DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

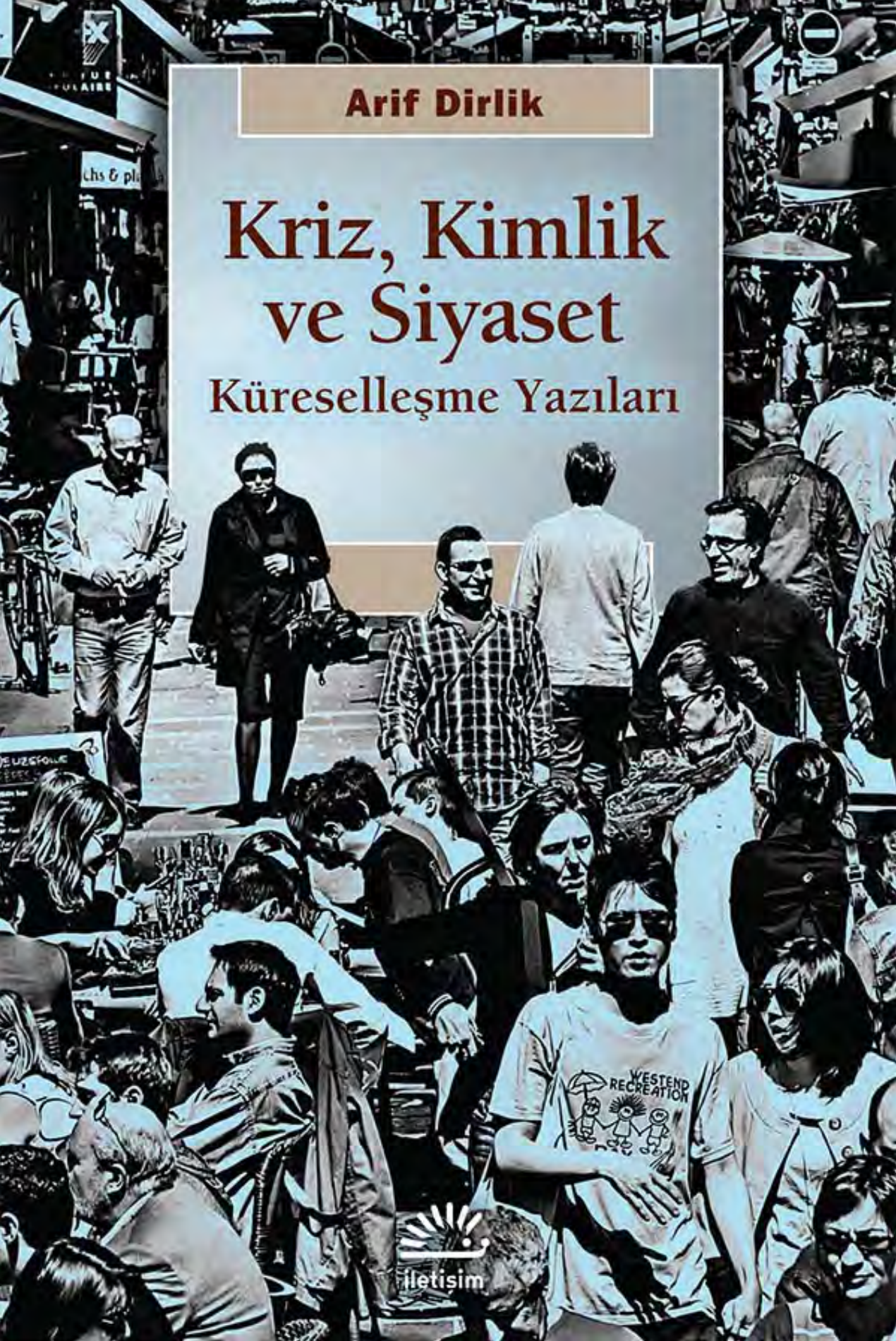
RESMİ WEB SİTEMİZ

**https://rantey.org**

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y


Arif Dirlik
Kriz, Kimlik ve Siyaset
Küreselleşme Yazıları
WESTEND RECREATION
iletişim

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

ARİF DİRLİK • **Kriz, Kimlik ve Siyaset**

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

İletişim Yayınları 1430 • Araştırma-İnceleme Dizisi 240
ISBN-13: 978-975-05-0717-5
© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2009, İstanbul

*EDİTÖR* Levent Cantek
*DİZİ KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç
*KAPAK* Suat Aysu
*KAPAK FOTOĞRAFI* cahilus
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Remzi Abbas
*DİZİN* Ekrem Buğra Büte
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

**İletişim Yayınları**
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

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

ARİF DİRLİK

# Kriz, Kimlik ve Siyaset

## Küreselleşme Yazıları

ÇEVİREN *Sami Oğuz*

i l e t i ş i m

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

**ARİF DİRLİK** 1940 Mersin doğumlu. Robert Kolej'den, Elektrik Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. Daha sonra tarihçi olmaya karar vererek Rochester Üniversitesi'nden Tarih doktorası aldı (1973). 1971-2001 yılları arasında Duke Üniversitesi Tarih Bölümü'nde çalıştı. Daha sonra Oregan Üniversitesi'ne geçerek 2006 yılındaki emekliliğine değin burada çalıştı. 20.yüzyıl Çin Tarihi, küreselleşme ve postkolonyalizm hakkında uzman olarak gösterilen Dirlik, pek çok ülke ve üniversitede misafir öğretim üyesi olarak dersler vermeyi sürdürmektedir.

Başlıca eserleri: *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989); *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China*, 1919-1937. (Berkeley: University of California Press, 1990); *Anarchism in the Chinese Revolution*, (Berkeley: University of California Press, 1991); *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*, (Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1994); *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, (Boulder: Westview Press, 1997); *Postmodernism and China*, (Duke University Press, 2000); *Marxism in the Chinese Revolution,* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2005); *Pedagogies of the Global: Knowledge in the Human Interest*, (Paradigm Press, 2006); *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism* (Paradigm Press, 2007). Dirlik'in Türkçe'de de iki ayrı kitabı yayınlanmıştır: *Global Modernite ve Sosyalizm Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti* (Veysel Batmaz ile birlikte, Salyangoz Yayınları, 2006, Çev.Veysel Batmaz); *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008, Çev.Galip Doğduaslan).

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

# İÇİNDEKİLER

**TÜRKÇE DERLEMEYE ÖNSÖZ** ..... *7*

**Küreselleşme ve Ulusal Kalkınma:**
**Çin Devrimi Perspektifi** ..... *13*

**Tarihin Sonu ve Başlangıcı Olarak Küreselleşme:**
**Yeni Bir Paradigmanın Çelişkili İçerimleri** ..... *47*

**Küresel Modernite mi?:**
**Küresel Kapitalizm Çağında Modernite** ..... *89*

**İmparatorluk mu?: Küresel Kriz ve Sürekli Savaşın**
**Oluşum Sürecinde Sömürgecilik, Kültür ve**
**Sınıf Üzerine Bazı Düşünceler** ..... *115*

**Sömürgeciliği Yeniden Düşünmek:**
**Küreselleşme, Postkolonyalizm ve Ulus** ..... *131*

**Sömürgecilik, Küreselleşme ve Kültür:**
**11 Eylül Üzerine Düşünceler** ..... *163*

**Yer-Temelli İmgelem: Küreselcilik ve Yer Politikası** ..... *177*

İndirildiği PDF Sitesi Adresi: https://ranteyi.org

**Tarihi Geri Getirmek Diasporalar, Melezlikler, Yerler ve Tarihler** ..... *231*

**Edebiyat/Kimlik: Ulusaşırıcılık, Anlatı ve Temsil** ..... *273*

**Tarihin Sönümlenmesi mi?: Tarihsicilik, Postmodernizm ve Poskolonyalizmle Yüzleşmeler** ..... *307*

**Merkezsiz Tarih?: Avrupamerkezcilik Üzerine Düşünceler** ..... *333*

**Miras ve Proje Olarak Geçmiş: Yerli Tarihselciliğin Perspektifinden Postkolonyal Eleştiri** ..... *385*

**Küresellik Biçimleri ve Radikal Politika** ..... *421*

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

# TÜRKÇE DERLEMEYE ÖNSÖZ

Sonradan anlaşıldı ki, 20. yüzyılın son on yılı pekâlâ, tarih(çi)lerin uzam ve zamanın önemli yeniden yapılanmalarını belirlemek için kullandıkları "dönüm noktalarından" biri olarak nitelenebilir. 1990'larda gözlemcilere en çarpıcı gelen şey, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin çöküşü idi. Bu çöküş, 1945'te İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden bu yana küresel siyaseti biçimlendiren Soğuk Savaş'ı bitirdi. Soğuk Savaş'ın sona ermesi önemliydi ama komünist rejimlerin çöküşü daha derin ve tarihsel olarak çok daha kapsamlı bir şeyin işaretiydi: kapitalizme inandırıcı bir alternatif olarak sosyalizmin sonu. Aslında, 90'lı yıllar ilerlerken, eski sosyalist rejimler, kapitalist modernizasyonun insanlığın önündeki tek açık yol olduğu iddiaları için en iyi gerekçeyi sağladılar, ama bunu eski devrimci geçmişlerini suçlarken olduğu gibi aceleyle yapmadılar. Bu dönüşümde en önde giden ise Çin Halk Cumhuriyeti idi. 1989 Tiananmen krizinin yıprattığı ÇHC, büyük bir hırsla küresel kapitalizmle bütünleşmeye (geri) döndü. Bu bütünleşmenin başarısı, devrimci sosyalizmden vazgeçme konusunda hâlâ sürüyor olabilecek herhangi bir şüpheyi –veya nostaljiyi– sona erdirdi.

Bu on yılın ve açılış yılı olan 1989'un önemi, "gerçekte varolan sosyalizmin" çöküşüyle sınırlı değil. Sosyalist alternati-

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

fin ortadan kalkması, 1950'lerden bu yana jeopolitik düşünceyi yönlendirmiş olan "Üç Dünya" teorisi içindeki dünyanın üçlü tasavvurunu da alakasız hale getirdi. Dünyanın üçe bölünmesine, zaten 1980'lerin başından bu yana kuzey-güney bölgelendirmesi (mapping) ile meydan okunmuştu. "İkinci", yani sosyalist dünyanın çöküşü sadece "Üç Dünya"dan konuşmayı anlamsız hale getirmedi, ayrıca şimdiye kadar "Üçüncü Dünya" olarak görülen bölge için, sosyalizmi bir seçenek olarak ortadan kaldırdı. Üçüncü Dünya, sömürgeciliğin mirasından veya yeni sömürgeciliğin gerçeklerinden kaçma çabalarından, sosyalizme potansiyel aday ya da müttefik olan toplumların gevşek bir toplamından meydana gelir. 1990'lardan bu yana dünyanın Kuzey-Güney şeklindeki bölgelendirilmesi, daha önce sosyalizm ve kapitalizm güçleri arasındaki egemen çatışmadan dolayı tutarlılık kazanan "Üçüncü Dünya" teriminin kapsadığı toplumlardaki parçalanmayı gizlemede çok da başarılı değildir.

Uzun dönemli tarihsel bakış açısından daha da önemli olan şey, sosyalist rejimleri iktidara getiren devrimci sürecin gözden düşürülmesidir; bu devrimci süreç, sözkonusu rejimlerin gözden düşmesinden zarar görmüştür ve bu itibar kaybına genellikle, devrimleri eğer tarihin gerçek yolundan kötü değilse bile marjinal bir sapmaya indirgeyen, devrim öncesi gelenek ve pratiklerin restorasyonu eşlik eder. Bunun nihai kurbanı ise, iki yüzyıldır, toplumun rasyonel örgütlenme olasılığı üzerindeki ısrarı ile, eğer modernitenin değilse bile, modern siyasetin ayrılmaz bir parçası olan devrim düşüncesinin kendisidir. Devrimin değer kaybetmesinin bir anlamı vardır. Eğer devrimlere can veren hedefler, ütopyacı hayaller diye reddedildiyse, o zaman devrimler, savunucularının devrimlerin ilerlemenin itici güçleri olduğu iddialarının aksine, başarılı oldukları toplumlarda ilerlemeyi geri çeviren siyasi sapmalar ve zararlı şiddet kullanımlarından daha fazla bir anlama gelemezler. Devrimlerin reddi, sosyalist devrimlerin de ötesine geçerek, siyasi modernitenin paradigmatik başlatıcısı olan Fransız Devrimi'ne kadar uzatıldı. Fransız Devrimi 1989'daki 200. yıldönümünde, modernitede yanlış olan her şeyin nihai sembolü gibi gö-


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

rünüyordu. Devrimin nihai olarak terörizme indirgenmesi için başka bir on yıl geçmesi ve ABD'deki 11 Eylül 2001 olaylarını beklemek gerekecekti, ama devrimin terörizmle birleştirilmesi 1990'larda da zaten apaçıktı.

Bu dönüşümlerin riske soktuğu nihai şey, modernitenin kendisi ya da en azından Avromodernitenin ticaret, savaş ve sömürgecilik tarafından küreselleştirildiği modernite evresiydi. Son yirmi yıl içinde, modernite sıklıkla, yerlici (nativist) kültürel iddiaların şekillendirdiği alternatif ve farklı moderniteler iddiaları tarafından büyük çapta eğer parçalanmadıysa bile sorunlu hale getirildi. Avromodernitenin, daha önce devrimlere esin kaynağı olan ideolojiler de dahil evrenselci iddialarına, şimdi kültürel özgüllükler ve dikkate değer biçimde dinler olmak üzere geçmiş kültürel pratiklerin yeniden canlandırılması adına meydan okunuyor. Çağdaş küresel modernitenin, 1990'larda hayli açık olarak ortaya çıkan en derin ironilerinden birisi, sosyalizm ve Üçüncü Dünya'nın yokolmasına eşlik eden sermayenin küreselleşmesine, Avromodernitenin evrenselcilik argümanlarının reddinin ve (yerli toplum kapitalizmin kültürel güçlerine, özellikle de tüketim kültürüne maruz kalırken bile) yerlici kültürel canlanmanın eşlik etmesidir. Bu çelişkiler, 1990'larda ekonomi politiğin küreselleşmesinin ortasında "kültür çatışmalarının" ortaya çıkmasının ve bunların çektiği ilginin açıklanmasına yardımcı olur. Kendi çoklu yapısı içindeki küresel modernite, sermayenin küreselleşmesiyle, Avro-Amerikan sermayesinin küresel egemenliğine meydan okuyan yeni ekonomik ve siyasi güç merkezleri yarattığı için, homojenleştirici ve tahakkümcü (hegemonic) bir Avromodernitenin yerini alma süreci içindedir.

Yukarıdaki tartışmanın, daha şimdiden tarihsel dönüm noktalarının belirlenmesinin bir son değil, "dönüm noktası" teriminin ima ettiği sınırlı zamansallıkta içerilmesi mümkün olamayacak böyle anıtsal değişikliklerin ortaya attığı sorunların ciddi bir incelemesine girişmenin başlangıcı olduğunu açıkça ortaya koymuş olması gerekir. Aslında, "dönüm noktalarını" oluşturan olay ve gelişmelerin tarihsel köklerinin izini sürmek, insan (f)ak-

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

törünün oynadığı rolü uzun dönemli ve kökleri derindeki yapısal dinamiklerden ayırmak ve bunların ortaya çıkardığı sonuçları belirlemek, tarihsel araştırmanın büyük bölümünü oluşturur ve genellikle açık bir çözüme kavuşmadan süregelir. Tarihsel araştırmayı daha da zorlaştıran şey, şimdinin açıklanması için gerekli bir kaynak olan geçmişin kendisinin, şimdi ortaya çıkan sorunlar ve anlayışlar ışığında gözden geçirmeleri gerektirmesidir.

Bu sorunlardan bazıları, 1990'lardaki değişikliklerle ilişkili oldukları için, çoğunluğu o yıllarda yazılan bu derlemedeki yazılarda ele alındı. Yazılar kavramsal yazılardır, 1990'larda ortaya çıkan (veya popülerlik kazanan) anahtar kavramlarla yüzleşerek siyasi, ekonomik ve kültürel değişikliklerin ortaya koyduğu sorunları incelemektedir: postkolonyalizm, küreselleşme, ulusaşırıcılık, yerler ve elbette modernitenin yeniden değerlendirilmesi gibi anahtar kavramlar. Öte yandan, bu yazılar bir yandan da bu değişiklikleri (meydana – ç.n.) getiren insan faktörünü kabul etmek arzusundadırlar. Nihayetinde, sosyalist rejimler sadece öylesine çökmediler, çökertildiler. Sömürgecilik ortadan kalkmadı, sömürgeleştirilenlerin bazılarının ulusaşırı bir yönetici sınıfa kabul edilmeleri süreci içinde yeniden biçimlendirildi. Küreselleşme öylesine olmadı, aksine sermayenin operasyonlarının bilinçli olarak yeniden örgütlenmesini temsil etti. Kendi çıkarları ve ideolojileri olan Üçüncü Dünya entelektüelleri, 1960'ların ve 1970'lerin devrimci antisömürgeciliğinin yerini post-devrimci bir postkolonyalitenin almasında hayati bir rol oynadılar.

Öte yandan, her kuşağın dönüştürücü etkinlikleri bir sonraki kuşağın etkinliklerinin biçimlendirilmesinin yapısal bağlamını hazırladı. Post-devrimci türünden postkolonyal aydınlar 1990'larda aniden ortaya çıkmadılar, aksine o zamana kadar devrimci aydınların gölgede bıraktığı grupların önem kazanmasını temsil ettiler. Küreselleşme yeni sermaye merkezlerinin ortaya çıkışı tarafından dinamikleştirilirken, "yeni uluslararası işbölümünün ortaya çıkışı" ve 1980'lerdeki şirket yeniden yapılanmaları, ihracata dönük (sanayileşmenin) ithal ikamecinin yerini alması, bunların hepsi de küreselleşmenin işa-


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

reti idi; ve yeni-liberal sloganlar olarak benimsenmeden önce 1960'larda otoriter Doğu Asya rejimleri tarafından yürürlüğe konmuştu. Bu dönüşüm, en aşırı ithal-ikameci kalkınma (tipi – ç.n.) olan sosyalist rejimlerin giderek artan sürdürülemezliğini (unviability) ortaya çıkaracaktı. Elbette ki küreselleşmenin uzun dönemde kapitalizmin dinamiklerine içrek olduğu ve 1990'larda tanık olduğumuz şeyin özellikle yeni şeyler değil, kapitalizmi frenleyen uzamların ortadan kaldırılması (ki bunların yokolması küreyi sermayenin operasyonları için kullanılabilir hale getirdi) olduğu ileri sürülebilir. Bu, aynı şekilde, insanlığı ortaya çıkışından bu yana şekillendiren, şurada ya da burada özellikle ulus-devlet (rejimi – ç.n.) altında uzamsal tekeller tarafından kesintiye uğratılan ulusaşırıcılık (transnationalism), ya da daha doğru bir deyimle yerelaşırıcılık (translocalism) için de geçerlidir.

1990'ların dönüşümleri ve bu dönüşümlerin kültürel sonuçları da bizi moderniteyi yeniden düşünmeye zorladı. Yalnızca elli yıl kadar önce, Avromodernite amansız bir dönüştürücü güç olarak görülüyordu ve sosyoloji ders kitaplarında bu unvanla kutsanmıştı. Bu durum ortadan kalkmadı, ama bugün, çok değil on-yirmi yıl önce soyu tükenmeye mahkûm görünen kültürel geleneklerin yeniden doğuşunun güçlendirdiği alternatif modernite iddiaları tarafından kendisine meydan okunmaktadır. İslâm, Konfüçyüşçülük, Hinduizm, yerel gelenekler, evangelist Hıristiyanlık, bunların hepsi yeniden siyasi ve kültürel güç kazandılar ve yalnızca AvroAmerikan olmayan dünyada değil, aynı zamanda Avromodernitenin özgün anayurtlarında da, bilim ve teknolojinin güçlerinin eşliğinde aklın kaçınılmaz küresel yürüyüşü iddialarını şüphe altına soktular. Modernite, sadece Jurgen Habermas'ın dediği gibi "bitmemiş bir proje" olarak ortada kalmadı, aynı zamanda artık tamamlanma ihtimali eskisinden çok daha azmış gibi görünüyor. Şu anda tanık olduğumuz şey, modernitenin kültürel olarak tanımlanmış birçok alanlara, düzeylere parçalanmasıdır.

Başka bir deyişle, küreselleşme sadece kapitalist modernizasyonun yarattığı sorunların çözümüne neden olmadı, aynı za-

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

manda, Soğuk Savaş'ın yerini çok sayıda bitimsiz sıcak savaşa bırakmasıyla, görünürde sürekli olan bir krize de yol açtı. Sosyalizmin geçen yüzyılda ortaya çıktığı haliyle bir alternatif olarak inandırıcılığını kaybetmesi de radikal bilinçte bir kriz yarattı. Buna rağmen, tanık olduğumuz şey, sosyalizmi çekici kılan toplumsal idealler ve pratiklerin ölümü değil, yeniden yapılanmasıdır. Son birkaç onyılda inanılırlığını yitiren şey, 20. yüzyıldaki sosyalist devrimlerin mirası olan, yukarıdan aşağıya, her şeyin tek tip olduğu, devlet merkezli sosyalizmdir. Bunun yerine, toplumsal adalet ve demokrasi arayışları, son yıllarda aşağıdan yukarıya, toplumsal bağlam ve yerlerin farklılıklarına duyarlı, sadece derinleşen ekonomik siyasi sorunların harekete geçirmediği, aynı zamanda çözümü, küresel ekonomi politik içindeki dönüşümlerin ortaya çıkardığı toplumsal ve siyasi değersizleşmelerin çözümünün temeli değilse bile ayrılmaz bir parçası olan, gelmekte olan çevre krizi tarafından da harekete geçirilen toplumsal hareketler şeklini aldı. Gündemde olan şey, kalkınma sorununun kendisidir. Önceki dönemin sosyalizmi kapitalizmin kalkınma vaadini paylaştı ve hâlâ paylaşıyor; küresel kapitalist ekonomide bir oyuncu haline gelirken bile açıkça sosyalist taahhütlerinden bahsetmeye devam eden Çin Halk Cumhuriyeti gibi ülkeler bunu ortaya koyuyor. Bugünün ihtiyaçlarına herhangi bir şekilde yanıt verme umudu olan sosyalizm iddiaları, 19. yüzyıl sosyalizminin kalkınmacı miraslarını yeniden gözden geçirmek ve geleceği kapitalizmden veya 20. yüzyılın "gerçekte varolan sosyalizm"ininkinden radikal olarak farklı biçimlerde yeniden tasavvur etmelidir. Bu, çağdaş ABD siyasetindeki paranoyak yerelcilikte ya da liberteryen anarşizmde olduğu gibi devlete herhangi bir rol vermeyi reddetmek anlamına gelmez, aksine daha önce sosyalizmde olduğundan daha güçlü bir yer bilincine sahip olma çağrısı demektir.

ARİF DİRLİK

*22 Eylül 2009, Eugene, OR, ABD*


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

# Küreselleşme ve Ulusal Kalkınma: Çin Devrimi Perspektifi*

Burada, küreselleşme konusundaki tartışmaların birçoğunda atlanan bir konuyu ele alacağım. Küreselleşme koşullarında ulusal kalkınma sorunu. Küreselleşme ve ulusal kalkınma terimlerinin yan yana getirilmesi, çağdaş düşüncede derin bir çelişkiye, veya artık anlamlı olmayabilecek, ama hâlâ, onu geçmişe havale eden işbaşındaki güçleri rahatsız edecek kadar güçlü olan bir amaca duyulan nostaljik özleme işaret eder.

Küreselleşme savunularında şöyle bir varsayım sözkonusudur: kalkınma küreselleşmeyle gerçekleşebilir, bu da küreselleşmenin daha da artmasına katkıda bulunabilir. Kalkınmayla küreselleşme arasındaki ilişki bu şekilde devam eder. Bu varsayım küreseli, (ulusal olanın inkârı olarak) ulusala karşı koyma yönünde, tam da bu iddialarda rastlanan eğilimle çelişir. Her ne kadar sıfır-sonuçlu bir ilişkisi olmayabilirse de, küreselleşme ile ulusal kalkınma arasındaki ilişki yine de oldukça rahatsız edici bir ilişkidir. Özerklik ve egemenliğe bağlılık konusunda ısrarcılık olarak anlaşıldığında, ulusal (olan), en önemlisi ekonomi alanında olmak üzere, küreselleşmeyi engeller. Tıp-

(*) Bu makale, daha önce "Globalization and National Development," Manfred B. Stege (der.), *Rethinking Globalization* (Boulder, CO: Rowman and Littlefield) içinde, 153-164'te yayınlanmıştır.

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

kı küreselleşmenin ulusal olanı aşındırması ve aynı zamanda böyle bir özerklik ve egemenliği kendi öncülleri olarak alan bir kalkınma fikrini anlamsız hale getirmesi gibi. Başka bir deyişle, eğer küreselleşmeyi ciddiye alırsak, ulusal kalkınma fikrinin kendisi anlamsız hale gelir. Öte yandan, bir fikir olarak ulusal kalkınma, geçen yüzyılın büyük bölümünde olduğu gibi, ciddiye alınacaksa, o zaman küreselleşme, şimdiyi geçmişin mirasından kurtarmak için ulusal olana ideolojik bir saldırıdan çok da farklı bir şey olarak görünmeyecektir. Aşağıda bu çelişkiyi ciddiye almayı, bunun kimi içerimlerini incelemeyi, geçmişle şimdi arasında sıkışıp kalmaktan veya geçmişin şimdi tarafından ideolojik olarak silinmesinden kaçınan çözümler üretmeyi öneriyorum. Bu çözümler, küreselleşmenin güçlerini, küresel olanın içinde yerelin merkezi önemini yoketmekten çok kabul eden yönlere sokma yollarını arayan çözümlerdir.

Ben burada daha çok küreselleşmedeki Üçüncü Dünya koşullarıyla ilgileniyorum. Üçüncü Dünya teriminin kendisi şimdi ile geçmiş arasındaki bir mesafeyi hatırlatır, ama hâlâ küresel güç ve eşitsizlikteki değişimlerin haritasını çıkarmanın uygun bir yolunu sağlayabilir. Üçüncü Dünya belki coğrafi ve kültürel bir harita üzerinde tanımlanabilecek bir birime işaret etmiyor olabilir, ama şunu söyleyebiliriz ki, daha 30-40 yıl önce, ulusal kalkınma sorunlarına, bir tür ulusal kurtuluşçu sosyalizmle özdeşleştirilebilir olan ortak bir Üçüncü Dünya yanıtı vardı.

Aşağıda bu ulusal kalkınma stratejilerini özetleyeceğim. Bu özetten hareketle, bazı etkili analizcilerin küreselleşme koşulları altında küresel ekonomi politiğin haritasının çıkarılmasının tanımlayıcı karakteristikleri olarak gördükleri şeylere geçeceğim. Ben büyük oranda, her iki bakımdan da paradigmatik bir örnek teşkil eden Çin deneyimine dayanıyorum; ilk olarak, kapitalizmin küreselleştirici güçlerine meydan okuyan devrimci bir tarımsal toplumun başta gelen örneği ve ikinci olarak, küresel kapitalizmle bütünleşme yoluyla sosyalizm-sonrası bir kalkınmanın, en azından şimdiye kadar, başarılı bir örneği olarak.


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

Sonuç olarak, iki ekonomi politik ve kalkınma haritası (mapping) arasındaki farkın, politik sloganları bir yana bırakarak, ekonomik, toplumsal ve politik sorunları ele almayı amaçlayan her türlü somut ekonomi politik fikrinin kalkış noktası olması gerektiğini öne sürüyorum. Bu, sadece ekonominin teknik sorunlarına değil, aynı zamanda küresel ekonomi örgütlenmesi içindeki sınıf çıkarı ve iktidar sorunlarına da yakın ilgi gösterilmesini gerektirir.

## Erken Çin Marksist düşüncesinde ulusal kalkınma ve toplumsal devrim

Bu bölümün başlığı olarak yaklaşık 30 yıl önce yayınladığım ilk makalenin başlığını kullandım.[1] Bunu, soruna koydukları teşhis konusunda farklılıklar olsa da 1920'lerde değişik çizgilerden Çin Marksistleri tarafından ifade edilen bir ulusal kalkınma idealini ikna edici bir şekilde ifade ettiği için yaptım. Benzer fikirler daha sonra Üçüncü Dünya kalkınma ideallerinin yanı sıra modernleşme söyleminin Bağımlılık Teorisi ve Dünya Sistemi çözümlemesi gibi alternatiflerinde Üçüncü Dünya'nın kalkınma konusundaki zorluklarını açıklama çabalarında da hayli hakim hale geldi.

Ulusal kalkınmanın sorunlarının teşhisindeki iç farklılıklarına rağmen, Çin Marksist çözümlemelerinin hepsi de aynı şekilde V. I. Lenin'in ("kapitalizmin en yüksek aşaması" olarak anlaşılan) emperyalizmin, sömürge ve yarı sömürge toplumlarında oynadığı çelişkili rolle ilgili çözümlemesinden ilham almıştı: yani, emperyalizm bu toplumlara kapitalizmin ilerici güçlerinin girmesini sağlarken, aynı zamanda da Avrupa ve Kuzey Amerika'daki gibi bir kapitalist gelişmenin gerçekleşmesine set çeken yapısal engeller yaratır.[2]

---

1 "National Development and Social Revolution in Chinese Marxist Thought," *China Quarterly*, no. 58 (Nisan-Haziran 1974): s. 286-309. Aşağıda ele aldığım Çin Marksist argümanları bu makalede çok ayrıntılı biçimde anlatılmıştır.

2 V. I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (Pekin: Foreign Languages Press, 1969; ilk yayını 1916). Aynı zamanda, *Lenin on National and Colonial Question* (Pekin: Foreign Languages Press, 1967) içindeki tartışmaya bakınız.

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

Bu engellerin iki önemli yönü vardı. Biri ekonomikti. Bu toplumlardaki kalkınma, iç talep ve ihtiyaçlara yanıt veren ulusal ekonominin mantığından kaynaklanmıyordu, aksine küreselleştirici bir kapitalist ekonominin mantığını izliyordu: Yani emperyalist güçlerin meta ve sermaye için pazar arayışları ve bu arayışta kendi aralarındaki rekabetin yarattığı çatışmaya dayanıyordu. Emperyalistler bu toplumların ulusal kalkınmalarına hiç ilgi göstermediği ya da çok az ilgi gösterdiği için, buralardaki kalkınma ulusal ekonomik bütünleşmeye ve nüfusun geçimlik ihtiyaçları dahil ulusal ekonominin değişik ihtiyaçlarına cevap vermiyordu; aksine ikili bir ekonominin değişik ihtiyaçlarına cevap veriyordu: Bir yanda küresel bir kapitalist ekonomiyle giderek daha da bütünleşen modern kapitalist sektör, öte yanda modern öncesi ekonomi pratiklerine saplanıp kalmış daha büyük bir sektör sözkonusuydu ve bu sektör, tıpkı bir bütün olarak ulusal ekonominin küresel kapitalizmin sömürü güçlerine bağımlı olması gibi, modern sektörün sömürü güçlerine bağlı idi. Çin ekonomisi örneğinde coğrafi olarak konuşursak, bu kıyı bölgelerinin ve Şanghay gibi çok az kıyı şehrinin dengesiz gelişmesi ve geniş iç bölgeler ve oralardaki nüfusun artan şekilde "azgelişmesi" anlamına geliyordu. Ekonomik bölünme, söylemeye gerek yok, siyasi düzeyde bütünleşme çabalarını da zayıflatıyordu.

Öteki boyut ise toplumsaldı; yeni bir sınıf yapısının yaratılması. Kapitalizm Çin'e dışarıdan girdiği için, doğmakta olan Çin burjuvazisinin kendisi de, çıkarlarıyla kendisini üreten yabancı güçlerle ittifaka girmiş ve bir bütün olarak ulusun çıkarlarına bağlılığı az olan yabancı bir üründü. Doğrudur, açıkça "komprador" bir burjuvazi ile emperyalizmin yapısal çerçevesi içinde bağımsızlık peşinde koşan "ulusal" bir burjuvazi arasında bazı farklılıklar vardı. Ama ulusal burjuvazi bile küresel kapitalizm güçleri ile ulusal ekonomiden daha yakından yapısal olarak bütünleşmişti ve bir şekilde, faaliyetleri nedeniyle, ekonominin neredeyse kaçınılmaz ikiye bölünmesinin derinleşmesine katkıda bulunmakla suçlanmıştı. Herhangi bir ulusal kalkınma umudunun, iktidarı ulusal bir ekonominin yara-


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

tılmasında çıkarı olan, en önemli temsilcileri işçi sınıfı ve köylülük olan toplumsal güçlere devredecek bir devrimi izlemek zorunda olmasının asıl nedeni bu idi. Nihai olarak, çok iyi farkında olduğumuz üzere bu, ulusal ekonominin etrafında sınırlar oluşturmak için siyasi araçları kullanabilecek bir özerk devletin ve ulusal ekonomik bütünleşmenin temelinin, başka bir deyişle iç ihtiyaçlara cevap veren özerk bir ekonominin yaratılması anlamına geliyordu.

Ancak bu çözümleme, Çin Kültür Devrimi sırasında olduğu üzere, sadece özerklik talebine değil, aynı zamanda ekonomik otarşi talebine de yol açtı. Sonradan değerlendirildiğinde, böyle bir otarşinin sadece devlet kontrolünün kurumsallaştırılması ve zor yoluyla başarılabileceği çok açıktır, ki bu da halkın ihtiyaçları ve arzularının yerine kalkınmada devletin çıkarlarının konmasının yolunu kolayca açmıştır. Belki de Çin gibi çok iyi yapılaşmış bir toplumda, birçok öteki Üçüncü Dünya toplumundan daha az aşikâr olan ek bir zorluk daha vardır: Ekonomik kalkınmanın hedeflerinden birinin bizzat bütünleşmiş bir ulusal yapının yaratılması olması durumunda, ekonomik bütünlüğü korunması gereken bir ulusun zaten önceden var olduğu varsayımı.

Kültür Devrimi Çin devriminin (sadece komünist değil, milliyetçi devrim) tarihi kadar eskiye giden kaygılara bir yanıttı. Sonunda Komünist Parti'yi iktidara getiren tarım devrimi deneyimi de, en billur ifadelerini 1950'lerin Büyük İleri Atılım ve 1960'ların Kültür Devrimi'nde bulan devrim-sonrası kalkınma politikalarının izleyeceği yolun belirlenmesinde önemli bir güçtü. Bu iki hareket dinamik olarak birbirine bağlı ve kendi zamanlarında Üçüncü Dünya'nın gelişme ile yüzleşmesinin örnek teşkil edecek (paradigmatik) ifadelerini temsil ediyorlardı.

