söylemi, söylemdışı gönderge ve anlamlandırma süreci arasında bir aracı olarak değil de, *hem incelenen nesneleri hem de özneleri kuran* bir pratik olarak ele alabilmek için temsil sorunsalını yeniden tanımlamak, eyleyiciliğin ortadan kaldırıldığına ilişkin eleştirilerin de geçersizliğini gösterecektir. Eyleyiciliğin ve karşı-tarihlerin kapatıldığı, Said'in analizine yöneltilmiş en yaygın eleştirilerden biridir. *Orientalism*'in oryantalizmi totalize eden terimlerle tasvir ettiği ve böylece ötekinin eyleyiciliğine hiç yer tanımadığı öne sürülür. Kültürel bir temsil olarak oryantalizmi, basitçe sınırlayıcı veya çarpıtıcı bir süreç olarak değil de, hem özneyi muktedir kılan, yetkelendiren aktif bir kurma pratiği, hem de hâkimiyet altına alan bir söylem olarak gördüğümüzde, gerek sömürgeci iktidara karşı direnci, gerekse sömürge olanın tarihin öznesi olarak oryantalist söylemden bağımsız biçimde kavramsallaştırılamayacağını görebiliriz. Öznenin söylemsel olarak kurulduğunu öne sürmek, onun tamamen pasifleştirildiği veya doğulu öznelerin tâbiyet konumu içinde tamamen sabitlendiği bir süreci değil, aynı zamanda özneleri yetkelendiren bir süreci de anlatmak demektir. Özneliğin kuruluşuna ilişkin bu paradoks iyi anlaşıldığı zaman, oryantalist söylemin dışında eyleyiciliği kuramsallaştırma çabasının tutunacak bir dalı kalmaz. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğim. Şimdi Said'in analizinin en zayıf noktalarından biri olan karşıtlıkları daha ayrıntılı ele almak istiyorum.

Oryantalizmin Karşıtlıkları

Oryantalizmin söylemsel ekonomisini bir dizi ikici terimle betimleyen Said, bu söylemin merkezine bir kutupluluk veya ikililik yerleştirir. Said'in aşağıdaki tanımı böyle bir kutupluluğun örneği olarak görülebilir.

Oryantalizm, Doğu'ya Batılı yaklaşım biçimini tanımlamak için kullandığım jenerik bir terimdir: Oryantalizm, Doğu'ya, bir öğrenme, keşfetme ve tatbikat konusu olarak sistematik bir yaklaşım biçimiydi (biçimidir). Ama buna ek olarak bu kelimeyi, ortadan ikiye bölen çizginin Doğusunda kalan yer hakkında konuşmak isteyenlerin kullanımı için mevcut olan *rüyaların, imgelerin ve sözlüklerin* toplamını anlatmak için kullanıyorum. Oryantalizmin bu iki boyutu birbiriyle uyuşmaz değildir, çünkü her ikisinin kullanımı sayesindedir ki Avrupa Doğu'nun üzerinden emniyetli ve metaforik olmayan bir biçimde gelişebilmiştir.[32] (vurgu benim).

Said, oryantalizmin yukarıda kullanılan iki anlamını ilerleyen sayfalarda daha da geliştirir ve oryantalizmin örtük ve görünür içeriği arasında ayrım yapar. Bu ayrımın oryantalist söylemin yapısını yeniden formüle etmek açısından önemli sonuçları vardır. Oryantalizmin *görünür* içeriği "doğulu toplumlar, diller, edebiyatlar, tarih, sosyoloji, vs. hakkında ileri sürülmüş çeşitli görüşlerdir"; oysa *örtük* oryantalizm "neredeyse bilinçdışı (ve kesinlikle dokunulamaz) bir olumluluğa" işaret eder.[33] O halde, *örtük* oryantalizm, rüyaların, imgelerin, arzuların, fantazilerin ve korkuların yer aldığı bilindışı alanı yansıtır. Bu nedenledir ki oryantalizm aynı anda hem sistematik bilgi üretimini hem de bilinçdışı arzuları ve fantazileri anlatır; "doğu'nun" aynı anda hem bir *bilgi* nesnesi hem de *arzu* nesnesi olduğunu gösterir.

Örtük oryantalizmin, Said'in analizinin geneli için temel bir önemi vardır, çünkü Said oryantalizmin doktriner ve doksolojik* karakterini, gündelikliğini ve doğallığını, verili olarak kabul edilen otoritesini bu *örtük* içerik sayesinde kazandığını söyler. Bu nedenle, örtük içerik, seyyahlara, yazarlara, tarihçilere ve antropologlara, eldeki herhangi bir somut meseleyi değerlendirebilmek için "konuşma ka-

* Yüceltici, övücü, methedici.

32. Edward Said, *Orientalism*, s. 73. 33. *A.g.e.*, s. 206.

pasitesi" (*enunciative*) sağlar.[34] Başka bir deyişle, örtük içeriğin "bir nesilden ötekine aktarılmasının" bir nedeni, "Batı'nın doğu üzerindeki kurucu iktidar istencinin içsel tutarlılığıdır".[35] Oryantalizmin bu kalıcı, tutarlı, sistematik ve eklemlenmiş bilgisi söylemsel bir alan oluşturur veya Said'in tanımladığı biçimiyle, herhangi somut doğulu bir detayın anlam verilebileceği "metinsel bir tavır" kurar.

Said'in *örtük* ve *görünür* oryantalizm şeklinde yaptığı ayrım, oryantalizmin bir tür alt-yapısal, yayılan ve yetke kuran bir bilgi olduğunu ima eder. Ancak bu ayrımın Said'in farkında olduğundan çok daha geniş sonuçları vardır. Bu ayrım, psikanalizde rüyaların örtük ve görünür içeriği arasında yapılan ayrımla benzeştir.[36] Said, Doğu hakkındaki bilinçdışı arzuların, fantazilerin, hayal ve rüyaların alanı olarak örtük içeriğe sadece geçerken şöyle bir değinir ama bu alanın özelliklerini veya onun işleyişini belirleyen süreçleri veya mekanizmaları daha detaylı psikanalitik bir okumaya tâbi tutarak, bunun Batılı özne ile doğulu öteki arasındaki ilişkiyi kurmaktaki rolünü tartışmaz. Psikanalizin oryantalist söylemin nasıl çalıştığını anlamamıza yardım edecek en temel kuram olduğunu iddia etmek değil burada amacım. Psikanalitik kuram kolonyal söylem kuramı geliştirmek üzere oldukça ilham verici bir biçimde, özellikle Homi Bhabha tarafından kullanılmış olsa da, onun geliştirdiği yaklaşımın da tamamen sorunsuz olduğu söylenemez. Said'in yukarıda sözünü ettiğim noktayı psikanalizin terimleriyle daha detaylı bir biçimde incelememesi üzerine odaklaşmamın nedeni, onun *görünür* ile *örtük* içerik arasındaki bu ayrımının kaynağının psikanaliz olmasındandır. Oryantalizmin bilindışının bir okumasını yaparak kültürel ve cinsel fark temsillerinin nasıl birbiri içine geçtiğini tartıştığım 2. Bölüm'de psikanalitik kuram benim için çok yararlı oldu. Ancak bu, psikanalizi oryantalizmin en doğru analizini sağlayan yegâne kuram olarak değerlendirdiğim anlamını taşımamalı. Ne de psikanalizin hiç problemsiz bir şekilde oryantalizmin analizine uyarlanabileceğine inandığım anlamına gelmeli. Benim psikanalitik kuramı kullanmamın nedeni, onun hakikati sağladığını düşünmem veya bu hakikatin, psikanalizin bir kere daha oryantalizme uyarlanmasıyla gösterilebileceğine inanmam değil. Tersine, benim hareket noktam oryantalist söylemin bizzat

34. Edward Said, *Orientalism*, s. 221-2. 35. *A.g.e.*, s. 222.
36. Homi Bhabha: "The Other Question", *Screen* 24/6 (Aralık 1983), s. 24.

kendisi. Oryantalist söylem ideoloji ve öznenin kuruluşu soruları açısından incelenebilecek önemli bir materyal sunuyor; psikanalitik kuram ise ideoloji ve özne sorusunun oryantalist söylemde nasıl çalıştığını gösterebilmek için önemli kuramsal araçlar sağlıyor.

Yukarıda öne sürdüğüm gibi, Said'in metni bizzat kendisinin de eleştirdiği ikici ekonominin izlerini taşımaktadır. Sunduğu çeşitli oryantalizm tanımlarında bu ekonominin tuzağına düşer. Young'ın da belirttiği gibi "*Orientalism,* 'Batı' ve 'Doğu' arasındaki hiyerarşik dualizme karşı yazılmış bir metin olduğu halde başka dualizmler bu metin içinde sürekli olarak çoğalırlar."[37] Oryantalizmin alanı ikiye ayrılmış bir biçimde betimlenir: Bir öğrenme konusu ve rüyaların alanı; hem *görünür* (Doğu hakkında dile getirilen bilgiler) hem de *örtük* (bilinçdışı bir olumluluk) içeriği vardır; aynı anda hem senkronik bir özselcilikle (Doğu'yu istikrarlılıkla ve değişmez ebedilikle özdeş kılar); hem de diakronik tarih biçimleriyle (istikrarsızlığın olasılığını, ki bu değişimi, büyümeyi, çöküşü veya Doğu içinde hareket etmeyi ima eder) nitelendirilir. Bu özelliği, Said'in metninin bir zayıflığı olarak nitelemek yerine, Homi Bhabha, cinsel ve kültürel farkın eklemlenişini incelemeye yarayacak daha incelikli bir kolonyal söylem analizi geliştirmek için bir başlangıç noktası olarak değerlendirecektir. Bhabha'ya göre Said, daha önce koyduğu karşıtlıkları çözümleyerek, ortaya koyduğu teşhisin yaratıcı özelliğini yok eder, çünkü oryantalizmi niteleyen, kimi zaman çelişki içinde olan bu iki sistemi birleştirerek oryantalizmi yapılandıran ve idame ettiren çelişkili ve çatışmalı ekonomi sorunuyla uğraşmaktan uzaklaşmış olur. Bhabha'ya göre, Said'in monolitik ve kapalı bir sistem tanımının gerisinde yatan şey, Doğu'yu yönetme arzusu ve istenci ile güdülendiği düşünülen oryantalistin üniter bir niyete sahip olduğu varsayımıdır.[38]

Cinsellik Sorusu

Said, yukarıda sözünü ettiğim bilinçdışı alanın cinsellik boyutu taşıdığından habersiz değildir elbette. Örneğin, "örtük oryantalizmin

37. Robert Young, *White Mythologies,* s. 141.

38. Homi Bhabha, "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", *The Politics of Theory* içinde, der. Francis Baker, vd., Colchester: University of Essex, 1983, s. 199-200.

dünyanın garip bir eril algılanışını teşvik ettiğinden" ve oryantalizmin "kendini ve konusunu nasıl cinsiyetçi bir körlükle" gördüğünden söz eder.[39] Nerval'in metninden söz ederken onun temsillerinin cinsel boyutuna göndermede bulunur.[40]

Flaubert'in metinlerinde doğulu kadının nasıl temsil edildiğini tartışırken, Doğu ve cinsellik arasında kurulan düzenli bir çağrışımdan söz eder. Ancak bunu takip eden satırlarda Said incelemesinin sınırlarını adeta itiraf eder:

> Flaubert'in, gerek heyecan verici gerekse hayal kırıklığına uğratıcı Doğu deneyimlerinin tümüne örülmüş şey, neredeyse Doğu ve cinsellik arasındaki düzenli çağrışımdır. Bu çağrışımı yapmakta Flaubert Doğu'ya ısrarlı Batılı yaklaşımın ne ilk ne de en abartılı örneğidir. ... *Doğu'nun, neden yalnızca verimliliği değil aynı zamanda cinsel bir vaadi (ve tehdidi), yorulmaz bir cinselliği, sınırsız arzuyu, derin üretken enerjileri çağrıştırdığı üzerine spekülasyonda bulunabiliriz; ama bu, sıklıkla ortaya çıkmasına rağmen, ne yazık ki benim incelememin alanına dahil değil.* Yine de bunun karmaşık tepkiler üreten, hatta bazen oryantalistlerde korkutucu bir kendini keşfetmeye neden olan önemli bir şey olduğunu kabul etmeliyiz; Flaubert bu konuda enteresan bir örnektir.[41] (vurgu benim).

Eğer Doğu ve cinsellik arasındaki bu düzenli çağrışım oryantalist söylemin kurucu bir mecazı ise, bunu ayrı bir alana aitmiş gibi değerlendirmemiz mümkün mü? Bunun, yani oryantalizmin cinsel/bilinçdışı alanının farklı bir alana aitmiş gibi değerlendirilmesinin Said'in analizin geneli için nasıl bir anlamı vardır?

Said'in oryantalizmi psikanalitik kategorilerle incelemek konusunda gösterdiği isteksizlik onun bu öncü çalışmasına belli bir sınırlılık getirir. Örneğin, öteki kültürleri anlama, bilme süreçleri ile bu süreçlerdeki bilinçdışı ve cinsellik boyutları arasındaki grift bağlantıyı görmesini engeller. Oryantalist söylemde Doğulu kadın ve cinsellik imgelerinin kullanılması yalnızca doğulu kadının ve cinselliğin temsil edilmesiyle sınırlı olan bir mecazmış gibi değerlendirilir. Başka bir deyişle, ne kadın imgeleri ne de cinsellik imgeleri oryantalist söylemin bizzat yapılanma biçiminin önemli bir parçası olarak ele alınmaz. Tersine, bunlar oryantalist söylemin alt bir alanına aitmiş gibi değerlendirildiğinden, sunulan analizin kendisi oryantalizmin ikiye ayırıcı, disipliner ve uzmanlık yönelimli yapısını yeniden üret-

39. Edward Said, *Orientalism*, s. 207. 40. *A.g.e.*, s.184. 41. *A.g.e.*, s. 188.

me riskini taşır. Sonuç olarak, bir yanda Doğu'nun ve doğulu kültürlerin temsilleriyle, diğer yanda da doğulu kadınların ve cinselliğin temsilleriyle baş başa bırakılırız. Bu iki düzey arasındaki eklemlenme incelenmeden bırakıldığında, *örtük* oryantalizm veya oryantalizmin bilinçdışı, akademik bir çalışma olarak, oryantalizmden net bir şekilde ayrımlaştırılabilecek ayrı bir alan olarak kalır.

Oryantalizmin bilinçdışını incelemek onun tarihsel analizine alternatif gibi düşünülmemelidir. Aslında oryantalizmin gücü, ortodoks Marksist yaklaşımların düşündüğü gibi ekonomik iktidarın bir yansıması değil de, bilginin, kavramların ve gündelik bilgilerin üretilmesinde ve yayılmasında köklenmişse, o zaman bu bilginin köklerini, onu teşvik eden, belli bir libidinal ekonomi içine yerleştirebilmemiz gerekir. Bu da oryantalist söylemi daha cinsiyet temelli bir okumaya tâbi tutmamız gerektiğini söyler bize. Bunu yaptığımızda ötekiliğin temsilinin aynı anda hem cinsel hem de kültürel farklılaştırma biçimleriyle gerçekleştiğini görebiliriz. Doğu'yu ve onun kadınlarını Batılı bir biçimde anlama iki farklı alana ait edimler değildir: Bunlar aynı jestin birbiri içine geçmiş değişik boyutlarıdır. Bu nedenle, cinselliğin ve bilinçdışının alanına gönderme yaparken basitçe doğulu kadınların veya doğulu cinsiyetin temsil ediliş biçimlerini kastetmiyorum. Doğu'nun temsillerinin cinsel imgelerle, bilinçdışı fantazilerle, arzularla, korkularla ve rüyalarla örüldüğüne gönderme yapıyorum. Başka bir deyişle, cinsellik sorusu belli bir alanla sınırlıymış gibi değerlendirilemez; öznenin öteki ile her türlü ilişkisini yönetir ve yapılandırır. Oryantalist söylemdeki bu çifte eklemlenmeyi anlamak tarihsel olanın fantazi ile, kültürel olanın cinsellik ile ve arzunun iktidarla ilişkisini incelemeyi gerektirir. 2. Bölüm'de bu ilişkiyi incelemek istiyorum. İncelememi peçe figürüne odaklayarak, Doğu'nun oryantalist söylemdeki kuruluş biçiminin, Batılı öznenin kendisine ötekinden dolayımla bir kimlik oluşturma aracı olarak işlediğini göstermeye çalışacağım. Bu da bize, bu sürecin, öznenin ötekine olan arzusunun koordinatlarını sağlayan fantazi aracılığıyla yapılandığını gösterecektir. Ancak bu incelemeye geçmeden önce Homi Bhabha'nın kolonyal söylemde kültürel farkın temsil ediliş biçimlerini incelediği psikanalitik yaklaşımını ele almak istiyorum. Bhabha, Said'in incelemesinin boş bıraktığı yeri, özellikle de sömürgeciliğin özne kurucu bir pratik oluşu sorusunu ele alarak ve cinsel fark sorusunu kolonyal söylem incelemesine eklemleyerek doldurmaya çalışmıştır.

Bhabha'nın Analizinin Sınırları

Bhabha'nın analizinin özgünlüğü kültürel temsil sorunsalını öznelik sorunsalıyla eklemlemesidir. Bu, Said'in dikkatimizi çektiği, ama yapısalcılık-sonrası ve psikanalitik kuramlarda geliştirilmiş olan söylem nosyonuna, veya başka bir ifadeyle söylersek, özne kurucu bir pratik olarak söylem nosyonuna yeterince önem vermediği için detaylı bir biçimde tartışmadan bıraktığı bir konudur.

Ötekiliğin kolonyal söylemde temsil edilme biçimlerini "çokbiçimli" ve "sapkın" diye niteleyen Bhabha, sömürge özneliğinin kuruluşunun çoğul ve çapraz belirlenimlerini anlamaya çalışır. Kolonyal söylemin, Said'in varsaydığı gibi, bütünleşmiş ve tekyönlü bir özelliğe sahip olduğu tezini reddeden (çünkü bu söylem içinde yalnızca sömürgeleştirilen değil, aynı zamanda sömürgeci de kurulmaktadır) Bhabha, kolonyal söylemin tam merkezinde *üretken bir çelişkililik* saptar. Böyle bir anlayış, hem sömürgeleştirilenin hem de sömürgecinin bir kerede ve tümüyle sabitlenebileceği, kolonyal söylemin nihai bir biçimde kapanabileceği ve kendi içinde tutarlı olduğu şeklindeki varsayımların beraberinde getirdiği problemleri ortadan kaldırır. *Üretken çelişkililik* nosyonu bunun yerine kolonyal söylemin üzerinde temellendiği çatışmalı ekonomiyi betimler.

Foucaultcu özne kuruluş modeli ile psikanalitik kuramı bir araya getirmesi, Bhabha'nın tarihsel ile fantazi olanın, haz ve arzu ile hâkimiyet ve iktidarın nasıl eklemlendiğini anlamasına yardımcı olur. Bu eklemlenmeyi anlamak, kolonyal söylemin öznesinin, aynı anda hem *disipliner iktidar biçimleri* (çünkü hem teşvik ederek hem de yasaklayarak işler) hem de *fantazi* alanında kurulduğunu göstermek için gereklidir.

Başka şeylerin yanı sıra, Bhabha'nın analizinin getirdiği yenilik, cinsel fark sorusunu kolonyal söylemin bağlamına yerleştirmesidir. *Fetişizm* kavramı Bhabha'nın kolonyal söylemin nasıl çalıştığına ilişkin incelemesinde temel bir öneme sahiptir. Bhabha'nın fetişizm formülünü kolonyal söyleme nasıl uyarladığını tartışmaya geçmeden önce, psikanalitik kuramdaki fetişizm kavramını kısaca özetlemek istiyorum. Çocuğun şok edici cinsel farkın ayırdına varmasına yarayan fetişizm *çelişkili bir inanç* yapısına sahiptir. Erkek çocuk, kadının/annenin bedeninin farklı olduğunu keşfeder, çünkü anne/kadın

penise sahip değildir. Çocuk, kadının/annenin bu "eksiğini" daha sonra "fetiş nesne" haline gelecek nesnelerle ikame etmeye çalışır. Fetiş nesnesi, şok olmuş erkek çocuğun anneyi/kadını tamamlamasına hizmet edecek ve penisin yerine geçecek herhangi bir nesne olabilir. Fetiş nesnesinin işlevi farkı algılamayı inkâr etmektir (*disavow*). Fetişizm formülü şu cümlede yatar: "Çok iyi biliyorum ama yine de..." Başka bir deyişle fetişizm nosyonu, çelişki ve fark karşısında fantazmatik birliğin ve aynılığın idame ettirilmesine yarayan bir inanç biçimidir. Kadının/annenin penise sahip olmadığı bilgisi bir yandan korunurken diğer yandan inkâr edilir ve bu eksiklik fetiş nesnesiyle ikame edilir. Bu da fetişizmin, zıtlıklara dayanan bir inanç biçimi olarak, her zaman muğlaklıkla ve çelişkililikle, farkı aynı anda hem tanıma hem de inkâr etmekten kaynaklanan üretken bir gerilimle belirlendiğini gösterir. Bhabha da ilgilenecektir fetişizmin taşıdığı bu çelişkili özellikle.

Ayrımlaştıran bilgilerin kurulmasında fetişizm "konuşmanın ve özneleşmenin/tâbi kılınmanın (*subjectification**) gerçekleştiği noktada bir ikiye bölünme ve çoğul/çelişkili bir inanç sağlar".[42] Fetişistik temsil biçiminde ortaya çıkan kolonyal söylemin çelişkililiği ve ikiye bölünmesi, arzu ve korkunun, yabansılığın ve tanışlığın, farkın tanınmasının ve reddinin çelişkili biçimde eklemlenmesinde örneklenebilir. Fetişizme niteliğini veren bu uzlaşmaz mantık, kolonyal söylemin öznesine, farkı tanımasını inkâr etmesine yarayan "temel bir ya o... ya bu (*either/or*)" yapısı sunar.

Psikanalitik fetişizm kuramını kolonyal söylemin işleyiş biçimini anlamak için uyarlayan Bhabha, kültürel farkın nasıl temsil edildiğini açıklar. Bhabha "penis"i ten rengi/ırk/kültüre tercüme eder ve ötekiliğin eklemleniş biçimindeki kurucu çelişkililiğin yapısını şöyle formüle eder: "Fetişizm her zaman, bütünlüğün/benzerliğin arkaik bir onaylanması 'oyunu' veya iki şey arasında bocalanmasıdır. Freud'un terimleriyle söylersek, 'tüm erkeklerin penisi vardır', bizim durumumuzda 'tüm insanlar aynı ten rengine/ırka/kültüre sahiptirler;

* Homi Bhabha'nın burada *subject* yerine *subjectification* kavramını kullanması nedensiz değildir. Bu sayede Bhabha, Foucault'nun kullandığı anlamda özne-iktidar ilişkisine göndermede bulunmaktadır. Bilindiği gibi, Foucault özneyi iktidara tâbi kılan sürecin aynı zamanda onu özne olarak kuran bir süreç olduğunu gösterir.

42. Homi Bhabha, "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", s. 207.

ve eksikliğe ve farka karşı duyulan endişe' – yine Freud için 'bazılarının penisi yoktur'; bizim durumumuzda ise 'bazıları aynı ten rengine/ırka/kültüre sahip değillerdir.'"[43]

Bhabha, öncelikli olarak cinsel farkın kuruluşunu anlamak üzere geliştirilen fetişizm kuramının yeni bir alana, kültürel fark temsillerinin özelliğini anlamak üzere kolonyal söylem alanına tercüme edilmesinden doğan problemlerden elbette habersiz değildir. Örneğin, genel (cinsel) fetişizm kuramı ile kendisinin bu kuramı kolonyal söylemi anlamak için özgül biçimde kullanması arasındaki önemli farkları şöyle açıklar: Birincisi, cinsel farkın fetişinden farklı olarak, kolonyal söylemin fetişi bir sır değildir. Hayli görünür olan ten rengi, ırksal ve kültürel farkın temel göstergesidir ve kolonyal karşılaşma biçimini belirleyen ırksal tiyatronun tam merkezinde yer alır; ikincisi, "iyi bir nesne" olarak görülen, sevilebilen ve cinsel zevki mümkün kılan cinsel farkın fetişinden farklı olarak kültürel farkın fetişi, iktidar üzerinde temellenen kolonyal ilişkiyi haklı kılar. Bhabha, her ne kadar yaptığı bu tercümenin yarattığı sorunların farkında olsa da, bu problemleri çözmek üzere önerdiği çözüm ilham verici olmaktan hayli uzaktır. Bu amaçla, fetişle olan ilişkide sevgi ve düşmanlık birbirine paralel olarak aynı anda vardır, çünkü her ikisi de hadım edilmenin inkârı ve tanınması üzerinde temellenir, diyen Freud'a döner. Ne var ki Bhabha, fetişizm formülünü cinsel fark alanından kültürel fark sorusuna tercüme etmenin ortaya çıkardığı problemlerin, bunların aynı paranın farklı iki yüzü olmasından daha karmaşık bir problem olduğunu görmekte yetersiz kalır. Kadının "eksik" olarak algılanmasının inkâr edilip, bu eksikliğin başka bir nesne ile ikame edilmesinin nedeni böyle bir eksikliğin erkekte kastrasyon tehdidi oluşturması ve bunun korku ve endişe yaratmasıdır. Kastrasyonun yarattığı endişeyi dağıtmaya yarayan yollardan biri de cinsel farkı inkâr etmek için bir fetiş nesnesi ikame etmektir. Fetişizmde, "kastrasyon endişesi" ve onun oluşturduğu tehdit, fetişizm kuramının kilit noktalarından biridir; oysa kültürel ötekinin eksikliği olarak algılanan şeyin (tüm insanlar aynı ten rengine, ırka veya kültüre sahip değillerdir) sömürgeci için nasıl bir tehdit oluşturduğu hiç açık değildir. Dahası, belli bir ten renginin eksikliğe nasıl tercüme edildiği de muğlak kalır Bhabha'nın analizinde.

43. Homi Bhabha, "The Other Question", s. 27.

Sömürgeciliğin özgül koşullarını ve tanımlayıcı özelliklerini tanımlarken kültürel fark ile cinsel fark temsillerini birbirlerine eklemlemeye çalışır Bhabha. Bu elbette ki takdir edilmesi gereken bir girişimdir, çünkü farkın temsiline ilişkin incelemelerin çoğu, kültürel farkı, cinsel farkın temsilinden net bir biçimde ayırt edilebilen ve tamamen başka bir alana ait bir şeymiş gibi değerlendiren dualist çerçeveyi mütemadiyen yeniden üretirler. Said'in analizinin de bundan azade olmadığını hatırlayalım. İşte bu dualizmin ötesine gitme ve farkı çok daha karmaşık bir biçimde kurulmuş bir şey olarak açıklama yönündeki tüm çabası bir yana, Bhabha'nın cinsellik sorusunu incelemeden bıraktığını söyleyebiliriz. Bu sorunu bir dipnotta ele alır ama bu kültürel ve cinsel farkın analizindeki dualizmi aşmasına yetmez. Young'ın çok haklı olarak belirttiği gibi, cinsellik ve cinsel fark sorusu Bhabha'nın analizinde ortadan silinir. Bhabha'nın incelemesinde, cinsiyet kategorileri ile kurulan sömürge öznesi sorusu detaylı olarak ele alınmaz; sadece sömürgeciliğin çelişkililiğinin metaforu olarak değerlendirilir.[44]

Yeni bir Karşıtlık: Kuramsal Birlik ve Tarihsel Tikellik

Son yıllarda Said'in çalışması çok geniş bir yelpazeye yayılmış tartışmaları tetikledi ve bu nedenle postkolonyal kuram alanında yapılan çalışmaların vazgeçilmez bir referans noktası haline geldi. Yalnızca sömürgeci ve sömürge olan, Batı ve Doğu kavramsal çiftleri değil, aynı zamanda bizzat postkolonyal teriminin kendisi de kuşkuyla karşılanmaya başladı. Bu bölümde, bu kuşkuların nedenlerini ve çevresinde yoğunlaşan sorunları tartışmak istiyorum.

Bir derlemede[45] Ella Shohat, Peter Hulme ve Anne McClintock, tikel tarihsel bağlamlarda üretilmiş tikel metinleri açıklamak için genel kategoriler kullanılmasının tehlikelerine dikkat çekerler. Nicholas Thomas'ın *Colonialism's Culture*,[46] bir ölçüde de Robert Young'ın

44. Robert Young, *White Myhtologies*, s. 154.

45. Francis Parker, Peter Hulme ve Margaret Iversen (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1994.

46. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Cambridge: Polity Press, 1994.

Colonial Desire[47] adlı kitaplarında dile gelen eleştiriler de kolonyal söylem gibi genel bir kategorinin ne ölçüde yararlı olduğu hakkındadır. Kolonyalizm gibi çok çeşitlenmiş ve heterojen bir olgunun açıklanmasında "kolonyal söylem" ve "sömürgeleştirilen" gibi genel kategorilerin kullanılmasının meşruiyeti gitgide daha fazla sorgulanır bir hale gelmiştir.

Yaygın olarak, sömürgeciliğin ve kolonyal söylemin algılanış biçiminin üniter ve özselci terimlerle karakterize olduğu öne sürüldü. Sömürgeciliği tarih-üstü ve küresel bir olgu gibi ele alan bu terimlerin, yalnızca sömürgeciliğin homojen bir biçimde düşünülmesini değil, aynı zamanda, sanki iç tutarlılığı olan bir empoze ediliş gibi, yani sömürge kılınan üzerinde hâkimiyet kurmada ve onu asimile etmede tamamiyle etkin ve başarılı bir süreç gibi değerlendirilmesine neden olduğu ileri sürüldü.[48] Sömürgeciliğin böyle üniter bir şekilde anlaşılmasının kolonyal söylemin tüm sömürgelerde ve bütün zamanlarda özdeş olarak işlediğini ima ettiği iddia edildi.[49] Bu nedenle, kendi ve öteki, sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki Manichean ayrımı kullanan kolonyal söylem kuramının, incelemeyi hedeflediği sömürgeci tarih tarafından kurulmuş terimleri ve bu tarihin hâkimiyetini yeniden ürettiği ileri sürüldü.[50] Benita Parry'e göre kolonyal söylem kuramı, sömürgeciliğin farklılaştırmadan kullandığı kimlik kategorilerini kullandığı için, kolonyal söylemin önermeleriyle işbirliği içindedir. Buna karşıt olarak Parry, mümkün özne konumlarının hâkimiyet kurmaya çalışan sistem tarafından tamamiyle belirlenemeyeceğini öne sürer.[51]

Sömürgeciliğin coğrafi olarak homojen ve her şeyi kapsayıcı olduğuna ilişkin inancın sömürgeci iktidarı abarttığı ve böylece sömürge kılınanın özneliğini ve sömürgeciliğe karşı geliştirilen çeşitli direnç biçimlerini yok saydığı yolunda eleştirilere rastlamak da mümkün. Eyleyici sorusu ve sömürgeleştirilmiş özneliğin yeniden tesis edilmesi konusuna duyulan ilginin kendisini dışa vurduğu yerlerden

47. Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, New York ve Londra: Routledge, 1995.

48. Bkz. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 3, 15.

49. Bkz. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 164. 50. *A.g.e.*, s. 5.

51. Benita Parry: "Resistance Theory/Theorizing Resistance or Two Cheers for Nativism", *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, der. F. Parker, P. Hulme ve M. Iversen, s. 173.

biri, Said'in çalışmasını revize etme çabalarıdır. Bu eleştirilerin ve revize etme çabalarının hareket noktası Said'in analizinin, oryantalizme hiçbir alternatifin olmadığı imasını taşıdığı ve bu yüzden karşıtarihleri incelemeyi teşvik edici olmadığıdır. Dahası, Said'in çalışmasının sömürgeciliğin gerçek ve tarihsel olarak özgül koşullarını incelemeyi cesaretlendirici olmadığı da düşünülmektedir.[52] Parry'e göre, sömürgeci aygıta bütünsel bir kudret atfeden kolonyal söylem kuramcıları, "sömürgeleştirileni, boyun eğme konumu içinde bağlanmış sabit bir kategori gibi üretildiği" şeklindeki yanlış varsayım içindedirler.[53] Ona göre bu anlayış, direnç ve karşı-söylemin olumlayıcı güç olasılığını ve kolonyal ideolojiyi dönüştürecek sömürgeci-karşıtı yazımı engeller. Aynı şekilde Thomas'a göre, kolonyal söylem konusundaki yaygın anlayış, sömürgeleştirilmiş olanın hükümranlığının ve özerkliğinin inkârını ve sömürge tarihlerinin yerli direniş ve mücadelelerle şekillendirilişlerine karşı körlük getirmektedir beraberinde. Bu nedenle Thomas yapısalcılık-sonrası yaklaşımların genelinde olsun, özel olarak kolonyal söylem kuramında olsun, özneliğin genellikle göz ardı edildiğini öne sürmektedir. Buna karşıt olarak Thomas vurgunun eyleyici üzerine yapılmasından yanadır.[54]

Kolonyal söylemi homojenleştirici bir kategori olmaktan çıkarmak ve yerel ve tikel olana hakettiği ilgiyi verebilmek için sömürgeciliğin tarihsel olarak özgün eklemlenmelerinin incelenmesinin gerekliliğine yapılan vurgu, Nicholas Thomas'ın kitabının en belirgin özelliği olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar bu kadar güçlü olmasa da benzer bir vurgu, Young'ın çalışmasına da damgasını vurur. Fakat burada şunu belirtmekte yarar var ki, her ne kadar Young tarihsel özgünlüğe yer verilmediğini ve Avrupa-merkezcilik karşıtı kuramın Üçüncü Dünya'yı ve Batı'yı homojenleştirme eğilimi taşıdığını söylese de, buradan hareketle ampirik ve coğrafi tikellik içine dalıp kaybolmaz. Üçüncü Dünya kuramcılarının (örneğin Fanon, Said ve diğerleri) inceleme ve direnme nesnesi oluşturabilmek için böyle genel bir kategori kurmaya ihtiyaç duyduklarını söyler. Dahası, homojenlik ile tarihsel özgüllüğü ve coğrafi tikelliği birbirine karşıt gibi koyma-

52. Bkz. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 159-60.

53. Bkz. Benita Parry, "Resistance Theory/Theorizing Resistance...", *a.g.y.*, s. 176.

54. Bkz. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 105.

nın bizzat sömürgeciliğin kendisinin bölücü stratejilerini tekrarlamak demeye gelebileceğini de ilave eder.[55] Bu iki eleştirmen arasındaki farkları ayırt edebilmek için onları ayrı ayrı tartışmakta yarar var.

Thomas'ın temel ilgisi sömürgeciliği tarihselleştirerek onun yerelliğini ve çoğulluğunu tanımaktır. Sömürgeci projelerin ve ilişkilerin kaçınılmaz olarak çatlak bir yapıya sahip olduklarını öne sürerek, kolonyal söylemin dağılmış ve çatışmalı özelliğine işaret eder ve sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasında kurulan ayrımı ve sömürgeciliği tutarlı bir nesne gibi ele alan yaklaşımları eleştirir. Sömürgeci ideolojilerin karmaşık, değişken ve çelişkili özelliğine dikkatimizi çekerek, farklı sömürge bağlamlarında ve farklı tarihsel anlarda muazzam bir çeşitliliğe sahip olduğunu söyler. Thomas'a göre sömürgeciliği tarihselleştirmek ve çoğullaştırmak için, onu anlamak üzere kullandığımız modeli *anlamlandırma*'dan (*signification*) *anlatı* (*narration*) modeline, veya *göstergeler* (*signs*) modelinden *pratikler* (*practices*) modeline dönüştürmemiz gereklidir, çünkü sömürgeciliğin *projeksiyonu* ile *performansı* arasında her zaman bir boşluk veya gedik vardır. Sömürge ilişkilerinin veya onların temsili kodlarının daimliğinin nedeni, bunların bir yapı olarak yeniden üretilmelerinde değil, performans ve pratik durumlar üzerinde kurdukları hâkimiyette aranmalıdır.[56] Thomas'a göre sömürgeciliğin bu dinamik modeli, sömürgeci projelerin yalnızca sürekliliklerini değil, aynı zamanda başarısızlıklarını, yerinden oynamalarını ve kopuşlarını da görmemize yardımcı olacaktır; çünkü bu projeler sürekli olarak kurulmakta, yanlış-kurulmakta, uyarlanmakta ve icra edilmektedir. Basitçe sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki ayrım değil, aynı zamanda stratejik sömürgeleştirme politikaları ve medenileştirme misyonları (örneğin asimile edici veya tecrit edici) arasındaki temel farklar da sömürgeci projeleri ve sömürgecileri kaçınılmaz olarak bölmektedir. Belli bir tarihsel dönemde tek bir belirleyici söylem olduğunu da varsaymamalıyız. Bu nedenle, sömürgeciliği kaçınılmaz bir sistem olarak görmemek için onu tarihselleştirmek ve özgül karşılaşma biçimlerinde yerelleştirmek gereklidir. Thomas sömürgeciliğin kalbindeki kaçınılmaz yarılmayı hatırlatarak, onun sadece başarılı veya başarısız oluşuna değil, sömürgeci projelerin yerli toplumlar tarafından

55. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 165.
56. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 59.

hem nasıl dönüştürüldüğüne, karşı çıkıldığına, uyarlandığına ve yeniden tanımlandığına, hem de bizzat sömürgeci projeler içindeki tartışmalara ve çatışmalara gönderme yapmaktadır.

Thomas böyle bir çoğullaştırmanın taşıdığı riskin, yani incelemeyi basitçe tarihsel tikellikle sınırlama tehlikesinin farkındadır. Her ne kadar epistemolojik kopuşlar ve kırılmalarla ilgilenip farklı tarihsel dönemlerin ayırt edici özelliklerini tespit etmeye çalışsa da, Thomas farklı dönemler arasındaki sürekliliklerin ve ötekiliğin algılanış biçiminin zaman içinde nasıl bariz ve mevcut kaldığına da gözümüzü kapamamamız gerektiğine dikkat çeker.[57] Thomas'a göre, her dönemdeki sömürgeci tahayyülün ayırt edici özelliklerini tanımladığımızda ampirik tikellik ile özselci oryantalizm anlayışı arasında ikici bir karşıtlık kurmayı engellemiş oluruz.[58] Ancak böyle bir dönemselleştirmenin, Thomas'ın bizzat kendisinin de sömürgeciliği totalize etmeye karşı bir çare olarak görmediği ampirik tikellikten veya *farklı ulusal stillerin* kendilerine has özelliklerini (örneğin İngiliz ve Fransız sömürgeciliği arasında) tespit etmekten ne kadar farklı olduğunu sormadan edemiyor insan bu durumda. Thomas'a göre Fransız ve İngiliz sömürgecilik modelleri arasındaki karşıtlıkları tespit etmek her ne kadar yararlı olsa da, bu ancak Fransız ve İngiliz pratikleri arasındaki çeşitlenmeyi göz ardı etmek pahasına yapılabilir. Bu durumda insan, sömürgeci ideolojilerin içindeki çatışmalara ve tartışmalara yaptığı vurgudan sonra Thomas'a, tarihsel tipleştirmenin bir başka üniter ve homojen sömürgecilik nosyonu ima edip etmediğini sormak istiyor. Ya da başka biçimde sorarsak, Thomas, sömürgeciliğin üniterliğinin kriterini uzamdan zamana taşımış olmuyor mu? Her ne kadar Thomas, çoğul tarihleri, kültürleri ve coğrafyaları içine alabilecek bir sömürgecilik kuramı öneriyor olsa da, bize sunulan şey nihayetinde tarihsel dönemleştirme, ki bu da sömürgeciliğin halihazırda varolan hâkim anlayışlarından daha az üniterleştirici değil. O halde Thomas'a, bizzat kendisinin farklı ulusal tarzlar arasındaki farkları kıyaslama konusunda geliştirdiği eleştiriyi yöneltebiliriz. Bir dönemin öne çıkan özelliklerinin tespiti ancak o özgül dönemdeki çeşitliliği ve çoğulluğu göz ardı etmek pahasına yapılabilir. Böyle bir itirazı öngörerek Thomas şu savunmayı geliştirmiştir: "Sömürgeci dönemler arasında, sadece yararcı bir açıdan ayrımlar öne süren analitik bir anla-

57. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 68. 58. *A.g.e.*, s. 69.

tı, sömürgeciliğin tarihinden daha değerlidir, ama bu anlatı sadece yararcı bir aygıt olarak anlaşılmalıdır: Bu aygıt, kolay bütünsellik ve ilerlemeci tarih anlayışını dönüştürmek için kurgulanmıştır."[59]

Bir dönemin belirleyici özelliklerinin betimlenmesi retorik bir araç gibi değerlendirilebilirse, o zaman genel sömürgecilik kategorisi de niçin aynı şekilde retorik bir araç gibi değerlendirilmesin? Eğer bütün mesele basitçe retorik bir araç kurgulamaktan ibaretse, niçin bir aracın totalize eden sonuçları diğer bir aracın totalize eden özelliklerine tercih edilebilir ve kabul edilebilir olsun ki? Dönemselleştiren retorik araç çeşitliliğe kör kalmaz mı? Ben özel olarak belli bir tarihsel dönemde varolan çeşitliliklerle ilgilenmiyorum ama burada işaret etmek istediğim şey çoğulluğu, homojenleştirmeye, özselciliğe ve üniterliğe çare olarak koyan çerçevenin ne kadar steril olduğudur. Altını çizmek istediğim şey, özselciliği basitçe tersine çevirip yerine çoğulluğu ayrıcalıklı kıldığımızda, özselciliği aştığımızı hayal etmemizin ne kadar sınırlı bir anlayış olduğudur. Şimdi Robert Young'ın çalışmasına dönmek istiyorum.

Colonial Desire adlı çalışmasında Robert Young, postkolonyal eleştirilerin sömürgeciyi ve sömürgeleştirileni veya ben ve ötekini birbirinin zıttı gibi kurduğu için eleştirir. Ona göre postkolonyal eleştiri, Manichean bir bölünme kurarak ortadan kaldırmak istediği statik ve özselci kategorileri yeniden üretmeye eğilimlidir. "Kolonyal söylem" kategorisinin meşruiyetini sorgulayan Young, "sömürgecilik hakkındaki ve sömürgecilik söylemlerinin tümünü"[60] anlamak için böyle genel bir kategoriyi kullanmanın getirdiği idealizm eleştirisinden kaçınmanın zorluğuna işaret eder. Young, sömürgeciliğin coğrafi ve tarihsel olarak dikkat çekici ölçüde homojen olduğunu kabul etmeye hazır olsa da, yine de "kolonyal söylem" kategorisinin, sömürgeciliğin her yerde adeta aynı biçimde işlemişçesine bu genel kullanımı haklı çıkardığı konusunda tamamen ikna olmuş değildir. Fransız ve İngiliz sömürgecilikleri arasında farklar olduğu gibi ırkçılığın da farklı biçimleri vardır. Bu da Young'ın, kolonyal söylemi inceleyen kuramsal paradigmaların, sömürgeciliğin her versiyonunu anlamak için eşit derecede iyi işlediğine ilişkin tezini kabul etmekte gösterdiği çekincenin en temel nedenidir. Örneğin, asimile etmek üzere

59. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 69-70.
60. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 164.

oluşturulan Fransız sömürgeciliği, eşitlikçi Aydınlanma varsayımı olan insanların aynılığı üzerinde temellenmiştir. Dolaylı hâkimiyete dayanan İngiliz sömürgeciliği ise fark ve eşitsizlik varsayımı üzerine kuruludur. Bu ve bunun gibi tarihsel olarak farklılık gösteren başka örneklere göndermede bulunmakla Young, sömürgeci hâkimiyetin içindeki heterojenliğe ve sömürgeciliğin yol açtığı farklı sonuçlara çekmek ister dikkatimizi. Young'ın tezinin ima ettiği şey, sömürgeciliğin tüm zaman ve uzamlarda özdeş olarak işlediği güven duyularak varsayılamıyorsa, o zaman "her bir tikel sömürgeci vakaayı içinde kapsayabilen genel kuramsal bir matriksin"[61] geçerliliğini sorgulamak da meşrudur. Ancak Young, homojenleşmeyi, tarihsel ve coğrafi örneklerin çeşitliliğine karşıt gibi düşünerek ampirik tikellik tuzağına düşmez; çünkü sömürgeci hâkimiyeti eleştirebilmek için sömürgecilik gibi genel bir kategorinin ortaya konmasının gerekli olduğunu kabul eder. Ona göre Said'in ve diğerlerinin ortaya koyduğu kuramsal parametrelerin geliştirilebilmesini sağlayacak şey basitçe yeni arşiv malzemesinin bulunup ortaya çıkarılması değildir.[62] Deleuze ve Guattari'nin çerçevesini, özellikle de arzu, makina, yersiz-yurtsuzlaştırma (*deterritorialization*) ve yeniden yurtlulaştırma (*reterritorialization*) kavramlarını sömürgeciliğe uyguladığı "Colonialism and Desiring Machine" adlı bölümde, genel ve üniter bir sömürgecilik nosyonunun kullanılmasını gerekli gördüğünü söyler.[63] Young burada Deleuze ve Guattari'yi izleyerek, sömürgeciliği bir makina, belirleyen ve düzenli (*law-governing*) bir süreç olarak nitelendirir. David Totter'ın "sömürgecilik yazarsız bir metindir" tezini benimsemesi de genel bir kategori olarak sömürgecilik nosyonunu elden bırakmamanın öneminin altını çizmek içindir.[64] Young, kapitalizmin rolünü, sömürgeciliğin motorunun belirleyicisi olarak değerlendirir ve küresel kapitalizmin bir haritalama/işaretleme olduğunu veya toprağın fiziksel olarak kendine mal edilmesini ve kültürel uzamın ele geçirilmesini sağlayan bölgesel bir yazı makinası olduğunu söyler. Ama Young bu yeniden mal etme ve ele geçirme süreçlerinin basitçe yerli kültür-

61. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 164. 62. *A.g.e.*, s. 164.

63. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurtley, Mark Seam ve Helen Lana, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

64. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 166.

lerin yok edilmesi veya bir kültürün basitçe bir diğeri üzerine aşılanması olarak anlaşılmaması gerektiğini de ekler. Bu süreçlerin karmaşıklığına işaret etmek üzere, kodların çözülme ve yeni kodların inşa edilme süreçlerini (sömürgeci iktidara tâbi kılınmış toprakların ve halkların üzerinde sömürge pratiklerinin yazılması bu süreçler sayesinde mümkün olur) kültürlerin birbiri üzerine kat kat konması olarak görür. Kültürlerin bu iç içe geçişleri sömürgeci kültürün kendini basitçe tekrarlamadığını göstermektedir. Başka bir deyişle, sömürgecilik yeni bir taklidin (*mimesis*) üretilmesi demek değildir. Sömürgeleştiren kültürler, sömürgeleştirilen bağlamlara yazıldığında her zaman farklı bir şeye tercüme edilmiş ve melezleşmişlerdir. Bu yüzden de "gayri muayyen yamalı kimliklere" yol açmış ve "beyaz ama tam da beyaz olmayan çokbiçimli sapkın halklar" üretmiştir. Young'ın bu karmaşıklığı anlatmak için seçtiği sözcük "parşömensel işaretleme"dir.[65]

Young'ın sömürgeciliği bu biçimde betimleyişi, onun Bhabha'nın melezlik nosyonunu –sömürgeci söylemi ötekinin dilinin izine açık olarak düşünmeye imkân tanıyan melezlik nosyonunu– onaylayışıyla uyum içindedir. Sömürgeci otoritenin yerli kültürler üzerinde tek taraflı bir hâkimiyet kurması ve onları tamamen ele geçirmesi söz konusu olmadığından, hâkimiyet yapılarının nasıl tersine çevrildiğini, tercüme edildiğini ve yerinden oynatıldığını formüle etmemize imkân tanıyacak kavramlara ihtiyacımız vardır. Young'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, melezlik kavramı aynı zamanda bir karşı çıkma ve direnç anıdır. Bu nedenle sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasında kurulan özselci mantığın geçerliliğini sorgular. Young, Bhabha'nın sömürgeci söylemi melezlik üreten bir süreç olarak değerlendirmekle sömürgeci söylemin üzerinde temellendiği çifte mantığı kavradığını düşünür: Sömürgecilik bir yandan yeni yapıları, uzamları ve sahneleri yaratır ve hegemonikleştirir, diğer yandan da diasporikleştirir, müdahaleyi, değiştirmeyi, tercüme etmeyi ve dönüştürmeyi mümkün kılar. Young, Jacques Derrida'nın "*brisure*" kavramını kullanarak sömürgeciliğin bu ikili mantığını daha da geliştirmeye çalışır. Young'a

65. Young *palimpsestual inscription* terimiyle, kültürlerin basitçe birbirleri üzerine yamanmadığını veya kültürlerin sömürgecilik sonucunda basitçe yıkılıp imha edilmediğini, birbirleri üzerine tabakalaştığını ve iç içe geçtiğini anlatmak istiyor; *Colonial Desire*, s. 173-5.

göre melezlik, fark ve aynılığın mümkün olmayan bir aynı-andalık içinde varolmaları demektir. Melezlik ona göre, "farkı aynılık, aynılığı da fark yapar, ama bu öyle bir süreçtir ki artık aynının aynı olarak, farkın da fark olarak kalması basitçe imkânsızlaşır."[66] Bu "çift/iki eşit parçalı (*binate*) operasyon", Young'a göre, sömürgeciliği aynı anda hem tekrarlayan hem de dönüştüren süreçtir.

Young'ın yukarıdaki formülasyonu, Bhabha'nın, sömürgeci söylemin potansiyel dönüşümlerini anlamak için basitçe bu kavramı çoğullaştırmayı önermediğinin farkında olduğunu gösterir bize; çünkü Bhabha, sömürgeci söylemin tutarlılığı içindeki çatlakları, ikiye bölünmeleri ve çoğullaşmaları görmemize yarayacak şekilde formüle eder kolonyal söylemi. Bhabha'nın "Batı kültürünün farklı bağlamlara tercüme edildiğinde nasıl farklı biçimlerde çerçevelendiğini gösterdiği"[67] için, Young, onun çelişkililik kavramının da yararlı olduğuna inanır. Burada, Young'ın melezlik ve çelişkililik kavramlarının yararına inanmasına rağmen sömürgeci söylemin tarihsel özgüllüklerinin anlaşılması gerektiği konusunda yine de ısrar ettiğini söylemekle yetinelim. Problem basitçe Young'ın özgüllük konusundaki ısrarı değil, bunu anlamak için geliştirdiği formülasyondur. Sömürgeciliğin farklı biçimlerdeki eklemlenmelerini (bu aslında sömürgeciliğin kaçınılmaz biçimde tarihsel olarak özgül olduğunun tanınması olarak değerlendirilmeli) anlamaya yardımcı olacak melezlik ve çelişkililik nosyonlarını benimseyen sanki bizzat Young'ın kendisi değilmiş gibi, kitabın sonuna doğru, *ben-öteki* modelinin yanı sıra *başka ırksal ayrımlaşma biçimlerinin* de nasıl işlediğini anlamamız gerektiğini vurgulamaktadır. Hegelci diyalektiği eleştiren Young, ırkçılığın veya sömürgeciliğin basitçe ben-öteki, siyah-beyaz modeline göre çalışmadığını, aynı zamanda "normalliklerin ve beyaz normdan sapmaların derecesinin hesaplanması"[68] üzerine de kurulduğunu söyler. Melezlik ve çelişkililik kavramlarının önemlerinin vurgulanmasından sonra, sömürgeciliğin tarihsel olarak özgül çeşitlerini tanımak ve böylece kolonyal söylemi anlamaya çalışan kuramsal paradigmaların ikici ve bütünleştirici jestlerini aşmak adına geliştirilen bu formülasyonun basmakalıplığı karşısında hayrete düşmeden edemiyor insan. Young'ın bu önerisi, üniter ve bütünsel olduğu iddia edilen kolonyal söylemi

66. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 260.
67. *A.g.e.*, s. 162. 68. *A.g.e.*, s. 180.

basitçe çoğullaştırmaktan öteye gidemiyor. Ben/öteki, sömürgeci/sömürgeleştirilen arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışan bir çabanın böyle bir çoğullaştırmayla yetinmemesi beklenirdi. Bunun yerine, ihtiyacımız olan şey, kolonyal söylemin hiçbir zaman kendine özdeş olamadığını, içinde nasıl kaçınılmaz olarak çatlaklar taşıdığını ve üniterliğini kurmasına rağmen kendini hiçbir durumda özdeş bir biçimde tekrarlayamadığını, hegemonyasını devam ettirirken kendini farklı koşullara nasıl uyarladığını göstermemize yarayacak, ama bir yandan da varolanlardan hiç de daha az genellik taşımayan kuramsal bir çerçeve geliştirmek olsa gerek. Başka türlü söylersek, mesele, kolonyal söylemin aynılığı içindeki farkını göstermek. Irkçı söylemde gerçekleşen dönüşümleri incelerken Young da benzer bir öneride bulunur. Kültürel farkı ölçen bilimsel kuramların, çoğul ırk anlamlarını birbiri üzerine aşılamak için her zaman daha önceki fikirleri kullanmış olduğunu söyler. Young bunu ırk kuramının *oneiric mantığı* diye adlandırır; bu mantık, "çelişkilerine rağmen kendini idame ettirmeyi, her reddedilişte kendini tersine çevirmeyi, her karşı çıkışta kendini yeniden uyarlamayı ve dönüştürmeyi başarmaktadır."[69]

Young'ın, Hegel'in aynı ve fark diyalektik modelindeki ikiciliğinin ötesine geçmek için önerdiği "normalliklerin ve beyaz normdan sapışların hesaplanması" bir başka açıdan daha problemli görünüyor. Bunu, basitçe iki karşıt gruba göndermede bulunan bir model olarak yorumlamak yerine, ötekini, onun aracılığıyla kimliğini kurduğu öznenin dışarı atılmış tarafı diye yorumlamamıza yardımcı olan bir model diye düşünebiliriz. Özneliğin ayrıcalıklı alanından dışarı atılmasına rağmen, ötekinin yine de öznenin silinmiş temeli olarak onun ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu silinişin gücü, tam da özneye kendinden menkullük ve kendinden emin olma yanılsamasını sağlayan şeydir.[70]

Ben-öteki diyalektiği, öznenin hükümran ve özerk olarak kurulmasını sağlayan dışlayıcı şemanın prototipidir. Normalliğin ve normdan sapışın derecelerinin hesaplanması süreci başka bir mekanizmayı değil, ben-öteki mantığının betimlediği aynı dışlayıcı şemayı anlatır. Başka bir deyişle, normalliklerin ve sapmanın derecelerinin hesaplanması denen şey, ben-öteki modelinin yanı sıra bir başka ırksal

69. Robert Young, *Colonial Desire*, s. 94.
70. Bu formülasyonu Butler'dan alıyorum. Bkz. *Bodies That Matter*, s. 3.

ayırt etme biçimini anlatmaz. Toplama mantığıyla bu modelin varyantlarını çoğullaştırmak yerine, önemli olan "norm dışı" bir konuma yerleştirilen şeyin aynı zamanda kendinden menkul olduğunu iddia eden öznenin dışlaması sayesinde kurulduğunu göstermektir.[71] Bu dışlamalar, ister siyah ve beyaz, isterse normalliklerin hesaplanması biçiminde olsun, hepsi de öznenin görünürdeki kendinden menkullüğünü sağlamaya yönelik çabalardır.

Tarihsel tikellik ve farklı sömürgecilik biçimleri sorusuna dönecek olursak, burada sorulması gereken soru *sömürgecilik* yerine *sömürgecilikleri* hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan kutsadığımızda elde edeceğimiz kazancın ne olduğudur. Aynı şekilde, bu çoğullaştırmanın getireceği tehlike ve risklerin neler olduğunu da sormalıyız. Barker, Hulme ve Iversen'in de uyardığı gibi, tikelliğin olduğuna duyulan inanç genelleştirme yapma olanağını reddetmeyi beraberinde getirmemeli. Üniterliği ve homojenleşmeyi engellemeye çalışırken, "daha sonra, bütün kuramlaştırma çabalarının, reddedilemez olduğu düşünülen karşı örneklerle cevaplandığı başka bir ampirist safsataya dönüşebilecek olan özgüllük saplantısına"[72] düşmemeliyiz. Şunu da hatırlamalıyız ki, Hegelci ben ve öteki, sömürgeci ve sömürgeleştirilen modelinden kurtulmak için tarihsel özgüllüklerin resme dahil edilmesiyle birlikte, bu sefer de kolonyal söylemin homojenliği ile tarihsel özgüllüğü arasında yeni bir ikicilik üretmeye başlamamız çok kolaydır. Bütünselleştirici olduğu varsayılan kolonyal söylem nosyonunun sözde zaferi, tarihsel tikelliğin ve özgüllüğün yüceltilmesi ve böyle tersine çevrilmesiyle iyileştirilemez. Bu eleştiriler kolonyal söylem kuramının özselleştirici ve bütünselleştirici jestini önlemek adına yapılır. Ama aynı eleştirilerin göz ardı ettiği şey, ikiliklerin hemen tersine çevrilivermesinin bu ikilikleri oluşturan ekonomiyi sekteye uğratmaktan çok uzak olduğudur. Vicki Kirby'nin de belirttiği gibi, "özselcilik, ona evet ya da hayır diyerek feshedilecek bir durum değildir."[73] Kirby'ye göre asıl sorulması gereken soru özselciliğin "nasıl"ına, yani "öz"ün nasıl kurulduğuna ve düşüncemizde ve varlığımızda nasıl doğallaştığına ilişkin olmalıdır.[74]

71. Judith Butler, *Bodies That Matter*, s. 3.

72. Francis Parker, vd. "Introduction", *Colonial Discourse* içinde, s. 10-11.

73. Vicki Kirby, "Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently", *Hypathia* 6/3 (Sonbahar 1991), s. 10.

74. *A.g.e.*, s. 9.

Sömürgecilik gibi genel ve genelleştiren bir terimi kullanmaya devam etmekte başka haklı nedenler de var. Neo-kolonyalizm teriminden bahsederken Spivak, "tarihsel olarak bütün bu terimler, neo-kolonyalizm gibi heterojendir. Büyük anlatıyı eleştirebilmek için önce bu genel terimleri ortaya koymalısınız," demektedir.[75] Benzer bir şekilde, Bruce Robbins de "kolay genelleştirmeleri" engelleyelim ki "zor genellemeleri" formüle etmeye hakkımız olsun, demektedir.[76] O halde sömürgecilik gibi genel bir kategoriyi kullanmaktaki ilk ve en önemli nedenimiz, bu genellemenin onu eleştirmemize izin vermesidir.

Sömürgecilik veya kolonyal söylem gibi genel bir kategoriyi elde tutmamız konusunda ısrar etmekle, onun üniterliğinin basit bir uyumlu bütünsellik olduğunu söylemek istemiyorum. Tersine, böyle bir *birlik içindeki karmaşıklığı* görmemiz gerektiğini iddia ediyorum. 3. Bölüm'de göstermeye çalışacağım gibi, oryantalizmin alıntılayıcı özelliği onun devamlılığını, birliğini ve hegemonyasını sağlayan şeydir. Sömürgeciliğin ve sömürgeci söylemin birliğinin karmaşıklığını anlamak için, onu bir referans sistemi gibi çalışan ve sömürgeci olarak adlandırdığımız söylemsel rejimin düzenleyici ilkesi gibi işlev gören bir kodlar, imgeler, göstergeler ve temsiller ağı şeklinde düşünmeliyiz. Kolonyal söylem, Foucaultcu anlamda bir *episteme* gibi düşünülmelidir. Bu sömürgeci episteme, belli iddiaların ve temsillerin tekrarlanması ve alıntılanması sayesinde idame edebilmektedir. Sömürgeci söylemin bu alıntılayıcı özelliği bir yandan onun "olgusallık" konumunu, "doğallığını" garanti ederken, diğer yandan da üzerinde temellendiği uzlaşımları gizler. Derrida'ya referansla bu durumu anlatacak olursak, beyaz mitoloji veya sömürgeci söylem, onu üreten efsanevi sürecin silinmesidir. Ancak bu öyle bir "sahnedir ki her zaman canlılığını ve harekete geçiriciliğini korumaktadır."[77] Sömürgeci söylemin beslenmesinde bu alıntılayıcı özellik elzem bir özellikse, aynı zamanda onun dönüşmesinin ve yerinden oynaması-

75. Gayatri Chakravorty Spivak, "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge", Robert Young ile söyleşi, *Oxford Literary Review*, 13/1-2 (1991), s. 222.

76. Bruce Robbins, "Comparative Cosmopolitanism", *Social Text*, 31/32 (1992), s. 174-5.

77. Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text", *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

nın da olasılık koşuludur. Sömürgeci hükmün sömürgeleştirilen tarafından, onun baskı kurucu iktidarının aracı olarak kullanıldığı bağlamın dışına çıkartarak tekrarı, onun farklı bir biçimde eklemlenişi demektir. İşte bu potansiyel dönüştürücü tekrardır Bhabha'nın sömürgeci söylem formülasyonunun tanıdığı şey.[78]

78. Homi Bhabha, "Difference, Discrimination"; "Of Mimicry and Man: The Ambivalance of Colonial Discourse", *October* 28 (1984); "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalance and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry* 12/1 (1985).

2

Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark

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

> Irksal durumun psikanalitik olarak anlaşılabilmesi için cinsel olgulara 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, arzulayan bir varlık olarak idame ettirir kendisini.
>
> JACQUES LACAN, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*

Politik Bir Doktrin Olarak Peçeyi Açma

Doğulu kadının bedeniyle Batılı bakış arasına bir engel yerleştiren, ışık geçirmez ve her şeyi içine alan peçe, Doğulu kadının bedenini Batılı bakış ve arzunun erişiminden uzak tutar. Bu gizemli, fantazmatik figürün görünmezliğinden ve erişilmezliğinden, peçeli kadının bu bakışa gösterdiği direngenlikten hayal kırıklığına uğrayan Batılı arzu, bu tuhaf, Joan Copjec'in ifadesiyle "kumaş maddeyi" amansız bir soruşturmaya tâbi tutar. Bu nedenle hem örtünme pratiği hem de peçeli kadın, peçenin ve örtünmenin basit referanslarından öte bir şeydir ve Hayden White'ın kullandığı anlamda Avrupa metninin mecaz-

ları haline gelmiştir.[1] Batılı söylemlerde peçeyi ve peçeli kadını açıklamaya ve göstermeye çalışan, hemen hepsi de aynı zamanda Doğu'nun gizli kalmış sırlarını ortaya çıkarma çabasıyla yapılmış sayısız incelemenin varlığı bizi şaşırtmamalıdır. Bizzat Doğu'nun ve Doğulu kadınların betimlemesi "bir muammanın açığa çıkarılması gibi, gizli olanı görünür kılar."[2] Peçe, Batılı'nın, Doğu'nun gizemlerinin içine sızmasını ve öteki'nin iç dünyasına girebilmesini fantazmatik düzeyde sağlayan figürlerden biridir. Ötekinden duyulan korkunun ve içine girme, nüfuz etme fantazisinin en göze çarpan örneği Fransız sömürgeciliğinin Cezayir'deki kadınların peçeleri konusundaki saplantısıdır. Fanon dikkatimizi çeker buna: "Cezayirli kadın, gözetleyen sömürgecinin nazarında kesinlikle 'kendini peçenin arkasına saklayan biri'dir."[3] Ve şöyle devam eder Fanon:

> Bu, sömürge yönetiminin kesin bir politik doktrin tanımlamasını mümkün kıldı: "Cezayir toplumunun yapısını, direnme kapasitesini yıkmak istiyorsak, öncelikle kadınları ele geçirmeliyiz: Onları kendilerini sakladıkları peçenin ardında ve erkeklerin onları gözden uzakta tuttukları evlerde gidip bulmalıyız."[4]

Bu "kesin politik doktrin" aynı anda farklı olasılıkları mümkün kılar bizim için: Birincisi, küresel-kültürel ve cinsel farkların çifte eklemlenişi açısından Avrupa Aydınlanma projesinin etik-politik programının eleştirilerinin bir eleştirisini, yani emperyalizm ile cinsel fark sorularının birbirleriyle bağlantılarının yeni bir okumasını; ikincisi, kolonyal söylem eleştirilerinin feminist bir yaklaşımla eleştirisini ve böylece kolonyal söylem analizimizde feminist bir perspektif geliştirmemizi. Burada peçe konusuna veya pratiğine inceleme nesnesi olarak hiçbir özel ayrıcalık atfetmediğimin altını çizmeliyim. Emperyal, hükümran öznenin meta anlatısı oldukça karmaşıktır ve sürekli değişkenlik gösterir. Peçenin, ancak bu anlatının karmaşık

1. Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Critisism*, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1982, s.1.

2. Olivier 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, s. 8.

3. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, New York: Grove Press, 1965, s. 36.

4. *A.g.e.*, s. 37-8.

yapısını görmemize yardımcı olması bakımından bir ayrıcalığa sahip olduğunu söyleyebilirim.

Cezayir'in Fransa tarafından sömürge kılınmasında peçeli kadına büyük bir önem atfedildiği daha ilk bakışta oldukça belirgindir: Sömürgecinin gözünde Cezayir toplumunun direnci, onun görsel kontrolüne bir engel olarak görülen peçede özetlenir. Cezayirli kadını fethetmek Cezayir'i, Cezayir topraklarını ve Cezayir halkını fethetmekle eşanlamlı hale gelecektir. Ancak bu, dar anlamda askeri bir sorun olmayıp, Cezayir'i basitçe fethedilecek bir toprak olarak görmekten öte, bu fethi epistemolojik bir üstünlük olarak kuran ve bu nedenle de çok daha geniş anlamda kökleri iktidar sorunsalında olan bir sorunun parçasıdır.[5] Avrupa Aydınlanma projesinin aksiyomlarından biri "hiçbir engel tanımayan bilgi, yani iktidar" ile "dünyanın büyüsünün ortadan kaldırılmasıdır."[6] Modern disiplin biçimleri üzerine çalışmasında Michel Foucault, iktidar olarak bilgi sorunsalının, bireylerin işgal ettikleri ve onların hareketlerini görünür ve şeffaf kılan mekânın bir sosyal programa ve stratejiye göre düzenlenmesiyle ilintili olduğunu gösterir. Modernite ile birlikte hiçbir karanlık alana yer tanımayan ve görsellik ve şeffaflık üzerine temellenen yeni bir kurumsal iktidar biçimi gelişmiştir. Bu modern iktidar biçiminin bir özeti olarak görülebilecek Bentham'ın hapishane modeli, yani *panoptikon*, görmeden görebilen bir gözün vücut bulmasıdır adeta.[7] Foucault'ya göre, şeffaflığa ilişkin bu toplumsal pratik, Aydınlanma'nın felsefi düşüncelerini, örneğin Rousseau'nun iyi bilinen mutlak şeffaf toplum hayalini tamamlar niteliktedir.[8] Jean Starobinski, Rousseau'

5. Said'in gösterdiği gibi Lord Balfour'un verdiği konuşmada aşikârdır bu. Balfour bir yandan böyle bir üstünlüğü inkâr etmek, diğer yandan da bu üstünlüğü öne sürmek için çok büyük bir çaba harcar. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin, 1978, s. 32.

6. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *The Dialectics of Enlightenment*, çev. John Cumming, Londra ve New York: Verso, 1979, s. 3 (Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı, 1995-6).

7. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. A. Sheridan, New York: Vintage Books, 1979, s. 200-1 (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge, 2000). Ayrıca Jacques-Alain Miller'ın ilginç makalesine de bakınız: "Jeremy Bentham's Panoptic Device", çev. Richard Miller, *October* 41 (Yaz 1987).

8. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Essays 1972-1977*, der. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1977, s. 152-4. Elbette burada, de Amicis'in, aralarındaki gizli bir antlaşmanın veya bir illetin sonucun-

nun metnindeki şeffaflık ve engel üzerine yaptığı ilginç çalışmasıyla Foucault'nun bu görüşlerini destekler. Starobinski, Rousseau'nun gizli ve gizemli kalmış her şeye olumsuz bir anlam yüklediğini gösterir ve buradan hareketle hakikatin peçesinin açılması üzerine bir kuram geliştirir.[9] Fransız sömürgeciliğindeki politik doktrinde peçeli kadın "aynı anda hem bir bilgi dalı için hem de bir iktidar biçimi için elde tutulacak bir nesnedir" ve müslüman kadınlar "eğitilmesi veya düzeltilmesi, gruplandırılması, normalize edilmesi, dışlanması, vs."[10] gereken insanlar olarak tasnif edilirler. Foucault'nun mükemmel bir biçimde gösterdiği gibi, bu söylem nesneleri basitçe söylemin yarattığı şeyler değildir; bunlar, söylem tarafından üzerinde uğraşılacak, bilgi edinilecek ve kontrol edilecek problemler olarak tanımlanmış (bir kere tanımlandıktan sonra söylemin içinde ve söylem tarafından kurulma sürecine girerler) nesneler (ve öznelerdir). Elbette ki peçeli kadın, kendi kültürü içinde de ötekileştirilip, belli bir giysi biçimi sayesinde kimliği kurulan bir cinsdir. Fakat onun Batılı özneye göre öteki oluşu kendi kültüründeki hâkim erkek özneye göre konumlanışından farklılık gösterir. "Peçe" mecazının veya olgusunun basitçe hoşlanılacak veya hoşlanılmayacak, iyi veya kötü bir kültürel alışkanlığın veya kimliğin göstergesi olmadığını, "ötekinin görünmez gücüyle büyülenen özne için" (bizim durumumuzda Batılı özne) bir "dışsallık", bir "hedef veya tehdit" oluşturduğunu, bunun da öznenin "kendisine ait olan bir konum kurabilmesinin ve bunun temelini oluşturabilmesinin"[11] göstergesi olarak işlediğini iddia edi-

da oluşmuş gibi görünen sessizlikleri karşısında Türklere haykırışını hatırlıyoruz: "Bir kez olsun başka insanlar gibi olun! Bize kim olduğunuzu, ne düşündüğünüzü, o cam gibi gözlerinizle havada ne gördüğünüzü anlatın!" Türkler kanaatleri olmayan, veya daha kötüsü, kanaatlerini saklayan insanlar gibi görünürler. Bakınız Edmondo de Amicis, *Constantinople*, çev. Caroline Tilton, New York: Putnam's Sons, 1878, s. 305.

9. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. A. Goldhammer, Chicago: Chicago University Press, 1988, s. 65-80.

10. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, s. 191.

11. Burada, Michel de Certau'nun "strateji" tanımını kullanıyorum. Bkz. *The Practice of Everyday Life*, çev. Steven Rendall, Berkeley: University of California Press, 1988, s. 35-6. Strateji kavramının benzer bir kullanımı için ve Irak savaşı sırasında peçe mecazının kullanımının ustaca bir analizi için bkz. Mahmut Mutman, "Under Western Eyes", *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnology* içinde, der. Gabriel Brahm Jr. ve Mark Driscoll, Boulder, Colorado: Westview Press, 1995. Mısır'ın sömürgeleştirilmesine ilişkin hayran olunacak analizinde Timothy

yorum. Bu da Batılı öznenin kendisini öteki ile ilişkisinde kurabilmesini veya aynı anda bu kuruluş sürecini silebilmesini mümkün kılar.

Peçeyi, programı, dünyayı iktidar olarak bilginin sağlayacağı şeffaflıkla kurmayı hedeflemiş modern iktidara direnç gösteren bir veri veya mecaz olarak görebiliriz. Ancak çalışmasını tarihin hükümran öznesi olarak Avrupayla sınırlayan Foucault'nun iktidar analizi, bu teknolojilerin ve bunların epistemolojik ve öznel boyutlarının Avrupa'nın dünyayı sömürgeleştirme sürecine nasıl taşındığına ve bu süreçte oynadıkları role karşı kör kalmıştır. Gayatri Spivak, "entelektüelin, ötekinin, ısrarlı bir biçimde öznenin gölgesi olarak kurulması süreciyle işbirliği içinde oluşu ihtimaline" karşı dikkatli olmamız gerektiğine işaret eder. Onun şu sözlerini uyarı niteliğinde görüyorum:

> Bu epistemik şiddetin mevcut en bariz örneği sömürge öznesinin Öteki olarak kurulması projesidir. Bu proje, orkestrasyonu uzaktan yapılan, çok uzaklara yayılan ve heterojen bir projedir. Bu aynı zamanda, Öteki'nin sallantılı olan Öznelikteki izinin simetrik olarak yok edilmesi projesidir. Foucault'nun epistemik şiddeti on sekizinci yüzyıl sonu Avrupası'nda normalliğin yeniden tanımlanmasına yerleştirdiği biliniyor. Peki, ya bu özgül tanımlama, Avrupa'da ve sömürgelerde tarih anlatısının yalnızca bir parçası ise? Bu iki epistemik onarma projesi iki kollu koca bir makinanın yerinden çıkmış ve itiraf edilmeyen parçaları olarak işaretlenmişse? Bu belki de emperyalizmin, üzerindeki yazının silinip yeniden başka yazı yazılan anlatısının alt-metninin bilgi olarak tanınmasını istemekten başka bir şey değildir.[12]

Bu emperyalist anlatının alt-metni, Avrupalı öznenin, hoşlansın ya da hoşlanmasın, her zaman peçede peçeden fazla bir şey bulmasında da kendini gösterir. Bu açıdan oldukça ilginç bir örnek, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış ve Kuzey Afrika giysilerinin sarınma biçimleriyle büyülenen ve bunların yüzlerce fotoğrafını çeken Fransız psikiyatrist Gaëtan Gatiande Clerambault'dur. Clerambault, Kuzey Afrika İslam kültürüne, daha detaylı incelenmesi gereken, öznel bir

Mitchell, Foucault'nun iktidar/bilgi teknolojilerinin, Fransız ve İngiliz sömürgeciler tarafından model köy denilen yerlerde, askeri barakalarda ve eğitim aygıtlarında nasıl kullanıldığını gösterir. Mitchell'e göre bu stratejilerin amacı, yerli kültürün yerine "dünyayı bir resim gibi" kuran başka bir kültürü yerleştirmek için yerli kültürü bastırmak, marjinalleştirmek ve dönüştürmektir. Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

12. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. C. Nelson ve L. Grossberg, Urbana ve Chicago: Illinois University Press, 1988, s. 280-1.

yaklaşımın eşsiz bir örneğini oluşturur. Gilles Deleuze'e göre, eğer Clerambault'nun giysilerin İslami sarınma biçimlerine olan bu ilgisi bir "hezeyanı ortaya koyuyorsa, bu onun bu giysilerin sarımlamalarında eter bağımlılarının küçücük hallüsinasyon algılarını bulmasındandır."[13] Clerambault ve Deleuze tarafından ele alındığı haliyle İslami peçe, dünyanın "nesneleri olmayan figürler olarak"[14] özgün bir biçimde algılanma biçimini gösterir bize. Bunu, İslami peçe/sarınma biçimleri üzerine meşru bir araştırma alanı olarak görmekle birlikte, benim burada esas ilgilendiğim şeyin görme (*seeing*) ile gözetleme, bakış (*gaze*) arasındaki diyalektik ilişki olduğunu söylemeliyim. Deleuze bunu "optik bir sargı"[15] olarak daha sınırlı bir alana ait olarak görse de, ben bunun etik-politik sonuçlarının epistemolojinin sınırlarının dışına taştığını düşünüyorum. Giysilerin sarınma biçimlerinin ve bunun çeşitlerinin genel bir incelemesi bir başka anlamda daha sınırlı kalmaktadır. Ötekinin her-zaman-zaten öznenin gölgesi altında kurulmuş olması ihtimaline karşı yazım süreci içinde, Spivak'ın "ikikollu makinası" bize, İslami sarınma biçiminin/peçenin Batı'nın parşömen kağıdındaki emperyal anlatısının, Clerambault'un psikolojik bulgularında bastırılmış (yukarıda Spivak'dan yaptığım alıntıyı hatırlayalım) bir bilgi olarak yeniden yazıldığını gösterir. Malek Alloula'nın *Colonial Harem* adlı çalışması İslami peçenin anlamlandırılmasında cinsel farkın bu sürecin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğunu ikna edici bir biçimde gösterir. Alloula'nın yarı örtülü Cezayirli kadınların erotik kartpostal fotoğraflarının semiolojik sınıflaması, kültürel fark sorunsalını cinsel fark sorunsalına bağlar. Onun semiolojik/Barthesçı yaklaşımı sarınma tematiğine dayanmasa da, biz onun çalışmasını, Deleuze'un sarınmadaki/peçedeki cinsel (ve kültürel) farkı göz ardı etmesine karşı bir uyarı niteliğinde değerlendirebiliriz.[16]

13. Gilles Delueze, *The Bold: Leibniz and the Baroque*, çev. Tom Conley, Minneapolis: Minnesota University Press, 1993.

14. *A.g.e.*, s. 94. 15. *A.g.e.*, s. 33.

16. Malek Alloua, *The Colonial Harem*, çev. Myrna Godzich ve Wlad Godzich, Minneapolis: Minnesota University Press, 1986.

Peçe Retoriği:
On Dokuzuncu Yüzyılda Oryantalist Seyahat Yazını

Adeta Alloula'nın çalışmasını öngörürcesine, Fanon, "Arap dünyasında turistlerin derhal dikkatini çeken kadınların giydiği peçenin genelde tüm Arap toplumunu nitelemek için yeterli"[17] olduğunun düşünüldüğünü söyler. Peçeye ilişkin bu odaklanma, Lacan'ın dediği anlamda "*bakış*'ın (*gaze*) *göz*'e (*eye*) zaferinin" bir örneği gibi değerlendirilebilir mi?[18] Bir yandan Deleuze'un sarınma biçimine ilişkin analizine, diğer yandan Foucault'nun incelediği iktidar biçimleriyle bizzat suç ortaklığı içinde oluşuna (çünkü bu iktidar biçimlerinin Avrupa dışı alanlarda nasıl işletildiğine karşı kör kalabilmiştir) dikkat çektim. Aynı zamanda psikanalizin bizzat kendi kavramsal aygıtının tarihsel olarak nasıl yazıldığına kör kalışına da dikkat çekmek istiyorum. François Wahl'ın Lacan'a, bakış (*gaze*) üzerine verdiği seminere ilişkin olarak yönelttiği soru öğretici niteliktedir. Lacan'ın "tüm gözlerin kötü göz" olduğu konusundaki ısrarına karşıt olarak Wahl, Akdeniz kültürlerindeki "profilaktik göz" (kişiyi hastalıktan koruyan göz) örneğini getirir. Lacan'ın cevabı ise profilaktik göz'ün "allopatik" olduğu, yani göz'ün iyileştirmenin tersi bir duygulaşım (*affection*) uyandırarak hastalığı iyileştirdiği ve profilaktik nesnelerin fallus simgesi olduğudur. Aynı metinde Lacan, Kuzey Afrika'daki "barakaya" gönderme yapar ve bazı yerlerde tereddüt ettiğini kabul etse de, gözün faydalı olmaktan ziyade zararlı olduğu sonucuna varır.[19] Lacan'ın vardığı sonuçtan ziyade tereddütünün yol gösterici olduğunu düşünüyorum; ama burada İslami kültürlerin etnografik bilgisinden ziyade hükümran öznenin yapısökümüyle ilgileniyorum. Başka bir deyişle, beni ilgilendiren şey Lacancı bakışın *tarihsel belirleniminin* ortaya konulması, "deneyimimizin (deneyimlerinin) itme gücü olarak, ufukta gördüğümüz (gördükleri) garip olumsallık biçimini, yani kastrasyon endişesini kuran boşluk (*lack*)."[20] Bu yaklaşımla, Avrupalının müslüman kültürde ufkunu odakladığı ilk nesneyi, bizzat kendisinin *kurduğu* bir şey olarak ele alıyorum: Peçeli kadın basitçe gör-

17. Frantz Fannon, *A Dying Colonialism*, s. 35.

18. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York ve Londra: Norton & Company, 1981, s. 103.

19. *A.g.e.*, s. 118-9. 20. *A.g.e.*, s. 72-4.

me ve kontrol altına almaya engel oluşturmaz; onun peçeli varlığı, Batılı özne için, Bentham'ın tam ve mutlak kudretinin tam tersi bir durumun koşullarını yaratır. Bu kontrol kaybı basitçe görmenin kaybolduğu anlamına gelmez; konumların tamamen tersine çevrilmesi demektir: Gözlerinden gayri tüm vücudu Avrupalı bakışa görünmez hale gelen *peçeli kadın görünmeden görebilendir*. Görünüşte son derece sakin olan Avrupalı öznenin rasyonalist disiplini, içeri girme fantazisi ve peçenin tropolojik fazlalığı karşısında yolundan çıkmaktadır. Bu nedenle yukarıda sözünü ettiğim kati doktrin basitçe askeri bir mesele değildir. Aşağıda göstereceğim gibi, bunu tanımlayan stratejik arzu, fantazi aracılığıyla yapılanmıştır. Fanon, psikiyatrist olarak deneyimine dayanarak, bu tersine çevrilmedeki şiddetkârlığın altını şöyle çizer:

> Avrupalının rüyasında, Cezayirli kadının ırzına geçme her zaman peçenin yırtılmasına müteakip gerçekleşir. Bir Avrupalı ne zaman erotik içerikli rüyalarda Cezayirli bir kadınla karşılaşsa, sömürge altındaki toplumla ilişkisinin özgül nitelikleri ortaya serilir... 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.[21]

Bu nedenle peçe aşırı yüklü, dopdolu fantazmatik bir sahnenin bir öğesi veya parçasıdır. İçeri girme fantazisi, büyülenme, kızgınlık ve hayal kırıklığı arasında gidip gelen çok daha karmaşık ideolojik-öznel bir kuruluşun sadece bir boyutudur. On dokuzuncu yüzyılda Avrupalı seyyahın peçeye ilişkin takıntısı, bu "kati politik doktrin", metinsel bir yazımda eriyerek bunu oluşturan bir ifade ve (öznel) formasyona dönüşüp, farklı yazma alanlarına yayılarak gözden kaybolur. Bu metinler peçenin özgün çok anlamlılığını ortaya koyar. İyi bilindiği gibi, Lacan'ın yaklaşımında "bakış" görülen bir şey değil, özne tarafından ötekinin alanında hayal edilen bir şeydir.[22] Oryantalist yazın, ötekinin alanında Avrupalının hayal ettiği şeyin işlerlikte oluşudur. Peçe, gözü cezbeder ve arkasında ne olduğu konusunda düşünmeye, spekülasyon yapmaya kışkırtır. Saydam olmayan bu peçe

21. Frantz Fannon, *A Dying Colonialism*, s. 45-6.
22. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 84.

yardımıyla, Doğulu kadının kendini Batılı bakışa teslim etmediği düşünülür ve dolayısıyla peçenin arkasında bir şey gizlendiği tahayyül edilir. Peçe bir maske olarak görüldüğünden, Doğulu kadın bir sırra dönüşür. Bu tür 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 bir şeydirler. Edmondo de Amicis'in aşağıdaki cümleleri bu Batı metnini ortaya koyar:

> Aynı anda hem sunmak hem gizlemek, hem söz vermek hem de mesele çıkarmak, veya beklenmedik bir anda küçük bir mucize yaratmak için kullandıkları o iki peçeyle ne yapmayı amaçladıklarını söylemek imkânsızdır.[23]

Peçenin bu temsil ediliş biçimleriyle uyumlu olan "kılık değiştiren Doğulu kadın" (*masquerading Oriental woman*) metaforu oryantalist metinlerde oldukça yaygındır. Örneğin Theophile Gauter, İstanbul kadınlarını betimlerken, 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 dolaşır – maskelerinin çıkarılmasına hiçbir zaman izin verilmemesi gibi bir gariplikle.[24]

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

> İlk izlenim müthiş tuhaftır. Yabancı biri, 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 biçim ve âdetler üzerinde düşünmeye mecbur hisseder kendini.[25]

Peçe, özne'nin zihninin bir şeyler kurgulamasına neden olur: 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.

23. Edmondo de Amicis, *Constantinople*, s. 208.

24. Théophile Gautier, *Constantinople*, çev. Robert H. Gould, New York: Henry Holt and Company, 1875, s. 193-4.

25. Edmondo de Amicis, *Constantinople*, s. 206.

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 onlar hep bu aldatıcı biçimde varolurlar. Bu metafizik spekülasyon veya dolayım, bu ortaya çıkarma, peçeyi sıyırma arzusu, aynı zamanda bir baştan çıkarılma sahnesidir. Maskeden rahatsız Batılı özne, hem bir tehdit hisseder hem de baştan çıkarılır:

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 odalıklar... Bu kostüm hem sert hem tatlı, hem bakirelik hem kutsallık taşıyan bir şey; bunun altında tatlı düşünceler ve masum fantazilerden başka hiçbir şey doğamaz.[26]

Arzuladığı bilgiye kolayca ulaşamadığından, Doğulu kadın hakkında gerçek bir perspektife sahip olamayan de Amicis, hiçbir zaman bu kadının karakterinden emin olamayacaktır. Doğulu kadın/Doğu çok aldatıcı ve oyuncudur. Bu kadınla ilgili her şey bir bilmecedir:

Kur'an'a göre "onun iffetinin bir simgesi olacak ve onu dünyanın geveze liğinden kurtaracak olan" bu kıskanç peçe artık sadece bir görüntüdür.[27]

Kılık değiştiren 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 komik duruma düşürerek ona bir ders vermek amacıyla Loti'ye bir mektup yazarlar. Kadınlar, Loti'ye peçe giymiş halde, tanınması imkânsız bir biçimde yaklaşırlar.[28] Görünmez varlıklarından rahatsız olan Loti, onlardan peçelerini çıkarmalarını ister, ancak kadınlar bunu reddederler. Sohbetleri sırasında kadınlar kendi aralarında birkaç Türkçe kelime konuşunca Loti hemen onları uyarır: Eğer kendisi hakkında "nezaketsiz" bir şeyler söylenecek olursa bunu anlayabilecek kadar Türkçe bildiğini belirtir.

26. Edmondo de Amicis, *Constantinople*, s. 206-8. 27. *A.g.e.*, s. 207.
28. Irene Szyliowich, *Pierre Loti and the Oriental Woman*, Hong Kong: Macmillan, 1988, s. 97.

Aslında bu kısa sahne romanın tüm 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, Loti aslında kendi endişesini ortaya koyar. Bu endişe, onun gizemli Doğulu kadınlar hakkında gerçek, sabit bir perspektife sahip olamamasından kaynaklanır; 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, ama aynı zamanda baştan çıkarıcı da olan şey, bir sabitleme ve denetlemenin bir türlü mümkün olamamasıdır.

Batılı Öznenin, Doğulu 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. Bunlar politik doktrinin yüzeydeki terimleridir. Peki, o zaman peçeyle böylesine saplantılı bir ilişki kuran bütün o metinlere ne demeli? Joan Copjec'in belirttiği gibi, hiçbir rasyonel açıklama, Batı'nın peçeyi kaldırma saplantısını tamamen açıklayamayacaktır, çünkü bu saplantı *fantazi* tarafından beslenir ve bu nedenle de arzunun alanına aittir. Copjec'e göre,

> Bu fantazinin sermayesi, bu hacimli kumaşın örttüğü ve bu yolla gizlenen, sömürge öznesinin yaşadığı varsayılan zevk fazlası ve gereksiz hazdır. Peçeyi çekip çıkarmaya yönelik her çaba aslında kendini evrensel havuza boşaltmayan bu hazzın şişkin mevcudiyetine karşı açıktan bir saldırıdır.[29]

Aynı anda hem çeken hem de iten bir nesneyle karşı karşıya kalan özne, Lacancı psikanalizde *object petit a* adı verilen, arzu nesnesiyle karşı karşıya demektir. Lacan, "görünürlük alanında olan nesne bakıştır,"[30] der. Oysa böyle bir nesne, kendi içinde, nesnel olarak varolmaz, fakat özne tarafından geriye dönüşle kurulur. Herhangi bir nesne potansiyel olarak arzu nesnesi olabilir belki ama bir nesneyi

29. John Copjec, "The Sartorial Superego", *October* 50 (Sonbahar 1989), s. 87.
30. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 105.

object petit a'ya dönüştüren şey, Slavoj Žižek'in terimleriyle söyleyecek olursak, "ilgili bir bakış, arzu tarafından desteklenen, arzunun içine nüfuz ettiği ve arzu tarafından çarpıtılmış bakıştır".[31] Böyle bir bakış ancak fantazi içinden mümkün olur. Fantazi, özne'de, dilin dil içinde ikiye bölünmesiyle oluşan temel boşluğu kapatan bir senaryodur. Heath'in deyişiyle, "arzuyu hiçbir nesne tatmin edemez – isteme her zaman istemedir, bölünmüşlük özneliğin koşuludur."[32] Fantazi kavramı, Lacan'ın cinsel fark veya erkekle kadının ilişkisi anlatısında kilit öneme sahiptir. Jacqueline Rose, erkeğin kimliğini ve bütünselliğini kuruşunun fantazi düzeyinde gerçekleştiğini gösterir: "Tam ve sağlam bir cinsel kimlik fikri, fantazinin alanına aittir", ve "erkek, *object a*'yı kadın imajına taşıması sayesinde, onu, fantazisinin temeline yerleştirir veya fantazisini kadın aracılığıyla kurar": Kadın, böylece fantazinin garantörü olarak işlev görecektir. "Kadının mutlak Ötekiliği, erkeğin kendilik bilgisini ve hakikatini sağlamlaştırmasına yarar."[33] Yukarıda, oryantalist söylemde peçeli kadına nasıl tam da böyle bir konum verildiğini gördük. Burada kilit öneme sahip şey, peçeyi temsil edişin kendisinin hiçbir zaman temsil edilmemesidir. Özne, kendisini temsil eden (gören) olarak temsil edemez (görmez) kendisini.[34] Peçenin metaforik fazlalığı, öznenin *kuruluş sürecinin* silinmesidir. Arzuyu, nesnenin değil de öznenin tarafına yerleştiren Lacan şöyle der: "Bu yokluk, onu temsil edebilecek herhangi bir şeyin ötesindedir. Yalnızca peçeye yansıdığı haliyle temsil edilir."[35]

On dokuzuncu yüzyıl oryantalist yazınının ortaya çıkardığı şey, Aydınlanma projesinin Doğu'daki etik-politik programının, göstergesinin altında solup giden peçeli kadının varlığından rahatsız olan ata-

31. Slavoj Žižek, "Looking Awry", *October* 50 (Sonbahar 1989), s. 34 (Türkçesi, 2003 yılında *Yamuk Bakmak* adıyla Metis Yayınları'ndan çıkacak).

32. Stephan Heath, "John Riviere and the Masquerade", *Formations of Fantasy* içinde, der. V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan, Londra ve New York: Methuen, 1986, s. 52.

33. Jacqualine Rose, "Introduction II", *Feminine Sexuality, Jacques Lacan and the école Freudienne* içinde, der. Juliette Mitchell and Jacqueline Rose, Londra: Macmillan, 1987, s. 35, 47-8.

34. Burada Lacan'ın cümlesini uyarladım. Bakınız Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 80-2.

35. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalyses 1954-1955*, der. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli, New York ve Londra: Norton and Company, 1991, s. 223.

erkil öznelik biçiminden ayırt edilemez olduğudur. Bu yazarlardan öğrendiğimiz şey, aslında gizlice zevk alınan rahatsızlık ve takıntının, retoriksel fazlalığı sayesinde metinsel bir diyalektiğe yol açtığı ve peçeye ilişkin mecazi dili yarattığıdır. Böyle bir retorik, farkı manipüle edilebilir ve haz duyulabilir bir söylem nesnesine dönüştüren ve böylece Avrupalının kendi deneyiminin hayali bütünselliğini ve kumandasını sağlayan özneliğin kuruluş edimi olarak değerlendirilmelidir.

Her ne kadar sallantılı olsa da, deneyimin ve komutanın hayali bütünlüğü, peçeli müslüman kadın figürünün harekete geçirdiği anlatısal temalar ve öğelerin çoğulluğu sayesinde üretilir. Oxford İngilizce Sözlük de peçenin bu metaforik boyutunu kaydeder: "Özellikle kadınlar tarafından, yüzü gizlemek veya korumak üzere giyilen bir giysi parçası" olmanın yanı sıra, aynı zamanda "saklayan, örten veya gizleyen herhangi bir şey", "kılık değiştirme aracı, bir pelerin ya da maskedir"; "bir şeyin gerçek doğasını gizleme veya saklama hareketini" anlatır; "tartışılmaktan, halkın bilgisine sunulmaktan kaçınılan bir şey"dir; "örtü veya perde görevini gören bir zar, zarımsı ek" ve "kavrama, bilgi veya algılamadan gizleyen şey"dir.[36] Ne zaman oryantalist bir bağlamda peçe göstergesi kullanılsa, tüm bu farklı ancak birbirleriyle ilişkili anlamlar zinciri, Doğuyu, Doğulu 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; hakiki Doğu'yu gizler ve onun gerçeğini Batılı bilgi ve kavrayıştan uzakta tutar. Ayrıca peçe bir zar 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 özelliğidir.

Peçenin referansı kendi basit kumaşsal materyalini aşar; peçe Doğulu veya müslüman olan her şeydedir. Batılı göz, her yerde, ötekinin hayatının tüm boyutlarında peçeyi görür. Batılı öznenin bakmak ve sahip olmak istediği tek tek her Doğulu şeyi örter ve gizler; Batı'nın saydamlık ve nüfuz etme arzusunun önünde bir engel oluşturur.

36. *The Oxford English Dictionary*, The Compact Edition, New York: Oxford University Press, 1988.

Gerard de Nerval, Kahire üzerine konuşurken "şehrin kendisi de, tıpkı içinde yaşayanlar gibi, en gölgeli sığınma yerlerini, en tatlı iç mekânlarını bize ancak derece derece açığa çıkarır"[37] diye yazar. Oryantalist anlamlandırma zincirinde peçe, sadece (Doğulu) kadına değil, aynı zamanda Doğu'nun bizzat kendisine de işaret eder. 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."[38] Peçeli kadın figürüyle Doğu arasında kurulan bu mecazi ilişki, fazlalığı öznenin bilinçdışında kalan üstbelirlenmiş bir bütünsellik oluşturur.

Peçe böylece, bizzat Doğu'nun gerçekliğinin, onun ontolojisinin, kuruluşunda işlev gören ayrıcalıklı bir metafor-kavram halini alacaktır. Bu kavram-metaforun *özsel* bir "Doğululuğun" kuruluşunda oynadığı önemli rolü görmezden gelemeyiz. Göndergenin, yani Doğu'nun ne olduğunun söylemsel kuruluşunda temel bir role sahiptir ve "Doğu şu*dur*/bu*dur*" bağlantısının olasılık koşullarını oluşturur. Ancak bu gayet özgün bir stratejik-retorik manevradır, çünkü peçenin sadece Doğulu kadını değil, ama onun aracılığıyla Doğu'nun varlığını da gizlediği varsayılır. Sadece bilginin ötesinde kalan değil, aynı zamanda bizzat varlığının özsel koşulu olarak bilgiye kapalı olan Doğu'nun ontolojisini veya varlığını inceleme isteği uyandırır. Batılının gözünde peçe, göründüğünden her zaman *daha fazla* ve *daha başka* bir şeydir, çünkü Doğu her zaman ve her yerde peçeli, kılık değiştirmiş ve aldatıcı bir şekilde görünmektedir. Doğu, bu peçeli görünüşü, bizzat bu saklanışı sayesinde kendini açığa çıkarır, yani Doğu'nun, Doğu olarak kavranması, bilinmesi ve anlaşılması gereken bir yerin, bir kültürün, bir özün olduğu ancak bu peçe sayesinde ortaya çıkar. Ancak tam da bu öz bir gizlenme olarak kavrandığı içindir ki aslında öz olarak öz, hiçbir zaman kavranamaz. Bu öz 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 varolan bir varlık. Bu

37. Gerard de Nerval, *The Women of Cairo, Scenes of Life in Orient*, cilt I, Londra: George Routledge and Sons, 1929, s. 3-4.

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

nedenle peçe aynı anda hem hakikati hem de hakikatin gizlenmesini temsil eder. Doğu'nun gerçeği, peçenin bir ürünüdür; bizzat kendi gerçekdışıyla, yani peçeyle travmatik bir karşılaşma sayesinde ortaya çıkar.[39] Oliver Richon'ın dediği gibi, bu gizlenen özü ortaya çıkarmaya ve peçesini açmaya yönelik oryantalist motifler metafizik bir fantaziye işaret eder.[40]

Hegel'in özne kuramı oryantalist retoriğe metafizik bir çerçeve sağlar. Slavoj Žižek'in anlattığı gibi, Hegel anlam ile öznenin diyalektik olarak kuruluşlarını açıklarken, basitçe görüntüyü öze karşıt bir biçimde konumlamaz; onların birliğini gösterir: "Eğer bir aldatmaca söz konusuysa bunu Şey'den çıkartamayız; bu onun kalbini oluşturur. Eğer fenomenal peçenin arkasında hiçbir şey yoksa, özne, bu 'hiçbir şey' üzerine düşünme sayesinde kendisini (yanlış) tanımada kurar."[41] Peçeyi açma doktrini, müslüman kadının peçesini açmaktan ziyade, peçeyi bir nesne ve hedef olarak kurmakla oluşur. Peçe, Avrupalı için bir zorunluluktur ve bu anlamda peçenin arkasında "hiçbir şey" olmamasının veya "bir şey" olmasının hiçbir önemi yoktur. Önemli olan Avrupalı öznenin kimliğini böyle bir şeyin varsayımı yoluyla veya Teresa Brennan'ın deyişiyle, bu *hayali demirleme*[42] (*imaginary anchor*) aracılığıyla sağlamlaştırabilmesidir. Peçe ve onun tarafından gizlendiği varsayılan hakikat, özne'nin kendini kurması için gerekli olan hayali öğeyi, Lacancı anlamda *object petit a*'yı sağlar. "Peçede peçeden fazla ne olduğu" sorusu özneyi rahatsız etmiyor değildir. Tam da bu türden bir çapraşıklıktır onun özneliğini kuran şey. Başka bir deyişle yanıt, Avrupalı seyyahın veya sömürgecinin güvenli bir biçimde özneliğini hükümran olarak kurmasını sağlayan zorunlu hayali demiri oluşturmasını sağlayan sorudur. Peçenin ardındaki Doğulu/kadınsı özü, hakikatin deposu olarak hayal etmesi

39. Peçe mecazı, Batı metafiziğinde yaygın bir kullanıma sahiptir, özellikle Hegel'in (öz ve görüntü diyalektiği), Nietzsche'nin (hakikatin gayri-hakikati olarak kadın), ve Heiddeger'in (*alethia* veya açma) metinlerinde. Bunun hakkında aşağıda daha fazla şey söyleyeceğim. Oryantalist söylemde bu figürün kullanımı, Batı felsefesi ile (Akıl), (Batı'nın) kültürel farkının üretiminin göstergesi olarak alınmalıdır.

40. Oliver Richon, "Representation, the Despot and the Harem", s. 9.

41. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1989, s. 193 (Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, İstanbul: Metis, 2002).

42. Teresa Brennan, "History After Lacan", *Economy and Society*, 19/3 (Ağustos 1990, s. 299.

sayesindedir ki özne Doğu'yu, kendi kimliğini olumlayan ve kendini kendisine bilginin ve aklın öznesi olarak temsil etme doyumunu sağlayan bir nesneye dönüştürür. Buraya kadar peçeli kadının kendisi hakkında sessiz kalmam nedensiz değil, çünkü benim buradaki analizim erkeğin sorusu ve onun özneliği hakkında, kadının değil. Peçenin ardında gizlenen şeyi ve peçeli Doğu'nun/kadının peçeli varlığını temsil etme girişimi, temsil eden özneyle başlayıp onunla biten bir girişimdir.

İşte fark aracılığıyla oryantalistin kendi kimliğini kurma süreci. Bu kuruluşun yöntemi peçeli müslüman kadını öteki kılmak, yani onu bir merak, mucize ve "dışsal bir hedef veya tehdit nesnesine"[43] dönüştürmektir. Mısır'ın sömürgeleştirilmesini konu alan mükemmel kitabı *Colonising Egypt*'te Timothy Mitchell'in işaret ettiği gibi, oryantalizm basitçe Doğulu toplumlar hakkında bilgi sağlamak demek değildir; Avrupalının Doğulu olanı kendi ters imajı olarak veya "Batı'nın dışarısı" olarak kodlamasını mümkün kılan ve "mutlak farkların" kurulmasına imkân tanıyan bir söylemdir. Mitchell'e göre, "dışarda olan, paradoksal bir biçimde Batı'yı Batı yapan şeydir; dışlanmıştır, ama aynı zamanda Batı'nın kimliğinin ve gücünün ayrılmaz bir parçasıdır."[44]

Peçeli kadın, Doğu'nun ve özellikle İslami Doğu'nun hakikatinin göstergesi olarak bir kez kurulduktan sonra, illa her durumda retorik bir figür olarak peçenin kullanılması da gerekmeyecektir. Edmondo de Amicis'in Türkleri Doğulu olarak betimleyişi, ötekinin alanında özne tarafından hayal edilen muammalı, donuk, sessiz ve körleten bir bakışın varlığını ortaya koyar açıkça:

> Türklerde uzak ve belirsiz bir şey hakkında düşünen insanların görünüşü vardır. Hepsi bir tez üzerine eğilmiş filozoflar ya da bulundukları yer veya etraflarındaki nesnelerden haberi olmadan dolaşan uyurgezerler 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 hiçbir şey açığa vurmaz... Her yüz bir muammadır, bakışları soru sorar ama cevap vermez, dudaklarından kalplerinin hiçbir hareketini anlamak mümkün değildir. Bu dilsiz, soğuk

43. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, s. 35-6.

44. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 166 (Türkçesi: *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, İstanbul: İletişim, 2001).

maskelerin, bu heykelsi tavırların, o hiçbir şey söylemeyen sabit gözlerin bir yabancının ruhu üzerindeki öldürücü ağırlığını ifade etmek imkânsızdır. 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!" Her şey o kadar gariptir ki, insan 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.[45]

Doğuluların bu içlerine nüfuz edilemez özellikleri, sırlarını ortaya çıkarma, gizemlerini açma ve bilgilerini edinme dürtüsünü ortaya çıkarır. Ancak her zaman göründüklerinden başka bir şey oldukları için, bu insanları incelemek zordur. Onlarla kaynaşmanın, aralarına girmenin imkânı yoktur, çünkü ihtiyatlıdırlar; dahası insan onları gözlemleyebilse veya iletişim kurabilse bile, onlar hakkında hiçbir zaman emin olamaz, çünkü gizlenme onların özsel karakteridir. Bu insanları anlamak için her zaman görüntülerin ötesine geçmelidir, her zaman aldatılmaya karşı tetikte olmalıdır. Edmonde de Amicis'e göre 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 sükûnetin 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.[46]

Yani, Doğu sonu gelmez bir gizlenme ve takiyeden 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'de gördüğümüz gibi dudakları bile bir peçedir; onlarda gerçek yaşam yoktur, yaşamın eksikliği de görüntüler ve maskelerle gizlenir. Ancak *paradoksal bir biçimde*, gözlemleyen özneyi bu sonsuz gizlenme, benzeşmezlik ve örtme oyununda gizli bir şeyin var olduğu konusunda *emin kılan şey*, tam da bu şüphedir. Peçe, mutlaka özsel bir hakikat, gizemli bir sır saklı-

45. Edmondo de Amicis, *Constantinople*, s. 304-5. 46. *A.g.e.*, s. 307.

yor olmalıdır. Doğu üzerine bir perspektif edinilmesini engellediği içindir ki peçe aynı zamanda dayanılmaz bir bilme arzusu, oraya seyahat etme, orada olma arzusu doğurmaktadır.

Buraya kadar sömürgeleştirilmiş toplumun kadınını fethetmeye ilişkin "kati politik doktrinin" kültürel olarak nasıl yazıldığını inceledim. Peçeli kadınlar basitçe dışsal bir hedef veya tehdit olmaktan ziyade epistemolojik, edebi ve metafizik olarak üzerinde uğraşılacak bir hedef, nesne ve öznedirler. İşte peçeli kadını, Doğulu kültürün metaforuna dönüştüren şey bu metinsel uğraşıdır. Bu uğraşının aynı zamanda başka bir figürü daha ortaya çıkardığına tanık oluyoruz: peçeli kadına saplantısı olan Avrupalı ataerkil özne.

Peçe Olarak Kadın: Nietzsche, Derrida ya da Metafiziğin Yapısökümünün Sınırları

Buraya kadar peçe, kılık değiştirme, hakikat ve kadın arasında kurulan net bir ilişkiyi saptamış olduk. Bu temalar yapısalcılık sonrası, psikanalitik ve feminist kuramlarda tanıdık temalardır. Bu kuramlardan yapacağım bir dolayımla, peçenin ataerkil düzende kadınlığın kuruluşunun temel bir boyutu olması nedeniyle Avrupalının peçeli kadına olan bu garip saplantısını irdelememizin, aynı zamanda ataerkilliğin daha genel bir incelemesi için de açılımlar sağlayacağını düşünüyorum.

"Kadınlığın bir kılık değiştirme" olarak temsil edilişi, kadınlığın "hakikat" ve peçe mecazlarıyla yakın ilişkisini kuran Nietzsche'nin metinlerinde bulmaktadır en güçlü ifadesini.[47] Nietzsche'ye göre kadın, hakikat gibi esrarengizdir ve aldatıcı bir görüntüsü vardır. Kendini süsleyip püsler ve bu sayede erkeği baştan çıkarır ve büyüler: "Kendisine ilişkin olarak erkeğin duygularının bilincinde olan kadın, güzel yürüyerek, dans ederek, zarif düşünceler ifade ederek ve aynı zamanda mütavazilik, ihtiyatlılık, mesafe sergileyerek erkeğin onu idealleştirişini artıracağını içgüdüsel olarak bilir."[48] Onun ne bir ha-

47. Stephen Heath'in Nietzsche'de kadınlığın bir maskaralık olarak temsil edilmesine ilişkin analizi çok aydınlatıcı. Bkz. "Joan Riviere and the Masquerade."

48. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollongdale, New York: Vintage Books, 1968, s. 425 (Türkçesi: *Güç İstenci*, İstanbul: Birey, 2002).

kikati vardır ne de kendisi hakkında bir aydınlanma istemektedir.[49] Onun hakikati kendini süsleyip püslemesidir, tarzı ise görüntü ve kandırmadır. O, saf bir gösteriden başka bir şey değildir.[50] Nietzsche' nin kadın tanımına devam edelim:

> Kadın, eğer bu sayede kendisi için yeni bir süslenme aracı oluşturmuyorsa, kendisi hakkında bir korku geliştirmek ister – belki de hâkimiyet arayışındadır. Ama o hakikati istemez: Hakikat kadın için nedir ki? Baştan beri hakikatten başka hiçbir şey bu kadar yabancı, itici ve düşmanca olmamıştır kadın için – onun en büyük sanatı yalandır, en büyük ilgisi, basitçe, görünme ve güzelliktir.[51]

Burada dengeyi altüst eden, korkak ve muammalı figür karşısında onun maskesinin altındaki özsel kadınsılığı kavramaya çalışan şaşkına uğramış bir erkek buluruz. Nietzsche'nin "gösterişten başka bir şey olmayan" olarak temsil ettiği peçe, onu kara bir figür ve görmenin önünde bir engel olarak alan temsil biçimlerine sadece görüntüde karşıttır. Nietzsche'nin temsil biçiminin altında yatan soru da Amicis'inkiyle veya Loti'ninkiyle aynı sorudur: Bu muammanın bilgisine nasıl ulaşabiliriz, onun peçeli görüntüsünün ardında yatan şeyi nasıl ortaya çıkarabiliriz? (Kadının en büyük sanatının yalan oluşunu hatırlayalım.) De Amicis, Gautier ve Loti'nin de, Doğulu kadının kadınsı görünüşünün altındaki hakikati ararken sordukları soru aynı sorudur. Bu retorik ve epistemolojik manevralarda, ki ben bunu kültürel ve cinsel farkın çifte eklemlenişi olarak ele alıyorum, kültürel ve cinsel kimlik birbirleri dolayımıyla ötekileştirilmektedir. Bu Avrupalı erkekler, kadının gizli kalan hakikatini ortaya çıkarmak üzere bilgilerini ve içgörülerini, sezgilerini ve tasavvurlarını harekete geçirirler, ancak bunda başarılı olamazlar. Buldukları çözüm bir kültürün hakikatini ataerkil metaforlar sayesinde öne sürmektir: Aldatma ve gizlenme, Doğulu kültürlerin asli özellikleridir. Ancak Nietzsche'ye göre, kadının aldatıcı tarzının nedeni, onun süslerinin veya görüntüsünün ardında bir hakikat gizlemesi değildir. Kadının al-

49. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, s. 163 (Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, İstanbul: Yorum, 2001).

50. Nietzsche'nin metinlerinde kadının nasıl resmedildiğine ilişkin bir analiz için bkz. Eric Blondel, "Nietzsche: Life as Metaphor", *The New Nietzsche* içinde, der. D. Allison, Cambridge ve Londra: The MIT Press, 1988.

51. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 163.

datıcılığının nedeni saklayacağı hiçbir özü olmamasındandır. İnsanda kadının görüntüsünün ardında bir gizli hakikat varmış duygusu yaratan şey onun bu maskeli tarzıdır.

Nietzsche'nin kadın, hakikat ve peçe mecazları arasında kurduğu bu çağrışımın nedeni hakikat felsefesinin bir eleştirisini yapmaktır. Bu aynı zamanda Avrupalı oryantalist yazının da sorunsalıdır. Peçe analizi, Nietzsche'nin metafizik söyleme ve bu söylemde kurulan bir dizi karşıtlık kümelerine yönelttiği eleştiri açısından önemli bir yer tutar. Hakikatin hareketiyle aldatıcı kadın tarzı arasında kurduğu paralellik Nietzsche'ye, metafiziğin mecazi sistemini eleştirme ve yeniden yazma olanağını tanır. Peçe, "hakikatin engin olduğu ve şeylerin görüntülerinin ardında gizlenen bir derinlik olduğu"[52] kanaatini güçlendirmeye yarar. Nietzsche tam da peçe mecazını eleştirmesi sayesinde, hakikat mecazına ve bu tür söylemlere içkin olan özselciliğe karşı eleştirel bir mesafe alabilmiştir. Tıpkı Loti'nin ve Amicis'in yaptığı gibi. Görüntünün ardında yatan "hakikat" fikrinden kendini ayıran Nietzsche, görüntüye "hakikate" kıyasla daha fazla değer atfeder: "Artık hakikatin, peçeler açıldığında hakikat olarak kaldığına inanmıyoruz; buna inanmak için çok fazla yaşadık. Bugün her şeyi bütün çıplaklığıyla görmeme veya hakikatin her şeyde varolmaması veya her şeyi anlamama ve bilmeme konusundaki isteğimizi bir erdem sayıyoruz."[53]

Metafizik söylem, gerçeklik ve görünüş, yüzey ve derinlik gibi çeşitli karşıtlık kümelerini, tam da peçeyi, özsel bir doğayı gizleyen, saklayan, örten, şeffaflığı olmayan bir perde olarak kurması sayesinde oluşturabilmiştir. Görüntünün ardında yatan "hakikat" fikrinden kendini ayırarak veya görüntüye "hakikate" göre daha fazla değer vererek, Nietzsche, metafizik söylemi belirleyen karşıtlıklardan oluşan yapıyı yerinden oynatmayı amaçlar. Ancak Mary Ann Doane'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Nietzsche bunu başarır başarmasına, ama aynı zamanda, kadın ile takiye veya aldatma arasındaki çağrışımı da güçlendirmiş olur, çünkü "o (dişi) zamiri bu aldatma kipliğinin işleyişini tasvir etmekte önemli bir rol oynar."[54]

52. Mary Ann Doane, "Veiling Other Desire", *Feminism and Psychoanalysis* içinde, der. R. Felstein ve J. Roof, Ithaca: Cornell University Press, 1989, s. 118-9.

53. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, s. 38.

54. Mary Ann Doane, "Veiling Other Desire", s. 121.

Peçenin ardında olan şey ve hakikat arasında kurulan bağlantıyı reddetmesine rağmen, Nietzsche'nin metinleri yine de aldatma ve aldatma olarak kadın kategorilerini muhafaza etmektedir. Nietzsche'nin kuramında her ne kadar aldatma ve görüntü kategorilerinin olumsuz yananlamları olmasa da (tersine Nietzsche bunlara değer verir), Doane bu kategorilerin kadını yine de "dengesizliğin ayrıcalıklı bir örneği" olarak kurduğunu öne sürer.[55] Başka bir deyişle, hakikate atfedilen değeri ondan koparmaya çalışmakla birlikte Nietzsche hâlâ hakikat ve görüntüyü birbirlerine karşıtlık içinde kuran ikici mantığın içine düşmektedir. Nietzsche'nin formüle etmeyi başaramadığı soruyu Irigaray soracaktır, çünkü Irigaray'ın hedefi hakikat ve görüntü arasındaki karşıtlığı ve bunun altında yatan *çıkarı* sorgulamaktır: "Sorgulamamız gerekenin ne olduğu *unutulmuştur*: daha doğru bir doğru, daha hakiki bir hakikat değil, *hakikat/fantazi çiftinin altında yatan kârdır.*"[56]

Hakikat/fantazi çiftinin altında yatan kâr, Avrupalının deneyiminin yukarıda tanımlamaya çalıştığım hayali bütünselliği ve komutudur. Yani Amicis, Gautier ve Loti'nin peçeye ilişkin mecazi dil aracılığıyla kurmayı başardıkları söylemlerin metinsel çoğalmasıdır.

Joan Riviere'nin önemli çalışması "Womanliness as Masquerade" (Kılık Değiştirme Olarak Kadınsılık) Nietzscheci metafizik eleştiriye önemli bir karşı eleştiri oluşturur, çünkü burada Riviere, erkek bir düzende kadın veya kadınsılık figürü ile peçe/maske figürünün birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir.[57] Nietzsche'nin yaklaşımının tersine, Riviere, soruyu formüle edenin erkek olduğunu ortaya çıkaracaktır: Ona göre "kılık değiştirme" terimi bir yandan *erkeğin kadını temsil ediş biçimine,* diğer yandan da bu temsiliyetin kadının kimliğini nasıl kurduğuna gönderme yapar. Bu iki özellik birbirleriyle yakından ilişkilidir, çünkü her temsiliyet biçimi aynı zamanda bir kuruluş sorusudur.

Yukarıda "kılık değiştirme olarak kadınsılık"ın erkeğin temsiliye-

55. Mary Ann Doane, "Veiling Other Desire", s. 122.

56. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman,* çev. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 270.