Kültür Devrimi Marksizm içinde, kültür ile yeni bir üretim ilişkisi ve bunun genişletilmesi olarak da siyaset ile üretim ilişkisi arasındaki ilişki konusunda yeni bir kavramlaştırmayı abartılı bir biçimde ortaya koydu. Marksizm, yeni bir üretim tarzı ile yeni bir kültür arasında bazı denklikler olacağını ön-

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

ceden varsayar, ama teoride yeni üretim tarzının yeni bir kültür üretip üretmeyeceği veya kültür alanında yeni üretim tarzının işleyişini kolaylaştırma konusunda bir özerklik olup olmadığı konusunda bir belirsizlik vardır. 1956'ya kadar oluşturulmuş olan yeni üretim ilişkilerinin kültürel sonuçlarından tatmin olmamış olan ve devrimi derinleştirmeye kararlı Komünist Parti içindeki (Mao Zedung liderliğindeki) radikallerin, kültürü bir sonraki devrimci etkinlik düzeyi olarak belirlemekten başka seçenekleri yoktu. Süreç içinde kültür düzeyine (Marksist anlamda) daha önce benzeri görülmemiş bir özerklik tanıyacaklar ve dolayısıyla kültür sosyalizme geçişin yüklerini taşımak durumunda kalacaktı. Bu bağlamda, kültüre tanınan bu özerkliğin Çin'in tarihsel mirasının mı, yani ideolojik mücadelenin merkezi rolü üstlendiği bir gerilla devriminin mirasının mı, yoksa aynı teori tarafından meşrulaştırılan bir sosyalist devrimin sonuçları ile yüz yüze gelen (başka bir deyişle toplumsal ilişkilerin maddi olarak dönüşümünün otomatik olarak yeni bir kültür yaratmada başarısız olması) teorinin mantığının mı ürünü olduğu çok farketmez. Sonuçlar çok açıktır: kültürel dönüşüm sosyalist dönüşümün bir fonksiyonu olmaktan çok, sosyalist bir toplumun yaratılmasında anahtar bir rol oynamak zorundadır. Kültürel olanın ekonomik olan veya toplumsal olan karşısındaki bu özerkliği 60'larda küresel olarak yaşanmakta olan değişiklikleri yansıttı. Bu değişiklikleri aşağıda ele alacağım. Burada şunu söylemekle yetineceğim: bu aynı zamanda üretim tarzında ekonomist ya da teknolojist olarak anlaşılmış mekanik dönüşümlerin aksine devrimin siyasi ve ideolojik yönlerinin önemini vurguladı. Bu da ister kapitalist ister sosyalist biçimlerde olsun modernizasyonun baştaki varsayımlarından ayrılan yeni hareket yönlerini gösterdi.

Kültür Devrimi'ni basitçe Marksizmden esinlenen devrimlerin tarihi ile ilişkisi içinde veya İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyolojisinin Birinci ve İkinci Dünya arasındaki savaş bakımından ele almak yetersizdir. Çünkü Kültür Devrimi'ne kendi somut tarihsel niteliklerini veren şey belki de, Komünist Parti'nin zaferinden sonra bile Çin toplumunun 20. yüzyıldaki


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

belirsiz statüsüdür. Bu toplum, sosyalist devriminin tarihi nedeniyle İkinci Dünya'ya ait bir toplum iken, aynı zamanda da Avro-Amerika'daki kapitalizm dünyası ile siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkileri bakımından Üçüncü Dünya'ya ait bir toplumdur. Kültür Devrimi'nin tarihsel olarak Üçüncü Dünya'nın sömürgelikten kurtuluşuna denk düştüğünü ve 1970'lerin coğrafi esinli Maocu Üç Dünya teorisi ortaya çıkana kadar Kültür Devrimi'nin hem AvroAmerikan kapitalizm dünyasına hem de Sovyet tarzı "sosyal emperyalizme" karşı ideolojik olarak sömürge dünyanın tarafında olduğunu hatırlamakta yarar var. Kırsal Üçüncü Dünya'nın metropolitan Birinci ve İkinci Dünya'ya karşı konmasının hem Kültür Devrimi sosyalizmi içindeki yeni ayrılmalar hem de Kültür Devrimi sosyalizminin devrimin izlekleri konusundaki ideolojik iddiaları için önemli olduğunu düşünüyorum.

Lin Biao'nun "Long Live the Victory of People's War" (Yaşasın Halk Savaşı'nın Zaferi) adlı yazısının, özellikle şimdiki zamanla anakronizmi nedeniyle Kültür Devrimi'nin en önemli belgelerinden biri olarak görülmesi gerekir. Çünkü bu yazı dünyanın her yerinde yeni doğmakta olan ulusların, sosyalizm ve endüstriyel kapitalizm dünyalarına karşı hem düşmanlık hem de arzularını kristalize etmesinin yanı sıra, Çinlilerin şimdiye kadar en başarılı olduğu ulusal kurtuluş mücadelesi ideolojisini yansıttı. Bunun, varsayılan teorik temeli olan sosyalizm veya devrim hakkında bir Marksist bakış açısına göre, ideolojik olarak meşrulaştırılabilir olup olmadığı fazla fark etmez; ama bu bakış açısının ilk olarak Komünist Enternasyonal'in 1920'deki ikinci kongresinde ortaya çıkan Üçüncü Dünyacı bir sosyalizmin mantıki sonuçlarına götürdüğü söylenebilir. Burada sözkonusu olan şey, Lin'in kırlardan şehirleri ele geçiren Çin devrimine ait bir paradigmayı evrensel olarak uygulamış olması ve bu devrimci deneyimin temel anlamını öne çıkarmasıdır: her durumda tarımsal toplumların dünyasının, sanayileşmiş toplumların dünyasına göre önceliği. Ne yazık ki, düşmanlık en anlamlı mesajı gölgeleyecektir: küresel sorunlara getirilecek herhangi bir çözüm tarımsal toplumların sorunlarının çö-

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

zümünü gerektirir. Tıpkı, özellikle Üçüncü Dünya ulusları olmak üzere, tek tek uluslardaki ekonomik sorunların çözümünün, çoğunluktaki köylü nüfusunun ekonomik sorunlarının çözümünü gerektirmesi gibi.[3]

Bu makalenin buradaki amacımız açısından önemi, sanayileşmiş ülkelere savaş açılması çağrısı yapması veya tarımsal toplumlara vurgu yapması değildir. Bu önem, çağrının kendisinin, Üçüncü Dünya ülkelerinde, sömürgelikten kurtuluşa eşlik eden güçlenme hissini ifade etmesinden kaynaklanır. Aynı güçlenme hissi, ister kapitalist isterse Sovyet tipi sosyalist kalkınma stratejilerinde hakim olan kalkınma kavramlarından farklı kalkınma kavramlarının geliştirildiği sırada da görülür. Maocu kalkınma paradigması, muhtemelen, yeni Ulusal Kurtuluş mücadeleleri, yeni elde ettikleri siyasi egemenliklerini ekonomik olarak güçlendirmenin yollarını aradıkları sırada öne çıkan alternatif kalkınma kavramlarının en güçlüsü idi. Bu paradigma a) kalkınma politikalarının, ulusal olarak tam bir kalkınmayı kalkış noktası olarak almalarını, b) bunun ancak kapitalist dünya-sisteminden "kopuş" ile gerçekleştirilebileceğini öneriyordu.

İlk önerme, Mao'nun "On the Ten Major Relationships" ("On Büyük İlişki Üzerine") adlı 1956 tarihli klasik makalesinde açıkça dile getirilmişti. Bu makale "eşitsiz gelişme"nin ulusal olarak yarattığı çelişkilere dikkat edilmesi çağrısı yapar.[4] İkinci önerme ise Kültür Devrimi yılları boyunca ulusal kendine-güven ve dış dünyaya maddi veya manevi bağlılıktan kaçınmaya vurgu yapılarak dile getirildi. İlk önermenin analitik varsayımından mantıki olarak şu sonuç çıkmaktadır: kapitalist

---

3 Lin Biao, "Long Live the Victory of People's War!" Mao Tse-Tung ve Lin Biao: *Post Revolutionary Writings* (der.) By K. Fan (New York: Anchor Books, 1972) içinde, s. 357-412. Tarımsal toplumların manjinalleştği ve yokolma yolunda göründükleri günümüzden bakıldığında makale saçma görünebilirse de önemi zamanında derhal anlaşılmıştı. Lin'in iddialarının etkili bir ABD'li siyaset bilimci tarafından reddedilmesi için bkz. Chalmers Johnson, *Autopsy on People's War* (Berkeley: University of California Press, 1972).

4 Mao Zedung, "On the Ten Major Relationships," Mark Selden (der.) *The People's Republic of China: A Documentary History of Revolutionary Change* (New York: Monthly Review Press, 1979) içinde, s. 314-322. Bu derleme burada tartışılan konularla ilgili en kapsamlı belgesel derleme niteliğindedir.


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

dünya sistemi ile ilişkiye girmek, kaçınılmaz olarak bu dünya sisteminin ekonomik taleplerinin ulusal bir ekonominin ihtiyaçlarının yerine geçmesine yol açar. Bu "Maocu" önermelerin Çin Devrimi'nde, Çin Marksistlerinin 1920'lerde kapitalist bir dünya ekonomisiyle ilişkiye girmenin ulusal bir ekonomi için sonuçlarına yoğun ilgi göstermelerinde, derin kökleri olduğunu vurgulamak gerekir. Bu önermeler 1960'larda yeniden dile getirildiklerinde, Üçüncü Dünya'nın gelişmesi ile ilgili düşüncelerde büyük bir etkiye sahip oldular. Seçkin gelişme ekonomicisi Samir Amin'in çalışması bu etkinin bir örneği olarak görülebilir.[5]

Bu yeni kalkınma paradigmasının yapısal içerimleri kadar, ortaya koyduğu köklü soru(n)lar da önemliydi. Bu soru(n)ların, hem gelişmiş kapitalist ülkeler hem de sosyalist veya Üçüncü Dünya toplumlarındaki çağdaş kaygıları yankılayan derin toplumsal içerimleri vardı. Maocu kalkınma ideolojisinde merkezi bir yere sahip kendine-güven gibi bir slogan, sadece bağımlılıktan kaçınmayı içermiyordu, aynı zamanda halkın kalkınma sürecine aktif olarak katılmasını istiyordu. Bu sloganın toplumsal içerimleri de derindi. Daha önceki (kapitalist veya Sovyet-sosyalist) kalkınma kavramlaştırmalarında marjinalleştirilmelerinin aksine, kendine-güven, "halkı" kalkınmanın hem harekete geçirici gücü hem de sonucu olarak görüyordu. Bu şekilde anlaşılan ve artık uzmanların eline bırakılmayacak olan kalkınma, "halkı" kalkınma sürecinin merkezi sahnesine taşıyordu. Böyle bir sürecin işlemesi için, toplumsal hedeflere ulaşılabilmesi için işbirliği ve günlük müzakerelerin yaşamsal olması nedeniyle, kolektif değerleri bireysel değerlerin üstüne koymak da zorunluydu.

---

5 Amin'in birçok çalışması arasında en kapsamlı olanı belki de *Delinking* adlı çalışmasıdır. Elbette Amin bu alanda tek değildir. Çin Devrimi örneği ve Maocu kalkınma politikası Immanuel Wallerstein ve onunla birlikte "dünya-sistemi çözümlemesini" destekleyen önemli düşünürler üzerinde de etkili oldu. Maocu kalkınma modelinin kaygıları bakımından, modernleşme "teorisi"nden duyulan çağdaş hoşnutsuzluğu yansıttığı belirtmemiz gerekir. Bu hoşnutsuzluk tamamen olmasa da asıl olarak dünya-sistemi analizi ve Latin Amerika'dan kaynaklanan "bağımlılık teorisi"nde ifade edilmiştir. Başka bir deyişle, Maocu paradigma modernleşme teorisine alternatifler arama yönündeki küresel çabanın bir parçasıydı.

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

Siyasi olarak, bu süreç kolektif karar alma sürecine günlük bazda katılımı gerektirdi ve bu toplumsal yaşama kitle tabanının demokratik katılımı konusunda benzeri görülmemiş potansiyeller yarattı. Çalışan nüfus, yani halkın çoğunluğu, aynı zamanda kendi üretken yaşamının yönetiminden de sorumlu olacaktı. En temel düzeyde, kendine-güven konusundaki ısrar insanların öznelliklerinin ve öznelliklerini toplumsal amaçlara göre idare edebilme yeteneklerinin kabulü üzerine temellendiriliyordu.

Kendine-güven'in bir koşulu olarak "siyasetin kumandaya geçmesi", idealist okunması içinde, kamusal değerlerin bireysel değerlere önceliğini içeriyordu. Kamusal olanın bireysel olana bu mutlak üstünlüğünü hayata geçirebilecek olan birey tipi, açıkça içsel olarak, bireyciliği yaratan toplumsal ayrımların gücünü –ister sınıf ister cinsiyet ayrımları, işbölümü, uzman ve uzman olmayan hiyerarşileri ve en temel düzeyde kafa ve kol emeği ayrımını– yenmiş biriydi. Böyle bireyler yaratmak uygun toplumsal düzenleri gerektirir, ama aynı zamanda toplumsal ve kültürel dönüşüm arasındaki diyalektik (etkileşim – ç.n.) nedeniyle, kültürel olarak kendini dönüştürmek için bireysel çabayı da gerektirir. Bu halkın refahını artıracak ve kolektif kurumlara bağlılıklarını mümkün kılacak toplumsal kurumlar gerektirir; ama aynı zamanda, böyle kurumların avantajlarından yararlanmak yerine, kendilerini bu kurumların vaatlerini yerine getirmeye adayacak bireyler de gerektirir.

Bu noktada, Maocu kurumsal görüşün ekonomik etkinlik perspektifinden çok fazla eleştirilmiş ama toplumsal ve siyasi örgütlenme açısından sonuçları bakımından oldukça önemli bir yönüne dikkat çekmek isterim. Bu, tarım ve sanayiyi bütünleştirmenin gereğine olan inançtır. Bu bütünleştirme, modern toplumları karakterize eder görünen tarım ve sanayi veya kırsal ve kentli toplumlar arasındaki yapısal ayrımı çözmek için gereklidir. Bu 1958'deki felaketle sonuçlanan İleri Büyük Adım'ın kurumsal yeniliklerinden biriydi, ama Maocu kalkınma düşüncesinin diğer yönleri gibi kökenleri Çin Devrimi'nin tarihinde yatıyordu. Komünistler, kendi kendileri için üretim yapmak-


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

tan başka çareleri olmadığı devrimci Yan'an yıllarının zorunlulukları sonucunda böyle bir bütünleşme gerçekleştirmeye çalışıyorlardı, ama fikir aslında Çin radikalizminde ilk olarak 20. yüzyılın ilk on yılındaki anarşist yazılarda ortaya çıkmıştı (ve Peter Kropotkin'in yazılarından esinlenmişti). Anarşist yazında, kendine-yeterli yerel cemaatler yaratmak için sanayi ve tarımı bütünleştirme fikrinin, kafa ve kol emeğini birleştirmiş ve böylece işbölümünden doğan sınıf ayrımlarının üstesinden gelmiş mükemmel bireyler yaratma şeklinde paralel bir fikir bulduğunu önemle belirtmek gerekir. Söylemeye bile gerek yok ki, milliyetçilikten uzaklaşan anarşistler için asıl hedef, cemaati yeniden olumlayarak, modern sanayi toplumunun yabancılaşmasından kaçınabilmektir. Bu anarşist idealler, Maocu kalkınma ideolojisi tarafından devralınırken, aynı zamanda ulusal özerklik ve kalkınma stratejilerine de bağlandılar.[6]

Bununla birlikte, anarşistlerin ulus ve cemaati yan yana koyması, bize Maocu toplum kavramlaştırmaları ve bunların içerdiği çelişkiler hakkında bir şeyler söyleyebilir. Kendine güven, ki bu kurumsal yenilikler onun birer ifadesi olarak görülebilir, çok katmanlı bir fikirdir. Bu fikir sadece kendine-güvenle kazanılmış bir ulusal özerkliği değil, aynı zamanda yerel düzeylere kadar toplumun bütün düzeylerinde özerkliği amaçlar (bu "göreli avantaj"a önem veren ekonomist bir bakış açısından rahatsız edici bir şeydir). Bu nedenle yerel topluluklar, dışarıya dayanmadan kendi kendilerine yeterli olmayı sağlamak zorundaydılar. Bunun simgesi, Kültür Devrimi yıllarında Shanxi'deki Dazhai Tugayı'nın başarılarıdır. Burada yine özerk topluluklar vizyonu ile kaynakları kendi siyasi, toplumsal ve ulusal yarar anlayışına göre kullanma gücüne sahip hiyerarşik bir Parti bürokrasisinin varlığı arasındaki çelişki vardır. Ama ayrım önemlidir. Kendine güven sadece ulusal ekonomik özerkliğin bir aracı değil, aynı zamanda topluluk inşasının da bir aracıdır. Bu

6 Anarşistlerin yerel toplum konusundaki tartışmaları için bkz. Arif Dirlik, Anarchism in the Chinese Revolution (Berkeley, CA: University of California Press, 1991) ve Ming K. Chan ve Arif Dirlik, *Schools Into Fields and Factories: Anarchists. The Guomindang, and the National Labour University in Shangai, 1927-1932* (Durham, NC: Duke University Press, 1991).

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

fikrin ütopyacı arzuları, başka türlü Çin milliyetçiliğinin hedeflerini paylaşmayan kimseleri bile kendine çekebilirdi.

Bütün bu vaatlerin, özellikle de eşitsiz güç koşullarında, olumsuz yönleri de vardı ve Kültür Devrimi, sonuçta, bu eşitsiz güç koşullarını ortadan kaldırmak yerine daha da ağırlaştıracaktı. Ama ben bu Maocu fikirlerin küresel olarak çekiciliği ile ilgilendiğim bu bağlamda, bu olumsuz yönleri ele almayacağım.[7] Kültür Devrimi Maoculuğunun sunduğu kalkınma paradigması, sadece yeni doğmakta olan sömürge-sonrası toplumların eşanlı ekonomik kalkınma ve toplumsal bütünleşme ihtiyacını karşılıyor gibi görünmesinin yanı sıra, aynı zamanda ekonomik olarak gelişmiş kapitalist ve sosyalist ülkelerdeki kalkınmanın ürettiği yaygın yabancılaşmaya da bir yanıt olarak görünüyordu. Kültür Devrimi'nin katılımcı kalkınma ve demokratik yönetim adına ekonomik verimliliği reddeden yeni bir radikal kalkınma literatürü doğurmasına şaşırmamak gerekir.[8] Kültür Devrimi'nin, devrimci hedeflerinden yana olmaları için çok az neden olan muhafazakârlar için bile çekici geldiğinin ortaya çıkması ve Kültür Devrimi'nin toplumsal başarılarında yeni toplumsal bütünleşme türleri vaadi ve toplumsal hedeflere bağlılık vaadi görmeleri de şaşırtıcı değildir.

Burada vurgulamak isterim ki, bu argümanın temelindeki uzamsal (spatial) varsayım şudur: ulus, belirlenmiş bir toprak parçası ile sınırlanmış bir mekândan oluşur ve mekânda eşitsiz gelişmeye çok az tolerans gösterir, çünkü bu eşitsizlik ulusun sadece ekonomik bütünlüğünü değil, aynı zamanda siyasi

---

7 Eleştirel bir değerlendirme için bkz. Arif Dirlik, "The Politics of Cultural Revolution in Historical Perspective," Dubravka Juraga ve M. Keith Booker (der.), *Rereading Global Socialist Cultures after the Cold War: The Reassessment of a Tradition* (Westport, CT: Praeger Publishers, 2002, s. 55-89) içinde.

8 Bu literatürün önemli örneklerinden bazıları için bkz. Stephen Andors, *China's Industrial Revolution: Politics, Planning and Management, 1949 to the Present* (New York: Pantheon Books, 1977); Charles Bettelheim, *Cultural Revolution and Industrial Organization in China: Change in Management and Division of Labour*, tr. From the French by Alfred Ehrenfeld (New York: Monthly Review Press, 1974); John G. Gurley, *China's Economy and the Maoist Strategy* (New York: Monthly Review Press, 1976); Charles Hoffman, *The Chinese Worker* (Albany, NY: State University of New York Press, 1974).


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

varlığını da tehlikeye sokar. Eğer kendi kendine yeterlilik arayışı, ulusal bütünleşme mantığını sonuna kadar götürmüş olsa bile, tam da bu aşırılık ulusal bir ekonomideki eşitsizlik konusunda duyulan endişenin, sadece aşırı devrimci rejimlerin bir niteliği değil, aksine ulus'u analiz birimi olarak kabul eden bütün ekonomi politik düşüncesinin de niteliği olduğunu hatırlatan bir şeydir. Her şeye rağmen, Marksist devrimci rejimler ekonomik ilişkileri düzenlemek için devlet gücünü kullanmayı icat etmekten çok miras aldılar ve 1960'lara ve 1970'lere kadar ithal ikamesi, ihracata yönelik kalkınmaya karşı tercih edilen kalkınma yolu olarak görüldü.

Buradaki fark liberal milliyetçilik ile devrimci köktencilik arasındaki bir fark olmaktan çok, son birkaç yüzyıldır biçimlenirken kapitalist dünya ekonomisinin yapısına yerleşen iktidarla ilgili bir farktır: güçsüzlerin ulusal ekonomik ve siyasi bütünlük mücadelelerinde dünya ekonomisine kapıları kapatmak ve bununla birlikte çok büyük toplumsal ve siyasi bedeli olan bir kalkınma vaadinde bulunmaktan başka çok az seçenekleri vardı. Radikal toplumsal bilimcilerin 1970'ler boyunca (ve şu ana kadar) ulusal ekonomik kalkınmanın, Birinci Dünya ülkelerinin egemen olduğu küresel kapitalist ekonomi ile bağları koparacak bazı önlemler dışında mümkün olmayabileceği konusunda fikir birliği içinde olmaları çok da şaşırtıcı olmayacaktır.[9] Ama dünyaya kapıları kapatmanın imkânsız olduğu kanıtlandı. Bu, dünya ekonomisindeki kontrol gücüne sahip ülkeler küreselleşen kapitalizme kapıları kapatmak isteyen ekonomileri zorla açmak için veya başkalarına bağımlılığa karşı savunmasız olabilecekleri her anda ellerindeki bütün baskı güçlerini kullanmaya hazır hale geldikleri için daha da imkânsız hale geldi. Bu ikinci durumun en meşhur örneği Bi-

9 "Bağları koparma" (delinking) terimi Samir Amin'in şu kitabının adından alındı, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Fransızca aslından çeviren Michael Wolfers (Londra, NJ: ZED Books, 1990). Bu fikrin analitik temellerini, H. R. Cardoso'dan (son zamanlarda Brezilya Başbakanlığı yaptı ve küresel kapitalizm tarafına geçti) Andre Gunder Frank (başka bir taraf değiştiren daha), Immanuel Wallerstein ve Immanuel Arrighi'ye kadar bütün kalkınma teorisyenlerinde bulabilirsiniz.

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

rinci Dünya'nın Üçüncü Dünya'ya karşı sonsuz görünen savaşında önemli bir faktör olmaya devam eden enerji bağımlılığıdır. Bu durum sonsuz savaş sonrası dönemde daha da açık hale geldi. Komünist devletlerin tarih olmasından sonra, ABD ve Büyük Britanya'nın bir zamanlar Soğuk Savaş dönemi politikası olarak görülen sürekli savaşı sürdürmesi, görünüşte şaşırtıcı bir şeydir. Ama şaşırma, belki de bu savaşta komünizme bir faktör olarak atfedilen olağanüstü önemin bir sonucu olabilir. Fakat bugünden geriye bakarak değerlendirdiğimizde, Soğuk Savaş yıllarının komünizme karşı savaşını, birbirlerinin peşi sıra gelen hegemonya dönemlerinde merkezi Büyük Britanya ve ABD'de olan bir kapitalizmin önündeki bütün engelleri yok etme çabalarının biçimlendirdiği çok daha uzun bir tarihin sadece bir evresi olarak görmek daha uygun olabilir. İlk kez 1842'de ve tekrar 1978'de "Çin'in Açılması" Soğuk Savaş'ın sınırlarının dışına taşan bir sembolizm yüklüdür.

Bu aynı zamanda kısa bir süre için geleceğin müjdecisi olarak görülen 1960'ların Kültür Devrimi'ni de geçmişe bağlayan bir sembolizmdir. Kültür Devrimi'nin gerçekten eleştirel bir değerlendirmesi (bugünlerde çok az rastlanan bir şey) onun tarihsel gerçekliğini kabul etmek zorundadır. Bununla hem Kültür Devrimi'nin kendi tarihsel koşulları altındaki öneminin kabul edilmesini, hem de o tarihsel koşulların dönüşmesi ile birlikte Kültür Devrimi'nin, arkasında kötü hareketler ve baskıların hatırası dışında çok az şey bırakan, uzak bir tarihsel olay olarak görüneceğinin kabul edilmesini kastediyorum. Kültür Devrimi'ni eleştirel olarak anlamak için onun çağdaşları için ne anlama geldiğiyle ilgili hatıraları silmeye gerek yoktur. Böyle bir silme, aslında sadece Kültür Devrimi'ni değil, aynı zamanda onun hakkında geçmişte ve şimdiki düşünce tarzlarını da eleştirel biçimde anlama gereğini engeller. Kültür Devrimi tarafından suçlu ilan edilenlerin durumunda, onlardan Kültür Devrimi hakkında eleştirel bir düşünce beklemek çok şey beklemek olur, ama bu hiç şüphesiz, bugün Kültür Devrimi'nin hatıralarının değerini toptan düşürme yönündeki ısrarlı çağrının nedeninin sadece bir kısmıdır. Kültür Devrimi'ni ahlaki ve siyasi ne-


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

denlerle kınayanlar konusunda geçmişte asla bir kıtlık yaşanmamış olsa da, bunlara son 20 yıl içinde Kültür Devrimi'ne, sadece ideolojisine değil kötülüklerine de, katılmış olan Çinliler, Kültür Devrimi'ni geçmişte takdir ettiğini unutmuş olan yabancılar ve Kültür Devrimi'nin hatıralarının sıradanlaştırılmasında ABD pazarı için çok satan kitaplar üretme fırsatı gören çok sayıda başkaları eklendi. İdeoloji ve tüketimci röntgencilik bu olay hakkında, bırakınız eleştirel zekâyı, herhangi bir zekâ kırıntısı taşıyarak konuşmayı engellemek için, garip biçimlerde bir araya geldi.

## İki Kültür Devrimi

Eğer Kültür Devrimi bugün alakasız görünüyorsa, bunun nedeni, ele aldığı sorunların artık önemli sorunlar olmamasıdır. Kültür Devrimi, kendi zamanında, "radikalizmden vazgeçmenin" kaçınılmazlığının reddi olarak, sosyalist devrimlerin veya genel olarak devrimlerin tarihinde bir hamle olarak görülüyordu. Sosyalizmin ve bütün devrimci politika fikrinin sürgüne gönderildiği bir zamanda, devrimci politikada bir hamle, bırakın tarihsel önemi, çok az anlam taşır. Yeniden canlanan Üçüncü Dünya politikasının bir ifadesi olarak Kültür Devrimi ile ilgili olarak da aynı şey söylenebilir. Kültür Devrimi'nin 1960'lardaki dolaysız koşullarında Üçüncü Dünya fikri küresel politik söylemde önemli bir ağırlığa sahipti. Bir vaat olmasını bir yana bırakın, tutarlı bir fikir olarak bile Üçüncü Dünya'dan bahsetmenin neredeyse imkânsız olduğu günümüzde ise, kabul edilmiş kalkınma paradigmalarına karşı devrimci bir Üçüncü Dünya alternatifinden bahsetmek çok az anlam taşır.[10] Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Çinliler dahil Üç Dünyacılar, sürekli antik geleneklere dayanan "alternatif moderniteler" yaratıyorlarmış gibi yaparak, kendilerine Birinci Dünya imajı verme merakı içindedirler. Üçüncü Dünya toplumları, eğer zaten gelişmekte olan ülkeler sırasına sokul-

10 Günümüzde Üçüncü Dünya için bkz. Arif Dirlik, "Three Worlds or One, or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," *Nature, Society, Thought*, 7.1 (1995) içinde, s. 19-42.

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

mamışlarsa, varlıklarını sürdürebilmeleri için açıkça yeniden kolonyal yardıma muhtaç durumdadırlar.

Bu değişimler ideolojik plandaki değişiklikler değil, küresel ilişkilerdeki dönüşümlerin ürünüdür. Başka bir yazımda, bizim bildiğimiz haliyle sosyalizmin bütün tarihinin, Üçüncü Dünya'nın tarihinden hiç de aşağı kalmayan bir şekilde, kapitalizmin içindeki dönüşümlerle ilişkileri bakımından anlaşılması gerektiğini önerdim.[11] Sömürgecilik ve özellikle Üçüncü Dünya'da buna bir tepki olarak sosyalizm, kapitalizm içindeki aynı evrenin ürünüdürler. Kapitalizm bir üretim tarzı olarak varlığını sürdürürken, çağdaş kapitalizm, yarattığı uluslararası ilişkiler bakımından, Üçüncü Dünya'yı yaratan kapitalizmden veya kendi ürünü olan sosyalizmi kontrol etmeye çalışan kapitalizmden çok farklıdır. Kapitalizm içindeki bu yeni evre, ister Küresel Kapitalizm, ister Geç Kapitalizm, ister post-Fordizm, ister Esnek Üretim, isterse Esnek Birikim densin, daha önceki küresel ilişki kavramlaştırmalarının yanı sıra, bu kavramlaştırmaların gösterdiği sömürü ve baskı ilişkilerini de alakasız hale getirdi. AvroAmerikan çokuluslu şirketler hâlâ küresel olarak egemen olabilirler, ama onlara, bazıları eski Üçüncü Dünya'dan çıkan başka şirketler katıldı. Hâlâ egemen uluslar olabilir, ama ulus-devletin güçlerinin çoğunu hem personel hem de kültür olarak çokuluslu olan şirketlere kaptırdığı bir zamanda emperyalizmden veya sömürgecilikten bahsetmek eskisine göre daha az anlam taşıyor. Ve bu tartışma bağlamında en önemlisi, ulusal pazara dayalı kalkınma paradigmasının yerini, kalkınmanın bir koşulu olarak ihracat ekonomileri ve süzgeç gibi ulusal sınırlar olmasını isteyen bir kalkınma paradigmasının aldığı bir zamanda ulusal ekonomik özerklikten bahsetmek çok az anlam taşır. Daha önceki bir düzeyde sermayenin ekonomik işlemleri için vazgeçilmez olan ulus-devlet, şimdi aynı işlemlere bir engel olarak görülmekle suçlanıyor. Sermaye hâlâ hüküm sürüyor, ama farklı, dışlayıcı olmaktan çok kapsayıcı olmayı isteyen bir rejim altında. Devlet-

11 Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH: University Press of New England for Wesleyan University Press, 1994).


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

ler eskisinden daha da güçlü olarak varlıklarını sürdürüyorlar, ama ulusla bağları daha zayıf. İçeri ve dışarı arasındaki ayrım da çok daha zayıf hale geldi.[12]

Kapitalizmin içindeki bu yapısal dönüşümler kendi "kültür devrimi"ni üretecektir. İlk olarak Fredric Jameson ve David Harvey gibi teorisyenlerin işaret ettiği gibi, kapitalizmin yeni aşaması kendi kültürünü gerektirecek ve üretecektir. Bu kültür en uygun biçimde "postmodernizm" terimi ile ifade edilebilir.[13] Bu öteki kültürel devrim, kapitalizmin kültürel devrimi, ilk başta çok az kişinin olası öneminin farkında olduğu

---

12 Burada, çağdaş değişiklikleri kavramak için daha önceki dünyayı anlayış biçimlerimizin önemli ölçüde düzeltilmesi gerektiğine inancımın haklılaştırdığı kimi genel iddialarda bulunuyorum. Bu iddiaların "genel olarak sermaye"yi bir tarafa bırakın, bütün toplumlar ve bütün çok uluslu şirketler için aynı ölçüde geçerli olduğunu iddia etmek niyetinde değilim. Bu aşamada küreselleşme heyecanının inanılırlığını, yeni internet ve bilgisayar endüstrisindeki kökleri ile birlikte, Clinton yıllarından alıp almadığı konusunda emin olmak zor. Daha geleneksel el koyma ve enerji endüstrilerine dayanan şimdiki George W. Bush yönetimi ise kesinlikle küreselliğin ne anlama gelebileceği sorusunu gündeme getiriyor. Ama şimdiki rejim ABD'nin dünya politikasındaki hegemonyasını sürdürmek için Amerikan vatandaşlarının çoğunluğunu yoksullaştırmak ve haklarını azaltmaya çok istekli olduğu için, bu rejimin milliyetçiliğinin sınıf-temelli olduğu da çok açıktır. Her durumda, en iyi biçimde küresel modernite olarak tanımlanan –mevcut sömürge-sonrası, sosyalizm-sonrası dünyayı sosyalizm, sömürgecilik karşıtı hareketler ve Kültür Devrimi'nin dünyasından ayıran işbaşındaki uzun dönemli– değişiklikleri anlayacağımız yeni kavramlar formüle etmemiz gerektiğini düşünüyorum. İmparatorluk, emperyalizm, sömürgecilik ve Küresel Kapitalizm'in yanı sıra sınıf ve küresel planda kültürel ilişkilerin ele alınmasını gerektiren daha kapsamlı tartışmalar şu kaynaklarda bulunabilir: Arif Dirlik, "Rethinking Colonialism: Globalization, Postcolonialism, and the Nation," *Interventions,* C. 4 (3) (2002), s. 428-448; Arif Dirlik, "Empire? Some Thought on Colonialism, Culture and Class in Making of Global Crisis and War in Perpetuity," *Interventions*, özel sayı, *Empire*, Michael Hardt ve Antonio Negri (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). "Küresel modernite" fikrini "Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism," *European Journal of Social Theory* (c. 6, no. 3, s. 275-292, 2003) yazısında inceledim.

13 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1989; Türkçesi için bkz. *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları: İstanbul, 2006) ve Fredric Jameson, *Postmodernism Or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), özellikle kitaba adını veren makale. (Türkçesi için bkz. Fredric Jameson *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (Çev. Nuri Plümer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).

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

Çin Kültür Devrimi ile aynı zamana denk geldi. Tarihsel bir geriye yönelik değerlendirme içinde, teşvik ettiği kalkınma politikaları ile birlikte Çin'deki Kültür Devrimi'nin başlatılmasının Tayvan'da Kao-hsiung ve Güney Kore'deki Masan serbest bölgelerinin açılması ile neredeyse aynı yıla denk geldiğini hatırlamak ilginç olabilir. O zaman kapitalizm ve modernleşmenin radikal eleştirmenlerinin aklına, geleceğin ilk gelişmede değil son gelişmede yattığı gelmemiş olabilir. Ama olan tam da budur. Ve ekonomik gelişmede ulusal özerklik, bu özel bölgelerde sembolize edilen ihracata yönelik sanayileşmenin saldırısından önce geri çekilmişti. Bu ekonomik bölgelerin başarısı, söylemeye bile gerek yok ki, nihayetinde üretimin ulusaşırılaşmasını mümkün kılan yeni teknolojiler sayesinde mümkün oldu. Kapitalizmde yeni kültürel devrimi mümkün kılacak olan da bu teknolojilerdi. Bu kültürel devrim, kapitalizmin kendisini metalardan çok imgelerin ve enformasyonun üreticisi olarak temsil etmesi için merkezi bir öneme sahipti. Metaların, her ne kadar Üçüncü Dünya'da da olsa, hâlâ üretilmesi gerekiyordu ve bu arada Birinci Dünya, dünyanın tasarlanmasının "beyin-merkezi" halini alıyordu. Kapitalist "kültür devrimi"nin ideolojik olarak ürettiği şey, başka bir şey için, örneğin topluluk için araç olan bir kültürden çok, amacı kendisi olan, sonsuz derecede uyumlu ve pazarlanabilir bir şeye dönüştürülmüş olan bir kültürdür.

Bu açıdan bakıldığında, Çin'deki Kültür Devrimi'nde çarpıcı olan şey şudur: bu devrim, ister Birinci, ister İkinci isterse Üçüncü Dünya'da yaşıyor olsunlar, çağdaş kapitalizmin, muhaliflerinin hayal ettiğinin çok ötesinde olan dönüştürücü güçlerinin belirlediği bir dünyanın halihazırda yerini almakta olduğu bir dünyanın sorunlarını hedef almıştır. Emperyalizme veya Birinci Dünya'nın Üçüncü Dünya'ya egemenliğine karşı, bir devrimin ürünü olarak Kültür Devrimi, geçmişten kalan sorun hakkında konuşur, hâlbuki kapitalizmin Birinci Dünya'sı o sırada zaten yeni küresel ilişkiler ve bunlara denk düşen ve geçmişten kalan sorunları anlamsız kılan toplumsal ve kültürel ilişkiler yaratma süreci içindedir. Mao Zedung Düşüncesi'nde


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

modernizm ile antimodernizm arasındaki çelişkiler, telaffuz edildikleri anda zaten çoktan postmodernist dünya kavramlaştırmalarına dahil edilmişlerdi ve bu kavramlaştırmalar o zamandan bu yana, muazzam bir çelişkileri kontrol altına alma kapasiteleri olduğunu kanıtladılar. Dolayısıyla radikaller klişelerle malul kapitalizm kavramlaştırmalarına karşı uygun yanıtlar hakkında tartışmaya devam ederken iş dünyası pazar için planlama Maoist stratejilerden faydalanabilirdi.

İdeoloji ve pratik olarak başarısızlığı ne olursa olsun, Kültür Devrimi sırasında ortaya çıkan Maoculuğun çöküşü sadece bir devrimci ideoloji olarak kendisinin başarısızlığının bir sonucu değildi, aynı zamanda Maoculuğu üreten kapitalist dünyadan köklü biçimde farklı olan doğmakta olan bir kapitalist dünya karşısında, giderek artan biçimde anlamsız duruma düşmesiydi. Kültür Devrimi Maoculuğu, zamanındaki hali ile alındığında, gelecek için bir çözümü değil, yerini alan şimdi ile çoktan alakasını yitirmiş bir geçmişin son nefesi idi.

İşte bu, sanırım, küreselleşme dediğimiz şeydir: ulusal sınırların sermayenin uzamsal ayrıcalıklarına getirdiği engelleri aşmak için tasarlanan bilinç politikalarının, kaçınılmaz tarihsel sürece uyum sağlaması. Bir tarihsel süreç olarak küreselleşme, yayılmacılığın çağdaş versiyonu, özel olarak yeni bir şey değildir. Daha da ilginci, bir ideoloji olarak küreselleşme kapitalist gelişme ve buna karşı direniş süreçlerinin yarattığı çelişkileri çözme çabaları ile bağlantılı olarak öne çıkmıştır ve ulusların sadece kalkınma ve çözümleme birimleri olarak geçerliliklerini değil, aynı zamanda geçmişteki radikal çözümlemeleri belirleyen siyasi enternasyonalizmin geçerliliğini de ortadan kaldırır. Küreselleşme söylemi kendi kalkınma süreci haritasını (mapping) sunar. Bu tanımlama önceki ulusal kalkınma haritalarının aksine, ulusal kalkınmanın başarısızlıklarına, ulusal kalkınmanın ortaya koyduğu çelişkilere işaret ettiği kadar işaret etmez. Şunu vurgulamak gerekir ki, ifadelerini küreselleşme söyleminde bulan bu çelişkilerin çözümü, sadece mümkün olan tek çözümü temsil etmez, daha çok kapitalist dünya sistemi içinde, bir taraftan bizzat sistemin kendi-

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

si tarafından yaratılan muhalefet güçlerini kontrol altında tutarken, iktidar yapısını ayakta tutmak için en çok tercih edilen çözümü temsil eder.

## Ağ toplumu

Manuel Castells, çağdaş küresel dönüşümleri inceleyen iddialı üç ciltlik çalışmasının ilk cildi olan *The Rise of the Network Society* (*Ağ Toplumunun Doğuşu*) adlı kitabında, kalkınma ekonomi politiğinin hem kavram hem de pratik olarak yeniden uzamsallaştırılmasının (re-spatialization) en aydınlatıcı çözümlemesini yaptı.[14] Castells'in yeni küresellik durumunu teorileştirmesi sadece söyleyeceği şeyin özellikle sıra dışı olmasından dolayı değil, "ağ toplumu" metaforu aracılığıyla, küreselleşme sorunu üzerine o zamana kadar yazılanları sentezleyebilecek olması nedeniyle önemlidir. Castells'in çalışması benim buradaki argümanımla özellikle ilgilidir, çünkü küresel kapitalist ekonominin bir ağ içindeki bağlantı noktaları etrafına yerleştirilmesi benim yukarıda tartıştığım sınırlı alanlar (ulusal bölgeler – ç.n.) etrafında yerleştirilmesine inandırıcı bir karşıtlık oluşturur. Bu, çağdaş dünya ekonomisinde şu anda işlemekte olan süreçleri doğru biçimde tanımlayabilir ya da tanımlamayabilir, ama son 20 yıldır şekillenmekte olan dünya ekonomisiyle ilgili düşünme tarzları hakkında söyleyecek çok şeyi vardır ve bunu açık bir ideolojik küreselleşme taraftarlığı olmadan söyler.

Castells'in çözümlemesinin en etkileyici yanlarından biri, iktidar içinde yapısal ilişkilerin varlığını sürdürdüğüne dair güçlü bir hissi korurken, sermayenin yoğunlaşmış akıcılığını açıklayabilme yeteneğidir. Castells'in çağdaş kapitalizmi tanımlarken kullandığı ağlar metaforu, enformasyon teknolojilerine verdiği merkezi önemden ödünç alınmıştır. Ardından bu metafor küresel ilişkilerin yeniden biçimlendirilmesi için bir paradigma olarak hizmet eder. Ağ metaforu yeni küresel kapitalizmi hem uyumlulukları hem de uyumsuzlukları, küresel eko-

14 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture* kitabının 1. cildi (Malden, MA: Blackwell, 1997).


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

nominin sistemik ürünleri olan dev uçurumları yanı sıra, kapsayıcılığı içinde tasavvur etmenin yollarını sunar. Ağ metaforu dikkati, yüzeylerden küresel ekonomilerdeki sinir uçlarını (bağlantı noktalarını) birbirine bağlayan "otobanlara" çevirir. Bir ağın hiçbir kalıcı sınırı yoktur, ama anında genişleyip daralabilir ve bağlantı noktaları bir yerden başka bir yere geçerken, iç yapısı değişebilir. Küresel ekonominin kıyısında kalmak ağın dışında olmak anlamına gelebileceği gibi, ağın boşlukları içindeki birçok yüzeyde olmak anlamına da gelebilir. Küresel ekonominin kıyısında kalmak ağların hiç dokunmadığı bir durumda olmak anlamına gelmez, çünkü ağdaki akımların toplam sonuçları, bu akımlara doğrudan katılmayanları bile etkiler. Son olarak, ağ metaforu iktidarın anlaşılması için yeni yollar sunar. Küresel ekonomideki en güçlü bağlantı noktalarının (kavşakların), örneğin Saskia Sassen'in küresel kentlerinin,[15] ekonomik, siyasi ve kültürel iktidarların bağlantı noktalarının kesiştiği yerler olduğunu söylemek mümkündür. Ağ muntazam uzamsallıkları olumsuz yönde etkiler, ama aynı zamanda onların iktidar mülahazaları içine alınmasına izin verir; herhangi bir yer ağ içine alınabilecek olsa da, en güçlü ve kontrol edici bağlantı noktaları hâlâ egemen küresel varlığın ulusal uzamları içinde konumlanmışlardır.

Castells, Kuzey Amerika, Avrupa ve Doğu Asya'yı küresel ilişkilerin "temel mimarisini" belirleyen bu türden egemen güçler olarak tanımlar. Ancak "bu görünür mimari içinde, küresel ekonomik süreçler sistemine değişken bir geometri sokan dinamik bir rekabet ve değişim süreçleri vardır." Castells bunu şöyle açıklar:

> Benim en yeni uluslararası işbölümü dediğim şey, enformasyonel/küresel ekonomi içindeki dört farklı konum etrafında inşa edilmiştir: enformasyonel emeğe dayalı yüksek değer üreticile-

15 Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991). Ağ ekonominin bağlantı noktalarının bu büyük merkezlerle sınırlı olmadığını söylemeye bile gerek yok. Bir değerlendirme için bkz. Saskia Sassen (der.), *Global Networks, Linked Cities* (New York: Routledge, 2002).

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

> ri, düşük maliyetli emeğe dayalı yüksek miktar üreticileri, doğal sermayeye dayalı hammadde üreticileri ve değeri düşmüş emeğe indirgenmiş işsiz üreticiler... Hayati mesele bu farklı konumların ülkelere denk düşmemesidir. Bunlar, enformasyonel ekonominin teknolojik altyapısını kullanarak ağlar ve akışlar şeklinde örgütlenmişlerdir. Gezegenin bazı bölgelerinde coğrafi olarak yoğunluk gösterirler, dolayısıyla küresel ekonomi coğrafi olarak farklılaşmamış değildir. Ancak en yeni uluslararası işbölümü ülkeler arasında değil, küresel bir ağlar ve akışlar yapısı boyunca, yukarda işaret ettiğim dört konuma yerleşmiş bulunan ekonomik aktörler arasında gerçekleşir. ... Bütün ülkelerde de dört konuma rastlanır. Marjinalleştirilmiş ekonomiler bile, yüksek-değer üreticileri ağına bağlı yönlendirici fonksiyonların küçük bir kısmına sahiptir... Ve kesinlikle, en güçlü ekonomilerde bile, nüfusun değeri düşmüş emek konumuna düşürülmüş marjinal kesimleri vardır... En yeni uluslar arası işbölümü emek ve teknoloji temelinde örgütlenmiştir, ama hükümetler ve girişimciler tarafından düzenlenip, yürütülür.[16]

Buradaki tartışmaya uygun olan şey, Castells'in ulus-devletler yeni küresel ekonominin işleyişine hiçbir şekilde ilgisiz değillerken, ulusal yerlerin artık anlamlı ekonomik birimler olarak hizmet etmedikleri gözlemidir. Bu ulusal yerler (spaces), içinde bulundukları ulusal alanın (space) bir parçası oldukları kadar, farklı küresel yapılaşmaların da parçası olan bağlantı noktaları arasındaki değişik ekonomik etkinliklerce bir boydan bir boya kat edilirler. Castells'in, neredeyse tamamen emek ve teknolojileri yoğunlaştığı için böyle yapılaşmaların örgütlenmeye ait yönleri ile ilgili, örneğin, ulusaşırı şirketlerin yanı sıra NGO'lardan üniversitelere kadar bir dizi ulusaşırı örgütlenmenin ürettiği alternatif uzamsallaştırmalar (spatialization) üzerine, söyleyecek fazla bir şeyi yoktur. Yine de onun çözümlemesi, çağdaş küresel ekonominin çözümlenmesinde, bir çözümleme birimi olarak ulusun yetersizliği varsayımına dayanan birçok diğer küreselleşme çözümlemesi ile uyum içindedir.

---

16 Castells, *a.g.e.*, s. 146-147.


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

Bu, Castells gibi teorisyenler için küreselleşmenin toplumsal, siyasi ve kültürel sonuçları sözkonusu olduğunda bir sorun yaratabilecek olsa da, küresel kapitalizmin ideologları bunda ulus-devletin sonunu ve küresel ekonominin özsel "sınırsızlığına" uyum sağlamak için siyasetin yeniden-uzamsallaştırılması gereğini gördüler. Bu türden bir analist olan Kenichi Ohmae, "ulus-devletin ekonomik etkinlikler hakkında düşünmek için doğal olmayan –hatta uygunsuz (dysfunctional)– bir örgütlenme birimi haline geldiğini" öne sürüyor.[17] Bunun alternatifi, siyasi birimleri, küreselleşmeyle birlikte doğmakta olan "bölgesel ekonomilere" denk düşen (ve aynı zamanda, belirtmeliyiz ki, küresel ağlardaki daha istikrarlı bağlantı noktalarına da denk düşen) "bölge-devletleri" bakımından yeniden düşünmektir. Ohmae'nin çözümlemesinde büyük yere sahip olan Çin için önerdiği şey, benim yukarıda tanımladığım Çinli Marksistlerin ekonomik düşünceleri ile tam bir karşıtlık oluşturur:

> ...Güney Çin'deki Guangzhou halkı, Çin anakarasının geri kalanı ile sürmekte olan önemli bir ilişkiyi reddedemeyeceğini biliyor. Bu bağlantı gerçektir ve onların gücü ve cazibesinin bir parçasıdır. Katlanamayacakları şey ise, katı merkezi bir kontrolün kurbanı olmaktır. Ama aslında verimli biçimde böyle olabilirler, başarılı bir şekilde, Çin eyaletlerinin oluşturduğu gevşek bir grubun, bir tür Çin federasyonu veya milletler topluluğunun parçası olabilirlerdi.[18]

Ne yazık ki, Ohmae'nin, böyle bir federasyonda "bölge-devletleri"nin karşılıklı sorumluluklarının ne olacağı konusunda veya bu sorumlulukların yerine getirilmesi için bir merkezi devletin hangi rolü oynayacağı konusunda söyleyeceği fazla bir şeyi yok. Ama onun "sivil asgari" dediği şeyle (ulus-devletin bütün vatandaşları için geçimlik ihtiyaçlar da dahil eşit hiz-

---

17 Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies: How Capital, Corporations, Consumers, and Communication Are Reshaping the Global Markets* (New York: The Free Press, 1995), s. 16.

18 *A.g.e.*, s. 97.

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

met hakkı – ki ona göre kaynakların etkin dağılımı ile uyumsuz bir şeydir) ilgili tartışmasından, aklındakinin ne olduğunu çıkarabiliriz. Ona göre,

> ... hükümet iktidarının belirli yerel çıkarlarla ittifaka girmesi ve yoksul bölgeler, merkezde olanların, daha geniş sınırsız ekonomiye katılması için bir yana, bir bütün olarak ulus için sorumlu politikalar benimsemesini fiilen imkânsız hale getiriyor... Bu ittifakların arkasındaki siyasi ve hatta toplumsal baskıların anlaşılabilir olup olmadığı önemli değildir, bunların ekonomik olarak hiçbir anlamı yoktur. Parayı verimsiz olarak yatırmak hiçbir işe yaramaz. Ekonomik karşılıklı bağımlılığın diğer ekonomilere karşı görülmemiş düzeylerde duyarlılık yarattığı sınırsız bir dünyada, bu içsel olarak sürdürülemez bir şeydir.[19]

Ohmae okuyucuya, "bölgesel ekonomi" küresel ekonominin bir yerel üssü olarak hareket ettiği veya böyle yapmayı istediği zaman, bir Çin "milletler topluluğu" (commonwealth) içindeki güçlendirilmiş bölgesel özerkliğe açık bir bağlılığın, bir 'Çin milletler topluluğundan geriye ne bırakacağını' söylemiyor.[20] Ama mesaj açık... Küreselleşme siyasi ve toplumsal bütün ilişkilerin şekillenmesinde pazarın üstünlüğü demektir ve toplumsal ve siyasi kaygıları bakımından ulus-devlet pazarın etkin biçimde çalışmasının önünde bir engeldir. Ulus-devlet bölgesel özerkliğe izin vermelidir bu da başarılı bölgelerin önceden devletin garanti altına aldığı ulusun diğer parçaları veya bölgelere karşı yükümlülükleri tarafından kösteklenmeden küresel ekonomiye katılmasına izin verir. O, ulus-devlete küresel şartlarda hâlâ ihtiyaç duyulmasının nedeninin ne olduğunu söylemez: Küresel ekonomi içindeki küresel "bağlantı noktaları"nın başarısını garanti altına almak ve muhtemelen devletin bizzat kendisinin ekonominin "ikili hale gelmesine" katılmasından kaynaklanabilecek ayaklanmayı bastırmak dışında. Devlet burada basit bir ekonomik kalkınma teşvikçisinden daha fazla bir şey haline gelir. Devlet "küresel ekonominin yerel üslerinin" çıkar-

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

20 *A.g.e.*, s. 74, 94.


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

larının ve –bunu da eklememiz gerekir– "yerel üslerde" yetkili olanların çıkarlarının koruyucusu olarak görünür. Küresel kapitalizmin devleti budur.

Sosyalist devletlerin, bütün o övündükleri enternasyonalizmlerine rağmen, halk desteklerine karşı gerçek veya imgesel sorumlulukları içinde, ulus-devletin toptancı bir şekilde güçlendirilmesini üretmiş olmaları ilginçtir. Bebeklikten başlayarak ergenleşmesini, ulus-devletin dölyatağında yaşamış olan kapitalizmin, ulus-devleti sermaye ve devlet arasında daha önceki bir ittifak durumuna, devletin küresel ekonomiyi yönetenler dışında başka gruplara karşı artık sorumlu olmadığı, böylece ulusu az ya da çok boş bir kabuğa veya sadece bir coğrafi ya da haritayla ilgili ifadeye indirgediği bir duruma döndürecek olması da aynı derecede ilginçtir. Buradaki çelişki şu anda hepimizin karşı karşıya olduğu zorlukla ilgili bir ipucu sunuyor.

## Küreselleşme çağında kamusal sorumluluk

Ulusun artık tek veya güvenilir bir ekonomik etkinlik birimi olmadığı bir zamanda, devlet ve ulus arasındaki bağların bir kez daha bulanıklaştığı zamanda, sorun sadece ulus-devletin yaşayabilirliği değil (ki böyle olmasını istemek belki de basitçe geçmişe duyulan bir özlem olabilir), daha temel bir sorun olan siyasi yönetim biçimleri ile kamusal refah arasındaki ilişki sorunudur. Dünya ekonomisinden kopuş artık bir seçenek gibi görünmüyor, meğerki buna örneğin son Taliban rejiminde olduğu gibi ateşli bir anti-modernizm eşlik etsin. Ne de devrimler toptancı bir biçimde, toptan sistemik dönüşümler olarak anlaşılıyor. Bizim bildiğimiz şekliyle devrimlerin kendileri de, öncülleri ulus-devletler olan, modernite projesinin ürünleriydiler. Mevcut yönetim sorunu, daha önceki siyaset paradigmalarının terimleriyle anlaşılması giderek daha da zor hale gelen çağdaş siyasi konfigürasyonları kalkış noktası olarak almak zorundadır.[21]

---

21 Gareth Stedman Jones, "All that's left is reformism," *The Guardian Unlimited*, Pazartesi, 12 Ağustos 2002. http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,3604,772994,00.html.

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

Küresel ekonomik rekabet bağlamında şirketlerin davranışları, devletin genel olarak seçmenlerine karşı duyarlı olma gücünün aşınması ile çok yakından ilgili olduğu için, bu sorun kaçınılmaz olarak şirket etkinlikleri ile kamu refahı arasındaki ilişki konusunda düşünmeyi gerektirir. Şirket etkinliklerinin ulusaşırılaşması yeni bir şey değildir, ama şimdi yeni bir siyasi küresellik bilincine tabidir. Bu bilinç, şirket sorumluluğunun bağlı olunan ülkedeki seçmenlerle sınırlı olmamasını, aksine şirket etkinliği nerede gerçekleşiyorsa oraya karşı olmasını ister. Merkezi ABD'de olan bir şirket, örneğin şirketin etkin olabileceği Hindistan'daki nüfusun refahından sorumlu olmalı mıdır? Eğer küresellik iddiası ciddiye alınacaksa, küreselleşme sadece etkinliğin küreselleşmesi değil, aynı şekilde sorumluluğun da küreselleşmesi anlamına gelmelidir. Mesele böyle bir sorumluluğun nasıl uygulanacağıdır, ki bu da genellikle küreselleşme tartışmalarında atlanan güç eşitsizliği ile ilgili soruları gündeme getirir. Sosyalizmin çöküşünden sonraki son on yıl içinde, ABD'nin baskıcı gücünün yayılması ile birlikte, bu güç eşitsizliğinin, küreselleşmenin ABD egemenliğinin evrenselleşmesinden başka bir şey değilmiş gibi görüneceği düzeyde, eskisinden daha fazla ağırlaştığı, acı verici bir biçimde açık hale geldi.

Ohmae'ninkine benzer çözümlemelerin sorunu, bu tür çözümlemelerin farklı toplumsal ve siyasi bağlamlardaki pazarlaştırmanın farklı sonuçlarına karşı, en önemlisi de Castells'in belirttiği gibi küresel gücün mimarı merkezlerindeki toplumlarla güçsüz veya marjinal olanlar arasındaki farklılıklara karşı ilgisiz olmalarıdır. Böyle bir eşitsizlik, Ohmae'nin çözümlemesinde ikna edici biçimde ortaya konduğu üzere, sadece ülkeler arasındaki siyasi ilişkiler için geçerli değildir; buna ek olarak, ülkeler içindeki toplumsal ilişkiler için de geçerlidir. Başka bir deyişle, ülkeler arasındaki eşitsizliklere paralel giden şey, ülkeleri boydan boya bölen sınıf ve cinsiyet ilişkilerindeki eşitsizliklerdir ve bunlar da aynı şekilde küreselleşme süreci içindedir.

Böyle bir çözümlemede "ulusal kalkınma"nın ima ettiği alanların görmezden gelinmesi de aynı derecede sorunludur ve çağdaş küreselleşme çözümlemeleri eski ulusal kalkınma fikirle-


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

rine karşı konduğunda ani bir rahatlama verir. Böyle bir tutumu destekleyecek ampirik destek çoktur. 1987'de zamanın Çin Halk Cumhuriyeti Başbakanı Zao Ziyang (sosyalist devrimin gerçekleştirmeyi umduğu şeyin aksine) Çin'in bütün kıyı kentlerinin yabancı yatırımı cesaretlendirmek için bir özel ekonomik bölgeye dönüştürülmesini önerdi. Çin kıyıları özel ekonomik bölge haline gelmedi ama son 15 sene içinde hızla gelişti ve eski devrimci milliyetçilerin korktuğu ekonomik ikili yapıyı üretti. Aslında Dean Forbes gibi analistler Güneydoğu ve Doğu Asya ekonomilerinin gelişmesinde, artan oranda kendi hinterlandından uzaklaşan bir kentli koridorun farkına vardılar.[22]

Sorun, ulusal ekonomilerin ulusal sınırları aşan ağlar içinde yeniden yapılanmasının ne anlama geldiği sorunudur. Onları birbirine bağlayan kentsel koridorun sonuçlarını değerlendirme bakımından, Singapur gibi bir şehir-devlet ile Çin Halk Cumhuriyeti gibi kıtasal bir ulus arasında fark vardır. Çin Halk Cumhuriyeti, ulusal ekonomi içinde yapısal ikiliğin siyasi açıdan parçalayıcı sonuçları ile karşılaşmak zorundadır. Yapısal ikilik sadece ulusal egemenlik için değil, uluslar varlığını devam ettirdiği sürece –bu da ampirik bir gerçektir– ortadan kalkmayacak olan ulusun yaşayabilirliği için de sorunlar doğurmaktadır. Yüzyıllık bir milliyetçi/sosyalist devrim geçmişi olan Çin Halk Cumhuriyeti hükümeti şimdiye kadar ekonominin ikili hale gelmesini kabul etmeyi reddetti ve en azından Batı Çin'in kalkınmasını teşvik etmek için bazı çabalar gösterdi. Bu çabaların başarılı olup olmayacağını bekleyip görmek gerekir.

Ulusal ekonominin "kentsel koridor" içinde bulunan parçalarındaki hızlı gelişmenin de köklü sorunları vardır. Şimdi burada, yatırım yaptıkları bölgelerin çevresel refahıyla çok az ilgilenen yatırımcıların yaptığı yabancı yatırımların kolaylaştırdığı hızlı büyümenin çevre üzerindeki yıkıcı etkileri konusuna girmeye pek gerek yok. Aynı şekilde, emeğin sömürülme-

22 Dean Forbes, "Globalisation, Postcolonialism and New Representations of the Pasific Asian Metropolis," Kris Olds, Peter Dicken, Philip B. Kelly, Lily Kong ve Henry Wai-cheung Yeung (der.), *Globalisation and the Asia-Pasific: Contested Territories* (Londra ve New York: Routledge, 1999) içinde, s. 238-254.

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

si, köle benzeri veya hatta köle emeğinin geri geldiği boyutlara ulaştı. Anita Chan'ın son zamanlarda yaptığı bir çalışma, devletten çok fazla yardım almamakla kalmayan, üstelik Çin yetkilileri ile yabancı yatırımcılar arasındaki baskıcı işbirliğinden muzdarip olan, en hızlı gelişen bölgelerde Çin emek gücünün korkunç koşullarını belgeleriyle ortaya koyuyor.[23] Bu durum, açıkça kalkınmakta olan ekonomiler denen ekonomilerdekinden daha kötüdür, ama benzer bir olgu hiçbir şekilde ABD gibi en gelişmiş ekonomilerde varolmayan bir şey değildir.

Küreselleşme ve bölgesel-devletlerin övülmesinde dile getirilmeyen bu sorunlar hiç şüphesiz şu ya da bu türden kamusal çıkar gruplarının yanı sıra, devletler, ulusaşırı şirketler ve yerel firmalar için zor siyasa kararlarını gerektiriyor. Ancak, ben burada, her türlü çözüm fikri için temel niteliğindeki şeyin, kalkınma fikriyle ilgili tutumlarda ideolojik ve kültürel bir dönüşüm olduğunu öne süreceğim. Küreselleşme övgüsü veya çağdaş yapılanmaların verili birer ampirik gerçekmiş gibi kanıksanması, çoğunlukla geçmişten elde edilecek derslerin reddine yol açıyor; özellikle de geçmiş, görünüşte başarısız olmuş veya gözden düşmüş geleceğe giden alternatif yollar açma girişimleriyle birleştirildiğinde. Böyle bir inkâr çok yerinde bir şekilde ideolojik olarak tanımlanabilir; çünkü bu inkâr, eski paradigmalar artık alakasız hale gelmiş olabilirlerse de, onları üreten sorunların eskisinden bile daha hayati bir şekilde hâlâ bizimle birlikte olmaya devam ettiklerini ve bu durumun o paradigmaların kibirli bir şekilde reddedilmesini değil, aksine onlardan şimdiye uygun paradigmalar üretmek için, o paradigmaların yeniden incelenmesini gerektirdiğini göz ardı ediyor.

Burada sadece herhangi bir çağdaş kültürel dönüşüm, hatta bir kültürel devrim için hayati olan ve karşı karşıya olduğumuz çözülmesi güç gibi görünen sorunlarla yüzleşmek için bir kalkış noktası olabilecek bazı sonuçlar çıkarabilirim. İlki şudur: kalkınmacılık diyebileceğimiz kalkınma ideolojisinin kendisi bir tür "küresel inanç" haline gelmiştir. Bu inancı yönlendiren

23 Anita Chan, *China's Workers Under Assault: The Exploitation of Labor in a Globalizing Economy* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2001).


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

sadece şirket veya hükümetlerin hırsı değil, aynı zamanda sonsuz tüketim sirkülasyonuna katılma yönünde küreselleşmiş bir kültürel arzudur.[24] İkincisi gündelik yaşamın somut mekânları olan yerlere yönelik bir ilgidir. Bu, ulusal veya yerel düzeyde anlamsız büyüme istatistikleri olmaktan çok ekonomik güç, toplumsal refah ve siyasi demokrasi ile ilgili bir değerlendirme olmak durumundadır – başka bir deyişle devletler ve şirketlerin, içinden çıkıp güçlendikleri genel refahla ilgili vaatleri yerine getirip getirmediklerinin ölçüsü. Bu aynı zamanda gündelik yaşam mekânlarından başlayarak bütün düzeylerde yönetimin yeniden gözden geçirilmesini ve sadece siyasi süreçte değil, aynı şekilde şirketlerin karar alma süreçlerinde de kamusal katılımın garanti altına alınmasını gerektirir.[25] Son olarak, yukarıda geçerken işaret ettiğim gibi, eğer küreselleşme emeğin yoğunlaşmış ve kontrolsüz sömürüsü için bir bahane olmaktan başka bir işe yarayacaksa, küreselleşmeye, küresel aktörlerde küresel bir sorumluluk kültürünün gelişmesinin eşlik etmesi zorunludur. Yani diyelim ki, bir şirket sadece hissedarlarına karşı veya doğduğu ulus veya mekâna karşı değil, aynı zamanda faaliyetlerini yürüttüğü her yere karşı da sorumlu olmalıdır.

Hiç şüphesiz bu bir dilek ve temenniler listesi. Bu önerilerin her birinin gerçekleşmesinin önünde, görünüşe göre aşılamaz ideolojik ve maddi engeller var. Özellikle de sonsuz bir savaş dönemine giriyor gibi göründüğümüz, küresel konularda belirleyici konumdaki ABD'nin daha önce benzeri görülmemiş bir imparatorluk kibrine sahip olduğu ve şirketlerin sadece insan sağlığını değil, kendi hissedarlarının sağlığını bile önemsemediği bir zamanda. Ama kesinlikle, içinde yaşıyor göründüğümüz bu sürekli kriz, böyle bir dilekler listesi üzerinde ısrar edilmesini gerektiriyor. Bunun alternatifi umutsuzluk ve muhtemelen tam bir felakettir.

---

24 "Küresel inanç" terimini Gilbert Rist'e borçluyum, *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*, Fransızcadan çeviren Patrick Camiller (Londra ve New York: ZED Books, 1997).

25 "Yer"in önemiyle ilgili bir tartışma için bkz. Roxann Prazniak ve Arif Dirlik (der.) *Places and Politics in an Age of Globalization* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001) .

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

Kültür Devrimi veya daha kesin olmak için Kültür Devrimi'nin dayandığı devrimci Maoculuğun şimdiyle ilgili söyleyecek bir sözü var mı? Olduğunu düşünüyorum. Şu sıralar modernite içindeki Maocu alternatiflerin reddedilmesi, kapitalizmin radikal alternatiflerinin toptan reddedilmesinin bir parçasıdır. Kapitalizmin içindeki dönüşümler onun egemenliğine karşı daha önceki sosyalist tehditleri anlamsız hale getirmiş olabilirse de, kapitalizmin hâlâ kapitalizm olduğunu ve bu aynı dönüşümlerin acil çözümler bekleyen sorunlar ürettiğini ve hâlâ da üretmeye devam ettiğini hatırlamamız gerekir. Bu sorunların bazıları kapitalizmin tarihi kadar eskidir, ötekiler kapitalist üretim ve örgütlenme içindeki yeni eğilimlerin ürünüdür. Bu sorunların çözümü, şimdiki zamanı kalkış noktası olarak almak zorundadır, ama bu geçmişin şimdiye önerecek hiçbir şeyi olduğu anlamına gelmez. Geçmişin devrimci meydan okumalarını hatırlamak, kapitalizmin ideolojik hegemonyasını yenmek için gereklidir. Ama geçmiş sadece ideolojik nedenlerle önemli değildir. Özellikle, devrimci Maocu toplum vizyonu –yukarıda bunu Maoculuğun yerel toplumla ilgili olarak ortaya koyduğu temel sorunlar olarak tanımladım– çağdaş kapitalizmin sorunları ile mücadelede sürpriz biçimlerde anlamlı olabilir.

Son yıllar, radikal hareketin, küresel olarak, ulus-devleti merkeze alan etkinliklerden yerel hareketleri merkeze alan bir yönelime girdiğine tanık oldu. Sosyalist devletlerin toplumsal sorunları çözme yeteneksizliğinin yarattığı hayal kırıklığı, kesinlikle bu yönelimde bir etkendir. Ama bu hayal kırıklığının kendisi de, daha geniş bir, devlete karşı eski sosyalist toplumların yanı sıra kapitalist toplumlarda da duyulan güven kaybının parçasıdır. Ulus-devlet, bazılarının iddia ettiği gibi, hiçbir şekilde ölmemişse de, son 20 yıldır bütün dünyada devletler halklarının refahı için daha önceden üstlendikleri sorumlulukların birçoğunu üstlerinden atmaya çalıştılar. Bu sürece, devletlerle ulusaşırı kapitalizm arasında giderek daha açık hale gelen bir ittifak eşlik etti. Dolayısıyla bir kez daha devlet çıplak bir biçimde, bazen temsil ettiğini iddia ettiği çıkarlarına karşı, ser-


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

mayenin çıkarlarının destekçisi olarak görünür. Devletin "özelleştirilmesi", halkın buna direnme gücüne bağlı olarak, farklı yerlerde farklı hızlarda devam ederken, böyle bir özelleştirme yine de, daha önceki özel çıkarlara karşı kamu çıkarlarının savunucusu olarak ulus-devlet kavramlaştırmasına karşı küresel bir eğilimi temsil eder. Bu da kapitalizmin yeni aşamasının bir ürünüdür. Bu anlamda, –kamunun özel'e karşı önceliğinin en aşırı biçimi olan– sosyalist devletlerin 80'lerin sonundan bu yana çöküşü, kapitalist devletleri de içeren küresel sürecin bir parçası olarak görülebilir.