57. Joan Riviere, "Womanliness as Masquerade", *Formations of Fantasy* içinde, der. V. Burgin, J. Donald, ve C. Kaplan, Londra ve New York: Methuen, 1986, s. 43. Stephen Heath'in Riviere'in yazısı üzerine değerlendirmesi benim için çok yararlı oldu.

tine, erkeğin kurgusuna gönderme yaptığını söyledim. Riviere şöyle der: "Kılık değiştirme kadınlığın bir temsiliyetidir, ama öte yandan kadınlık bir temsiliyet, kadınlığın bir temsiliyetidir."[58] Kılık değiştirmeyle ilgili rahatsızlık erkeğin rahatsızlığıdır. Riviere'e göre "erkeğin, ardında gizli bir tehlike varsaydığı bir maske olarak kadınlığın kavramlaştırılması muammayı pek de aydınlatmaz."[59] Kadınlığı muammaya dönüştüren şey, erkeğin kadınlık hakkındaki varsayımıdır. Stephen Heath'in işaret ettiği gibi, "erkeğin şüphesi eski bir şüphedir. *Was will das Weib?, das ewig Weibliche* (Kadın ne ister? Ebedi dişilik); tüm diğer sorular, aslında hep aynı sorudur... Makyaj, kılık kıyafet kadına ait bir şeydir, 'onun' şeyi, ama bu şey aynı zamanda tamamen *erkek içindir*, bir erkek kurgusudur."[60] "Kadın ne ister?" sorusu burada paradigmatik bir sorudur. De Amicis de "parlak renkli çarşaflara sarınmış peçeli figürlerin maskara mı, rahibe mi yoksa deli mi olduklarını" sorarak, sessiz maskeler karşısında hiddet içinde "bir kez olsun başka insanlar gibi olun, bize kim olduğunuzu söyleyin"[61] diye haykırdığında o aynı soruyu sormaktadır aslında. Riviere'nin yaptığı psikanalitik-feminist eleştiriden, "kadın ne ister?" sorusunun erkeğin sorusu olduğunu öğrendik. Riviere'ye göre kadınlığın bu biçimde tasvir edilişi çelişik arzuları harekete geçirir: Bir yanda kadının hakikatini bilme ve onu keşfetme, diğer yanda ise onu kendinden uzaklaştırma ve böylece öngörülemezliğinin ve ulaşılamazlığının yarattığı tehditi uzaklaştırma. Sonuç olarak erkek, kadın karşısında aynı anda hem baştan çıkmakta hem de alay ve tehdit algılamaktadır. Erkeğin kadına ilişkin *bilgi eksikliğinin ve sürekli kayan perspektifinin* neden olduğu bu çelişkili ve muğlak arzu, aşırı bir temsiliyete (peçenin fazlalığı) ve bu eksiklikten kaçma ve erkeğin kendi özneliğini kurma çabası içinde kadını sonu gelmeyen bir incelemeye bırakır yerini. Erkek, aslında kendi deneyimlediği denge kaybını kadına yansıtarak ve onun güvenilmez ve aldatıcı olan cins olduğunu söyleyerek kurtulmaktadır kendi durumundan. Bu noktada Freud'un kadın cinselliğinin etrafını sardığını düşündüğü "karanlığı" –ki bu aslında tamamen kendisinin kadını temsil edişi sayesinde kurulan bir

58. Stephen Heath, "John Riviere and the Masquerade", s. 51.
59. Joan Riviere, "Womanliness as Masquerade", s. 53.
60. Stephen Heath, "John Riviere and the Masquerade", s. 50.
61. Edmondo de Amicis, *Constantinople*, s. 206.

karanlıktır– bilmek ve fethetmek konusundaki yetersizliğinden kurtulmak için giriştiği sayısız çabayı hatırlayabiliriz. Freud, örneğin erkeklerin cinselliğini incelemek ve bilmek konusunda kendisine ne denli güveniyorsa, öteki cins konusunda da o denli güçlü bir bilmeceyle karşı karşıyadır. Freud, "kadınların cinselliği –kısmen uygarlaşmanın şaşırtıcı etkisinden kısmen de kadınların kendi geleneksel ketumluk ve samimiyetsizliklerinden dolayı– hâlâ nüfuz edilemeyen bir sisle örtülüdür,"[62] der. Doane'nin öne sürdüğü gibi, "kadın cinselliğinden algılanan tehdit veya bu cinsellik karşısında duyulan dehşet, erkeğin görünürdeki dengeliliğinin ve kimliğinin karşısında konumlandırılmış kadına atfedilerek hafifletilir. Peçe işte bu güvenilmezliğin işaretidir."[63]

Yapısalcılık sonrası kuramda yaptığım bu kısa turu tamamlamadan önce Nietzsche'yi eleştiren bir şahsiyet olarak Derrida'yı ele alacağım. Nietzsche'nin "hakikat olmayanın adı" olarak ele aldığı kadın metaforu aracılığıyla hakikat metafiziğine yaptığı eleştiriyi olumlamasına karşın, Derrida, *Spurs* adlı çalışmasında bu duruma başka bir anlam getirmektedir. Derrida'nın da amacı, aynen Nietzsche'ninki gibi, hakikat ve hakikat-olmayan arasında karşıtlık kuran metafizik söylemi yerinden oynatmaktır. Nietzsche, kadının aldatıcı jestini gayri-hakikatin hareketine benzetirken, Derrida kadınsı jesti *yazıya* veya *stile* benzetir. Derrida'nın metafizik karşıtlıkları yapısökümüne tâbi tutmasında yazı kavramı temel araçlarından biridir. Kadının bir özü olduğu fikrine karşı çıkan Derrida, "kadının hakikati diye bir şey yoktur, çünkü bu, hakikatin dipsiz bir boşlukta savrulmasından, hakikat-olmayanın 'hakikat' olmasındandır. Kadın bu hakikat-olmayan hakikatın adlarından biridir,"[64] der. Nietzsche'nin kadını betimlemek için kullandığı dengesizlik ve taklit metaforlarını Derrida da kullanır. Derrida'nın metninde kadın, karar verilemezliğin (metafizikle ilintili olup metafizik tarafından bastırılmış olan) figürüdür, ama o yine de bir figürdür.

62. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev. J. Strachey, New York: Basic Books, 1975, s. 17. Bu noktaya dikkatimi çektiği için Stephen Heath'e teşekkür ederim.

63. Mary Ann Doane, "Veiling Other Desire", s. 107.

64. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Style*, çev. Barbara Harlow, Chicago: Chicago University Press, 1979, s. 51.

Sanat, stil ve hakikat sorularını kadın sorusundan ayrı tutmak imkânsızdır. Fakat "kadın nedir" sorusu bunların ortak sorunsallarındaki basit formülasyon sayesinde askıya alınır. Artık kadını arayıp bulmaya çalışmak, onun kadınsılığını ve kadın cinselliğini araştıramamaktan farksızdır. Kadın, tanıdığımız olduğumuz kavram veya bilgi biçimlerinin hiçbirinde bulunamaz. Ancak ona bakmamak hâlâ imkânsızdır.[65]

Hakikat metafiziğini yapısökümüne uğratmada Derrida, Nietzsche'den bir adım ileride bir yeri temsil etmektedir. Ancak onun kadını karar verilemezlik ve öngörülemezlikle ilintilendirerek metafiziği yapısökümüne uğratması, kadını yapısökümün bir aracı veya zemini haline dönüştürmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Derrida'nın bu hedefi ne kadar radikal olursa olsun, kadın, yapısökümün öznesi değil bir aracı haline gelmekten kurtulamayacaktır. Spivak'ın söylediği gibi "radikal öteki olan kadın aslında yoktur, ama onun adı hâlâ yerinden oynatmanın önemli adlarından biri, yapısökümün özel bir işareti olarak kalmaya devam eder."[66] Spivak'ın çok doğru bir biçimde işaret ettiği gibi, "kadının bu çifte yerinden oynatılışını" engellemek için ihtiyaç duyulan şey "yerinden oynatma ile logosantrizm arasındaki karşıtlığı yerinden oynatmaktır." Spivak'a göre, sorumuzu "kadın nedir?" sorusu ile sınırladığımızda, hükümran öznenin yapısökümü gerçekleşemez, çünkü bu soru, başka bir biçimde "kadın ne ister?" sorusunu sormaya devam etmek anlamına gelir. Böyle bir soru ile kadın hâlâ inceleme nesnesi olmaya devam edecektir. Buna karşın feminist bir tavır, kadına *özne* statüsü ve soru soran özne konumsallığını sağlayacak soruyu sormayı gerektirir. Erkek nedir? Erkek ne ister? "Ancak bu sayede hükümran öznenin mutlak olarak ikna edici yapısökümcü eleştirisini ortaya koymak mümkün olacaktır."[67]

Spivak'ın, "erkeğin arzusunun envanteri nedir?" sorusunu sorabilmek için, yerinden oynatma ve yapısöküm arasındaki karşıtlığın yapısökümüne uğratılması gerektiği yollu önerisi, emperyal Avrupalı öznelik halinin yapısökümünü gerçekleştirebilmemiz için zorunludur.[68] Erkeğin ne istediği sorusu, "onun arzusunun envanteri", basitçe, sor-

65. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Style*, s. 71.

66. Gayatri Chakravorty Spivak, "Displacement and the Discourse of Woman", *Displacement: Derrida and After* içinde, der. Mark Krupnik, Bloomington: Indiana University Press, 1987, s. 184.

67. *A.g.e.*, s. 186.

68. *A.g.e.*, s. 191'deki Karl Marx alıntısına bakınız.

gulayan özne konumuna kadını yerleştirmekle kalmaz, aynı zamanda bize 19. yüzyıl oryantalist işaretlemenin kayda değer bir örneği olan tüm küresel sosyo-ekonomik ve kültürel işaretlemeyi sorgulama imkânını da verir. Şimdi artık burada işlemekte olan "hakikat/fantazi karşıtlığının altında yatan kârı" ve çıkarı sorgulayabilmek için çok daha iyi bir konumdayız.

Avrupalı Özne'nin Hükümran Olarak Kuruluşu

Farkın temsil edilişinde, cinsel ve kültürel farklılaştırma biçimleri basit bir biçimde, birbirinden iki ayrı veya tikel anlar olarak düşünülemez. Homi Bhabha'nın dediği gibi, "sömürgeci iktidar aygıt bağlamında, cinsellik ve ırk söylemleri *işlevsel bir üstbelirlenim* süreci içinde birbirleriyle ilişkilidir."[69] Farka ilişkin olarak cinsel ve ırksal temsiliyet arasındaki yapısal benzeşme, kadın ve Doğu arasında bir özdeşlik kurar: Doğu kadındır, kadın Doğu'dur. Doğu kadın gibi, kadın da Doğu gibi peçelidirler: Her ikisi de hakikat-olmayandan ve aldatmacadan başka bir şey değildirler. Doğu kadın gibi, kadınsal olan da Doğu gibiyse bu temsillerde kadınlığın, dolayısıyla da Doğu'nun doğasının tek ve aynı şey olarak resmedildiğini öne sürebiliriz. İşte bu özdeşlik, oryantalist ve Batılı sömürge öznesini erkek olarak konumlar: Öteki kültür her zaman öteki cins gibidir.[70] Bu nedenle ister erkek olsun ister kadın, Batılı öznenin her zaman peçe ve haremle, yani kadının alanı, bedeni ve hakikatiyle büyülenmesinin nedeni budur. Peki ama peçe kaldırıldığında gördüğü şey nedir Batılı öznenin? Acaba peçe hiç kaldırıldı mı? Bilginin öznesi maskenin ardında ne olduğunu nasıl bilebilir veya bundan nasıl emin olabilir? Nietzsche, peçenin ardında bir öz olduğu fikrini reddeder. Riviere bu soruyu erkeğin sorusu olarak işaretlediği gibi aynı zamanda bunu kadınlığın

69. Homi Bhabha, "The Other Question", *Screen*, 24/6 (Aralık 1983), s. 26.

70. Bu kitabın İngilizce versiyonunda Batılı/sömürgeci özneye gönderme yaparken özellikle erkek (*he*) zamirini kullanıyorum. Bu, basitçe bir dil sürçmesi olarak ele alınmayıp, Irigaray'ın da öne sürdüğü gibi, öznenin her-zaman-zaten erkek olduğunun ve kendini kurmasının ve özerkliğini idame ettirmesinin, kadın pahasına gerçekleştiğini, ama öte yandan kadına olan bu bağımlılığını nasıl inkâr (*disavow*) ettiğinin altını çizmek için yaptığım kasıtlı ve bilinçli bir dil oyunu olarak görülmelidir.

kuruluşu (kadınlığın temsiliyeti)[71] olarak da görür. Irigaray ise, peçe ve peçenin arkasında yatan şey arasındaki ayrıma karşı çıkar ve "peçenin arkasında sadece peçe vardır,"[72] der. Ama ona göre –özellikle temsiliyetin aynı zamanda bir kurma biçimi olduğu düşünüldüğünde– bu soruda bir çıkar ve soruyu üreten söylemde bir kâr vardır.

Peki o zaman, Doğulu-kadınsı peçenin arkasında bir yer ve kültürel/cinsel bir sır varsayan bu oryantalist ve erkeksi temsiliyetler hakkında ne söyleyebiliriz? Avrupalı yazarların Doğu'nun peçesinin arkasında bir şey olduğunu varsaydıklarını ve böylece onu bir inceleme nesnesi kıldıklarını; ama bu varsayımın, Doğu'nun bizatihi doğasının peçeli olduğu sonucuna varılarak, aynı anda hem kabul edildiğini hem de inkâr edildiğini gördük. İlk bakışta bu, peçenin söylemsel ve metinsel bir oyunun parçası olarak ele alındığı bir sürece işaret etmektedir. Ne var ki bu iki süreç, politik ve kültürel olarak her ne kadar birbirlerinden ayrı olsa da, basitçe kronolojik bir dizge içinde yer almazlar. Politik proje net bir peçeyi açma statejisi olsa da, Avrupa'nın ideal bir şeffaflık ve görünürlük yönetimselliğinin metinsel ve kavramsal olarak uygulanmasına dayanıyor olsa da, Avrupa metninde peçenin işaretleniş biçimi, belli bir özneliğin kuruluşuna, bu özneliğin hayali bütünselliğinin ve öteki ile karşılaşma deneyiminin kumandanlığına tanıklık etmektedir. Bu kuruluşun dikkatli bir okuması bize hakikat/fantazi ikililiğinin altında yatan kârın, Avrupalı özneliğin tarafında basitçe bir artı olmadığını gösterecektir. Çünkü böyle bir kâr, özneliğin bu artısı, peçeye ilişkin mecazi dilin *fazlalığındadır* ve bu öznenin *kontrolü dışında* kalan bir mekanizmaya tâbidir. Oryantalist metinlerin peçeyi ötekileştiren paradoksal çabalarında ortaya koyduğu şey, peçeye yapılan bu göndermenin peçeli kaldığı ve kendi imlediği şeye öteki kaldığıdır. Bu noktada "gerçek" politika (çatışmalar dünyası) ile metinsel yüceltme zorunlu olarak birbirlerinin içine geçmişlerdir. Bu birbiri içine geçme sayesinde ortaya çıkan şeye *ethos* diyebiliriz. Bu ethosu, yani hükümran Avrupalı özneyi, Marx, eleştirel Hegel okumasında tanımlar. Gayatri Spivak, "Marx'a göre 'Hegel'in resmettiği resimde öznenin nesneyi kendine mal edişi, derin bir düşmanlıkla' yüklüdür," der. Marx'ın kendi keli-

71. Joan Riviere, "Womanliness as Masquerade", s. 38.

72. Luce Irigaray, *Marine Lover*, çev. Gillian Gill, New York: Columbia University Press, 1991, s. 110.

meleriyle söyleyecek olursak, "bu kendine mal ediş, kayıtsız bir yabancılaşmışlıktan gerçekten düşmanca bir uğraşmaya geçmek durumundadır."[73]

Eğer oryantalizm gibi söylemler aracılığıyla Avrupa'nın dışarısı olan şey onun kimliğinin ve iktidarının bir parçası kılınmışsa, bu, paradoksal olarak dışarısının mutlak ve özsel bir fark olarak kurulması sayesinde mümkündür. Eğer oryantalist mantık içinde, peçeli kadın/kültür her zaman farklı ve sonsuz biçimde gizlenen bir şey olarak kalıyorsa, bu, onun/onların dünyada-varoluş biçimlerinin karmaşıklığından değil (ki burada kişi kendi kültürü veya özne olma biçimiyle süreklilik veya kopuş içinde olabilir), mutlak olarak farklı olmalarındandır. Onlar *farklı olmalılar* çünkü ben *aynı* olmalıyım: Onlar benim dünyamda bir ihtimal değildirler/olmamalıdırlar ki böylece farklı kalabilsinler. Bu, Marx'ın ve Spivak'ın "derin düşmanlık" olarak işaret ettikleri şeydir. Başka bir deyişle bu düşmanlık, daha barışçıl, iyi niyetli, toleranslı veya sempatik bir tavırla düzeltilebilecek basit bir önyargıya veya medeni olmayan saldırgan bir tavra işaret etmez. Derin düşmanlık, basitçe kişiden kişiye veya gruptan gruba farklılık gösteren kişisel veya grup özelliklerini anlatmaz. Kişisel ya da grup özellikleri eğitimle dönüştürülebilir, oysa böyle bir eğitimin özne konumunu değiştirebileceğini varsaymak gayri samimilik olur. Doğululardan, onların kadınlarından ve kültürlerinden hoşlanıp hoşlanmama sorunu değildir bu. Burada sözünü ettiğim düşmanlık, özneyi hükümran olarak kuran dışlamanın, diyalektik ilişki içinde kendini kurma makinasını çalıştıran güçtür.

Belki bu düşmanlık sorusunu endişe ve korkuyla ilişkilendirmeliyiz. Kültürel, cinsel ve ırksal farkın temsiliyetinde "ötekinde ötekinden başka ne vardır?" sorusu çıkar karşımıza ısrarlı bir şekilde. Özne, peçenin bir şeyi gizlediğini, kavranamaz bir özü sakladığını varsayması sayesinde, peçeyi bir maskeye dönüştürür – ötekinin, arkasında tehlikeli bir sırrı saklayarak, öznenin bütünlüğünü ve dengesini tehdit eden bir maske. Eğer bu maskeleri takıyorlarsa, o zaman bu maskelerin içine nüfuz edilecek bir de arkaları olmalıdır. "(Peçeli) kadın ne ister?" "Jesse Jackson ne ister?" "Saddam Hüseyin'in ka-

73. Karl Marx, Alıntılayan: Gayatri C. Spivak, "Displacement and the Discourse of Woman", s. 191. Bu önemli alıntıya dikkatimi çektiği ve bu konudaki fikirlerini benimle paylaştığı için Mahmut Mutman'a teşekkür ediyorum.

fasında ne var?"[74] Öznenin ötekinin arzusuyla olumlu bir biçimde iştigal edememesiyle, ona karşı sorumlu olmamasıyla ilgisi vardır bu soruların. Fransızlar'ın peçeyi açma doktrini, içine girip nüfuz etme fantazileri, peçe metafiziği... bütün bunlar, hükümran özneliğin yapısının inkârını mümkün kıldığı ötekine karşı *sorumluluktan* kaçınmakla ilgilidir. Sömürgeci bakışın büyük anlatısı, peçeyi açma, ötekinin ulaşılamaz dünyasına nüfuz etme, hakikatini keşfetme metafiziği, onu evcilleştirme, ıslah etme ve böylece kontrol etme fantazisiyle oluşmuş sağır peçe tropolojisidir. Başka bir deyişle, özne, peçeyi tekrar tekrar temsil ederek kendi kuruluş sürecini siler. İşte peçeyi temsil eden arzunun temsil edilmesinin silinmesini garanti altına alan da bu silme sürecidir.

Taklit ve Peçe Sorusu

Yukarıda peçe kavram-figürünün oryantalistin sömürgeci kontrolünün yerinden oynaması tehdidine hayali bir kontrol sağladığını, ama bu metinsel işaretlemenin yine de kontrolü dışında kaldığını öne sürdüm. Böylece arzunun duraksız hareketini, Batılı öznenin güdümleyici gücü olan oryantalist söylemin tam merkezine yerleştirmiş oldum. Sömürgeci baskının niteliğini anlamamıza yardım edecek kavramsal çerçeveyi düşünme ve yeniden formüle etme çabası olarak, dolayısıyla kendi ve öteki, yapı ve eyleyen, hâkimiyet ve direniş gibi sorunlu karşıtlıkları yeniden düşünme girişiminin bir parçası olarak ele alınmalıdır bu.[75] Oryantalizmin söylemsel alanını psikanalitik arzu kavramıyla yeniden düşünmek, sömürge hâkimiyetinin çelişkili ve karşıtlıklarla yüklü bir ekonomiye dayandığını görmemize olanak tanır. Ötekiliğin kuruluşunu arzu nosyonuyla açıklamak, sömürgeci özdeşleşme sürecinin, basitçe önceden verilmiş bir kimliğin onaylanması değil de, hem Batılı öznenin hem de Doğulu ötekinin birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde kurulan ve böylece her ikisinin de bütünsel varlıklar olarak kurulamadığı bir süreç olarak formüle etmemize

74. Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology*, s. 114.

75. Özne'nin kuruluş sürecini açıklamak için birçok kuramsal yaklaşım kullanılabilir. Bunlardan biri de Foucault'nun yaklaşımıdır örneğin. Benim bu kuruluşu anlamak için psikanalitik kuramın arzu kavramını öne çıkarmamın nedeni ise bu kavramın Batılı öznenin kendini kurarken gerçekleştirdiği dışlama ve farklılaştırma süreçlerini anlamamıza yardımcı olmasıdır.

yardım eder. Bhabba'nın dediği gibi, "Ötekine duyulan arzu, arzunun dilde gerçekleşmesi sayesinde ikiye katlanır; dil, Ben ile Öteki arasındaki farkı böler; öyle ki her iki konum da kısmi kalır, hiçbiri kendine yeterli değildir."[76] Kültürel ve cinsel farkın temsilinde arzunun karmaşık ve çelişkili yapısına işaret etmekte iki amacım var: Birincisi, Batılı öznenin kendi kimliğini kurarken dışlanmış ve marjinalleştirilmiş ötekine bağımlılığını ve borçluluğunu örterek kendine özerk bir kimliğe sahipmiş görüntüsü sağlayan dışlama ve farklılaştırma sürecini anlamak; ikincisi ise ötekinin öznedeki kaçınılmaz izini ve bunun sonucu olarak özneye karşı koyduğu direnci anlamak.

Bu noktada, Said'in sömürgeci ile sömürgeleştirilen ilişkisi üzerine söylediklerini ve Bhabha'nın buna yaptığı önemli müdahaleyi kısaca anmak yararlı olabilir. Daha önce de vurguladığım gibi Said, oryantalizmin "açık" ve "örtük" içeriği arasında bir karşıtlık kurarak, tarihsel olanla fantazi arasında ve bir öğrenme alanı olarak oryantalizm ile ötekilik fantazisi arasında bir bölünme yaratır. 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 yok sayar. Bhabha'ya göre, Said'in analizi karşıtlıkları sanki uyumlu bir sistemin parçalarıymış gibi bir araya getirdiğinden, oryantalist söylemi yaran çelişkili mekanizmayı anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Said'in sömürgeci söylemin çelişik yapısını homojen bir yapıymış gibi düşünmesinin aksine, Bhabha'nın sömürgeci söylemin çatışmalı ekonomisinin zeminini oluşturan kavram olarak çelişkililik nosyonu üzerindeki ısrarlı vurgusu, bize karşıtlıklar üzerine kurulu sömürgeci söylemin yalnızca tersine çevrilmesini öneren politikaların sömürgeci söylemi bozundurmak açısından sınırlı bir politika olarak kaldığını gösterir ve bunun ötesine geçebileceğimiz kavramsal araçları sağlar. Bhabha'nın eleştirisinden hareket ettiğimizde, böyle bir tersine çevirmenin, kendisini en net ifade ettiği marjinalliği yücelten özselci kimlik anlayışına dayalı politikaların sınırlarını da görmüş oluruz. Sömürgeci söylemin ekonomisinin çelişkili ve zıtlıklarla yüklü doğasını anlamamızda önceki bölümde açıklamaya çalıştığım

76. Homi Bhabha, "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative", *Anatomy of Racism* içinde, der. D. T. Goldberg, Minneapolis: Minnesota University Press, 1990, s. 193.

arzunun mekanizmasının yararlı olacağını düşünüyorum.[77] Bu mekanizmanın kendi içine veya kendi üstüne kapanmasının nihai imkânsızlığını kabul ettiğimizde, "azınlıkların ve marjinal grupların kimliklerini kutsayan karşıtlıkçı politikaların ima ettiği, basit bir homojen öteki nosyonundan kaçınabiliriz."[78] Bugün kültürel çalışmalar alanındaki pek çok incelemenin çerçevesini oluşturan bu karşıtlıkçı mantık birbirine karşıt iki tam kimlik varsaymaktadır. Maalesef Said'in analizi de bu anlayıştan kurtulmuş değildir. Bhabba'nın da öne sürdüğü gibi Said, "söylemin 'politik' etkiler üretmesinde tarihsel olanı fantaziyle (arzunun sahnesi olanla) eklemleyen temsiliyet kavramına gereken önemi vermez."[79]

Sömürge öznesi ile sömürgeleştirilen öteki arasındaki ilişkiyi Hegelci modelde olduğu gibi efendi/köle, kendi/öteki gibi diyalektik karşıtlıklara dayandırarak anlamak, bu karşıtlıkların tersine çevrilmesi sayesinde bir bozundurma politikasının gerçekleşebileceği varsayımına dayanır. Tersine çevirme stratejisinin, tersine çevirmeyi önerdiği ekonomiyle aynı mantık içine hapsolduğunu unutan böyle bir strateji, kendi ile ötekini totalize eden diyalektik anlayışın kaçınılmaz bir uzantısı olarak görülmelidir.[80] Bugün değişik mücadele-

77. Homi Bhabha'nın geliştirdiği çelişkililik kavramı, benim sömürgeci söylemin yapısını anlamama çok yardımcı oldu. Ancak bu kavram birçokları tarafından yanlış yorumlanmıştır. Örneğin Abdul JanMohammed, "Bhabha, bu (sömürgeci) söylemin, "maksada" dayanarak yapılan okumalarını 'idealist' girişimler olarak reddederek, sömürgeci söylemin 'çelişkililiğini' ayrıcalıklı kılar ve böylece sömürge otoritesinin gerçekten ve masum bir şekilde bulanık olduğunu, birbiriyle eşit derecede geçerli iki anlam veya temsiliyet arasında seçim yapamadığını ima eder." Bkz. Abdul JanMohammed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Radical Difference in Colonialist Literature", *'Race', Writing, and Difference* içinde, der. Henry L. Gates, Chicago: University of Chicago Press, 1986, s. 83. Bu, çelişkililik kavramından çıkarsanabilecek hayli yanıltıcı bir sonuçtur, çünkü Bhabha, bulanıklığa değil, sömürgeci otoriteyi düzenleyen kaçınılmaz bir bölünmeye gönderme yapar. Çelişkililik kavramı sayesinde, Bhabha, farkı aynı anda hem tanıyan hem de reddeden sömürgeci stereotipleştirmenin yapısını açıklayabilmiştir. Bu nedenle çelişkililik kavramı sömürgeci otoritenin bulanık oluşunu (ki bu, iktidarın kaynağını maksatlı insan özne'ye yerleştiren bir otorite nosyonudur) değil, ötekine hükmetmenin hiçbir zaman bütünsel olmayıp sürekli yerinden kaydığını gösterir. Bkz. Homi Bhabha, "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism" ve "Of Mimicry and Man: The Ambivalance of Colonial Discourse", *October* 28 (Bahar 1984).

78. Homi Bhabha, "Interrogating Identity", s. 195.

79. Homi Bhabha, "The Other Question", s. 25 (vurgu benim)

80. Oryantalist hegemonyanın tersine çevirmesine ilişkin çok aydınlatıcı bir

lerde ortaya çıkan, gündemdeki "kimlik politikalarının" ve daha da önemlisi "yerli bilgi aktarıcı" veya "bırakın yerli konuşsun"[81] sendromundaki otantik/yerli sesinin, hem Batılı hem de sömürgecilik sonrası Üçüncü Dünyalı aydınlar tarafından muhalif politika adına sorgulanmadan yüceltilmesi, bu homojen ve bütünsel özne anlayışının izini taşımaktadır. Buna karşılık Bhabha'nın sömürgeci iktidarın bütünselliğini ve tek-yönlülüğünü redden çelişkililik kavramı, eyleyici özne sorunsalına ilişkin verili kuramsal çerçeveyi dönüştürücü kavramsal bir araç olarak işlemektedir.

Bu çelişkililiği basit bir karşıtlık yapısı içerisinde bırakmak istemiyor ve ötekinin özneyi ihlal eden ve onu yerinden oynatan varlığını verili almak yerine açıklamak istiyorsak, sömürgeci iktidarın farkı tümden sabitleyemediğini görmemiz şarttır. Eğer ötekinin tehdidi her zaman sömürgeci hâkimiyetin içine yazılmışsa ve dışarıdan gelmiyorsa, bu tehdidin doğasını formüle edebileceğimiz kavramsal araçlar nelerdir? Peçenin ima edebileceği direnci anlamak için geliştirmemiz gereken özgül kavramsal araçlar neler olabilir?[82] Peçenin, sömürgeci öznenin ötekine olan arzusunu yerinden oynatan, altüst edici özelliği nereden kaynaklanır?

analiz için bkz. Mahmut Mutman, "Under the Sign of Orientalism: The West vs. Islam", *Cultural Critique*, 23 (Kış 1993).

81. Bu terimleri Gayatri C. Spivak'dan alıyorum. Spivak, iyiliksever humanizmin "ötekinin otantik sesini duymama" için yaptığı arzu yatırımına işaret eder. Bkz. "Naming Gayatri Spivak", Maria Koundoura ile söyleşi, *Stanford Humanities Review*, (Bahar 1989), s. 91-3. Daha önemlisi, bu kavramla Spivak, özne'nin kendisini aşikâr ve görünmez kılışına gönderme yapmaktadır. Spivak'ın belirttiği gibi "buna karşıt olarak, düşünceyi veya düşünen özneyi aşikâr veya görünmez kılmak, ötekinin asimilasyon aracılığıyla tanınmasını silmek demektir. Bu duruma dikkat etmek için Derrida, "bırakınız öteki kendi adına konuşsun" nosyonunu davet etmek yerine, "radikal olan ötekini" (*quite other*) (beni pekiştiren öteki yerine *tout autre*), bizim içimizdeki öteki'nin o içsel sesini hezeyanlı kılmaya davet eder. Bkz. "Can the Subaltern speak?", s. 294. Emperyalizmin, kaybolmuş otantik sömürgeleşen ben'ini iyiliksever bir biçimde onarma çabasına cevap olarak Spivak'ın projesi "Avrupa'nın hükümran –aslında hükümran ve özne– olan öznesinin envanterinin dökümünü çıkarmak ve kuramsallaştırmaktır." Bkz. Gayatri C. Spivak, "Rani of Sirmur", içinde *Europe and Its Others*, der. F. Barker, vd., Colchester: University of Essex, 1985, s. 128.

82. Dikkat edilirse, burada "edebileceği" diyorum, çünkü peçenin kendi içinde ne zorunlu olarak bozundurucu ne de zorunlu olarak baskıcı bir özelliği vardır. Trinh T. Minh-ha'nın ifade ettiği gibi, "peçenin açılmasının özgürleştirici bir potansiyeli varsa, peçeyi giymenin de olabilir. Böyle bir hareketin anlamı, içinde gerçek-

Bhabha'nın geliştirdiği çelişkililik ve sömürgeci söylemin çatışmalı ekonomisi kavramları, sömürgeci söylem içindeki fazlalıkları ve kayganlıkları anlamamıza yardımcı olur.[83] Bu fazlalıklar veya kayganlıklar, Batılı özne ile öteki arasındaki ilişkiyi, baskı ve eyleyicilik biçiminde iki kutup olarak kuran ikici mantığın terimleriyle anlamanın yetersizliğini gösterir. Benim burada arzu kavramını vurgulamamın nedeni de, sömürgeci söylemi önceden verili olan Batılı bir kimliğin basitçe onaylanması şeklinde düşünen anlayışı sorunlaştırma çabası olarak düşünülmelidir. Bu bölümde 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-bilinçliliği (self-consciousness) *arzu* deneyimine girer... *Arzuladığım* sürece, dikkate alınmayı istiyorumdur.[84]

Bu cümlenin de ifade ettiği gibi, sömürge ilişkisinin tekinsizliğini ve belirsizliğini mümkün kılan şey tanınma arzusudur. Bu da, ne-

leştiği bağlama veya daha kesin söylemek gerekirse, kadınların hâkimiyeti nerede ve nasıl gördüklerine bağlıdır... Kadınlar peçelerini açmaya karar verdiklerinde, bunu, erkeklerin, kendi vücutlarına karşı kurdukları baskı karşısında, haklarını savunma adına yaptıkları söylenebilir; ama bir kez çıkarmış oldukları peçeyi yeniden takmaya karar verdiklerinde, bunu, kendi alanlarını yeniden kendilerine mal etme veya cinsiyetsiz hegemonik standartlaştırmaya meydan okuyarak yeni bir fark iddia etmek için yapıyor olabilirler." "Introduction", *Discourse*, 8 (Kış 1986-87), s. 5. Peçenin anlamının eklemlendiği özgün kültürel ve tarihsel bağlam içinde ele alınmasının gerekliliğine ilişkin benzer bir iddia Chandra Mohanty tarafından, Batılı olmayan kadınların Batılı feministler tarafından temsil ediliş biçimi ile sömürge söylemi arasındaki suç ortaklığına dikkat çektiği yazısında dile getirmiştir. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, 30 (1988). Peçenin böyle özgün eklemlenişlerini Fanon, "peçenin tarihsel dinamizmi" olarak adlandırdığı bir incelemeyle gösterir. Cezayirli kadınların peçelerini çıkarıp sonra yeniden giymeleri konusunda Fanon'un analizi, Trinh T. Minh-ha ile Chandra Mohanty'nin incelemelerinin bir adım ötesine gider. Örneğin Fanon, peçenin nasıl bir mücadele aracına dönüştürüldüğünü ve "kültürün bu özel öğesinin etrafında nasıl koskoca bir direnç evreninin oluşturulduğunu" açıklar. Direnme konusunun peçeyle olan ilişkisini ilerleyen sayfalarda daha detaylı olarak ele alacağım.

83. Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalance of Colonial Discourse", *October* 28 (İlkbahar 1984), s. 126.

84. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 1967, s. 218 (Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, İstanbul: Sosyalist, 1996).

rede direnç varsa orada arzu olduğunu gösterir bize: Direnç arzuyu mümkün kılan koşuldur. Fanon alıntıladığım bu cümlesini Hegel'le tartışması bağlamında yazmış olsa da, Foucault'nun güç ve direnç konusundaki görüşleriyle belli bir parallellik göstermektedir. Kısaca hatırlatacak olursam Foucault, iktidar ve direncin birbirine dışsal olmadığı gözleminden hareketle "nerede iktidar varsa orada direnç vardır" der, çünkü iktidarın nihai ve mutlak bir ötesi yoktur; kişi her zaman iktidarın içindedir çünkü kişinin her zaman iktidara tâbi ve özne kılındığı bir yasa vardır.[85]

O halde, ötekinin özneye karşı geliştirdiği direnci anlamak arzu nosyonundan bağımsız bir biçimde olamaz. Batılı Özne'nin Doğulu ötekiyle olan ilişkisi bir kez ve sonsuza dek verilmiş ve tümden belirlenmiş değilse, bunun nedeni özneyi harekete geçirici motor olan arzunun, öznenin kendi kimliğini oluşturma çabası içerisinde bizzat arzu nesnesini ortaya koyuyor olmasındandır. Metz'in gösterdiği gibi: "Her türlü arzu, kayıp nesnesinin sonsuz takibine dayanır."[86] Sonsuz bir takip olması "arzunun öznesinin hiçbir zaman basitçe Kendim olmadığını, ... Ötekinin asla basitçe *kendinde-bir-şey*, bir kimlik, hakikat veya yanlış tanıma cephesi olmadığını," gösterir.[87] Özne ile öteki arasındaki ilişkiyi yapılandıran çelişkili ve muğlak ekonomi kavramı, bize sömürgeci hâkimiyeti aynı anda hem kuran hem de onun istikrarını bozan şeyin arzunun bu bitmek tükenmek bilmeyen hareketliliği olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Bhabha'yı izleyerek direnç stratejisini, arzu ve tatmin arasındaki bu çelişik ve kararsız alana yerleştirmemiz gerektiği kanısındayım.[88]

Peçenin iktidarı bozundurucu bir özellik kazanabildiği durumları tartışmaya geçmeden önce, sömürgeye direnç gösterme anı ile ilgili söylediklerimi kısaca özetlemek istiyorum. Batılı öznenin kuruluş mekanizmasını psikanalitik arzu kavramıyla sorgulamak bu kimliğin tamamen belirlendiğini söylemek anlamına gelmez.[89] Tam aksine, bu-

85. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt I, çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1990, s. 96 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi I*, İstanbul: Afa, 1993).

86. Mary Ann Doane: "Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator", *Screen*, 23/3-4 (Eylül-Ekim 1982), s. 78'de Christian Metz alıntılanmış.

87. Homi Bhabha, "Interrogating Identity", s. 195. 88. *A.g.e.*, s. 195.

89. Bu türden iddialar, genelde yapısalcılık sonrası kuramcılara, özelde de psikanalitik kurama karşı yöneltilen ve maalesef ayakları pek de yere basmayan bir eleştiridir. Eyleyicilik kavramının savunulması adına bu gibi determinizm suçlama-

nu iddia etmek, öznenin kurulmuş olduğunu, dolayısıyla ne öznenin kimliğinin kapanışının ne de ötekinin direncinin asla nihai olmadığını, her zaman kısmi ve göreceli olduğunu açıklamak demektir. Bir başka bağlamda Judith Butler'ın da bizi uyardığı gibi, sırf eyleyiciliğini vurgulamak amacıyla özneyi önceden varsaymak yanlıştır, çünkü öznenin kurulduğunu iddia etmek, onun belirlenmiş olduğunu söylemekle aynı anlama gelmez. Başka bir deyişle, özneyi kuran iktidar, öznesini kurduktan "sonra" ortadan kalkmayacaktır, çünkü özne "hiçbir zaman tamamen kurulamaz ve yeniden ve yeniden tâbi kılınır ve üretilir."[90] Bu nedenle, öznenin eyleyici özelliği için önceden verili bir garanti aramıyorsak eğer, öznenin kuruluş mekanizmasını incelemekten kaçınamayız. Öznenin eyleyiciliğinin sorgulanması ancak özne basitçe verili varsayılmadığı zaman mümkün olabilir. Böyle bir sorgulama da öznenin kurulmuş özelliğinin kabülüyle mümkündür.

Arzulayan öznenin, arzunun olmayan-nesnesini bu duraksız arayışı ve bu arzunun dengesinin sarsılması sömürgeci söylem bağlamında nasıl bir görünüm kazanır? Eğer öznenin kimliğinin kuruluşunun hiçbir zaman nihai bir biçimde kapanmasının mümkün olmadığını iddia ediyorsak, ötekini sömürgeci bakıştan "saklayan" ve "gizleyen" peçenin özgün dokusu bu süreçte nasıl bir rol oynar? Peçeli ötekinin fallus-merkezci ve oryantalist kurgulardan taşan artıklarını, fazlalıklarını veya izlerini nasıl bulabiliriz? Bu kurgulara itaatsizlikleri veya direnç gösterme anlarını nerede bulabiliriz? Peçenin kendine özgü özelliklerinin bu itaatsizliklerin ve dirençlerin ortaya çıkmasında herhangi bir rolü varsa, nedir bu?

Yukarıda, sömürgeci öznenin yabancı toprakları kontrol altına alma ve onlara hükmetme arzusunun, onun peçenin ardındakine duyduğu "skopik" arzudan ve denetleyen bakışıyla ona nüfuz etme çabasından ayrı tutulamayacağını gördük. *Peçenin ötekine sağladığı "görünmezlik", aynı anda hem arzunun eklemlendiği hem de öznenin*

ları zaman zaman gündeme gelmektedir. Bu eleştirilere, Laclau ve Mouffe'dan bir formülasyon ödünç alarak yanıt verecek olursak, burada, tam özerklik ile mutlak boyun eğmenin katı bir şekilde birbirlerinin alternatifi olduklarına ilişkin bir varsayımın işlemekte olduğunu söyleyebiliriz. E. Laclau ve C. Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies", *New Reflections on the Revolution of Our Times*, Londra ve New York: Verso, 1990.

90. Judith Butler, "The Imperialist Subject", *Journal of Urban and Cultural Studies* 2/1 (1991), s. 77.

rede direnç varsa orada arzu olduğunu gösterir bize: Direnç arzuyu mümkün kılan koşuldur. Fanon alıntıladığım bu cümlesini Hegel'le tartışması bağlamında yazmış olsa da, Foucault'nun güç ve direnç konusundaki görüşleriyle belli bir parallellik göstermektedir. Kısaca hatırlatacak olursam Foucault, iktidar ve direncin birbirine dışsal olmadığı gözleminden hareketle "nerede iktidar varsa orada direnç vardır" der, çünkü iktidarın nihai ve mutlak bir ötesi yoktur; kişi her zaman iktidarın içindedir çünkü kişinin her zaman iktidara tâbi ve özne kılındığı bir yasa vardır.[85]

O halde, ötekinin özneye karşı geliştirdiği direnci anlamak arzu nosyonundan bağımsız bir biçimde olamaz. Batılı Özne'nin Doğulu ötekiyle olan ilişkisi bir kez ve sonsuza dek verilmiş ve tümden belirlenmiş değilse, bunun nedeni özneyi harekete geçirici motor olan arzunun, öznenin kendi kimliğini oluşturma çabası içerisinde bizzat arzu nesnesini ortaya koyuyor olmasındandır. Metz'in gösterdiği gibi: "Her türlü arzu, kayıp nesnesinin sonsuz takibine dayanır."[86] Sonsuz bir takip olması "arzunun öznesinin hiçbir zaman basitçe Kendim olmadığını, ... Ötekinin asla basitçe *kendinde-bir-şey*, bir kimlik, hakikat veya yanlış tanıma cephesi olmadığını," gösterir.[87] Özne ile öteki arasındaki ilişkiyi yapılandıran çelişkili ve muğlak ekonomi kavramı, bize sömürgeci hâkimiyeti aynı anda hem kuran hem de onun istikrarını bozan şeyin arzunun bu bitmek tükenmek bilmeyen hareketliliği olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Bhabha'yı izleyerek direnç stratejisini, arzu ve tatmin arasındaki bu çelişik ve kararsız alana yerleştirmemiz gerektiği kanısındayım.[88]

Peçenin iktidarı bozundurucu bir özellik kazanabildiği durumları tartışmaya geçmeden önce, sömürgeye direnç gösterme anı ile ilgili söylediklerimi kısaca özetlemek istiyorum. Batılı öznenin kuruluş mekanizmasını psikanalitik arzu kavramıyla sorgulamak bu kimliğin tamamen belirlendiğini söylemek anlamına gelmez.[89] Tam aksine, bu-

85. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt I, çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1990, s. 96 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi I*, İstanbul: Afa, 1993).

86. Mary Ann Doane: "Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator", *Screen*, 23/3-4 (Eylül-Ekim 1982), s. 78'de Christian Metz alıntılanmış.

87. Homi Bhabha, "Interrogating Identity", s. 195. 88. *A.g.e.*, s. 195.

89. Bu türden iddialar, genelde yapısalcılık sonrası kuramcılara, özelde de psikanalitik kurama karşı yöneltilen ve maalesef ayakları pek de yere basmayan bir eleştiridir. Eyleyicilik kavramının savunulması adına bu gibi determinizm suçlama-

nu iddia etmek, öznenin kurulmuş olduğunu, dolayısıyla ne öznenin kimliğinin kapanışının ne de ötekinin direncinin asla nihai olmadığını, her zaman kısmi ve göreceli olduğunu açıklamak demektir. Bir başka bağlamda Judith Butler'ın da bizi uyardığı gibi, sırf eyleyiciliğini vurgulamak amacıyla özneyi önceden varsaymak yanlıştır, çünkü öznenin kurulduğunu iddia etmek, onun belirlenmiş olduğunu söylemekle aynı anlama gelmez. Başka bir deyişle, özneyi kuran iktidar, öznesini kurduktan "sonra" ortadan kalkmayacaktır, çünkü özne "hiçbir zaman tamamen kurulamaz ve yeniden ve yeniden tâbi kılınır ve üretilir."[90] Bu nedenle, öznenin eyleyici özelliği için önceden verili bir garanti aramıyorsak eğer, öznenin kuruluş mekanizmasını incelemekten kaçınamayız. Öznenin eyleyiciliğinin sorgulanması ancak özne basitçe verili varsayılmadığı zaman mümkün olabilir. Böyle bir sorgulama da öznenin kurulmuş özelliğinin kabülüyle mümkündür.

Arzulayan öznenin, arzunun olmayan-nesnesini bu duraksız arayışı ve bu arzunun dengesinin sarsılması sömürgeci söylem bağlamında nasıl bir görünüm kazanır? Eğer öznenin kimliğinin kuruluşunun hiçbir zaman nihai bir biçimde kapanmasının mümkün olmadığını iddia ediyorsak, ötekini sömürgeci bakıştan "saklayan" ve "gizleyen" peçenin özgün dokusu bu süreçte nasıl bir rol oynar? Peçeli ötekinin fallus-merkezci ve oryantalist kurgulardan taşan artıklarını, fazlalıklarını veya izlerini nasıl bulabiliriz? Bu kurgulara itaatsizlikleri veya direnç gösterme anlarını nerede bulabiliriz? Peçenin kendine özgü özelliklerinin bu itaatsizliklerin ve dirençlerin ortaya çıkmasında herhangi bir rolü varsa, nedir bu?

Yukarıda, sömürgeci öznenin yabancı toprakları kontrol altına alma ve onlara hükmetme arzusunun, onun peçenin ardındakine duyduğu "skopik" arzudan ve denetleyen bakışıyla ona nüfuz etme çabasından ayrı tutulamayacağını gördük. *Peçenin ötekine sağladığı "görünmezlik", aynı anda hem arzunun eklemlendiği hem de öznenin*

ları zaman zaman gündeme gelmektedir. Bu eleştirilere, Laclau ve Mouffe'dan bir formülasyon ödünç alarak yanıt verecek olursak, burada, tam özerklik ile mutlak boyun eğmenin katı bir şekilde birbirlerinin alternatifi olduklarına ilişkin bir varsayımın işlemekte olduğunu söyleyebiliriz. E. Laclau ve C. Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies", *New Reflections on the Revolution of Our Times*, Londra ve New York: Verso, 1990.

90. Judith Butler, "The Imperialist Subject", *Journal of Urban and Cultural Studies* 2/1 (1991), s. 77.

skopik arzusunun kaydığı yerdir, çünkü her zaman ötekinin bakışının geri çevrilmesi *tehdidi* söz konusudur. Peçeyi kaldırma konusundaki bu doyurulmaz arzu, işte bu tehditten kaçma çabasından kaynaklanır. Fanon'un ifadesiyle, "Cezayirli kadınların peçelerini açmak sömürgecinin çılgınlığı, peçe savaşını kazanmak konusundaki kumarıydı."[91] Bu savaşta "işgalci, *Cezayir'in peçesini açmaya kafayı takmıştı*";[92] "bu çabada söz konusu olan ise, aslında kadını erişilebilir kılma, onu olası bir mülkiyet nesnesi yapma arzusuydu."[93] Ancak peçeyi kaldırma saplantısını asıl açıklayan, bu özgün giysinin kumaşına zaten ve daima dokunmuş "bir şey"dir. Peçe, içerisi ile dışarısını birbirinden ayıran, bir perde veya örtü olarak görülür ve kadın, yerli Cezayir kültüründe içerisiyle, ev ve yerli alanla ilintilendirilir.[94] Cezayir'den gönderilen Fransız sömürge kartpostallarına ilişkin incelemesinde Malek Alloula'nın gösterdiği gibi, Cezayirli kadını örten peçe, Fransız askerine bir reddedişi göstermektedir. Skopik arzusunun taşıdığı cesaretin kırılmasıyla fotoğrafçı bir hayal kırıklığı ve reddediliş yaşamıştır.[95] Aynı şekilde Fanon'un da belirttiği gibi peçe, kadına görünmeden görme imkânı tanıdığı içindir ki karşılıklılığı ortadan

91. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 46-7.

92. *A.g.e.*, s. 63. 93. *A.g.e.*, s. 44.

94. Fransız sömürgeci iktidar, peçeyi bir sorun olarak tanımladığında ve dışsal bir hedef olarak kurduğunda, onu yerli kültürden farklı bir okumaya ve yazmaya (veya yeniden yazmaya) girişmiştir. Pierre Bourdieu, önemli kitabı *Outline of a Theory of Practice*'de, müslüman ataerkil kültürün etnografik bir çalışmasını sunar bize. Elbette ki böyle bir çalışmanın tarihsel önkoşulu Cezayir'in Fransa tarafından sömürgeleştirilmesidir. Bourdieu'nun yerli kültürü oluşturan ikiliklere ilişkin gözlemi aydınlatıcıdır. Bourdieu, özel olarak peçeden bahsetmez ama kadın ve erkeğin, içerisi ve dışarısı gibi bir dizi karşıtlıkla ilintilendirildiğini gözlemler. Yerli kültürün mitolojik yapısında kadın içerisiyle, ev ve toprakla ilintilendirilir. Peçeli kadın, korunması gereken "iç alanı" temsil eder. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 44-5, 90-4, 122-6. Bourdieu'nun peçeden söz ettiği tek yer damada ilişkin atasözüdür: "Peçe utancın üzerine atılan şeydir" (*a.g.e.* s. 44). Kadınlar kötülükle ilintilendirildikleri için, daha az kötü olan şeyler erkeğin korunmasıyla sağlanabilir. Görünüşte, "yasalcılığı" eleştirmesine ve erkeklerin kadınlardan farklı çıkarlarını tanımasına rağmen, Bourdieu cinsel fark üzerine dayalı aynı ataerkil mitolojik yapıları yeniden üretmektedir. Spivak'ın sözleriyle söyleyecek olursak, "değişimde olan kadın figürü hâlâ klanın bütünleştirici birliğini üretir." "Introduction", *Selected Subaltern Studies* içinde, der. Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1988, s. 30.

95. Malek Alloula, *The Colonial Harem*, s. 7.

kaldırır ve kadının ona bakmakta olan sömürgeciye kendini teslim etmediğini, kendini bakışa, görülmeye sunmadığını gösterir.[96]

Öznenin röntgenci bakışını altüst eden de işte bu hayal kırıklığı ve kızgınlıktır. Bir fotoğraf ya da ekrana bakmaktan farklı olarak, peçeli ötekine bakarken özne, "ben ona bakarım, ama o benim ona bakışıma bakamaz"[97] duygusunun güvencesine sahip değildir, çünkü ötekinin bakışının geri dönmesi tehlikesi vardır her zaman için. Bu durum, seyretme hazzının tamamen öznenin tarafında olmadığını ve öznenin de bir bakışa maruz kaldığını, Metz'in bir formülasyonuyla söyleyecek olursak, "görünmez" bir özne olamadığını gösterir.[98] "Öznenin görünmezliği" ve "nesnenin görünürlüğüne" dayalı olan röntgenci hazzın yapısı burada tümüyle tersine çevrilir. Bakılan olmak yerine, nesne, şimdi bakan şey olmuştur.[99]

Özne, röntgenci zevkini tatmin etmek amacıyla ötekinin peçesini açmaya çalışırken kendisine bakılıyor olmasını göz ardı edemez ve böylece kendini mutlak kontrole sahip bir özne olarak hayal edemez.[100] Peçenin mimik deliğinden süzülen bakış, görünmez ötekinin beyanıdır adeta. Bhabha'dan bir formülasyonla söyleyecek olursak, bu, bakılan nesnenin "bana bakarken bile beni göremezsin"[101] demesidir. Başka bir deyişle, görünmez öteki, varolmayan konumundan konuşur. Ötekinin karşı-bakışı, bu yok-varlığa, bu aralığa yerleştirilmelidir. Doğulu ötekinin görülmeden bakmasını sağlayan şey peçedir. Peçe, sadece Batılı/sömürgeci öznenin kültürel ve cinsel farkı sabitleme arzusunu rahatsız etmekle kalmaz, aynı zamanda ötekinin kendini, gözetleyen/denetleyen bir bakışa dönüştürmesine de olanak

96. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 44.

97. Bakınız Paul Willemen, "Voyeurism, The Look and Dwoskin", *Afterimage*, 6 (Yaz 1976), s. 41'de alıntılanmış olan Christian Metz.

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

99. Paul Willemen, "Voyeurism, The Look and Dwoskin", s. 48.

100. Mary Ann Doane, kadının, bakışı kendisine mal ederek kendini edilgen bir nesneden etken bakışın öznesine dönüştürdüğünde, seyirlik nesneden seyirci konumuna getirdiğinde erkek öznenin yaşadığı zorluğu anlayabilmek için bu tür bir ters çevirme önermektedir. "Film and Masquerade: Theorizing Female Spectator."

101. Homi Bhabha, "Interrogating Identity", s. 190.

tanır. Özetleyecek olursak, *Batılı sömürgeci arzunun görme arzusu, peçe aracılığıyla aynı anda hem ortaya çıkar hem silinir.* Sömürgeci arzuyu hayal kırıklığına uğratan ve onun denetleyici gözünü yerinden oynatan işte bu görme anı veya peçeden süzülen bakışlardır.

Ötekinin kendisini "ben" olarak kurmasını mümkün kılan, ona yokluğunu/görünmezliğini sağlayan ve aynı zamanda sömürgeci bakışı yerinden oynatan şey bu tekinsiz bakışsa, o zaman benim öne sürdüğüm, ötekinin muammalı yokluğunun bir direnç oluşturması tezi ile oryantalist temsiller arasındaki farkın nerede olduğu sorusu sorulabilir. Bu her iki söylemin de ötekini yok, görünmez, gizlenmiş olarak gördüğü ve bu yokluğu bir muamma gibi değerlendirdiği söylenebilir mi?

Cezayir bağımsızlık savaşıyla ilgili tartışmasında Fanon, direniş hareketi sırasında peçenin "manipüle edildiğini, bir kamuflaj tekniği, bir mücadele aracı haline getirildiğini,"[102] söyler. Bu durumda peçeyi bir "gelenek" öğesi olmaktan çıkarıp muhalif bir öğe haline dönüştüren şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Fanon zaman zaman peçenin devrimci hareket içinde, kadınlar tarafından altında bomba ve silah taşımak için koruyucu bir maske gibi kullanıldığını öne sürer – "Peçeli her kadın, her Cezayirli kadın, şüphelenilecek bir şeydi."[103] Ancak bu yeterli bir açıklama değildir çünkü bu devrimci süreçte birçok kadın "kadınların Fransa ve General de Gaulle'ün çağrısıyla kendilerini özgürleştirdiklerinin doğru olmadığı"[104] mesajını vermek üzere peçelerini yeniden giymişlerdir. İlk bakışta "baskıcı" bir öğe olan ve kadınları özel alana hapseden peçe, devrimci mücadele sırasında kadınların özneliklerini ve eyleyiciliklerini ifade eden bir öğe haline gelmişti.[105] Sömürgecilik karşıtı mücadele sırasında peçenin olumlanması ülkenin peçesini açmayı, ardındakini ortaya çıkarmayı ve kontrol etmeyi hedefleyen sömürgeci arzuya karşı bir cevap niteliğindeydi. Kadınların eyleyiciliklerinin kendi kültürlerinin özgün *metinselliğinden* çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Peçenin, her iki ta-

102. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 61.

103. *A.g.e.*, s. 62. 104. *A.g.e.*, s. 62.

105. Müslüman kadınların bağımsızlıklarını ve özneliklerini kazanmalarını "evin dışına çıkmaları" ile, örtünmelerini de "eve kapanmalarıyla" özdeşleştirmek, "bağımsızlaşmanın" aracı olarak müslüman kadınların peçelerinin çıkarılmasını savunan liberal Batılı feminizmin varsayımlarını sorgulamadan kabul etmek anlamına gelir.

raf için de taşıdığı büyük önem düşünüldüğünde, sömürge karşıtı mücadelenin peçe, yani kadın metaforunun bayrağı altında geliştiğini söylemek mümkün değil mi? Ancak bu kültür artık aynı kültür değildir. Peçeyi, özneliklerinin kurucu bir simgesel öğesi olarak yeniden giyerken, Cezayirli kadınlar basitçe geleneksel rollerine devam etmediler, çünkü peçe bu yeni durumda onların *eyleme iradelerinin, eyleyiciliklerinin vücut bulmasıydı.* Sömürge durumunda peçe yeniden işaretlenmiş oldu, yeni anlamlar yüklendi ve mücadeleyi doğrudan etkileyen simgesel bir önem kazandı. Bu durumun, "sömürgecilik sonrası" toplumlarda milliyetçilik ve kadın ilişkisi açısından getirdiği sonuçlardan, yani "postkolonyal" ulus-devletlerin kadını manipüle ya da kontrol etmesi sorunundan kitabın 5. Bölüm'ünde söz edeceğim. Ama şimdi, peçenin nasıl bozundurucu bir öğe haline dönüştüğünü açıklamak istiyorum. Bunun için Luce Irigaray'ın "taklit" kavramını ele alacağım.

Fallus-merkezcilik eleştirisinde Irigaray, sistemin tersine çevrilmesinin bozundurucu bir politika olamayacağında ısrar eder, çünkü böyle bir tersine çevrilme sarsmak istediği sistemle aynı ekonomiye kilitlenmiştir. Fallus-merkezci temsillerin temelini yerinden oynatacak, zeminini sarsacak şey kadınsılığa atfedilen özelliklerin kasıtlı ama çarpıtılmış taklitleridir.