Bu "kamusal devlet"in zayıflatılmasının bir yan etkisi, devletin daha önce kapitalizmin ulusaşırı güçleri ile yerel toplulukların ihtiyaçları arasında aracı olarak oynadığı rolün zayıflatılması oldu; dolayısıyla yerel topluluklar küresel ekonominin talepleriyle eskisinden daha direkt olarak karşı karşıya gelirler. Başka bir deyişle, son yıllarda yerel toplum üzerine artan bir biçimde yapılan vurgu da sadece devlete veya toplumsal sorunların devlet dolayımıyla çözülmesine duyulan güvenin kaybolmasının değil, aynı zamanda tam da, yerel toplumları yalıtılmışlıklarından sürükleyip çıkaran, onları kendi amaçlı için kullanan ve bu tür toplumlar artık bu amaçlar için kullanışlı olmadıkları zaman onları terk eden ulusaşırı sermaye hareketlerinin de bir ürünüdür. Sermaye hareketlerinin kendisinin, bizim bugün yerel diye bildiğimiz şeyi ürettiği de ileri sürülebilir. Buna karşılık, yerel toplumlar kendilerini korumak zorunda olmalarının yanı sıra, devlet yardımına bağımlı olmadan da yapamazlar. Bu ihtiyaç, yerel hareketlerin desteklenmesinde çok önemliydi.

Burada yerel hareketlerin tamamen yerel olmayı sürdürebileceğini ileri sürmüyorum. Yerel hareketler etkili olmak için, sermayenin küresel güçlerine karşı durabilmek amacıyla –sadece ulusal değil aynı zamanda uluslararası da olan– yerel ötesi ittifaklar aramak zorundadır. Küresel Kapitalizm şartları altında, sözgelimi ABD veya Çin'deki herhangi bir yerde çalışan insanların refahı daha öncekinden çok daha fazla karşılıklı bağımlıdır. Ama yeni durum, halkın refahının radikal olarak sa-

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

vunulmasının, yerel olanı kalkış noktası olarak alması gerektiğini telkin ediyor.

Maocu biçimi içindeki Çin Devrimi'nin hatıralarının şimdi'ye önerecek çok şeyleri olduğu yerin burası olduğunu düşünüyorum. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Kültür Devrimi sırasında eklemlendiği haliyle Maocu bakış açısı, yerelin kaderini ulusal olana bağladı, ama bu görüş, Çin Devrim tarihi içinde, yerel ile ulusal olanı birbirinden ayıran ve ulus-devletten ayrı ve ona karşı yerel topluluğun ihtiyaçlarına öncelik veren daha eski bir alternatif anarşist görüş tarafından eğitilmişti. Maocu görüş, yerel toplum düzeyinde "kendine güven"i vurgulayarak, bu yerel özerklik fikrini de kapsadı. Bunun sonuçları çok iyi biliniyor. Bunun sonuçlarından özellikle önemli olanı, yerel toplum düzeyinde sanayi ile tarımın bütünleştirilmesinin kurumsallaştırılmasıydı. Ve bu sadece Maocu değil Mao-sonrası Çin'de de benzersiz bir toplumsal yapı üretecekti ve bu yapı birçok bakımdan, eski sosyalist toplumların aksine, Çin toplumunun, kapitalist dünya-sistemine açılırken kapitalizmin toplumsal olarak yıkıcı güçlerine karşı koyabilme gücünün nedenidir. Bu toplumsal yapı ayrıca başarısının çoğunu devrimci yılların deneyimine borçludur. Bu yılların deneyimi, bugünlerde bütün dikkatleri üzerine topluyor görünen yolsuzluk ve gücün kötüye kullanılmasının koşullarını da yaratmış olabilir, ama bu aynı zamanda kendine-güven, kolektif faaliyet ve yerel siyasi liderlerle genel olarak halk arasında işbirliği alışkanlıklarını da besleyecekti.[26]

İlginç olan şey, Pekin'deki çürümüş rejim zorlayıcı güçlerini korurken ve Çin toplumunun kalkınma alanındaki başarılarını üstlenme konusunda hızlı davranırken, bu başarının çoğunun aslında Çin'deki birçok yerel topluluğun kendilerini koruma yeteneğinden kaynaklanıyor olmasıdır. Pekin'deki komünist rejimle Çin'deki yerel toplumun gelişmesini birbirinden yalıtılmış biçimde görmek gerektiğini söylemek yanıltıcı

26 Konu hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Roberto M. Unger ve Zhiyuan Cui, "China in the Russian Mirror," *New Left Review*, 208 (Kasım-Aralık 1994), s. 78-87.


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

olursa da, Çin'de birbiriyle çelişen iki kalkınma paradigması olduğuna işaret eden bir analitik ayrım faydalı olabilir. Bu paradigmalardan biri için devlet merkezidir, komünist rejim ve bunun ürettiği yeni yönetici sınıfı garanti altına alır, bu küresel ekonomi ve siyasette güç sağlayan bir durumdur, ama otoriter devlet kapitalizmi dışında çok az şey vaat eder. Öteki paradigma ise, yerel topluma dayalıdır, devletin gücüne karşı halkın refahına öncelik veren eski devrimci yerel kalkınmanın mirasına dayanır ve demokratik bir sosyalizmi vurgular. Bu alternatifin siyasi bakımdan radikal tarafı, aynı zamanda, açıktır ki devleti reddetmemesine rağmen, devletin hem iktidar alanı hem de (yeni bölgecilikte ifadesini bulduğu üzere) coğrafi alanının yeniden değerlendirilmesini istemesidir. Başka bir deyişle, mevcut rejimin ulusu tanımlama ve kendi meşruiyeti için ulusa sahip çıkma iddialarına karşılık olarak devletin hem sınırlarının hem de sorumluluklarının yeniden düşünülmesini istemektedir.

Başka bir deyişle, Çin toplumu, şimdiki Komünist rejimin karşı-devrimci otoriter eğilimlerinden çok, devrimci mirası nedeniyle, kapitalizmin hegemonyasına karşı çıkan bir modernite modeli sunmaya devam etmekle kalmıyor, aynı zamanda çağdaş kapitalizm koşullarında küresel ilişkilerin yeniden yapılanmasının ürünleri olan sorunlara somut çözümler de sunuyor. Maocu görüşün mirası bugün başka yerlerden çok Çin'de görünür halde, ama dünyanın başka bölgelerindeki yerel hareketlerde onun izleri var: Sadece kendine güven dilinin sermayenin vahşetine karşı yerel topluluğun kendi kendini savunmasını teşvik ettiği (Hindistan'dan Chipas'a kadar) Üçüncü Dünya mekânlarında değil, aynı zamanda, Küresel Kapitalizmin "sanal cemaatlerine" karşı yaşayan cemaatlerin anılarını canlandırdığı Birinci Dünya toplumlarında da.

Kültür Devrimi, kökleri Çin Devrim tarihinde olan Maocu görüşün tek veya hatta en doğru temsilcisi olduğunu iddia etmiş veya etmemiş olabilir. Kültür Devrimi dünya için Maocu görüşün gücünü dramatize etti. Kültür Devrimi, onu dünya-tarihsel bir olay olarak nitelendirmeye yetecek kadar zaman geçin-

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

ceye kadar, daha birçok kuşağın hatıralarının peşini bırakmayacak. Ama o sadece hayalet gibi bir olay değil. Biz onun hatıralarını içimizden çıkarmaya çalıştıkça, o bizi avlamaya devam edecek, çünkü tam da kendi tarihselliği içinde, aynı zamanda bizim mirasımızın da bir parçası olan sorunlarla ilgiliydi. İster beğenin ister beğenmeyin, biz bu sorunlara çözüm bulmak istediğimiz sürece, o bizimle birlikte olmaya devam edecek.


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

# Tarihin Sonu ve Başlangıcı Olarak Küreselleşme: Yeni Bir Paradigmanın Çelişkili İçerimleri*

Kısa bir süre önce katkıda bulunduğum bir derlemenin yayıncısı, derlemenin editörlerinden kitaba önerilen başlıktan, "çok belirsiz" olduğu gerekçesiyle "küreselleşme" teriminin çıkarılmasını istedi.[1] Yayıncının rahatsızlığı açıkça, derlemeye katkıda bulunan, çoğunluğu dünya-sistemi taraftarı bazı yazarların itirazlarını yansıtıyordu. Bu yazarlar küreselleşmenin yeni olan herhangi bir şeyi belirtmediğini veya teriminin "aşırı kullanıldığını" ve "sıkıcı olduğunu" ve hiçbir açıklayıcı amaca hizmet etmediğini düşünüyorlardı.

Bu tür itirazlar yeni değil. Ben de, 1990'ların başında entelektüel sahnede patladığından bu yana hem terim hem de kavrama eleştirileri olanlar arasında olduğumu belirtmek isterim. Şimdi ekonomik, siyasi veya kültürel küreselleşme iddialarının anlamsızlığını ortaya koyan bir sosyal bilimler literatürü birikimi var. 1997-99 Asya ekonomik krizinden bu yana "küresel-

---

(*) Bu makale, daha önce "Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm"(revised version), *Rethinking Marxism* 12.4 (Kış 2000), s. 4-22'de yayınlanmıştır.

1 Sözkonusu derleme şudur: Georgi M. Derluguian ve Scot L. Greer (der.), *Questioning Geopolitics: Political Project in a Changing World-System* (Westport, CT: Praeger Publishers, 2000). İlk başta kitaba verilmek istenen isim "The Uncertainties of Globalization" idi.

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

leşme" teriminin cazibesinin bir kısmını kaybettiğini bile söylemek mümkündür. Bu kriz en ateşli küreselleştiricilerin bile, küreselleşmenin geldiğini ilan etmekte çok aceleci davrandıkları şüphesine düşmelerine neden oldu. Terim, 1999'un sonunda Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ-WTO) karşıtı gösterilerle daha da belirsiz hale geldi. Bu gösteriler DTÖ'nün küreselleştirici tavırları hakkında kamuoyunda yaygın bir endişe olduğunu ortaya koydu. Küreselleşme, geldiğini haber veren on yılın sonuna gelindiğinde, on yılın başında sosyal bilimler sözlüğüne girdiğindeki parlaklığının ve vaadinin bir kısmını kaybetmiş görünüyordu. En azından, küreselleşme artık, çok kısa süre önce sahip olduğu ilk satış gücüne sahip değildi.

Elbette bunların hiçbiri terimin ne ekonomi politiğin ne de toplumsal bilimlerin dilinden kısa bir süre içinde silinip gideceği anlamına geliyor. Küreselleştiriciler küresel ekonomi politik içinde kendi hedefleri peşinde koşmaya devam ediyorlar.[2] Küreselleşme bütün dünyadaki akademik kurumlarda çok sayıda merkez ve programda kurumsallaştırılmıştır. Bu merkez ve programlar vakıflar ve hükümetlerden daha fazla mali destek almak için, bir koşul olarak, küreselleşmeyi adlarının içinde bir yere koymaktadırlar. ABD'den Avrupa ve Asya'ya kadar küreselleşme teması etrafında düzenlenen konferanslar gerçek bir akademik endüstri haline geldi. Duke Üniversitesi'nin düzenleyicilerinden biri olduğu Triangle East Asia Colloquim'un (Üçlü Doğu Asya Kollokyumu) 2000 Bahar

2 Küreselleşmenin ateşli bir taraftarı olan dönemin ABD Başkanı (Bill) Clinton 27 Ocak 2000'de yaptığı "Ulusa Sesleniş" konuşmasında, küreselleşmeyi bir kez daha "zamanımızın merkezi gerçekliği" olarak tanımladı. Clinton'ın küreselleşme ile ilgili değişik açıklamaları, konuşmasının taşıdığı belirsizlikleri ortaya koyuyordu. Clinton'ın açıklamalarında küreselleşme bir yandan Amerikan üstünlüğünün bir kez daha doğrulanması ve "Çin doğru geleceği seçecektir" umudunu ifade ettiğinde olduğu gibi, geleceğin önceden bilinmesi olarak ortaya çıkarken, öte yandan, ABD'nin geleceği empoze etme gücü olmadığını, sadece yapabileceğinin en iyisini yapmak zorunda olduğunu itiraf ettiğinde, bu açıklamalar gelecekle ilgili bir belirsizliği ortaya koyuyor. Clinton gelişmekte olan ülkeleri kalkınmanın nesneleri değil, kalkınma "ortakları" olarak tanımlıyor. Clinton'ın açıklamaları içinde en anlamlı olanı ise, küreselleşme çağında, eskisinden çok daha önemli olan şeyin, küreselleşmenin yarattığı sorunları çözmek için "yerel topluluklara dayanmak olduğunu" söylemesidir.

(dönemi) Sempozyumu'nun adı "Doğu Asya Mutfaklarının Küreselleşmesi" olarak belirlendi. Eğer küreselleşmenin gerçekliği veya yeniliği hakkında şüpheler varsa bile, bu şüpheler küreselleşme üzerine söylemleri engelleyemediği gibi, yayılmasını önlemede önemli bir başarı bile kazanamadı.

Muhaliflerin bakış açısından, yukarıda bahsettiğim kitabın başlığından küreselleşme teriminin çıkarılması doğru bir karar olabilir, çünkü (bu kitapta da ele alınan) küreselleşmenin muhalifleri bile, sadece onu bir sorun olarak gündeme getirerek bile, bu söylemin büyümesine katkıda bulunuyorlar. Öte yandan, terimin ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilenmenin en iyi yolunun onu gözardı etmek olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Dünyada ve belki daha da önemlisi dünya hakkında düşünme şekillerimizde belirli önemli değişiklikler olduğuna, çok az kişinin itiraz edeceğini sanıyorum. Küreselleşme terimi ideolojik bir kılıf içinde olabilir, eğer kelimesi kelimesine alınırsa yanıltıcı olabilir ve tanımlama iddiasında bulunduğu bazı süreçler asla yeni olmayabilir. Eğer şu ya da bu nedenle terimi kullanmaktan kaçınmaya karar versek bile, terimin ortaya çıkmasına neden olan ve çekiciliğine maddiyat/güç katan değişiklikleri gözardı etmemeye dikkat etmeliyiz. Eğer terim, şimdiki kullanımlarının çoğunluğunda, dünyayı kavramlaştırmasında eksik bulunuyorsa, yine de onu terk etmeden önce iddialarına karşı dünyadan alınan kanıtlarla karşı çıkmamız veya onu geliştirmeye çalışmamız gerekir.

Birkaç kere, destekçilerinin küreselleşme hakkındaki iddiaları hakkında eleştirel şeyler yazmış biri olarak, küreselleşmeyi "yeni bir paradigma" olarak tanımlamanın gizli tehlikelerinin tamamen farkındayım. Ama yine de riski almak ve bunun bazı içerimleri boyunca düşünmek isterim. Aşağıda açıklamaya çalışacağım nedenlerden dolayı, sadece geçici bile olsa, tarihsel sürece göndermede bulunan tanımlayıcı bir terim olarak küreselleşmeyi, dünyayı görmenin bilinçli bir yeni yolu olarak kullanılmasından (ki benim küreselleşmeden bir paradigma veya söylem olarak bahsettiğimde aklımda olan şey buydu) ayırmak gerekir. Tarihsel bir süreç olarak küreselleşmenin insan-

lığın doğuşundan beri ilerlemekte olduğu, son birkaç yüzyılda genişlik, hız ve öz bilincinin arttığı ve son birkaç on yılda yeni bir evreye girdiği söylenebilir. Ama küreselleşmenin bu ereksel/evrimci anlamı, elimizdeki tek anlam değildir. Küreselleşme, zaman içinde ilerleme ve geri çekilmelerin damgasını vurduğu sürekli tekrarlanan konjonktürel bir olguyu temsil edebilir ve anlamını insanlık tarihinin tümüne referanstan değil, yakın geçmişe referanstan alabilir.

Öz bilinçli bir paradigma olan küreselleşmenin yakın geçmişin bir ürünü olduğu ve son iki yüzyılda hakim olan ve aynı dönemde toplum bilimsel ve kültürel düşünceyi şekillendiren dünyayı algılayış biçimlerinden ayrılmayı temsil ettiği de eşit derecede savunulabilir bir şeydir.[3] Bu değişiklik için temel olan şey belki de modernite'nin kavramlaştırılmasındaki "mekânsal dönüş" veya daha kesin bir biçimde, mekânsal olanın zamansal olana üstünlüğüdür.[4] Bu bizim şu anda yüz yüze olduğumuz haliyle küreselleşme fikrinin kendisinin kaçınılmaz çelişkililiğini kavramak açısından hayatidir ve aynı zamanda onu daha önceki dünyayı algılama biçimlerinden ayırır: yerelleşme veya daha güçlü bir şekilde söylemek gerekirse parçalanma (frag-

---

3 Anthony King, *Oxford English Dictionary*'ye dayanarak, "'küreselleşme' teriminin sözlüğe en geç 1962'de girdiğini belirtiyor." A. King, "Introduction: Spaces of Culture, Spaces of Knowledge," Anthony D. King (der.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Second revised edition (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998) içinde s. 1-18, 4, dipnot 8. Toplumsal bilimler ile bu bilimlerin geçmişleri ve gelecekleri için Immanuel Wallerstein'in *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999) kitabındaki makalelere bkz. II. Bölüm: "The World of Knowledge."

4 Modernitеden bir kopuş olarak "mekânsal dönüş"ün bir dereceye kadar övücü bir değerlendirmesi için bkz. Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers Inc. 1996). Fredric Jameson "mekânsal dönüş" veya kendisinin postmodernitenin bir karakteri olarak "zamanın yerinden çıkması, zamansal olanın mekânsallaştırılması" diye tanımladığı şeye ilk dikkat çekenlerden birisiydi. Bkz. Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1994), s. 156. İster eleştirsinler ister övsünler, mekân üzerine yazan herkes Henri Lefevbre'ye borçlu olduğunu kabul eder. *The Production of Space*, Fransızcadan çev. Donald Nicholson-Smith (Cambridge, BM: Blackwell Publishers, 1991, İlk yayın tarihi 1974).

mantation) küreselleşmenin kaçınılmaz bir koşulu iken küreselleşme böyle bir parçalanmayı haber verir ve bunun bütünleştirilmesi için bir referans olarak hizmet eder. Bu dönüş için küryerelleşme (glocalization) daha iyi bir kelime olabilir ama küreselleşmeyle devam etmek anlamlı olabilecek gibi görünüyor ve bu da bana çelişkinin asıl yönü gibi geliyor. Dünyanın eşanlı olarak parçalanması ve bütünleşmesine karşı, teslim olmak değilse bile, anlayışlı davranma, kabul etme, modernitenin bilme biçimlerinden bir kopuşu temsil eder, ama bu bazı modern öncesi koşullara dönüş de demek değildir. Çünkü farklı bilgi iddiaları şu anda öteki bilme biçimleri ile sadece neşeli bir ilgisizlik içinde değil, ama diğer iddialara karşı kendi alanlarının üzerinde bilinçli bir şekilde hak iddia ederek bir arada varoluyorlar, ki bu durumun kendisi de modernitenin bir ürünüdür. Böyle bir küreselleşmenin/parçalanmanın tarih bakımından sonuçlarının ne olacağı, bu makalenin sonuç bölümünde tekrar üzerinde durmak istediğim bir soru.

## Paradigmalar ve iktidar: Küreselleşmeyi ciddiye almak

Küreselleşmeyi, öncülerinden biri olan Roland Robertson'un çalışmasına atıfta bulunarak bir paradigma olarak tartışmak anlamlı olacaktır. Robertson sadece paradigma olarak küreselleşmenin ateşli ve ısrarlı bir taraftarı değildi, aynı zamanda taraftarlığını benim yukarıda önerdiklerime çok benzer öncüller üzerine kurmuştu. Kendi ifadesiyle, "küreselleşme teorisinin büyük kısmı, onu homojenliğe indirgemeden heterojenliğin değerlendirilmesiyle ilgilidir."[5] Onu şunları yazmaya bu öncülün ittiğini düşünüyorum:

> Dünya düzeninin yapısallaştırılması herhangi bir çağdaş teori biçiminin geçerliliği için zorunludur... böyle bir kavrayış tek bir dünyaya doğru yönelişi –örneğin kapitalizmin yayılması, Batı emperyalizmi ve küresel bir medya sisteminin gelişmesi–

5 Roland Robertson, "Globality, Modernity and Postmodernity," Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994) içinde, s. 138-145, 141.

mümkün kılan faktörlerin *genel ve küresel* aktör-yapı (ve/veya kültür) temasından analitik olarak ayrılmasını içermek zorundadır. İki sorun seti arasındaki ampirik ilişkiler büyük bir öneme sahip (ve elbette karmaşık) iken, bunların bir arada bulunması bizi her türden zorluğa sürükler ve "yapı" ve "düzensizlik" de dahil çağdaş dünya düzeninin temel ama değişen koşulları ile uzlaşma yeteneğimizi kısıtlar.[6]

Robertson başka bir yerde kendisinin bakış açısının "geleneksel sosyolojinin bütünleştirici olarak kültür görüşünden ziyade, kopukluklarını ve farklılıklarını göstermek için kullanılan... küreselleşme üzerinde kültürel bir bakış açısı olduğunu" yazar.[7]

Ben bir taraftan bu cümleleri (muhtemelen sosyologlar arası bir tartışmaya çok fazla kaptırılmış olarak yazıldıkları için olsa gerek), bir fikir olarak küreselleşmenin tarihsel mirası ile ilişkisi konusundaki belirsizliği nedeniyle az ya da çok kafa karıştırıcı olarak bulurken, bu cümleler benim burada bir süreç olarak küreselleşme ile bir paradigma olarak küreselleşme arasında yaptığım ayrıma benzer (ama aynı olmayan) bir şey öneriyorlar ve benzer nedenlerle. Bu ayrımın amacı paradigma olarak küreselleşmenin işlevselci (ve totolojik) bir biçimde basitçe küreselleşme yönündeki sürecin teorik ifadesine veya küresellik kültürünün küreselleşmenin maddi güçlerinin yekpare veya bütünleştirici ifadesine indirgenmesinden kaçınmaktır. Robertson aynı zamanda, küreselleşmeyi ortaya çıkarmak için çalışan kapitalizm ve emperyalizmin güçlerinin çok fazla dikkat çekerken, "küreselleşmenin ortaya çıktığı ve çıkmakta olduğu tartışmalı koşullarla ilgili bir tartışma büyük oranda gözardı edildiği"[8] için kültür üzerinde yoğunlaştığını ileri sürer.

---

6 Roland Robertson, "Mapping the Global Condition", R. Robertson, *Globalization* içinde, s. 49-60, 55.

7 "Globalization as a Problem," R. Robertson, *Globalization* içinde, s. 8-31, 28-29.

8 *Ibid*, Robertson'un burada ifade ettiği şekliyle arzusu, sosyolojinin içine kültürel çalışmaların bakışını taşımak ki, ben çok da aynı fikirde olamayacağım, ama şunu merak etmekten de kaçınamıyorum: süreç içinde kendisi de başka bir totoloji içine düşmüyor mu? Çünkü kültürel çalışmalar da pekâlâ 1980'lerde ortaya çıkmakta olan bir küresellik bilincinin ifadeleri olarak görülebilirler!

Daha önce işaret ettiğim gibi ve Robertson'un yukarıdaki alıntının son satırında öne sürer göründüğü üzere, süreç ve paradigma arasındaki bir ayrım en iyi durumda geçicidir ve sadece analitik amaçlarla yapılır. Küreselleşmeyi eleştirel bir şekilde anlayabilmek için, sadece paradigmanın (veya küresel içinde–ki– kültürelin) özerkliğini değil, aynı zamanda paradigmayı tarihselliği içinde görmek gerekir: ürünü olduğu tarihle çelişkili ilişkisini ve üretme sürecinde olduğu tarihi görmek gerekir. Küreselleşme konusundaki anlaşmazlıkların –veya bir çatışma alanı olarak küreselleşmenin– onun değişik –yakın ve uzun dönemli– tarihsel bağlamlarına göndermede bulunmadan anlaşılabileceğini varsaymanın, sadece bir tarihçi önyargısı olduğunu sanmıyorum.

Buradaki kalkış noktam şudur: son on yıl içinde küreselleşme bir değişme –ve toplumsal imgelem– paradigması olarak modernleşmenin yerini almıştır. Küreselleşme söylemi, eski modernleşme söyleminden önemli biçimlerde kopma iddiasında bulunmaktadır ve bunlardan en dikkate değer olanı, Avrupamerkezciliğe karşı birçok şekilde ortaya çıkan gerçek ekonomik, siyasi ve kültürel meydan okumaların zorladığı, Avrupamerkezli değişme erekselliğinin terk edilmesidir. Yeni ekonomik ve siyasi güç merkezlerinin ortaya çıkışı, görünüşteki kültürel ortalığın ortasında kültürel farklılık iddiaları, sınırları tırmalayan insanların yoğunlaşan hareketliliği ve uluslar ve bölgeleri aşan sorunlarla ilgilenmek üzere yeni küresel kurumsal biçimlerin ortaya çıkışı, bu terkedişi makul hale getirmiştir. Bütün bunlar Avrupamerkezci bir modernleşme sürecinin biçimlendirdiği kurumsal düzenlemelerin dünyanın sorunlarını anlayıp onlarla mücadeleye artık yeterli olmadığını göstermektedir. Küreselleşme daima enternasyonalizm, halklar arasında eşitlik ve yakın bağlara bağlı olmuş bir sol için açık bir çekiciliğe sahiptir. Küreselleşmeye en görünür tepkilerin siyasi sağdan gelmiş olması, küreselleşmenin sola doğru, en azından liberal sol amaçlar yönünde bir hareket olma imajını güçlendirir.[9]

9 Burada şunu da belirtmemiz gerekir; küreselleşme taraftarları belirli ortak varsayımları paylaşsalar da, bütün olarak küreselleşme kavramına çok değişik an-

Ama küreselleşme konusundaki aşırı mutluluk ve güven sadece geçmişten kalan değil, yeni gelişmelerin de ürünü olan çok gerçek toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin gizlenmesine hizmet etti. Küreselleşmenin sonu temsil edip etmediği veya Avrupamerkezci bir modernleşmenin gerçekleştirilmesi olup olmadığı gibi bazı sorular var. Bir akademisyen küreselleşmeyi "görünmez sömürgecilik", yeryüzünde yayılmakta olan AvroAmerikan sömürgeciliğinin 3. aşaması olarak tanımladı.[10] Bir söylem olarak küreselleşme giderek artan biçimde her tarafa yayılıyor görünmektedir, ama en çok eski güç merkezlerinden, özellikle de ABD'den propagandası yapılmaktadır ve bu da onun propagandasını yapan hegemonyacı amaçlar hakkında kuşkuları artırmaktadır.[11] Ekonomik ve siyasi güç eskisine göre daha fazla merkez dışına kaymış (merkezsizleşmiş) olabilir, ama küreselleşme kapitalizmin küresel zaferine göndermede bulunmadan anlaşılamaz bir şeydir ve "pazar ve demokrasinin" küreselleşmesi yönündeki baskılar, tıpkı bir zamanlar pazar ve demokrasinin modernleşmenin merkezinde olması gibi, küreselleşmenin de merkezindedirler. Kültürel çatışmalar Avrupamerkezli modernleşmenin ürünü olan bir ideolojik ve kurumsal alan üzerinde, eskisinden çok daha açık bir biçimde yaşanmaktadır. Son olarak, eski sosyalist ve Üçüncü Dünya alternatifleri döneminin aksine, Avru-

lamlar yüklenmektedir, özellikle de küreselleşmenin farklı siyasi ve kültürel bağlamlara maledilmesinde. Bu konuda bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Formations of Globality and Radical Politics," *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 21.4 (1999), s. 300-338. *Derlugian and Greer* içinde yeniden basıldı, s. 111-135.

10 Farshad Araghi, "The Three Colonialisms of Historical Capitalism: The Second Colonialism and the Rise of Pan-Islamic Nationalism in Iran," Yayınlanmamış konferans bildirisi. *Annual Meeting of the Social Science History Association,* Pittsburgh, PA (27 Ekim, 2000).

11 Küreselleşmeye (çokkültürlülüğün yanı sıra) ABD kültür emperyalizminin bir başka örneği olarak göndermede bulunulması için bkz. Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, "On the Cunning of Imperialist Reason," Theory, *Culture and Society*, 16 (1) (1999), s. 41-58, 42. ABD'den bir görüş için bkz. Walter La Feber, *Michael Jordan and the New Global Capitalism* (New York: W.W. Norton Co., 1999). La Feber bu kitapta şirketlerin medya kapitalizmi, tüketici kültürü, spor ve Michael Jordan'ın ikonsu imajının kombinasyonunda, ABD kültürünü dünyanın her tarafında yayacak büyük bir güç görüyor.

pamerkezciliğe yönelik tehditler daha çok kapitalist modernite yi kendilerinin malı haline getirenlerden gelmektedir. Bunların tehdidi o modernitenin diliyle seslendirilmekte ve alternatif vizyonları kaçınılmaz olarak kapitalist bir dünya ekonomisine katılmalarının lenslerinde kırılarak yansımaktadır. Küreselleşme, pekâlâ, ortaya çıkardığı bütünü, yeni çatışma türleri bakımından, kalkınmacılığın (sosyalist rakibi artık sözkonusu olmadığı için) kapitalist biçimi içinde evrenselleştirilmesini temsil ediyor olabilir.

Başka bir deyişle, küreselleşmenin Avrupa gücü tarafından küreselleştirildiği haliyle kapitalist modernleşmenin tarihinde son evre mi olduğu, yoksa herhangi bir somutluk içinde henüz ortaya çıkmamış olan başka bir şeyin başlangıcı mı olduğu belli değildir. Ama küreselleşme söyleminin hem küresel ilişkilerin değişen biçimlerine –yeni birliklerin yanı sıra yeni ayrılıklar– hem de bu değişiklikleri kavramak için yeni bir epistemoloji ihtiyacına bir yanıt olduğu açıktır. Ama küreselleşme, bazı çıkarlara diğerlerinden daha iyi hizmet eden yeni bir küresel imgeleme göre dünyayı yeniden şekillendirmeye çalıştığı için, aynı zamanda bir ideolojidir. Küreselleşmenin ulusaşırı (transnational) sermayeye olduğu kadar kozmopolitan liberaller veya solculara da cazip gelen zafer sarhoşluğu içindeki bir değerlendirilmesi, dünyanın çok yakındaki bütünleşmesini kutlar ve varlığını sürdüren sorunların sadece geçmişin kalıntıları değil, tam da (kalkınmacı varsayımların ideolojisine işlediği) küreselleşme sürecinin kendisinin bir ürünü olduğunu göz ardı eder. AvroAmerikanlar dışındakilerin de şimdi bu sürece katılmakta olmaları, onu daha az ideolojik yapmaz, sadece küresel sınıf biçimlenmesindeki değişikliklere işaret eder. Bu anlamda küreselleşme söyleminde Avrupamerkezciliğin sorunları ile meşgul olmak, dikkatleri yeni iktidar biçimlerinden başka yönlere çekmek demektir.

Küreselleşmenin kurtuluş vaadi, basitçe, küreselleşmenin kendisi yeni ekonomik ve siyasi sömürü ve marjinalleşme biçimleri üretirken, sürekli geleceğe ertelenen bir vaattir. En önemlisi çevre sorunları olmak üzere küreselleşmenin orta-

ya attığı bazı sorunlar, bizzat bu sorunları çıkaran kişiler tarafından kabul edilmektedir. Diğer sorunlar ise sadece geçmişten miras kalan ve küreselleşme vaadini yerine getirdiğinde ortadan kalkacak sorunlar olarak sunulmaktadır. Küreselleşme ideologları herkes için bolluk vaat edebilirler, ama bir dizi çalışmanın ortaya çıkardığı üzere küreselleşmenin gerçekte ne vaat ettiği ile ilgili öngörüler kötümserdir: dünya nüfusunun büyük bölümünün, merkez ülkelerdekilerin birçoğu da dahil olmak üzere, marjinalleştirilmesi. Yayılan demokrasinin ortasında, insan yaşamı ile ilgili en önemli kararlar hızla seçmenlerin etki alanı dışına çıkarıldığı için, ekonomik marjinalleşme aynı zamanda siyasi marjinalleşme anlamına da gelmektedir. Dünya belki yeniden şekillenecektir, ama bu yeniden şekillenme kapitalizm koşullarında olacaktır ve kapitalizm yeni koşullarda ve yeni biçimlerde, dünyayı yapılaştırmasının üzerine dayandığı eşitsizlikleri yeniden üretmeye devam etmektedir. Belki de küreselleşme ile ilgili en dikkat çeken sorun, terimin kendisindedir. Küreselleşme terimi yeryüzünün tümünü kapsayan bir süreçten söz etmektedir ki, açıkça durum bu değildir, çünkü dünyanın birçok bölgesi sürecin dışında kalmıştır ve bu süreç Manuel Castells'in ileri sürdüğü gibi, yüzeylerden çok ağlar şeklinde düşünüldüğünde anlaşılabilir. Bu anlamda, küreselleşme belki de, yüzeyleri ancak sadece milliyetçilik ve sömürgecilik aktörleri ile açıklayabilen modernleşmeden bir ricattır.[12]

---

12 Küreselleşme hakkındaki açıklayıcılıkları bakımından dikkate değer çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: Hans Peter-Martin ve Harald Schumann, *The Global Trap: Globalization and the Assault on Democracy and Prosperity*, çev. Patrick Camiller (Londra ve New York: ZED Books, 1997), Richard Barnet ve John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (New York: Simon and Schuster, 1994), William Greider, *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism Order* (New York: Simon and Schuster, 1997) ve Roger Burbach, Orlando Nunez ve Boris Kagarlitsky, *Globalization and Its Discontent* (Londra: Pluto Press, 1997). Martin ve Schumann küreselleşmecilerden alıntı yaparak, küreselleşmenin, "göğüs şovuyla" ayakta tutulabilecek bir "20:80" toplumu üretmesinin beklendiğine işaret ediyor. Bu dünya nüfusunun sadece yüzde 20'si küreselleşmeden faydalanırken, geri kalan yüzde 80'inin eğlenceyle meşgul edileceği bir toplumdur. "20:80" rakamı ilk kez Avrupa Birliği tarafından tahmin edilmiş bir rakamdır. Bkz. Ricardo Petrel-

Radikal bir eleştiriyi, şimdiye kadar olduğu kadar, belki de daha fazla anlamlı kılan şey işte budur. Böyle bir eleştiri, eğer anlamlı olacaksa, kendi tarihsel meşruiyetine nostaljik bir bağlılıktan çok, değişen şartların kavranmasına dayanmak zorundadır. Dolayısıyla işe, çağdaş bir olgu olarak küreselleşme hakkında yeni olabilecek ya da olmayacak şeyler hakkında birkaç kelimeyle başlamak önemlidir.

## Tarihsel perspektif içinde küreselleşme

Küreselleşme iddialarında bir paradoks var. Taraftarları küreselleşmeyi çağdaş dünyadaki yeni bir olgu olarak ve ortaya çıkışından beri insanlık durumunu belirleyen bir süreç olarak sunuyorlar. Bu son iddia zaman zaman, daha önceki yayılmacı iddialardan kolayca ayrılamayacak yavan biçimler alıyor. İnsanların 2 milyon yıldan daha fazla bir zaman önce Doğu Afrika'da bir yerde ortaya çıktıktan sonra sürekli yayılma halinde olduklarının büyük bir haber olduğunu iddia etmek zor. Bu geçmişte toplumlar arasında daima, bazıları oldukça önemli sonuçlara sahip karşılıklı etkileşimler olduğunu dikkate alırsak büyük bir gelişme de değil. Toplumların tarihini onları diğerlerinden ayrı, izole durumları içinde değil de bu ilişkileri içinde incelememiz gerektiği önemli bir epistemolojik argüman, ancak bu da çok uzun zamandır bilinen bir şey ve belki de Heredot ve Sima Qian'a kadar ama daha göze çarpar bir biçimde Aydınlanmacı tarih anlayışlarına kadar geri giden bir şey. Ama şimdiki durumla ilgili olarak, en azından ABD'de, yeni olabi-

la, "World City-States of the Future," *NPQ* (*New Perspective Quarterly*) (Sonbahar 1991), 59-64. Küreselleşmenin "ağ" imgesi için bkz. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, Vol. 1 of The Information Age: Economy, Society and Culture* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996). Ağ imgesi küreselleşme tartışmalarında başından bu yana çağdaş bir "Hansa Birliği"ne yapılan atıflarla birlikte kullanılmıştır. Bu konuda bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover ve Londra: Wesleyan University Press, 1994), s. 50. Ağ benzetmesi aynı zamanda (Saskia Sassen'in terminolojisiyle) bir "küresel kentler" ağı olarak küreselleşme gerçeğini hatırlatır. Bu ağda tarımsal hinterland artan oranda marjinalleşir. Bkz. Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton, NJ: Priceton University Press, 1991).

lecek olan şey, çağdaş küresellik bilincinin bütün bir geçmişe yansıtılması ve böylece sadece toplumlar arasındaki maddi etkileşimlerde değil daha da önemli olarak küresellik bilinci içinde, küreselliğin farklı biçimleri ve boyutları arasındaki farkların silinmesidir. Küresellik aynı zamanda kendi doğuş koşullarının eleştirel bilincini de siler.

Bu farklılıkların ayırt edilmemesi, aynı zamanda çağdaş küreselleşmenin ve onun maddi/zihinsel sonuçlarının, yakın geçmiştekiler de dahil, tarihsel öncülleri ile ilişkilerinin açıklanması gereğini de ortadan kaldırır. Küreselleşme bilincinin tarihsel koşullara göre azalıp çoğalması, ancak bu azalıp çoğalmaların farklı zamanlarda ve küresel iktidar düzenlemelerinde farklı yerler işgal eden kişiler için farklı anlamlar taşımaları mümkün müdür? Eğer mümkünse, o zaman iktidar ile küreselleşme ideolojileri arasındaki ilişki nedir? Öte yandan, eğer ortak bir seküler küreselleşme eğilimi varsa, bunu geçmişte nerede bulabiliriz?

Son soruya verilmesi tercih edilen cevap kapitalizmin doğuşudur, çünkü kapitalizmin doğuşu ile birlikte sadece ekonomik faaliyetin değil aynı zamanda siyaset ve kültürün de küreselleşmesi yönünde sürekli bir eğilim tespit etmek mümkündür. Ama bu benim aşağıda ileri süreceğim gibi, ister küreselleşmenin, ister küreselleşme bilincinin "azalıp çoğalmaları", ortadan kaybolması anlamına gelmez; bu nedenle, sadece bugün bildiğimiz anlamıyla dünyanın anlamının oluşturulmasında zirveye çıkmasının dışında, kapitalizm sadece küreselleşme için bir ilham kaynağı olmadı, ek olarak dünyanın yeni bir Avrupa hegemonyası altında birleşmesinin aracı olarak da hizmet etti. Eğer kapitalizmin kökenleri, kendisinin daha önceki üretim tarzlarındaki tarih-öncesinde yatıyorsa, bu ne kapitalizmin dünyayı bütünleştirmede oynayacağı benzeri görülmemiş tarihsel rolü yadsır ne de çağdaş küreselleşmenin tarihsel bağlamı olarak kapitalizmin yapılarının yerine tüm insanlık tarihini kor. Karl Marx ve Friedrich Engels'in 19. yüzyılın ortalarında şu yazdıkları kendi zamanları için fantastik görünebilirdi, ama bunlar bizim zamanımızın ürkütücü derecede doğru bir tarifidir:

Amerika'nın keşfi, Ümit Burnu'nun gemiyle dolaşılması yükselen burjuvaziye yepyeni alanlar açtı. Doğu Hindistan ve Çin pazarları, Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürgelerle yapılan ticaret, mübadele araçlarının ve genel olarak metaların artması ticarete, denizciliğe, sanayiye o zamana kadar görülmemiş bir canlanma sağladı... Büyük (modern) sanayi Amerika'nın keşfiyle yolu açılan dünya pazarını kurdu... Burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynamıştır... Burjuvazi üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri durmadan devrimcileştirmeksizin var olamaz... Ürünleri için durmadan genişleyen bir pazara gerek duyması, burjuvaziyi yeryüzünün dört bir bucağına salar. Her yerde yuvalanmak, her yere yerleşmek, her yerle bağlantılar kurmak zorundadır burjuvazi. Burjuvazi dünya pazarını sömürerek bütün ülkelerdeki üretim ve tüketime kozmopolit bir nitelik kazandırmıştır... Köhne ulusal sanayiler yıkılmıştır ve günden güne yıkılmaktadır. Bunların yerini, kurulmaları bütün uygar uluslar için bir ölüm kalım sorunu haline gelen yeni sanayiler, artık yerli hammaddeleri değil de en uzak yerlerden getirilen hammaddeleri işleyen ve ürünleri yalnızca ülke içinde değil, aynı zamanda bütün kıtalarda tüketilen sanayiler almaktadır. Ülke içinde üretilen ürünlerin karşılayabildiği eski ihtiyaçların yerini uzak ülke ve iklimlerin ürünlerini zorunlu kılan yeni ihtiyaçların aldığı görülmektedir. Eski ulusal ve yerel kendi kendine yeterliliğin ve içe kapanıklığın yerini çok yönlü ilişkiler, ulusların çok yönlü karşılıklı bağımlılığı almaktadır. Üstelik yalnızca maddi üretimde değil, zihni üretimde de. Tek tek ulusların yarattığı zihni ürünler herkesin ortak malı olmaktadır. Ulusal tek yanlılık ve dar kafalılık her geçen gün biraz daha olanaksızlaşmakta ve çeşitli ulusal ve yerel edebiyatlardan bir dünya edebiyatı doğmaktadır. Burjuvazi, bütün üretim araçlarının hızla iyileşmesi, iletişimin son derece kolaylaşması sonucunda bütün ulusları, hatta en barbarlarını bile uygarlığın bağrına çekiyor. Burjuvazinin metalarının ucuz fiyatları bütün Çin setlerini yerle bir eden, barbarların yabancılara karşı duyduğu alabildiğine inatçı nef-

reti zorla dize getiren ağır toplardır. Burjuvazi bütün ulusları yok olup gitmemek için burjuvazinin üretim tarzını benimsemek zorunda bırakıyor; bütün ulusları kendisinin uygarlık dediği şeyi kabullenmek, yani burjuva olmak zorunda bırakıyor. Açıkçası burjuvazi, kendi suretinde bir dünya yaratıyor.[13]

Marx ve Engels'in Avrupa kapitalizminin yayılmasının etkileri konusunda söyledikleri şeyin içinde hem maddi hem de kültürel küreselleşme zımni olarak vardır. Son birkaç cümlenin dili Avrupamerkezci bir yanlılık taşıyor olabilir ve her ne kadar yazarların ("uygarlık denen şey") diyerek yaptıkları ironinin gözardı edilmemesi gerekse de, çağdaş bir perspektiften kesinlikle saldırgandır. Ve son cümlenin kendisi de, tek bir burjuva "öz-imgesi" varsayımı nedeniyle sorunludur, çünkü burjuvazi, kapitalizmin sonraki tarihine damgasını vuracak birçok iç çelişkiye yolaçarak içerik olarak daha fazla kozmopolitan hale geldikçe, birçok özimgenin ortaya çıkabileceği ihtimalini görmez. Ama çağdaş küreselleşme bilincini öncüllerinden ayıran meseleler, süregiden bir tarihsel süreç olarak küreselleşmeden çok, kesinlikle bunlardır ve bu konuya ileride tekrar döneceğim.

Giovanni Arrighi'nin bir süre önce ileri sürdüğü gibi, sermaye, hatta "kapitalist dünya-ekonomisi" olarak görülecek bir yapılaşmış ve yapılaştıran şeyin varoluşundan bile önce, daima küreselleşiyordu.[14] Arrighi de, Fernand Braudel'in çalışmasına dayanır. Braudel, Avrupa dünya sisteminin doğuşu çözümlemesinde, aralarında karşılıklı etkileşim bulunan birden çok dünya sisteminin varlığını kabul eder. Bu bölgesel dünya sistemlerinin birbirine eklenmesi, Avrupa burjuvazilerine, ilk olarak bir Avrupa dünya sistemi inşa etmelerini, sonradan da, bütün bu öteki bölgesel dünya sistemlerini, kapsam olarak küre-

13 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of Communist Party*, reproduction the English edition of 1888 (Pekin: Foreign Languages Press, 1968), s. 31-36. (Karl Marx-Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satlıgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar*, Yordam Kitap: İstanbul, 2008 içinde, s. 23-25.)

14 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time* (Londra ve New York, Verso, 1994).

sel olan bir dünya-sistemi yaratmak için Avrupa'nın yörüngesine çekme imkânı veren ekonomik ve siyasi kurumları yaratma imkânı verdi.[15]

15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar doğduğu haliyle kapitalist dünya-sistemi, çağdaş küreselleşme için bir tarihsel-yapısal bağlam sağlayabilirse de, kapitalizmin tarihinin kendisini ve yukarıda hem küreselleşme süreci hem de bilincindeki "azalıp çoğalmalar" olarak tanımladığım şeyi açıklamak için, çağdaş küreselleşmenin kendine özgü özelliklerini kavramak gerekir. Küreselleşme, en azından Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'yu yazdıkları tarihten bu yana geri dönülmez bir süreç olarak görülebilir. Ve Küresellik bilinci hızla ilerler ve bu sadece emperyalizm ve sömürgecilik yoluyla küreselleşmeyi dünyanın giderek daha geniş kesimlerine empoze eden AvroAmerikalılarla sınırlı kalmaz. Ama tam da küreselleşme sürecinin kendisi, tıpkı Marx ve Engels'in burjuvazinin "uygarlık" dediği şeyle ilgili ironik göndermelerinde dikkat çektikleri gibi, Avrupa burjuvazisinin dar kafalılığı da dâhil kendi dar kafalılığını yaratır. Eğer küre-

15 Fernand Braudel, *The Perspective of the World. Vol 3 of Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*. Tr from the Frenc by Sian Reynolds (New York: Harper&Row Publishers, 1986). Braudel'in kendisi de Immanuel Wallerstein'ın dünya-sistemi analizine dayanır ve buna kapitalizmin doğuşundan önceki öteki dünya-sistemlerini ekler. Braudel ayrıca sermaye tanımını, sadece kendini birikime adamış büyük girişimlerle özdeşleştirerek, sınırladı. Arrighi'nun durumunda olduğu gibi, Braudel'in durumunda da küreselleşmede vurgu finansın rolü üzerine yapılır. Finansal genişleme ülke (territorial) devleti ile küreselleşen sermaye arasında bir işbirliğini gerektirir, ama aynı zamanda mekânsal yerleşimle ilgili çelişen eğilimleri nedeniyle, ikisi arasındaki çelişkileri de yaratır. Bu iddia oldukça ikna edicidir, mantıklıdır ama hem üretim, hem de özellikle 18. yüzyıldan sonraki dönem için kültür sorunlarını göz ardı etmesi nedeniyle kesinlikten uzaktır. Birikim sermayenin hedefi (ve tanımlayıcı özelliğidir) ama üretim hem ulusal gücün kaynağının anlaşılması, hem de Arighi'nin analizi için önemli olan finansal birikim ve dağılım evrelerinin oransal olarak küçültülmesi bakımından önemlidir. Öte yandan, ulus-devletin yok olması veya güçlerinin sınırlandırılması çağdaş küreselleşmenin bir özelliği gibi görünürken, neden ulus-devletin yaratılmasının küreselleşmenin bir aşamasında birikim mekanizmalarına eşlik ettiğini açıklamak da önemlidir. Bu tür soruların birikim, üretim ve ulusal pazarlar arasındaki ilişkilere daha fazla dikkat edilmesini gerektirdiğini düşünüyorum. Ayrıca ulusal kültürlerin, bir kez oluştuktan sonra, hem sermaye hem de devletin faaliyetlerinin şekillendirilmesinde değilse bile etkilenmesinde önemli bir rol oynadığını kabul etmek de önemlidir.

selleşme asla kaçınılamaz bir olgu olacak idiyse, bu aynı zamanda hem küreselleşmenin ürünü hem de onu bazı yollardan biçimlendirme girişimleri (veya milliyetçilik ve sosyalizmde olduğu gibi hatta onu frenleme girişimleri) olan, sömürgecilik, milliyetçilik ve sosyalizm yoluyla olacaktı.

Roland Robertson tarihte küreselleşmeyi beş evreye ayırdı: "oluşum evresi" (15. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar), başlangıç evresi (18. yüzyılın ortalarından 1870'lere kadar), "kalkış evresi" (1870'lerden 1920'lerin ortalarına kadar), "hegemonya için mücadele evresi" (1920'lerin ortalarından geç 1960'lara kadar) ve "belirsizlik evresi" (1960'lardan 1990'lara kadar).[16] Son evreyi "belirsizlik evresi" olarak tanımlaması, yani küreselleşmenin bir paradigma olarak kendini kanıtladığı evre, daha sonra tekrar ele alacağımız ilginç bir noktadır. Burada tartışmamızla yakından ilgili olan şey, Immanuel Wallerstein gibi dünya sistemi çözümlemecilerinin ileri sürebileceği üzere, bu "plan"da küreselleşmenin "kapitalist dünya sistemi"nin tarihi ile çakışması ve "kalkış evresi" olarak, "geçmiş dönemlerin ve yerlerin küreselleştirici eğilimlerinin tek bir önlenemez biçimin ortaya çıkmasına yol açtığı",[17] 1870'lerden sonraki yarım yüzyıllık bir dönemle özdeşleştirmesidir.

Bu özel döneme kurucu bir önem atfeden yalnızca Robertson değildir. Paul Hirst ve Grahame Thompson, yakın zamanda yaptıkları bir küreselleşme eleştirisinde, bu aynı dönemi çağdaş küresellik iddialarının ona göre değerlendirileceği bir temel olarak gösterdiler ve en azından yeryüzündeki ulus ve bölgeler arasındaki ekonomik faaliyetlerin hacmi ve yoğunluğu bakımından 20. yüzyılın son çeyreğinin 19. yüzyılın son çeyreğinden çok daha fazla bir küresellik durumunu temsil ettiğini iddia etmenin zor olduğu sonucuna vardılar.[18] En ilginci ise belki

16 Robertson, "Mapping the Global Condition," s. 58-59.

17 *A.g.e.*, s. 59.

18 Paul Hirst ve Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge, UK: Polity Press, 1996), özellikle 2. Bölüm. Bu kitabın amacının sadece geçmiş ve gelecek arasında soyut paralellikler kurmak olmadığını, aksine daha çok ulus-devletin ve devlet yoluyla hayata geçirilen toplumsal politikaların mevcut durumda hâlâ

de, *New York Times*'da Mayıs 1999'da yayınlanan, zorunlu olarak daha az akademik ama dayandığı uzmanlık bakımından oldukça bilgili olan bir makalenin çıkardığı şu sonuçlardır: "finansal yatırım ve ticari işlemler ve emek hareketliliği bakımından küreselleşme zirvesine bir yüzyıl önce çıkmıştır ve böylece 20. yüzyılı ekonomi tarihinde büyük oranda, küreselleşmeden geri çekilmesi nedeniyle hatırlanır hale getirir. Bazı bakımlardan, dünya ekonomisi ancak şimdi bir yüzyıl önce olduğu kadar karşılıklı bağımlı hale gelmektedir."[19]

Kültür ve bilinç alanlarında da benzer kanıtlar bulunabilir. Süveyş Kanalı'ndan Panama Kanalı'na kadar, 19. yüzyılın ikinci yarısı dünyanın farklı parçalarını birbirine bağlamak için büyük projelere girişilmesine tanık oldu. Amerikan demiryolu kralı işadamı Edward Harriman dünyanın etrafını dolaşacak bir demiryolu hattı hayal etti ve bu amaçla projesinin ilk adımı olmak üzere (ithal Çinli ve Japon emek gücü ile) Bering Boğazı üzerinde bir köprü inşa etme imkânlarını araştırmak için 1899'da Alaska'ya bir keşif gezisine çıktı.[20] 19. yüzyılın ortasında Londra'da düzenlenen Kristal Palas Sergisi'nden sonraki yaklaşık yüzyıllık dönemde Avrupa ve ABD'de önemli bir kültürel/ticari olgu olan dünya fuarlarının düzenleyicileri, fuarları sadece bütün dünyadan insanları ve onların ürünlerini değil dünyanın bilgisini de bir araya getiren "dünya ansiklopedileri" olarak görüyorlardı.[21] Dünyayı, onun birçok geçmişini ve şimdisini sunum ve araştırma için duvarları arasına toplamayı amaçlayan büyük müzeleri de bu döneme borçluyuz.

---

geçerli olduğunu ileri sürmek amacıyla, küreselleşmenin yeni olduğu iddiasını reddetmek olduğunu belirtmem gerekir. Hirst ve Thompson, kendi iddialarının küreselleşmede ulusun sonunu gören "aşırı" küreselleşmecileri hedef aldığını belirtmeye özen gösterirler.

19 Nicholas D. Kristof, "At This Rate, We'll Be Global in Another Hundred Years," *The New York Times*, 23 Mayıs 1999, "The Week in Review."

20 William H. Goetzmann ve Kay Sloan, *Looking Far north: The Harriman Expedition to Alaska, 1899* (Princeton, NJ: Pirinceton University Press, 1982), s. 7-8.

21 Bkz. Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World Fairs, 1851-1939* (Manchester: Manchester University Press, 1998) ve Robert W. Rydell, *All the World's a Fair* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

Eğer durum bu ise, o zaman neden "küreselleşme" dünyayı anlamanın yeni bir biçimi olarak bilinçte öne çıkmak için 20. yüzyılı beklemek zorundaydı diye sorabiliriz. Ya da daha kesin olarak (eğer terime değil de içeriğe odaklanırsak) küreselleşme her zaman aynı etkiler ve aynı anlamlara mı sahip olur? Küreselleşmenin bir tarihi olması, çağdaş küreselleşme sürecinin yeniliğini kendiliğinden reddetmez. Ne de *New York Times*'daki makalenin 20. yüzyılın geç 19. yüzyıl küreselleşmesinden bir gerilemeyi temsil ettiğini ileri sürdüğünde kabul ettiği gibi, küreselleşmenin kaçınılmaz bir evrimci süreç olduğunu kanıtlar. O zaman küreselleşme, anlamını, herhangi bir verili konjonktürde, konjonktürü oluşturan sadece teknik ve ekonomik değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel uğraklardan alan bir olgu mu? Küreselleşme tarihinin her anında sadece bütünleştirme değil aynı şekilde farklılaştırmayı da içerdiğine göre, farklılık ve farklılık kavramlaştırması küresellik bilincinin içine nasıl giriyor? Bu belki de, bizim süreç olarak küreselleşme anlayışımızla ilgili en uygun sorudur.

Bu soruları ele alırken 19. yüzyıl küreselliği ile ilgili karşılaştırmalar yapmak oldukça aydınlatıcı olabilir. Ama böyle bir karşılaştırma, anlamlı olmak için, sadece bütünleşme değil aynı zamanda farklılaştırma güçlerini de açıklamak zorundadır. Bu tür karşılaştırmalar çağdaş küreselleşmenin yenilik iddiasının reddedilmesine hizmet edebilirlerse de, yapısını sökmeye çalıştıkları aynı ideolojik iddialar tarafından sınırlandırılırlar; yani küreselleşmeyi önceden küresel bir bütünleşme olarak kabul eden iddialar tarafından. Fakat bütünleşme sorunun sadece bir yanıdır, diğer yanı ise farklılığın eklemlendiği özel biçimdir.

Her iki dönemde de sermayenin benzer küreselleştirici güçleri olduğunu tespit edebiliriz, ama yine de her iki dönemi, küreselliğin hem genişliği hem biçimleri, hem de küreselleşme süreçlerinin hızı bakımından birbirinden ayıran muazzam teknolojik farklılıklar vardır. 19. yüzyılın sonundaki ekonomik küreselleşme süreci sömürgecilik ve milliyetçiliğin küresel olarak yayılmasıyla çakışırken, çağdaş küreselleşme sadece postkolonyal de-

ğil, aynı zamanda post-ulusaldır (hem toplumların uluslar olarak küresel ölçekte yeniden örgütlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkması, hem de ulus-devlete yönelik saldırıların yaygınlaşması anlamında). Kültürel bakımdan ise, eğer 19. yüzyılın sonunu yoğun bir küreselleşme dönemi olarak tanımlarsak, aynı zamanda bu küreselleşmenin AvroAmerikan normlarının evrenselleşmesiyle neredeyse özdeşleşen bir şey olduğunu da belirtmemiz gerekir. Farklılığın kabul edilmemesi diye bir şey yoktu, ama farklılık AvroAmerikan ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel normlarının tarihin ereksel sonunu temsil ettiği bir geçicilik içinde aşamalandırılmıştı. Bu varsayımlar hiçbir şekilde çağdaş küresellik kavramlaştırmalarında ortadan kalkmamışsa da, bu varsayımlar şimdi alternatif tarihsel yörüngelere dayanan alternatif modernlik iddiaları ile yarışmak zorundadırlar. Avrupamerkezci hegemonyanın yıkılışı, bir paradigma olarak küreselleşmenin kavranmasında hayati öneme sahiptir.

Tarihsel bakış açısından milliyetçilik ve sömürgecilik Avrupamerkezci bir küreselleşmenin aynı anda hem ürünleri hem de aktörleri idiler. Bu durum, dünya üzerinde AvroAmerikan yayılmasını izleyen ve aynı zamanda sömürgeleştirilenleri ekonomik, siyasi ve kültürel olarak AvroAmerikan yörüngesine sokmaya hizmet eden sömürgecilikte çok açıktır. Milliyetçilikte, özellikle de toprakla ilgili önvarsayımları küreselleşmenin ilkeleri ile çelişir görünen ulus-devletlerin doğuşunda ise daha az açıktır. Ancak en önemlileri Robertson olmak üzere bir dizi gözlemci, ulus-devletin kendisinin, kabilesel olandan emperyal olana kadar uzanan daha önceki farklı bir dizi siyasi sistemi az ya da çok ulusluğa zorlayan, daha önceki devletlerarası ilişkilerin ürünü olduğunu savunurlar. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulus biçiminin yayılması da küreselleşme sürecinin ilerlemesine iki şekilde katkıda bulundu. İlki, sadece devletler arasındaki ilişkileri değil, devletler ile onlara bağlı nüfus arasındaki ilişkileri de düzenleyen hukuki ilkelerin küresel olarak yayılması. İkincisi ise ulusal kültürel tek biçimlilik adına, devlet içindeki yerel farklılıkların ortadan kaldırılması. Bu süreçlerin farklı yerlerde farklı yollar izlemesi ve eksik kalması,

bunların 20. yüzyıl boyunca oynadıkları devrimci rolü gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır.

Milliyetçilik ve sömürgecilik küreselleşmeye katkıda bulunmuş olsalar bile, aynı zamanda yerküreyi yeni biçimlerde ulusal ve sömürge alanlara böldüler ve bu *New York Times*'daki makalenin belirttiği gibi sadece küresellikten değil, daha kesin olmak gerekirse, bir Avrupamerkezci küresellikten geriye gidişi temsil etti. Dolayısıyla milliyetçilik ve sömürgecilik, kapitalist bir dünya düzeninin ne destekçileri ne de muhalifleri (özellikle de sosyalist muhalifleri) arasında, tarihe Avrupamerkezci bir son biçme görüşünü zayıflatmadı. 19. yüzyıl, özellikle de ikinci yarısı, tarih dahil, bildiğimiz anlamda toplumsal ve kültürel bilimlerin ortaya çıkışına denk düşer. Dünya halkları AvroAmerikalılardan varsayılan uzaklıklarına ve ölçünün çağdaş AvroAmerikan "uygarlığı" olduğu evrensel siyasi ve kültürel normlara uyma güçlerine göre yeni bilgi düzeni içine yerleştirilirken, küresel farklılıkların bir hiyerarşi içinde düzenlenmesi, sadece ortaya çıkmakta olan toplumsal bilimler arasında değil, bunların içerikleri arasında da bir işbölümünü şekillendirdi. Bu normlara uymakta başarısız olmanın karşılığı sadece kıyıya itilmek değil, fiziksel ve/veya kültürel yokoluş olacaktı.

Başka herhangi bir alandan daha çok kültür dünyası ve bilgi hakkındaki kültürel varsayımlar şimdinin dünyası ile geç 19. yüzyılın dünyası arasındaki radikal farklılıklara dikkat çeker. Bu farklılıklar ticaret, yatırım ve emek gücü akışı ile ilgili istatistiklerle tespit edilemez. Edward Harriman'ın Alaska'ya yapacağı keşif için topladığı bilim adamları ve hatta John Muir gibi çevreciler, (Harriman'ın öngördüğü türden bir) gelişmenin Alaska'da ne varsa büyük kısmının yok olmasına neden olacağına inandıkları için, bitkisel, hayvani ve kültürel ürünler toplamak için keşfe katılmışlardı. 19. ve 20. yüzyılın dünya fuarları dünyanın her yanından insanları sergilerde bir araya getirdiler, ama sergileri biçimlendiren hiyerarşiler hiçbir şekilde sorgulanmadı. Bu fuarları düzenleyenler AvroAmerikan kapitalist modernitenin üstünlüğünden (sö-

mürgecilik bunun en inandırıcı kanıtı idi) o kadar eminlerdi ki, bir yüzyıl sonra değişik fuarlarda sergilenen Geranimo ve Oturan Boğa'nın torunlarının, zamanın bilim adamlarının müzelere doldurduğu atalarının kemiklerini geri isteyeceklerini hayal bile edemezlerdi. AvroAmerikan modernitenin üstünlüğüne duyulan inanç ırkçı bir hiyerarşiyi de meşrulaştırdı. "Bilimsel kanıtla" da desteklenen bu hiyerarşi, beyaz AvroAmerikalıları evrimin zirvesine yerleştiriyor ve onların üstünlük iddialarını daha da güçlendiriyordu. Onların (çok kültürlü olarak düşündüklerinden çok daha fazla) küresel olarak düşünmeye ihtiyaçları yoktu, çünkü yerkürede akıl ve ilerlemenin gereklerine uymayanların kısa süre içinde yokolup gideceklerine emindiler.

20. yüzyılın sonunda bir paradigma olarak küreselleşmenin ortaya çıkışı sorununa verilen bir dizi cevap vardı; bunların çoğu teknoloji yönelimliydi ve yerkürenin birleştirilmesiyle ilgiliydi: Marshall McLuhan'ın "küresel köy"ünden, dünyanın uzaydan görülmesine ve internete kadar. Ancak bana göre sadece küresel birleşme sorunuyla ilgilenen yanıtlar, aynı anda yaşanan küresel parçalanma sorununu dikkate almamaları ve küreselleşmeyi sadece modernleşmenin ileri bir aşaması haline getirmeleri nedeniyle eksik görünüyorlar. Bana göre kulak verilmesi gereken ve genellikle gözardı edilen bir yanıt ise şu: küreselleşmenin farkında olunması aynı anda hem bir Avrupamerkezci dünya düzeninin oluşturulmasının hem de yıkılışının ürünüdür ve bu bizim bilinçlerimizden, (bu düzen olmaksızın anlamsız olacak olan) küresellik bilincini korurken Avrupamerkezcilik iddialarını terk etmemizi istiyor. Küreselleşmenin bu çağdaş anlamda bilinçte öne çıkabilmesi için, AvroAmerikan bir küresellik tarihin sonu olarak evrensellik iddiasını kaybetmesi gerekir. Ki günümüzde bu iddianın, belki hâlâ sürdürülebilir olduğu ekonomik alanda değil ama Avrupamerkezciliğin alternatiflerinin çoğaldığı kültür ve bilgi alanlarında evrensellik iddiasını kaybettiği en göze çarpar biçimde ortadadır. Avrupamerkezciliğe karşı alternatifler ironik bir biçimde, kapitalist küreselleşmenin asıl ürünleri olan, kapitalist ekonomi-

de en başarılı olmuş ülkelerde en güçlü biçimde dile getirilir. Bu ülkelerin sahip olma iddiasında bulundukları kültür ve bilgi yerel geçmişlere dayanır, ama hiçbir şekilde bir geçmişe dönüşe işaret etmez, çünkü şimdi yeniden canlandırılan geçmişler bir yüzyıl ya da daha fazla zamandır devam eden toplumsal ve siyasi dönüşümün bilinci tarafından halihazırda yeniden örgütlenmiş bir geçmiştir; bu geçmişler başka bir deyişle, sadece postkolonyal ya da postulusal değil, aynı zamanda belki de hatta post-küreseldirler, çünkü kültürel rekabet ve çekişme halihazırda kendisi belirsiz bir küreselliği önvarsayan bir alan üzerinde cereyan etmektedir.

S. N. Eisenstadt kısa bir süre önce "Multiple Modernities" (Farklı Moderniteler) adlı bir tartışmada şunları yazdı: "Farklı moderniteler" fikri,

> uzun süredir akademik ve genel tartışmalarda egemen olan fikirlere aykırıdır. Bu fikir 1950'lerde hâkim olan "klasik" modernleşme ve sanayileşmiş toplumların yöndeşmesi teorilerinin bakış açısına ve aslında Marx, Durkheim ve (büyük oranda) Weber'in, Avrupa'da geliştiği haliyle modernitenin kültürel programı ve orada ortaya çıkan temel kurumsal oluşumlarının nihai olarak bütün modernleşen ve modern toplumlarda hakim olacağı şeklindeki klasik sosyolojik çözümlemelerine de aykırıdır. Modernleşmekte olan toplumlarda gerçekte yaşanan bu gelişmeler, bu Batılı modernite programının homojenleştirici ve hegemonik varsayımlarını yanlışladı. Bu toplumların çoğunda, geniş bir kurumlar dizisi boyunca yapısal bir farklılaşma eğilimi ortaya çıkarken, bu alanların tanımlanma ve örgütlenme biçimleri büyük ölçüde farklıydı... bu da çok sayıda ideolojik ve kurumsal kalıpların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu kalıplar kendi toplumlarındaki geleneklerin basitçe modern dönemde devamı değillerdi. Bu tür kalıplar, her ne kadar özel kültürel öncüller, gelenekler ve tarihsel deneyimlerden büyük oranda etkilenmiş olsalar da, belirgin biçimde moderndiler. Hepsi de, hayati (ve genellikle kararsız) referans noktaları oriji-

nal Batı projesi olan, açıkça modern dinamikler ve açıklama tarzları geliştirdiler.[22]

Samuel Huntington'ın "uygarlıklar savaşı" tezinden niyet ve öncül olarak çok farklı olmasına rağmen, Eisenstadt'ın sözlerinin içerimleri Huntington'ınkinden hiç de farklı değildir.[23] Eğer Eisenstandt'ın açıklamaları bizi çok şaşırtmadıysa, bunun nedeni bu sözlerin bir süredir postmodernizm ve postkolonyal eleştiri alanlarında dolaşmakta olmasıdır. Eğer dünya neredeyse yarım yüzyıldır kapitalizm ve sosyalizm olarak iki kampa ayrılmamış olsaydı, "farklı moderniteler" kavrayışı belki daha da erken bilinç üstüne (yüzeyine) çıkabilirdi. "Muzaffer modernitemiz tarihin yeniden doğuşu tarafından tehdit edilmektedir" diyen Jean-Marie Guehenno "Soğuk Savaş, demir siyasi kurum dolapları üstündeki tek mıknatıs gibiydi. Birkaç onyıl boyunca Doğu ve Batı şeklindeki kutuplaşma insan toplumlarına düzen verdi... Bugün mıknatıs kalktı ve demir dolaplar dağınık küçük kümeler haline geldi" diye yazdı.[24] Guehenno burada asıl olarak siyasi kurumlara, özel olarak da ulus-devlete göndermede bulunuyor, ama Soğuk Savaş sonrası dünyadaki parçalanmanın en ilginç yönü, kapitalizm dünyasında, tam da onun zafer anında, farklı kapitalizmler ve farklı kapitalizm kültürlerine yapılan referansların çoğalmasında, ortaya çıkan çatlak izleridir; bu durum son zamanlarda belki de bir "pan-kapitalizmden" sözetmeyi daha uygun hale getirdi; bu kapitalizm, pratiklerinde homojen olan bir Küresel Kapitalizm olmaktan çok, farklı toplumsal ve kültürel repertuarlara dayanan bir kapitalizmler kümesidir.[25] Kapitalizmin aynı anda hem küresel olarak hızla ya-

---

22 Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Deadalus* 129.1 (Kış 2000): 1-29 ("multiple modernities" özel sayısına giriş).

23 Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Yaz 1992), s. 22-49. Huntington burada dünyanın, neredeyse geçirgenliği olmayan sınırlara sahip uygarlık bölgelerine ayrılma süreci içinde olduğunu, bunun ise modernitеden bir kaçış değil, modernitenin bir ürünü olduğunu savunur.

24 Jean-Marie Guehenno, *The End of the Nation-State*, Fransızcadan çeviren Victoria Elliott (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), s. x.

25 Bu terimi Majid Tehranian'a borçluyum ve terimi kendisininkinden biraz farklı bir anlamda kullanmama izin verdiği için kendisine teşekkür ederim.

yılması hem de kırılmalara uğraması, küreselleşmenin "dünya-sistemi analizi" versiyonunda olduğu gibi kesin merkez-çevre farklılıkları üzerine kurulan mekânsal düzeni de zayıflatır. Bu bütün dünyanın sermayenin egemenlik alanı içine sokulması, ama aynı zamanda da bu dünyanın bütün bölünmelerini kapitalist dünya sistemi yapılaştırması (veya yapı sökümünün) içine sokmak demektir. İşte kapitalizmin başındaki bu bela Manuel Castells'i dünya sisteminin "mimarisi" ile "geometrisi" arasında bir ayrım yapmaya götürdü. Castells böyle yaparak Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'dan oluşan "üçlü grup" denen toplumlarda sermayenin merkezlerinin varlığını devam ettirdiğini, ama bütün sistemin, sermayenin küresel "ağlar" içinde sürekli hareket etmesinden kaynaklanan istikrarsızlığını da kabul ediyordu.[26] Buradaki merkez bile merkezsizleştirilmiştir, çünkü bu merkez tek bir merkezi değil birden fazla merkezi temsil eder ve bu merkezler de özellikle Avrupa ve Doğu Asya'da, iç rekabet ve yeniden biçimlendirmelere tabidirler.