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 oynamak, söylem tarafından istismar edildiği yeri, kendisini aşağılamasına izin vermeden tekrar ele geçirmeye çalışmaktır. Bu, onun "algılanılabilir" bir "şey" 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 harekâtın 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...*[106]

Irigaray'ın formülasyonunu izlersek, saklanma ve gizlenmeye atfedilen tüm özellikleri kendilerine mal ederek ve oyunsu bir biçimde

106. Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, çev. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 76.

tekrarlayarak, Cezayirli kadınların, Fransız sömürgeci iktidarı yerinden oynatacak başka bir yerde kalmayı, hatta "başka bir yer", bir "dışarısı" yaratabilmeyi başardıklarını söyleyebiliriz. Peki ama bozunduran veya sadık kalan tekrarlamaları birbirinden nasıl ayırt edeceğiz? Irigaray'a göre, parodileşmiş tekrar sadık kalan tekrardan farklıdır, çünkü parodileşmiş tekrar kadınsılık kodlarının aynı anda hem tanınması hem de reddinden oluşur. Hâkim normların kendi içinde basit bir tekrarı ise onların yerinden oynatılması için yeterli olmayacaktır, çünkü burada bir risk söz konusudur. Buradaki tuzak, mücadele edilen eski tanımlara tekrar rücu edilmesidir. Dolayısıyla taklit otomatik olarak bozundurucu bir sonuç ortaya çıkarmaz: Böyle bir sonuç ancak, Braidotti'nin belirttiği gibi, "eleştirel bir bilinçle beslendiğinde"[107] oluşturulabilir. Başka bir deyişle bozundurma, doğallaşmış cinsiyet kategorileri üzerine eleştirel bir düşünce geliştirmekle mümkün olabilir. Fallus-merkezci söylemin özelliklerinin yeniden-eklemlenmesi, yeniden-işletilmesi ve yeniden-anlamlandırılması kadının eyleyiciliğinin yerleşebileceği çelişkili bir ara mıntıkanın açılmasına imkân tanıyabilir. Yukarıda tartıştığım örnek bağlamında ise, Cezayir'de toprağın ve kültürün sömürgeleştirilmesi stratejik olarak kadınların bedenine bağlantılandırılmıştı – tarihsel ve fantazmatik olanın eklemlenmesi dediğim şey bu. Bu yerli kadınlar için oldukça özgün bir durum ortaya çıkardı ve tarihsel olarak özgül bir eleştirel bilinç oluşturdu. Zaten-her-zaman kültürün iç çekirdeği olarak eklemlenen, kültürün bizatihi yerliliğinin ve bölgeselliğinin kendisi olarak eklemlenen Cezayirli kadınlar, düşmanca olan yabancı bir iktidara karşı farklarını cisimleştirdiler. Peçe, modern zamanımızın tikel tarihsel konjonktüründe geleneksellikten çıkıp bozundurucu bir özellik kazandı. Bu, hiç şüphesiz ki bir sürü diğer sömürgecilik karşıtı ve ulusal direniş mücadelelerinde de tekrarlanan tarihsel olarak özgül bir dönemdir, ya da diyebiliriz ki modern zamanımızın özgül bir konjonktüründe, garip ve biricik bir tarihsel an veya süreçte, geleneğin, gelişmenin ileriye attığı adımlarda basitçe kaybolmayıp, geleneksel olmaktan çıkarak aktif, direngen ve dönüştürücü bir özneliğin, bir güçlenmenin ve eyleyiciliğin göstergesi haline gelişidir. Elbette ki bu, özellikle milliyetçi seçkinlerin ataerkil çerçevesi göz

107. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 7.

önüne alındığında, hiç de sorunsuz bir an değildir. Ama kadınların indirgenemez gücünün ve farklarının basitçe milliyetçi liderlik içinde hapsolduğunu düşünmek, kadınların eyleyicilik gücünü tarihin ilerlemesi gibi büyük bir illüzyonun içinde yeniden yazmak anlamına gelir. Bu soruya 5. Bölüm'de tekrar döneceğim.

Böylece Cezayirli kadınlar, oryantalist temsilleri bir olumlamaya dönüştürmüş ve Mary Ann Doane'nin ifadesiyle söylersek, peçenin oryantalizmdeki "alışılmış halinden farklı bir versiyonunu" geliştirmiş oldular. Sömürgeci gözlerin, Cezayirli kadınların rahatsız edici taklitlerinde gördükleri şey, kendi temsillerinin yerinden oynamasıydı. Dolayısıyla, daha önce saklanma, maske, maskaralık olarak tanıdık ve bildik olan şey şimdi artık tanıdık olmayan, rahatsız edici ve tekinsiz bir şey haline geliyordu. Peçenin bu kasıtlı manipülatif kullanımında söz konusu olan şey, oryantalist söylemi tersine çeviren bir strateji değildir; çünkü böyle bir strateji, sömürgeciliğin hep şüphe nesnesi olagelmiş peçenin arkasında *hiçbir şey* saklanmadığının gösterilmesinden ibaret kalacaktı. Taklit ise peçenin arkasında peçeden başka bir şey olmadığının gösterilmesi anlamına geldi. Peçeyi kendilerine yeniden mal eden Cezayirli kadınlar, onu bir maske olarak kurmuş olan oryantalist söylemin bir parodisini yapmış oldular. Peçenin bu stratejik kullanımı oryantalist temsildeki cinsel ve kültürel fark temsilini *çiftledi* ve bu çiftleme olumlu, kendini olumlayan politik bir güç olarak peçeye yeni bir temsil biçimi getirdi. Oryantalizmin peçenin doğallığına ilişkin iddiasını sorgulayan bu taklitsel tekrar, kendi özneliklerini oluşturabilecekleri bir alan yaratma imkânını verdi kadınların eline. Sömürgecilikten kurtuluş sürecinde peçenin kazandığı bu bozundurucu özellik, bizzat onu kuran koşulların imkân verdiği bir şeydi. O halde, Cezayirli kadınların mücadelesi ile yapısöküm arasında bir benzeşmeden söz edebiliriz. Derrida'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, yapısöküm, "eski yapıdan tüm stratejik ve ekonomik kaynakları temin ederek, onları yapısal olarak ödünç alarak, kaçınılmaz olarak içeriden çalışır."[108]

Naomi Schor, Irigaray'da taklit kavramının anlam(lar)ını yorumlarken, taklitte, farkın olumluluk olarak anlamlandığını; taklitin, kadına atfedilen özelliklerin yeniden sahipenilmesine işaret ettiğini be-

108. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chacravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, s. 24.

lirtir. Bu mutlu, neşeli yeniden sahiplenmeyle ortaya konulan fark, basitçe fallus-merkezci söylemin tersine çevrilmesinden ibaret değildir. Böyle bir fark, maskaralık ve taklidin ötesine geçmekle kalmaz, "kadınlığın ortaya çıkışını gösterir ve kadınlık sadece... içerisinde gömülü olduğu kadınlığın... içinden veya derinliklerinden çıkabilir. Taklidin içerisindeki fark, farkın içindeki farktır."[109] Schor'u izleyerek ben de Cezayirli kadınların taklitlerinde ortaya çıkan farkı, *farkın içindeki fark* olarak düşünmeyi öneriyorum – farkın oryantalist/erkek kurgularının kadınca tekrarından ortaya çıkan bir fark. Başka bir deyişle, bu tekrarda açığa çıkan şey, görünür farkın arkasında "mutlak ötekinin ısrarlı varlığıdır". Cezayirli kadınların muhalif taklidinde temsil edilen fark, sömürgeci özne'nin şiddetle reddetmeye çalıştığı, bu bir türlü *iyileştirilemeyen* veya *evcilleştirilemeyen* farktır. Irigaray'dan şu alıntı durumu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

> 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... Tükenmez taklit yeteneği sayesinde, tüm dünya sahnesinin yaşayan temelidir o. Değişik tarihsel dönemlere göre farklı peçeler takar.[110]

Oryantalist söylemde cinsel ve kültürel farkın eklemlenişini incelerken, erkeksi ve sömürgeci konumların Doğulu öteki ile ilişkide, nasıl kaçınılmaz olarak iç içe geçtiğine işaret ettim. Batılı bir okuyucu, özellikle de feminist okuyucu, benim bu önerilerimden rahatsızlık duyabilir ve Doğu'yu, peçeyi ve kadını temsil edenin kimliğinin kadın olması durumunda bu temsillerin farklılık gösterip göstermediğini merak edebilir. Şimdi Batılı kadınların oryantalist muhayyilenin kurulmasında oynadıkları rolü, ve erkek ve kadın oryantalistlerin metinleri arasında kurulan ilişkinin mahiyetini tartışmak istiyorum.

109. Luce Irigaray, *Marine Lover*, çev. Gillian Gill, New York: Columbia University Press, 1991, s. 118.

110. *A.g.e.*, s. 118.

3

Oryantalist Eksiğin Tamamlanışı: Haremdeki Avrupalı Leydiler

Oryantalizmin Alıntısal Yapısı

Yayımlandığından bu yana Said'in *Orientalism* kitabı kimi zaman bu çalışmaya hak ettiği değeri veren kimi zaman da oldukça haksız çeşitli eleştirilere maruz kaldı. Enteresan bir biçimde, bu eleştirilerde oryantalizmin cinsiyetçi kategorilerle olan bağlantısına ilişkin değerlendirmeler yer almadı. Son yıllarda, oryantalizm ile Batılı kadınların söylemlerinin ilişkisini inceleyerek bu boşluğu doldurmaya yönelik birçok çalışmanın yayımlandığına tanık oluyoruz.[1] Dahası, oryantalist söylemin kategorilerinin eril özelliklerinin altını çizen çalışmalar da gelişip çeşitlenmekte.[2] Said'in kendisinin de *Culture and Impe-*

1. Bkz. Sara Mills, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, New York ve Londra: Routledge, 1991; Reina Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, Londra ve New York: Routledge, 1996; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca: Cornell University Press, 1991. Bu bölümde tartışmamı Lisa Lowe'un çalışması üzerine odaklayacağım. Bu üç çalışmadaki ortak nokta hepsinin kadınların metinlerinin oryantalist söylem içinde çeşitlilik gösterdiğini öne sürmeleri ve oryantalizmin bütünselleştirici ve homojenize edici olduğunu iddia ettikleri tavrını eleştirmeleri.

2. Bkz. Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Bloomington: Indiana University Press, 1986. Ancak Rana Kabbani'nin çalışmasını yukarıda sözünü ettiğim çalışmalardan ayrı tutmak gerekli; çünkü o incelemesini kadınların seyahat yazını ile sınırlı tutmayıp, eril söylemin nasıl oryantalizmin hizmetinde kullanıldığını inceliyor. İngiliz ve Fransız oryantalist sanat ve edebiyatı inceleyen Kabbani, sömürgeciliğin nasıl erotikleştirildiğini ve Doğu'nun kadınsılaştırıldığını gösteriyor. Malek Alloula'nın *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986) adlı çalışmasının da benzer bir vurgusu var. Sarah Graham Brown'ın *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York: Columbia University Press, 1988) adlı çalışması ise kadınların oryantalist fotoğraflarının Batılı erkeklerin cinsel fantazilerinin bir dışavurumu olduğunu

rialism'de belirttiği gibi, Orta Doğu üzerine çalışmalara erillik hâkim olmuştur. Said de feminist çalışmaların, "totalize eden oryantalist söylemin ve Orta Doğu milliyetçiliğinin (büyük bir çoğunluğunun) ardında yatan çeşitlilik ve karmaşıklığı" ortaya çıkararak oryantalizmin ve milliyetçiliğin hegemonik tavrının altını oymakta oynadıkları rol açısından taşıdıkları önemi kabul etmektedir.[3]

Said'in bu feminist çalışmalara atfettiği öneme katılmamak mümkün değil. Ancak ilginçtir ki Said'in kendi çalışmasında, bu çalışmalardaki feminist tezlerle detaylı bir diyaloğa girdiğine tanık olmuyoruz. Sırf feminizmi onaylamak adına, bu çalışmaların kayıtsız şartsız bir biçimde *Orientalism*'in problemlerini "düzeltici" bir özelliğe sahip olduklarını ileri sürebilir miyiz? Feminizmi böylesine kolaycı bir biçimde kucaklamanın feminist politikalar açısından sonuçları nelerdir? Bu çalışmaların önemini kabul etmemiz, sırf *Orientalism*'in totalize edici tutumunu sorunlaştırarak onun gerisindeki (kadınsı) çeşitliliği ortaya koyuyorlar diye, bir yandan da son derece problemli önermelerine kör kalmamız anlamına gelmemeli. *Orientalism* bütün problemlerine karşın böyle bir "düzeltici" işlem için başvurulacak önemli bir çalışma niteliğini koruyor. *Orientalism*'in yeni bir okuması bize bu çalışmadan feminist bir analiz için ipuçları sağlayabilir.

Böyle bir amaç için Said'in çalışmasında hangi noktaların yararlı olabileceğinin tartışmasına geçmeden önce, Sara Mills'in *Discourses of Difference* ve Reina Lewis'in *Gendering Orientalism* adlı çalışmalarına ilişkin temel bazı eleştirilerimi kısaca özetlemek istiyorum. Lisa Lowe'un *Critical Terrains* adlı çalışmasına ilişkin eleştirilerimi ise ilerleyen sayfalarda daha detaylı bir biçimde yapacağım.

Hem Mills hem de Lewis, Said'in monolitik olduğunu iddia ettikleri oryantalizm okumasını onarmak üzere oryantalist söylem içinde çoğul ve çeşitli pozisyonlar olduğunun altını çizerler. Lewis'e göre Said, bütünlüğü olan sömürgeci bir özne tarafından dile getirildiği varsayılan homojen bir söylem sunmaktadır. Bu nedenle *Orientalism* sömürgeciliğe içsel olan çelişkileri anlamakta yetersiz kaldığı gibi Doğu'nun direncine ve oryantalizmin kendi içindeki bölünmelere

ve ötekini belli bir biçimde tanımlamaları sayesinde sömürgeciliği nasıl meşru kıldıklarını gösteriyor.

3. Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred Knoff, 1993, s. xiv (Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, İstanbul: Hil, 1998).

karşı da kör kalmaktadır. Mills de, oryantalizmin içinde hâkim söylemi hem olumlayan hem de eleştiren çeşitli öğeler bulunduğu için sömürgeciliğin bütünsel bir olgu gibi ele alınamayacağını öne sürer. Bu nedenle, söylemsel çerçevelerin farklılıkları tanınmalıdır çünkü oryantalist söylem içindeki çeşitliliklere dikkatimizi çevirdiğimizde bunların hâkim söylemin kurallarıyla farklı biçimlerde müzakere ettiklerini görüyoruz. Toplumsal cinsiyet bu türden bir farkı yaratan öğelerden biridir. Kadınların söyleminin böyle bir farkın tespit edilebileceği bir alan olarak gösterilmesinin nedeni onun sömürgeci ve feminist söylemle kurduğu özgün ilişkidir. Bu yazarlara göre kadınların Doğu üzerine yazdıkları metinler çelişkilerle örülmüştür ve bunlar bazen düpedüz oryantalist, kimi zaman da hâkim söylemin altını oyar niteliktedir. Mills'e göre kadınların söyleminin bu çelişkili yapısı diğer oryantalist metinlerin bir eleştirisi olarak işlev görür. Kadınların metinlerinin bir diğer özelliği ise onların feminist söylem tarafından şekillendirilmiş olmasıdır, çünkü on dokuzuncu yüzyılda feminist tartışmalar birçok söylemi etkilemiştir. Mills kadınların söyleminin emperyalist bir ideoloji tarafından işaretlendiğini inkâr etmemekle birlikte yine de kadınların söyleminin daha heterojen olduğunu ve bu heterojenliğin ve çelişkili öğelerin sömürgeci tavrı eleştirel nitelikte olduğunu iddia eder. Aynı şekilde Lewis'e göre de, kadınlar Doğu'nun emperyalist imajlarını üretmekle birlikte, hâkim emperyal konumlara olan farklı ve kadınsı ilişkilerinden ötürü Doğulu ötekinin ve farkın daha az pejoratif imajlarını kurmuşlardır. Bu nedenle kadınların söylemi bütünsel eril ve sömürgeci öznenin eleştirisinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Said'in *Orientalism*'ini yeniden okumak ona yöneltilen monolitiklik, bütünsellik ve homojenlik konusundaki eleştirilere başka bir bakış açısı geliştirmemize yardımcı olabilir mi? Yukarıda kısaca bahsettiğim eleştirilerin, Said'in çalışmasında tespit ettikleri oryantalizmin sözde bütünsel özelliği elimizin tersiyle itiverdiğimiz bir şey olmaktan ziyade oryantalizmin karmaşık yapısını anlamak için yeniden ele almamız gereken bir noktadır. Said'in bu çalışmada yaptığı önemli bir önermeyi bu amaçla değerlendirebiliriz.

Said'e göre, Doğu kültürleri üzerine yazıp çizen Batılı seyyahlara, sosyologlara, dilbilimcilere, antropologlara konuşma konumu ve kapasitesi sağlayan şey oryantalizmin *örtük içeriği*'dir. Said, oryantalist hegemonyaya devamlılığını veren şeyin onun "anonimliği, sabit-

liği ve dayanıklılığı"[4] olduğunu söyler. Said'in oryantalist söylemin birliğine ilişkin yaptığı bu vurgu, değişik yazarların Doğu betimlemelerindeki biçimsel farklılıkları yadsıdığı veya göz ardı ettiği anlamına gelmez. Said'in incelemesinin gösterdiği gibi, oryantalizmin *görünen içeriği* (*manifest content*) tam da bu tür farklılıklar sayesinde kurulur. Ancak Said'in ilgilendiği, bu uslup farklılıklarına rağmen değişik yazarların metinlerindeki Doğu temsillerinin tutarlılığını ve birliğini sağlayanın ne olduğudur.[5] *Görünen içerik*, Batı'nın "Doğu üzerindeki iktidar istenci konusunda gösterdiği ısrarcı tutarlılığın"[6] bir ürünüdür. Doğu'yu betimleyen değişik metinlerde farklılıklar, sapmalar, çeşitlemeler ve paradokslar bulabiliriz. Dahası, İngiliz ve Fransız oryantalizmini birbirinden farklı kılan özellikleri, on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl oryantalizmleri arasındaki farklılaşmayı, kadın ve erkek oryantalistlerin metinlerinde Doğu'nun temsil edilişindeki stil farklılıklarını bulup çıkarabiliriz. Ancak akılda tutulması gereken şey, bizi, bu temsilleri, farklılıklarına, çeşitliliklerine ve birbirleriyle çelişmelerine rağmen oryantalist olarak adlandırmaya iten şeyin ne olduğudur. O halde sorulması gereken soru, Said'in sorduğu gibi, oryantalizmi "devrimlere, dünya savaşlarına ve imparatorlukların parçalanmışlıklarına karşın ayakta tutanın" ne olduğudur.[7]

Said'e göre bu *örtük içeriğin* sürekliliğini sağlayan mekanizma "oryantalizmin alıntılayıcı doğasıdır". Oryantalizmin sistematik bir simgesel evren olarak kurulmasını mümkün kılan şey, basitçe değişik temsillerin Doğu denilen ortak coğrafi bir bölgeye yaptıkları göndermelerin bir bütünlük oluşturması değildir. Doğu kültürüne ilişkin betimlemeler çeşitlilik arz etse de, aslında bunlar "daha önceki betimlemelerin ya doğrudan tekrarı ya da yeniden işlenmesinden"[8] başka bir şey değildir. Bu anlamda her metin bir diğeri için başvurulacak bir kaynak işlevi görmektedir. Değişik metinler, birbirlerine göndermede bulunmaları ve daha önce yazılmış metinleri alıntılamaları sayesinde, Doğu'nun sistematik bilgisinin oluşmasına katkıda bulunurlar. Said'e göre, bu sistematik birlik ve bütünlük,

4. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978, s. 206.
5. *A.g.e.*, s. 206. 6. *A.g.e.*, s. 222. 7. *A.g.e.*, s. 222.
8. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 31.

...bir yer olmaktan ziyade, kökeni bir alıntıda, bir metin parçasında, Doğu üzerine yazmış birinin eserinden yapılan bir aktarmada, daha önceki hayallerin bir parçasında ya da tüm bunların karışımında bulunan bir topos, bir göndermeler kümesi veya durumsal tanımı, Doğu üzerine yazılan metinlerin oluşturduğu bir kurgudur. Yine de *bütün bunlar başka türden sistematik işlere tümüyle ikincildir.*[9] (vurgu benim).

Oryantalizmin sistematik yapısının, metinlerin birbirlerini alıntılamaları yoluyla kurulduğunu iddia etmek, elbette, her metnin bir diğerinin basit bir tekrarı olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Oryantalist söylemin birliği ve bütünlüğü, onu oluşturan farklı Doğu temsillerinin basitçe birbirine eklenmesi veya birikimi ile oluşmaz. Said'in de belirttiği gibi,

...bilginin büyüyüp genişlemesi seçici bir biriktirme, yerinden etme, silip atma, yeniden düzenleme ve araştırma 'muvafakatı' denilen şeyde ısrar sürecidir. Oryantalizm gibi bir bilginin meşruluğu, önceki otoritenin onu yeniden kuran bir biçimde alıntılanmasıyla sağlanır.[10]

Bu bölümde Said'i izleyerek ve hatta belki de belli önermelerini ondan daha da ileri götürerek, değişik yazarların metinlerindeki (yada bazen aynı metin içindeki) çelişkilerin ve kopmaların oryantalist söylemin bütünlüğünü ve hegemonyasını yerinden oynattığını varsaymanın yanıltıcı olacağını iddia edeceğim. Bir metnin, diğer bir metni, Doğu'nun 'gerçeğine' sadakati açısından sorgulamasının oryantalizmin simgesel evrenine bir müdahale oluşturduğunu ileri sürmek oldukça problemlidir. Diğer bir deyişle, oryantalist toposun kuruluşunu yalnızca önceki düşünce ve imajların basitçe tekrarlanmasında değil, birbirlerinden farklı, birbirleri ile çelişebilen ve birbirlerini eleştiren, hatta yaygın Doğu temsillerine muhalif düşüncelerin dile getirilişinde de aramalıyız. Oryantalist metinlerde rastladığımız bu yüzeysel çelişki ve çeşitlilik onun *görünen içeriğini* oluşturur. Oryantalist hegemonya, değişik tarihsel dönemlerde farklı söylemlere eklemlenebilmiş olması sayesinde bugüne kadar ayakta kalmayı başarabilmiştir. Ancak, oryantalist söylemin birliği olduğunu öne sürmek, onun *monolitik* bir bütünselliğe sahip olduğu iddiasını zorunlu olarak beraberinde getirmez. Oryantalizmin mirası bugün hâlâ bizimleyse ve imparatorlukların çöküşüne karşın hâlâ ayakta kalmaya devam edebilmişse, bu onun, kendisini değişik tarihsel ve kültürel

9. Edward Said, *Orientalism*, s. 177. 10. *A.g.e.*, s. 176.

koşullarda farklı biçimlerde ifade edebilmiş ve eklemleyebilmiş olmasındandır. Bilinçdışı bir hafıza olarak oryantalizm, tekrarlamalar, bozundurmalar, yerinden edişler, müdahale ve ittifaklarla yeniden ortaya çıkmış, farklı söylemlerle kesişebilmiştir. Her tekrar, her müdahale veya bozundurma, aslında oryantalizmi çoğaltıp karmaşıklaştırdığı kadar, onun söylemsel birliğini ve bütünlüğünü de sabitleştirmiştir.

Bu bölümdeki amacım, Batılı kadınların metinlerindeki Doğu betimlemelerinin oryantalist söylemin birliğinin ve bütünselliğinin kurulmasına veya bozulmasına ne ölçüde katkıda bulunduğunu incelemek. Kadınların betimlemelerini inceleme nesnesi olarak seçmemin nedeni, bu metinlerde "kadınsı" bir özgünlüğün olduğunu, ya da onların söylemlerini cinsiyetlerinin bir yansıması olarak düşündüğümden değil. Bu metinleri ayrı bir grup olarak ele almaktaki amacım, öncelikle, oryantalist söylem ile belli bir tür "feminist" söylem arasındaki unutulmuş ittifaka dikkati çekmek. Spivak'ın da belirttiği gibi, feminizm, kendine içinde bir konum kurmaya uğraştığı kurumla ittifak halinde olduğunu görmek zorundadır. Bu nedenle, farklı feminist kuram ve pratikler, tüm diğer söylemsel pratikler gibi, içinde konumlandıkları alan tarafından kurulduklarını ve işaretlendiklerini dikkate almak zorundadırlar.[11] İkinci amacım, Batılı kadınların Doğu betimlemelerinin, erkeklerin metinleriyle nasıl bir ilişki içinde konumlandığını ortaya koymak. Üçüncü olarak, kadınların metinlerini şekillendiren özellikleri ve bu metinlerin erkeklerin metinlerinden nasıl farklılaştığını (eğer farklılaşıyorsa) anlamak. Bu özellikleri anlamak, Batılı kadınların Doğu betimlemelerinin özgün özelliklerini ve bunların oryantalist söylemin halihazırda var olan metafor ve mecazlarından nasıl etkilenmiş olduğunu görmek açısından yararlı olabilir. Eğer Timothy Mitchell'in iddia ettiği gibi Doğu bir yer değil de her biri Doğu'nun "hakikatini" sunduğunu iddia ettiği halde, diğer temsillere göndermede bulunmaktan başka bir şey yapmayan bir temsiller dizisi ise,[12] kadınların ve erkeklerin birbirlerinin metinlerinden yaptıkları alıntılamanın aldığı özgün biçimi ortaya koymak önemli. Bunu yapabilmek için Batılı kadın yazarların, kendi Doğu

11. Gayatri Chakravorty Spivak, "Imperialism and Sexual Difference", *Oxford Literary Review*, 8/1-2 (1986), s. 225.

12. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 31.

betimlemelerini yetkin kılmakta ne tür söylemsel stratejiler kullandıklarını ve bunların erkeklerin kullandığı stratejilerden farklı olup olmadığını göstermemiz gerekir. Eğer oryantalist söylem, yalnızca var olan mecazların ve düşüncelerin basit bir tekrarından ibaret değilse, Batılı kadınların söylemlerinin erkeklerinkinden ne şekilde farklılaştığını ve onlarla hangi noktalarda kesiştiğini anlamak, oryantalizmin birliğinin, çeşitliliğe ve/veya çelişkililiğe rağmen nasıl kurulabildiğini anlamamız açısından oldukça önemlidir.

Ek olarak Batılı Kadın

2. Bölüm'de, kadın ya da erkek Batılı özne'nin, Doğulu öteki'ne duyduğu arzuyu, Doğulu kadının mekânına, bedenine ve hakikatine ulaşma arzusu olarak ifade ettiğini öne sürmüştüm. Doğu ve Doğulu kadın arasında kurulan metonomik ilişki, bize, Doğulu kadına duyulan bu tutkunun nedenini açıklar. Duygusallığın vücut bulduğu yer olarak görülen Doğu, hep kadınsılığa ilişkin terimlerle temsil edilmiş ve buna paralel olarak, oryantalist söylemde ırksallaştırma ve kadınsılaştırma süreçleri birbirleriyle iç içe geçmiştir. Mary Harper'in belirttiği gibi, bu seyyahların pek çoğu için Doğu, Doğulu kadınla özdeştir.[13] Bu nedenle Doğu'nun anlaşılabilmesinin koşulu, Doğu'nun kadınlarının anlaşılabilmesi olarak görülmüştür. Doğu'nun "kadınsılığa" ilişkin terimlerle ve metaforlarla temsil edilmesini sağlayan, kadın ve Doğu arasında kurulan bu metonimik ilişki olmuştur. Diğer bir deyişle, Doğu'nun doğululaştırılması süreci onun kadınsılaştırılmasıyla iç içe geçmiş bir süreçtir. Kültürel ve cinsel farkın temsili arasındaki bu iç içelik, oryantalist söylemin kadınsılık üzerine var olan fallus-merkezci söylemle örtüşmesi sayesinde mümkün olabilmiştir. Doğu üzerine yazılmış metinlerin çoğunda yalnızca kadın, harem ve peçeye ayrılmış bölümlere rastlamayız; bu metinlerde Doğulu yaşamın değişik yönleri kadınsılığa ilişkin metaforlar aracılığıyla anlaşılır kılınmıştır. Örneğin, "gizemlilik" ve "peçenin arkasında sır saklama" gibi metaforlar, hem Doğu'yu hem de kadını betimlemekte yaygın olarak kullanılmıştır. Doğu'nun ve kadının peçesinin arkasında

13. Mary Harper, "Recovering the Other: Women and the Orient in Writings of Early Nineteenth-Century France", *Critical Matrix*, 1/3 (1985), s. 2.

gizlediği düşünülen tehdit ve dehşet bizzat oryantalist söylemin varettiği, oluşturduğu bir kurgudur.

"Gizemli" Doğu'nun içine girme ve böylece onun "hakikatini", "asli" kimliğini ortaya çıkarma (bu genellikle peçeyi açma ve haremin yasaklı mekânına girme arzusu olarak ifade eder kendini) oryantalist söylemi oluşturan temel mecazlardan biridir. "Saklı" ve "gizemli" olduğu düşünülen Doğulu yaşama, hareme ve peçeli kadının sırrını çözmeye yönelik tutku, Doğulu kadının abartılı bir biçimde temsil edilmesine neden olmuştur. Bu abartılı temsile karşın, oryantalistin arzusu tatmin edilemeden kalmıştır: Batılı özne, Doğu'nun ve Doğulu kadının gizemini her keşfetme girişiminde onun "otantik" ve "hakiki" bilgisinden bir o kadar uzakta olduğunun ayırdına varmıştır. Yasaklı mekâna girmek için Batılı özne'yi harekete geçiren güç, "gerçek" Doğu'ya duyulan nostaljidir. Jean Jacques Ampere'in şu sözleri bize bu nostaljiyi gösterir: "Doğulu yaşam bugün tüm ihtişamıyla yalnızca, seyyahların giremeyeceği ev içinde bulunabilir."[14]

Ampere burada oryantalist söylemin en yaygın mecazlarını tekrarlamakta, yani Doğu'nun "gerçek" özelliklerinin kadının mekânında bulunabileceğini varsaymaktadır. Batılı özne, Doğu'nun en "debdebeli" ve "hoş" yönlerini bu kapalı, ev içi mekânda arar. Doğu'yu tam olarak kavramak, onun "hakikatini" ortaya çıkarmak için bu alanı görmesi gerektiğine inanmıştır. Burada emperyalist arzunun, bilginin nihai garantörü olarak, görmeye ve gözleme verdiği öneme tanık oluruz. Dahası, Ampere'in Doğu'nun "özü"nü bulduğu yerin kadının mekânı olması hiç de rastlantı değildir. Doğu, kadınıyla özdeştir; onun özünü temsil eder. Ampere bunu açıkça ifade eder: "Bugün Doğu benim için yüzünü yalnızca arada bir gösteren maskeli bir kadın gibidir."[15] Doğulu kadının bilgisine ulaşmadıkça, Doğu'nun doğru ve tam bilgisini edinmesinin mümkün olmadığını düşünür Ampere. Ne var ki ötekini saklayan peçeyi kaldırmaya ne kadar çabalarsa çabalasın, çabasının boşa olduğunu da gizliden gizliye bilmektedir. Dahası, Doğulu kadının bulunduğu bu iç mekân, yalnızca erkeğin gözetlemesini önler biçimde "mühürlenmiş" değildir, aynı zamanda yerli de bu iç mekân hakkında bilgi vermek konusunda isteksizdir.

14. Jean Jacques Ampere, Alıntılayan: Mary Harper, "Recovering the Other", s. 11.

15. *A.g.e.*, s. 12'de Jan Jacques Ampere'den alıntı.

Theophile Gautier, ötekinin bu "gizli" ve "gizemli" mekânı hakkında bilgi edinmek için verdiği savaşı şöyle dile getirir: "Bir Türk'e haremdeki âdetler ve alışkanlıklar, ya da kadınların kişiliği ve tavırları hakkında soru sormanın uygunsuz olacağını anlamak... kolaydır... Bu bakımdan uygarlıkları bir basamak bile ilerlememiştir."[16]

Ancak Batılı eril göz bu "örtülü" ve "gizemli" Doğu'nun bilgisini edinmeye kararlı olduğundan, mümkün olan her türlü aracı bu yolda kullanır. İşte Batılı kadının betimlemeleri tam bu noktada, oryantalist ve eril arzunun kalbinde yatan bu eksiği ortadan kaldırmanın aracı olarak devreye sokulur. Doğu'ya özgürce seyahat etme ve burada gönlünce hareket edebilme özgürlüğüne karşın, Batılı özne (ki bu erkektir), Doğulu kadının mekânının kendisine kapalı olmasından hayal kırıklığına uğrar; harem yaşamının ayrıntıları, gizemleri ve öteki cinsin bu kapalı perde ardında yaşadığı şehvetli cinsellik üzerine spekülasyonda bulunmaktan başka seçeneği yoktur. Batılı seyyahların, Doğu'nun "hakikatini" keşfetmelerine engel oluşturan peçe, bu "gizemli" mekânda açılır. Bu kapalılık karşısında, Batılı erkeğin bel bağlayabileceği en güvenilir kaynak Batılı kadının, haremin yasak mekânına ve buradaki kadınların günlük yaşamlarının ayrıntılarına ilişkin betimlemeleri olacaktır. Bu bilgisine ulaşılamaz mekân'ın "gizemleri" ve Doğu'nun, bu "iç" mekânda saklı bulunduğu düşünülen "özü" ancak Batılı kadınların yardımlarıyla (çünkü bu yasak mekâna girmesine izin verilen tek yabancı onlardır) ortaya çıkarılabilecektir. Başka bir deyişle, Batılı özne'nin eksiğini giderebilen yalnızca Batılı kadınlardır. Ötekinin iç dünyasını görememe, kadının mekânına ulaşamama, erkeğe sınırlarını, *eksiklerini* hatırlatır. İşte bu noktada bu "eksiği giderebilecek" olan kadınların anlatılarına ve betimlemelerine başvurulur. Gautier bunu söyle dile getirir: "Gerçekten otantik bilgi edinmek için uygulanabilecek tek yöntem haremlere alınan ve oraya ulaşan Avrupalı bir hanımefendiden gördüklerini size dürüstçe aktarmasını rica etmektir."[17]

Erkeklerin bu "iç" dünyayı görememekten kaynaklanan hayal kırıklığı öylesine yoğundur ki, Gautier'in "Türkiye'ye yalnızca kadınlar gitmelidir," demesine neden olur, çünkü erkeklerin görebildikleri,

16. Theophile Gautier, *Constantinople*, çev. Robert H. Gould, New York: Henry Holt and Company, 1875, s. 192.

17. *A.g.e.*, s. 192.

kadınların gördükleri "gerçek" Türkiye'yle kıyaslandığında o kadar marjinal kalmaktadır ki...

Konstantinapolis'te, merakımız bizi caddelerde koşturup, evlerin içine sokarken, selamlığın önünden elimizde bir fincan kahve ve çubukla geçememek rahatsız eder bizi ve kendi kendimize şunu söyleriz: "Türkiye'ye sadece kadınlar gitmeli – bir erkek bu kıskanç ülkede ne görebilir ki? Beyaz minareler, fıskiyeler, kırmızı evler, siyah selviler, çok sayıda köpek, develer ve yüklü hamallar... veya fotoğraflar ve optik görüntüler." Hepsi bundan ibaret. Oysa bir kadın için, odalık kendini açar, haremin hiçbir gizemi yoktur; bıyıklı turist şüphesiz çekici olan o yüzleri bulmaya çalışır nafile bir çabayla ...kadınsa, peçelerini açarak bütün güzelliklerini ortaya sermiş kadınlar üzerine mülahazalarda bulunabilir.[18]

Öteki'nin iç dünyasını ve kadının mekânını görememesi Ampere'e kendi *eksiğini* ve sınırlarını gösterir. Bu noktada bu eksiği giderebilecek Batılı kadınların betimlemelerine ve gözlemlerine başvurur. Bu eksiği tamamlayabilecek güvenilir ajanlar olarak Leydi Mary Montagu ve Sophia Poole'a gönderme yapar.

Neyse ki, hergün sayıları artan kadın turistler *bu boşluğu gidermektediler* ve İstanbul için Leydi Montagu örneğinin gösterdiği gibi bunu zaten başarıyla yapmışlardır. Bunu, Kahire için *Modern Mısırlılar* üzerine en güvenilir kitabı borçlu olduğumuz M. Lane'in kızkardeşi Mistress Poole izlemiş, kardeşinin değerli çalışmasını pek uygun biçimde tamamlamıştır. Onun *Mısır'daki İngiliz Kadın* isimli kendi küçük ve hoş çalışmasında, ihtişamlı giysileri, mücevher öbeklerini, peri masalıvari yemekleri, güzel cariyeleri, kısacası tüm bir haremi buluruz; Doğu yaşamının en hoş ve parlak yönlerinin barındığı ve yine de saklı kaldığı yer haremdir.[19] (vurgu benim).

Batılı kadınların betimlemelerine güvenilir kaynaklar olarak başvurma konusunu, yukarıda sözünü ettiğim oryantalizmin alıntılamaya dayanan yapısı bağlamında düşünmemiz yerinde olacaktır. Batılı erkek ve kadın oryantalistlerin birbirlerinin metinlerinden alıntılama yaparken ortaya çıkan özgün dinamiği, erkek ve kadın konumlarının kuruluşundan ayırt ederek anlamamız mümkün değildir.

Erkek özne'nin eksiğini tamamlamak üzere çağırıda bulunulan Batılı kadınlar, kapısı "mühürlü" dünyada tanık olduklarını "dürüst-

18. Theophile Gautier, Alıntılayan: Reina Lewis, *Gendering Orientalism*, s. 132.

19. Mary Harper, "Recovering the Other", s. 11'de Jan Jacques Ampere'den alıntı.

çe" anlatmaktan mutluluk duyarlar. Aslında, pek çoğunun da ifade ettiği gibi bu kadınlar, kendilerinin erkek rakipleri için önemli bir işlevi yerine getirdiklerini, yani onların "eksiklerini" tamamladıklarını düşünürler. Örneğin Edward Lane'in kızkardeşi Sophia Poole'un ayrı bir kimliği yoktur; "Edward Lane'in kızkardeşi" diye bilinir; sadece başkaları değil, Poole da kendi yaptığına, erkek kardeşinin halihazırda yapmış olduğuna yalnızca bir "ekleme" niteliği atfetmekten hoşnutsuz değildir; erkek kardeşindeki eksiği tamamlamaktadır. Bunu şöyle dile getirir:

> Kardeşimin harem hakkında anlattıklarını ve bu ülkenin kadınlarının âdet ve davranışları hakkında tüm yazdıklarını yalnızca en ince detayına kadar doğru bulmakla kalmıyor, beni şimdi sürdüğüm hayata hazırlamak açısından en fazla değeri taşıdığını da düşünüyorum. Ancak bu konularda yalnızca diğer erkeklerden edindiği bilgiler tabii ki yetersizdir. Kadınların içinde bulunduğu durumu hem kendi kişisel gözlemlerimden hem de değer yargılarını ve kendilerine nasıl davranıldığını bizzat bu kadınların kendi ağızlarından öğrenmem yoluyla, *benim kendisinin eksiklerini tamamlamamı istemiştir.*[20] (vurgu benim).

Batılı kadınlar, sağladıkları "ek" bilgi ile erkeklerin anlatılarının bütünselliğini ve tutarlılığını kurarlar. Onlar, erkeklerde eksik olan "içerinin bilgisini" sağlarlar. Onların işlevi resmi tamamlamak olarak değerlendirildiğinde, Doğu'nun özünün hali hazırda anlaşıldığı ama ufak tefek eklemelere ihtiyaç duyulduğu düşünüldüğünden, kadınların anlatılarının oryantalist anlatının özünü oluşturduğu düşünülmez. Batılı kadınların anlatılarına zorunlu bir *ek* olarak duyulan bu ihtiyaç esas-olanı esas-olmayandan, orijinal-olanı eklenenden, merkezi kıyıda kalandan, içerdekini dışardakinden ayırt etmeye yarar. Kadınların metinlerini "ana" metinlerden ayırt eden bu tavır sayesinde erkek özne kendi metnini "orijinal" ve esas olan olarak ayırt eder. Sophia Poole'un metninin yapıp da Batılı erkeklerin metinlerinin yapamadığı şey, erkek kardeşinin metninin "bütünselliğini" sağlamak için ona ekleme yapmasıdır (erkek kardeşi hareme ilişkin bilgisini diğer erkeklerden edinmiştir ve bu yüzden de na-mükemmeldir).

Kadın ve erkek seyyahların metinleri arasındaki ilişkiyi yapılandıran metinsel ekonomiyi ve birbirlerine yaptıkları göndermelerin di-

20. Sophia Poole, *English Women in Egypt*, Cilt II, Londra: Charles Knight, 1844, s. 94.

namiğinin özelliklerini açıklayabilmek için Derrida'nın ek/eklenti (*supplement*) kavramından kısaca söz etmek istiyorum.

Derrida "ek" nosyonunun iki anlamından söz eder. Birinci anlamına göre ek bir katkı, toplamı zenginleştiren bir tamamlamadır.[21] Bu mantığa göre, yazma konuşmaya bir ek, ve böylelikle konuşmanın varlığını güvence altına alan şey olarak anlaşılır. Yazıyı bir ek olarak gören mantık, aynı zamanda dile, düşünceyi en doğal biçimde ifade eden bir araç olma ayrıcalığını atfeder. Buna göre dil, her şeyden önce konuşmak için varolan bir sistemdir. Bu durumda yazı, basitçe konuşmada eksik kalanı tamamlamaya hizmet eder. Derrida, bu tamamlama mantığına bir başka örnek olarak mastürbasyona atfedilen işlevi gösterir. Mastürbasyonun işlevi "doğal cinselliği" tamamlamak olarak görülür. Batı metafiziğinin temel taşı olan karşıtlıkların temelinde yatan da bu tamamlama mantığıdır; doğa ve kültür, kadın ve erkek, konuşma ve yazma, köken ve tarih arasındaki karşıtlık işte bu tamamlama ekonomisinin bir ürünüdür. Eklemenin ikinci anlamı ise, tamamlama değil de bir başka şeyin *yerine geçmedir*.[22]

Derrida'nın eklemenin bu ikinci anlamı için verdiği örnek ise göstergedir. Gösterge, şey'in yerine geçendir. Bu ekonomide, ister "tamamlama" isterse "yerine geçen" olarak görülsün, önemli olan tamamlayanın eklendiği şeyin *dışında* olması, onun yerine geçmesi için ondan başka, ona yabancı bir şey olmasıdır.[23] Her iki anlamada da ortak olan, ekleme mantığının orijinal ve kendinden menkul bir varlığı öngörmesi, onu teyid etmesidir. Kıyıda kalmaya mahkûm edilen eklentinin işlevi, varlığın bütünselliğini yeniden kurmaktır. Ancak eklentinin gerekli olması, bütünlükte bir "eksik"in olduğunu gösterir. Eklemeye duyulan zorunlu bir ihtiyaç söz konusudur; çünkü ek bir boşluğu doldurmakta, asıl olandaki bir yetersizliği gidermektedir. Yani bir yandan, eklenti ihtiyari bir fazlalık, zaten kendi başına tamam olan bir orijinale eklemeden başka bir şey değildir. Ama öte yandan da, bu "tamam olduğu düşünülen" varlıktaki eksiği telafi etmek üzere eklemede bulunulmaktadır. Bu söylemsel ekonominin garip mantığına göre, eklentiye mevcudiyet tanınmaz, ama ilginç biçimde eksiğini telafi ederek "asıl" olanı, "orijinal" olanı mümkün kı-

21. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev: Gayatri C. Spivak, Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1976, s. 144.

22. *A.g.e.*, s. 145. 23. *A.g.e.*, s. 145.

lan odur.[24] Ekleme mantığı aynı zamanda "içerisi" ve "dışarısı" arasında bir ayrım kuran *dışlama* sürecidir. Derrida'ya göre:

> Metafizik na-mevcut olanı, tamamlayanı basit bir dışsallık, saf bir ekleme ya da yokluk olarak belirleyerek dışlama sürecini gerektirir. Dışlama süreci tamamlama mantığının yapısında vardır. Buradaki paradoks, eklemeyi saf bir ekleme olarak görerek bir tarafa itmektir. *Eklenen, kendini dışarda bırakan tamam bir varlığa eklendiğinden, hiçbir şeydir.* Konuşma sezilen mevcudiyete, yazma yaşayan ve varlığı kendinden menkul konuşmaya, mastürbasyon normal cinsellik deneyimi denen şeye, kültür doğaya, şeytan masumiyete, tarih kökene, vb. eklenir.[25]

Batılı kadınların yazdıklarını incelediğimizde, erkek ve kadın metinlerinin birbirlerini alıntılama biçiminin bu ekleme mantığıyla çalıştığını görürüz. Bu özgün alıntılama dinamiğinin aynı zamanda oryantalizmin bütünselliğini kuran bir dışlama süreci olduğuna da tanık oluruz.

Erkek özne, Batılı kadını, Doğu'nun girilmez iç mekânı, harem ve peçenin ardında "saklanan" kadınlar hakkında bilgi sağlamaya davet ederek, kendi metnini "asıl" olarak kurmakta, böylelikle de kadınların metinlerini basit bir ek olarak konumlamaktadır. Kadınların betimlemelerinin basit birer ek olarak konumlanması, bunların aslında bir "hiç" olduğunu da ima eder. Diğer yandan, erkek özne'nin Doğu'yu anlamasının bu tamamlayıcı bilgiyi edinmeden eksik kalacağı düşüncesi de söz konusudur. Batılı kadından gelen her ek bilgi, Doğu'yu anlayabilmek için gerekli olan bilginin ayrılmaz bir parçası olarak görülür; ama diğer taraftan da bu bilginin "asıl" metinlerin kıyısında kaldığı düşünülür. Ancak bu, paradoksal bir biçimde, erkek metinlerinin "asıl" olarak konumlanmasını, bu nedenle de onların Doğuya ilişkin betimlemelerinin bütünlüğünü ve tamamlılığını ima eder. Batılı kadının sağladığı bilgiye "ek" bilgi statüsü atfetmek, hangi betimlemenin Doğu'nun "gerçek/asıl" bilgisini sağladığına ilişkin bir yargının da verilmesi demektir. Ancak eklenen, dışsal olmasına karşın, bir noksanı gidermekte ya da oryantalist bütündeki temel bir eksiği kapatmaktadır. Burada, erkek özne'nin bilgisinin eksikliği, onun Doğu'nun iç mekânına erişememesinden kaynaklanır. Bu an-

24. Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca ve New York: Cornell University Press, 1986, s. 105.

25. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 167.

lamda oryantalist bütünlük kendine yeterli olmaktan hayli uzaktır. Batılı kadının harem ve Doğulu kadın hakkında sağladığı bilgi, tam da Batılı öznenin eksiğini giderdiği için esas metinden daha az bir şeydir; kendi başına, bağımsız bir tanımı yoktur; ancak erkeğin yazdığıyla bir tamamlama ilişkisi içinde olduğu sürece bir şey olabilmektedir. Bu ikili tanım –bir yandan dışarda kalma ve esas kümeye bir ek hizmeti görme, diğer yandan ise erkek öznedeki eksiği gideren bir ekstra işlevi olma– sayesinde Batılı kadınların sağladıkları bilgiler aynı anda hem kabul görmekte hem de dışlanmaktadır. Bu, erkek özne'nin kadınların açıklamalarına bir tamamlayıcı olarak neden ihtiyaç duyduğunu ve neden onlara hem ihtiyaç duyup hem de reddettiğini açıklar bize. Ancak bu ikili konum, Batılı kadınların yazdıklarının oryantalizmin dışında kaldığını düşündürtmemelidir. Aksine, ekleme mantığının ortaya çıkardığı şey, "değerlerin ilginç bir biçimde tersine çevrilerek görünüşte türev veya ikincil olan terimin, varsayımların tüm yapısını belirleme gibi temel bir rolü olduğudur."[26]

Aşağıda, Lady Montagu'nun *Turkish Embassy Letters*'ının bir okumasını yapacağım. Montagu'nun *Mektuplar*'ı[27] üzerinde yoğunlaşmamın nedeni, bu metnin oryantalist söylemde ayrıcalıklı bir yer tutması veya onun erkek oryantalist metinleri tamamlama işlevi gören tek veya en önemli Batılı kadın metni olduğunu düşünmem değil. Onun söylemi, Batılı memur ve işadamlarının eşleri, misyonerler, seyyahlar veya antropologlar olarak Doğu'ya giden diğer Batılı kadınlarınkinden daha fazla oryantalist de değildir. Montagu'nun *Mektuplar*'ının, Batılı kadınların söyleminin, erkeklerin söylemiyle hangi noktalarda benzeştiğini veya farklılaştığını, ve tüm bir oryantalist gelenek içinde kadınların söyleminin nasıl bir konum işgal ettiğini gösterebilmek için iyi bir örnek oluşturduğunu düşünüyorum.

Lady Mary Montagu: Oryantalist mi Feminist mi?

Montagu'nun *Mektuplar*'ının tipik özelliklerini irdelerken, Lisa Lowe'un *Critical Terrains: French and British Orientalisms*'de aynı

26. Christopher Norris, *Derrida*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987, s. 67.

27. Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters 1708-1720*, Cilt. I, der. Robert Halsband, Oxford: Clarendon Press, 1965.

metni incelerken öne sürdüğü temel bazı tezleri de tartışacağım. Bu nedenle onun geliştirdiği temel tezlerin kısa bir sunumunu yaptıktan sonra, benim Montagu'nun *Mektuplar*'ını okumamın onunkinden hangi noktalarda ayrıldığını tartışacağım. Bunu yaparken Lowe'un çalışmasının detaylı ve genel bir okumasını değil sadece Montagu'ya ilişkin tezlerini ele alacağım.

Lowe'u, Montagu'nun *Mektuplar*'ını incelemeye iten nedenlerden biri, oryantalizmi topyekûn ve monolitik gören anlayışa karşı çıkma isteğidir. Lowe bunu, kitabının temel sorunlarından biri olarak sunar. Örneğin, Said'in oryantalizmi sabit ve monolitik bir söylem olarak düşünme eğiliminde olduğunu ileri sürerek, oryantalizmin çelişkili ve çeşitliliğe dayanan yapısını göstermeye çalışır.[28] Bu nedenle, okumalarını cinsel, ırksal, ulusal ve sınıfsal fark söylemlerinin kesiştiği örnekler üzerinde yoğunlaştırır. Lowe'a göre bu farklı söylemlerin birbirleriyle eklemlenmesi oryantalizmin bütünselliğini bozunduran, hatta onu yerinden eden farklı söylemlerin ortaya çıkışı olarak düşünülmelidir. "Oryantalizmin sarsılması" olarak adlandırdığı durumu, bu tür söylemsel kesişme noktalarına yerleştirerek, oryantalist söylemin içindeki direnç noktalarını bulmayı hedefler. Foucault'nun *heterotopia** kavramını, oryantalizmin kendi içinde barındırdığı direnç noktalarını gösterme amacıyla kullanır. Ancak Lowe, bu tür direnç noktalarını bulmada oldukça aceleci davranır. Bu aceleci sonuca varışın bir örneği oryantalizmi çoğullaştırması ise (Said'in tersine, oryantalizmin karşıtlıklara dayanan bir söylem değil de, çeşitli ve çoklu bir yapı arz ettiğini iddia eder) bir diğeri de Montagu'nun *Mektuplar*'ında feminist bir söylem tespit ederek, bunun oryantalizme müdahale imkânı verdiğini ileri sürmesidir.[29] Montagu'nun *Mektuplar*'ı-

* Foucault bu kavram ile ötekilik mekânlarını, yani krizin, sapkınlığın, köleleştirilmenin ve sömürgeciliğin mekânlarını kastediyor.

28. Lisa Lowe bu tür genellemelere karşı çıkan tek kişi değil. Kendisinin de belirttiği gibi, bu tür eleştiriler James Clifford, "On Orientalism", *Predicament of Culture* (Cambridge Massachussetts, Harvard University Press, 1988) ve B. J. Moore-Gilbert, *Kipling and Orientalism* (Londra, Croom Helm, 1986) başlıklı çalışmalarda bulunabilir. Bu listeye *Orientalism*'in çeşitli değerlendirmelerine değinen Lata Mani ve Ruth Frankenberg'in "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, 14/2 (1985) başlıklı makalesini de ekleyebiliriz.

29. Said'in oryantalizmin *örtük* ve *görünen* içeriğine ilişkin tezinin de gösterdiği gibi, bunları birbirine karşıt gibi düşünmek son derece problemlidir. Ancak bu, oryantalizmin yapısının karmaşık olmadığı anlamına gelmez. Tam da bu iki içeri-

nın oryantalizmle, Lowe'un öne sürdüğünden daha farklı bir biçimde eklemlendiğini iddia edeceğim.

Sophia Poole gibi Montagu da, Türk kadınlarının mekânına ve dolayısıyla bilgisine ulaşma açısından Batılı erkeklere kıyasla sahip olduğu ayrıcalığı vurgulamaktadır. Bunun kadın olmasından kaynaklandığını hatırlatmayı da ihmal etmez okurlarına: O erkeklerin sahip olmadığı bir şeye sahiptir, onların eksiklerini tamamlayabilir. Kendi gözlemlerinin Doğu'nun "doğru" bilgisini –bu yalnızca oryantalist değil, aynı zamanda eril dediğimiz söylemi de niteleyen yaygın bir mecazdır– temsil ettiğini iddia ederek betimlemelerinin yetkinliğini göstermeye çalışır. Erkeklerinkine göre kendi metninin marjinal ve tamamlayıcı bir konuma yerleştirildiğinin farkında olduğundan, betimlemelerine oryantalist söylem içinde bir yer açabilmeye çalışır ve bunun için de erkeklerin "gerçeklik" iddialarını geçersiz kılmaya çalışır. Elde ettiği bilgilerin ve kendi gözlemlerinin Doğu ve Doğulu kadının gerçek bilgisini sunduğunu vurgular sürekli ve erkeklerin metinlerini, Doğu'nun "hakiki" bilgisinin yetersiz ve çarpıtılmış bir temsilini sunduklarını iddia ederek reddetmeye çalışır. Yukarıda belirttiğim gibi, basitçe birikme yoluyla değil, aynı zamanda yerinden etme, eleştiri, bozundurma ve hatta müdahale yoluyla da kurulan oryantalizmin alıntılamaya dayanan yapısı işte burada karşımıza çıkar. Örneğin, 17 Haziran 1717'de Leydi .....'e mektubunda Montagu Fransız tarihçi Jean Domont'nun Türkiye betimlemelerinin doğruluğunu sorgulamaktadır.

> Mektubunuz baştan sona yanlışlarla dolu. Türkiye hakkındaki düşüncelerinizi ... değerli yazar Dumont'dan aldığınızı görüyorum. Burada hakikatten bu denli uzak ve böylesine eğlendirici garipliklerle dolu Doğu Akdeniz seyahatlerini okumak benim için özel bir zevk. Görmedikleri kesin olan kadınlar hakkında açıklamada bulunmaktan asla vazgeçmiyorlar.[30]

Ya da Mayıs 1718'de Kontes .....'e yazdığı mektubunda Bay Hill gibi yazarların betimlemelerinin büyük bölümünün yanlışlığından

ğin aynı anda varolabildiğini gösterdiğimizde anlayabiliriz oryantalizmin bütünlüğündeki karmaşıklığı. Diğer bir deyişle, oryantalizmin karmaşık yapısı, onun çoğul olduğunu iddia etmekle anlaşılamaz, çünkü oryantalist söylem, Spivak'ın ifadesiyle söylersek, "dünyanın dünyalaştırılmasını sağlayan tek bir hegemonik öykünün parçasıdır".

30. Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters*, s. 368.

söz eder[31] ve kendi sunduğu bilgilerin doğruluğundan emin olunmasını ister.[32] Leydi Bristol'a yazdığı mektupta da asıl amacının "hakikate" ulaşmak olduğunu vurgular:

> Son gelişimden beri, Hanımefendilerine tüm vicdanımla doğru bir tasavvurunu sunmaya borçlu olduğum bu şehirde, İstanbul'da, artık epeydir bulunmaktayım; biliyorum ki Seyyahların yazdıklarından aldığınız kısmi ve yanlış fikirler dışında bir fikre sahip değilsiniz. Şurası kesin ki burayı, İstanbul'u, Pera'da onu asla görmeden yıllarını geçirmiş pek çok insan var. Yine de hepsi onu anlatma iddiasındalar.[33]

Kendi sunduğu betimlemelerin "gerçek" Doğu'ya sadakatini iddia ederek yetkin kılma çabası yalnızca Montagu'nun değil, diğer Batılı kadınların da yaygın olarak başvurduğu bir usluptur.[34] Yukarıda da belirttiğim gibi, oryantalist söylemin gücü, farklı metinlerin birbirlerinden alıntılama yapması sayesinde daha da sağlamlaşır; ancak bu, basitçe önceki temsillerin onaylanması veya tekrar edilmesi sayesinde değil, daha önceki temsillerin eleştirilmesi, bozundurulması ve hatta daha önceki metinlerle çelişebilen betimlemelerin gelişip, çoğalması yoluyla da gerçekleşir.