Paradigma olarak küreselleşmenin ortaya çıkışı ile ilgili her değerlendirmenin, küreselleşmenin ortaya çıkışında önemli bir uğrak olarak, dünyanın aynı anda birleştirilmesi ve parçalanmasının farkında olması gerekir. Küreselleşme teriminin ekonomi politik ve kültür tartışmalarında, sadece Soğuk Savaş'ın bitimi ile birlikte değil, ama en dikkate değer biçimde Doğu ve Güneydoğu Asya'da olmak üzere 1980'lerde yeni kapitalist ekonomilerin ortaya çıkışının daha fazla dikkat çekmesiyle birlikte önem kazanmış olması çok şaşırtıcı gelmeyebilir. Bu ekonomilerin ortaya çıkışına, bu toplumlar Avrupa ve ABD'nin gölgesinde kaldıkları sürece bastırılan kültürel farklılıklarla ilgili hak iddialarının eşlik etmiş olması, bundan daha az önemli değildir. İlginç bir şekilde, bu ekonomilerin ortaya çıkışı aynı zamanda Kuzey Amerika ve Avrupa ekonomileri arasındaki ilişkileri de etkiledi, çünkü Amerika ve Avrupa yeni sanayileşen ülkeler diye adlandırılan ülkelerdeki ticaret ve yatırım (veya hatta zengin göçmenleri) ele geçirmek için yeniden rekabete girişti.

26 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, s. 145-147.

Çağdaş küreselleşme kavramlaştırmaları, yenilik iddialarını en önemli olarak, (zamanın egemeni ABD) burjuvazisinin "uygarlık" dediği şeye dayanan ve alternatifini sosyalist modernleşmenin sağladığı, modernleşme söyleminden koptukları iddialarına dayandırırlar. Ölümüne bir karşıtlık içinde olan bu iki alternatif, ironik şekilde, kalkınmacılığa bağlılık konusunda ortaktılar ve her biri, sömürgeciliğin mirasını aşmak ve ulusal özerklik ve iktidarı güçlendirmek için uğraşan postkolonyal dünyanın uluslarını kendi yörüngelerine sokmak istedi. Modernleşme söyleminin "üç dünyası"nın tamamı da ayrıca modernleşmeyi ulusal birimler bakımından anladılar ve bu anlayış hem "üç dünya" fikrinin, hem de ulus fikrinin temel olarak daha önceki küreselleşme varsayımları ve süreçlerine dayanma biçimlerini gizledi.[27] Ama yine de burada, küreselliğin, (kapitalist ve sosyalist) modernleşme rejimi altında "küreselcilik"ten çok "uluslararasıcılık" olarak algılanmasıyla belirlenen ayrım önemlidir.

Çağdaş küresellik biçim ve bilinçlerinin şu anki bağlamı, ilk olarak "Üçüncü Dünya" fikrini giderek artan oranda şüpheli hale getiren dönüşümlerle, ardından da sosyalist alternatiften vazgeçilmesi/çöküşü ile bu dünya şemasının parçalanmasıdır. Zaten 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında modernleşme söyleminin ulus-temelli kültürcü varsayımlarını sorgulayan önemli alternatifler ortaya çıkmıştı. En önemlisi ABD hegemonyasına rakiplerin çıkmasıyla ekonomik gücün merkezsizleştirilmesi olan, kapitalizm içindeki dönüşümlerle birlikte, 1980'lerde yeni bir küresel durum ortaya çıktığında kapitalizm analizinin kendisi de büyük karmaşıklık kazandı. Nihayet doksanların başındaki Soğuk Savaş sonrası "yeni dünya düzeni" vaadi, moderniteden eski değilse bile en az modernite kadar eski kimlik kaynaklarına dayanan yeni türden düzensizliklere yol açtığı için, başka küresellik analizleri acil bir zorunluluk haline gel-

27 Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Three Worlds on One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997) içinde, s. 146-162. İlk olarak *Nature, Science, and Thought* c. 7, no.1 (1994), s. 19-42'de yayınlandı.

di. Kısaca, paradigma olarak küreselleşme, hem kapitalist dünya dahil, dünyanın merkezsizleştirilmesini (dünya merkezsizleştirilmeden önce merkezileştirilmesi gerekir) hem de farklılıkları (veya hatta kaosu) yönetmek ve sınırlamak için gerekli olan kurumlar ve bilgilerin kabulünü temsil eder.

Küreselleşme daha sonraki bir aşamada, tam da küreselliğin bir koşulu olarak, aynı toplumsal ve kültürel bilimlerin evrensellik iddialarını, hem de bilim kavramının kendisini ve toplumsal ve kültürel bilimlerin bilimsellik iddialarını sorgulamamız istenirken, neden tarihsel gelişiminin bir aşamasında evrenselci iddiaları olan toplumsal ve kültürel bilimler üretmek durumunda olsun ki? Bu soru şimdi ve geçmiş arasında hayati bir farklılık olarak, üzerinde düşünülmeyi hak ediyor. Bu aynı zamanda, olumlu iddialarında toplumsal ve kültürel bilimlerde varolan daha önceki evrenselcilik geleneklerinden beslenen, ama aynı zamanda, uygun alternatif bilme biçimleri aradığı için kendi evrenselci iddialarının sınırlılığını açığa çıkararak kendi iddialarını zayıflatan küreselleşme kavramının tam kalbine gider. Eğer "maddi" bir süreç olarak küreselleşme, aynı zamanda kendi kaçınılmaz doğal sonucu olan parçalanmaya göndermede bulunmadan anlaşılamaz ise, paradigma olarak küreselleşme, önceki tarihinde kendisine damgasını vuran evrenselci tutkularından ayrılarak mümkün olmuştur.[28] Bu koşullar altında evrensel bilgi iddiaları en iyi durumda çağdaş küreselleşme iddialarına ilham vermeye devam eden hegemonik varsayımları açığa çıkarır ve aynı zamanda mevcut iktidar yapıları ile bağlarını ortaya koyar. Öte yandan, bu iddialardan vazgeçmek de bütün bilginin sınırlılığı –ve dolayısıyla göreliliğine– teslim olmak demektir ki, bu sadece son birkaç yüzyıldaki küresel etkileşimlerin ürünleri olan bütün benzerlikleri ortadan kaldırmaz,

28 Evrenselciliğin sonu olarak küreselleşme fikri Zygmunt Bauman tarafından daha önce savunulan bir fikirdir. Bkz. Bauman'ın *Globalization: The Human Consequences* (New York: Columbia University Press, 1998) kitabı, s. 59-65. Bauman'ın bu geçişle ilgili kötümser değerlendirmesine katılabiliriz. Öte yandan, AvroAmerikan olmayan bir perspektiften bakıldığında, evrenselciliğin sona ermesi aynı zamanda modernite rejimi altında bastırılan "geleneklerin" dile getirilmesine alan açmıştır.

aynı zamanda insanları (zaman ve mekân içinde nereye sürüklenirlerse sürüklensinler) toplumsal sınırlar boyunca iletişim kurma yeteneklerinden yoksun bırakır. Küreselleşme durumunun, bir kez kendi farkına varır varmaz, Robertson'un belirttiği gibi aynı zamanda bir "belirsizlik" durumu ya da Immanuel Wallerstein'ın az çok kıyametçi bir ifade tarzı ile "bildiğimiz şekliyle dünyanın sonu" olmasının nedeni, bu mudur?[29]

## Küreselleşme perspektifinden tarih

Eğer küreselleşme tarihin yargısına tabi olacaksa, sadece tarihin bir paradigma olarak küreselleşme perspektifinden değerlendirilmesi adil olur gibi görünüyor ve bu değerlendirme hem tarih hem de küreselleşme hakkında çok şeyi açığa çıkarabilir. Nicholas Dirks bir keresinde "tarih modernin işaretidir" demişti.[30] Avrupa'da tarihsel bilincin ortaya çıkışı bir modernite bilincinin ortaya çıkışından ayrılamaz bir şeydi. Modernite bilincinin ortaya çıkışı, –Avrupalılar, insanlık değerlendirmesi içine alınması gereken çok sayıda yeni halklarla ve yeni bir olgu ile karşılaştığı ve bu da Avrupa'nın geçmişinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirdiği için– geçmişin yeniden düzene sokulmasını gerektirdi. J. H. Elliott, "Avrupa Amerika'nın keşfinde, kendini keşfetmişti" diye yazmıştı.[31] Avrupamerkez-

---

29 Kıyametçi vurgu başka bir dünya sistemi analizcisinin, Giovanni Arrighi'nin çağdaş durumla ilgili teşhisinde çok daha açıktır. Arrighi, The Long Twentieth Century kitabını şu satırlarla bitirir:

> insanlık bir post-kapitalist dünya imparatorluğu veya post-kapitalist dünya Pazar toplumunun zindanında (veya cennetinde) boğularak ölmeden (veya sefa sürmeden) önce, belki de Soğuk Savaş'ın dünya düzeninin tasfiyesine eşlik eden artan şiddetin dehşeti (veya görkemi) içinde yanıp tükenecektir. Bu durumda, kapitalist tarih de sona erecektir, ama 6 yüzyıl önce başladığı (doğduğu) ve her geçişle birlikte daima artan bir ölçekte ürettiği sistemik kaosa kalıcı bir şekilde (tamamen) dönerek. Bunun sadece kapitalist tarihin mi, yoksa tüm insanlık tarihinin mi sonu anlamına geldiğini söylemek mümkün değildir. (s. 356)

30 Nicholas Dirks, "History as a Sign of the Modern," *Public Culture*, 2.2 (1990), s. 25-32.

31 J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), s. 53.

cilik Avrupa'nın icadı olduğu kadar, dünya halklarının, gelişmenin zirvesini Avrupa'nın temsil ettiği geçici bir şema içinde (hiyerarşik – ç.n.) bir düzene sokulması demekti. Ve tarih Avrupa'nın başarısına tanıklık etmek durumundaydı. Yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte, tarih Alman tarihçilerin elinde bütün insan ve doğa bilimlerinin örgütleyici ilkesi haline geldi. George Iggers'in (daha sonra bütün Avrupa ve Kuzey Amerika'ya yayılacak olan) Alman tarihselciliği (historicism) hakkında yazdıklarında olduğu gibi,

> Daha sonra sık sık tarihselcilik terimi ile nitelendirilen yeni bakış açısı entelektüel bir ilerleme olarak selamlandı. Tarihselcilik bir tarih teorisinden daha fazla bir şeydi. Total bir yaşam felsefesi, özellikle insan veya kültür bilimleri olmak üzere bir bilim anlayışı ile bir siyasi ve toplumsal düzen anlayışının kendine özgü, benzersiz bir şekilde birleştirilmesini içeriyordu. Ortega y Gasset'in formüle ettiği biçimiyle, tarihselcilik "İnsan tek kelimeyle bir doğaya sahip değildir; sahip olduğu şey ... tarihtir" varsayımına sahipti. Ama aynı zamanda tarihin anlamı açığa çıkardığına ve bu anlamın sadece tarih içinde açığa çıktığına kesin biçimde inanıyordu. Bu şekilde anlaşıldığında, tarih insanla ilgili sorunların incelenmesinin tek yolu haline geldi.[32]

Tarihin şu anda bir krizde olduğu konusunda çok az şüphe vardır, bu profesyonel tarih pratiği içinde olmaktan çok kültürel anlamda olsa bile.[33] Bu krizi, özellikle kültürel çalışmalar perspektifinden, postmodernizm ve postkolonyalizmle ilişkilendirmek basmakalıp bir şeydir. Benim anladığım kadarıyla ise bu kriz en temelde bir küresellik bilincinin entelektüel sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Aslında, postmodernizm ve postkolonyalizmin kendisini de 1960'lardan bu yana giderek artan oranda küreselleşmiş bir bilincin entelektüel tezahürleri olarak görmek-

---

32 George G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challange* (Hanover ve Londra: Wesleyan University Press, 1997), s. 28-29.

33 Bunu daha önce birkaç yerde ele aldım. Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000) içindeki makalelere bakabilirsiniz.

ten kazanılacak çok şey var. Her ikisi de anlamlarını geçmişle ilişkilerinden alan yan kavramlar olan postmodernizm ve postkolonyalizm, kendilerini, şimdiyi yeniliği içinde kavramamızı mümkün kılabilecek yeni bir paradigma için uygun adaylar olarak sunmazlar. Öte yandan, şimdi için söyleyecek çok şeyi olan, ama aynı zamanda geçmişi de yeni biçimlerde aydınlatan küreselleşme perspektifinden görüldükleri zaman, postmodernizm ve postkolonyalizm bir geçiş döneminin kavramları olarak çok anlamlıdırlar. Aynı zamanda, sadece ihtimal bile olsa, stratejik noktamızı Birinci Dünya'dan, –çoklukları nedeniyle açıkça nitelendirmenin zor olduğu– diğer yerlere aktarma ihtimali sunar. Küreselleşme özellikle postkolonyalizmi anlamaya uygundur, çünkü postokolonyalizm birçok şekilde daha önce marjinalleştirilmiş olanların yeniden ortaya çıkışının temsilcisidir.

Çelişkili bir dünyayı anlamaya çalıştığı için, paradigma olarak küreselleşmeye nüfuz eden çelişkiler, paradigma olarak küreselleşmenin yarattığı çelişkili geçmiş vizyonlarında açıkça görülür. Bu çelişkiler, küreselleşmenin eski dünya tarihyazımının Avrupamerkezciliğini ortadan kaldıran geçmişi bütünlüğü içinde kavramayı da amaçlayan yenilenmiş çabalarından, "tarihin sonu"nun ilan edilmesine ve geçmişin karşılıklı olarak birbiriyle uzlaştırılamaz anlatılar halinde bölünmesine kadar uzar. Bunların tümünün paylaştıkları ortak nokta ise Guehenno'nun sözleriyle, "tarihin yeniden dirilişi" olarak tanımlanabilir. Küreselleşme birçok bakımdan, hem oluşturucu öğeleri hem de ürünleri olarak, tarih aşırılığına dair bir şeydir.

Robertson bence haklı bir biçimde küreselleşme ile son zamanlarda tarihe duyulan ilginin artmasının yanı sıra, 20. yüzyılın sonunda tarih alanında görülen yeni eğilimler arasındaki ilişkiye dikkat çekti:

> Bir yandan bütün dünyada hızla artan karşılıklı bağımlılık gerçeği ve bunun bilincine varılması, bütün insanlığın anlaşılabilir bir yörüngesine duyulan ilgiyi güçlendirdi. Öte yandan, bu minvalde daha önce yazılanlar Batı'nın yükselişi ve "zaferini" anlatan bir "büyük anlatı"nın versiyonlarından oluşuyor-

du ve kısmen hâlâ öyleyse de, dünya tarihinin, şimdiye kadar duyulmamış "sesler" bakımından yazılması yönünde artan bir eğilim var.[34]

Bu yeni eğilimin en başta gelen çağdaş taraftarı ve yetenekli bir uygulamacısı "akademisyenlerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler yoluyla, dünyanın bütün halklarının tarihin oluşumuna katkıda bulunduğunu ve dünya tarihinin bütün halkların dünyanın ortak tarihine yaptığı katkıları tanımanın en uygun araçlarından biri olduğunu giderek daha fazla kavradıklarını" yazdı.[35] Başkaları ise daha ileri giderek "dünya tarihi" sözcüğünün eldeki görevler için yetersiz olduğunu ilan ettiler ve onun yerine "küresel tarih" sözcüğünü kullandılar.[36]

Bu kaygılar çağdaş küreselleşme bilinci ile daha önceki küresellik kavramlaştırmaları arasındaki farklılıkların güzel ifade edilmiş kanıtlarıdır. Robertson'un belirttiği gibi, daha önceki küresellik kavramlaştırmaları tarihi Batı'nın "zaferi"nin bir izahına indirgedi ve AvroAmerikalıların Öteki'leri ise, tarih üzerinde herhangi bir iddiaları olmayan geçmişin "sessiz" kalıntılarına –Eric Wolf'un AvroAmerikan tarihyazımını eleştirdiği çığır açıcı çalışmasında dediği gibi, "tarihsiz halklar"–[37] indirgendi. Çağdaş dünya veya küresel tarihler daha önceki tarihyazımında bu öteki geçmişlerin bastırılmasını düzeltmek isterler, ama aynı zamanda, ortaya çıkardığı sorunlar itibariyle aynı anda hem ulusal hem de uluslararası olan çağdaş bir durumu da ele almak isterler. Bunlar ulusal olarak (etnik gruplardan kadınlara) daha önce tarihin dışında bırakılan grupların kaygılarına seslenmek isterler; uluslararası olarak ise uluslararası sahnedeki varlıkları artık bir Avrupamerkezci erek tarafından görünmezliğe indirgenemeyecek olan halkları tekrar tarihe sok-

---

34 Robertson, "Globalization as a Problem," s. 30.

35 Jerry H. Bentley, *Shapes of World History in Twentieth-Century Scholarship* (Washington, D.C.: American Historical Association, 1996), s. 2-3.

36 Bruce Mazlish ve Ralph Buultjens, *Conceptualizing Global History* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).

37 Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

mayı amaçlar. Başka bir deyişle çağdaş tarihyazımının arzularında radikal olan bir şey vardır.

Dünya tarihindeki çağdaş dönüşün, hem entelektüel hem de pratik nedenleri vardır. Konuya olumlu yaklaşan bir eleştirmenin söylediği gibi,

> Çok az söz, insanların dünyanın başka yerlerindeki insanlarla tarihte asla olmadığı kadar çok daha fazla ilişki içinde olduğu sözü kadar az tartışma yaratıcıdır. Örnekler listesi –anında enformasyonun iletilebilmesi, bir evrensel stiller ve deneyimler kültürü, pazarlar ve ticaretin bütün dünyayı kapsaması, birçok kıtadan gelen parçalardan oluşan ürünler– bir nakarat haline geldi ve küresel köye yapılan atıflar ise sürekli konferanslara katılan profesörlerin neredeyse karşı çıkamayacakları bir klişedir: "Tarihçiler dünya tarihi çalışmak için artık dünyayı keşfetmek zorunda değiller."[38]

Michael Geyer ve Charles Bright'ın yazdığı bir makaleden alınan son cümle, temel biçimde şovun foyasını meydana çıkarıyor. Çünkü eskisinden çok daha eşit bir kapsayıcılık konusundaki bütün iddialarına rağmen, çağdaş dünya ya da küresel tarihyazımı, dünyayı kapsamasında, ilham kaynağı-ve meşruiyeti olduğunu ileri sürdüğü küreselleşmeden daha kapsamlı değildir. Bu tarihyazımı ayrıca küreselleşme konusundaki kısmi bir anlayış üzerine kuruludur, çünkü küreselleşme kavramının kendisinde gömülü olan parçalanmaya karşı küreselleşmenin bütünleştirici yönlerini vurgular. Her iki bakımdan da dünya ya da küresel tarihyazımı hâlâ dünyanın keşfedilişlerini temsil eder. Bu durum en azından üstü örtülü olarak Bentley'in "dünya tarihinin biçimlerine" yaptığı göndermede kabul edilmiştir. Dünya tarihinin ne yazılmasına ne de öğretilmesine hiçbir itirazım yok, çünkü ben de birçok başka kimse ile birlikte, bir dünya bilgisinin emperyal bir toplumdaki hem öğrenci

38 Raymond Grew, "On the Prospect of Global History," Bruce Mazlish ve Ralph Buultjens, *Conceptualizing Global History*, içinde s. 227-249, 228. Alıntıdaki son cümlede yapılan referans şu kaynağa, Geyer ve Bright, "For a Unified History of the World in the Twentieth Century," *Radical History Review* 39 (Eylül 1987), s. 69-91.

hem de genel kamuoyunun dünyanın geri kalanına borçlu olduğu bir nezaket olduğunu düşünüyorum. Ama bu ne Avrupamerkezciliğin sona ermesi ne de geçmişin sunumunda adil olmakla karıştırılmamalıdır. İlk konuda, sadece küreselleşmeyi tarihin "büyük anlatılarında"ki Batı'nın "zaferi"nin yerine koymak, Avrupamerkezciliği yenmek için yeterli değildir, çünkü bizim bildiğimiz haliyle küreselleşme dünyanın AvroAmerikan bütünleştirilmesinden ayrılamaz bir şeydir ve bu tarz bütünleştirme sırf küresel bir tarihyazımında reddedildiği için yok olmayacaktır. İkinci olarak, Avrupamerkezcilik küresel hedefleri olan bir dünya tarihi fikrinin kendisi üzerine kurulmuştur, çünkü genel olarak tarihin olduğu gibi dünya tarihinin de tarihsel olarak ortaya çıkışı, dünya halklarının olduğu kadar bilgilerinin de kontrol edilmesi ve düzenlenmesi için yeni yollar bulunmasına yol açan, dünya üzerindeki AvroAmerikan genişlemenin bir ürünüydü. Hâlâ bu tür tarihlerin AvroAmerika'da üretildiğini aklımızda tutmamız gerekir ve eğer ötekiler şimdi tarihsel sürece dahil edildilerse bile, bu dahil oluş davetle olmuştur. Bu tarihyazımı süreç içinde silinen geçmişleri –gelişmelerin çağdaş sonucuna karşı alternatifler oluşturabilecek, kapitalist küreselleşme güçlerine karşı mücadele eden geçmişler de dahil– manzaranın dışında bıraktığı sürece, daha önceki tarihyazımının ereksel (teleolojik) işlevselciliğini yeniden üretir. O aynı zamanda, tam da dünyayı küreselleşme anlatısının içine taşıma çabasıyla, bildiğimiz haliyle tarihe karşı daha radikal meydan okumaların kontrol altına alınmasına hizmet eder.

Aslında, Avrupamerkezcilik ile AvroAmerikan yayılmasını mümkün kılan kapitalizmin muazzam gücü arasındaki ilişkiyi açıklamadan yapılan bir Avrupamerkezcilik eleştirisi, belki de Avrupamerkezci varsayımları yeni kılıklarda devam ettirecektir. Avrupamerkezcilik takıntısı sadece kültürel çalışmaların değil, tarihin yeniden yazımının da her yanını işgal etmiştir ve bu durum en iyi yeni bir "dünya tarihi" üretme çabalarında görülür, ki bu da, her şeyden önce, eski hegemonyaları yeni biçimde devam ettiren bir AvroAmerikan takıntısı olabilir. Dünya tarihi taraftarlarının epistemolojik kaygılarına bü-

yük bir sempatim var, yani tarihin yazılmasında ulusal birimlerin kısıtlamalarından kurtulmaya. Öte yandan, modern kapitalizmin üzerindeki baskıyı Avrupamerkezcilik olarak sunmak sadece modern tarihin ayırt edici özelliğini yok etmeyi vaat etmiyor, aynı zamanda, kendi üretim ve tüketim, baskı ve sömürü ve ideoloji biçimleri olan farklı bir tarz olarak kapitalist üretim tarzını da yok etmeyi vaat ediyor. Andre Gunder Frank'ın "2 bin yıllık dünya-sistemi"nde sözkonusu olan durum budur. Bu, Avrupamerkezciliği yoketme adına, kapitalist gelişmeyi tıpkı klasik iktisatçıların yaptığı gibi, yani onu belirli bir tarihin konjonktürel ürünü olmaktan çok insanlığın kaderi haline getirerek, evrenselleştirir. Gunder Frank neden "Çin merkezli" bir tarihin, AvroAmerikan merkezli bir tarihten daha çok dünya-tarihini oluşturduğunu da açıklamaz.[39]

Çin'de dünya-tarihi yazımının durumu ile ilgili bir haber daha da açıklayıcıdır. Haberde, ironik olarak ve (yazarını hayal kırıklığına uğratan bir şekilde) haberde insanın bekleyebileceğinin aksine, (bize beklentilerimizi kimin paylaştığı söylenmez) Çinli tarihçilerin modern dünya tarihini, kapitalizm ve yazar için bunun peşinden gelen, bir Avrupamerkezci paradigma etrafında yazmaya devam ettikleri belirtiliyor. Bu yazar için, şüphesiz Çin tarih düşüncesine "Avrupa-merkezli, Marksizm-aşılı dünya tarihi"nin "ideolojik çerçevesinin" hakim olmaya devam etmesinin bir ürünü.[40] Sonuç, daha önceki aynı hegemonik tutumu devam ettiren bir biçimde "Biz bilimseliz, onlar ideolojik, dolayısıyla biz daha iyi biliyoruz" olabilirdi. Yazarın aynı zamanda, (dünya tarihinden bağımsız olarak) ders programlarında Çin tarihine verilen büyük yerin "Batılı tarihçilere hiç de yabancı olmayan bir etnosentrik bakıştan kaynaklanıyor. Çin'in kendisini Zhongguo, 'Merkez Krallık' olarak algılaması çok iyi bilinir"[41] diyebilmesi hiç de şaşırtıcı

---

39 Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

40 Dorothea A.L. Martin, "World History in China," *World History Bulletin*, c. XIV, no.1 (İlkbahar 1998), s. 6-8.

41 *A.g.e.*

değil. Yazar sadece Çinli tarihçileri çağdaşlıktan (tarihçilikten – ç.n.) dışarı atmıyor, aynı zamanda, kendi dünya tarihi versiyonu hakkında sorular sormak yerine "Batılı" Çin tarihyazımının uzun süredir bilinen klişelerinin otoritesine sığınarak Çin tarihini de silmeye geçiyor. Çin'in bu "öz-algısı"nın (Merkezi Krallık) uzun bir tarihi olması bir yana, diğer toplumlar da kendi ulusal tarihlerini dünya tarihinden ayrı olarak okuturlar ve bu bir Çin "etnosentrizmi"nden çok modern dünyadaki milliyetçi eğitimle ilgili bir şeydir. Bir kez daha kimin "etnosentrizmi" sorusu akla geliyor. Bir girişim olarak dünya tarihi bu türden, gerçeği gizleme girişimlerinden sorumlu tutulamaz, ama gerçeği gizleme girişimi, niyet ettiklerinin tersini üretmeye hayli açık bir girişimde, entelektüel olarak devamlı uyanık olma gereğini hatırlatan bir şeydir. Bunu yapmanın bir yolu Avrupamerkezcilik ile, kapitalizmin güçlendirdiği AvroAmerika'nın modern dünyanın şekillendirilmesinde oynadığı tarihi rolün kabul edilmesini birbirinden ayırmaktır. Başka bir yerde işaret ettiğim şeyi tekrarlamam gerekirse, kapitalizm olmadan Avrupamerkezcilik belki de sadece başka bir sınırlı etnosentrizm olarak kalırdı.

Küreselleşmenin asıl diyalektiği –bütünleşme/parçalanma diyalektiği– küreselleşme paradigması içinde, farklılığı küresel bir birliğin içine katarak çözülür. Aslında bu dünya veya küresel tarihin geçmişe göndermede bulunarak yapmak istediği şeydir; parçalanma eğilimlerine karşı birleşme eğilimlerini vurgulamak ve süreç içinde uzlaşmaz olabilecek farklılıkları yoketmek. Şu an göründüğü haliyle dünya tarihyazımı Wallerstein'in "anti Avrupamerkezci bir Avrupamerkezcilik" diye tanımladığı şeyin bir aşamasıdır. Bu AvroAmerika'nın biricikliğini ve onun tarihsel küreselleşme süreci için merkeziliğini reddeder ama, hâlâ geçmişin üzerine tam da bu küreselleşmeyi empoze eder; böylece küreselleşmenin kendisini aktörü olmayan mistik bir güce indirger.[42]

Dünya tarihinin yarattığı sorunlar sadece ideolojik değil-

42 I. Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science," I. Wallerstein, *The End of the World As We Know It*, içinde s. 168-184, 178.

dir, aynı zamanda anlatısal sorunlardır. Dünya tarihi nihayetinde bir inanç nedeniyle, dünya ve geçmişini birbirinden ayıran farklılıkların tek bir büyük anlatıda içerilebileceğinde ısrar eder. Ama dünya tarihi, farklı halkların (soyut olarak onların uygarlığa katkılarının değil) gerçekten tarih içine doluşmalarının aslında bildiğimiz tarihin sonu olabileceği, çünkü eğer bu halklar gerçekten farklılıkları içinde tanınırlarsa, onların tek bir anlatı içine konulamayacakları anlamına geldiği gerçeği ile hâlâ yüzleşmek zorundadır. Anlatı sorunu bir dizi tarihyazımı içinde açıkça görülür hale geldi ama küreselleşmeye en uygun örnek şudur: farklı "kültürlerin" tek bir dünya tarihi anlatısı içinde birleştirilmesi bütün dünya tarihi kavramının ve onunla birlikte tarihin kendisinin de havaya uçmasıyla sonuçlanabilir. Dünyanın böyle kalabalıklaşmasında anlatıların imkânsızlığını ve dolayısıyla, anlam, "farklı ve bağlantısız gösterenler yığını" halini aldığında şizofreniye benzer bir durum gören Fredric Jameson şunu yazdı:

> İster burada ülke içinde isterse küresel düzeyde, Farklılığın açıkça övülmesi, gerçekte yeni ve daha temel bir gerçekliği gizler ve önvarsayar. Yeni liberal tolerans ne olursa olsun, bunun sembolik İnsanlık Ailesi'nin sergilediği egzotik çeşitlilikle çok az ilgisi vardır. Bu sergide Batılı burjuvalardan, sizi turist olarak ziyaret etme ihtimali bulunmayan Orman adamları ve Güney Afrikalı zencilere, çıplak göğüslü adalı kadınlara ve yerli zanaatkârlara ve diğer antropolojik tiplere derin insani yakınlıklarını göstermeleri istenir. Ancak, bu yeni ötekilerin en azından bizi göçmenler veya *Gastarbeiter (misafir işçiler)* olarak ziyaret etmeleri muhtemeldir; bu durumda, onlar bütün yeni biçimlerdeki yeni içsel toplumsal alışkanlıkların –"azınlıkların zorunlu olarak toplumsal ve siyasi olarak tanınması"– dış politikamızda elde etmemize yardımcı olduğu yeni şekillerde, daha çok bize "benzerler" veya en azından "aynıdırlar."[43]

Jameson burada açıkça tarihsel anlatıların ve bu anlatıların şimdiki kimlik ve gelecekte gidilecek yön için sağladığı garan-

43 F. Jameson, *Postmodernism*, s. 357.

tilerin kontrolünü kaybeden AvroAmerikalılar, özellikle de AvroAmerikan seçkinler için ortaya çıkan yeni bir güçlüğü tanımlıyor. Ortaya koyduğu ikilem çok gerçek bir ikilemdir: bu şu anda 19. yüzyıl dünya fuarı düzenleyicileri ve müze kurucularının, vahşiliği tarihsel bellekte tutacakları varsayılan kemik kalıntılarını "vahşilere" geri verme ihtimali ile karşılaşan, ama aynı vahşilerle şimdi siyasi ve hukuki eşitler olarak yüz yüze gelen torunlarının tamamının karşılaştığı bir ikilemdir. Ama Jameson'un söyledikleri sadece onun gevşek bir biçimde liberal olarak tanımladıkları için değil, kendisini aynı anda hem özdeşleştirdiği hem de özdeşleştirmediği sol radikaller de dahil radikaller için de geçerlidir. Jameson tekrar vurguladığı gibi, "garip bir şekilde, bireysel varlığın (body) kendisi için kabaca kalabalıkların sarhoşluğuna denk olan (şimdiye kadar) ahlaki düzey denmiş olanın içinde varolan imkânları araştırmamız gerekir: insanlar olarak biz, hatta zihnimizde (mind) olsa bile, daha çok farkına vardıkça, şimdiye kadar biricik ve 'karşılaştırılmaz' bilinç veya 'ben'imizin statüsünün özellikle daha da güvenilmez hale geldiği önsezi.[44] Jameson, onun gibi basiretli ve siyasi kaygıları olan bir akademisyen için dikkate değer biçimde, şunu fark etmez: bu daha önce tarih dışında bırakılan, şimdi Birinci Dünya seçkinlerinin benlik ve tarih hakkındaki gönül rahatlığını bozmak için yeniden tarihe giren dünya halklarının çoğunun içinde bulunduğu durumdu.

Burada uygun soru belki de şudur: biri için tarihin sonu başkaları için tarihin başlangıcı olur mu, ve eğer olursa, bunun tarih için anlamı nedir? Bir bakış açısından tarihin sona ermesinin başka bir perspektiften yeniden canlanması olarak görünmesi bir paradigma –aynı zamanda hem bütünleme hem de dağılmanın paradigması– olarak küreselleşmenin gücünü daha açıkça göstermeye yardımcı olabilir. Aslında küreselleşmenin Avrupamerkezci bir erekselliği reddetmesinde –bununla beraber, en temel varsayımlarında bir birlik dünyası vizyonunu korur– AvroAmerikan bir entelektüele geçmişten radikal bir kopuş olarak

44 *A.g.e.*, s. 358.

görünürken, başka bakış açılarından küreselleşmenin hegemonik küresel birlik ideolojisinden bir kurtuluş olarak görünebilir. Bu kurtuluş tarihin küresel akışına yeniden kendi şartları ile girme tercihine izin verir ve bu, süreç içinde böyle bir akışın kesinlikle ifade edebileceği şeyin anlamını karıştırır.

Her durumda da, Üçüncü Dünya bakış açılarından küreselleşme, en radikal halinde, şu anda sadece Avrupamerkezci bir modernite anlayışını değil, aynı zamanda Avrupamerkezciliğin temel bir ifadesi olarak tarihin kendisinin de reddini içerir. Hint psikolog Ashis Nandy, bilim ve kalkınmacılıkla birlikte Avrupamerkezci modernitenin üçlü ideolojisinin bir ayağı olarak tarihe sert eleştiriler yönelten böyle eleştirmenlerden birisidir. Nandy'nin eleştirisi bizi kimin tarihe sokulacağı ve nasıl sokulacağı gibi sınırlı sorunların çok ötesine, tarih ve tarihsel düşünceyi bir sorun olarak karşımıza alacağımız noktaya götürür. İddiası yanıltıcı biçimde, belki de radikal bir eleştirmenin olması gerektiği gibi, basittir: geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında bir düşünme tarzı olarak tarih, modern dünyada bunları düşünmenin *tek yolu* olarak inşa edilmiştir ve bütün başka düşünme biçimlerini, böyle düşünenlerle birlikte tarih-dışı alanına gönderir. Tarihin egemenliği "tarih fikrinin modern ulus-devlet, seküler dünya görüşü, Baconcı bilimsel rasyonalite kavramı, 19. yüzyıl gelişme ve son on yıllarda kalkınma teorileri ile kurulan bağlardan kaynaklanır... tarihsel bilinç modern olmayan dünyaya ihraç edildikten sonra sadece, o zamana kadar açık uçlu geçmiş kavramları ile yaşamış olan veya kültürel benliklerini tanımlamak için mitlere, efsanelere ve destanlara dayanmış olan kültürlerde geçmişi mutlaklaştırmakla kalmadı, aynı zamanda bizim dönemimizde tarihsel dünya görüşünü birçok yeni şiddet biçimi, sömürü ve satanizmle suç ortağı haline getirdi ve uygarlıkla ilgili, kültürel ve ulusal sınırların katılaşmasına yardım etti."[45] Tarihin en kolay bulunan eleştirilerinin kendileri de tarihseldir. Şarkiyatçılığı kendi öz-tanımı içinde asilime eden sömürge milliyetçiliğinde olduğu gibi, AvroAmerikan

45 Ashis Nandy, "History's Forgetten Doubles," *History and Theory*, 34.2 (1995), s. 44-62, 44 (özet).

olmayan dünyada tarihsel olmak, geçmişi, Avrupamerkezciliğin gerçek yapısı üzerine inşa edildiği bir epistemolojinin hegemonyası altında, yeniden yazmak demektir.[46] Öte yandan yine aynı bakış açısından AvroAmerika'da, her şeyi onun için(d)e yazarak tarihi küreselleştirme yönündeki çağdaş çabalar, bütün farklılıklarına rağmen, bütün toplumları tarihselleştirerek gerçek farklılıkları kontrol etme çabasından başka bir şey değilmiş gibi görünüyor. Nandy şunları kabul eder: "çok uzun olmayan bir zaman önce tarihsel bilinç, modern dünya içinde bile diğer geçmişi deneyimleme ve kurma tarzları ile birlikte varolmak zorundaydı. 19. yüzyılın sonunda, geçmişin tarih aracılığıyla fethi, tıpkı mekânın demiryolları aracılığıyla fethi gibi hâlâ tamamlanmamıştı. Tarihsellik-dışı tarzlar güçlendiği sürece tarih radikal toplumsal eleştiri için güvenilir bir temel olmaya devam etti. 19. yüzyılın büyük muhaliflerinin çok şiddetli biçimde tarihsel olmalarının nedeni belki de buydu."[47] Ama artık durum böyle değildir, çünkü eleştirel bir epistemeloji egemenliğin bir aracı haline dönüştüğünde tarihsel yol geçmişi bilmenin tek yolu haline gelmiştir. Şu anda sözkonusu olan alternatif tarihler değil, *tarihe alternatifler* bulmaktır.[48]

Nandy'nin tarihi suçlamasına veya post-tarihsel bir çağda "tarihe alternatifler" bulunması ihtimaline katılırız veya katılmayız. Ama onun eleştirisinin ve benzer kanaldan yapılan benzer eleştirilerin en önemli yanı, geçmiş üzerine diyalogda alter-

---

46 Bu elbette liberal bir tarihyazımından daha çok Marksist bir tarihyazımı içinde sorun olur. Bunu ele alan bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Marxism and Chinese History: The Globalization of Marxist Historical Discourse and the Problem of Hegemony in Marxism," *Journal of Third World Studies*, 4.1 (Ilkbahar 1987), s. 151-164. Bu kolay bulunan bir dergi olmadığı için, makale şurada tekrar basıldı: "Marxisme et Histoire Chinoise: La Globalisation Du Discourse Historique Et La Question De L'Hegemonie Dans la Reference Marxiste A L'Histoire," *Extreme-Orient Extreme-Occident*, no.9 (Ağustos 1987), s. 91-112.

47 "History's Forgetten Doubles," s. 46.

48 *A.g.e.*, s. 53. Bu sorunlar üzerinde daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Vinay Lal, "History and the Possibilities of Emancipation: Some Lesson from India," *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* (Haziran 1996), s. 97-137 ve Arif Dirlik, "History Without A Center? Reflections on Eurocentrism," E. Fuchs ve B. Stuchtey (der.), *Across Cultural Borders: Historiography İn Global Perspective* (Rowman & Littlefield Publishers, 2002) içinde.

natif bir varlığın ilanının, yani artık Birinci Dünya'nın diğer tarihleri liberal davetinin beklenmemesinin ifadesidir, ama kendi varlığını Birinci Dünya'ya muhalefet içinde ilan eder – tarih ve bilimin korunması çağrılarına karşın iskelet kalıntılarının müzelerden kendi torunlarının kasalarına transferini talep eden yerli Amerikalıların yaptığına çok benzer bir şekilde.[49] Nihayetinde küreselleşme geçmişi silmelere veya şimdinin asimilasyonlarına karşı varoluşlarını veya çağdaş varlıklarını ilan eden öznelerin çoğalmasından oluşur. Tam da bu somut anlamda, en azından AvroAmerikan bakış açısından, küreselleşme "bildiğimiz haliyle dünyanın sona ermesidir." Ama öteki bakış açılarından, "son" pekâlâ yeni bir başlangıcın işareti olabilir.

## Sonuç yorumları

Küreselleşme tanımlayıcı olduğu kadar söylemsel bir kavramdır da ve onu nasıl okuduğumuz siyasetimizle çok bağlantılıdır. Küreselleşmenin en açık okunuşu mevcut statüko açısından yapılan okumadır. Bu okumada küreselleşme küresel bütünleştirici kılığında, kapitalist bir modernleşme vaadinin mekânsal genişletilmesi olarak görünür. Öteki aşırı uçta ise küreselleşme modernitenin birleştirici değil bölücü sonuçlarının ürünü (sonucu) olarak görülür. Burada modernite sadece gelmekte olana, mücadelede birbiriyle kapıştırılan farklı kültürel

49 Dünya tarihi alternatif tarihlerin her türlü açık uçlu kabulü üzerinde hak iddia etmeye çalışırken, dünyanın tarihi olarak dünya tarihi ile farklı geçmiş vizyonlarının nedeninin açıklanması arasında dünya kadar fark vardır ve Nandy'nin eleştirdiği nokta tam da budur. Eğer Nandy'nin eleştirisi ciddiye alınırsa, ki alınmalıdır, dünya tarihi bir imkânsızlık olur. Bütün "beyaz" tarihlerin radikal bir reddi için bkz. Vine de Loria, Jr., *Red Earth, White Lies* (Golden, CO: Fulcrum Publishers, 1997). Tarihin bu alternatiflerinin de "dünya"nın farklı kavramsallaştırmalarını içerdiğini söylemeye bile gerek yok. Bana göre dünya tarihi yazınına en yakın olanlar dünyayı zorunlu olarak kendi nesneleri olarak almayan ve bunun yerine insanların en yerel ve somut karşılaşmalarına bile taşıdıkları farklı dünyaları açıklamaya çalışan tarihçilerdir. Akla ilk gelen örneklerden birisi Pasifik tarihçisi Greg Dening'dir. Dening yönelimini en açık biçimde *The Death of William Gooch: A Historian's Anthropology* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1995) kitabında ifade etmiştir. Ayrıca Robert Borofsky (der.), *Rememberence of Pasific* Pasts (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2000) içindeki makalelere bakınız.

geleneklerin güçlendirilmesine veya keskinleştirilmesine hizmet etmiştir. Küreselleşmeyi üçüncü bir şekilde, daha önce görülmemiş biçimde hem birleştiren hem de bölen çelişkili söylemlerin alanı olarak okumak da mümkündür.

Küreselleşme yeni bir paradigma olarak en iyi bu anlamda bir hizmet verebilir. Geçici bir bakış açısından, küreselleşme aynı zamanda hem bir son hem de başlangıçtır. Bir sondur, çünkü aslında yerkürede AvroAmerikan (sadece maddi olarak değil kültürel olarak da) yayılmasının hayati bir rol oynadığı tarihsel bir sürecin zirvesidir. Ama o başka bir alanda da sondur. Yerküreye AvroAmerika'nın el koymasının kendisi, küreselleşmenin alanına yerküreye damgasını vuran farklılığı taşıdı ve bu farklılık şu anda, birlik kadar, küresel sahnenin parçasıdır. Elbette asimilasyon, ama asimilasyon kimlik anlamına gelmez; sadece tarihsel yörüngelerin ortak kalkış noktalarından yeniden tanımı demektir. Modernite ortaklığı (benzerliği-commonality) sağladı; şimdi farklı yörüngeler veya tarih üzerine farklı iddialar postmodernitede ifadelerini buluyor. Bu anlamda, küreselleşme aynı zamanda, girilmemiş sulara bile olsa, bir kez daha, yeni bir başlangıçtır. Hepimiz moderniteden etkilendik, ama farklı şekillerde ve bu da postmodernitenin ne getirebileceği ile ilgili olarak önemlidir.

Bu belki de, başka "son"lar arasında, Russell Jacoby'nin bir süre önce yazdığı gibi, "ütopyanın sonu"dur.[50] Ama dolayısıyla, son değildir. Fransız Çin tarihçisi Jean Chesneaux, 20 yıl önce alt başlığı anlamlı bir biçimde "Tarih ne içindir" olan birçok "geçmiş ve gelecek" yazdı.[51] Şu anda belki de "çok fazla geçmiş ve çok fazla gelecekle" yüz yüze olduğumuzu düşünmek için birçok neden var. Siyasi bakış açılarına bağlı olarak bu, ütopyaların yıkıntısı üzerinde kalan "moloz" olarak da görülebilir, bir zamanlar sessiz olanların bir kez daha seslerine kavuşmasına izin veren özgürleştirici bir vaat olarak da. Küreselleş-

---

50 Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (NY: Basic Books, 1999).

51 Jean Chesneaux, *Pasts and Futures: Or What is History For?* Fransızcadan çeviren Schofield Coryell (Londra: Thames and Hudson, 1978).

me paradigmasının ortaya çıkardığı heyecan verici sorunlardan biri, tarihin insan yaşamı içindeki statüsüdür: geçmişi icat etmiş olan insanlar nasıl kendi yaratıları olan geçmişlerin boyunduruğunda kalabiliyorlar? Farklı geçmişleri birbirine karşı koyan ve geçmişlerin bu şekilde çoğalmasından dolayı herhangi bir gelecek tahmininin imkânsızlığı içinde, küreselleşme bu tarih fetişizmine bir son verebilir.

Bir şey kesin. Tarih gelecek için bir pusula olmaya son verdiği için, aktör olarak insan geleceğin yaratılmasında daha önce olmadığı kadar büyük bir güç kazanır. Ve bizim iyi toplum vizyonlarımız, dikkate alınması gereken ve basitçe geçmişe veya unutulmaya havale edilmemesi gereken birden çok farklı rakip vizyonla yüzleşmek zorundadır. Sadece retorik olarak bile olsa, Marxs sosyalizmle birlikte insanlığın tarih öncesinin sona ereceğini ve tarihin başlayacağını söylediğinde, aklındaki bu değil miydi? Tarih bizim yaptığımız tercihler ve bu tercihlerin üreteceği belirsiz sonuçlardan başka nedir ki! Stuart Hall'dan nakledersek, küreselleşme garantisi olmayan tarihlere dair bir şeydir. Küreselleşme belki de, insanlık bir yüzyıllık derin uykudan sonra AvroAmerikan rüyasından uyandığı için, tarih için yeni bir başlangıçtır. İnsanlığın bu rüyayı görmesi belki de hiç görmemesinden daha iyi olmuştur, ya da daha kötü. Bu da, rüyayı nasıl yorumladığımıza bağlı.

# Küresel Modernite mi?: Küresel Kapitalizm Çağında Modernite*

Modernite'nin tam da açıkça küresel bir zafer kazandığı anda, eskiden hiç olmadığı kadar ciddi bir biçimde sorgulanıyor olması, zamanımızın en büyük ironilerinden birisidir. Eğer küreselleşmenin herhangi bir anlamı varsa, bu, toplumların kapitalizmin ekonomik, politik ve kültürel bütün sonuçları ile birlikte, küresel olarak kapitalist bir modernite içinde bütünleştirilmesidir. Küreselleşme bir yandan sermayenin homojenleştirici (bir biçimli hale getirici) ve bütünleştirici güçleri ve itkileri ile, buna bağlı örgütsel ve kültürel talepler tarafından dinamikleştirilirken, aynı zamanda toplumlar arasındaki ve içindeki çelişkileri daha da karmaşıklaştırır; görünüşte karşı konulmaz görünen bir modernite ile sadece yok olmayı reddetmeyen, aynı zamanda aynı küreselleşme sürecinden yeni bir canlılık sağlayan geçmişin mirasları arasındaki temel bir çelişki de dahil. Küreselleşme söylemini meşrulaştıran toplumlar arasındaki yoğunlaşan ve hızlanan karşılıklı ilişkiler, kesinlikle modernin işaretleridir. Ancak bu aynı ilişkiler moderniteyi bir çatışma ve çekişme alanı haline getirir ve bu da modernitenin ta-

(*) Bu makale, daha önce "Global Modernity? [Modernity in an Age of Global Capitalism," *European Journal of Social Theory* (Ağustos 2003)], s. 275-292'te yayınlanmıştır.

rihsel ve etik anlamı (veya anlamsızlığı) hakkında temel soruları gündeme getirir.

Son otuz yıl içinde küresel ilişkilerde yaşanan önemli dönüşümler modernitenin yeniden kavramlaştırılmasını gerektiriyor; yani burada "küresel modernite"[1] diye tanımladığım şeyi. Moderniteyi (ondan toptan vazgeçme raddesinde) yeniden kavramlaştırma, ideolojik ve metodolojik farklılıkları ne olursa olsun, aynı dönemdeki birçok akademik çabanın hedefi idi. Postkolonyal çalışmalardan sosyoloji ve siyaset bilimindeki daha geleneksel modernizasyon çalışmalarına kadar bu alandaki modernite tartışmalarını, Avrupamerkezciliği aşma ve ötekilerin seslerini, deneyimlerini ve kültürel miraslarını moderniteye dahil etme çabası yönlendirdi.

En revizyonist modernite ve modernizasyon çalışmaları, geçmiş çağdaş küresellik perspektiflerine dayandı ve modernitenin daima kapsam bakımından küresel, yönelim bakımından çoğul ve sadece kültürel sınırlar boyunca değil, aynı zamanda modernin geleneksel olanla ilişkisi içinde de melez olduğunu savundu. Bu sonuçları sorgulamıyorum. Ama yine de "küresel modernite"yi bir dönem kavramı olarak görmekten, onu bütün karmaşıklıklarına rağmen aslında bir AvroAmerikan egemenliği ve hegemonyası tarafından belirlenen kendisinden önceki dönemle karşılaştırmaktan kazanılacak çok şey olduğunu öne sürüyorum. Şu anda ABD'nin dünyaya neredeyse rakipsiz bir şekildeki egemenliği, modernitenin iktidar ilişkilerinin bir devamıdır; ama ekonomik ve siyasi biçimlenmelerinde önemli ölçüde dönüşmüş bir dünya içinde. Bu dünya çıplak güç yoğunlaşmasına rağmen AvroAmerika'nın egemen olduğu bir önceki moder-

1 Benim burada kullandığım "küresel modernite"nin, "alternatif moderniteler" veya "farklı moderniteler" gibi terimler bir yana, bu terimin çoğul olarak, "küresel moderniteler" şeklindeki kullanımından ayrılması gerekiyor, çünkü ben burada birden fazla ifadesi ve eklemlenmesi olan tek bir modernite olduğunu savunuyorum. Modernite hiç kuşkusuz, Avrupamerkezci açıklamalarda olduğu gibi Avrupa toplumunun kendine özgü bir içsel gelişmesi değil, sömürgecilik dahil tarihsel etkileşimlerin ürünüydü. Ama bu birden çok moderniteye değil, Avrupa'nın öncü rolü oynayacağı hâlâ işleyen küresel bir modernitenin doğuşuna işaret eder. "Küresel moderniteler" için bkz. Featherstone, Lah ve Robertson (1995).

nite dönemi ile karşılaştırıldığında, –ekonomi politiğin yeni ortaya çıkan değerleri ve örgütlerindekiler de dahil olmak üzere, daha önceki Avrupamerkezciliğe karşı "küreselmerkezcilik"ten (Coronil, 2000) bahsetmeyi mümkün kılar bir biçimde– ideolojik ve örgütsel olarak merkezsizleşmiştir.

Modernite öteden beri küreselleştiriciydi, ama küresel bir modernitenin gerçekleşmesi kapitalist modernitenin kendisinin iki ürünü tarafından engellenmişti; sömürgecilik ve sosyalizm. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yaşanan sömürgelikten kurtuluş, sömürgeleştirilenlerin seslerini kendilerine iade etti ve Avrupamerkezci modernite söyleminin görünmezlik ve geriliğe mahkûm ettiklerinin mekânsal ve zamansal ortak-varoluşunun tanınmasının yolunu açtı. Sömürgelikten kurtuluş ideoloji olarak sosyalizm ve sosyalist devletlerin varlığına çok şey borçludur. Ama sosyalizm kapitalizme karşı yaşayabilir bir alternatif olarak varlığını sürdürdüğü sürece, sömürgelikten kurtuluşun etkileri Avrupamerkezci olarak anlaşılmış modernite ereksellikleri içinde gözden kayboldu. 1980'lerde sosyalizmin gerileyişi ve çöküşü sermayenin küreselleşmesinin yolunu açtı. Bu aynı zamanda kültürel temellükler –ve dolayısıyla modernitelerin yayılmasının– önündeki hayati bir engel olan sosyalizmi de ortadan kaldırdı. Bu durum tek bir modernitenin birden çok ve alternatif modernitelere ayrılmasında ifadesini buluyor. İster kapitalist ister sosyalist biçimli olsun, Avrupamerkezci erekselliğin sorgulanması moderniteyi tüm tarihselliği ve "jeotarihsel" çeşitliliği[2] ile ortaya çıkardı, ki bu benim burada küresel modernite dediğim şeyin koşuludur.

AvroAmerikan egemenliğine karşı şimdi modernite üzerinde kendi haklarını iddia eden –şu andaki halleriyle– bu toplumları yaratan da kapitalist modernitedir. Kapitalizme sosyalist alternatifin ortadan kalkması, kültürel özerklik veya süreklilik temeline dayalı bu hak iddialarının yükselişinin önem-

2 "Jeotarihsel (geohistorical) için bkz. Taylor (1999). Benim aşağıda kullandığım anlamıyla tarihi gerçeklik (Historicity) tıpkı Taylor'un "jeotarihi" gibidir, çünkü ben tarihi gerçekliği, yerin hem zamansal hem de mekânsal boyutları ile ifade ediyorum.

li nedenlerinden biri olabilir. Ama en önemlisi Doğu ve Güneydoğu Asya'da olmak üzere yeni girişim sermayesi (ya da sadece "sermaye") merkezlerinin ortaya çıkışında, uluslararası şirketlere işgücü sağlayan artan oranda çeşitlenmiş emek gücünde ve kültürün yakından yönetimini gerektiren yeni kültürel kırılma noktaları yaratan pazarlama ve reklamın uluslararasılaştırılmasındaki sermayenin küreselleşmesi de öyledir. Kültür, birçok yeteneği içinde kullanıldığı için –moderniteye muhalefette, modernin yerel temellüklerinin (üstlenilmelerinin) açıklanmasında ya da siyasi yönetim ve şirket yönetiminde bir araç olarak yeni keşfedilen öneminde– çağdaş akademisyenlik ve politikada büyük önem kazanmıştır. Bu yeni durum modernitenin ürünüdür, ama onu Avrupamerkezci modernite döneminden ayıran, sunduğu yeni türden çelişkiler nedeniyle tanınmak ihtiyacıdır. Küresel modernite yerküreyi yeni biçimlerde bütünleştirir ve böler. Ama bunu, küreselleşme sloganları içinde ifade edilen naif küresel birlik fikirleriyle ya da dünyayı, bütün ortak siyasi ve ekonomik etkinliğin yanı sıra, "kültürel" sınırları kesen sınıf, cinsiyet ve değişik mekânsal bölünmelerin yaygınlığını görmezden gelen "kültürel" bölünmeler boyunca parçalanmış olarak gören cahilleştirici (obscurantist) çatışma kavramlarında olduğu gibi, birini ya da ötekini vurgulamak için yapmaz.

## Farklı moderniteler

Zamanımız, modernleşme söylemi tarafından tarihin çöp sepetine gönderilen gelenekler ve ideolojilerin, küresel ilişkilerin yeniden biçimlenmesiyle güçlenerek ve Avrupamerkezciliğin reddiyle meşrulaştırılarak intikam için geri geldikleri bir tersine dönüşler zamanıdır. Bunun bir örneği çağdaş Çin'deki Konfüçyüsçü canlanmadır. Joseph Levenson 1960'ların başında yayınlanan Çin modernitesi ile ilgili çığır açıcı kitabında, (*Confucian China and Its Modern Fate,* Konfüçyüsçü Çin ve Modern Kaderi) Marksist tarihyazımının, modern Batı ile karşılaşmanın Konfüçyüsçü değerlerin, bir zamanlar taşıdıkları evrensel statülerinden ulusal bir geçmişin sınırlandırılmış yeteneğine (üs-

telik modernlik mücadelesine uygun olmayan bir yetenek) indirgenerek dar kafalılaştırılmaya zorlamasından bu yana Çin aydınların başına bela olan bir sorunu çözdüğünü ileri sürer. Levenson için, entelektüel geçerliliğine duyulan inancın yitirilmesine rağmen Konfüçyüsçülüğe bağlılığın devam etmesi, tarih ve değer arasındaki bir gerginliğin ifadesiydi.[3] Eğer Çin bir ulus olacaksa, Çin ulusal kimliğinin tarihsel bir kaynağı olarak gerekli olan Konfüçyüsçülüğün aşılması zorunluydu.

Levenson kitabında Marksizmin çekiciliğinin kaynaklarını araştırdı ve bunu Marksist tarihselciliğin (historicism) Konfüçyüsçülüğü müzeye havale ederek, Konfüçyüs'ü ulus için okuyarak, ama aynı zamanda onu yaşayan şimdi ile ilgisiz hale getirerek, Çin entelektüel yaşamındaki temel bir gerilimi çözme gücünde buldu. Levenson'un belirttiği gibi,

> "hem sınıf idealleştirmesi sapmasından (feodal) hem de sınıfsal yıkım sapmasından (burjuvazi) kurtarılmış olan Konfüçyüs, tapınılmayan ama sarsılmamış bir ulusal anıt olarak korunabilir. Aslında, modern Batı yanlısı burjuvazinin Konfüçyüs'ü hor görmesi, diyalektikçiler bakımından, feodal bir sınıfın modern-öncesi bağlılığının artık sözkonusu olmamasıydı. Tarihi sınıfsız bir sentetik başarıya zorlayan komünistler, Konfüçyüs'ü onurlu bir biçimde müzelerin sessizliğinde emekliliğe gönderdiler." (Levenson, 1968, c. 3, s. 79)

Durumun Levenson'un bu analizi yazmasından bu yana tersine çevrilmiş olması, belki de zamanımızın en önemli ironilerinden birisidir: Konfüçyüs'e tapan feodal toprak ağaları değil, bir zamanlar Konfüçyüs'ü küçümseyen burjuvalar ve bu devrimin mirasçısı olarak iktidarda kalan Komünist Parti, devrimin kendisini müzeye kaldırma yolunda iken, Konfüçyüs bir kez daha müzeden çıkarıldı.

Levenson'un analizi ve devrimin geçmiş ve gelecek arasındaki gerginliği çözerek başardığı şey hakkındaki değerlendirmesi, Avrupamerkezci bir modernite erekselliğinden etkilenmiş-

3 Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 Cilt (Berkeley, CA: University of California Press, 1968).

tir. Yani, eski uygarlıkların sahip olduklarını iddia ettikleri değerler, modern ulus tarafından temsil edilen modernitenin zaferi ile birlikte kaçınılmaz olarak geçmişe havale edilmek zorundadır. Eğer bu uygarlıkların geçmişleri bir kez daha dirildiyse bu sadece devrimlerin ölmesinden değil, daha da önemlisi, bu erekselliğin çağdaş bir değişim paradigması olarak küreselleşmenin modernleşmenin yerini alması ile ortaya çıkan sorgulanması nedeniyle böyledir.

Çin Devrimi'nin, genel olarak bir sosyalist devrim olarak ölmesi bu devrimin özel başarısızlıklarına bağlanabilir. Benzer bir biçimde, Konfüçyüsçü canlanmanın taraftarları bu canlanmayı Konfüçyüsçülüğe içkin olan özel değerlere bağlayabilirler. Bu tip görüşler hakkında söylenebilecek bazı şeyler olmakla birlikte, bana göre bu görüşler, sadece sosyalist devrimlerin değil devrim fikrinin de geçmişe havale edildiği, sadece Konfüçyüsçü geleneğin değil genel olarak geleneklerin dönüşünün de sözkonusu olduğu daha geniş bir tarihsel bağlamı dikkate almayan, zayıflatıcı bir sınırlılıkla (parochialism) maluldürler. Bu tür görüşler, Konfüçyüsçülüğü Doğu ve Güneydoğu Asya gibi bölgelerin tamamına ya da Asya gibi bütün bir kıtaya eklemleme çabalarını da açıklamaz.

Bu çabalara eşlik eden çatışmalar durumu daha da karmaşıklaştırır. Son birkaç yıldaki Asya ve Asya değerleri ile ilgili bütün tartışmalara rağmen, Asya fikri oldukça sorunlu olmaya devam etmektedir ve Asyalı değerlerin kaynaklandığı ideolojik ve kültürel kaynaklar için de durum aynıdır. Konfüçyüsçü canlanmanın en görünür rakibi belki de aynı dönemde ortaya çıkan İslâmi canlanmadır; ama bu dönemde Hindistan'da bir Hindu canlanmasına, Türkiye'de sağ kanat milliyetçilerin, Doğu Asya milliyetçileri ve onların AvroAmerikan şakşakçılarına benzer şekilde, 21. yüzyılın Türk yüzyılı olacağı iddiasıyla eski Pan-Turancı ütopyaları yeniden canlandırdıklarına şahit olduk.

Asya'daki diğer toplumlarda Budizm egemenliğini sürdürüyor. Her ne kadar bunlar açıkça toplumsal bağlam ve ideolojik iddialara dayalı yerel tonlamalara sahip olsalar da, zamansal olarak denk düşen bütün bu canlanmaların aynı dünya du-

rumunun ürünü olduğu sonucunu çıkarmaktan kaçınmak zordur. Bu geri dönüşlere modernitenin bilme biçimlerine karşı çıkışlar eşlik etti. Son 20 yılda sosyolojinin "Çinlileştirilmesi" (sinicization) ve "İslâmileştirilmesi" çağrılarına tanık olduk. Çin Halk Cumhuriyeti'nde "ulusal çalışmalar" denen, klasik çalışmaların sadece epistemolojilerine değil metodolojilerine de dönüşü savunan çalışmaların canlanmasına tanık olundu. Vandana Shiva, Ashis Nandy ve Vine Deloria, Jr. gibi düşünürlerin tarih ve bilime saldırıları AvroAmerikan düşüncesinin en kutsal organ ve kurumlarında kendisine yer buldu. Bu tür eleştirilerin etkisi en derin biçimde insan bilimleri ve toplumsal bilimlerde hissedilirken, matematik gibi soyut bir alan dahi "etno-matematiğin" meşru bir çalışma alanı olarak tanınmasına yönelik bazı baskılarla yüz yüzedir. Hatta ABD kuruluşları bile modernitenin Batılı bilme biçimleri ile eşitlenmesine karşı eleştirilere katıldı.[4]

Burada en geniş düzeyde sözkonusu olan şey, modernite küreselleşmişken bile modernitenin kurumsal ve entelektüel içeriği üzerinde bir uzlaşmanın kaybedilmiş olmasıdır. Bir eleştirmenin uzlaşmaz biçimde belirttiği gibi,

> sömürgecilik ve modernite üç noktayı yeniden kurmak için... sanayi kapitalizminin tarihinin birbirinden ayrılmaz özellikleridir: İlk nokta, "modernite" kendi içinde bir şey olarak anlaşılmamalıdır, çünkü bu el çabukluğu ekonomi politiğin içeriğini gizler. İkincisi, bir kez modernite sömürgeciliğe önsel olarak yorumlanırsa, yanlış bir şekilde sömürgeciliği modernite'den ayıran bir başlangıca ait ve aşılamaz zamansal aralığı var-

4 Sosyolojinin "Çinlileştirilmesi" için bkz. Cai ve Xiao (1985). Sosyolojinin İslâmileştirilmesi Gule (2000) içinde tartışılmıştır. Ayrıca bkz. Park ve Chang (1999). Shiva, Nandy ve Deloria, Jr. birçok kitabın yazarıdır. Temsil edici kitaplar için bkz. Shiva (1989), Nandy (1995) ve Deloria, Jr. (1997). Pasifik çalışmalarına referans veren bilgi sistemleri ile ilgili son tartışmalar için bkz. Borofsky (2000). Etnomatematik için bkz. Greene (2000). Temeller için bkz. Heilbrunn (1996). Nandy ve Deloria, Jr., sırasıyla Duke Üniversitesi Öncü Fikirler serisinin Bahar 2000 ve Bahar 2001'deki önde gelen konuşmacılarındandı. Modernite ile ilgili bu karşı çıkışların tartışıldığı bir yazı için bkz. Dirlik, "Reading Ashis Nandy: The Return of the Past or Modernity With a Vengeance," Dirlik (2000) içinde.

saymak tümüyle kolaylaşır. Dolayısıyla üçüncü nokta şudur; Avrupalı-olmayan sömürgelerin modernitesi, Avrupa modernitesinin sömürgeci özü kadar tartışılmaz bir şeydir. (Barlow, 1997: l).

Modernite bir şey değil, bir ilişkidir ve bu ilişkinin bir parçası olmak modernitenin nihai işaretidir. Burada ifade edilen görüş, geleneklerin moderniteden zamansal ve mekânsal olarak uzaklaştırılmasına, ilerleme ve geriliğin açıklanmasında kültürün kullanılmasına, gelişme sorunlarının azgelişmişlik sorunlarından ayrılmasına (bunların hepsi varolan modernite ve modernleşme söylemlerinin sömürgecilikle suç ortaklığını ortaya koymaya hizmet etmiştir) karşı çıkmak için 1960'lardan başlayarak gündeme gelen modernite söyleminin eleştirilerinin postkolonyal bir yeniden ifadesidir.[5] Bu eleştiriler AvroAmerikan deneyimlerinden alınan kurumlar ve değerlerin genel olarak modernitenin kriteri olarak kullanılmasının metodolojik geçerliliğini de sorguladılar ve bunun yerine, dikkatin modern ve modern öncesini birleştiren ve her ikisini de biçimlendiren ilişkilere yönlendirilmesini talep ettiler. Bu eleştirilerin amacı modernite söylemlerinde modernitenin kapitalist modernite ile zımnen eşitlenmesini açığa vurarak, modernite söylemlerinin ideolojik doğasını ortaya koymaktı. O zaman alternatif modernite şu ya da bu türden bir sosyalist modernite olarak anlaşılabilirdi (sosyalizmin tarihselleştirilmesi ki bu onun yok oluşunun başlangıcıdır, küreselleşme ile ortaya çıkacak olan kapitalizmin tarihsileştirilmesini önceler). Dolayısıyla daha önceki eleştiriler, yukarıdaki cümlede sorgulanan modernitenin

5 Bu literatürün farklı bakış açılarını içeren örnekler için bkz. Huntington (1971, s. 283-322, Tipps (1973) ve Dirlik (1974). Bu literatür, 1960'ların devrimci altüst oluşlar ve ulusal kurtuluş hareketleri ile modernleşme teorisyenleri ve söylemlerinin ABD emperyalizmi ile siyasi ve ideolojik işbirliklerine karşı bir tepkiydi. Samir Amin, Fernando H. Cardoso, Andre Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein gibi çığır açıcı revizyonistlerin çalışmaları ile bağlantılı dünya sistemi çözümlemesinde modernleşme söylemine karşı ortaya çıkan alternatiflere de bu aynı altüst oluşlar neden olmuştu. Küresel modernite analizlerindeki çağdaş "kültürel dönüş" sadece önceki dönemin modernleşme söylemi yapısına değil ama o söyleme yönelik, şimdi aynı "Avrupamerkezcilik" suçlamasıyla lekelenmiş olan, bu radikal meydan okumalara da sırtını dönüyor.

kaynağı olarak Avrupa modernitesi fikrini sürdürdü. Daha da önemlisi, önceki eleştiriler modernleşme söyleminin kültürcülüğüne karşı çıkmak için ilgiyi ekonomi politiğin yapılarına yöneltirken, postkolonyal modernite eleştirisi yerel öznelliklerin ve kapitalist modernitenin yerel temellüklerinin kalıcılığını teyit etmek için kültürü geri getirdi. Postkolonyal eleştirinin, örneğin yukarıda gördüğümüz Barlow'unki gibi ekonomi politik olarak daha hassas versiyonlarında bile, modernite ilişkilerinin bir parçası olan bütün toplumların çağdaşlıkları üzerindeki ısrar ve modernite ilişkilerini tanımlamaya yardımdan, bütün bu tür toplumların potansiyel veya fiili "modernlikleri"ne bir kayma tehlikesi vardır. Ve bu oldukça yanıltıcıdır ve geçmişin üzerine, postkolonyal kültürel tanınma ve eşitlik talebinin bir ürünü olan bir bilinci empoze eder.[6]

Postkolonyal eleştiriyi, son on yılda çok duyulur hale gelen ve 11 Eylül çevresindeki tartışmalarla doruk noktasına çıkan "kültür-muhabbetine" katkı konusunda üzerine düşenden fazlasını yapmasına rağmen, kültürel özcülük iddialarının yapısını çözme arzusu yönlendirmiştir. 11 Eylül, postkolonyal eleştirinin iddialarının aksine, son 20 yılda yaşananın kültürel özcülüğün sona ermesi değil, aksine bütün dünyada kültürel fundamentalizmlerin canlanmasına eşlik eden kültürel sınırların katılaşması olduğunu da dramatik biçimde ortaya koymuştur. Sınırlar, aslında ortadan kalkmak yerine bir yeniden biçimlenme süreci içindeydiler; sınırlar, yeni etnik ve kültürel kimlik iddiaları, yeni egemenlik taleplerini ürettiği için çoğalmaktadırlar. Aslında bütün iddia edilen konstruktivizmine rağmen, postkolonyal eleştirinin içindeki ikici modernite/geleneksel ayrımını yenme arzusunun kendisi, arka kapıdan şeyleşmiş (reified) kültür kavramlarını davet ediyor. Radikal postkolonyal eleştiri yeniden güçlenen modernleşme söylemi ve çağdaş jeopolitik analizle, kendileri de modernitenin politik imgeleminin ürünleri olan siyasi ve uygarlıklara ait birimlerle özdeşleştirilen şeyleşmiş kültürel gelenek görüşlerinin ebedileştirilmesinde fikir birliği içindeydi.

---

6 Çağdaşlık sorunu hakkında klasik bir açıklama için bkz. Fabian (1983).