Lowe, Montagu'nun metninin, erkeklerden farklı olarak, birbirleriyle paradoksal bir ilişki içinde olan değişik söylemlerin kesişme noktasında konumlandığını söyler. Montagu'nun metninde, bir yanda Doğu'yu egzotik, şatafatlı ve gizemli olarak temsil eden geleneksel oryantalist mecazların ve metaforların bulunduğuna, diğer yanda ise kendinden önceki seyyahların Türk toplumu temsillerine açıkça meydan okuyan bir uslubun varlığına çeker dikkatimizi.[35] Lowe'a göre Montagu, Robert Withers, George Sandy, John Covel, Jean Dumont ve Aaron Hill'in kadın, cinsellik ve Doğu toplumlarının göreneklerine ilişkin betimlemelerini eleştirerek kendi söylemini bu gelenekten net bir biçimde ayırmaktadır.[36] Oryantalizmin alıntılamaya dayanan yapısı açısından baktığımızda, Montagu'nun, erkeklerin me-

31. Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters*, s. 405.
32. *A.g.e.*, s. 385. 33. *A.g.e.*, s. 396-7.
34. Örneğin Grace Ellison, *An English Women in a Turkish Harem*'de (Londra: Methuen, 1965) görevinin Türkiye'ye karşı daha önceki metinlerde yer alan "hataları, önyargıları ve nefreti düzeltmek" olduğunu söyler. Kitabı boyunca Doğu ve Doğulu kadını temsil eden metinlerin yanlışlarına dikkatimizi çeker.
35. Lisa Lowe, *Critical Terrains*, s. 31. 36. *A.g.e.*, s. 31.

tinlerindeki doğruluk iddialarına karşı takındığı eleştirel tutumun, onun söylemini oryantalist gelenekten uzaklaştırdığını ileri sürmek oldukça problemlidir; çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, oryantalizm çelişkisiz bir söylem olmaktan öte, onu oluşturan metinlerin birbirleriyle çelişmesine rağmen bütünselliği ve birliği olan bir söylemdir. Ancak bu özelliği onu daha kırılgan kılmaz, ya da onun iktidar ve bütünlüğünü kurabilmesine bir engel oluşturmaz. Bu nedenle, oryantalizmin hegemonyasına karşı direnç noktalarını, metinlerin çeşitliliğinde veya çelişkili özelliklerinde, ya da "olumsuz" ve "kötü" stereotiplere karşı, daha "olumlu" ve "iyi" imajların kurulmasında arayan yaklaşımları kuşkuyla değerlendirmemiz gerektiğini düşünüyorum.[37] Oryantalizmi bir "önyargılar" ya da "olumsuz" imajlar kümesi olarak düşünecek olursak, bizim kendi incelememizin de bu imajları ahlaki bir kritere göre değerlendirmenin ötesine geçmesi hayli zordur. Homi Bhabha'nın da belirttiği gibi, bu imajları basitçe "olumlu" ya da "olumsuz" olarak değerlendirmektense, stereotiplere dayanan kolonyal söylemin özneyi kurucu, özneyi kurduğu ölçüde de onu tâbi kılıcı gücünü anlamaya çalışmalıyız.[38] Bhabha'ya göre kolonyal söylem, öteki kültürleri inceleme nesnesine dönüştürerek onları kuran bir söylem olarak düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında Montagu'nun söylemi, farklı bir jestle de olsa, oryantalist kurgunun dışında veya ötesinde değil, bizzat onun içinde konumlanmıştır. Bunu göstermek için Montagu'nun *Mektuplar*'ının erkeklerin metinlerinden farklı gibi görünmesine rağmen nasıl eril ve emperyalist özne kuran söylemlerle ittifak içinde olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken, Lowe'un ileri sürdüğü tezlerle eleştirel diyaloğumu sürdüreceğim.

Lowe'a göre, oryantalist söylemin heterojen bir yapısı vardır. Ona göre cinsiyet, sınıf, ırk ve ulus söylemlerinin oryantalist söylemle kesişmesi, onun hegemonyasını sarsıcı bir güç oluşturmaktadır. Montagu'nun metninde oryantalist betimlemelerin izlerini bulsa da, bunların cinsiyet ve sınıf retoriğiyle eklemlendiğini iddia eder Lowe. Böyle bir eklemlenmenin farklı toplumların kadınları arasındaki ortak

37. Aslında oryantalizm Doğulu kültürlerin ve insanların antropolojik temsilinden çok daha önce, Doğu'ya gitme, "orada" olma, Doğu ve Batı arasına ayrım koyup onları işaretleme arzusunda ortaya çıkmaktadır. Bu, Lacancı anlamda, fantazi tarafından beslenen ve desteklenen bir arzudur çünkü özne kendi kimliğini bu fantazi sayesinde kurmaktadır.

38. Homi Bhabha, "The Other Question...", *Screen*, 24/ 6 (Aralık 1983), s. 18.

deneyimlerden söz eden "feminist" bir söylemin ortaya çıkışına olanak tanıdığını öne sürer.[39] Aşağıda Lowe'un, Montagu'nun kullandığı belli söylemsel öğeleri "feminist" olarak nitelemesi üzerinde daha geniş bir biçimde duracağım ve çelişen, çatışan özelliklerine karşın, Montagu'nun söyleminin eril ve emperyalist söylemlerden kopamadığını göstermeye çalışacağım.

Lowe'a göre Montagu'nun söylemi iki farklı retoriğin, benzerlik ve farklılık retoriğinin bileşiminden oluşur. Montagu'nun metnini erkeklerinkinden ayıran en önemli özelliğin, onun Türk kadınının konumunu, Batılı kadının konumuyla benzeştirmesi olduğunu ileri sürer. Montagu'nun, kendisiyle Türk kadınları arasında özdeşlik kurduğu retorik, Lowe'a göre benzerlik retoriğinin bir örneğidir. Bu ise Lowe için Montagu'nun metninde feminist bir söylemin varlığına delalet etmektedir. Bunun yanı sıra Lowe, Montagu'nun benzerlik retoriği kadar farklılık retoriğini de kullandığını ileri sürer. Bu ikinci özellik, Montagu'nun metnini, Doğu ve Batı'nın farkını karşıtlık içinde kuran mevcut oryantalist söylemle benzer kılar. Yani Montagu'nun retoriği, oryantalizmin farklı kültürleri ötekileştiren söylemine aynı anda hem karşıt hem de yandaştır.[40] Lowe'a göre Montagu'nun kendini Türk giysileri içinde ayrıntılı biçimde tanımlaması, kendisiyle Türk kadınları arasında benzerlik ya da özdeşlik kurduğu noktalardan biridir.[41] Lowe ayrıca bu iki farklı retoriğin Montagu'nun Türk kadınlarıyla özdeşlik ileri sürme çabasında nasıl iç içe geçmiş olduğuna da dikkat çeker. Ona göre, örneğin, Montagu'nun Türk kadınlarıyla özdeşliğini kurduğu benzerlik retoriği, aynı zamanda Doğulu ve Batılı kadınlar arasında bir fark kurmasına da neden olur. Montagu'nun kendini Türk kadınlarıyla benzeştirmesi, ironik bir biçimde, Doğu ve Batı arasında kurulmuş karşıtlığa dayanır.[42] Ancak Lowe'a göre Montagu, farklılık retoriğini Türk ve İngiliz kadınları arasında bir eşitlik kurmak amacıyla kullanır. Bu iki söylemsel stratejinin nasıl bir arada varolabildiğini göstermesine karşın, Lowe yalnızca farklılık retoriğini Doğu ve Batı arasında karşıtlık kuran oryantalist söylemin temel bir özelliği olarak görür. Benzerlik retoriğinin ise oryantalist bilme ve temsil etme stratejisinden farklı olarak nitelenmesi gerektiğini ima eder. Lowe'un aşağıdaki sözleri farklılık ve benzerlik retoriklerini ve

39. Lisa Lowe, *Critical Terrains*, s. 40.
40. *A.g.e.*, s. 42. 41. *A.g.e.*, s. 42. 42. *A.g.e.*, s. 45.

bunların ilişkisini nasıl kavramlaştırdığını gösteriyor bize:

> Montagu İngiliz ve Türk kadınlarını birbirlerine benzettiğinde, benzerlik retoriği erkek seyyahlarda dile getirilen farklılık retoriğine zıt düşer. Aynı zamanda, belli bir ölçüde, Montagu'nun Türk kadın kültürünün bilgisine sahip olduğunu sergilediği özdeşleşme mantığı kaçınılmaz olarak *oryantalist farklılaştırma mecazını*, onu hedef almak üzere tekrarlamaktadır. Bu da ironik olarak Batı ile Doğu arasındaki varolagelen ayrımı çağrıştırır.[43] (vurgu benim).

Lowe'un farklılık retoriğini oryantalizmle özdeşleştirip, benzerlik retoriğini bunun dışında tutması, kitabın ilerleyen sayfalarında daha da belirginleşir. Lowe için, farklılık retoriğini kullanması Montagu'nun metnini oryantalist söylem içinde konumlandırırken, benzerlik retoriği onu oryantalizmden farklı ve muhalif kılmaktadır. Bu ise, Montagu'nun metninin oryantalizme olan eleştirel mesafesini ifade etmektedir Lowe'a göre.[44]

Burada problemli olan, Lowe'un farklılık retoriğinden neyi kastettiği ve Montagu'nun metnini çözümlerken başvurduğu varsayımlardır: Benzerlik retoriğini oryantalist/kolonyal söylemin dışında görür Lowe, çünkü ne zaman farklılık retoriğinden söz etse oryantalist olarak nitelemekte, oysa benzeştirme retoriğinden söz ederken, oryantalizmin dışında, dahası ona muhalif bir söylem olarak değerlendirmektedir. Lowe, benzerlik retoriğini asla oryantalist söylemin bir özelliği olarak nitelendirmez. Bu iki retorik arasında yaptığı ayrımla ima ettiği şey, onların birbirlerinden kesin bir çizgi ile ayrıştırılabilecek, tamamen iki farklı söylemsel strateji olduğudur. Oryantalizmin söylemsel stratejisi olarak yalnızca farklılık retoriğini ele alırken, benzerlik retoriğinin oryantalizme müdahale imkânı sağladığını düşünür.

Lowe'un yaklaşımındaki sorunları gösterebilmek için yapısalcılık sonrası kuramın öğrettiği önemli derslerden birini hatırlatmak istiyorum: Fallus-merkezci ve Avrupa-merkezci anlamlandırma ekonomisi yalnızca bir terim üzerine kuruludur. Bu açıdan, oryantalizm gibi bir söylemde fark, öznenin dışarıda bırakılan, ama zaruri, negatif ötekisinden başka bir şey değildir. Spivak'ın ifade ettiği biçimde belirtirsek, fark her zaman benzemeyen (özdeş-olmayan) ama yine de göndermede bulunularak anlaşılır olandır.[45] Tam da bu tür kafa karışık-

43. Lisa Lowe, *Critical Terrains*, s. 45. 44. *A.g.e.*, s. 45.
45. Gayatri Chakravorty Spivak, "Imperialism and Sexual Difference", s. 225.

lıklarını önlemek için emperyalizmin epistemik şiddetini akılda tutmalıyız. Emperyalist özne kendi kimliğini, ötekini Aynılık mantığı içinde asimile etmesi sayesinde kurar.[46] Özne'nin kendini kurduğu bu süreç ise, ötekinin farkının tercüme edilmesini gerektirir ve unutmamalıyız ki, her tercüme ediş, farkı, öznenin kendi terimlerine dönüştürmesi demektir. Bu ise Spivak'ın "ihlal olarak tercüme" dediği süreci anlatır bize.[47] Said, kültürel ötekinin tercümesinin ima ettiği bu ihlali şöyle dile getirir: "Onları tartışma başlıklarına ya da araştırma alanlarına çevirmek, esasen ve içerik olarak tümüyle farklı bir şeye dönüştürmektir."[48] Bu açıdan bakıldığında, Lowe'un farklılık ve benzerlik retoriği arasında yaptığı ayrım temelsizdir, çünkü kolonyal söylem içinde fark her zaman Aynılık mantığı içinde, Batılı öznenin konumundan anlaşılır kılınır. Bu nedenle, farkın kolonyal söylemdeki temsili, öznenin aynadaki tersine çevrilmiş suretinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Türk kadınlarıyla kendisi arasında özdeşlik kurarken, Montagu, kültürel farkın özneye tercümesinin ima ettiği ihlal edici dönüştürmeyi gerçekleştirir. Irigaray'ın da ileri sürdüğü gibi, fallus-merkezciliğin tanımlayıcı özelliklerinden biri, tam da Lowe'un benzerlik retoriği dediği retorik sayesinde kurulan Aynılık mantığıdır: Özne, ötekini hep kendinden dolayımla bilir ve temsil eder. Tıpkı fallus-merkezci düzende cinsel farkın temsili gibi, kolonyal söylemin simgesel evreninde de kültürel farkın temsili Aynılık mantığı üzerine kurulmuştur. Diğer bir deyişle, Irigaray'in fallus-merkezci söyleminde cinsel farkın temsili üzerine söylediklerini, oryantalist söylemde kültürel farkın temsili sorununa uyarlayabiliriz. Irrigaray'a göre, Aynılık mantığı erkeğin hom(m)oseksüel ekonomisine dayanır ve bu ekonomide kadın Aynı olanın, öznenin ötekisidir. Aynılık mantığına hükmeden şey ise kendiyle özdeş olana duyulan arzudur.[49] Irigaray'ın belirttiği gibi,

46. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. C. Nelson ve L. Grossberg, Urbana ve Chicago: Illinois University Press, 1988, s. 294.

47. Gayatri Chakravorty Spivak, "Imperialism and Sexual Difference", s. 235.

48. Edward Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15 (Kış 1989).

49. Luce Irigaray'ın mükemmel bir okuması için bkz. Elisabeth Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney: Allen and Unwin, 1989 ve Margaret Whitford, "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman", *Radical Philosophy*, 43 (1986).

Aynılığa, benlikle-özdeş olana, ben'in aynı olanına, ve benzere, öteki ben'e (*alter ego*), kısacası aynı olana (*auto*)... homo olana...erkek olana duyulan arzu temsiliyet ekonomisine hükmeder. "Cinsel fark" aynılık sorunsalının bir türevidir, şimdi ve her zaman aynının projesinde, projeksiyonunda, temsiliyet alanında belirlenmiştir.[50]

Emperyalist ve erkek özne'nin kültürel ve cinsel farkı kabul edilebilir ve kıyaslanabilir bir Aynılığa tercüme edip dönüştürmesi konusunda Said, Irrigaray ve Spivak'ın tezlerini (değişik bağlamlarda ileri sürülmüş olmalarına karşın) izleyerek, Montagu'nun oryantalizme ilişkin olarak aldığı eleştirel tutumun emperyalist ve eril kültürel tercüme ve özne kurma sürecinin dışında yer almadığını ileri süreceğim. Montagu'nun farkı Aynılık ekonomisi içinde temsil edişi, onun da, ötekini bir bilgi nesnesi olarak tercüme ederek anlaşılır kıldığını gösterir bize. İşte iktidar ve bilgi arasındaki bağ tam da bu tercüme sayesinde kurulabilmektedir.

Montagu'nun metnini erkek rakiplerininkinden ayıran özellik, onun kendini Türk kadınlarıyla özdeşleştirmesi ve paylaştıkları ortak deneyimlerden söz etmesi olabilir. Bu onun, oryantalist gelenek içinde yer alan erkeklerden farkı, yani kadın olmasından doğan bir farkıdır. Ancak Lowe'un öne sürdüğü gibi, bunun Montagu'ya oryantalist geleneğe müdahale imkânı veren feminist bir söylem sağladığını iddia etmek, Batı emperyalizmiyle belli bir tür feminizm arasındaki ittifakı anlamamıza engel olur. Kolonyal söylem alanında çalışan feministler olarak açıklamamız gereken, Montagu'nun söyleminin nasıl bir feminizm ima ettiği, dahası, bu feminist söylemin emperyalist projeyle hangi noktalarda örtüşüp hangi noktalarda ondan uzaklaştığı veya uzaklaşamadığıdır. Saf ve "kirlenmemiş" bir konumun imkânsızlığı düşünüldüğünde, feminizm ve oryantalizmi zorunlu olarak karşıt iki söylem olarak ele alabilir miyiz? Montagu'nunki türünden feminist bir söylemi oryantalizme dışsal bir ilişki içinde konumlandırmaktansa, feminizmin nasıl emperyalist de olabileceği ve olduğu, nasıl oryantalizm gibi bir söylemi hem eleştirip hem de ondan yararlanabildiğini göstermeliyiz. Feminizm ve oryantalizmden iki farklı ve birbirinden ayrılabilir iki ayrı siyasi oluşum gibi söz etmektense, kültürel farkı Aynılık ekonomisi içinde temsil eden feminizmin fal-

50. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Women*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 26-7.

lus-merkezci, oryantalist ve emperyalist söylemlerle nasıl ittifak içinde olduğunu göstermeliyiz. Ancak Lowe için, ironik bir biçimde, Montagu'ya Doğu üzerine geleneksel oryantalist metinleri sorgulayıp müdahale imkânı sağlayan tam da bu "feminist" söylemdir. Lowe'a göre, Türk ve İngiliz saraylarındaki kadınlar arasında özdeşlik kuran söylemiyle Montagu, oryantalizmin farklılık retoriğine müdahalede bulunmaktadır.[51] Ona göre,

> Montagu'nun oryantalist geleneğe müdahaleleri temel olarak feminist bir retorikte eklemlenmekte ve metninin Türk kadınlarının köleleştirilmesi mecazını reddettiği noktalarda ortaya çıkmaktadır.[52]

Montagu'nun Türk kadınlarının "otantik" bilgisini edindiği iddiasında bulunabilmesini sağlayan şeylerden biri, onun Doğu'nun "gizli" mekânına girebilmiş olmasıdır. Bu durum Montagu'nun kendi betimlemelerinin Doğu'nun "hakikatini" yansıttığını iddia edebilmesine yardımcı olur. Ancak bunun oryantalist söylemin reddi veya eleştirisi anlamına geldiğini ileri sürmek, oryantalizmin gücünü "çarpıtılmış" veya "yanlış" temsiller kümesine indirgemek demektir. Bu tür bir indirgemecilik ise bizi oryantalist söylemin *oryantalize edici gücünü* görmekten alıkoyar. Oryantalizm, Doğu'nun "çarpıtılmış" imajından ibaret bir şey olarak anlaşıldığında, Doğu'yu Doğulu olarak kuran söylemsel ekonomi sorgulanmadan bırakılmış olur. Said'in "oryantalizm Doğu'yu doğululaştıran bir söylemdir" biçimindeki formülasyonu, bu temsilleri emperyalizmin söylemsel düzeydeki bir tezahürü olarak anlamamız gerektiğini hatırlattığı gibi, temsil problematiğinin basitçe bir çarpıtma veya yanılsama olarak düşünülmesinin doğuracağı sakıncalar konusunda da uyarır bizi, çünkü oryantalizm Doğu'yu doğululaştırırken hem inceleyen özne'yi ve hem de incelenen nesneyi kuran bir söylemdir. Daha da önemlisi, bu, özne ile nesne arasındaki eşitsiz bir ilişkinin kurulmasını sağlayan ve farkı karşıtlık mantığı içinde temsil eden bir anlamlandırma ekonomisidir. Bu açıdan baktığımızda, Montagu'nun "başardığı" olsa olsa oryantalist söylemi basitçe tersine çevirmektir. Böyle bir tersine çevirme, erkek oryantalistlerin Türk kadınlarının durumunu kölelik olarak görmelerinden farklı olarak, Montagu'nun, onların Batılı kadınlardan "daha özgür" olduklarını iddia etmesine neden olur. Ancak buradaki sorun,

51. Lisa Lowe, *Critical Terrains*, s. 51. 52. *A.g.e.*, s. 51.

oryantalizmin basitçe "kötü" imajların bir toplamı olarak görülmesi sorunudur. Oryantalizmin basitçe "olumsuz" imajlar sayesinde kurulmadığını kabul ettiğimizde ise Doğu'nun ve kadınının "olumlu" imajlarının temsilini de oryantalizmin iktidarını sarsmanın bir aracı olarak ele almamız söz konusu olamaz. Yapısökümcü yaklaşımın gösterdiği gibi, karşıtlıkların yerini değiştirip, bastırılmış terimi merkeze yerleştirmek de oryantalizmin söylemsel ekonomisini yerinden oynatıcı bir siyaset oluşturamaz, çünkü böyle bir tersine çeviriş, karşıtlıkların kurulduğu yapı, güç ve şiddeti korumaya devam edecektir. İşte Lowe'u Montagu'nun *Mektuplar*'ında "feminist" bir söylem bulmaya götüren tam da böyle bir kuramsal/siyasal konumdur. Örneğin, Montagu'nun Türk kadınlarını anlamakta kullandığı söylemsel stratejilerden birinin karşılaştırma yapmak olduğunu ileri sürer Lowe. Bu karşılaştırmada Montagu Türk kadınını erkeklerin metinlerindeki gibi "köleleştirilmiş kadın" temasıyla temsil etmez. Lowe'a göre, erkeklerin Türk kadınlarının köleleştirilmesini eleştirirken söz konusu olan şey toplumsal ve kültürel pratiklerin eleştirilmesi değildir. Erkekler, kadını ezen İslami pratikleri "gayri medeni" ve "barbarca" göstermek suretiyle Avrupalı kadını medenileşmiş kültürün bir göstergesi olarak temsil ederler. Lowe, Montagu'nun söyleminin oryantalist gelenekten farklılaştığı, hatta onunla çatıştığı noktanın bu olduğunu ileri sürer. Ona göre Montagu, Türk kadınların statüsünü karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirse de (fark retoriğini kullansa da), erkeklerden farklı olarak onları İngiliz kadınlarına kıyasla daha avantajlı ve üstün görür. Dolayısıyla Montagu erkeklerin Türk kadınlarını köle gibi göstermelerini açıkça reddetmekle kalmaz, geleneksel oryantalist söyleme müdahalede de bulunur. Lowe burada, oryantalizmi basitçe "olumsuz" imajlar sorunsalına indirgemekte ve böylece oryantalizme müdahaleyi de Doğu ve Doğulu kadınlar hakkında daha "olumlu" imajların (örneğin "köle" yerine "özgür" Doğulu kadın) kurulmasıyla eşitlemektedir. Geliştirdiği kuramsal çerçeve, oryantalizmi "olumlu" ya da "olumsuz" imajlar bakımından değerlendirmeye dayandığı içindir ki "olumlu" atıflardaki doğululaştırma sürecini gözden kaçırır. Oryantalizmin iktidarını basitçe "olumsuz" Doğu imajlarının temsilinde aradığımızda, aynı iktidarın daha başka söylemsel stratejiler aracılığıyla kurulabileceğini/kurulabildiğini anlamamız mümkün olamaz.

Montagu'nun mektuplarındaki diğer mecazlar, metaforlar ve temalar nelerdir? Bunların uzun bir listesini vermek yerine, "peçenin

ardında gizlenen Doğulu kadın" metaforu üzerinde durmak istiyorum. Bununla çok yakından ilişkili bir diğer konu da Batılı özne'nin *seyretme hazzıdır*. Aşağıda bu iki mecazın Montagu'nun metninde nasıl eklemlendiğini inceleyeceğim.

Oryantalist söylemde yaygın olarak kullanılan "peçenin arkasında gizlenen Doğulu kadın" metaforu Montagu'nun *Mektuplar*'ında da kendini gösterir. İronik bir biçimde Montagu, Türk kadınlarının köle olarak temsil edilişine tam da bu yaygın oryantalist metaforu kullanarak karşı çıkar. Önceki yazarların betimlemelerini eleştirerek, Türk kadınlarının İngiliz kadınlarından daha fazla özgürlüğe sahip olduklarını ve peçenin, onlara tanınmadan dolaşma serbestliği sağladığını ileri sürer. Montagu için peçe, soylu bir hanımı kölesinden ayırmamızı engelleyen etkili bir gizlenme aracıdır; ardındakini bilinmez kılmakta, bir maske gibi yüzünü saklayarak Türk kadınına "gizli işlerini" fark edilme tehlikesi olmaksızın halletme imkânı sağlamaktadır. Bu açıdan peçe Montagu'ya göre baskıcı bir unsur olmak bir yana Türk kadınına "özgürlük" sağlayıcı bir kıyafettir.

> Bizden daha özgür olduklarını görmek çok kolay; hiçbir mertebeden hiçbir kadının, biri gözleri dışında bütün yüzünü örten, diğeri de üstündeki tüm giysiyi örtüp arkasından yarıya dek sarkan iki müslin olmadan sokağa çıkmasına izin verilmiyor; ve şekilleri, hiçbir kadının onsuz ortalıkta görünmediği Ferice dedikleri şeyle tamamen gizleniyor... Bunun onları ne kadar iyi gizlediğini tahmin edebilirsiniz, öyle ki, soylu bir hanımı kölesinden ayırmak mümkün değildir, en kıskanç kocanın bile karısıyla rastlaştığında onu tanıması imkânsızdır ve hiçbir erkek sokakta bir kadına dokunmaya ya da onu izlemeye kalkışamaz.
>
> *Peçenin arkasında gizlenme, onlara, fark edilme tehlikesi olmaksızın, isteklerinin peşi sıra gitme özgürlüğünü veriyor...* Soylu hanımlar, kocalarının kim olduklarını bilmelerine nadiren izin veriyorlar ve bunu fark etmek o kadar zor ki kocalar altı aydan fazla birlikte oldukları ismi bile nadir olarak tahmin edebiliyorlar.. Nihayetinde, Türk kadınlarını İmparatorluk'taki yegâne özgür insanlar olarak görüyorum.[53] (vurgu benim).

Mektuplar'ın editörü Robert Halsband'ın bir dipnotta belirttiği gibi, Montagu'nun Türk kadınlarının "hakikati"ne sadık kalmamakla eleştirdiği Du Loir (*Voyages*) ve Robert Withers (*A Description of the Grand Signor*) da peçeyi, aşk meselelerini halletmede kadınlara yar-

53. Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters*, s. 328-9.

dımcı olan bir giysi olarak temsil ederler.[54] Peçenin, Doğu ve Doğulu kadının gerçeğini örten bir maske olarak temsil edilmesi, oryantalist ve fallus-merkezci söylemlerin birbiriyle örtüştüğü güçlü bir figürdür. Bu açıdan Montagu'nun söylemi oryantalist söylemle çelişmekten veya ona karşı çıkmaktan hayli uzaktır. Tersine, halihazırda varolan temsilleri tekrarlamakla kalmayıp, bunları kadınca (feminist diyemiyorum) bir konumdan konuşan söylemiyle eklemler. Lowe'un çözümlemesine göre, Montagu'nun Türk kadınlarını "peçe arkasında iş çeviren" metaforuyla temsil etmesi Türk kültürünü İngiliz kültürünün merceğiyle görmek demek olsa da,[55] bu onun,

> ...erkek gezi yazıları geleneğine müdahale amacıyla, onların konumunu bir biçimde kendine maledişini de içermektedir. Montagu, peçenin, Türk kadınlarının karşı çıkış eylemlerine bir zemin oluşturduğunu, onlara cinsel ve toplumsal özgürlük imkânı verdiğini ve böylece onları anonimleştirerek koruduğunu iddia ettiğinden, Türk kadınlarını bir özgürlük ve serbestlik göstergesi olarak temsil eder.[56]

Lowe'a göre Montagu'nun peçeden söz ediş biçimi, erkeklerin söylemlerinde yaygın olarak gördüğümüz "köleleştirilmiş Doğulu kadın" söylemine karşı çıkmaktadır. Lowe'a göre Montagu, bu kadın karşıtı söylemin tersine, peçeyi Türk kadınını özgürleştiren bir araç olarak gösterir. Peçe yardımıyla Türk kadınları,

> ...İngiliz kadınlarından daha fazla özgürlüklere sahiplerdir. Montagu'nun "genelde, Türk kadınlarını İmparatorluk'taki yegâne özgür insanlar olarak görüyorum" cümlesi, on yedinci yüzyıl erkek seyahat yazınındaki çeşitli söylemlere meydan okuması açısından önemlidir. Montagu'nun bu cümlesi, bir bakıma, Türk kadınlarının köleleştirilmesini Doğulu barbarlığın göstergesi olarak ele alan oryantalist söyleme güçlü bir biçimde müdahale etmektedir. Ayrıca bu önermesi Türk kadınlarının İngiliz kadınlarından daha özgür olduğunu da ima etmektedir ki bu seyahat yazınında varolan kadın-karşıtı söyleme tamamiyle karşı gelen bir önermedir.[57]

Yalnızca Montagu'nun metninde değil, genelde tüm oryantalist metinlerde de peçenin bu biçimde temsil edildiğini görmek için, erkeklerin metinlerine şöyle bir göz atıp, Montagu'nun söyleminin onların bir tekrarından ibaret olduğunu görmekte fayda var. Ne var ki

54. Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters*, s. 328.
55. Lisa Lowe, *Critical Terrains*, s. 44.
56. *A.g.e.*, s. 45. 57. *A.g.e.*, s. 43-4.

Lowe sanki şunu ima ediyor gibidir: Doğu'nun ve Doğulu kadının "olumlu" ya da "olumsuz" (özgür veya köle) olarak temsil edilmesini etkileyen en önemli faktör yazarın kadın mı erkek mi olduğudur. Bu durumda oryantalist söylemin oluşmasına hatırı sayılır biçimde katkıda bulunmuş Gerald de Nerval'in, aşağıda aktaracağım Doğulu kadın temsilinin onun için bir paradoks oluşturması beklenirdi. O da Montagu gibi, Doğulu kadınların özgürlüğünü "peçelerinin ardında gizli işler çevirme" özgürlüğüyle özdeşleştirir.

> Eğer entrika çevirme niyetindeyseler, maske ve kıyafetin tektipliği gerçekte onlara Avrupalılardan çok daha fazla özgürlük tanıyor... Dolayısıyla, müslüman hukukunda, insanların inanmayı tercih ettikleri gibi, kadınları kölelik ve aşağılık konumuna indirgeyen hiçbir şey yoktur.[58]

Eminim ki Lowe, Nerval'ın metnini oryantalizmi kuran belli başlı metinlerden biri olarak değerlendirmeme katılacaktır. Öyleyse Lowe'un Montagu'nun mektuplarında oryantalist hegemonyayı eleştiren bir özellik tespit etmesinin nedeni nedir? Bu noktada elimizde tek bir şey kalıyor, o da Montagu'nun Doğulu kadınları "olumlu" imajlar aracılığıyla (Türk kadınları köle değil özgürdürler, Türk kültürü barbar değildir, vb.) temsil etmesi. Ancak, oryantalizmin gücünün Doğu'nun "gerçeğinin" "çarpıtılması"ndan veya başka kültürler hakkında "önyargılı" ve "olumsuz" imajlardan kaynaklanmayıp üzerine konuşulan nesneyi kurma gücünden ve dolayısıyla öteki hakkında bir hakikat rejimi kurma kabiliyetinden kaynaklandığını kabul ediyorsak, o zaman bu temsillerde kullanılan imajların "olumlu" ya da "olumsuz" oluşu son derece marjinal bir meseledir.

Hükümran Özne olarak Batılı Kadın

Doğu ve Doğulu kadının kendini peçenin arkasında gizlediğine ilişkin yaygın oryantalist varsayım, aynı zamanda bu gizemli ve saklı "özü" görmek ve fethetmek arzusunun doğmasına da neden olur. Bu "gizemli" alanı görme ve oraya nüfuz etme arzusu ise temsil eden özneyi erkek olarak konumlar. Montagu'nun harem hakkında anlattıkları, orada yaşadığı seyretme hazzını da gösterir bize. Cinsiyetinin ona verdiği ayrıcalıkla Montagu, haremin kapalı mekânını, Türk ka-

58: Gerard de Nerval, *The Women of Cairo: Scenes of Life in the Orient*, Londra: George Routledge & Sons, 1929, s. 148.

dınlarının güzelliğini, erkeklerin yokluğunda yaşadıklarını ayrıntılı biçimde tanımlamaktan mutluluktan öte bir şeyler hisseder. Bunun nedeni ise yalnızca haremin görülemez mekânını görülebilir kılmış olması değil, aynı zamanda kendini de "bakan göz/Ben" (*eye/I*) olarak kurabilmesidir. Başka bir deyişle, öteki'nin görülebilir kılınması/seyredilebilmesi öznenin kimliğini kurabilmesinin de koşuludur. Dolayısıyla Montagu, Doğulu kadının Batılılara yasaklanan iç mekânını anlatmakla kalmaz, onu örtüp gizleyen peçeyi de açmış olur. Montagu'nun gözetlemeyi/seyretmeyi başardığı kadınlar haremde peçelerini açmışlardır. Yani Montagu onları "doğal" hallerinde görebilmiştir. Bu anlamda Montagu öteki'nin kalbine, gizemlerine, "gerçek" doğasına ve özüne girmeyi başarabilmiştir, çünkü onları "... kıyafetlerinde mertebe farkı olmaksızın, hepsini tabii hallerinde, açıkçası çırılçıplak, hiçbir güzellik ve kusur gizlenmeden"[59] görme fırsatını bulmuştur.

Kapalı mekâna başarıyla girmesi ve öteki'ni en "gerçek" yanlarıyla ortaya sermesi Montagu'ya biraz da garip bir seyretme hazzı tattırır. Bakışı, ötekinin/kadının "çırılçıplak" "gerçeğinin" sergilendiği noktada bile hâlâ tümüyle tükenmiş ve doyurulmuş değildir, çünkü tam bu noktada nesnel ve olgusal bakışını kurgusal, düşsel ve hayali bir bakışa dönüştüren başka bir süreç başlar. Kadına öteki olarak, yani öteki kültüre ait olarak baktığında, Montagu'nun bakışı erkeksi bir bakışa dönüşür. Böylece Montagu erkeksi, fallik bir konum edinmekte ve "günahkâr" bir zevk tatmaktadır. Gervase gibi erkek bir öznenin varlığını hayal ederek, Montagu, adeta onun konumuna yerleşmektedir. Bu da Batılı kadınların Doğu ve Doğulu kadın karşısında işgal ettikleri özne konumunun bir erkek konumu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Aşağıdaki alıntıda bu konumun dile getirilişine tanık oluyoruz.

> Doğruyu söylemek gerekirse, gizliden gizliye Bay Gervase'nin orada görülmez bir biçimde bulunabilmesini isteyecek kadar günaha girdim. Düşünüyorum da, bu kadar hoş kadını değişik durumlarda, kimi sohbette, kimi çalışırken, diğerleri kahve ve şerbetlerini içerken ve çoğu, köleleri (genelde onyedi ya da onsekizinde güzel genç kızlar) saçlarını çeşitli hoş şekillerde örerken minderlerine umursamazca uzanmış haldeyken görmek onun sanatını fevkalade geliştirirdi.[60]

59. Mary Wortley Montagu, s. 313. 60. *A.g.e.*, s. 314.

Yukarıda oryantalist söylemin hegemonyasının alıntılama yoluyla kurulduğundan söz etmiştim. *Mektuplar*'ın editörü Halsband'dan Ingres'in *Le Bain Turc* (1862) tablosunun Montagu'nun betimlemelerinin etkisini taşıdığını öğreniriz: "Ingres 1805 baskısının Fransızca çevirisini kullanarak bu mektuplardan çeşitli pasajları bir deftere kopyalamıştır."[61]

Bu durum bize, oryantalizmin alıntılamaya dayanan yapısını ve zorunlu bir tamamlayıcı olarak Batılı kadının oryantalizm içindeki vazgeçilmez yerini gösterir. Said'in de gösterdiği gibi oryantalizm, her biri diğerine göndermede bulunan sonsuz bir temsiller dizisi sayesinde kurulur. Bu gönderme ve alıntılama süreci, oryantalizmin gücünü sağlamlaştırdığı kadar, tek tek her yazarın da kendi konumunu sağlamlaştırmasına hizmet eder. Diğer bir deyişle, Montagu'nun *Mektuplar*'ı Ingres için Doğu'nun "hakiki" bilgisini sağlama işlevini görür. Aslında haremden sahneler gösteren tüm bu tabloları düşündüğümüzde, oryantalizmin sonsuz bir kopyalama, her metnin bir diğerine göndermede bulunduğu bir temsiller dizisi olduğunu daha ilk anda anlarız. Said'in "metinsel tavır" dediği şeyi, ya da çeşitliliğine rağmen oryantalizmin bütünlüğünü üreten işte bu göndermeler zinciridir. Buradaki paradoks, söz konusu metinlerin kendilerini Doğu'nun "hakiki" ve doğru bilgisini temsil eden metinler olarak sunmalarıdır. Oysa yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi, Doğu'nun "hakikati" denilen şey aslında alıntılama sürecinin bir ürünü, temsiller aracılığıyla kurulmuş bir "hakikattir". Yani Ingres"nin tablosunda temsil edilen haremin "hakikati", Montagu'nun haremdeki Türk kadınlarını temsil edişine dayanmaktadır.[62] Bu alıntılama süreci aynı zamanda "gerçek" ve "temsil" karşıtlığının kurulduğu bir süreçtir. Timothy Mitchell'in belirttiği gibi,

> Batı'nın, dünyayı nasıl temsillerin ve "gerçekliğin" alanı olarak ikiye bölerek kurduğunu anlamamız gerekli... Diğer bir deyişle, "gerçeklik" alanı, "dış" ve "orijinal" gibi nosyonların dünyanın ikiye bölünmesinin bir sonucu olduğunu anlamamız gereklidir. Dahası, bu bölünmenin dünyanın Batı ve Batı-olmayan diye ikiye bölünmesine tekabül ettiğini ve dolayısıyla oryan-

61. Mary Wortley Montagu, s. 313.

62. Ingres'in metninde alıntılama süreci kendini daha da keskin bir biçimde göstermektedir, çünkü Lowe'un da söz ettiği gibi Ingres Kuzey Afrika ya da Orta Doğu'ya hiç gitmemiştir.

talizmin, yalnızca bir kültürün diğerini ne şekilde anlattığına ilişkin genel bir tarihsel sorununun özgül bir örneği değil, modern dünyanın bugünkü yapısının ayrılmaz bir unsuru olduğunu anlamalıyız.[63]

Montagu, haremin dünyasını Doğu, doğa ve kadınlık metaforlarını birbirlerine ilintileyerek betimler. Başka bir deyişle, haremde saklı olduğu varsayılan Doğu'nun özü, Mary Harper'ın dediği gibi, hem kutsal hem de erotik kadın imajlarıyla simgelenir.[64] Doğu ve doğa arasında kurulan bu metonimik, ilişki Doğu'nun analığa ait bir figür, yani bir köken olarak (örneğin Mitchelet için Doğu dünyanın rahmidir[65]) temsil edilmesiyle kurulur. Eğer Doğu "dünyanın rahmi" gibi anlaşılıp temsil ediliyorsa, bu ananın, bu rahmin, Doğu'nun ve haremin kalbine, özüne girmek, bir kadın olarak Montagu için nasıl bir anlam ifade eder? Bu nüfuz ediş, Montagu'yu Doğu ve Doğulu kadın karşısında nasıl konumlandırır? Irigaray'ın erkek ve kız çocuğun anneyle olan farklı ilişkisi ve bunun fallus-merkezcilikle olan bağlantısı üzerine öne sürdüğü tezler bizim bu sorular üzerine daha iyi düşünmemizi sağlar. Erkek çocuğun annesiyle ilişkisinden söz ederken, Irigaray şöyle der:

...erkek çocuksanız, fallik aşamaya ulaştığınızda kökene geri dönmek, başlangıca doğru gitmek isteyeceksiniz. Yani onunla sürekliğinizi yeniden kurmak ve orada ne olduğunu görüp bilmek için anneye sahip olmak, başlangıç yeri olan annenin içine girmek isteyeceksiniz. *Ve dahası kendinizi orada yeniden üretmek isteyeceksiniz.* Eğer bir kız çocuğu olarak doğmuşsanız sorun tümüyle farklıdır.[66] (vurgu benim).

Kız çocuğu,

...annesine geri dönemez ya da bu başlangıç yerinde görülecek ve bilinecek olanı görme ve bilme iddiası taşıyamaz; annesinin içine asla geri dönmeyecektir; asla penisinden, kaybedilen sütün telafisi için sperm veremeyecektir; *asla kendini (kendi gibi olanı) annesinde yeniden üretemeyecektir.* Bir boşluk, temsil eksikliği ve hatta başlangıca dönme arzusunun kamuflajından bile yoksun bırakılmıştır. Bu arzu erkeğin arzusundan dolanmak zorunda kalacaktır. "Eğer annem (gibi) olursan, olabilirsen, benim kadınanam, karım olacaksın" cümlesi şununla aynı şeydir: "Benim için başlangıçla olan ilişkimi tekrarlama-temsil etme-yerine getirme olasılığı olacaksın".[67] (vurgu benim).

63. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 32.
64. Mary Harper, "Recovering the Other", s. 6. 65. *A.g.e.*, s. 6.
66. Luce Irigaray, *The Speculum of the Other Women*, s. 41. 67. *A.g.e.*, s. 42.

Irigaray'ın öne sürdüğü gibi başlangıca geri dönme, öznenin kendini kurabilmesi için zorunlu bir süreç ise, Montagu'nun bir kadın olarak Doğulu kadının mekânına nüfuz etmesi, onun Doğu ve daha önemlisi Doğulu kadın karşısındaki konumu hakkında bize ne söylemektedir? Bir kadın olarak Montagu, (Batı'da) kendini üretmek ve yeniden üretebilmek için başlangıca, annesine, rahme, orijine geri dönmekten alıkonmuştur. Başlangıçla ve kendini-yeniden-üretme mekânı olarak rahimle ilişkisi fallus-merkezcilik tarafından engellenmiştir. Bu nedenle onun kimliğini kurabilmesini sağlayacak bu "hayat veren" başlangıca, orijine ulaşması mümkün değildir. Kendisi hayat veren olsa da bununla süreklilik kuramaz. Erkeğin kendi kimliğini kurduğu bir araç ve temel olmaktan başka bir şey değildir. Onun nüfuz edebileceği ve kimliğini yeniden üretebileceği bir şeyi, yani bir cinsel organı yoktur. Bu fallus-merkezci anlamlandırma ekonomisinde kadın, "hiçbir şeyi" olmayan, penisten yoksun olan cins olarak işaretlendiğinden, Batı'da kendi kimliğini kurabileceği araçlardan yoksundur; kendi'ni kurabileceği bir temeli, erkeğin başlangıçla olan ilişkisinin amblemi olan fallus onda yoktur. Bu nedenle, Doğu ve Doğulu kadının dünyasıyla kurduğu nüfuz etme ilişkisinde, Montagu'nun fallik bir tamamlayıcıya ihtiyacı vardır. Daha doğrusu, Doğu'yla ilişkisinde Montagu kendine, öteki'nin alanına, tüm medeniyetlerin başlangıcına, "ana-doğa-Doğu"ya gireceği bir penis ekleyerek kurabilmektedir kendi kimliğini. Fallus-merkezci ekonomi içinde ona sağlanmamış temeli, Doğu'da, Doğulu kadının mekânında bulur. Ancak hareme/Doğu'ya/rahme girerek kendini yeniden üretebilmekte ve kimliğini kurabilmektedir. Yani diğer bir deyişle, ancak Doğu ve Doğulu kadınla ilişkisinde özne olabilmektedir.

Eğer durum böyleyse, Montagu'nun erkek rakipleri gibi Doğu'nun "iç" mekânıyla, kadınıyla ve haremiyle ilgilenmesi hiç de garip değildir, çünkü bu onun kimliğini kurabildiği bir araçtır. Kendinden önceki pek çok erkek gibi, Montagu'nun peçenin örttüğü Doğulu kadını görme arzusu ve bu peçeyi açma çabası, onun kimliğini kurma sorunuyla başlayıp biten bir çabadır. Batılı bir kadın olarak Doğulu kadınla ilişkisi, kendisinin Batı'da, Batılı erkekle bizzat yaşadığı ötekileştirme ilişkisinden farklı değildir. Dolayısıyla Montagu'nun söylemi oryantalist/fallus-merkezci söylemleri niteleyen mecazları ve temaları tekrarlamakta ve yeniden üretmektedir. Ancak erkek rakiplerinden farklı olarak ve Doğulu hemcinsleri gibi kendisi de kadın

olarak fallus-merkezciliğin dayandığı bir temeldir – hem bir tamamlayıcı, hem bir orijin, hem de boşluğu dolduran bir ektir. Ama bu, onun oryantalizmin epistemik şiddetini uygulamasına engel teşkil etmez. Şiddetle olan bu ittifakı dile getirmek, Spivak'ın "dünyanın dünyalaştırılması" dediği emperyalist kurguyu görünür kılabilmemiz için çok büyük önem taşır. Bu ise alternatif bir tarih yazımı geliştirmek isteyen feminist kuram için daha da önemlidir. Böyle alternatif bir siyasal/kuramsal projenin ne "öteki'nin konuşmasına izin vermek"le, ne de Üçüncü Dünyalı kadının yitmiş "otantikliğini" yeniden bulup çıkarmakla ilgisi vardır. Spivak'ın dediği gibi, bu çabanın Avrupa'nın hükümran/egemen özne olarak, aslında hükümran ve özne olarak güçlenmesini mümkün kılan projeyi belgelemek ve kuramsallaştırmakla ilgisi vardır.[68]

68. Gayatri Chakravorty Spivak, "Rani of Sirmur", *Europe and Its Others* içinde, Proceedings of the Essex Conference of the Sociology of Literature, der. Francis Baker, vd., Colchester: Essex Üniversitesi, 1985, s. 128.

4

Emperyal Özne ve Feminist Söylem

> Aydınlanma düşüncesinin en son özgürleştirici tavrı kendinden kurtulması sayesinde, yani kendini artık akıl ile özdeşleştirmemesi sayesinde mümkün olacaktır.
>
> ROBERT YOUNG, *White Mythologies*

BU BÖLÜM çok değişik okurlarda çok değişik tepkiler üretebilir ve hatta bazı okurları feverana sürükleyebilir. Burada yapmaya çalıştığım şeyin tamamen doğal, verili ve evrensel olarak kabul edilen birtakım varsayımların ve söylemlerin kendilerini inceleme nesnesi kılmak ve bu söylemlerin ürettiği bilgilerdeki iktidar yatırımını ve manevrasını açığa çıkarmak olduğunu belirtmeliyim. Burada incelediğim nesne kesinlikle örtünme pratiği veya peçe değil. Örtünme pratiğinin sorunsuz bir şey olduğunu veya bozulmaması gereken otantik bir kültürel pratik olduğunu da iddia etmiyorum. İncelediğim ve sorunlaştırmaya çalıştığım şey, kendine örtünmeyi (ve Doğulu kadınların konumlarını) dönüştürmeyi hedef almış *belirli bir Batılı feminist* söylemdir. Daha önceki bölümlerin de gösterdiği gibi, sözünü ettiğim peçe ve örtünme pratikleri sadece bugünkü "İslami hareket" denilen hareketin içinde uygulanan pratiklerle sınırlı değildirler ve tarihsel ve kültürel olarak çok daha geniş bir referansa sahiptirler. Ayrıca peçenin de bir tanesi olduğu çeşitli örtünme pratiklerinin ne sadece İslam'a özgü, ne de basitçe İslam ile aynı şey olmayan bugünkü İslami hareket ile sınırlı olmadığını akılda tutmamız gerekir. Peçeyi veya örtünmeyi "nötr" veya "otantik" bir kültürel pratik olarak almadığım gibi, amacım örtünmeyi olumlamak da değil – tıpkı basitçe olumsuzlamak da olmadığı gibi. Eğer örtünme ataerkil bir kültüre ait bir iktidar uygulamasıysa, örtünmeme veya açılma da, kozmetik ürünlerinden korseye pek çok yaptırımları ve zorunluluklarıyla başka bir ataerkil kültüre ait bir iktidar uygulamasıdır. Burada sorunlu

kılmaya çalıştığım şey, peçenin belli bir söylemsel yapı içinde olumsuzlanma tarzıdır, çünkü burada söz konusu olan basitçe örtünen kadınların özgürleştirilmesi değil, bir başka iktidar yatırımıdır.

Aydınlanma Felsefesinin Öteki Yüzü

Klasik sömürgeciliğin siyasal, kültürel ve ekonomik mantığı ile Aydınlanma projesinin üzerinde temellendiği rasyonalite ilkesi, modernite ve modernist söylemler arasındaki bağlantı son yıllarda değişik açılardan inceleme ve eleştiri nesnesi haline geldi.[1] Bu eleştiriye göre, modernitenin akıl ve rasyonaliteye yaptığı vurgunun beraberinde getirdiği temel anlayışlardan biri de modern-olmayan Üçüncü Dünya'nın toplumsal ve kültürel özelliklerinin Batı'nın izlediği gelişme modeliyle uyumlu olmadığı anlayışı olmuştur. Aydınlanmanın ve humanist felsefenin temel göstergeleri olan gelişme, ilerleme, modernleşme ve evrensellik ilkeleri aynı zamanda sömürge iktidarının "modernleştirme ve medenileştirme" misyonunun mihenk taşını oluşturur. Bu misyon, Batı'nın kendi benliğinin dışına ittiği ötekilerin nasıl geri ve bu nedenle geliştirilmeye muhtaç olduklarının tescil edilmesiyle mümkün olabilmiştir. Aydınlanma ve sömürgecilik arasındaki ilişki basitçe konjonktürel veya tesadüfi bir buluşma olarak düşünülemez. Yeni gelişen bu eleştirel sorunsaldan çok önce Sartre humanist felsefenin ilkelerinin ırkçı bir temele dayandığını göstermişti:

1. Özellikle şu çalışmalara bakılabilir: Homi Bhabha, "'Race', Time and the Revision of Modernity", *Oxford Literary Review*, 13-1-2 (1991); "Sly Civility", *October*, 34 (1985); "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Form of Mimeticism", *The Theory of Reading* içinde, der. Frank Gloversmith, Sussex: Harvester Press, 1984; Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India", *American Ethnologist*, 16/4 (1989); *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed Books, 1986 (Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul: İletişim, 1996); David Lloyd, "Race Under Representation", *Oxford Literary Review*, 1371-2 (1991); Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright* 1, (1988); S. P. Mohanty, "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *The Yale Journal of Criticism*, 2/2 (1989); Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *In Other Worlds* içinde, New York ve Londra: Routledge, 1988; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra ve New York: Routledge, 1990.

Batı, kendini insanlığın yegâne emsali olarak deklare edişini, ötekileri köle ve barbar olarak kuruşuna borçludur.[2] Emperyalist söylemin ve humanist felsefenin öznesi arasındaki bu ortaklık, Gayatri Spivak'ı izleyerek söylersek, bu öznenin hükümran konumunda aranmalıdır.[3] Batı'nın, humanist felsefenin ve Aydınlanma ideolojisinin bu hükümran öznesi kendisini insan, medeni ve evrensel olarak kurabilmeyi, öteki'ni medenileştirilmesi gereken geri ve geleneksel bir ırk olarak kurmasına borçludur. Bu ise, öteki kültürlerin teleolojik ve kronolojik bir tarih anlayışı içinde "eksik" diye kurgulanmasını getirmiştir beraberinde. Farklı kültürlerin, yani kültürel farkın bu kronolojik tarih anlayışı içinde hiyerarşik bir dizge içine yerleştirilmesi, Batı'nın farkını zamansal bir mesafe olarak tanımlamasını ve meşrulaştırmasını olanaklı kılmıştır.[4] Farkı zamansallaştıran bu büyük anlatı, tek bir insanlık tarihi kurgulayarak, Batı'nın kendisini yalnızca tarihin evrensel öznesi olarak kurmasını değil, aynı zamanda kültürel üstünlüğünü ve egemenliğini de kurmasını sağlamıştır. Spivak'ın ifadesiyle, "dünyayı dünyalaştıran" bu anlatının merkezinde yatan şey, Batı'nın küresel egemenlik projesini evrensel geçerliliği olan bir gelişme ve ilerleme modeli olarak kurması olmuştur. Batı'nın ekonomik, siyasal ve kültürel egemenliği, Cornellious Castoriadis'in deyişiyle, "tüm insanlık için geçerli bir yaşam biçimi" öngörmesiyle yakından ilişkilidir.[5] Bu nedenle Aydınlanma ideolojisinin, Radhakrishnan'ın sözleriyle, "evrensel geçerlilik arayan yüzergezer bir gösterge"[6] olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak modernliğin ve evrenselliğin kuruluşu temel bir çelişki barındırır, çünkü modernitenin özelliklerinin sömürgeleştirilen kültürlere empoze edilmesi, yerli kültürün özerkliğinin ve bağımsızlığının reddini beraberinde getirmiştir.[7] İşte bu nedenle, sömürgeleştirilen topraklarda uygulanan zor-

2. Jean-Paul Sartre, Alıntılayan: Young, *White Mythologies*, s. 125.

3. Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies", s. 202.

4. Antropolojide zamansal araçların kullanımının detaylı bir tartışması için bkz. Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

5. Cornellius Castoriadis, "Reflections on 'Rationality' and 'Development'", *Thesis Eleven*, 10/11, 1984-85, s. 22.

6. R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender and the Narrative of Identity", der. Andrew Parker, vd., *Nationalisms and Sexualities*, New York ve Londra: Routledge, 1992, s. 87.

7. Homi Bhabha, "'Race', Time, and the Revision of Modernity", s. 198.

bir yandan sömürgeciliği meşrulaştırıcı bir işlev görürken, diğer yandan da Batılı feministlerin ötekini belli bir biçimde bilmesine ve temsil etmesine yardımcı olmuştur. Yani Aydınlanma söylemi Batılı kadına, karanlık ve tekinsiz öteki kültürden olan cinsdaşı karşısında, kendisine hükümran bir kimlik kurmasına yardımcı olacak bir dizi söylemsel strateji sağlamıştır. Aydınlanma felsefesi ve feminist söylem arasındaki bu söylemsel işbirliğinin, benim bu yazıda "emperyal feminist" olarak adlandıracağım tavrın oluşumuna ve gücüne önemli katkıları olmuştur.

Kadını Medenileştirmek, Peçeyi Açmak

Doğu'da karanlık ve kasvetten başka pek de bir şey göremeyen sömürgeci bakışa, peçesinin altında "hapsolmuş" kadının durumu daha da bir karanlık görünür. Bu kültürlerin bazı asli özelliklerinin kadında vücut bulduğu düşünüldüğü için, kadınların durumunun iyileştirilmesi, yeniden düzenlenmesi özel bir önem kazanır. Sömürgeci kültürün meşruluğunu kurmasına yardımcı temel ideolojik öğelerden birisi de, Doğulu toplumlarda kadını "vahşice" ezen kültürel pratiklerin ve dini geleneklerin eleştirisi olmuştur. Kadınların ezilmesinden sorumlu gelenekler, Doğu kültürlerinin barbarlığının kanıtı olarak gösterilir. Emperyal feminist söylem, Doğulu toplumların, Batı'nın çok önceden elde etmiş olduğu gelişmişlik düzeyine erişebilmek için, özellikle kadının bedeninde somutlaşan baskıcı kültürel pratiklerden radikal bir kopuşu gerçekleştirmek zorunda olduklarını vurgulamıştır.

Aydınlanma projesinin bu "feminist" vurgusunun kendisine temel aldığı hedef, kadını baskı altında tutan "geri" müslüman geleneklerin dönüştürülmesi olmuştur. Bu kültürlerdeki modernlik öncesi toplumsal yapıların ve değerlerin radikal bir dönüşüme uğraması, kadınların durumlarında yapılacak iyileştirmenin olmazsa olmaz koşulu olarak görülmüştür. Bu nedenle, bu toplumların modern Batı'nın idealleri doğrultusunda "iyileştirilmesi", her şeyden önce "geri" olan kültürel, ekonomik ve politik koşulların sistematik bir biçimde çözülmesini gerekli kılıyordu. Woodsmall'un *Woman in the Changing Islamic System* adlı kitabı, bu süreçte Batı'nın arzu edilen modeli sağladığından en küçük bir kuşku duymuyor:

Peçenin arkasındaki dönüşüm, Batılı kıyafetlerin taklit edilmesi sayesinde zevklerde ve giyimlerin uygunluğu konusunda yavaş ama kalıcı bir değişimle gerçekleşmektedir. ... Haremdeki sosyal yaşam da kesinlikle Avrupalı bir modele benzemektedir.[15]

Doğu toplumlarındaki kadınlar üzerine yazılan antropolojik metinlerin tanımlayıcı özelliklerinden biri, yukarıda belirttiğim gibi, Öteki'ni zamansal olarak geriye iten zamansallaştırıcı söylemdir. Bu aynı zamanda, Batı'nın özgül zamansallığını evrensel bir model olarak kuran temel taşlardan biri olmuştur. Batı ve Doğu arasındaki farkın özü bu zamansal farkta aranmıştır. Doğu'nun farklı bir zamansallığa sahip olabileceği varsayımına hiçbir şekilde yer verilmediğinden, onların tanımı gereği durağan ve değişime kapalı toplumlar olduğu tereddütsüz kabul görmüştür. Said'in Massignon okumasının da gösterdiği gibi, oryantalizmin kurduğu bu imgelemde "Batı ve Doğu arasındaki farkın özü, modernlikle antik gelenek arasındadır."[16] Geleneksel olan Doğu'yu tanımlayan şey işte bu durağan despotik zamansallıktır. Bu yaygın anlayış, Woodsmall'un metninde şöyle dile gelir:

Doğu'daki toplumsal yapı geçtiğimiz on yıla kadar değişmeden asırlardır aynı kalmıştır. Din ve toplumsal sistemin birbirine bu kadar entegre olduğu İslam dünyasında on yedinci yüzyılın toplumsal gelenekleri, çok küçük değişiklikler dışında olduğu gibi korunmuştur. Batı ve Doğu'nun toplumsal pratikleri arasında çok yakın zamana kadar derin bir uçurum varolagelmiştir.[17]

Doğu toplumlarında belli bir düzeyde dönüşüm gerçekleşmiş olsa bile, kadının konumunun aynı kaldığı öne sürülür. Leila Ahmed'in de belirttiği gibi oryantalist söylem Doğulu kadınların nasıl geri ve baskıcı koşullar altında bulunduklarını "kanıtlayan" yüzlerce metin üretmiştir. Juliet Minces, bu toplumlarda, kadınların içinde yaşadıkları koşulların değişime direngenliğini şöyle ifade eder:

Sorunlu olan şey, kadınların hemen her yerde, yavaş yavaş –ve belli ölçülerde– erkeklerin egemenliğinden kurtulmuş olmalarına rağmen, müslüman dünyanın kadınlarının bu egemenliğin altında ezilmeye devam etmeleridir. Bu toplumlardaki inkâr edilemeyecek gelişmelere ve bu ülkelerdeki

15. Ruth Frances Woodsmall, *Woman in the Changing Islamic System*, Delhi: BIMLA Publishing House, 1983, s. 48.
16. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978, s. 269.
17. Ruth Frances Woodsmall, *Woman in the Changing Islamic System*, s. 39.

bazı devrimci hükümetlerin modernleşme arzularına paralel olarak kadınlara daha fazla eşitlik ve haklar tanımalarına rağmen, kadınlar hemen hiç değişmemiş bir sistem altında yaşamaya devam etmektedirler.[18]

Değişimin odağının ne olması gerektiğine ilişkin tartışmalarda kadın sorunu özel bir öneme sahiptir. Doğu'nun modernleşebilmesinin gelenekten radikal bir kopuşla mümkün olabileceği düşünülür. Gelenekten kopuşun gerekliliğine yapılan bu vurgu, aynı zamanda Doğulu kadınların içinde bulunduğu baskıcı ve özgürlükten yoksun koşulların ahlaksal bir eleştirisi anlamına da gelir. Böylece kadın, Chatterjee'nin de belirttiği gibi "özgürlüğe yer tanımayan tüm bir kültürün göstergesine" dönüşür.[19] Kadın ve Doğu arasında kurulan bu metonimik ilişki sayesinde kadın, geleneğin ve Doğu'nun özünün temsilcisi olarak düşünülür. Kadın ve gelenek arasında kurulan bu özdeşlik, kadının peçesinin açılmasına neden ayrıcalıklı bir önem atfedildiğini açıklayabilir. Peçeyi, geleneğin ve dinin en görünür göstergesi olarak alan "iyiliksever" Batılı feminist göz için peçe, tam da arzu ettiği şeyi, yani kadınla İslam/gelenek arasındaki sıkı bağın örneğini ve böylece de peçenin kadının özgürleşmesi adına kaldırılması gerektiğini dile getirme fırsatı verir. Dolayısıyla peçe, baskıcı olan ve özgürlükten uzak İslami geleneğin ve Doğulu kültürlerin en temel göstergesi, böylece de kadının baskı altında tutulduğunun kanıtı olarak kodlanmıştır. Kadının baskı altında tutulduğunu anlayabilmek için İslami kültürel pratiklere bakıvermek yeterli görülmüştür. Peçenin, müslüman kültürlerin özünde varolduğu düşünülen geleneksel-ciliğin tartışılmaz amblemi olarak ele alınmasının bir sonucu olarak, onun çıkartılması da reformun ve modernleşmenin en önemli göstergesi olarak addedilir. Bu açıdan bakıldığında, Doğulu kadının peçesini çıkartma arzusunun daha geniş bir söylemin, yani ilerleme, gelişme ve İslam'ın Batı'nın modernlik modeliyle uyuşmazlığı konusundaki yaygın inançla buluşması tesadüfi değildir. Müslüman kültürlere ilişkin bu tahayyülde, harem, peçe ve poligami gibi pratikler kadının baskı altında tutulduğunun en belli başlı kanıtları olarak gösterildiğinden, bunlar emperyal feminist söylem için değişimin hedefinin ne olması gerektiği konusunda tartışmaya yer bırakmayacak ör-

18. Juliet Minces, *The House of Obedience*, Londra: Zed Press, 1980, s. 14.

19. Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India", 1989, s. 622.

nekler olarak kabul görmüştür.[20] İngiliz Grace Ellison, yirminci yüzyılın başlarında yazdığı yazılarda Türk kadınlarını betimlerken bu eğilimi şöyle dile gelir: "Yılların köleliği birkaç ayda bertaraf edilemez ve leydiler yüzlerini hâlâ kalın siyah bir bezle örtmeye devam etmektedirler."[21]

Emperyal feminist söylemde kadın sorununa atfedilen bu ayrıcalıklı önem, Lata Mani'nin[22] Hindistan'daki *sati* örneğinde de gösterdiği gibi, kadını "geleneğin tartışıldığı ve yeniden tanımlandığı bir alan haline" getirmiştir. Kadın, yalnızca geleneğin ve otantik kültürün cisimleştiği cins değil, aynı zamanda ülkenin özünün de temsilcisidir. Kadın tam da böyle bir özü temsil ettiği için geleneğin ve ulusun en belli başlı değerlerinin bedenselleşmesi olarak görülür.[23] Bu nedenle gelenekselcilikten kopuşun gerçekleşmesi için, ilerleme ve modernleşme gibi ideallerin her şeyden önce kadın üzerinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu söylemsel evrende, Batılı feministlerin elde ettikleri kazanımların, Doğulu kadınların özgürleşmesi sürecinde ilham kaynağı ve yol gösterici olduğu tereddütsüz kabul görmüştür. Batılı feminist idealleri norm olarak alan bu tutumun tipik örneklerinden biri Woodsmall'dur:

> Daha özgür bir yaşama doğru ilerlemede Doğulu kadınlar Batı'dan çok şey almışlardır. Toplumsal özgürlük, ekonomik bağımsızlık, siyasi haklar, kamu hayatına katılım, Doğulu kadınların etkinliklerinin ve çıkarlarının genişlemesi – kısaca, kadınlar için daha özgür yaşama doğru atılan adımlar, Batı'daki kadınların elde ettiği gelişmelerden ilham almıştır. Batı'da eşitlik ilkesini oluşturmaya yönelik mücadele, Doğu'nun milliyetçi liderlerinin, Batılı anlamda bir ilerlemeyi elde edebilmek için kadınlara eşit imkân sağlamayı kabul etmelerinin yolunu hazırlamıştır.[24]

Batılı feministlerin yaşamlarını ve kazanımlarını demokratik, gelişmiş ve özgürleşmiş, kısaca norm olarak kayıtsız şartsız kabul et-

20. Leila Ahmed, "Western Ethnocentricism and Perceptions of the Harem", *Feminist Studies*, 8/3 (Sonbahar 1982), s. 523.

21. Grace Ellison, *An Englishwoman in a Turkish Harem*, Londra: Methuen, 1915, s. 61-2.

22. Lata Mani, "The Contentious Traditions: The Debate on *sati* in Colonial India", *Cultural Critique*, 7 (Sonbahar 1987), s. 151.

23. Bu konudaki yararlı bir tartışma için bkz. R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender".

24. Ruth Frances Woodsmall, *Woman in the Changing Islamic System*, s. 413.

menin sonuçlarından biri, Batılı feministlerin kendilerine evrensel bir özne konumu kurmaları olmuştur. Onların durumu, yaşamları ve elde ettikleri kazanımlar tüm insanlığın elde etmesi gereken ideali temsil etmiştir. Örneğin Juliet Minces, Avrupa-merkezcilik tehlikesi taşımasına rağmen, Batılı feminist idealleri evrensel norm olarak korumak gerektiğine inanır:

> Arap dünyasında kadınların yaşam koşulları Batı'nın kriterleriyle değerlendirilebilir mi? Batı'daki kadınların yaşamlarını demokratik, eşitlikçi ve ilerici olan tek model gibi değerlendirmek Avrupa-merkezci bir tutum değil midir? Hayır, öyle olduğunu düşünmüyorum. Batılı feministlerin talepleri, kadınların insan olarak özgürleşmesi yolunda en ileri aşamayı temsil eder. İdeal olarak, örneğin insan hakları için uygulanan kriter genel olarak *evrensel* olmalıdır.[25] (vurgu benim).

Minces, Batı'daki feminist kazanımları evrensel ideal olarak alırken bu feminist ideallerin ne özgül içerikleri ne de bunların içinde yeşerdikleri özgül bağlamları dikkate almaktadır. Batı'daki feminist mücadelenin ve kazanımların evrensel feminist ideali temsil etmesi oldukça tipik ve yaygın bir tutumdur. Burada amacım bu konumu basitçe "yanlış" ilan etmek değil, Minces'in yukarıdaki ifadesinde belirgin hale gelen bu konumun *dogmatik* doğasına dikkat çekmektir. Minces Avrupa-merkezci olduğunu açıkça kabul ettiği bir konum alış için nasıl oluyor da yine de Avrupa-merkezci olmadığını söylüyor? Kabul ettiğini reddetmeye dayanan bu garip, çelişik argüman tarzının, bu düpedüz dogmatik ısrarın altında yatan bir güç yatırımı olmasın? Nedir bu garip konum alışı üreten ideolojik, söylemsel, siyasal mekanizmalar?

Spivak'ın ileri sürdüğü gibi, inceleyen özne kendi konumunun tarihsel ve kültürel özgüllüğünü ve tikelliğini silmekle, bu konumu boş ve soyut hale getirmekle, kendini evrensel, yani hegemonik kılar.[26] Evrensel bir norm ileri sürmek, Batılı kadınların kazanımlarını, öteki kadınların da hedeflerini ve yaşam biçimlerini tanımlayabilecek ve ölçebilecek temel ölçüt olarak almak sayesinde mümkün olabilmiştir. Başka türlü söyleyecek olursak, Batılı kadınların kendilerine özgürleşmiş statüsü atfetmeleri, Doğulu kadınları, kendilerinin

25. Juliet Minces, *The House of Obedience*, s. 25.

26. Gayatri Chakravorty Spivak, "Imperialism and Sexual Difference", *Oxford Literary Review*, 8/1-2 ((1986), s. 229.

"değersiz ötekisi" olarak temsil edebilmelerine dayanır. Ötekinin bu biçimde tanımlanması, Batılı kadının benliğinin sınırlarını kurmasına yardımcı olur. Tikel ve özgül olanın evrensel normu temsil etmesi ve bunların birbirlerinin yerine geçebilmesinin, Batılı kadınların işgal ettikleri özne konumu açısından önemli sonuçları olmuştur. Batılı olmak demek, öznenin kendi özgül ve tikell koşullarını evrensel kılma yetisinin de olması anlamına gelir. Bu da emperyal feminist söylemin kendisini, Doğu'nun kadınlarına bu evrensel normlara katılma fırsatını veren bir "bonkörlük" ve "iyilikseverlik" olarak kurmasını sağlamıştır. Burada silinen veya olumsuzlanan farktır. Spivak'ın belirttiği gibi "eğer bir tane evrensel varsa bu farkı içeremez."[27] Bu nedenle Batılı kadınların evrensel özne konumunu işgal edebilmelerini "tikel olanın hâkim olan haline gelişi"[28] olarak düşünmeliyiz; bu, evrensellik makyajı yapmış bir tikelliktir. Ancak burada altını çizmemiz gereken şey, her tikel olanın kendisini evrenselin temsilcisi olarak kurabilmesinin imkânsızlığıdır. Evrenselin hâkimiyeti, hâkimiyet konumunun elde edilmesini takiben kurulmaz. Tikelliğin evrenselliğe dönüşmesi, hiyerarşik ve karşıtlığa dayanan bir ikilik içinde kurulmasının sonucudur. Joan Scott'un belirttiği gibi, bu hiyerarşik düzenleme iktidarın bir sonucudur. Bu karşıtlığın bir tarafına tikell statüsü atfedilmesi, farkın ve ötekiliğin dışlanmış olmasından değildir. Tersine, bu dışlanmayı mümkün kılan şey, farkın tikellik olarak konumlanmış olmasıdır. Bundan daha önemlisi, ötekini farklı ve tikel olarak işaretleme bizzat iktidarın ve dışlamanın bir sonucudur. Bu, "bazı terimlerin üstünlüğünü, tipikliğini veya evrenselliğini, ötekilerin ise aşağılığını ve atipikliğini veya tikelliğini kuran bir süreçtir."[29] Üstelik yalnızca farklı olanları normun dışında tanımlayacak bir standart koyma süreci değil, aynı zamanda farkı kodlayan ve temsil eden özneye hükümran bir konum sağlayan bir süreçtir. Benliği, tikel ve farklı olandan ayırt etmeyi mümkün kılan bu süreç, onu evrensel olarak merkezleyen bir süreçtir de aynı zamanda. Da-

27. Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", *Feminists Theorize the Political* içinde, der. Judith Butler ve Joan Scott, New York ve Londra: Routledge, 1992, s. 75.

28. Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity", *October*, 61 (Yaz 1992).

29. Joan Scott, "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61. (Yaz 1992), s. 14-5.

vid Lloyd'un çok güzel bir şekilde belirttiği gibi, yansızlık ve evrensellik iddiası aynı zamanda özneye hükümranlık konumu sağlayan sürecin bir parçasıdır.

Egemen bireyin işgal ettiği konum özellikleri olmayan Özne konumudur. "Sınırsız özellikleri" olan Özne, belirlenmemiş ve işaretlenmemiş Öznedir... Evrenselliğini farksızlığı sayesinde elde eder: Bu Özne herkesin yerine geçebilmesi, her konumu işgal edebilmesi, saf bir değişimsellik olması sayesinde her şeyi ve herkesi temsil edebilmektedir. Ötekiler tikel ve kısmi olduğu halde, bu Özne evrensel olandır; bu Özne kamu alanı için kurulmuş mükemmel ve tarafsız bir hâkim konumundadır.[30]

Nicki Keddi ve Louis Beck'in ortak çalışmasında benzer bir evrensellik konumunun kurulduğunu söyleyebiliriz. Doğu'daki kadınların hayatlarının kendilerine ne tür bir doyum sağladığıyla, yaşam biçimlerinin onlar için ne tür olumluluklar taşıdığıyla ilgilenmediklerini açıkça ifade ederler. Buna yöneltilebilecek potansiyel Avrupamerkezcilik eleştirisine bir savunma olarak da Batı'nın standart alınması gerektiğine inandıklarını vurgularlar.

Orta Doğulu kadınların hayatında, bu hayat onlara her ne kadar belli tatminler ve olumlu özellikler sağlasa da, Batı standartları ve olanakları dikkate alındığında, önemli eksiklikler vardır. Kendilerinden daha iyi eğitim almış ve daha varlıklı sınıflardan gelen Batılı kadınlarla kıyaslandığında, Orta Doğulu kadınların hayatlarına ilişkin temel alanlarda karar verme özgürlüğünden yoksun olduklarını görüyoruz.[31]

Aydınlanma projesinin kurduğu özne konumu düşünüldüğünde, bu etnik merkezciliğin kendisini "karar verme özgürlüğü" olarak sunması şaşırtıcı değildir. Doğu'yu tanımlayan şey, Batı'nın ilerleme ve özgürlük ilkelerinden yoksun oluşudur. Aslında Doğulu kadınların hayatlarında eksik olan şey tüm Doğu kültüründeki bir eksikliğin göstergesidir. Burada söz konusu olan, basitçe Batılı olanla evrensel olanın özdeşleştirilmesi değil, aynı zamanda Batı'yı ve Doğu'yu birbirinin tam karşıtı olarak kodlayan özselci bir tipolojidir. Batı ve Doğu arasında olduğu düşünülen bu mutlak ve sistematik fark, bu toplumların kadınlarının konumlarında da kendini göstermektedir. Örneğin Woodsmall'a göre,

30. David Lloyd, "Race Under Representation", s. 70.

31. Nikkie Keddi ve Lois Beck, *Women in the Muslim World*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1978, s. 18.

Doğu'nun ve Batı'nın toplumsal sistemleri birbirine tamamen zıt ilkelere göre kurulmuştur. Doğu'da toplum her zaman iki cinsin ayrımına, kadının kapatılmasına ve alanının evle sınırlanmasına dayanmıştır. Belki kadınların bu sınırlı alanda hatırı sayılır bir iktidarı vardır ama aynı zamanda, geçemeyecekleri çeşitli sınırlar da vardır. Batı dünyası, kadınların ve erkeklerin dünyalarını birbirinden bu kadar keskin bir biçimde ayrıştırmamıştır. Batı toplumu birlik üzerine kurulmuştur. Bu eşitlik anlamına gelmese de kesinlikle kadını ayrı bir alana yerleştirmez.[32]

Woodsmall'un söyleminin, Batı ve Doğu arasında (Said'in epistemolojik ve ontolojik fark olarak adlandırdığı) mutlak bir fark kuran ve Doğu'yu Batı'nın olumsuz karşıtı olarak, Batı'ya göre eksiklikleriyle tanımlayan oryantalist söylemin tipik özelliklerini taşıdığını söylemek mümkün. Fallus-merkezcilikle basitçe "erkeğin kadını ezmesini" değil de, Bircilik yasasının (*Law of the One*) veya aynılık mantığının (*logic of sameness*) işlediği bir söylemsel yapıyı anlarsak, Woodsmall ve diğerlerinin söyleminde söz konusu olanın basitçe Oryantalizm değil aynı zamanda fallus-merkezcilik olduğunu da söyleyebiliriz. O halde Batı'nın modernlik, gelişme, ilerleme ve özgürlükle, Doğu'nun da bunların karşıtları olan özelliklerle tanımlanması fallus-merkezci bir yapıya sahiptir. Doğu'yu olumsuzlukla özdeşleştiren bu tavır, aynı zamanda onu ancak kendi tesis ettiği normdan farklı olduğu oranda anlaşılabilir bir şey haline sokar. Bu nedenle karşıtlık içinde yer alan terimlerin içeriklerine atfedilen özelliklerden ziyade, bunları birbirinin karşıtı ve birbirinden radikal olarak farklı olarak kuran mantık önemlidir. Karşıtlıklara dayanan bu yapı içinde, Doğu ve Doğu'daki kadınların içinde bulundukları koşullar ise değersizleştirilmiş farkın alanını temsil ederler. Doğu'yu ve Doğulu kadını bu ikili mantık içinde temsil eden feminist söylemin aynı zamanda emperyal oluşunu, bir istisna veya feminizmden sapma olarak değil, normun olumluluğunu ilan edebilmek için, farkı olumsuzluğun alanı olarak temsil eden söylemsel yapının bir uzantısı olarak görmeliyiz. Ötekini olumsuzluğun ve değersizliğin alanı olarak temsil etmek sömürgeci söylemin temel bir özelliğidir. Doğulu kadının farkını, ancak norm olarak alınan Batılı kadından farklı olduğu ölçüde anlayabilen bu mantıkta fark yalnızca bir paradoks olarak varolabilecektir.

32. Ruth Frances Woodsmall, *Woman in the Changing Islamic System*, 1936, s. 39.

Emperyal Özne

Aydınlanma projesinin evrenselci tutumunun eleştiri odağı haline geldiği akademik ve siyasi arenada, bugün fark sorunu entelektüeller, azınlık grupları ve kadınlar için önemli bir tartışma konusu oldu. Sömürge-sonrası söylem tartışmaları, evrensellik iddiasının kaynağını Aydınlanma felsefesine yerleştirirken, feminist tartışmalar da (özellikle Luce Irigaray, Helene Cixous, Michel LeDouff gibi isimlerle anılan Fransız feminizmi) evrenselci söylemle erkek egemen söylem arasındaki bağlantıyı ortaya koydu. Evrenselin en asli temsilcisinin erkek (ve tabii Batılı) olarak kurulması, kadını bu alandan ihraç etmiştir. Monique Wittig'in belirttiği gibi "soyut biçim, genel ve evrensel eril cinsin anlamı budur. Evrensel olan her uğrakta ve sürekli olarak erkek tarafından kendine mal edilmiştir."[33] Evrensel konum erkek tarafından işgal edildiğinden ve evrenselliğe kabul sınırlandırılmış olduğundan, kadınların evrenselin alanına girebilmesi ve nimetlerinden yararlanabilmesi ancak ve ancak eril bir tutumu taklit etmeleriyle mümkün olabilmiştir. Başka bir deyişle, kadınlar evrenselin nimetlerinden ancak eril bir konum aldıkları ölçüde yararlanabilmişlerdir. Buradaki ilginç paradoks, kadınların evrenselden pay alabilmelerinin ancak özgüllüklerini, kadınlıklarını ve farklarını reddetmeleriyle mümkün olmasıdır. Bu nedenle kadınların evrenselin alanına kadın olarak olumlanma yoluyla girebilmeleri mümkün değildir.

Eğer yukarıda iddia ettiğim gibi, evrensellik söylemi aynı zamanda fallus-merkezci bir konum alışsa, Doğulu kadınların evrensel olduğu iddia edilen Batılı kadınların kazanımları doğrultusunda özgürleşmeleri gerektiği iddiası basitçe bir iyilikseverliğin ifadesi olarak kabul edilebilir mi? Bu iyiliksever tutumu, Batılı kadına emperyal bir özne konumu sağlayan süreçten ayırt edebilir miyiz? Bu soruların bize feminist kuramın *kör noktasını* hatırlatması bakımından önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü feminist kuram, yansız ve evrensel olma iddialarının cinsiyetçi bağlamına dikkatimizi çekmekle birlikte, cinsel farkı diğer tüm farklara göre ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiğinden, feminist söylemin de içinde konumlandığı (ve bunun nimet-

33. Monique Wittig, Alıntılayan: Naomi Schor, *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular* içinde, Durhan ve Londra: Duke University Press, 1995, s. 8.

lerinden faydalandığı) emperyal ve Avrupa-merkezci bağlama kör kalabilmiştir. Evrensellik söylemini, yalnızca cinsel farkı dışlaması açısından sorguladığımızda, kültürel farkın temsilindeki fallus-merkezci bağlamı ve fallus-merkezciliğin Avrupa-merkezci bağlamını göz ardı etme tehlikesine düşeriz. Yukarıda etnografik metinlerden yaptığım alıntılarla göstermeye çalıştığım gibi, Batılı kadınların Doğulu kadınlara ilişkin söylemlerinin beslendiği, ama aynı zamanda bir türlü dile gelmeyen bağlamı Avrupa hegemonyası ve fallus-merkezcilik olmuştur. Evrensel kadınlık yararı ve küresel kızkardeşlik adına konuşan bu "iyiliksever" tutum, hükümran özne konumunu işgal etme fantazisi kuran emperyal ve eril fantazilerden bağımsız değildir.

Doğulu kadını, İslami kültürün kurduğu vahşi baskılardan kurtarma arzusunda söz konusu olan şey, özne'nin kendini belli bir biçimde konumlandırmasıdır. Antoniette Burton'un da ileri sürdüğü gibi "feministler medenileştirme misyonunu kendi özel modern kadınlık sorumlulukları olarak düşünmüşlerdir, çünkü bu onlara emperyal ulus-devlet içinde özgürleşmiş bir rol edinmelerini sağlamıştır."[34] Batılı feministlerin kendi durumlarına özgürlük atfetmeleri aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumdaki ikincil konumlarını inkâr etmelerine imkân tanımıştır, çünkü Doğulu kadına kıyasla kendilerini özgür olarak tahayyül edebilmeleri sayesinde, Batılı kadınlar kendi ülkelerindeki ezilişleriyle yüzleşmekten kaçabilmişlerdir.[35] Batılı kadınların kendi kültürlerinde evrenselin alanından ihraç edilmeleri, kendilerini evrensel olarak kurmalarına imkân tanıyacak alanları ülkelerinin dışında aramalarına neden olmuştur.

Modern birey, Aydınlanma ideolojisinin değerli kıldığı bir nosyon olmuştur. Bu dönemin koşulları ve yaygın ideolojisi kadınların da oluşmakta olan "birey-insan" tanımından pay arzu etmelerini tetiklemiştir. Bu dönem gerek ekonomik gerekse simgesel yapılarda önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Batı Avrupa'daki modern kapitalist gelişmeye paralel olarak özerk, rasyonel ve özgür özne ol-

34. Antoinette M. Burton, "The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865-1915", *Women's Studies International Forum*, 13/ 4 (1990), s. 295.

35. Mervat Hatem, "Through Each Other's Eyes: The Impact on the Colonial Encounter of the Images of Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women, 1862-1920", der. Nupur Chaudri ve Margaret Strobel, *Western Women and Imperialism.*

ma rağbet gören ideallerdi. Ancak bu yeni özne nosyonuna atfedilen değere paralel olarak ataerkil ilişkilerle yapılanan toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel koşullar kadının bu normdan pay almasına izin vermemiştir. Çünkü kadın her şeyden önce erkeğin hükümran özne konumuna yerleşebilmesini mümkün kılan zemin olma işlevini görmüştür. Aydınlanma söylemi erkeklik ve Batılılık ile evrensel olanı özdeşleştirebilmek için kadını evrenselin alanından dışlamış ve onu değersizleşmiş bir farkın temsilcisi olarak kodlamıştır. Aydınlanma anlatısı akıl, birey ve erkeklik arasında özdeşlik kurar. Aydınlanmayı tanımlayan birey nosyonunun ima ettiği rasyonel ve evrensel özne erkek bir öznedir. Aydınlanma, öznenin/insanın/bireyin erkek olarak kuruluşunu mümkün kılan bir felsefe olmuştur. Erkeklik için kurulan ve erkeğe maledilen bu hayali evrensellik, özneliğin alanının fallus-merkezcilik tarafından işgal edilişi anlamına gelir. Aydınlanma değerlerinin norm olarak kurulabilmesi değersizleştirilen cinsel, etnik ve kültürel farkların dışlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu nedenledir ki Batılı kadınlar özne konumu edinebilmek için kendi kültürlerinin *dışında* alternatif yollar aramaya koyulmuşlardır. 19. ve 20. yüzyıldaki sömürge toplumları bu konumu kurabilmek için en uygun alanlardı; çünkü bu alanlar farklı, norm dışı olanı temsil ediyordu ve bu sayede hükümran özne konumunu kurmayı mümkün kılan yürürlükteki mantığın uygulanabileceği bereketli topraklar olarak görünüyordu. Bu nedenle Batılı kadınların, Doğu'ya ve Doğulu kadına ilişkin söylemlerinin hükümran erkek öznenin söyleminin bir *simulasyonu* olduğunu iddia edebiliriz. Batılı kadınlar, gelişmekte olan modernist ideolojinin oluşturduğu bütünsel birey olma idealini ancak kendi toprakları dışında, Doğu'da elde edebilme imkânı bulmuşlardır. Arzu edilen bu hükümran ve evrensel özne konumunu ancak değersizleştirilen kültürel fark karşısında edinebilmeleri mümkündür. Rosemary George, emperyalizmin kadınların hükümran özne konumu edinmeleri üzerindeki etkilerini tartışırken "modern bireyin her şeyden önce emperyalist"[36] olduğundan söz eder. O halde kadının özne olma sürecine ilham veren şey fallus-merkezci model olmuştur ve farkın dışlanması, Batılı feminist söylemin de temel mekanizması olarak işlemiştir. Bu durumda Batılı kadının kendini özne olarak ku-

36. Rosemary Marangoly George, "Homes in the Empire, Empire in the Home", *Cultural Critique*, 26 (Kış 1993-94), s. 97.

ruşunun ancak ulusal sınırlar dışında, yani *cinsel olarak aynı ancak kültürel olarak farklı* olan öteki ile karşılaşmasında mümkün olabildiğini iddia edebiliriz. Gayatri Spivak'ın, emperyalizmin feminist bireycilik üzerindeki etkileri üzerine söyledikleri aydınlatıcı nitelikte.

> Emperyalist dönemdeki feminist bireycilikte söz konusu olan şey insanın kuruluşu, Öznenin sadece birey olarak değil, bireyci olarak da çağrılışıdır... Ne tam/ne erkek olan bireyci kadın, kendini söz konusu olan değişen ilişkilere göre eklemleyebilirken, "yerli kadın" (ki söylemde bir göstergedir) ortaya çıkan bu yeni normdan hiçbir pay alamaz.[37]

Sömürgeciliğin Görsellik Rejimi

Aydınlanma projesinin şemsiyesi altında yeşerip büyümüş emperyal feminist söylemin niçin peçenin açılmasını ilerlemenin ve gelişmenin en temel göstergesi olarak aldığı şaşırtıcı gelmemeli. Peçenin açılmasıyla Doğulu kadınların özgürleşmeleri yolunda önemli adımlar atılacağına duyulan inanç, Aydınlanma felsefesine hâkim olan rasyonalist epistemolojik varsayımlarla tarihsel olarak eşzamanlı olduğu gibi kavramsal olarak da uyumludur.

Aklı, gerçeği ve ilerlemeyi yücelten Aydınlanma projesi ile görsel olanı değerli kılan modern görsellik rejimi nasıl eklemlenmiştir? Aydınlanma döneminin epistemesi ile modern görsellik rejimi hangi noktalarda kesişmektedir? Sahip olma, kontrol etme ve buna paralel olarak görünmeyen, bedensiz, nesnel olarak gözlemleyen/gözetleyen ve keşfeden aşkın özne, Aydınlanma epistemolojisinin tanımlayıcı kategorisidir. Bu dönemin sömürgeci yayılmacılığında, ötekini peçesini açarak görünür kılma ve böylece bilgisini keşfetme arzusunun bu rasyonalist epistemolojiden beslendiğini iddia edebiliriz. Eğer Aydınlanma felsefesi görüneni ayrıcalıklı ve değerli kılan bir epistemolojiye dayanıyorsa, emperyal feminist söylemin Doğulu kadının peçesini açma arzusuyla, görünür kılarak bu bedeni bilgisine erişilebilir hale getirme ve dolayısıyla bu bedeni yeniden şekillendirme ve denetleme arasında bir ilişkiden söz edebilir miyiz?

37. Gayatri Chakravorty Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *"Race", Writing, and Difference* içinde, der. Henry Louis Gates, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1986, s. 263-4.

Michel Foucault'nun gösterdiği gibi modern disipliner toplumda bilgi, görme, rasyonel kontrol ve üretken iktidar iç içe geçecek şekilde dokunmuşlardır. Gene Foucault'nun panoptik düzenlemeye ilişkin incelemesinin gösterdiği gibi, modernlik, bireyin görünür kılınmasıyla bedene ilişkin bütünsel bir kontrol ve hâkimiyet kurma ilkesine dayanır. Doğulu kadının peçesini açmayı (ve böylece onu özgürleştirmeyi) kendisine hedef seçen emperyal feminist projeyi, bireyi görünür kılarak onun bilgisine sahip olmayı ve böylece bu bedeni yeniden şekillendirmeyi hedef alan modern disipliner iktidar bağlamına yerleştirdiğimizde daha iyi anlayabiliriz. Doğulu kadın üzerine yazılmış etnografik metinleri, temsil eden özneye hükümran bir konum sağlayan Aydınlanma projesinin bir parçası olarak değerlendirdiğimiz gibi, peçeyi açma arzusunu da, işte o görünür olanı ayrıcalıklı kılan modern görsellik rejiminin bir uzantısı olarak değerlendirmemiz mümkün.

Bilginin temel aygıtını görme alarak tahayyül eden epistemolojik yaklaşımın ilkesi, gerçeğe ulaşmak için onun üzerindeki peçeyi/perdeyi/örtüyü açmak olmuştur. Batı kültüründe görünür olana atfedilen bu önem değişik alanlarda göstermiştir kendini. Richard Rorty'nin felsefede,[38] Foucault'nun modern disipliner toplumda,[39] Irigaray'ın psikanalizin ve tüm Batı felsefesinin söyleminde[40] izlerini sürdüğü gibi, hep görünür olana ayrıcalık atfedilmiştir. Ancak bütün bu incelikli yaklaşımların göz ardı ettiği ve sessiz kaldığı başka bir alan daha vardır; bu da sömürge ideolojisidir. Sömürgecilik de, tüm Batı felsefesinde olduğu gibi, bilebilmek, kontrol ve hâkimiyet kurabilmek için her şeyden önce ötekini görünür kılma ilkesiyle hareket etmiştir.

Martin Jay'in[41] gösterdiği gibi, modern dönemin görsellik anlayışına damgasını vuran, Rönesans perspektif nosyonu ile Kartezyen perspektif anlayışının bileşimidir. Kartezyen perspektif anlayışı da

38. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

39. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

40. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

41. Martin Jay, "Scopic Regimes of Modernity", *Modernity and Identity* içinde, der. Scott Lash ve Jonathan Friedman, Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1992.

görmeyi ayrıcalıklı kılan bir epistemolojide temellenir. Göz, doğanın bilgisini en nesnel biçimde elde edebilecek temel bir aygıtdır. Ancak doğada her şey gözlemlenebilir değildir, gerçeklik gizlenmiştir. Burada gözün rolü, gerçeği gizleyen peçeyi delip geçerek doğanın özünü keşfetmektir. Doğayı inceleyen göz yansız, müstakil bir gözdür. Gözlemleyen, duygularından arınmış tarafsız bir Özne'dir. Jay'e göre bunun ima ettiği şey, uzaktan bilgisine sahip olduğu dünyanın tamamen dışında olan, tarih dışı, tarafsız ve bedensiz bir öznenin varlığıdır.[42] Kartezyen perspektif anlayışının özne nosyonu evrensel ve aşkındır ve bu anlamda Aydınlanmanın aşkın ve bedensiz erkek öznesiyle bir ve aynı öznedir. Yukarıda ileri sürdüğüm gibi, bu bedensiz, aşkın özne panoptik gözlem kulesine yerleşebilen, görünmeden görebilen, böylelikle mutlak güç sahibi olabilen bir öznedir.

Aynı görsel paradigmadır 19. yüzyıl realist geleneğine de damgasını vuran. Peter Brooks'un *Body Work*[43] adlı çalışmasında gösterdiği gibi, görsel ve epistemolojik projeler arasında, yani görme arzusu ile bilme edimini şekillendiren erotik arzu arasında içsel bir bağ söz konusudur. Bilme arzusunun cinsel arzudan ve meraktan ayrılamayacağını öne süren Brooks, görme arzusunun aynı zamanda sahip olma ve bilme arzusu olduğunu gösterir. Bu iki arzu iç içe geçtiğinden, bilgi edinmeye duyulan her tür arzunun aynı zamanda hâkim olma arzusu olduğunu söyleyebiliriz. Görme arzusundaki erotik yatırımla, realist görsel paradigmanın dayandığı epistemolojik ilkenin en iyi ifade bulduğu alanlardan biri de beden üzerine anlatılardır. Bir yandan pozitivist bilimler, inceleyen ve nesnelleştiren gözlem aracılığıyla doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, diğer yandan benzer bir görsel incelemeye tâbi tutarak beden üzerinde kudret sahibi olmaya çalışan söylemler çoğalıp çeşitlenmiştir. Görme ve görsellik, peçe ile örtülü olduğu düşünülen doğanın bilgisinin edinilmesinde merkezi bir araç ve metafor görevi görmüştür. Gerçekliğin bilgisinin ortaya çıkarılması, gerçekliğin doğrudan kavranmasını engelleyen örtünün açılması sürecine tekabül eder. Brooks görme ediminin gerçekliğe ulaşmada nasıl ayrıcalıklı kılındığını göstermek için Roland Barthes'ın 19. yüzyıl realist geleneğini tanımlarken striptiz metaforunu

42. Martin Jay, "Scopic Regimes of Modernity", s. 182-3.

43. Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge Massachussets ve Londra: Harvard University Press, 1993.

kullanmasına referans verir.[44] Barthes'a göre, okuyucunun realist romandan zevk almasını mümkün kılan şey, nihai olarak gerçeğin peçesinin açılacağına ilişkin vaattir. Barthes'a göre, hikâyenin sonunu bilme arzusu bir anlamda striptiz sürecinde yaşanan cinsel organları görme arzusuyla bir ve aynı arzudur. Bu nedenle realist anlatılarda giyim kuşam ve diğer aksesuarlara aşırı bir ilgi vardır, çünkü bu nesneleri cazip kılan şey onların nihai olarak açılacak ve örttüklerini ele verecek olmalarıdır. Gustave Flaubert'in *Emma Bovary*'sini realist romanın mükemmel bir örneği olarak inceleyen Brooks, burada gerçekliğin izini sürmenin aslında çıplaklığın peşinde olan erotik bir süreci imlediğini, çünkü çıplaklığı arzu etmenin, bilginin mutlak nesnesi olan bedenin ortaya serilmesi arzusuyla aynı şey olduğunu söyler.

Ataerkil ilkelere göre düzenlenen simgesel evrende, peçesi açılarak gerçekliğine ulaşılması hedeflenen beden kadın bedeni, bu bedene bakan ve bilgisine ulaşmaya çalışan göz de erkek gözüdür. Bu nedenle bedenin bilgisini ve onun sırlarını açığa çıkarma arzusu, kadına ve gerçeğe mutlak biçimde hâkim olmanın temel aracı olagelmiştir.[45]

Batı'da hâkim olan bu görsel gelenek, sömürgeci muhayyilenin tahayyül biçimlerine de damgasını vurmuştur. Doğulu kadının peçesini açarak özgürleşmesini sağlama projesi, görme ve böylece bilme ve keşfetme arzusundan ayrı düşünülemez. Tüm temsil sorunsalında söz konusu olan görme arzusu, sömürge ilişkilerinde de net bir biçimde ortaya çıkar. Homi Bhabha'nın da belirttiği gibi, sömürgeci öz-

44. Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, s. 104.

45. Görsel olanın ayrıcalıklı kılınması psikanalizin cinsel fark anlatısının da tanımlayıcı özelliğidir. Gerek Freud'un gerekse Lacan'ın cinsellik kuramında cinsel farkın ilk bilgisini sağlayan temel araç göz ve görmedir. Çocuk cinsel fark konusundaki ilk bilgisini penisin varlığına veya eksikliğine göre edinir. Hadım edilme korkusunun temelinde ve Oedipus kompleksinin çözümlenişinin, yani erkek çocuğun baba ve iktidar konumu ile özdeşleşmesinin, kız çocuğun ise kendini eksiklik olarak tanımlayarak pasif ve tâbi konuma yerleşmesinin altında yatan penisin varlığı veya yokluğuna ilişkin olarak edindikleri bilgidir. Bu bilginin kaynağı ise cinsel organın varlığını veya yokluğunu *görmeleridir*. Bu konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Toril Moi, "Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge", *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde, der. Teresa Brennan, Londra ve New York: Routledge, 1989; Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev. James Strachey, New York: Basic Books, 1975; Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*; Jacques-Alain Miller, "Jeremy Bentham's Panoptic Device", *October*, 41 (Yaz 1987), s. 4.

ne'nin üretken bir iktidarın ürünü olduğunu anlamak için sömürge iktidarının denetleme/gözetleme işlevinin nasıl görme arzusuyla ilişkili olarak işlediğini anlamalıyız.[46]

Emperyal feminizmin peçeyi açma arzusu da yukarıda kısaca ana hatlarını vermeye çalıştığım toplumsal, epistemolojik ve kültürel koşullarda gelişmiş ve beslenmiştir. Doğulu kadının özgürleşmesinin önkoşulu olarak peçesinin açılması gerektiğini varsaymak, ancak hâkim epistemolojik geleneğin görselliğe dayandığı bir kültürde mümkündür. Bu bağlamda Doğulu kadının bedeninin görselliğin alanına yerleştirildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Doğulu kadını takıntı nesnesine dönüştüren sömürgeci bir gözden söz edebiliriz. Barthes'ın striptiz metaforunun da ima ettiği gibi, sömürgeci göz, bu kadınların bedeninin bilgisine ulaşmayı engelleyen her türlü örtünün kalkması arzusunda ifade etmektedir kendisini.

Ötekine baktığında, baktığı yerde görecek bir şey bulamayan emperyal kadının bilme arzusu yönelimsizleşir. Bu yönelimsizleşmenin en temel nedeni, bilme olarak addedilen sürecin ancak ötekini *görünür* kılmakla gerçekleşebileceğine duyulan inançtır. Doğulu kadının peçesinin açılarak görünür kılınması, sömürgeci özneye panoptik bir konum kurduğu gibi, sömürge yönetimine de müdahaleci pratiklerini uygulayabilmesinin önkoşulu olan gözetleme ve denetleme imkânını vermiş olur. Doğulu kadının bedenini mükemmel bir şekilde görünür kılarak sömürgeci özne aynı zamanda, işaretlenmemiş, evrensel bir konuma yerleşmiş ve böylece kendi konumunu görünmez kılmış olur. Peter Brooks'un da belirttiği gibi beden, farklı konumlara yerleşebilen gözlemci özne tarafından bitmek tükenmez bir biçimde temsil edilir. İşte öznenin bu sınırsız hareketliliği, farklı konumlara yerleşebilme kabiliyeti ve işaretlenmemiş kimliği, onu panoptik bir konuma yerleştirmektedir.[47] O halde, sömürgeci söylemin panoptik öznesinin konumu evrensel, işaretlenmemiş ve görünmez olan hükümran özne konumudur. Bu nedenle emperyal feminist söylemin Doğulu kadını özgürleştirme arzusu, modern sömürge iktidarının disipline sokma ve normalleştirme ilkelerine dayanan sisteminin bir parçasıdır. Öteki kadının bedeni, yaşamı ve durumu görünür kılınır-

46. Homi Bhabha, "The Other Question...", *Screen*, 24/6 (Aralık 1983).

47. Peter Brooks, "The Body in the Field of Vision", *Paragraph 1*, 14/1 (1991). s. 47.

ken, emperyal tavır ve Batılı kadının hükümran özne konumu tamamen görünmez kılınmaktadır. Sömürgeci yönetme arzusunun ayrılmaz parçaları olan görme ve bu sayede bilme arzusunun nihai hedefi, üzerinde denetim kuracağı nesneyi açıp sergileyerek ona fiziksel olarak hükmetmektir. Batılı kadının Doğulu hemcinsiyle olan ilişkisi görsel olanı temel alan Aydınlanmanın rasyonalist ve epistemolojik geleneği tarafından biçimlendirilmiş ve beslenmiştir. Çeşitli feminist kuramcıların da vurguladığı gibi görme arzusu aynı zamanda erkeksi bir arzu olarak düşünülmelidir, çünkü bu görsellik geleneğinde "görünmez" ve "gizlenmiş" olarak imlenen şey kadın cinsel organından başka bir şey değildir.

Rosi Braidotti'nin de belirttiği gibi, "görme, bilmenin prototipidir. İnsan bedeninin organlarını incelemek için bilimsel teknik geliştiren Batı bilimi, bedenin görünebilir ve bakılabilir olduğuna ilişkin varsayımlarla doludur."[48] Peçeyi açmak (hem gerçek hem de metaforik anlamda) Doğulu kadının bedenini bilinebilir kılar, çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, modernist gelenekte bilmek, nesneyi gözlemlenebilir, görünür ve böylece denetlenebilir kılmayı gerektirir. O halde, bölgesel emperyalizmin hedefinin sömürge topraklarını önce bölgesizleştirmek (*deterritorialization*) ve daha sonra yeniden bölgeselleştirmek (*reterritorialization*) olduğunu söylersek, emperyal feminizmin hedefinin de Öteki kadının bedenini farklı kültürel, toplumsal ve simgesel kodlara göre yeni bir bedene dönüştürmek olduğunu söyleyebiliriz. Bedenin niçin kolonyal kontrol ve hâkimiyet kurmada temel nesnelerden biri olageldiğini anlayabilmek için onun maddiliğini kavramsallaştırmamız gerekiyor. Öznenin bedensel köklerini anlamak, hem bedenin maddiliğini göstermek hem de bedenin ve bedensel farkın kaçınılmaz kültürel özgüllüğünü kavramanın önkoşuludur.

Peçeli Beden, Kumaşla Dokunan Ten

Peçeyi ve bedenselliği birlikte nasıl düşünebiliriz? Peçe zorunlu olarak veya basitçe bir baskı aracı mıdır? Yoksa örtünme ve açılmayı beden üzerinde maddi etkileri olan pratikler olarak mı anlamalıyız?

48. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 90.

Peçe bir giyim biçimi olduğuna göre, giyim kuşama ilişkin söylemler, pratikler ve normlarla bedenselleşme arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeliyiz? Bedeni kültürel ve cinsel özgüllüğü içinde anlayabilmek için nasıl tanımlamalıyız? Öznenin bedensel köklerini ortaya koyabilmek için, bedene ve özneye ilişkin yerleşik varsayımları nasıl eleştirmeliyiz?

Günümüzün feminist kuramı bedene ilişkin çok canlı tartışmalara tanık oluyor. Materyalist bir beden nosyonunun, öznenin ve cinsel farkın bedenselliğini anlamamıza yardımcı olacak çok sayıda çalışma yayımlanıyor. Yapısalcılık sonrası kuramsal yaklaşımların feminist kuram açısından önemini vurgulayan Elizabeth Grosz,[49] Judith Butler,[50] Rosi Braidotti,[51] Vicki Kirby[52] gibi feminist kuramcılar, bedeni tarihsel olarak özgül iktidar teknolojilerinin bir ürünü olarak ele almayı öneriyorlar. Tabii burada Foucault'yu hatırlamakta yarar var; Foucault'nun çalışmaları bedenin iktidara dışsal olmadığını, bedenin her zaman ve her yerde iktidar tarafından işaretlendiğini ve iktidarın her zaman ve her yerde beden üzerinde uygulandığını, bedenin maddiliğinin iktidarın uygulanmasıyla kurulduğunu göstermesi bakımından feminist kurama önemli açılımlar sağlamıştır.[53] Foucault'ya göre iktidar, özneyi maddiliğinde kuran üretken bir güçtür. İktidarın üzerinde uygulandığı satıh, bedenden başkası değildir. İktidar bizzat bedenden elde ettiği bilgileri daha sonra onu eğitmede, dönüştürmede ve yeniden kurmada kullanarak onu kendisine tâbi kılmaktadır. Ancak Foucault'nun bize altını çizerek hatırlattığı şey, bedenin modern disipliner iktidara tâbi kılınışının ve iktidar tarafından kontrol edilişinin baskı modeline göre işlemediğidir. Foucault, beden, bedenin arzuları ve hazlarıyla iktidarın uygulamalarını birbirine dışsal süreçler olarak düşünmez. Arzu dediğimiz şey, iktidara öncel olup iktidar tarafından baskı altına alınan bir şey olmaktan ziyade, bizzat iktidarın

49. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

50. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York ve Londra: Routledge, 1993.

51. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, New York: Columbia University Press, 1994.

52. Vicki Kirby, "Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently", *Hypatia*, 6/3 (Sonbahar 1991).

53. Michel Foucault, *Discipline and Punish*.

bir ürünüdür. Foucault'nun yaklaşımını izleyen Judith Butler,[54] iktidarın bireyi özne kılmasındaki ikili sürece çeker dikkatimizi: İktidar özneyi bir yandan itaatkâr kılarken diğer yandan da onun eyleyiciliğini mümkün kılar. O halde bedenlerin maddi kuruluşu özneleşme sürecinden ayrı düşünülemeyecektir, çünkü özneleşme süreci hem zorlayıcı hem üretken olan iktidar uygulamalarının bir sonucudur. Foucault'ya göre,

> Beden doğrudan politik bir alanın içinde yer alır; iktidar ilişkilerinin beden üzerinde çok büyük bir hükmü vardır; onu kuşatır, işaretler, eğitir, işkenceye tâbi tutar, çeşitli görevler yapmaya zorlar; törenlerde icraatta bulunan, göstergeler yayan da yine bu bedendir... beden ancak hem üretken hem de itaatkâr bir beden olduğunda faydalı bir güç haline gelir.[55]

İktidarı üretken ve kurucu bir güç olarak kavramak, her şeyden önce özneyi bilinç ile özdeşleştiren ve bunun bir uzantısı olarak da bedeni doğal, biyolojik ve kültür ötesi olarak kavrayan paradigmaya karşı yapılmış bir müdahaledir. Elizabeth Grosz'un[56] öne sürdüğü gibi, beden tarih ve kültür ötesi değildir: Hiçbir biçimde doğal olmadığı gibi, *her zaman ve her yerde* toplumsal süreçler tarafından işaretlenmiş, yazılmış ve kazınmıştır. Bedeni kültürel, toplumsal ve tarihsel koşullarla birlikte ve bunların sonucu olarak düşünmek, iktidarın ürettiği bedenlerin belirli türlerde, özgüllükleri olan bedenler olduğunu kavramamıza, yani hiçbir zaman bedenin evrensel ve farklılaşmamış olmadığını, her zaman kültürel ve cinsel olarak özgül olduğunu anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bedenin maddiliğini ve cinsel ve kültürel özgüllüğünü öne sürebilmek için, onun her şeyden önce, özneyi bilinçle özdeşleştiren paradigmanın hâkimiyetinden kurtarılması gereklidir. Bedenin özgüllüğünü ileri sürmek bir anlamda onun maddiliğini de öne sürmek demektir; çünkü bedenler arasındaki farkları anlamaya başlamak her şeyden önce bedenin basitçe biyolojik ve doğal bir nesne olmadığını, her zaman onu özgül olarak kuran siyasal, kültürel ve toplumsal iktidarın bir sonucu olduğunu kabul etmekle mümkün olacaktır.

Bedenin materyalist bir kuramını inşa etmek için bedeni ikili karşıtlıklar içinde anlayan kuramsal yaklaşımları eleştirmekle işe koyul-

54. Judith Butler, *Bodies That Matter.*
55. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, s. 26-7.
56. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies.*

malıyız. Grosz'un da belirttiği gibi, felsefeyi belirlemiş olan fallus-merkezci yaklaşıma damgasını vuran beden ve zihin, doğa ve kültür arasında kurulan karşıtlık olmuştur. Materyalist bir beden kuramı geliştirmek için her şeyden önce bu karşıtlıkların yerinden oynatılması gerekir. Bedenin kurulmuş olduğunu ileri sürmek, bu kuruluşu gerçekleştiren söylemlerin (ki bunlar arasında biyoloji ve tıp en ayrıcalıklı konuma sahiptirler) etkilerinin sadece bilinci kurmakla sınırlı olmadığının altını çizmek demektir; çünkü bu söylemlerin etkilerini bilinçle sınırladığımızda, hâlâ orada bir yerde doğal olarak varolan biyolojik ve kültür ötesi bir beden, diğer tarafta ise bu bedenin çeşitli kültürel temsilleri olduğunu ima etmiş oluruz. Bedenin kuruluşu, denetlenişi ve işaretlenişi, basitçe bedene ilişkin fikirler oluşturarak gerçekleşmediği gibi, bu tür temsiller de biyolojik ve doğal olan bir bedene yapılmış ekler değildir basitçe. Materyalist bir beden anlayışı, iktidarın, öznenin bizzat biyolojisini kurarak işlediği tezinden hareket eder. Bedenin doğal ve kültür ötesi olduğu iddiası bizzat iktidarın bir ürünüdür. Judith Butler'ın da öne sürdüğü gibi, bedeni anlamlandırma pratiğine öncel ve doğal bir nesne olarak temsil etmenin kendisi aslında anlamlandırma pratiğinin ve iktidarın bir ürünüdür: Göstergeye öncel bir beden varsayımı ancak anlamlandırma pratiğinde bir "önce-lik" kurulmasıyla mümkündür. Butler'a göre, söylemselin bir ürünü olan beden, bizzat söylemsel olan tarafından "söylemsele öncel" olarak konumlandırılarak aynı anda onu keşfetme iddiasında bulunabilmektedir.[57] Doğal ve biyolojik beden nosyonu kültürel, etnik ve cinsel özgüllüğü olan bedenleri farksızlaştırıp, evrenselleştiren söylemin ta kendisidir. Erkek özneliği bedensizleştirip, onu insanla özdeşleştirirken, aynı anda kadını bedenselliğin alanı olarak işaretleyen evrensellik söylemi, fallus-merkezci söylemle bir ve aynı evreni paylaşmaktadır. Braidotti'nin belirttiği gibi,

> Simone de Beauvoir elli yıl önce erkeğin evrenseli temsil etmesinin, ona bedenselliğini kaybetmeye mal olduğunu, kadına maliyetinin ise özneliğini yitirerek bedene hapsolması olduğunu söylemişti. Erkek bedensizleşip, bu sürecin kendisine aşkınlık ve öznelik için hak ve yetki kazandırdığını düşünürken, kadın aşırı bedenselleşmeye ve böylece içkin olana mahkûm edilmiştir.[58]

57. Judith Butler, *Bodies That Matter*, s. 30.
58. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, New York: Routledge, 1991, s. 153.

Yukarıda bedenin toplumsal pratikler, söylemler ve normlarla yazılıp işaretlenmesine ilişkin geliştirdiğim tez, örtünme ve Doğulu kadının emperyal feminist söylemde temsil ediliş sorunsalına uyarlanabilir. Bedenin giysiler, kozmetik ürünler ve aksesuarlarla süslenmesini, bedeni kuran ve işaretleyen pratikler olarak ele aldığımızda, peçeyi tartışmasız bir biçimde geriliğin ve vahşiliğin göstergesi olarak alan yaklaşıma başka bir değerlendirme getirebiliriz. *Örtünme*, çeşitli kültürel kodlar ve söylemler doğrultusunda bedeni işaretleyen ve disipline eden bir pratik olarak görülebilirse, aynı şekilde *örtünmeme* de bedenin belli bir biçimde işaretlenmesi ve disipline edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, gerek *örtünme* gerekse *örtünmeme* bedeni özgül kültürel partiklere göre kurma teknikleridir. Burada sorunlu kılınması gereken tutum, emperyal feminizmin örtünmeyen bedeni doğal ve gerçek olanın temsilcisi olarak düşünmesini temellendiren varsayımlardır. *Örtünme, belli bir iktidarın yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda bedeni konumlandırma ve biçimlendirme pratiği demekse, örtünmeme de başka iktidar ilişkilerinin yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda bedenin konumlanması ve biçimlendirilmesi demektir.* Yani örtünmeyen beden, örtünen bedenden daha az işaretlenmiş ve kurulmuş değildir. Tersine, Batılı kadınların bedenleri de bir dizi disipline edici ve normalleştirici pratiğin sonucu olarak kurulmuş olduğundan, örtünmemeyi de bir dizi bedensel işaretleme biçimlerinden bir tanesi olarak görmeliyiz. O halde, örtünmeme hiçbir biçimde doğal olan olmadığı gibi, örtünmeyle kıyaslandığında, örtünmeme sayesinde bedenin daha az işaretlendiğini veya kurulduğunu, dolayısıyla daha özgür olduğunu varsayamayız. Örtünmeme de, aynı örtünme gibi, bedenin dönüştürülmesidir. Ne var ki örtünmeyen beden evrensel ve kültürler ötesi geçerli olduğu düşünülen kadın bedeninin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini tanımlayan norm olarak ele alınır. Örtünmemenin doğallığına ilişkin bu varsayım, örtünmeyen bedeni evrensel bir norm olarak kurması sayesinde, Doğulu kadını kuran özgül pratiklerin değerlendirileceği evrensel bir çerçeve sunar. Emperyal feminizmin Doğulu kadın üzerine söylemini meşru kılan temel mekanizma, örtünmeyen bedenin doğal ve gerçek olanı, normu temsil ettiğine ilişkin katiliğidir. Örtünmemeye ilişkin özgül kültürel değerler ve kodlar, Batılı kadının bedensel varoluşunun bir parçası olduğu halde, bunun özgüllüğü emperyal feminist söylemde silinir. Bu siliniş, Batılı kadınların bedeni-

ni üreten değerler ve normların evrensel olarak tüm kadınların gerçekliğini temsil eder hale gelmesini mümkün kılar. Bu değerler ve normlar başka tarihler ve başka kültürlerle kurulmuş olan bedenlerin hazlarını ve arzularını anlamak ve çözümlemek için temel açıklayıcı norm haline gelir; bir kültürün kadın bedenini kodlama ve işaretleme biçimi, tüm diğer kültürlerdeki bedenlerin de anlaşılır kılınabileceği bir şablon haline gelir. Kadın sünneti ve bedeni diğer işaretleme metodları gibi örtünme de Batılı, özellikle de feminist duyarlılığı irkilten pratiklerden birisidir. Öteki bedenleri işaretleyen ve kuran pratikler, Batılı göze aşırı şiddetkâr, barbar ve bu nedenle de Doğulu kadınların tâbi olduğu vahşetin tartışılmaz kanıtları olarak görünmüşlerdir. Öteki kadınların bedenlerini yazan, denetleyen ve dönüştüren disipline edici teknikler ve pratikler, uygulanan barbarlığın derecesinin yüksek oluşuyla ayırt edilir hale gelirler. Oysa bedenselliğin kuruluşunun kültürel özgüllüğü dikkate alındığında, örtünmeyle beden üzerinde uygulanan iktidarın, bedenin korseler, yüksek topuklu ayakkabılar, kozmetik ürünler ve sütyen gibi araçlarla denetlenmesi, eğitilmesi ve sınırlandırılmasından daha zalim, insafsız veya barbar olmadığı açıktır.

Eğer bedenler çeşitli kültürel pratikler aracılığıyla kuruluyorsa, farklı bedenlerin arzuları, acıları ve zevkleri de içinde yer aldıkları kültürlere özgü olacaktır. Bu böyleyse, örtünen kadının gerçeği, emperyal feminist söylemin içinden ve onun terimleriyle bilinip anlaşılamaz, çünkü her şeyden evvel bu söylemin kendisi de özgül bir kültürün ürünüdür. Oysa emperyal feminist söylemin örtülü bedenin tuhaflığını çözümlediğine ilişkin varsayımı, *ancak kendi kendisinin özgüllüğünü ve tikelliğini inkâr ederek, kendisini evrenselin temsilcisi olarak sunması* sayesinde mümkündür.

İktidarın bedeni kurabilmek için kullandığı en temel araç bizzat bedenden elde ettiği bilgidir. Ancak iktidarın beden hakkında bilgi edinmesi tekrar bu bedenler üzerinde uygulanmasıyla mümkündür. İktidar bedenden elde ettiği bu bilgiyi, o bedeni denetlemekte, eğitmekte ve şekillendirmekte kullanır. Foucault'yu izleyerek söyleyecek olursak, iktidar ve bilgi birbirlerinin varoluş koşullarıdır. İktidar, bilgi alanındaki dönüşümlere ve çeşitlenmelere göre dönüştürülür, yoğunlaştırılır, yeniden düzenlenir.

İktidar ve bilgi arasındaki bu iç içe geçmiş ilişkiyi, Doğulu kadının emperyal söylemdeki temsiline de uyarlayabiliriz. Bu kadınların

peçesini açmakla uygulanan sömürgeci iktidar, bir anlamda Doğulu kadınların bedenlerini istila etmek anlamına gelir. Bu istila onların bedenlerinden bilginin çıkartılmasını gerektirmiştir. Bu bilgi ise her şeyden önce bu kadınların bedenlerinin görünür kılınmasını gerektirir, çünkü daha önce ileri sürdüğüm gibi, Aydınlanma ideolojisi *görünürlüğü* bilginin önkoşulu varsayar. Doğulu kadınların bedenlerini, ancak onları görünür kıldıktan sonra Batılı kodlara göre yeniden işaretlemek ve kurmak mümkün olacaktır. Klasik sömürgeci yönetimin denetleme ilkesi, öznenin uysal ve itaatkâr kılınmasını gerektirmiştir. 19. yüzyılda Kuzey Afrika'daki bir isyana ilişkin olarak bir Fransız generalinin aşağıdaki sözleri bu ilkenin mükemmel bir ifadesi:

> Burada önemli olan şey, bu her yerde ve hiçbir yerde olmayan halkı gruplar halinde toplamaktır; önemli olan onları gasp edebileceğimiz bir şey haline getirmektir. Onları gasp ettiğimizde, bugün bizim için mümkün olmayan pek çok şeyi yapabilir hale geleceğiz ve bu bize onların bedenlerini elde ettikten sonra zihinlerini de elde etme imkânı verecektir.[59]

Generalin zihin ve beden arasında kurduğu karşıtlık hiç de Foucault'nun çerçevesine uygun olmasa da, konuşmasının özü ancak Foucault'dan hareketle anlaşılabilir. Generalin söyleminde halk, örtülerinin arkasında aynı anda hem görünür hem de görünmez haldedirler, her yerde ve hiçbir yerdedirler. En temel sorun onları "ele geçirmektir." Generalin söyleminde dile gelen "elde etme" basitçe bu insanları baskı altında tutmak anlamına gelmez; asıl sorun onların zihinlerini ve tabii ki bedenlerini ele geçirmektir. Yerliler, sömürgeci iktidar-bilgi teknolojilerine tâbi kılınarak, yepyeni becerileri, özellikleri, arzuları, acıları, yetileri olan bedenler ve zihinler olarak *yeniden* kurulmalıdırlar. Ötekinin bedeninin yeniden bölgeselleştirilmesini anlayabilmek için onu tarihsel ve kültürel olarak özgül iktidar biçimlerinin ve tekniklerinin ürünü olarak görmeliyiz. Sömürgeci iktidarın bu bedenler üzerine yazılabilmesi için, kadının bedeni önemli bir satıhtır, çünkü kadının bedeninin istilası aynı zamanda sömürge kılınacak toprakların istilasının da bir metaforu olmuştur (bu bize Fransız sömürge yönetiminin neden Cezayirli kadınların peçesini açmayı bir takıntı haline getirdiğini açıklayabilir). Örtünme, Doğulu kadının

59. Alıntılayan: Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 95.

bedenini ve bedensel özneliğini kuran önemli araçlardan biriyse, peçenin çıkartılması bu kadınların bedeni açısından ne tür sonuçlar ima eder? Frantz Fanon'dan yapacağım uzun alıntı, peçesinin açılmasını takiben Cezayirli kadının bedeninin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini göstermesi açısından önemli:

> Geleneksel toplumda genç Cezayirli kadına bedeni kendini olgunlaşmasıyla ve peçeyle belli eder. Peçe bedeni kapatır, disipline sokar, kaynayıp köpürdüğü dönemde ona bir çeki düzen, bir uysallık kazandırır ve tecrit eder. Peçenin, bu kadınların bedenleri açısından önemini anlamak için Cezayirli kadınların itiraflarına ve rüyalarına bakmak yeterlidir. Peçe olmadığında bu kadınlar bedenlerini adeta parça parça kesilmiş gibi algılarlar: Kasları sonsuz bir biçimde uzar gibidir adeta. Cezayirli kadın caddeyi karşıdan karşıya geçerken mesafenin gerçek uzunluğu hakkında yanılır; peçesi açılmış beden adeta elinden kaçar, çözülür. Kendisini uygunsuz giyinmiş, adeta çıplakmış ya da eksikmiş gibi algılar. Sanki bir şey bitmemiş, eksik kalmışçasına telaşa kapıldığı gibi, çözülüp dağılma korkusuna ve duygusuna kapılır. Peçenin eksikliği Cezayirli kadının bedensel formunu çarpıtır. Çok hızlı bir biçimde bedenine yeni boyutlar, yeni kas denetimleri yaratmak zorundadır. Kendisine "dışarıda-peçesiz-bir kadın tutumu" yaratmak zorundandır. Çekingenliğini ve kendini acaip hissetme duygusunu yenmek zorundadır, ancak bunu abartmadan yapmak zorundadır ki dikkatleri üzerine çekmesin. Avrupa şehrinde çırılçıplak yürüyen Cezayirli kadın, bedenini yeniden öğrenir, onu tamamen farklı bir biçimde yeniden kurar.[60]

Fanon peçenin, Doğulu kadınların bedenlerini örten basit bir kumaş parçası olmadığını, Doğulu toplumlarda küçük kız bedenini olgun kadın bedeni haline dönüştüren bir araç olduğunu anlatır. Olgun bir kadın haline geliş peçe ile birlikte oluştuğundan, bu kadınların peçesini çıkartmak basitçe bedenlerinin üstündeki bir örtüyü kaldırmak ve giyim tarzlarını değiştirmek değil, adeta derilerinin yüzülmesi anlamına gelir.[61] Bu nedenle Cezayirli kadının rüyasında hissettiği parçalanmışlık gerçek bir histir; olağan, gündelik yaşamında cadde-

60. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, New York: Grove Press 1965, s. 58-9.

61. Carole Naggar peçeyi "ikinci bir deri" olarak tanımlıyor. Peçeyi tenin veya derinin bir parçası olarak almayı doğru bulmakla beraber, onu "ikinci" bir deri olarak düşünmenin hâlâ bir "asıl" deri, ya da kültürel deriden önce bir "ilk" ve doğal deri varsaymakla mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu ise doğa ve kültür, gövde ve zihin arasında bir karşıtlık kurmak demektir. Oysa benim buradaki peçe ve gövdenin birliğine ve bütünlüğüne yaptığım vurgu tam da bu tür karşıtlıkları sorunlu kılmaya yönelik. "The Unveiled Algerian Women, 1960", *Aperture* (Yaz 1990), s. 4.

yi karşıdan karşıya geçerkenki deneyimlerine tekabül eden hislerdir. Kaja Silverman giyim kuşamın kimliği ve bedeni kurucu gücünden söz eder. Ona göre "kıyafet, yaşayan, nefes alan bedenlerin üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir... Bedenin sınırlarını, ağırlığını, kas gelişimini, aldığı biçimleri ve libidinal dolaşımı etkiler. Kıyafet, insan bedenini eklemleyen ve bölgeselleştiren en önemli kültürel araçlardan birisidir – onun erojen bölgelerini haritalayan ve cinsel bir kimlik kuran araçtır."[62]

Silverman'ı izlersek, peçeyi, Doğulu kadının kimliğine dışsal bir şeymiş gibi düşünemeyiz. Peçeyi, Doğulu kadının bedensel özneliğiyle birleşmiş temel bir unsur olarak ele almamız gerekir. Eğer peçe, bu bedenin kurucu bir parçasıysa, o zaman basitçe içi ve dışı olan bir kumaş parçasından daha öte bir şeydir. Peçenin "işlevi" iç ve dış arasında kurulan kategorik karşıtlıkla kavranamaz. Peçeyi, Derrida'nın kastettiği anlamda bir "zar" (*hymen*) gibi düşünebiliriz. Derrida'nın okumasında "zar", "ve/veya" yapısı dediği bir yapıya sahiptir: ve/veya arasındaki bir yerdedir.[63] İkili karşıtlıkları yerinden oynatan, muğlaklaştıran örtü (peçe veya zar) her iki terimi de içerir; ikisinin arasındadır. Derrida'ya göre zar, aynı anda karşıtlıkları hem birbirine diker hem de karşıtlıklar arasında yer alır. Burada önemli olan onun arada yer alışıdır.

"İçeri ve dışarı arasındalığı" ile tanımlayabileceğimiz peçe, içerisi ve dışarısını mümkün kılan şeydir. Bu muğlaklığından dolayı (peçe ne dışarıda ne de içeride olandır) peçeyi Doğulu kadının bedenine ne *dışsal* bir şeymiş gibi ele alabiliriz, *ne de* bu kadının bedenini basitçe peçenin *içinde* olan bir şey gibi düşünebiliriz. Bu beden, peçeyle birlikte varolan, peçenin ilmekleriyle tenin gözeneklerinin birbirine dokunmasıyla kurulmuş bir bedendir. Derrida'nın kullandığı anlamda "karar verilemez" nitelikte, yani ne içeride ne dışarıda olan peçe, Doğulu kadının derisini kumaşla birlikte dokuyan özgül kültürel pratikten başka bir şey değildir. Peçe, Doğulu kadının hem kimliği hem farkıdır; onun kimliğini farklı yapan şeydir.

62. Kaja Silverman, "Fragments of a Fashionable Discourse", *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture* içinde, der. Tania Modleski, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1986, s. 46 (Türkçesi: *Eğlence İncelemeleri*, İstanbul: Metis, 1998).

63. Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press, 1981, s. 261.

Peçe ile "gizlenen" bir iç alan veya beden varsayan sömürgeci söylem ise kendini Batı metafiziğinin öz ve görüntü, kimlik ve fark, gerçek ve temsil gibi ikili karşıtlıklarıyla eklemlemektedir. Bu nedenle Batı metafiziği ile sömürgeci ve ataerkil söylemler arasında bir türdeşlik ve devamlılıktan söz edebiliriz kolaylıkla.[64] O halde, ataerkil söyleme müdahale, sömürgeci söyleme yapılacak müdahaleden bağımsız olarak düşünülemez, çünkü her ikisi de temel varsayımları sorgulanması gereken aynı kültürel bağlamın ürünleridir. Bu iki söylemin birbirinden ayrı düşünülebileceğine ilişkin varsayım, bizzat rasyonalist söylemin kurduğu kategorik karşıtlığa dayanan bir yanılsamanın sonucudur.

Ötekini özgürleştirmeyi hedefleyen emperyal feminist söylemin her şeyden önce bu özgürleştirme arzusunu kendi kimliği ve konumlanışı açısından sorgulamak zorundadır. Başka bir biçimde söyleyecek olursam, Akıl ve ilerleme kategorilerinin böyle sorunsuz bir biçimde egemen olduğu bir söylemin her şeyden önce aynı anda feminist bir söylem olmasının mümkün olup olmadığını sorgulamak zorundayız. Peçe, Doğulu kadının kimliğini kuran bir giysidir. Doğulu kültürlerde kadının örtünmesini özgül kültürel bir deneyim olarak gördüğümüzde, kadın olarak örtünmenin veya örtünmemenin ne demek olduğunu anlayabiliriz. Bunun ilk koşulu ise yaygın özgürleşme *klişe ve standartlarını* kuran liberal ve "liberteryan" siyasetin kurgularını tekrarlamaktan vazgeçmektir. Bu yaygın ve klişe standartlar basit birer klişe olmanın ötesindedir. Bugünün sömürgecilikten kurtulmuş dünyasında kendini evrensel ve doğru politik tavır olarak eklemleyen bu tutum, aşikâr bir biçimde sömürgeci olmayan, ama tam da bu nedenle daha sağlam olan sömürgeci bir tutumun parçası olabilir mi? Örtünenler veya örtünmeyenler arasında nihai bir seçim yapmakta rahatlatıcı bir taraf var. Bu seçimi basitçe tarafların arzusuna bırakan liberal bir tutum da o derece rahatlatıcı ve dolayısıyla sorunlu olmalı. Daha ziyade herhangi bir seçimin bize hangi örtük veya açık varsayımlar ve koşullar tarafından empoze edildiğini görmemizi mümkün kılacak bir eleştirel tutuma ihtiyacımız olduğu kanısındayım.

64. Jacques Derrida ve Christie V. McDonald, "Choreographies", *Diacritics* 1, 12/ 2 (1982); Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman.*

5

Oryantalist ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe Savaşı

> Milliyetçilik kendini Aydınlanma düşüncesinin imgesi içinde sunmaya çalışır ancak bunu yapamaz. Aydınlanma düşüncesinin kendi egemenliğini evrensel bir ideal olarak iddia edebilmesi için "Öteki"ne ihtiyacı vardır; ve eğer bir gün olur da Aydınlanma düşüncesi kendini dünyada gerçek evrensellik olarak gerçekleştirebilirse, aslında kendi sonunu getirmiş olacaktır.
>
> PARTHA CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World*

ABD'DEKİ akademik toplantılarda ne zaman peçenin Batı dünyasında temsil edilişini anlamak için oryantalist söylemin incelenmesinin gerekliliğini vurgulasam, peçe sorununu oryantalist sorunsal içinde ele almakla müslüman kadınların kendi kültürlerinde, yani İslami, ataerkil sistem tarafından ezilişlerini göz ardı edip etmediğime ilişkin şüphe dolu sorularla karşılaştım. Bu sorular çoğu kez, müslüman toplumlarda kadınların ne tür kültürel, siyasi ve ekonomik koşullar altında yaşadıkları ve onların "gerçeğini" bulup çıkarmaya yönelik bir dizi başka soruyla birlikte soruluyordu. Başka bir deyişle, Amerikalı dinleyiciler "kötü", "çarpıtılmış" oryantalist stereotipler yerine, "yerli" birinden müslüman toplumlardaki kadınların "gerçek" ve birinci ağızdan "çarpıtılmamış" hikâyelerini dinleyerek bir anlamda oryantalist söylemin sorgulanmasının yol açtığı rahatsızlıktan kurtulmayı hedefliyorlardı. Burada söz konusu olan, beni birinci el "yerli" kaynak olarak konumlayarak dışlanmış ötekine ses vermeyi ve bu sayede de kendini "iyiliksever" olarak kurmayı hedefleyen liberal bir arzudur. Bu arzu, oryantalizmin Batılı için kurduğu egemen özne konumunun sorgulanmasını ve eleştirilmesini mümkün kılmak bir yana bu konumun yeniden üretilmesini, dahası Batılı öznenin kendisine yeni bir mazeret bulabilmesini sağlar. Böylelikle Batılı özne, oryantaliz-

min kategorilerinin dışında düşündüğünü varsayar ve "yerli"nin kendi ağzından, yani oryantalist stereotiplere düşmeden Doğulu kadının "hakikatini" aradığını düşünür. Ancak böyle bir arayış, oryantalizmin ötesine geçmek bir yana, tam da oryantalizmin kategorilerine tutsak kalmak demektir, çünkü sözünü ettiğim bu liberal arzunun altında yatan varsayım "yerli" kültürel değerler ile oryantalist söylemin birbirinden bağımsız bir biçimde ele alınabileceğidir. Bu türden varsayımlarda sıkça rastladığımız "otantik" ve "yerli" nosyonları oryantalizmi eleştirebilmek için gerekli gibi görünse de aslında bizzat oryantalist söylem tarafından kurulan ve bu nedenle de oryantalizmin temel ilkelerini yeniden üreten kategorilerdir. Said'in "oryantalizm Doğu'yu doğululaştırır" ve "oryantalizm Doğu ve Batı arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayrıma dayanır" önermelerinin de gösterdiği gibi, "Doğu'nun hakikati", "yerlilik", "otantiklik" gibi nosyonlar bizzat oryantalist söylemin kurduğu ve mümkün kıldığı kategorilerdir. Bir başka deyişle, Doğu'nun "hakikati"ni ve "yerli" olanı keşfetmeye yönelik bir arzu aşağıda göstermeye çalışacağım gibi ancak oryantalist sorunsal içinde bir konum almakla mümkün olabilmektedir.

Bu bölümde Said'in oryantalist söyleme ilişkin temel tezinden yola çıkarak Doğulu kadının, yerli ataerkil sistem ve oryantalist söylem içindeki temsillerinin birbirinden bağımsız iki ayrı sorunsala aitmiş gibi ele alınmasının yanlışlığını öne süreceğim. Oryantalist söylemde temsil edilen Doğu ile "gerçek" Doğu'nun farklı olduğunu iddia etmek ve oryantalizm dışında bir Doğulu/yerli konumunun olduğunu varsaymak oryantalizmin Batı ile Doğu arasında dayattığı ayrımı yeniden üretir. Said'in öne sürdüğü gibi, neticede emperyalizm işbirlikçi bir maceraydı.[1] Buradan hareketle, oryantalist söylemin kendisini Doğu dünyasında, temelleri Batılı ve Doğulu arasında "emperyal" bir ayrıma dayanan milliyetçi projeler aracılığıyla nasıl yeniden ürettiğini göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken, peçenin Cezayir ve Türkiye'deki milliyetçi söylemlere nasıl eklemlendiğini inceleyeceğim. Göstermeyi hedeflediğim şey, milliyetçilikle oryantalizm arasındaki mücadelede, Gayatri Spivak'in deyimiyle, kadının konumunun "çifte bir biçimde gölgede kaldığıdır."[2] Bütün bu söyleyecekleri-

1. Edward Said, "Yeats and Decolonization", *Nationalism, Colonialism and Literature*, Field Day broşürü, 15 (1988), s. 9

2. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the*

nin ışığında, umuyorum ki, "iyiliksever" Batılı öznenin Doğulu kadının "gerçeğini" bir Doğulunun ağzından dinleme arzusunu tatmin etmekte gösterdiğim isteksizlik, oryantalizme karşı gösterdiğim bir direnç olarak yorumlanacaktır.

Said'e göre antiemperyalist milliyetçi söylemin "asli" milli köken arayışı sömürgeci tarih tarafından dikte edilmiş bir arayıştır. Bu nedenle, milliyetçiliğin kültürel ufku kaçınılmaz olarak sömürgecinin ve sömürgeleşmiş olanın ortak tarihiyle belirlenmiştir. Said'e göre bu ortak tarih milliyetçi söylem tarafından da kabul görmüştür. Ona göre köle de efendi de aynı tarihi paylaşmakta, aynı tarih içinde yoğrulmaktadır, ancak tabii ki eşitsiz bir ilişki içinde konumlanarak.[3] Said'e göre Üçüncü Dünya'daki modernleştirme eğilimleri aslında 19. yüzyıldaki yerli ve Batılı arasındaki emperyal ayrımın Doğu'da su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, Doğu'nun doğululaştırılması ya da oryantalize edilmesi, kendi halkını "geliştirip", "medenileştirmeye" soyunan yerli seçkinlerin modernizasyon girişimlerinde de aranmalıdır. Aşağıda daha detaylı olarak göstereceğim gibi, modernizasyon söyleminin temel taşlarından biri "öz" ve "hakiki" kültürün korunmasının gerekliliği olmuştur. Ancak, kültürün "özü" ve "asıl" kimliği gibi metaforlar oryantalizmin Batı ile Doğu arasında kurduğu temel karşıtlığı sorunlu kılmak bir yana bizzat bu karşıtlık sayesinde varolabilmektedirler. Dolayısıyla sömürge olanın, milli kökene dayanan bir otantikliği dile getirerek oryantalizmin söylemsel yapısının dışına çıktığını varsayması bir yanılsamadır. Said'in de belirttiği gibi,

> Sömürgeleştirilmiş birey yerel ve özgün dilini korumaya çalışırken bile hâkim dil ile konuşabilir ve yazabilir; hatta halkının çıkarlarıyla tamamen ters düşecek şekilde davranabilir. Burada emperyal ayrım halen devam eder. Bu bütün sömürge ilişkileri için geçerli bir durum gibi geliyor bana, çünkü emperyalizmin ilk kuralı yöneten ve yönetilen arasındaki açık ve kesin bir hiyerarşik ayrımdır.[4]

Partha Chatterjee, milliyetçilik ve oryantalist söylem arasındaki bu temel türdeşliği ve suç ortaklığını *Nationalist Thought and the Colonial World* adlı çalışmasında ayrıntılı bir biçimde ele alır. Chatterjee'ye göre, milliyetçi düşünce moderniteye ulaşmaya çalışarak, ken-

Interpretation of Culture içinde, der. Lawrence Grossberg ve Cary Nelson, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1988, s. 288.

3. Edward Said, "Yeats and Decolonization", s. 9. 4. *A.g.e.*, s. 14.

di içinde büyük bir çelişkiye sürüklenmiştir. Batı'nın modern değerlerine ulaşmaya çalışmak, Batı hegemonyasıyla mücadele etmek isteyen milliyetçilerin sonuçta bu hegemonyaya boyun eğmelerine neden olmuştur. Milliyetçilik bir yandan modern olmaya ve Aydınlanma düşüncesinin "asli" değerlerine ulaşmaya çalışırken, diğer yandan otantik ve bozulmamış/kirlenmemiş bir kökeni olduğunu iddia ederek kendi özerk kimliğini ortaya koymaya çalışır. Böylece milliyetçi düşünce Batı'nın epistemik ve moral egemenliğini hem kabul etmekte hem reddetmektedir. Bu aslında milliyetçi ideolojinin yarık/çatlak yapısının bir göstergesidir. Chatterjee'ye göre milliyetçi söylemin bu yarık/çatlak özelliği, Üçüncü Dünya ülkelerinin hegemonyasından kurtulmak için Batı modernitesine yaklaşmayı hedeflerken nasıl bizzat bu hegomanyanın boyunduruğu altına girdiklerini açıklar. Chatterjee'nin Althusser, Merleau-Ponty, Sartre ve Said'in kavramsal araçlarından yararlanarak *tematik* ve *problematik* arasında yaptığı ayrım, milliyetçiliğin emperyalizmle nasıl bir suç ortaklığı içinde olduğunu ve böylece milliyetçiliğin oryantalizm ve Avrupa-merkezci söylemin bir devamı olduğunu gösterir. Chatterjee'ye göre "tematik, öğeler arasındaki ilişkiyi sağlayan ve öğelere bir çerçeve sunan epistemolojik ve etik bir sistemdir; problematik ise tematiğe referans yapılarak doğrulanabilen somut önermelerden oluşur."[5] Chatterjee, tematik ve problematik arasında yaptığı bu ayrımı milliyetçi söyleme uyarlayarak milliyetçi düşüncenin problematiğinin oryantalizmin problematiğinin basit bir tersine çevrilmesi olduğunu öne sürer, çünkü milliyetçi söylemde nesne hâlâ Doğulu olandır, ancak bir farkla: Doğu'ya ve Doğuluya oryantalizmde olduğundan farklı bir öznelik atfedilmektedir. Burada Doğulu, oryantalist söylemde olduğu gibi edilgen değildir. Milliyetçi söylemde yerli, oryantalizmin edilgen öznesinin tam karşıtı olarak etken bir özne gibi temsil edilse bile, oryantalizmde olduğu gibi özselci bir biçimde betimlenmekten kurtulamamıştır. Milliyetçi söylemde Doğulu'ya basitçe özerk ve aktif bir öznellik atfedilmiştir. Tematik konusunda ise şunları söyler Chatterjee: "Milliyetçi

5. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed Boks, 1986, s. 38 (Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul: İletişim, 1996). Chatterjee'nin çalışmasına ilişkin bir tartışma için bkz: R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender and the Narratives of Identity", *Nationalisms and Sexualities* içinde, der. Andrew Parker, vd., New York ve Londra: Routledge,1992.

düşünce 'Batı' ve 'Doğu' arasındaki özselci ayrımı kabul eder ve uyarlar. Bu ise Batı biliminin Aydınlanma sonrasının aşkın öznesi tarafından kurulan aynı özselci tipolojiyi ve bilginin 'nesnelleştirici' süreçlerini kabul etmek demektir."[6] Milliyetçi düşünce sömürgeci düşüncenin ilk etaptaki siyasi uygulamalarını reddederek, sömürgeci bilgiyi, onun gerçeğe dair iddialarını ve moral değerlerini sorgularken bile hâlâ Avrupa-merkezci kategorilere tutsak kalır, çünkü aynı zamanda modernleşme ve gelişmeyi arzulamaktan da bir türlü vazgeçemez. Milliyetçi söylem böylece aynı anda iki karşıt söylemsel konumu işgal eder. Bu nedenle, Chatterjee'ye göre, milliyetçi düşünce doğası gereği çelişkili bir yapıya sahiptir, çünkü kendini temellendirdiği zemin bizzat kurtulmak istediği sömürgeci gücün düşünsel zeminidir. Ancak oryantalist ve milliyetçi söylem arasındaki bu yapısal türdeşliğe rağmen, milliyetçi düşüncenin oryantalizmin basit bir kopyası olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Chatterjee bu ilişkinin basitçe bir tekabüliyet ilişkisi olarak düşünülmemesi gerektiğini, tam tersine milliyetçi düşüncenin Batı'nın akılcı düşüncesinden neler alacağı konusunda seçici olduğunu hatırlatır.[7] Milliyetçi düşüncenin asıl hedefi sömürge yönetimine karşı koymak olduğundan, Batı'dan neler alacağı konusunda seçici olmak zorundadır. Mücadele ettiği ve kendisi üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan sömürgeci düşünceden farklı olduğunu göstermelidir milliyetçi söylem. Chatterjee'nin ifade ettiği gibi "farklı ama diğerince hükmedilen bir söylemdir bu".[8] Milliyetçiliğin sömürgeci düşünceden neleri ve neden seçtiğini anlamak aynı zamanda kadın sorununun milliyetçi söylem içinde nasıl ele alındığını görmemizi sağlar.

Milliyetçi paradigma Batı'dan nelerin seçileceği konusunda ideolojik bir ilke sunabilmek için "maddiyat" ve "maneviyat" arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımı "iç" ve "dış" karşıtlığına taşıyarak ele alır kadın sorununu. Chatterjee'ye göre, milliyetçiliğin inşa edildiği ilkelerden biri kültürün "maddi" ve "manevi" alanı arasında yapılan ayrımdır.[9] "Maddiyat", geleneksel kültürün kalıntılarından arındırılarak

6. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, s. 38.

7. *A.g.e.*, s. 41. 8. *A.g.e.*, s. 42.

9. Partha Chatterjee, "Nationalist Resolution of the Women's Question", *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde, der. KumKum Sangari ve Sudesh Vaid, New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

rasyonalize edilmesi gereken, böylece de reforme edilmesi gereken bir alan olarak görülür. Hedef, sömürgecilikten kurtulmak olduğundan, Batı'nın üstün teknik bilgisine de sahip olunmalıdır. Chatterjee, bunun modernliteyi reddetmek olmadığını, tam tersine bu sayede modernitenin milliyetçi projenin tamamlayıcı bir öğesi haline geldiğini vurgular. Ancak milliyetçi düşünceye göre, Batı'nın rasyonellik ve teknolojik gelişme ilkeleri sadece maddi dünya ile eklemlenmelidir: Kültürün özü temiz ve saf haliyle, yani Batı tarafından bozulmamış haliyle korunmalıdır. Aksi takdirde Doğu'yu Batı'dan üstün ve farklı kılan özellikler ortadan kalkmış olacak ve milletin "öz kimliği" tehlikeye düşecektir. Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağı konusunda seçim yapılırken "maddiyat" ve "maneviyat" arasında kurulan bu karşıtlık milliyetçiliğe çok elverişli bir çerçeve sağlar. Maddiyatın alanı daha az önemlidir; asıl önemli olan "maneviyatın" alanıdır. Bu, milliyetçiliğin, ülkenin gerçek benliğini bulacağını iddia ettiği "içsel" alandır. Batı, yerlinin sadece "dış" dünyasına hükmedebilmiştir. "Maneviyat"ın alanı olan "içsel" alan bu hükmedişten etkilenmemiştir; Batı öz kimliklere dokunamamıştır. "Maddiyat" ve "maneviyat" arasındaki bu karşıtlık en yalın biçimde milliyetçiliğin kadın sorununu ele alışında kendini gösterir. Milliyetçiliğin kadın sorunuyla örtüşmesini Hindistan örneğine dayanarak şöyle açıklar Chatterjee:

> ...şimdi bu iç/dış ayrımını günlük yaşamdaki *ghar* ve *bahir*, yani ev ve dünya arasındaki ayrıma uyarlayalım. Dünya dışsaldır, maddiyatın alanıdır. Ev ise bizim içsel manevi kişiliğimizi, gerçek kimliğimizi temsil eder. Dünya, maddi çıkarların vahşice yürütüldüğü, pratik ilgilerin hüküm sürdüğü alandır. Bu ayrıca tipik bir erkek alanıdır. Oysa ev, maddi dünyanın yıkıcı/dünyevi etkilerinden uzak kalmalıdır. Kadın da bu alanın temsilcisidir. Bu yolla sosyal mekân içindeki *ghar* ve *bahir* ayrımına denk düşecek bir şekilde sosyal rollerin cinsiyet kimlikleriyle özdeşleşmesi sağlanır.[10]

Chatterjee "iç" ve "dış" arasındaki ayrımın milliyetçi düşünce içinde kadın sorununa eklemlemesini şöyle açıklar: "Ev/dünya ikilemini, sosyal rollerin cinsiyet kimliklerinin kuruluşuyla birleştirirsek, milliyetçiliğin kadın sorununa verdiği ideolojik cevabı almış oluruz".[11] Chatterjee'nin Hindistan milli kimliğini tartıştığı bağlamda belirttiği gibi, ev ve onun uzantısı olarak kadın, milli kültürün yansıdığı temel bir alan olarak ele alındığından, kadının giyim kuşamı, tavır-

10. *A.g.e.*, *s.* 338-9. 11. *A.g.e.*, s. 239.

ları, yaptığı yemekler, eğitimi, evdeki ve dış dünyadaki görevleri milliyetçi ideoloji içinde yoğun bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu tartışmaların doğurduğu sonuçlardan biri, kadının hem modern Batı toplumlarındaki kadından, hem de yerli ataerkil gelenekte tanımlanan kadından farklı bir biçimde tanımlanmasıdır. Milliyetçi söylemdeki kadın imajı özellikle "yozlaşmış Batılı kadın" imajından ayrıştırılmıştır. Bunun yanı sıra, kültürel olarak sömürge ilişkileri içinde yer alan varlıklı Batılılaşmış kadından da kat kat üstündür milliyetçiliğin tanımladığı yerli kadın. Diğer yandan, aşağı sınıf kadınlarının tersine ne çocuksudur, ne kabadır, ne moral duygulardan yoksundur, ne de cinsel açıdan "hafif"tir. Modern Batı'nın eğitim yöntemleriyle rafineleşmiş, ama aynı zamanda evinin kadınıdır. Eğitimini dışarıda erkeklerle rekabet etmenin bir aracı olarak kullanan Batılı kadından da, kendi toplumunun özgürlükten yoksun, geleneksel kültür tarafından ezilmiş kadınından da üstündür. Bu yeni ideolojide, kadının asli rolü, yani milletin manevi değerlerinin bekçiliği, onun evin fiziksel sınırlarından dışarı çıkmasına engel değildir.[12] Kadının, kadınsı özünü tehdit etmeyecek bir şekilde, modern dünyada yer alması mümkündür. Kadının cinselliği, anavatanı simgeleyen başarılı anne olarak resmedilişi sayesinde silinerek, dış dünyadaki yeni konumunun, milletin kendi "hakiki" benliğini, özünü ve öz kimliğini tehdit eder bir hale gelmemesi sağlanır. Chatterjee'ye göre, milliyetçilikle beslenen bu yeni ataerkil ideoloji, kadınların kurtuluşunu ulusal egemenliğin tarihsel amacı ile birleştirerek onları yeni, ama tamamen meşru bir ataerkil sisteme tâbi kılmıştır.[13]

Chatterjee'nin örneği Hindistan milliyetçiliği olduğu halde, kurduğu kuramsal çerçevenin bölgesel emperyalizme tâbi olsun ya da olmasın, Üçüncü Dünya ülkelerindeki milliyetçi söylemleri anlamamızda oldukça yardımcı olduğunu düşünüyorum. Elbette, her tarihsel durumun özgüllüğü söz konusudur ve bu nedenle kendi özgün analizini gerektirir. Ancak, milliyetçilik ve emperyalizm arasındaki bu söylemsel mücadelede hemen her tarihsel ve kültürel örnekte ortadan silinen şeyin cinsel fark olduğunu iddia edebiliriz. Bu bölümde işte bu "silinmeyi" ele alacağım. Bunu, peçenin iki ayrı milliyetçi

12. Partha Chatterjee, "Nationalist Resolution of the Women's Question", s. 249.

13. *A.g.e.*, s. 248.

projeye, Cezayir ve Türkiye'de milliyetçilik söylemlerine nasıl eklemlendiğine bakarak inceleyeceğim. Birbirinden çok farklı olan bu iki örneğin bir yandan da ortak iki özelliği paylaştıklarına dikkat çekmek istiyorum: Kadın, karşıt gruplar arasındaki mücadelenin zemini haline gelmiştir ve böyle olduğu halde, bu mücadele süreci paradoksal biçimde yine de cinsel farkın silinmesine yol açmıştır. İşte peçe bu zeminin hem en etkili, hem de en uygun aracı olmuştur: Kadının peçesini çıkartmak veya tekrar giydirmekle sağlanabilecek kültürel ve siyasal etkiler son derece kolay bir görünürlülüğe sahip olduğundan, peçe, çatışan grupların birbirlerinden farkını kurmak için kolayca manipüle edilebilen, anlamı oldukça yüklü bir simge işlevini görmüştür. Peçe, milliyetçi söylemlerde, sayesinde ulusun erkek öznesinin kendi arzu ve korkularını ifade edebildiği, bundan daha önemlisi, kendi "ulusal" farkını vurgulayabildiği bir araca dönüşmüştür. Dolayısıyla milliyetçi söylemin ayrıcalıklı noktası olan ulusal farkın kuruluşu, ancak kendisi bir fark olan kadın aracılığıyla ve kadından dolayımla mümkün olmuştur. Kadının bu aracılığı ve dolayımı, milliyetçi söylemin oryantalizmden farkını kurabilmesi için gerekli bir zemin işlevi görmüş, ama bu zemin aynı zamanda bastırılmıştır.

Türk Milliyetçiliği

Osmanlı Dönemi

Türkiye'deki milliyetçi söylemin kadın sorununu ele alış biçimini anlayabilmek için onu, Batılılaşmayı hâkim ideoloji olarak alan modernleşme ve laikleşme hareketi içine yerleştirmemiz gerekir. 19 yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında gelişen milliyetçi proje, Batılı modernite modelinin etkisi altındaydı. Buna uyumlu bir biçimde, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkeleri olan teknoloji, bilim, akılcılık ve gelişme gibi öğeler, kendilerine laik Türk devleti için yeni bir ulusal kimlik yaratmayı amaç edinmiş Batılılaşmış yerli seçkinlerin söylemlerine hâkim olmaya başladı. İşte kadın sorunu böyle bir bağlam içinde yaşam alanı buldu kendisine. Kadın, feodal dünya imparatorluğundan ulus-devlete geçiş sürecinin karmaşık tarihsel örgüsünü biçimlendiren ideolojik tartışma ve iddiaların temel referans kaynağı haline geldi. Kandiyoti'nin belirttiği gibi kadın sorunu hem Os-

manlı İmparatorluğu'nda hem de daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde, kültürel ve ulusal birlik, düzen ve düzensizlik nosyonları ve yerlinin yabancıyla ilişkisinin tartışılmasına aracılık eder hale gelmiştir.[14] Söz konusu olan asıl sorun; kadın tartışması aracılığıyla ulusal kimlik olduğundan, kadın üzerine geliştirilen söylemlerin önemli dönüm noktalarını incelemek yararlı olacaktır. Kandiyoti'nin de öne sürdüğü gibi, bu dönüm noktaları "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin önemli anlarıyla eşzamanlıdır."[15] Bu nedenle Batıcılık, milliyetçilik ve İslam arasındaki gerilimin iki önemli tarihsel dönemde oynadığı rolü incelememiz gerekir. Birinci dönem, 19. yüzyılın ortalarında Tanzimat'la başlayıp 20. yüzyılın başlarında Jön Türklerle kurumlaşan Osmanlı reformları dönemidir; ikinci dönem ise Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının akabinde Mustafa Kemal tarafından gerçekleştirilen reform girişimleriyle gelişen ve yerleşen Batılılaşma sürecidir. Kandiyoti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete geçiş sürecinin "aydınlanmış 'modernist' İslamcı konumdan Türk milliyetçiliğinde temellenen feminizme doğru ilerleyen bir sıçrayış" olarak nitelendirilmesi gerektiğine işaret eder.[16] Bu sıçrayışın kadın sorunu açısından en belirgin özelliği ise, kadının kurtuluşu üzerine tek meşru söylem olagelmiş İslam'dan gittikçe uzaklaşılması ve bu kurtuluşu yerli bir model olarak gören kültürel milliyetçiliğe doğru yönelinmesidir.[17] Aşağıda bu uzaklaşmanın söylemsel özelliklerini tartışmak istiyorum.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "kadın sorunu" büyük ölçüde Tanzimat dönemi sonrasında, günlük siyasi söylem içinde belirmeye başladı. Bu dönemdeki söylemsel alana biçimini veren şey modernist reformcularla dinci gelenekselcilerin kutuplaşması oldu. Kadın sorununa ilişkin önemli konular 20. yüzyılın başlarında ve Türk milliyetçiliğinin hızla geliştiği İkinci Meşrutiyet döneminde ele alınmaya başladı. Daha doğrusu, kadın konusundaki tartışma ilhamını milliyetçi

14. Deniz Kandiyoti, "Women as Metaphor: The Turkish Novel From Tanzimat to the Turkish Republic", *Urban Crises and Social Movements in the Middle East* içinde, Proceedings of the C.N.R.S: E.S.R.C. Symposium, der. Kenneth Brown, vd., Paris: Hartman, 1989. s. 140.

15. *A.g.e.*, s. 140. 16. *A.g.e.*, s. 140.

17. Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* içinde, der. Deniz Kandiyoti, Philadelphia: Temple University Press, 1991, s. 23.

söylemi şekillendiren soru ve sorunlardan aldı. Aile, sorumlu annelik, yurttaşların eğitimi gibi konular, temel kaygısı İmparatorluğun çökmesini engellemek olan grupların söylemine "kadın sorunu" olarak eklemlendi. Kadının kurtuluşu sorunu, aydınlanma ve ilerleme ideallerini ülkenin "medeniyet seviyesine" ulaşmasında vazgeçilmez bir önkoşul olarak gören ilerlemeciler için de önemli bir zemin oluşturdu. Kadının kurtuluşu, modernleşme ve Batılılaşmanın güçlü bir göstergesi olarak kurgulandı. İlerlemecilere göre, aydınlanmış yurttaşların yaratılmasında ve ulusun yenilenmesinde en önemli görevlerden biri hem anne hem de eş olarak kadınlara düşmekteydi. Bu yüzden kadınların eğitimi çok önemliydi, çünkü eğer kadınlar İslam'ın ve geleneklerin prangasına bağımlı kalmaya devam ederlerse böyle bir görevi üstlenemezlerdi. Böylece erkeklerin kadınlardan kolayca boşanabilmelerini sağlayan, cinsler arasında fark gözeten İslam hukukunun boşanmayla ilgili bölümleri ve kadınları erkeğin alanından tecrit eden düzenlemeler kadının kurtuluşunun önündeki engeller olarak görülmeye başladı.[18] Kadınların eğitiminin ve aydınlanmasının, ulusun selameti için hayati önem taşıdığı vurgulandı. Din, kadının "karanlık çağlara" hapsolmasının ve toplumda aşağılanmış bir konuma yerleştirilmesinin baş sorumlusu olarak görüldü. Dolayısıyla geleneksel İslami değerlerin eleştirilmesi ile hümanizmin ve aydınlanmanın, ve bu felsefelerin akılcılık, ilerleme ve özgürlük ideallerinin yüceltilmesi ve övülmesi aynı anda ve birlikte gerçekleşti. Tartışmanın diğer yanında ise İslami kurumların ve hukukun yozlaştırılıp terk edildiği ve Batı'yla eklemlenmenin de aslında İmparatorluğun çöküşünü hazırladığı yolunda görüşler dile getirilmekteydi. Batı'nın teknolojisinden faydalanmanın gerekliliğine inanılıyor, ancak bunun, İslami değerlerin Batı kültürü tarafından kirletilmesini önleyecek şekilde yapılmasının gerekliliği savunuluyordu. Bu söylemsel kurguda kadın, bu kirlenmeden korunması gereken nesneyi simgeler hale geldi. Sonuçta peçe, çok-eşlilik ve boşanma gibi konular bu tartışmanın nesnesini ve zeminini oluşturdu. Örneğin, ulema içindeki tutucu kanadın önemli isimlerinden Musa Kazım, İslami peçe kurallarına karşı gelenlere ciddi cezalar verilmesini destekliyordu.[19]

18. Bernard Caporal, *Kemalizm ve Kemalizm Sonrası Türk Kadını*, Ankara: İş Bankası Yayınları, 1982.

19 Deniz Kandiyoti, "End of Empire", s. 32.

Kandiyoti'nin Tanzimat dönemi Türk romanı üzerine yaptığı inceleme, zamanın en önemli temalarından birisinin geleneksel Osmanlı aile sistemi ve bu sistem içinde kadının konumu olduğunu göstermektedir.[20] Bununla beraber, bu dönemde "aşırı" Batılılaşmaya yönelik eleştirilere de rastlamak mümkün. Osmanlı-Türk romanında gördüğümüz bu iki eleştiride ortak olan şey "iç" ve "dış" arasında yapılan ayrımda, kadının iç alanla, evle, ulusla ve kültürün manevi özüyle uyuşan birliğinin vurgulanmasıdır. Ulusu modernleştirme ve Batılılaştırma arzularına rağmen, "aşırı" Batılılaşmaya karşı bir endişe duyulmaktaydı. Batılılaşmanın, kadının evdeki konumuna dokunmadan, ailenin manevi değerlerini ve tüm toplumun ahlaki dokusunu bozmadan uygulanmasının gerekliliği vurgulanmaktaydı. "Budala ve mıymıntı bir gençliğin ve moda düşkünü kadınların nihai bir çöküntüyü sergilediği düşünülmekteydi."[21] Aşırı Batılılaşmış kadın, Osmanlı kültürünün içinde bulunduğu ahlaki çöküşün sorumlusu olarak görülmekteydi. Diğer yandan, bu romanlarda geleneksel olandan farkın vurgulanması gibi bir arzunun da dile getirildiğine ve sürekli "yeni kadının", geleneksel dinsel kurumların, istenmeyen evliliklerin, çok-eşliliğin, tek taraflı boşanmanın ve kulluğun kurbanı olan "eski kadın"dan farkının öne çıkarıldığına da tanık oluyoruz. Böylece, Türkiye'deki erken milliyetçi ideoloji, kendini hem İslami gelenekten, hem de "aşırı" batılılaşmışlıktan ayırt ederek otantik bir Türk kimliği yaratmaya girişmiştir. Bu dönemin Namık Kemal, Ahmet Mithad Efendi, Şemsettin Sami gibi yazarlarının tümü, kadının konumuna ve kulluk, evlilik, boşanma gibi kadını toplum içinde itibarsız duruma iten kurumlara karşı eleştirel bir tutum sergilemişlerdir. Kandiyoti'nin de belirttiği gibi, bu "modernist reformcular Osmanlı toplumunun baskıcı unsurlarına karşı duyduklara memnuniyetsizliği, kadın sorunuyla çok kolay bir biçimde özdeşleştirivermişlerdir".[22] Ancak Tanzimat romanı, kadının kurtuluşunu Batılılaşmakla özdeşleştirmek konusunda daha sonraki dönemin romanları kadar açık ve net değildir. Bu dönemin yazarları, "aydınlanmış" bir Batılılaşmadan ziyade, hafifmeşreplikle özdeşleştirdikleri "kadın kurtuluşu" konusundaki endişelerini dile getirirler[23] (Bu tema Cumhuriyet döneminde daha belirgin bir hale gelecektir). Bu dönemde de, kadının Batılı-

20. Deniz Kandiyoti, "Women as Metaphor", s. 140.
21. *A.g.e.*, s. 142. 22. *A.g.e.*, s. 144. 23. *A.g.e.*, s. 145.

laşma yoluyla edineceği "özgürlük" üzerinde durulmasına rağmen, "aşırı" Batılılaşma üzerine eleştiriler devam etmekteydi, çünkü bu tür "aşırılıklar" ahlaki bozulmanın asıl kaynağı olarak görülüyordu. Örneğin modern çocuk bakımı, ev işleri gibi sorumluluklarını ihmal eden ve çökmekte olan Avrupalılaşmış İstanbul'da avare bir yaşam sürdüren kadın figürü, "aşırı" Batılılaşmanın neden olduğu bir yozlaşmaya delalet ediyordu. Dahası "aşırı" özgürleşen ve medeniyet adına kendi özünü, doğasını ve görevlerini inkâr eder duruma gelmiş kadın bu romanların temel konularından biri olmuştu, çünkü kadının toplumdaki durumu, aşırı Batılılaşmanın neden olduğu ahlaki çürümenin dile getirilmesinde uygun bir gösterge işlevi görüyordu.

Yukarıda belirttiğim gibi kadın milli kimliğe ilişkin konuların tartışılmasında uygun bir zemin olduğundan, kadın sorunu değişik biçimlerde milliyetçi projelerin kurulmasında kaldıraç olarak kullanılmıştır. Kandiyoti'nin de belirttiği gibi, "kadın hakkındaki milliyetçi ve İslamcı söylemlerin birleştiği tek bir ısrarlı nokta vardı, bu da kadının davranış ve konumunun (bunlar ne biçimde tanımlanırsa tanımlansın) kolektivitenin gerçek kimliğiyle uyuştuğunu ve bu kimliğe karşı hiçbir tehdit içermediğini göstermeye duyulan aşırı istekti."[24] Bu nedenle kadınlar, kendi konumları üzerine konuşmaya kalkıştıklarında, kadın olarak sorunlarını bu söylemsel alanda dile getirebilecekleri özerk bir özne konumuna sahip değildiler. Tam tersine, kadınların, kadın olarak özne konumu hep önceliği olan başka meselelerin gölgesi altında silinmişti. Ancak bu, kadın adına konuşanın yalnızca erkekler olduğu anlamına gelmiyor: Aksine kadınlar bu tartışmalarda yer aldılar ve seslerini duyurdular, ancak bu her zaman politik alandaki söylemsel kutuplaşmanın belirlediği terimler ve bağlamlar içinde konum alabildikleri ölçüde mümkün oldu. Örneğin, kadınların eğitilmesi talebi, İttihat ve Terakki döneminin ilerici yayın organlarından olan *Terakki* dergisinde kadınları "faydalı" yurttaşlar haline getirmek için gereken bir yol olması adına (çünkü ancak bu yolla başarılı bir millet yaratılabilirdi), kadınlar tarafından da savunulmuştur. Böylece kadının özgürleşmesinin milletin ilerlemesi anlamına geldiği ve eğitimin bunun gerçekleştirilmesinde bir araç olduğu fikri kadınlar tarafından da dile getirilmiştir. Ancak kadınların bu tartışma içinde kadın olarak sesleri, arada-derede bir konuma yerleşmek zo-

24. Deniz Kandiyoti, "Women as Metaphor", s. 140.

runda kaldıklarından kolaylıkla silinmiştir. Burada Spivak'ın yaklaşımını izleyerek söyleyecek olursak, kadınların kadın olarak seslerini duyurabilecekleri ve eklemleyebilecekleri bir konuşma konumları yoktu.[25] Tam tersine, bu döneme ait örneklerde de görülebileceği gibi, kadınlar ancak kendilerini tartışmanın iki tarafından birinde konumladıkları ölçüde seslerini duyurma imkânı bulabiliyorlardı. Bu durum, erkeğin söyleminde kadının araçsal bir biçimde kullanımı olarak yorumlanabilir. Ne var ki bu, kadınların milli kimlik kurmaya yönelik söylemsel mücadelenin zemini haline getirildiği tezini geçersiz kılmaz. Bu durum, bu tür söylemsel mücadelelere niteliğini veren gerilimi ve muğlaklığı gösterir. Kadınların söylemini mümkün kılan koşulları inceleyerek, aynı koşulların nasıl olup da aynı anda kadınların konuşma konumunu imkânsız hale getirdiğini görebiliriz.

Bu dönemde bazı kadın yazarlar, kadının ezilmişliğini açıkça eleştirmişlerdir. Fakat bu kadınlar da, kadının cehaletinin ülkenin içinde bulunduğu her türlü kötü koşulun nedeni olduğuna ilişkin düşüncenin ateşli savunucuları olmuşlardır. Bu anlamda, onların söylemlerinin de erkeklerin söylemleriyle aynı yapısal özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. Bu kadınlar söz konusu dönem boyunca yazdıkları çeşitli yazılarda, kadınların ancak iyi bir eş ve anne olarak ülkenin devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunabileceklerini vurgulamışlardır (annelik ve eşlik, kadın konusunda üretilen ilerici söylemin temel göstergeleriydi). Öte yanda, diğer bir grup kadın, İslam'ın kadına pek çok hak tanıdığını ve bu yüzden de ilericilerin iddia ettiği gibi kadınların bağımsızlıklarının İslam yasaları altında tehlikede olmadığını savunan bir görüşü dile getiriyordu. Görüşlerini peygamberin hayatından ve bu dönemdeki kadınların yaşamlarından verdikleri örneklerle destekleyerek, kadının ezilmesinin İslami hükümlerden değil, çok-eşlilik gibi Arap kültürünün bazı örf ve âdetlerinin bu kültüre uyarlanmasından kaynaklandığını iddia ediyorlardı. Kandiyoti, muhafazakâr Mahmut Esat Efendi ile çok-eşlilik üzerine bir tartışmaya giren ve görüşlerini İslami hükümlere uydurarak dile getiren dönemin tanınmış "feminist" kadın yazarı Fatma Ali'yi örnek olarak verir. İlk "feministlerin" seslerini dönemin resmi söylemi içinde ek-

25. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?"; "Rani of Sirmur", *Europe and Its Others* içinde, cilt 1, der. Francis Baker, Colchester: University of Essex, 1985.

lemlemelerine örnek olarak bu dönemin haftalık dergilerinden biri olan *Hanımlar Gazetesi* gösterilebilir.[26] Bu derginin kadınlar için önerdiği üç temel ilke, iyi bir anne, iyi bir eş ve iyi bir müslüman olmaktır.

Cumhuriyet Dönemi Reformları ve Peçe Sorunu

Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği bir dizi reform, modernleşme ve lâikleşme hareketleri içinde Türk milliyetçiliğini güçlendirmesi ve Aydınlanma projesini sağlamlaştırması bakımından en etkili olanıydı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte Batılılaşma düşüncesinin yaygınlaşması sağlanmıştı. Laik modernleşme resmi ideoloji haline gelmiş ve "uygar" olma sosyal hayatın değişik alanlarında sağlanan Batılılaşmanın derecesine göre ölçülür olmuştu. Osmanlı'nın geri kalmışlığından kopuş olarak tanımlanan ilerlemenin göstergesi ise İslam'dan ne kadar uzaklaşıldığında aranmaktaydı. Mustafa Kemal'in Doğu ve Batı arasında keskin bir ayrıma dayanan ve Batı'nın doğal üstünlüğünün ulaşılması gereken uygarlık seviyesini temsil ettiği görüşünü dile getiren söylemi, Chatterjee'nin yukarıda kısaca özetlediğim "tematik" kavramı açısından ele alınabilir. Mustafa Kemal pek çok konuşmasında şu iki nokta üzerinde ısrarla durmuştur:

> Türk ulusu yüzyıllar boyunca ve sürekli Türkiye'yi uygar uluslarla birlikte ilerleme yolunda yürümekten alıkoyan engellerin ortadan kalkmasını büyük bir mutlulukla karşılamıştır.[27]
>
> Millet en sonunda, özde ve görünüşte, tam olarak çağdaş uygarlığın bütün milletlere sunduğu yaşantı ve kanunları gerçekleştirmeye karar vermiştir.[28]

Ulus için yeni bir kimlik yaratmak ve Batılılaşma yolunda arzulanan ilerleme seviyesine ulaşmak için Halifeliğin kaldırılması gerekli

26. Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns", *Woman-Nation-State* içinde, der. Nira Yuval-Davis and Floya Anthias, New York: St. Martin's Press, 1988, s. 132.

27. Mustafa Kemal Atatürk, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Alıntılayan: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* içinde, Londra, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1961, s. 266.

28. *A.g.e.*, s. 268.

fakat yetersiz bir aşamaydı. Bernard Lewis'in de gözlemlediği gibi "daha ileri bir şok gerekliydi – ülkedeki her insanı eski düzenin gittiği ve yerini yeni bir düzenin aldığı gerçeği ile sarsan bir etki."[29] Bu bağlamda Mustafa Kemal, ulusun geçmişinden "uygar" kimliğine geçişini belirleyen, Lewis'in deyişiyle "büyük sembolik devrimlerini" gerçekleştirdi. Türk milliyetçilik söyleminin, uygar bir millet olmak adına geçmişten radikal bir kopuş sağlamasında kadın figürü önemli bir rol oynadı. Kandiyoti'nin de işaret ettiği gibi, "Kemalist dönemin 'yeni kadını' geçmişten kopuşun açık bir sembolü oldu, yükselmesi için Mustafa Kemal'in bizzat uğraştığı bir sembolizmdi bu."[30] Kadının dinsel dogmanın zincirlerinden kurtuluşu, Mustafa Kemal'in modernleşmiş Türkiye vizyonunun temel unsurlarından biri haline geldi.[31] Bu onun ülke çapında yaptığı pek çok konuşmada açıkça kendini gösteriyordu. Mustafa Kemal'in söylemi, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkeleri olan ilerleme, özgürlük ve eşitlik idealleriyle beslenmekteydi. Ulaşılacak yeni idealde, ulusun refaha ve arzulanan uygarlık seviyesine erişebilmesi için kadının eğitilmesinin gerekliliği vurgulanıyordu sürekli olarak. Kadının modernleştirilmesi arzusu Mustafa Kemal'in 1923'te İzmir'de yaptığı konuşmada açıkça görülebilir:

> Cinslerden birinin üstün olduğu bir uygarlık özürlü olduğu için her yerde ve her zaman kınanmalıdır. İlerlemeye ve gelişmeye karar vermiş bir halk bunu mümkün olduğunca çabuk fark etmelidir. Geçmişteki hatalarımız kadınlarımızın kaderlerine kayıtsız kalmamızdan kaynaklanmaktadır.[32]

Kastamonu konuşmasında Mustafa Kemal, arzulanan gelişmişlik düzeyine ulaşmak için cinsler arasındaki eşitlik idealinin elde edilmesini bir zorunluluk olarak görüyordu:

> Dürüst olalım: Toplum erkekler kadar kadınlardan da oluşmaktadır. İlerlemek için bütün hakları birine verir ve diğerini de bunlardan mahrum ederseniz, nüfusun yarısı zincirler içindeyken diğer yarısının göklere ulaşması mümkün müdür? Gelişme sadece genel bir çabayla mümkün olabilir ve sadece bu yolla aşama kaydedilebilir.[33]

29. Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, s. 268.

30. Deniz Kandiyoti, "End of Empire", s. 41.

31. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra ve New Jersey: Zed Books, 1986.

32. Mustafa Kemal Atatürk, Alıntılayan: Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, s. 36.

33. *A.g.e.*, s. 36.

Mustafa Kemal'in söyleminde, bir kimsenin "uygar" Batı'ya mı yoksa "barbar" Doğu'ya mı ait olduğunun en açık göstergesi olarak kadının kıyafeti ve erkeğin şapkası ele alınmaktaydı. Kadınlar için büyük önem taşıyan bir dizi reformun yapıldığı bir dönemde peçe hukuken kaldırılmamış olsa da, milliyetçi ideolojinin inşası sırasında stratejik öneme sahip bir düzenleme ve kontrol nesnesi haline gelmiştir. Bu nedenle, peçenin milliyetçi söyleme eklemleniş biçimini incelemenin bize milliyetçi projenin temel hatlarını anlamak için önemli ipuçları vereceğini iddia etmek çok abartılı olmayacaktır. Peçe, Lacan'ın deyişiyle, bir "düğüm noktası" (*point de capiton*), ya da modernist söylemin bir yoğunlaşma noktası haline gelmiştir. Kadınların başlarını açmaları aynı anda birçok şeyin göstergesi olabilecek pratik bir araç olmuştur. Peçe, bir yandan Osmanlı kimliğine karşı inşa edilen yeni Türk kimliğinin, diğer yandan Türkiye'nin uygar/modern bir düzeye ulaştığının ve İslam'ın resmi bir kurum olmaktan çıkartılıp, etkinliğinin inanç ve ibadetle sınırlandırıldığının göstergesi haline gelmişti.[34] Böyle bir bağlam içinde peçe, müslüman gericiliğin göstergesi haline gelmişti ve gerçek Türk kadınının aslında hiçbir zaman örtünmediği iddia ediliyordu.[35] Birçok yerde yaptığı konuşmalarda Mustafa Kemal, özellikle peçeye ilişkin uygulamanın gericilik olduğunu belirtiyor ve bunun derhal düzeltilmesine duyulan ihtiyacı dile getiriyordu. Kıyafetle ilgili mevcut yasaların düzenlenmesi de Mustafa Kemal'in modernleşme girişiminin ayrılmaz bir unsuru olmuştu:

> Gittiğim yerlerde yüzünü, kıyafetlerinin bir parçası, peçe ya da benzeri bir şeyle örten, bir erkek gördüğünde hemen toparlanıveren kadınlar gördüm. Bu davranışın anlam ve ifade ettiği şey nedir? Efendiler, bir ulusun anaları ve bacıları bu garip tavrı, barbarca tutumu kabul edebilirler mi? Bu alay edilecek bir konudur. Bu durum bir an önce düzeltilmelidir.[36]

Mustafa Kemal'in modernleşmeci girişimlerinin en belirgin söylemsel özelliklerinden biri de Doğu ve Batı, ilkel ve uygar arasında yaptığı ayrımdır. Yukarıda Chatterjee ve Said'in metinlerini tartışır-

34. Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, s. 412.

35. Emelie Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'The Headscarf Dispute'", *Anthropological Quarterly*, 58/5 (1985).

36. Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk'ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*, der. Türkan Arıkan, Ankara, TBMM Yayınları, 1984, s. 19.

ken belirttiğim gibi, Üçüncü Dünya'nın söylemindeki emperyal bölünme benzer modernleşme girişimleriyle yeniden üretiliyor ve bu sayede de Avrupa-merkezci düşüncenin mirasçılığı sürdürülüyordu. Doğu'nun doğululaştırılması olgusunu, bu temel bölünmenin ülkedeki aydınların söylemlerinde nasıl bir belirleyiciliğe sahip olduğunu inceleyerek anlayabiliriz. Mustafa Kemal'in söylemi Chatterjee'nin milliyetçi sorunsalın tanımlayıcı özelliği olan problematik ve tematik arasındaki ayrımının bir örneğidir, çünkü bu konuşmalarda Doğu yalnızca bir nesne olmaya devam etmez, aynı zamanda da Doğu ve Batı arasındaki ayrımı kuran özselci tipoloji de yeniden üretilir. Örneğin Mustafa Kemal'in söyleminde Batılı giyim tarzı meşrulaştırılır, uygar ve uluslararası, hatta evrensel olarak tanımlanır:

> Efendiler, Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmuş Türk halkı uygardır; tarihte ve gerçekte uygardır. Fakat size kardeşiniz, arkadaşınız, babanız olarak söylüyorum ki uygar olduğunu iddia eden Türkiye Cumhuriyeti'nin insanları fikirleriyle, düşünce yapılarıyla, aile yaşantılarıyla, hayat tarzlarıyla uygar olduklarını göstermeli ve kanıtlamalıdır. Kısaca, Türkiye'nin tam anlamıyla uygar ve ileri insanları görünüş olarak da uygar ve ilerici bireyler olduklarını gerçekten kanıtlamalıdır... Bu son sözlerimi biraz açık dile getirmeliyim ki bütün ülke ve dünya ne dediğimi kolayca anlayabilsin. Sizlere açıklamalarımı bir soruyla yapmak istiyorum. Üzerinizdekiler milli kıyafetleriniz mi? (Hayır yanıtları), uygar ve modern mi? (Hayır, hayır çığlıkları). Size katılıyorum. Bu stillerin garip karışımı ne ulusal ne de uluslararasıdır. Arkadaşlarım, uluslararası kıyafet ulusumuz için uygun olanı ve yakışanıdır ve hepimiz bunu giyeceğiz. Botlar ve ayakkabılar, pantolon, gömlek, gravat, ceket ve yelek – ve şüphesiz, tüm bunları tamamlayacak bir başlık. Bunu açıklamak istiyorum. Bu başlığa "şapka" denir.[37]

Ne var ki Mustafa Kemal ulusu modernleştirmeye çalışırken "aşırıya kaçılmaması" için ihtiyatlı davranıyordu. Bu kökten değişimlerin keskinliğini törpüleyebilmek için otantik ve geleneksel olana sahip çıkarak, ulus için özerk bir kimlik öne sürmeyi de ihmal etmiyordu. Ona göre Batı model alınmalı, fakat kendi özgün kültürümüz korunmalı ve bozundurulmadan bırakılmalıydı. Bu ikili tavır bize milliyetçi söylemin bölünmüş yapısını gösterir. Bu iki durum arasında "sağlıklı" bir denge kurmakla yükümlü olanlar ise kadınlardı; modern kimliklerini edinme yolunda çarşaflarını terk ederken, Batılı ka-

37. Mustafa Kemal Atatürk, Alıntılayan: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*. s. 268-9.

dını model olarak taklit etmekte aşırıya kaçmamaya dikkat etmeliydiler; kendi geleneklerine, milli ruha ve böylece de otantik kökenlerine bağlı kalmak zorundaydılar. Kadınlar, modern Batı'nın getirdiği kültürel incelikleri otantik kültürü tehlikeye sokmadan benimsemeliydiler.

Giyimlerinde Avrupalı kadınları taklit etmekte aşırıya kaçanlar her ulusun gelenekleri ve kostümleri, kendi ulusal özellikleri olduğunu bilmelidirler. Hiçbir ulus bir diğerini tam anlamıyla taklit edemez. Taklitçi bir ulus ne tam olarak taklit ettiği gibi olabilir ne de kendisi gibi kalır. Bu açıkça üzücü bir sonuçtur. Kıyafet konusunda göz önünde bulundurmamız gereken şey bir yandan ulusun ruhu, diğer taraftan da modern hayatın gereksinimleridir. Bu iki gereksinimi aşırıya kaçan yaklaşımlardan uzak durarak yerine getirebiliriz.[38]

Bu "yeni" kadının eğitimli olması, Batılılaşması, çarşafını çıkarması, fakat aynı zamanda da kadınsı özelliklerini koruması bekleniyordu. "Yeni kadın" aşırı derecede Batılılaşmamalıydı; modern hayatın gerekleri yerine getirilirken "ulusun ruhu" ihmal edilmemeliydi. Kadınlar iyi bir anne ve iyi bir eş olmaya devam etmeliydiler, çünkü ulusun asli kimliği ve ruhunu şekilendirenler onlardı. Mustafa Kemal 1923 yılında yaptığı bir konuşmada bunu şöyle dile getirir:

Tarih annelerimizin ve ninelerimizin gösterdiği büyük erdemlere işaret eder. Bu büyük erdemlerden biri ırkımızın gurur duyabileceği oğullar yetiştirmektir. Zaferleri Asyayı geçip tüm dünyanın sınırlarına ulaşmış olanlara cesaret ve doğruluğu öğreten erdemli anneler olmuştur. Toplumsal sorumluluğun yanı sıra kadının en önemli görevinin iyi bir anne olmak olduğunu tekrarlamaktan vazgeçmeyeceğim. Zaman içinde gelişirken, uygarlık dev adımlarla ilerlerken annelerin çocuklarını ülkenin ihtiyaçlarına göre yetiştirme yetisine sahip olmaları bir zorunluluktur.[39]

Bu modern Türk kadınından yeni bir özellik beklenmekteydi: İyi bir eş ve anne olmanın yanı sıra, vatansever bir yurttaş da olmak durumundaydı. Kandiyoti'nin gözlemlediği gibi, Halide Edip'in bu dönemdeki romanlarında, milli davada siyasi eylemci olarak yer alan kadın kahramanlar, kadınların özenmesi gereken birer imaj olarak

38. Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk'ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*, s. 21.

39. Mustafa Kemal Atatürk, Alıntılayan: Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, s. 36.

kurgulanmaktaydı.[40] Kendilerini bu yolda feda eden "yoldaş-kadın" figürü özellikle çekiciydi, çünkü o milli mücadelede erkeğiyle beraber çarpışmaktaydı. Kandiyoti'nin ifadesiyle, kadın adeta cinselliği olmayan, kol kola girilecek bir kız kardeş gibiydi.[41] Bu vatansever yurttaş-kadın tüm cinselliğinden arındırılmıştı; erdemli, iffetli ve onur sahibiydi. Kadınların dış dünyaya serbestçe bırakılmalarının onların gerçek "kadınca" görevlerini yerine getirmelerine engel teşkil etmeyeceğinin ve bu nedenle yüklendikleri ulusun otantik kültürünü koruma sorumluluğunu tehlikeye sokmayacağının garantisi işte bu cinsiyetsizleştirilmede aranıyordu.

Kurtuluş savaşı süresince kadınların, özellikle de köylü kadınların, ulusal davaya katılmaları ulusal kahramanlık söyleminde daima yüceltilmiş ve saygıyla anılmıştır. Mustafa Kemal köylü kadınlar hakkında şunları söylüyordu:

> Anadolu kadını bu asilane fedakâr davranışlarda yerini almıştır ve her birimizce minnetle anılacaktır. Dünyanın hiçbir yerinde Anadolu köylü kadınının gösterdiği yoğunlukta bir çaba olmamıştır... Kadın yaşamsal dinamizmimizin kaynağıydı. Tarlaları kim sürdü? Kadın. Tohumları kim ekti? Kadın. Kim oduncu oldu ve balta kullandı? Kadın. Kim evin ateşini canlı tuttu? Kadın. Kim yağmur, rüzgâr, sıcak, soğuk demeden cepheye cephane taşıdı? Yine kadın, tekrar kadın. Anadolu kadını bu fedakârlığıyla ilahidir... Bu nedenle hep birlikte bu fedakâr ve cesur kadına saygı duyalım. Bizlere kadınları bütün toplumsal yaşamımızda ortak olarak kabul etmek, onlarla birlikte yaşamak, bilimsel, ahlaki, sosyal ve ekonomik alanlarda eşimiz yapmak üzere and içmek düşer. İzlenecek yolun bu olduğuna inanıyorum.[42]

Aydınlanma modeline dayanan Türk milliyetçi söyleminin İslam'la ilişkisi gergin bir ilişkiydi. Milliyetçi söylem, özlemi duyulan bu yeni Türk kimliğini, İslam'dan gittikçe belirginleşen ve vurgulanan bir ayrımlaşma sayesinde kurdu. Bir anlamda İslam, oluşmakta olan laik, modern Türk kimliğinin dışına itilerek, milliyetçi söylemin Türk ulus-devletinin kimliğini ve otoritesini kurmaya tersinden yardım etmiş oldu. Bu durumu, İslamiyet'in Türk kimliğinin "kurucu dışarısı" haline gelmesi olarak tanımlayabiliriz. İslam, uygar bir ulusal benliğin olumsuz yanı olarak artan bir şekilde marjinalleştirildi, çün-

40. Deniz Kandiyoti, "Women as Metaphor", s. 148-9.
41. Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State", s. 143.
42. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, s. 35-6.

kü gelişmekte olan laik, modern, aydınlanmış Türk ulusu için bir tehdit oluşturduğu düşünülmekteydi. Milliyetçi söylem, otoritesini kurabilme çabası içinde kendi "içerisinde" kalan ile "dışarıya atılması gereken" arasında net bir sınır çizip, karşıtlık kurdu. Bundan dolayı İslam, Aydınlanma mantığıyla şekillenmiş yeni ulusal benliğin "ötekisi" haline geldi. Bu durumu Timothy Mitchell'in "düzenlemenin paradoksal yöntemi" olarak tanımladığı diyalektik ilişki biçimi olarak anlayabiliriz. Bu yöntem,

> ...ulus-devlet kimliğinin ve egemenliğinin kurulmasına yardımcı olmaktadır. Bunun özel bir örneği, modern Orta Doğu'da, varlığı, kendisi ile kendisinden dışladığı kimlik arasında radikal farkı sağlamaya dayalı devlettir. İçerideki anlamın ve düzenin devamlılığını korumanın yöntemi olarak, dışarısı olumsuzluğun ve tehdidin göstergesi olarak temsil edilir. "Dış" bu anlamda "iç"in bir yönüdür. Dahası, yakından incelendiğinde aynı zıtlığın devlet içerisinde, onun "iç"ine ait olanlar arasında da geçerli olduğu görülür. Ulus-devletin egemenliği ve kimliği, bir şehrin ve sömürge dünyasının kimliği ve otoritesi gibi sabit/dengeli/yıkılmaz ve sınırları çizilmiş değildir: Bu kimlik ve otorite sürekli denetlenmesi gereken hiyerarşik bir ayrımlaşmayla çizilen bir "iç" sınır sayesinde mümkün olabilmektedir.[43]

İşte milliyetçi projeyle elde edilmeye çalışılan tam da bu denetimdir. Milliyetçi söylemde gerici-medeni, dinci-laik, peçeli-açık, milli-evrensel, Doğu-Batı karşıtlıkları bir sınır tayininin örnekleridir. Kadın, bu sınırların belirlenmesinin ve ulusun inşasının söylemsel bir aracı olarak ortaya çıkar. Kadınların bedenlerinin ve öznelliklerinin düzenlenmesi sayesinde gerici ve ilerici, modern ve geleneksel olan arasındaki sınırlar belirlenmiş ve yeni ulusal kimlik inşa edilebilmiştir.

Ne var ki Türk milliyetçi söylemini tanımlayan yoğun Batılılaşma süreci, Türk aydınlarının içine düştüğü ve Aydınlanma projesinin reddiyle düzeltilebilecek tarihi bir "hata" olarak görülmemelidir. İlerlemeye, gelişmeye, modernleşmeye ilişkin bütün ısrarcı söylemleriyle Türkiye'deki milliyetçi proje, küresel etkileşimlerin ve Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerinde artan emperyalist baskısına eşlik eden oryantalizm gibi söylemlerin bir ürünüydü. Bir başka deyişle, milliyetçi proje çeşitli kültürel, siyasi ve ekonomik düzenlemeler

43. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, New York: Cambridge University Press, 1988, s. 66-7.

aracılığıyla sağlanan emperyal ayrım sayesinde, Doğu'nun doğululaştırılmasını mümkün kılan bir projeydi.

Doğu'nun doğululaştırılması, bir tarihsel dönemden diğerine ve bir kültürden diğerine çeşitlilik göstermesine rağmen, iki özelliğin süreklilik gösterdiğini tanık oluyoruz. Öncelikle kadın, çatışan taraflar arasındaki diyaloğun ve çatışmanın zemini haline gelmiştir; ikinci olarak, milliyetçi görüşün üretilme süreci İslam'la özel bir ilişki kurmayı gerekli kılmıştır. Bu iki özellik pek çok müslüman Üçüncü Dünya ülkesinde gözlenmektedir.[44] Türkiye'de bu ilişki İslam'dan radikal bir kopuşu ima ederken, Cezayir'de aynı ilişki, sömürgecilik karşıtı milliyetçi söylemde otantik bir İslamiyet'e geri dönüş çağrısı biçiminde kendini göstermiştir. Peçe'nin, değişik milliyetçi söylemlerdeki farklı eklemleniş biçimi İslam'la kurulan bu özgün ilişkiyi gösterir bize. Türk kadınının çarşafını çıkarması, ülkenin İslam'dan uzaklaştığını ve böylece "gelişmişliğini" simgeler hale gelmiştir. Öte yandan, aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, Fransız sömürgeciliğinin kadınların çarşaflarını çıkarmalarına tepki olarak, Cezayirli kadınların yeniden örtünmesi Cezayir ulusunun kendi "otantik" ve "hakiki" kültürünü olumlayışını temsil etmiştir. Her ne kadar kadının açılması veya örtünmesi oryantalist hegemonyaya verilen tepki açısından birbirlerinin tersi stratejilermiş gibi görünse de, aslında her ikisinin de oryantalist söylem tarafından koşullandırıldığını ve bu nedenle de bizzat oryantalizmin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi ikinci örneğimize inceleyelim.

Cezayir Milliyetçiliği ve Kadının Yeniden Örtünmesi

Cezayir halkı için İslam'ın, sömürgecilikten kurtulma sürecinde neden bu denli baskın bir unsur olduğunu ve neden Cezayirliler'in otantik geleneklerinin ve kimliklerinin bir parçası olarak İslami öğelere bu yoğunlukta başvurduklarını kavrayabilmek için Fransız sömürgeciliğinin "uygarlaştırma misyonunun" bir parçası olarak nasıl İslam'ı,

44. Kumari Jayawardena Mısır ve İran'daki benzer süreçlere değinmektedir. *Feminism and Nationalism in the Third World*, s. 43-72. Mısır örneği için bkz. Margot Badran: "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt", der. Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State*, s. 201-36.

İslam'ın kültürel kurumlarını ve pratiklerini bütünüyle yıkmaya yeltendiğini anlamamız gerekir. Fransız sömürgeciliğinin gözünde İslam, Cezayir halkının Fransız kültürüne bütünsel bir biçimde özümsenmesinin önünde çetin bir engel olarak kabul edildiğinden, hedef nüfusu kontrol edebilmekte çok önemli bir öğe olarak görülmüştür. Bu sürecin bir parçası olarak, Fransızlar pek çok camiyi kışlaya dönüştürmüş, kuran okullarını dağıtmış ve hacca gitmeyi güçleştirmişlerdir. Marnia Lazreg'in belirttiği gibi, "Fransızlar'ın gözünde Cezayir toplumunun sömürgeleşmesi İslam'a karşı kazanılmış bir haçlı seferiydi".[45] Bu haçlı seferinde bütün Cezayir toplumuna adeta dinsel bir özellik atfedilmiş, İslam, Cezayir kültürünün özü ve ayırt edici özelliği olarak görülmüştü. Fransız muhayyilesinde Cezayir toplumuna anlam veren şey İslam'dı. Fransızlar'ın Cezayir'deki bütün erkeklerin adını Muhammed, bütün kadınların adını da Fatma olarak kullanmalarının ardında da böyle bir muhayyile yatıyordu.

İslam'ın, Fransızlar ve Cezayirliler arasındaki farkın esasını imlediği bir bağlamda, Cezayir halkının İslami kimliklerine sarılması şaşırtıcı gelmemelidir. Bundan dolayı, Lazreg'in de tanımladığı gibi, sömürge ile sömürgeci arasındaki ilişki diyalektik bir karşılıklı etkileşim içinde kurulmuştur: Fransızlar İslam'ı Cezayirliler'in özü olarak gördüklerinden, politikalarının önemli bir kısmını İslam'ı yok etmeye yönelik olarak geliştirdiler. Benzer bir biçimde, "Cezayirliler de İslam'ı, sömürgeciliğe karşı koymak için temel bir kale haline getirdiler."[46] Cezayir kültürü içinde İslam önceleri, diğer tüm kültürel unsurlardan yalnızca bir tanesiyken, sömürge yönetimi altında tüm diğer göstergelerin etrafında yoğunlaştığı, Lacancı anlamda, bir *düğüm noktası* haline gelerek tüm diğer göstergelerin akışını yakalayan temel bir gösterge haline geldi ve Cezayir kimliğinin merkezine yerleşerek sömürgeleşmiş toplumun söylemsel alanına hâkim oldu. Bu biçimde eklemlenmesi sayesinde İslam, Cezayirliler'in sömürgeciden farklı olduğu gerçeğinin ifade edildiği temel bir gösterge olarak işlemeye başladı. Peter Kanuss'un işaret ettiği gibi, Fransızlar'ın, otantik olarak İslami addedilen her şeyi yıkmayı hedeflemesi, "otantik" Cezayir kültürü diye bir şeyin kurulmasına ve bu otantikliğin

45. Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria: Unravelling the Religious Paradigm", *Signs*, cilt 15, No. 4, Yaz 1990, s. 758.

46. *A.g.e.*, s. 759.

parçası olarak görülen her şeyin olumlanmasına ilişkin bir arzunun doğup beslenmesine hizmet etti.[47]

Sömürgeciliğin sonunda ortaya çıkan bu "manichean" dünyada Cezayir kadını önemli bir konuma sahipti. Cezayir kültürünün özünün korunması veya ele geçirilmesi için Cezayir ve Fransızlar arasındaki mücadelede kadın her iki taraf için de kültürel özün maddileştiği yeri simgeliyordu. Dolayısıyla bu "otantik" öz için verilen kavga, kadının bedeni aracılığıyla yürütülür hale gelmişti. Peçe ise, bu kavganın önemli bir simgesiydi. Cezayir'deki dekolonizasyon sürecinde çarşaf tartışmasına ilerideki sayfalarda değineceğim. Ancak daha önce dekolonizasyon süreci başlamadan önceki dönemde kadın sorununun reform hareketleri çerçevesinde nasıl ele alındığına kısaca değinmek istiyorum.

Genç Cezayirliler ve Ulema'nın Reformları

Cezayir'de yüzyılın başında hayata geçirilen bir dizi reform aynı zamanda sömürgeci düzene karşı direnme stratejisinin bir parçası olarak gelişti. Bu dönemde, biri Fransızlardan ve Jön Türklerden esinlenen laik hareket, diğeri de Araplardan etkilenen dini hareket olmak üzere iki reform hareketi görmek mümkün. Laik hareketin savunucuları Fransız eğitimi almış, Jön Türkleri çağrıştıran, Genç Cezayirliler' di. 1912 yılında kurulan Genç Cezayirliler, Türk reformcuları gibi İslam'dan köklü bir ayrışmayı savunmuyorlardı. Tersine İslam'ın, Batı'nın gelişme ve ilerleme modeliyle zorunlu olarak çelişmediğini öne sürüyorlardı. Ne var ki, İslam ile olan bu özenli ilişkilerine rağmen, bu grup büyük kitlelerin gözünde Cezayir'i baskı altına alan sömürge kültürünün benimsenmesini savunuyormuş gibi değerlendirildiği içindir ki gerçekleştirdikleri radikallikten uzak reformlar bile halk nezninde hiç de hevesle karşılanmıyordu. Neticede pek çok Cezayirli, Batı tarzı ilerleme çağrısını benimsemeyerek, bu çağrıyı İslam'a karşı sömürgeci kültürle özdeş bir ideoloji olarak değerlendiriyordu.

Bu yazıda milliyetçi ideoloji ile oryantalist hegemonya arasında olduğunu öne sürdüğüm homolojiden hareket ederek, milliyetçiliğin, sömürgeci ideolojinin basit bit tekrarı olduğunu iddia ettiğim düşü-

47. Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria*, New York: Praeger, 1987.

nülmemelidir. Bu anlamda, ne Jön Türkler ne de Genç Cezayirliler dar anlamda Batı taklitçileridir. Örneğin Genç Cezayirliler'in lideri Emir Khaled, Mustafa Kemal'in reformlarını tam anlamıyla benimsemesiyle tanınıyordu. Emir Khaled, Mustafa Kemal'in kadınlar için öngördüğü ve uyguladığı reformları desteklemekle kalmadı, aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı süresince Mustafa Kemal'in önderliğindeki milliyetçi mücadeleye de hayranlığını belirtti. *La voix des humbles* ve *La voix indigéne* gibi dergilerde Cezayir'in laik reformistleri, Türkiye'deki radikal reformlar hakkında çok olumlu görüşler belirtirken, kadının özgürleşmesinin İslami geleneklerle çelişmediğini savundular.[48] Jön Türkler gibi Emir Khaled de Cezayirliler'in Fransız kültürü içinde tümden asimile edilmesi fikrini uygun bulmuyordu. Cezayirliler'in, Cezayir kültürünü ve köklerini korumaları, ama aynı zamanda da laik reformları gerçekleştirmeleri gerektiği inancındaydı. Knauss'un değindiği gibi, Khaled'in ortaya koyduğu reform önerileri bu dönemde Orta Doğu'da yer alan reformcu sendromun bir parçasıydı. Bu eğilim üç "izm"le açıklanabilir: laisizm, nasyonalizm, ve modernizm. Kadın, bu üç eğilimi birbirine bağlayıcı doku işlevi görüyordu. Ülkenin geri kalmışlığının göstergesi olarak yalnızca kadının statüsü gösterilmiyor, aynı zamanda kadına kültürün "otantik" geleneklerini ve kimliğini koruma görevi de atfediliyordu. Khaled'e göre kadın hakları Batı modernitesinin ve Batı laikliğinin (ki bunlar aynı zamanda "ulus" fikrinin mihenk taşlarıydı) en önemli içsel erdemleriydi.

Öte yandan, İbn Badis'in liderliğini yaptığı Ulema'nın dini reformları, din ve gelenekleri sömürgecilerin tehdidi altında bulunan Cezayirliler'in düşünce ve sorunlarına ulaşıp bunlara cevap vermede başarılı olmuştur. Badis, kadının konumunda iyileştirme yapılmasını ve kadınların eğitime katılmasını savunuyordu. Ne var ki, kız çocukların eğitimi için mücadele vermiş olsa da Badis bu eğitimin sadece katı kuralların olduğu dini okullarda gerçekleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. Böyle bir eğitimle kız çocukların aile ahlakının bekçileri olacağı iddia ediliyordu. Kadınların örtünmesi işte bu ahlaki koruyuculuk bağlamında yüceltiliyordu. Örtünme, kadını hem yabancıların uygunsuz bakışlarından, hem de onları günaha teşvik eden Fransız modasından koruyacaktı. Ulema özellikle eğitim konusunda muhafazakâr bir tavır sergiliyordu. Bu tavır aslında Fransız yönetiminin

48. Peter Knauss, *a.g.e.*, s. 50

Cezayir'de Fransız okulları açmasına, Cezayirli kızları eğitime teşvik etmesine ve onları çarşaf giymekten vazgeçirme girişimlerine bir tepkiydi. Cezayirli kadının Fransız kültürü tarafından asimile edilmesine karşı korunması, Ulema için neredeyse kendi "otantik" kimliğinin korunması ile eşanlamlıydı. Tehdit altında olan milli kimliğin bütünlüğü ve devamıydı. Bununla birlikte, kadın hakları ve kadının konumunun iyileştirilmesi de tartışılıyor, çeyiz ve başlık gibi kadına ilişkin gelenekler etrafındaki tartışma ve eleştiriler sömürge karşıtı söylemlere eklemleniyordu. Örneğin İbn Badis yüksek başlık paralarını eleştirirken aslında söz konusu ettiği şey Cezayir'in "otantik" kültürünün tehlikede olması ve bu nedenle korunması gerekliliğiydi.

> Babalar işleri kolaylaştırır, güçleştirmez... böyle bir durumun (yüksek başlık) sonuçlarını ölçün ve dinimizin kendi tabiatı içindeki merhamet ruhuna ve doğal sadeliğe dönün. Dikkatli olunuz, gençlerimiz onları "zayıf" noktalarından vuran "müstemlekeciliğe" kanabilirler.[49]

Lazreg, Badis'in yüksek başlık parasını eleştirirken hedefinin genç Cezayirli erkeklerin hiç başlık parası istemeyen Fransız kadınlarıyla evlenmelerini önlemek ve böylece Fransızlarla Cezayirliler arasında evlilik aracılığıyla oluşacak muhtemel kültürel asimilasyonun tehlikelerinden sakınmak olduğunu öne sürer. Cezayir toplumunun içinde debelendiği alkolizm, uyuşturucu müptelalığı ve fuhuş gibi toplumsal "hastalıkların" ülkedeki yabancıların varlığından kaynaklandığı ileri sürülüyordu. Ülkenin kendi öz kültürünün canlandırılacağına ve iyileştirileceğine dair sözler verilmekteydi. "Hakiki" İslam'ın yeniden canlandırılması için yapılan çağrı da bu "iyileştirme" programı bağlamında önem kazanıyordu. Peter Knauss'un gözlemlerine göre bu uyanış, yoğun bir "medenileştirme misyonu" dahilinde oluşan totaliter Fransız sömürgeciliğinin siyasi ve kültürel antitezi olarak ortaya çıkan İslami ve yerli ataerkil bir bilinçti.[50] Benzer tepkilerin gelişimi Ulema'nın öğretisinde şöyle dile gelmekteydi: "Arapça lisanım, Cezayir vatanım, İslam dinimdir." Knauss'a göre Fransız kültürünün medenileştirme misyonuna karşı,

> ...gelenekselci Cezayirli'nin tepkisi zorunlu olarak "Ötekine" ve "Ötekinin" kültürüne karşı toptan bir red niteliği taşıyordu. Bu tepki aynı zamanda

49. Alıntılayan: Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria", s. 764.
50. Peter Knauss, *a.g.e.*, s. 57.

zorunlu olarak kendi geleneklerinin toptan ve tümel bir şekilde yeniden olumlanması anlamına geliyordu.[51]

Bu siyasi ve sosyal kurguda, Cezayir halkının esas konumu Laclau ve Mouffe'un terimleriyle söylersek, "popüler özne konumudur"; yani siyasi alanın birbirine antagonist olarak ikiye bölünmesiyle kurulan bir özne konumudur. Laclau ve Mouffe'a göre bu özne konumu daha dolaysız, şiddete dayalı ve merkeziyetçi otorite (açıkça belirlenmiş tek bir düşman tanımına yol açan otorite) biçimlerinin bulunduğu Üçüncü Dünya ülkelerinde gelişmeye daha uygundur.[52] Dolayısıyla, sadık/sadakatsiz, mümin/gâvur ayrımlarının doğuşu siyasi alanın ikiye ayrışmasından kaynaklanır. Fakat daha önce de değindiğim gibi, Doğu/Batı, yerli/yabancı arasındaki bu keskin ayrışma oryantalist söylemde kurulan bir ayrımdır. O halde milliyetçiliği oryantalizmden ve sömürgeci ideolojiden farklı kılan unsur nedir? Chatterjee'yi izlersek, yerlinin sömürgeci ve milliyetçi söylemlerdeki farklı konumlarını görmemiz mümkün olabilir. "Yerli", sömürgeci söylemde edilgen, milliyetçi söylemde ise özerk, etken ve egemendir. Diğer bir deyişle, ulus kurgusu "yerli"nin kendisini kendi tarihinin öznesi olarak düşünebilmesine dayanır. Fakat "yerli"ye bir tür öznelik atfedilmesine rağmen, Ulema'nın milliyetçi söylemi oryantalist söylemin epistemolojik yapısını kaçınılmaz bir şekilde yeniden üretmiştir. Batı ve Doğu arasındaki fark özselci bir tipoloji biçiminde korunmaya devam edildiği içindir ki milliyetçiliğin "tersinden oryantalizm" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak akılda tutulması gereken önemli nokta bu "terstenliğin" bizzat sömürgeci söylemin bir ürünü olduğudur: medenileştirme misyonuna karşı İslam'a sarılma, lise eğitiminin yaygınlaşmasına tepki olarak dini eğitimi destekleme, kadının peçesini açtıran sömürgeciliğe karşı çıkmak için örtünmeyi yüceltme, Batı değerlerinin ve kültürünün yayılmasını önlemek için milli geleneklerin yeniden canlandırılması. Lazreg'in işaret ettiği gibi, sömürgeci istiladan önce Cezayirliler müslümanlıklarını Fransızların hıristiyanlıklarını algılayışlarından farklı algılamıyorlardı.[53] Ama sömürgeci baskıyla birlikte İslam, milli kimliği tanımlamada önemli bir öğe haline

51. Peter Knauss, *a.g.e.*, s. 57.

52. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democracy*, Londra ve New York: Verso, 1985, s. 131.

53. Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria, " s. 758.

geldi. Bu anlamda Ulema'nın milliyetçilik projesi bizzat kendi kendisinin yoktan var ettiği "otantik" bir ideoloji değil, sömürgeciliğin bir sonucudur.

FLN Milliyetçiliği ve Peçe Tartışmaları

Cezayir'de milliyetçi hareket 1950'lere gelindiğinde ivme kazandı. Sömürgeciliğe karşı mücadelenin önde gelen gücü olan Ulusal Bağımsızlık Cephesi (FLN) şehirli, küçük burjuva entelektüellerince kurulmuştu. Ulema'nın söylemindeki yoğunlukta olmasa da, oryantalizmi tersine çevirme süreci FLN'de de yaşanıyordu. Silâhlı direnişe geçişin ve mücadelenin yaygınlaşmasının en önemli sonuçlarından biri, "yerli"nin özerk ve egemen bir özne olarak milliyetçi söylemde gittikçe artan bir gerçeklik ve güç kazanarak kurulmasıydı. Böylece İslam, FLN'nin yığınları çağırmasında temel bir ideolojik araç olmaya devam etti. Bu araç, şehirli liderleri köylü kitlelerle ortak bir alanda birleştirme işlevi görüyordu. Ben Bella, İslam'ın, FLN'nin milliyetçiliğini neden ve nasıl böylesine güçlü bir şekilde belirler ve tanımlar hale geldiğini şöyle ifade ediyordu:

> Köylü halk İslam'a her zaman son derece bağlı kalmıştır. Bağımsızlık kavgasında ulusal birlik için değil de İslam adına çarpışan onlardır, işçiler değil. Bizdeki milliyetçiliğin Fransız devrimindeki gibi bir milliyetçilik olduğuna inanmak yanlış olur. Bizim milliyetçiliğimiz İslam'dan beslenen bir milliyetçiliktir. Önde gelen gazetemizin ismi *El Muhajid*, direnenlerimizin adı olan *musebbin* gibi isimler Kuran'dan alınmadır. Siyasi düşüncelerimizin formülasyonları Kuran'ın formülasyonlarıdır. Netice itibarıyla Cezayir ve Arap milliyetçilikleri esasında İslam'a dayalı milliyetçiliklerdir.[54]

Kadın sorununun eklemlenişi açısından baktığımızda FLN ve Ulema'nın söylemleri arasında bazı farklılıklar olsa da, her ikisinin de kadını milli projenin üzerinde temellendiği bir zemin olarak ele aldığını ve kadın sorununun ülkenin sorunlarına ikincil ve tâbi kılındığını görüyoruz. Örneğin FLN, kadınların kurtuluşundan yana görünse de, otantik Cezayir kültürünün ancak onların üstlendiği geleneksel roller sayesinde korunabileceği konusunda ısrarlıdır. FLN'nin milliyetçi söyleminde kadın, "otantik" geleneklerin ve kimliğin koruyucusu olarak temsil edilir. David Gordon'un belirttiği gibi,

54. Alıntılayan: Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy*, s. 57.

Milliyetçiliğin yükselmesi ve devrimin patlak vermesiyle Cezayir milliyetçileri genel olarak bağımsızlıktan yana tavır koymuşlardı. Fakat kadınların geleneksel görevlerinin Ulus'un milli geleneklerini koruduğunu (ve böylece Fransız etkisine daha az maruz kaldığını) ve isteklerinin özgür Fransız kadını olmak değil, özgür Cezayir kadını olmak olduğu konusunda ısrarlıydılar.[55]

Yukarıda da değindiğim gibi, Fransız sömürgeciler Cezayirli kadını, Cezayir kültürünün "hakiki" benliğini şekillendiren temel bir öğe olarak görmüşlerdi. Winifred Woodhull'un öne sürdüğü gibi, Cezayir düşünüldüğünde akla ilk gelen kadınlardı.[56] Sömürgeleşmiş bir kültürün "öz"ünü temsil ettiğinden kadına ve kadın vücuduna sahip olmak kültürün kalbine ulaşmak demekti. İşte bu nedenle, kadın "sömürge ülkesinin hem direncinin hem de sızma ve işgal karsısındaki zayıflığının bir simgesiydi."[57] Kadının örtünmesi konusunun yerli ataerkil ve Fransız yönetimi arasında temel bir mücadele odağı haline geldiğine 2. Bölüm'de değinmiştim. Aynı bölümde şu sonuca ulaşmıştım: Peçenin özgül yapısının, yani kadına görülmeden görme yetisi verme özelliğinin, sömürgeci yönetim açısından ayrı bir önemi vardı, çünkü peçeli kadın, peçesi sayesinde sömürge toplumunun direncini temsil eder hale gelmişti. Bu nedenle oryantalist arzu, sömürge toplumunun peçesini açma arzusu olarak ifade edilir hale gelmişti, çünkü kadınların peçeyi giymekteki ısrarlı tutumları sömürge ülkesinin sömürgeleşmeye olan direncini temsil ediyordu. Başka bir deyişle, sömürgeci bakış için peçe, Cezayir toplumunun Fransız yönetimine karşı geliştirdiği dirence delalet etmekteydi. Sonuç olarak, Kanuss'un da ifade ettiği gibi, sömürgeci, kadınların peçesini açmak ve bedenlerini ortaya çıkarmakla sömürge toplumunun mutlak pasifizasyonunu hedefliyordu.[58]

Peçeye karşı geliştirilen kampanya 1930'larda Fransız yönetiminin kadınları eğitime teşvik kampanyasıyla iyice yoğunlaşmıştı. 13 Mayıs'ta bir grup Fransız generali bir darbe gerçekleştirerek Cezayir'deki sivil idareyi ortadan kaldırdılar. Aynı gün hükümet binası

55. David Gordon, *Women of Algeria: An Essay on Change*, Cambridge: Harvard Middle Eastern Monograph Series, 1986, s. 36.

56. Winifred Woodhull, "Unveiling Algeria", *Genders*, No. 10 (Bahar 1991), s. 117.

57. *A.g.e.*, s. 119.

58. Peter Kanuss, *The Persistence of Patriacrchy*, s. 9.

önünde bir gösteri düzenleyerek bir grup Cezayirli kadının çarşafını çıkarttılar. Bu tür bir gösteri Cezayir kültürünün düşüşünün önündeki son, ama en önemli engelin de ortadan kalktığını temsil ediyordu.[59] Pierre Bourdieu'den hareket ederek söyleyecek olursak, bu tür bir gösterinin simgelediği şey "tüm Cezayir toplumunun kendisini çıplak ve istekle Avrupa'yı kucaklamak üzere sunmakta olduğuydu."[60] Bu gösteri sömürgecinin bilinçdışında öteki kültürle öteki cinsin birbirini çağrıştırdığını göstermesi açısından da ayrıca önemlidir.

Sömürgeci girişime tepki olarak gelişen milliyetçi söylem ve ona eklemlenen ataerkil ideoloji, peçeyi, Fransa'nın Cezayir kültürüne sızmasını önleyici bir araç olarak tasavvur ettiğinden, onu, her zaman olduğundan daha da güçlü bir şekilde yeniden kurmuştur. Böylece, yok olma tehdidi altında bulunan "otantik" ve geleneksel kültürü diriltme çabasının bir parçası olarak peçeye yeniden sahip çıkılmıştır. Sömürge öncesi dönemde, kültürlerinin bir parçası olarak Cezayirli kadınlarca doğal olarak kabullenilen İslami kimlik, bu dönemde Cezayirliler'in kimliklerinin en bariz ve öne çıkan öğesi haline geldi. Böyle bir bağlamda peçe yeni bir anlam ve canlılık kazanarak sömürge karşıtı söyleme eklemlendi. Bourdieu, bu süreci *geleneksel toplumun gelenekselciliğinin sömürge toplumunun gelenekselciliği* ile ikame edilmesi olarak tanımlıyor. Böylece daha önceleri farklı anlamlar ve işlevler ifade eden unsurlar yeni anlamlar ifade eder hale gelmiştir.

> Peçe ve çarşaf (*chechia*)... geleneksel bağlamda neredeyse unutulmuş, önemsiz giysi ayrıntıları, bilinçdışında oluşmuş simgesel sistemin basit öğeleriydiler. Ne var ki peçe, sömürgecilik altında ülkenin kendi değerler sisteminin doğruluğunu taahhüt etmek için olduğu kadar, yabancı düzene ve yabancı değerlere karşı direnci ifade etmek üzere bilinçli bir biçimde kullanılan bir simge olmuştur.[61]

Cezayirliler'in peçeye bu denli güçlü bir biçimde sarılmaları sömürgeciliğe karşı geliştirdikleri direncin bir parçası olarak görülmelidir. Ayrıca peçe, Bourdieu'den hareket ederek söyleyecek olursak, sadece Fransız sömürgeciliğini reddetmeyi değil, aynı zamanda Cezayirliler'in Avrupalılar'dan köklü ve değiştirilemez farklarını, kendi yaşam biçimlerini inkâr ettirecek herhangi bir girişime direndikleri-

59. Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria", s. 766.
60. Pierre Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1961, s. 158.
61. *A.g.e.*, s. 156.

ni ve kuşatılmış kimliklerini savunmalarını simgeler hale gelmişti.[62] Cezayirliler'in geleneklerinde kendi "öz"lerini keşfetmelerini sağlayan şey, sömürgeci sistemin mevcudiyeti ve gücüydü. Buradan hareketle, bağımsızlık mücadelesi içinde yeni bir anlam kazanan peçenin geleneksel olanın basit bir devamı olmadığını, tersine yepyeni bir giysi haline geldiğini, Bourdieu'nun dediği anlamda "sömürge gelenekselciliği" olarak Batı tarafından yaratılmış yeni bir giysi olduğunu söyleyebiliriz. Sömürgecinin muhayyilesinde peçe, Cezayir toplumunun sömürge yönetimiyle işbirliği yapmayı reddedişini simgelediği içindir ki Cezayirliler açısından da peçenin tekrar giyilmesi sömürgeci kültürün değerlerini özümsemeye karşı bir reddi temsil eder hale gelmişti.[63]

Cezayir ile Fransız sömürgeciliği arasındaki mücadelede, kadınlar ve onların giysileri bu denli merkezi bir öneme sahip olmasına rağmen, kadınlar hiçbir zaman bu söylemsel karşıtlığın öznesi konumuna gelemediler. Bu karşıtlığın üzerinde kurulduğu bir nesne ve zemin olmanın ötesine geçemediler. Bir anlamda, bağımsızlık mücadelesi için temel bir zorunluluk olan "ulusal özne" konumunun kurulması cinsel farkın silinmesi sayesinde mümkün olabilmişti. Dolayısıyla kadın sorusunu gündeme getirmek, milli kimliğin ve egemenliğin inşasına bir tehdit olarak algılanmıştı. Knauss'un tanımladığı gibi,

> 1920'lerde müslüman program olarak ortaya atılan şey 1930'ların sonunda müslüman görüş birliğine dönüştü. Sosyalizm ve kadın özgürlüğü ya derhal reddedildi ya da ulusal bağımsızlık sağlanıncaya kadar ertelendi. İslam, Araplığın ve ataerkilliğin yeniden olumlanması bu müslüman görüş birliğinin ana ilkeleriydi.[64]

Cinsel farkın ortadan silinişi bağımsızlık savaşının militan kadınlarından olan Djjamilah'in yaptığı konuşmada da görülebilir. Bu konuşma, kadınların milliyetçi projenin dışında bir konuma yerleşerek konuşmalarının nasıl imkânsız hale geldiğinin bir işareti olarak ele alınmalıdır:

> Cezayir'in genç kadınlarının cinsel sorunları konuşmaya vakitleri yoktur. Biz ki hâlâ genç ülkemizin inşası, yıkılmış ailelerin yeniden toparlanması, ve ulusal kimliğimizin korunması için mücadele veriyoruz. Belki ileride ka-

62. Pierre Bourdieu, *The Algerians*, s. 155. 63. *A.g.e.*, s. 158.
64. Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy*, s. 69.

dınların ve erkeklerin kardeşçe, daha eşit ve açık bir biçimde ilişkiler kuracağı dönemlere gireceğiz. Umarım gireceğiz.[65]

"Otantik" kültürün korunması veya medenileştirme misyonu adına cereyan eden bu mücadelede kadın sorunu ortadan silinmiştir. Sorun basit bir biçimde bu tür milliyetçi mücadelelerde kadının yer alıp almadığı değil, cinsel farkın ikili bir biçimde silinmesidir. Sömürgecilik ve milliyetçilik arasındaki kavgada kadın, Knauss'un deyimiyle, "çifte mahpus" haline gelmiştir. Cezayirli kadınlar Fransız yönetiminin, Ulema'nın ve FLN'nin mücadelelerindeki en önemli nesnelerden biri olduğu halde hiçbir zaman bu mücadelede konuşma konumuna sahip özneler olarak yer almamışlardır. Gayatri Spivak'ın Üçüncü Dünya kadınının konumuna ilişkin ileri sürdüğü iddia tam da bu özne konumuna yerleşememeyi göstermektedir bize:

> Ataerkillik ve emperyalizm arasında, özne olarak ya da nesne olarak kurulma arasında, kadın figürü yok olmaktadır. Bu basitçe, unutulmuş bir hiçlikte yok olma değil, modernizasyon ve gelenek arasındaki karşılıklı mekikte, üçüncü-dünya kadını figürüyle yer değiştirmiş bir yok oluştur.[66]

65. Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy*, s. 158.
66. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" s. 306.

Kaynakça

Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *The Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, Londra ve New York: Verso, 1979 (Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı, 1995-6).

Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra ve New York: Verso, 1992 (Türkçesi: *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, İstanbul: Alan, 1995).

Ahmed, Leila, "Western Ethnocentricism and Perceptions of the Harem", *Feminist Studies*, 8/3 (Sonbahar 1982).

Alloula, Malek, *The Colonial Harem*, çev. Myrna Godzich ve Wlad Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Amicis, Edmondo de, *Constantinople*, çev. Caroline Tilton, New York: Putnam's Sons, 1878.

Asad, Talal, "Two European Images of Non-European Rule", *Anthropology and the Colonial Encounter* içinde, New York: Humanities Press, 1973.

Badran, Margot, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th century Egypt", *Women, Islam and the State* içinde, der. Deniz Kandiyoti, Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Bhabha, Homi, "'Race', Time, and the Revision of Modernity", *Oxford Literary Review*, 13/1-2 (1991).

—— "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", *The Politics of Theory*, der. Francis Baker, vd., Colchester: University of Essex, 1983.

—— "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative", *Anatomy of Racism* içinde, der. D. T. Goldberg, Minneapolis: University of Minnesota, 1990.

—— "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October*, 28 (Bahar 1984).

—— "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Form of Mimeticism", *The Theory of Reading* içinde, der. Frank Gloversmith, Sussex: The Harvester Press, 1984.

—— "Sly Civility", *October*, 34 (1985).

—— "The Other Question..." *Screen*, 24/6 (Aralık 1983).

Barker, Francis, Hulme, Peter ve Iversen, Margaret (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester ve New York: Manchester University Press, 1994.

Blondel, Eric, "Nietzsche: Life as Metaphor", *The New Nietzsche* içinde, der. D. Allison, Cambridge ve Londra: The MIT Press, 1988.

Bourdieu, Pierre, *The Algerians*, Boston: Beacon Press, 1961.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994.

—— *Patterns of Dissonance*, çev. Elizabeth Guild, New York: Routledge, 1991.

Brennan, Teresa, "History After Lacan", *Economy and Society*, 19/3 (Ağustos 1990).

Brooks, Peter, "The Body in the Field of Vision", *Paragraph*, 14/1 (1991), *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge Massachussetts ve Londra: Harvard University Press, 1993.

Brown Graham, Sara, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York: Columbia University Press, 1988.

Burton, Antoinette M., "The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865-1915", *Women's Studies International Forum*, 13/4 (1990).

Butler, Judith, "The Imperialist Subject", *Journal of Urban and Cultural Studies*, 2/1 (1991).

—— *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Londra ve New York: Routledge, 1993.

Caporal, Bernard, *Kemalizm ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Ankara: İş Bankası Yayınları, 1982.

Castoriadis, Cornellius, "Reflections on 'Rationality' and 'Development'", *Thesis Eleven*, 10/11 (Kasım/Mart 1984-85).

Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, çev. Steven Rendall, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1988.

Chatterjee, Partha, "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India", *American Ethnologist*, 16/4 (1989).

—— "The Nationalist Resolution of the Women's Question", *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde, der. KumKum Sangari ve Sudesh Vaid, New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

—— *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed Books, 1986 (Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul: İletişim, 1996).

Clifford, James, "On Orientalism", *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* içinde, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

Copjec, Joan, "The Sartorial Superego", *October*, 50 (Sonbahar 1989).

Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca ve New York: Cornell University Press, 1986.

Deleuze, Gilles, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1993.

Derrida, Jacques, "Deconstruction and the Other", *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers - The Phenomenological Heritage* içinde, der. Richard Kearney, Manchester: Manchester University Press, 1984.

—— *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

—— "Eating Well" or the Calculation of the Subject", *Who Comes After the Subject* içinde, der. Eduardo Cadva, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy, New York ve Londra: Routledge, 1991.

—— *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976.

—— *Spurs: Nietzsche's Style*, çev. Barbara Harlow, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1979.

—— "White Mythology: Metaphor in the Text", *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques ve McDonald, Christie V., "Choreographies", *Diacritics*, 12/ 2 (1982).

Doane, Mary Ann, "Film and the Masquerade - Theorizing the Female Spectator", *Screen*, 23/3-4 (Eylül-Ekim, 1982).

—— "Veiling Over Desire", *Feminism and Psychoanalysis* içinde, der. R. Felstein ve J. Roof, Ithaca ve Londra: Cornel University Press, 1989.

Ellison, Grace, *An Englishwoman In a Turkish Harem*, Londra: Methuen, 1915.

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, New York: Grove Press, 1965.

—— *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 1967 (Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, İstanbul: Sosyalist, 1996).

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin Books, 1977 (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge, 2000).

—— *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, der. Donald Bouchard, Oxford: Blackwell, 1977.

—— *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Essays 1972-1977*, der. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980.

—— *The History of Sexuality, Vol. I, An Introduction*, çev. Robert Hurley, Londra: Allen Lane, 1978 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi I*, İstanbul: Afa, 1993).

Freud, Sigmund, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev. James Strachey, New York: Basic Books, 1975.

Gautier, Theophile, *Constantinople*, çev. Robert H. Gould, New York: Henry Holt and Company, 1875.

George, Rosemary Marangoly, "Homes in the Empire, Empire in the Home", *Cultural Critique* (Kış 1993-94).

Gordon, David, *Women of Algeria: An Essay on Change*, Cambridge: Massachusetts, Harvard Middle Eastern Monograph Series, 1968.

Gourgouris, Stathis, "Tarih ve Rüya Arasında Ulus-Biçimi", *Toplum ve Bilim*, 70 (Sonbahar 1996).

Grosz, Elizabeth, "Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity", *Space, Time and Perversion* içinde, New York ve Londra: Routledge, 1995.

—— *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney: Allen and Unwin, 1989.

—— *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

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

Hatem, Mervat, "Through Each Other's Eyes: The Impact on the Colonial Encounter of the Images of Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women, 1862-1920", *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance* içinde, der. Nupur Chaudri ve Margaret Strobel, Bloomington ve Indianopolis: Indiana University Press, 1992.

Heath, Stephen, "Joan Riviere and the Masquerade", *Formations of Fantasy* içinde, der. V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan, Londra ve New York: Methuen, 1986.

Irigaray, Luce, *Marine Lover*, çev. Gillian Gill, New York: Columbia University Press, 1991.

—— *Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

—— *This Sex Which is Not One*, çev. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Jan Mohamed, Abdul, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *'Race', Writing, and Difference* içinde, der. Henry L. Gates, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1986.

Jay, Martin, "Scopic Regimes of Modernity", *Modernity and Identity* içinde, der. Scott Lash ve Jonathan Friedman, Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1992.

Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra ve New Jersey: Zed Books, 1986.

Jonathan, Crary, "Modernizing Vision", *Vision and Visuality* içinde, der. Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988.

Kabbani, Rana, *Europe's Myths of Orient*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Kandiyoti, Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* içinde, der. Deniz Kandiyoti, Philadelphia: Temple University Press, 1991.

—— "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawn?", *Woman-Nation-State* içinde, der. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, New York: St. Martin's Press, 1989.

—— "Women as Metaphor: The Turkish Novel From the Tanzimat to the Republic", *Urban Crises and Social Movements in the Middle East: Proceedings of the C.N.R.S.: E.S.R.C. Symposium*, der. Kenneth Brown, vd., Paris: Harmattan, 1989.

Keddi, Nikkie ve Beck, Lois, *Women in the Muslim World*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Kirby, Vicki, "Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently", *Hypatia*, 6/3 (Sonbahar 1991).

Knauss, Peter, *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria*, New York: Praeger, 1987.

Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York ve Londra: Norton & Company, 1981.

—— *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, der. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli, New York ve Londra: Norton and Company, 1991.

Laclau, Ernesto, "Universalism, Particularism and the Question of Identity", *October*, 61 (Yaz 1992).

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, "Post-Marxism Without Apologies", *New Reflections on the Revolution of Our Time* içinde, der. Ernesto Laclau, Londra ve New York: Verso, 1990.

—— *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra ve New York: Verso, 1987 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul: Birikim, 1992).

Lane, Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, New York: Dover Publications, 1973.

Lazreg, Marnia, "Gender and Politics in Algeria: Unravelling the Religious Paradigm", *Signs*, 15/4 (Yaz 1990).

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1961.

Lewis, Reina, *Gendering Orientalism: Race, Feminity and Representation*, Londra ve New York: Routledge, 1996.

Lloyd, David, "Race Under Representation", *Oxford Literary Review*, 13/1-2 (1991).

Lowe, Lisa, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1991.

Mani, Lata, "The Contentious Traditions: The Debate on *sati* in Colonial India", *Cultural Critique*, 7 (Sonbahar 1987).

Mani, Lata ve Farnkenberg, Ruth, "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, 14/2 (Mayıs 1985).

Miller, Jacques-Alain, "Jeremy Bentham's Panoptic Device", çev. Richard Miller, *October*, 41 (Yaz 1987).

Mills, Sara, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, New York ve Londra: Routledge, 1991.

Minces, Juliet, *The House of Obedience*, Londra: Zed Press, 1980.

Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (Türkçesi: *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, İstanbul: İletişim, 2001).

Mohanty, Chandra Talpade, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright 1* (1998).

—— "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, 30 (Güz 1988).

Mohanty, S. P., "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *The Yale Journal of Criticism*, 2/2 (1989).

Moi, Toril, "Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge", *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde, der. Teresa Brennan, Londra ve New York: Routledge, 1989.

Montagu, Lady Mary Wortley, *The Complete Letters*, 1708-1720, cilt 1, der. Robert Halsband, Oxford: Clarendon Press, 1965.

Moore-Gilbert, B. J., *Kipling and Orientalism* içinde, Londra: Croom Helm, 1986.

Mutman, Mahmut, "Under the Sign of Orientalism: the West vs Islam", *Cultural Critique*, 23 (Kış 1992-1993).

—— "Under Western Eyes", *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnology* içinde, der. Gabriel Brahm Jr. ve Mark Driscoll, Boulder, Colorado: Westview Press, 1995.

Naggar, Carole, "The Unveiled Algerian Women, 1960", *Aperture* (Yaz 1990).

Nerval, Gerard de, *The Women of Cairo, Scenes of Life in the Orient*, cilt 1, George Routledge and Sons: Londra, 1929.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollongdale, New York: Vintage Books, 1968 (Türkçesi: *Güç İstenci*, İstanbul: Birey, 2002).

—— *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufman, New York: Vintage

Books, 1974 (Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, İstanbul: Yorum, 2001).

—— *The Gay Science*, çev. Walter Kaufman, New York: Vintage Books, 1974.

Norris, Christopher, *Derrida*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Nupur, Chaudri ve Margaret, Strobel (der.), *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington ve Indianopolis: Indiana University Press, 1992.

Olson, Emelie, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'The Headscarf Dispute'", *Anthropological Quarterly*, 58/5 (1985).

Parker Francis, Hulme Peter ve Iversen Margaret (der.), "Introduction", *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, Manchester ve New York: Manchester University Press, 1994.

Parry Benita, "Resistance Theory/Theorizing Resistance or Two Cheers for Nativism", *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, der. Francis Parker, Peter Hulme ve Margaret Iversen, Manchester ve New York: Manchester University Press, 1994.

Poole, Sophia, *English Woman in Egypt*, cilt II, Londra: Charles Knight, 1844.

Radhakrishnan R., "Nationalism, Gender and the Narrative of Identity", *Nationalisms and Sexualities* içinde, der. Andrew Parker, vd., New York ve Londra: Routledge, 1992.

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

Riviere, Joan, "Womanliness as Masquerade", *Formations of Fantasy* içinde, der. V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan, Londra ve New York: Methuen, 1986.

Robbins, Bruce, "Comparative Cosmopolitanism", *Social Text* içinde, 31/32 (1992).

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rose, Jacqueline, "Introduction II", *Feminine Sexuality, Jacques Lacan and The École Freudienne* içinde, der. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, Londra: MacMillan Press, 1987.

Said, Edward, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique* içinde, 1 (Sonbahar 1985).

—— "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15 (Kış 1989).

—— "Yeats and Decolonization", *Nationalism, Colonialism and Litera-*

ture içinde, Field Day broşürü, 15 (1988).

Culture and Imperialism, New York: Alfred Knoff, 1993 (Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, İstanbul: Hil, 1998).

—— *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978 (Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, İstanbul: Metis, 1999).

Schor, Naomi, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray", *differences*, 1/2 (1989).

—— *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*, Durhan ve Londra: Duke University Press, 1995.

Scott, Joan, "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61 (Yaz 1992).

Silverman, Kaja, "Fragments of a Fashionable Discourse", *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture* içinde, der. Tania Modleski, Bloomington ve Indianopolis: Indiana University Press, 1986 (Türkçesi: *Eğlence İncelemeleri*, İstanbul: Metis, 1998)

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Rani of Sirmur", *Europe and Its Others* içinde, der. F. Baker, vd., cilt 1, Colchester: University of Essex, 1985.

—— "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge", Robert Young ile söyleşi, *Oxford Literary Review*, 13/1-2 (1991).

—— "Can the Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1988.

—— "Imperialism and Sexual Difference", *Oxford Literary Review*, 8/1-2 (1986).

—— "Naming Gayatri Spivak", Maria Koundoura ile söyleşi, *Stanford Humanities Review* (Bahar 1989).

—— "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *In Other Worlds* içinde, New York ve Londra: Routledge, 1988.

—— "Displacement and the Discourse of Woman", *Displacement: Derrida and After* içinde, der. Mark Krupnick, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

—— "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", *Feminist Theorize the Political* içinde, der. Judith Butler ve Joan Scoat, New York ve Londra: Routledge, 1992.

—— "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *"Race", Writing, and Difference* içinde, der. Henry Louis Gates, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1986.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. A. Goldhammer, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1988.

Szyliowich, Irene, *Pierre Loti and the Oriental Woman*, Macmillan Press: Hong Kong, 1988.

Thomas, Nicholas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*,, Cambridge: Polity Press, 1994.

Trinh, T. Minh-ha, "Introduction", *Discourse*, 8 (Kış 1986-87).

Türkan, Arıkan (der.), *Atatürk'ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*, Ankara: T.B.M.M. Yayınları, 1984.

Whit, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press, 1982.

Whitford, Margaret, "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman", *Radical Philosophy*, 43 (1986).

Willemen, Paul, "Voyeurism, The Look and Dwoskin", *Afterimage*, 6 (Yaz 1976).

Woodhull, Winifred, "Unveiling Algeria", *Genders*, 10 (Bahar 1991).

Woodsmall, Ruth Frances, *Woman in the Changing Islamic System*, Delhi: BIMLA Publishing House, 1983.

Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, New York ve Londra: Routledge, 1995.

—— *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra ve New York: Routledge, 1990 (Türkçesi: *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam, 2000).

Žižek, Slavoj, "Looking Awry", *October*, 50 (Sonbahar 1989); Türkçesi, 2003 yılında *Yamuk Bakmak* adıyla Metis Yayınları'ndan çıkacak.

—— *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1989 (Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, İstanbul: Metis, 2002).

—