Barlow'unki gibi ifadeler, daha jeopolitik eğilimli Samuel Huntington'ın, sosyalizmin aradan çıktığı koşullarda, şu andaki temel sorunun uluslararasındaki bir çatışma değil bir "uygarlıklar arası çatışma" (Huntington, 1993, 1996a, 1996b) olduğu sonucuna varmasına yolaçan aynı durumun "radikal" bir okumasının ürünüdürler. Huntington'ın argümanının iki yönü burada tartışmakta olduğumuz konuyla doğrudan ilgilidir. İlk olarak, göndermede bulunduğu uygarlıklar, uzun süredir varolan kültürel gelenekleri temsil etmekle beraber, geçmişin kalıntıları değil, bu uygarlıkların modernite hakkındaki iddiaları ile güçlenen modernitenin ürünüdürler. İkincisi, modern Batı'nın değerlerinin bu toplumlar üzerine empoze edilmesi sadece işe yaramamakla kalmayacaktır, aynı zamanda bir tür emperyalizmi de temsil eder.

Huntington'ın argümanı birçok Batılı olmayan toplumdaki modernite ile ilgili çağdaş iddialarla benzerlik gösterir. Onun iddiaları ayrıca, büyük bir ihtiyatla bile olsa, modernleşme söylemini revize etmeye yönelik son zamanlardaki çabaları da yansıtır. Tanınmış modernite çözümlemecisi S.N. Eisenstadt, *Daedalus* dergisinin editörlüğünü yaptığı "Multiple Modernities" (Farklı Moderniteler) adlı özel sayısına yazdığı girişte şöyle dedi: "Farklı moderniteler" fikri,

> uzun süredir akademik ve genel tartışmalarda egemen olan fikirlere aykırıdır. Bu fikir 1950'lerde hâkim olan "klasik" modernleşme ve sanayileşmiş toplumların yöndeşmesi teorilerinin bakış açısına ve aslında Marx, Durkheim ve (büyük oranda) Weber'in, Avrupa'da geliştiği haliyle modernitenin kültürel programı ve orada ortaya çıkan temel kurumsal oluşumlarının nihai olarak bütün modernleşen ve modern toplumlarda hâkim olacağı şeklindeki klasik sosyolojik çözümlemelerine de aykırıdır. Modernleşmekte olan toplumlarda gerçekte yaşanan bu gelişmeler, bu Batılı modernite programının homojenleştirici ve hegemonik varsayımlarını yanlışladı. Bu toplumların çoğunda, geniş bir kurumlar dizisi boyunca yapısal bir farklılaşma eğilimi ortaya çıkarken, bu alanların tanımlan-

> ma ve örgütlenme biçimleri büyük ölçüde farklıydı... bu da çok sayıda ideolojik ve kurumsal kalıpların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu kalıplar kendi toplumlarındaki geleneklerin basitçe modern dönemde devamı değillerdi. Bu tür kalıplar, her ne kadar özel kültürel öncüller, gelenekler ve tarihsel deneyimlerden büyük oranda etkilenmiş olsalar da, belirgin biçimde moderndiler. Hepsi de, hayati (ve genellikle kararsız) referans noktaları orijinal Batı projesi olan, açıkça modern dinamikler ve açıklama tarzları geliştirdiler. (Eisenstadt, 2000, s. 1).

Aynı özel sayıda yayınlanan yazısında Eisenstadt'ınkine benzer görüşler savunan ve modernitenin ortak bir koşul olduğunu teyit eden Bjorn Wittrock, modernitenin kurucu öğeleri olarak modern öncesi ve modern olmayanların kalıcılığını kabul etse de, moderniteyi Avrupa'daki kökenlerinde bile özsel tekbiçimliliğinden kurtararak daha da ileri gitti. Wittrock'un sorduğu soru yanıltıcı derecede basittir: moderniteyi bir çağa, insanlık tarihinde belirli bir döneme mi, yoksa "herhangi bir zamanda verili bir toplumdaki ayırt edilebilen bir olgu ve sürece mi" bağlayabiliriz. Wittrock "birinci bakış açısı modern çağın başlangıcının ve belki de sonunun nereye konacağı sorununu ortaya çıkarır. Ama bir kez bu belirlendikten sonra bir mi yoksa birden çok mu modernite içinde yaşayıp yaşamadığımız sorusu anlamsızlaşır" der (Wittrock, 2000, s. 31). O zaman moderniteyi kanıtlamak için, moderniteyi belirli kurumlarda ya da düşünme tarzlarında tespit etmek zorunlu hale gelir. Düşünme tarzları Wittrock'un tercihidir, tıpkı modernitenin ayırt edici özelliği olarak "refleksiviteyi" gören Anthony Giddens'de olduğu gibi (Giddens, 1990). Burada önemli olan, modernitenin yerini uluslar, bölgeler ve uygarlıklardan (bunlar Avrupamerkezci bir modernitenin yarattığı şeylerdir) kurumlara ve düşünme biçimlerine –başka bir deyişle hem dilbilimsel hem de kurumsal anlamda anlaşılan söylemlere– taşımaktır. Bu bakış açısından Wittrock'un yaptığı gibi Batılı, Avrupalı veya Amerikan moderniteleri gibi bir şey yoktur, çünkü bütün bunlar modern, modern öncesi ve modern

olmayanın farklı karışımlarını temsil ederler. Dahası modernite mekânsal bağlantılarından kurtarıldıkça, söylem, kökeni ne olursa olsun, coğrafi veya kültürel sınırların ötesine taşınabilir olduğu için, küreselleştirilebilir de. Wittrock'un sonuç cümleleri alıntılanmaya değer:

> modern toplumsal kurumların ilk ortaya çıkışlarından itibaren Batı ve Orta Avrupa bağlamında bile, kurumsal ve kültürel biçimlerde ampirik olarak reddedilemez ve görülebilir bir farklılık vardı. Bu farklılık, ilk olarak Avrupa'da tasavvur edilen kurumsal projeler dünyanın öteki bölgelerine yayılır yayılmaz daha da açık hale geldi. Bu çok biçimlilik kurumların kökeni ve kozmolojik düşünüşün köklerinin dünyanın farklı bölgelerinde hayli farklı olması anlamında hâlâ farklı uygarlıklardan bahsettiğimiz anlamına geliyor olabilir. Bütün bu farklılıkların basitçe yok olacağı ve yerini kapsayıcı dünya ölçeğinde bir uygarlığın alacağını varsaymak için herhangi bir neden yoktur. Ancak, modernite şimdi, bütün ulusları kapsayan biçimde ve hangi uygarlığa ait kökenlere sahip olduğumuza ya da sahip olduğumuzu iddia ettiğimize bakmaksızın, bütün eylemlerimizi, yorumlarımızı ve alışkanlıklarımızı etkileyen, küresel bir durumdur. Bu anlamda modernite, içinde ve onunla yaşadığımız, hakkında diyaloğa girdiğimiz, ulaşmak için anlamak zorunda olduğumuz küresel düzeydeki ortak bir durumdur (Wittrock, s. 58-59).

Modernite üzerindeki küresel belirsizliğin nedenine değil ama bu belirsizliğin ortaya çıkmasında kapitalizme sosyalist bir alternatifin ortadan kalkmasının önemine gereken önem verilmemiştir. Modernitenin sorunlarına rasyonel bir çözüm bulma ihtimali vaadi olan sosyalizmin çöküşü, kendisi de modernitenin damgası olan rasyonalizme duyulan inancı sarstı. Sosyalizm ayrıca bir yüzyıldan fazla bir süre kapitalizme karşı asıl direniş tarzı ve ona karşı bir alternatif ihtimali sağlamıştı. Kapitalizme karşı alternatif şimdi sosyalizm sonrası dünyada, alternatif moderniteler olarak yerli geleneklerin canlanmasında ifadesini buluyor. Sosyalizmin ortadan kalkması, ay-

nı zamanda kapitalizmin dışında olma ihtimalini de ortadan kaldırdı ve süreç içinde içerinin tutarsızlığının bilinç düzeyine çıkmasını zorunlu hale getirdi. Jean-Marie Guehenno "Soğuk Savaş siyasi kurumların eğe talaşı üzerindeki dev bir mıknatıs gibi işledi. Birkaç onyıl boyunca Doğu-Batı kutuplaşması insan toplumlarına bir düzen verdi... Bugün, mıknatıs bir kenara atıldı ve eğe talaşları dağınık küçük kümeler haline geldi" (Guehenno, 1995, s. x) diye yazdı. Guehenno burada asıl olarak siyasi kurumlara, özel olarak da ulus-devlete değiniyor ama Soğuk Savaş sonrası dünyadaki parçalanmanın daha da ilginç bir yönü, kapitalizm dünyasında tam da zafer anında ortaya çıkan kırılma çizgileridir. Farklı kapitalizmler ve farklı kapitalizm kültürlerine giderek daha çok yapılan referanslarda ortaya çıkan bu kırılma çizgileri, belki de şu anda pratiklerinde homojen olan bir küresel kapitalizmden bahsetmektense, farklı toplumsal ve kültürel repertuarlara dayanan kapitalizmlerin oluşturduğu bir kümeden, bir "pan-kapitalizm"den sözetmeyi daha uygun hale getirmiş olabilir.[7] Küreselleşme bilinci ile daha önceki dünya görüşünün parçalanması arasındaki ilişki en çarpıcı biçimde Zygmunt Bauman tarafından ifade edilmiştir. Bauman küreselleşmede moderniteyi kuran evrenselciliğin sonunu görür:

İşte bu yeni ve rahatsız edici, "işlerin kontrolden çıktığı" algısı, (entelektüel açıklık bakımından çok az bir fayda ile) şu anda geçerli moda olan *küreselleşme* kavramı içinde eklemlendi. Küreselleşme fikrinin sunduğu en derin anlam, dünya işlerinin belirsiz, kontrol edilemez ve hareketi kendinden kaynaklı karakterde olduğu fikridir; bir merkezin, kontrol masasının, yönetim kurulunun, yönetim bürosunun olmaması. Küreselleşme... başka bir adla "yeni dünya düzensizliği"dir. Küreselleşme imgesinden koparılamaz olan bu özellik, onu görünürde yerini aldığı "evrenselleş(tir)me" fikrinden radikal olarak ayırır (Bauman, 1998, s. 59).

---

7 Bu terimi Majid Tehranian'dan ödünç aldım ve terimi kendisininkinden biraz farklı bir biçimde kullanmama izin verdiği için kendisine teşekkür ederim.

## Farklı moderniteler: Küresel çokkültürlülük

20. yüzyılın sonunda bir paradigma olarak küreselleşmenin doğuşu sorununa çok sayıda yanıt verilmiştir ve bunların çoğu teknoloji temellidir ve yerkürenin bütünleştirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır: Marshall McLuhan'ın "küresel köy"ünden dünyanın uzaydan görülmesine ve internete kadar. Sadece küresel bütünlük meselesini ele alan yanıtlar bana göre küreselleşmeyi sadece modenleşmenin gelişkin bir aşamasına indirger. Bana duyulmayı hakeder görünen ve genellikle gözardı edilen bir yanıtsa şudur: küreselleşme bilinci aynı zamanda Avrupamerkezci bir dünya düzeninin inşasının ve çöküşünün ürünüdür. Bu çöküş şimdi bizden küresellik bilincini korurken Avrupamerkezcilik iddialarının terk edilmesini istemektedir ki, küresellik bilincinin korunması o aynı düzen olmadan tasavvur edilemez. Küreselleşmenin bu çağdaş anlamında bilinçte öne çıkabilmesinden önce, AvroAmerikan bir küreselliğin tarihin sonu olarak evrensellik iddiasını kaybetmesi zorunluydu. Bu durum, günümüzde bu iddiaların hâlâ sürdürülebileceği ekonomik alanda değil Avrupamerkezciliğe yönelik meydan okumaların çoğaldığını ortaya koyan kültür ve bilgi alanlarında çok daha göze çarpar biçimde aşikârdır.

Avrupamerkezciliğe karşı çıkışlar en güçlü biçimde, kapitalist ekonomideki başarıları tarafından güçlendirilen toplumlarda dile getirilmektedir. Bu karşı çıkışların güçlendirilmesinde eşit derecede önemli olan başka bir husus ise, geçmişteki biçimsel siyasi sömürgelikten kurtuluş döneminde varlığını sürdüren "aklın sömürgeleştirilmesine" karşı mücadele araçlarını, yerli kültürler ve bilgi sistemlerinin yeniden ileri sürülmesinde bulan postkolonyal aydınların küresel görünürlükleridir. Siyasi sömürgelikten kurtuluşun başarıları, kapitalizmin dış görünüşteki kaçınılmazlığı ile birlikte, kültürün ön plana çıkarılmasında önemli bir rol oynadı ve bu hem politikadan kaçışa hem de politikanın diğer araçlarla yürütülmesine imkân tanıdı. Çağdaş postkolonyal aydınların ilan ettiği kültürler ve bilgiler yerel geçmişlere dayanır, ama hiçbir şekilde bu geçmişlere dönüşü işaret

etmez, çünkü şimdi yeniden canlandırılan geçmişler, halihazırda bir yüzyıl ya da daha uzun bir süredir yaşanan toplumsal ve siyasi dönüşümlerinin bilinci tarafından yeniden organize edilen geçmişlerdir. Başka bir deyişle bu geçmişler, kültürel kavga ve rekabet şu anda kendisi de belirsiz bir küreselliği önvarsayan bir alanda verildiği için, sadece postkolonyal ya da postmodern ve postulusal değil, belki de hatta postküreseldirler. Sömürgeciliğin kültürel mirasına karşı çıkışlar çok farklı politik ilişkiler ve motivasyonlardan etkilenmiştir, ki bunların zorunlu olarak karşı çıkışların hedefinden ilerici olması gerekmez; her ne kadar bu yargının kendisini de, bizzat tarihin kendisi sorgulandığı için, sürdürmek giderek artan oranda daha zor olsa da. Bazı durumlarda bu karşı çıkışlar, başka karşı çıkışlar anti sömürgeciliklerini sadece tasavvur edilen geçmişlerin en gerici canlandırılmalarına başvurarak sürdürebilirken, karşı çıkmaya çalıştıkları kolonyal modernitenin iddialarını güçlendirirler. Ama bu karşı çıkışlar farklı yollardan Avrupamerkezciliğin evrenselci iddialarının zayıflatılmasına katkıda bulundular.

Bu şartlar altında ileri sürülen evrensel bilgi iddiaları, çağdaş küreselleşme argümanlarını etkilemeye devam eden varsayımları ifade ederler ve aynı zamanda mevcut iktidar yapısıyla bağlarını ortaya koyarlar. Öte yandan, bu iddiaları terketmek, aynı zamanda bütün bilginin sınırlılığına –dolayısıyla göreliliğine– teslim olmaktır ki, bu sadece yüzyıllardır süren karşılıklı etkileşimlerden doğan ortaklıkların ortadan kaldırılması değil, aynı zamanda (ne zaman ve nerede çizilirlerse çizilsinler) toplumsal sınırlar arasındaki iletişimi de sözkonusu olmaktan çıkarmaktır.

Kültürel olarak yönlendirilen modernite hakkındaki iddiaların eşlik ettiği Avrupamerkezci modernitenin zayıflatılması, yukarıda değindiğim çelişkileri ve bu çelişkilerin neden modernite konusundaki yeni diyaloğa katılanlara farklı görünebileceğini bir dereceye kadar açıklar. Öte yandan Avrupamerkezciliğe ya da sömürgeciliğe çok fazla kafayı takmak aynı zamanda, özellikle modernite ve kültürün yerlerinin kendileri, ekonomik ve siyasi örgütlenmenin küresel olarak yeniden biçim-

lendirilmesi ile birlikte şüphe altına düştüğü için, sözde kültürel ayrılıkları boydan boya kesen çağdaş modernitenin temel sorunlarını gizler.

Hemen "farklı moderniteler" fikri ile ilgili soruların gündeme gelmesine neden olan şey, çağdaş dünyada iktidarın yeniden biçimlendirilmesinin kavranması için yeni bir paradigma olarak küreselleşmenin, aynı zamana denk gelen yükselişidir. Küreselleşme, kültür sorunu etrafındaki tüm bölünmelerine rağmen, gördüğümüz hali ile dünyanın kaçınılmaz olarak bazı ortak şeylere sahip olduğunu öne sürer. Bu ortaklıklar, yukarıda Eisenstadt'ın, küresel olarak bir "referans noktası" olmaya devam eden "orijinal Batı projesi"ne işaret etmesinde ya da Wittrock'un moderniteyi "küresel bir durum" olarak tanımlamasındaki alıntılarda teslim edilir. Küreşelleşme modernleşmeden, modernitenin izah edilmesinde farklı tarihsel yörüngelerin mümkünlüğünü kabul etmek için Avrupamerkezci bir erekselliği terkederek ayrılır. Ama bu hâlâ bu dünyaya bir benzerlik veren şeyin ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakır, ki bu benzerlik, eğer herhangi bir farklılığı varsa, iddialarında geçmişte düşünülebilecek olan her şeyden daha güçlüdür.

Entelektüel indirgemecilik, ya da fonskiyonalizm veya basitçe, Marksizmin gözden düştüğü varsayılırken, Marksist gibi görünmek korkusunun, mevcut modernite tartışmalarının bağlamını çağdaş kapitalizmin ekonomi politiği bağlamı içinde vurgulamada tereddüde neden olması mümkündür. Ama yine de bu bağlam sadece küreselleşme argümanlarını anlamak için değil, aynı zamanda kültürel farklılık iddialarına kulak verilmesini anlamak için de önemlidir. Burada "kulak verilmesini" vurgulamak isterim, çünkü kültürel farklılıklar her zaman varolmasına rağmen, zamanımızı geçmiş zamanlardan ayıran şey kültürel miraslara başvurulmasını moderniteye gerici tepkiler olarak değil de tam da küresel bir modernitenin koşulları olarak dinleme istekliliğidir. Bununla özellikle ilgili olan şey, Doğu Asya toplumlarının 70'lerin sonlarından başlayarak, yeni kapitalist güç merkezleri olarak ortaya çıkmasıyla birlikte duyulur hale gelen Avrupamerkezci kapitalizm kavramlaştırma-

larına karşı çıkıştır. Bu toplumların ortaya çıkışı kapitalizmin coğrafyasını yeniden çizmesinin yanı sıra, kapitalizmi merkezsizleştirmesi ile küresel bir kapitalizmin doğuşunun işaretini verdi. Bu bakış açısından, "farklı moderniteler" ya (kendi çokluğu içinde) modernitelerin çoğalışına ya da modernitenin evrenselleşmesine (ortak bir söylemin yerel değişimleri, ama aynı zamanda onun ajanları olarak çokluklarla birlikte) işaret eder.

Ama küreselleşme iddiaları ile çatışan bir dünya tasarımına işaret eden, farklı boyutlara dikkat edilmesini gerektiren, ikinci bir sorun vardır. "Farklı moderniteler" küresel bir çokkültürlülüğü varsayar ki bu kültürel ve siyasi tutarsızlıkları idare edilebilir hale getirmek için kültürleri şeyleştirir; deyim yerindeyse küresel ölçekte bir farklılık yönetimi. Başka türlü yukarıdaki çözümlemede sürekli olarak, böyle tanımlanan şeylerin iç tutarsızlıklarının kabul edilmesine karşı uluslar ve uygarlıklar diline kayış nasıl açıklanabilir? "Farklı moderniteler" argümanları, küreselleşme argümanlarından daha az olmayan bir şekilde kendi davalarını kültürel farklılıklar terimleri içinde sunarlar ve bu farklılıklar, bizzat kendileri modernitenin ürünleri olan uluslar, kültürler, uygarlıklar, etnisiteler gibi mekânsallıklar etrafında toplanmışlardır. "Çokluğu" uluslar, kültürler, uygarlıklar, etnisitelerin sınırları ile özdeşleştiren "farklı moderniteler" fikri, modern olmanın kültürel olarak farklı yolları olduğunu kabul ederek, moderniteye karşı çıkışları kontrol altına almayı amaçlar. Bu daha önceki Avrupamerkezci modernleşme söyleminde önemli bir ilerleme olmakla beraber, sadece geçmişin miraslarının değil aynı zamanda modernitenin de ürünleri olan ve ulusal ve uygarlıklara ait sınırları dikine kesen arka plandaki toplumsal ve siyasi farklılıkları ortadan kaldırarak, bu söylemin kültürcü yanlılıklarını tekrarlar. Modernitelerin şeyleşmiş kültürel varlıklarını sınırları için(d)e çerçevelemek, modernite konusundaki en muhafazakâr kültürel iddiaları destekler ve sonunda meşrulaştırır.

Farklı moderniteler fikri, modernite sorununun kendi analiz birimi olarak aldığı kültürel, uygarlıksal, ulusal veya etnik mekânlar içindeki tartışmalara bağlı olduğunu gözardı eder.

Avrupamerkezcilik sorunu, Avrupamerkezciliğin dinamik bir güç olarak kapitalizmdeki temelleri ve modernitenin birlikte getirdiği sorunlar, sadece uluslar ve uygarlıklar arasındaki sorunlar değil, fakat bunların yapısına içsel sorunlardır. Şimdi ve o zaman arasındaki en önemli fark, Avrupamerkezciliğe karşı farklı kültürel bakış açılarından yapılan karşı çıkışların ortaya çıkması değil, aksine, Avrupamerkezcilik uzun süredir öteki modernitelerin de bir sorunu olduğu için, kültürel modernite sorununun AvroAmerikan egemenliğinin sorgulanmasına dahil edilmesi nedeniyle (ki bu moderniteyi dahilinde düşündüğümüz sınırları, başka bir deyişle modernitenin mekânlarını sorgulayarak) AvroAmerikan-olmayan toplumların sorunu gibi görünen şeyin, pekâlâ AvroAmerikan toplumların da sorunu olduğunun kabul edilmesidir.

Bu sorunlar üzerinde düşünülmesi, küreselleşme ve evrenselcilik arasındaki ilişki sorununa biraz daha karmaşık bir yaklaşımı zorunlu kılar. Küreselleşme evrenselcilikten duyulan hayal kırıklığına denk düşer ve alternatif bilme biçimlerinin dikkate alınması için yer açar. Öte yandan, küreselleşme coşkusu ya da ümitsizliği içinde, küreselleşmenin aynı zamanda, kapitalizm küreselleştikçe giderek daha da zorlayıcı bir güç kazanan Avrupamerkezciliğin epistemolojik varsayımlarının yayılmasının etkeni olarak hizmet verdiği kolayca gözden kaçırılabilir. Bildiğimiz halleriyle toplumsal bilimler ve insan bilimleri sadece "Avrupalı" ya da "Amerikan" değildirler, aksine kapitalizmin dinamik kurucu uğrak olduğu bir toplumsal sisteme dahildirler. Kapitalizmin küreselleşmesi, bütün toplumları yokoluş korkusu altında, bu yokoluşa katkıda bulunan bilgi teknolojilerine sahip olmaya zorlayan kalkınma ideolojisi veya "kalkınmacılığa" ek bir güç kazandırdı. Bu bilgiler artık sadece "Avrupalı" ya da "Amerikan" değildirler, aksine dünya ölçeğinde sermayenin küresel kurumlarına personel sağlayan bütün toplumlara içseldirler. Bu öteki, Avrupalı-olmayan geleneklerin modern bilme biçimlerine ek yapılacak ve zenginleştirilecek değer ve bilgi kaynakları olarak hizmet vermediğini söylemek anlamına gelmez; ama bu, iyi ya da kötü, moderniteyi iradi olarak (herkesten daha

az olarak da, kendilerinin sözde "kültürel geleneklerinin"[8] temsilcileri olarak hizmet etmekten çok, eğitimleri nedeniyle Avro-Amerikan diyaloglarına katılmaya en çok hazırlıklı olan aydınların iradesi ile) manzaranın dışına çıkarmakla aynı şey değildir. Şimdiki zamanın sadece geleneklerin canlanmasına değil, aynı zamanda seçkinlerin küresel olarak teknolojik modernitenin vaatlerini şevkle sahiplenmesine şahit olduğunu da unutmamak gerekir. Hatta geleneklerin yeniden ileri sürülmesi genellikle bu geleneklerin küresel bir kapitalizmin gereklerine eklemlenmesi biçimini almaktadır. Afganistan'da Taliban rejimi veya en aşırı dönemlerindeki İran Devrimi örneklerinde olduğu gibi, modernitenin gereklerine karşı olduğu düşünülen geleneklere inatla yapışıldığında, sonuç kabul değil, yalıtılmadır. Öte yandan, sosyolojiyi "Çinlileştirmek" ya da "İslâmileştirmek" isteyen yerli akademisyenler kısa sürede böyle hedeflerin Çin veya İslâm değerlerinin de aynı anda "sosyolojileştirilmesi" olmadan başarılamayacağını keşfettiler (Ma, 1985; Göle, 2000).

Bizzat bu yerlileştirme süreci, modernite tarafından zaten dönüştürülmüş ve en belirgin biçimde farklı toplumsal çıkarlar ve farklı modern vizyonları arasındaki çatışma alanları olarak ortaya çıkan şeyleşmiş, tekçi gelenek kavramlarını sürdürmenin imkânsızlığını ortaya koydu.

Bu gelişmeler modernitenin küreselleşmesi kadar, modernitenin sonunun geldiğine işaret etmez. Yukarıdaki gibi iddialar hakkındaki en önemli şey, modernite iddialarının yaygınlaşmasıdır. AvroAmerikan modernite projesinin eski sömürge "köleleri" postkolonyal bir dünyada kendi modernite projelerini ile-

---

8 Tanınmış bir Çinli akademisyen ve "ulusal çalışmalar" hareketinin öncülerinden birisi, Çin geleneğinin çağın gereklerine uyum sağlamak için yeniden yorumlanması gerektiğini, ama çağımızın sorunlarının çözümlenmesine katkıda bulunabilecek temel fikirler içerdiğini yazdı. Yazar, eğer MÖ ilk binyıldaki ilk Eksen Çağın başlangıcını uygarlıkların ortaya çıkışı oluşturuyorsa, "uygarlıkların" işbirliğinin de ikinci Eksen Çağın başlangıcının işareti olabileceğini ileri sürüyor (Tang, 2000, s. 3). [Sözkonusu Eksen Çağı, Karl Jaspers tarafından üretilen bir dönem nitelemesidir. İ.Ö 800 ve 200 yılları arasında medeniyetin üç büyük ülkesi olan Yakın Doğu (Yunanistan dahil), Hindistan ve Çin'de gerçekleşen, birbirine benzeyen devrimsel dönüşümlere verilen ortak adlandırma-ed.n.].

ri sürmek için güç kazandılar. Bunu en başarılı biçimde yapanlar küresel sermaye dünyasında vazgeçilmez bir ortaklık statüsü kazanan ve küresel bir modernitenin oluşturulmasında, ister icat edilmiş ister edilmemiş olsun, kendi kültürel öznelliklerinin (katkısının – ç.n.) tanınmasını talep edenlerdir.

Görünüşte siyasi sorunları kültür alanına kaydırarak kültür ve bilginin depolitikleştirilmesi yönündeki planlı bir çabaya karşı, şu anda acilen dikkat edilmesi gereken şey, kültürcü epistemoloji iddialarının siyasi anlamıdır. Kültürel farklılık iddiası zorunlu olarak iyi veya arzulanan bir siyasete yolaçmaz, çünkü bunlar ilerici politikalara olduğu kadar gerici politikalara da hizmet ederler. Her farklılık ilanını olduğu gibi kabul etmek, bizi farklılığı tanımlamayı amaçlayan ticari manipülasyonların yanı sıra, etik ve siyasi görececiliğin insafına terk eder.

## Sonuç gözlemleri

Yukarıda tartışılan sorunlar son on yıldır gündemde idi, ama 11 Eylül 2001'de New York'ta Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen saldırılardan sonra aciliyet kazandı. Neredeyse bir gecede "uygarlıklar çatışması" dünya politikasının bir gerçeği haline gelmiş gibiydi. Sarsıcı 11 Eylül olayları ve bunlara verilen tepkiler de çağdaş moderniteyle ilgili açıklamalarda kültüre öncelik verilmesinde siyasi sorunların silindiğini gösteriyor. Kültür küresel modernitede bir sorun olabilir, ama asıl mesele o mudur?

Modernitelerin çoğalması, AvroAmerika'yı modernitenin başlangıcı ve sonu olarak tanımlayan ve ayrıca ötekilere, AvroAmerika dolayımı ile ulaşacakları geleceklerini gösteren daha önceki hegemonik bir söylemin aşılmasında kavramsal olarak önemliydi. Modernitenin tarihselleştirilmesi başlangıcından beri bunu kendi çeşitliliği ve karmaşıklığında ortaya koyar, aslında bir başlangıç fikrini sorgular, çünkü modernitelerin oluşturulmasına yolaçan akımların kökeni modernitenin sonradan modernöncesi, modern olmayan veya gelenekselliğe indirgediği şeylerdedir. Bu benzer biçimde modernitenin arkasında bıraktığı varsayılan şeyin kararlı bir biçimde direndiğini, kimi zaman

ön plana çıktığını – ek olarak modern ile modernöncesi, Avro-Amerika deneyimi ile onların ötekileri arasındaki sınırları belirsizleştirdiğini ortaya koyar. Modernitenin tarihselleştirilmesi bu her iki anlamda da küreselliği daha demokratik olarak yeniden düşünme imkânı(nın önünü) açar.

Ancak bu moderniteyi tarihselleştirme vaadi, çağdaş tartışmalara önceki modernleşme söyleminin mirası olarak kalan kültürcülüğün yükü tarafından başarısızlığa uğratıldı. Kültürcülük bir kez daha kavramsal olarak kültür fikrinin tarihsizleştirilmesine ve toplumsuzlaştırılmasına yol açar ve kültürü, kendileri de modernitenin birer ürünü olan uluslar gibi siyasi birimlerin veya daha soyut olarak tanımlanmış uygarlıklar gibi birimlerin bir ürünü yapar. Süreç içinde, toplumsal ve tarihsel "yerleşiklikleri" içinde somut olarak kavranmış kültürlerin karmaşıklıklarını ortadan kaldırır. "Uygarlıklar çatışması" fikri şeyleşmiş kültür kavramlarının 1990'larda popülerleşmesinde önemli bir rol oynayan Samuel Huntington, 11 Eylül'den sonra "eğer İslâm dünyasını aramak isterseniz, hangi numarayı çevirmeniz gerekir?" diyerek, alaylı biçimde tutumundan geri adım attı (Steinberger, 2001). Eğer "farklı moderniteler" daha tarihsel bir kültür anlayışı vaadini yerine getirecekse, kültürün birimlerini, bitimsiz görünen tarihsel hareketler içinde daha dikkatli bir biçimde göz önüne almak gerekir.

Kültürcülük ayrıca siyasi sorunları kültür alanına indirgeyerek depolitize eder. Kültürel sınırlar eşliğinde algılanan çoklu veya alternatif modernite fikirleri, modernitenin Avrupalı yörüngeler dışında başka yörüngeleri de takip edeceğini kavradıkları için hayli şefkatli görünebilirler, ama yörüngelerin çokluğunun çağdaş küresel iktidar biçimlenmeleri bakımından ne anlama gelebileceği konusunda söyleyecek çok az şeyleri vardır. Küresel iktidarın, liberal akademi modernitelerin çokluğunu iddia ederken bile, imtiyazlarını gerçekleştirmek isterken tarihte daha önce olduğundan çok daha uzlaşmaz ve çok daha fazla merkezileşmiş olması çok ironiktir. Kültürün, iktidar mücadelesi içinde kullanılışı bakımından kavranması çok önemlidir. Sarsıcı 11 Eylül olayları Güney Çin Denizi'ndeki Hainan

Adası'nda bir ABD casus uçağı ile Çin Halk Cumhuriyeti hava kuvvetlerine ait bir savaş uçağının "kazara" çarpışmasında yaşanan çok daha hafif "uygarlık" çatışmasını gölgeledi.[9] Görünüşte önemsiz ve hatta bazı bakımlardan komik sonuçları olan Hainan Adası vakası, yine de, ABD'nin küresel gücünü kısmayı ve başkalarının kendi arka bahçelerinde egemenlik iddialarını kabul etmeyi reddettiğini ortaya koyuyor. Ki bu olay daha sarsıcı 11 Eylül olayının anlaşılması bakımından önemlidir. ABD son yıllarda sanki başkalarının işlerine müdahaleyi meşrulaştıran, sadece pratik iktidar mülahazalarının sınırlandırdığı sınırsız bir egemenlik sahibiymiş gibi davranıyor.[10] Böyle bir davranış ötekilerin egemenlik iddialarının varsayılan kabulünü manasızlaştırır. "Farklı moderniteler" gibi bir fikrin bu iktidar bağlamı içinde görülmesi gerekir. Bu fikirleri ileri süren akademisyenlerin (geniş bir siyasi görüşler yelpazesini temsil ederler) niyetleri ne olursa olsun, küresel moderniteye, (Avrupamerkezci modernite kavramları hegemonyalarını yitirdiklerinde –ama egemenliklerini değil– sadece yeni bir çatışmayı kontrol altına alarak idare etme tarzı olmaktansa) gelişmiş, hakiki demokratik bir yaklaşımın ifadeleri olarak, "çoklu" veya "alternatif" moderniteler fikirlerini sorgulamak için haklı nedenler vardır. Bu, fikirlerin yeni bir çatışmayı idare etme tarzı olduğu politika belirleme süreçlerine de katılan Samuel Huntington gibi bir akademisyen tarafından da açıkça kabul edilmiştir. Her ne kadar Huntington'ın durumunu diğerlerine (özellikle de bazı postkolonyal akademisyenler gibi anlamlı bir şekilde siyasi yelpazenin öteki ucunda duranlara) genelleştirmek haksızlık olsa da, yerel ve küresel çokkültürlülük arasındaki benzerlik, kültürü çoğu zaman etnitise ve ırk için daha az sert bir

9 Çin'in etrafında oluşan "Konfüçyüsçü" uygarlık, Huntington tarafından yukarıda anılan makalelerde, "Batı" ile rekabete giren ana rakiplerden biri olarak tanımlanmıştır (İslâm'a ek olarak). Yukarıda belirttiğim gibi, kültürel bir güç olarak Konfüçyüsçülük 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başındaki kültürel dönüşü kışkırtan önemli bir unsurdu. Konfüçyüsçülük 1997'deki Asya krizindeki ekonomik çöküş tarafından gözden düşürüldü. Konfüçyüsçülük İslâm'dan daha çok, modernite açıklamalarındaki kültürün öne çıkmasında küresel (kapitalist) ve yerel (sosyalizmin çöküşü) faktörlerin çakışmasını ortaya koyar.

10 Egemenlik konusundaki başka tartışmalar için bkz. Dirlik (2003).

örtü olarak öne çıkaran modernite anlayışlarının, niyetleri bu olmasa bile, etkileri hakkında kuşkulara yolaçıyor. Seçkinlerin, kendi özel kültürel kimlikleriyle ilgili iddialarda bulunsalar bile, ekonomik küreselleşmeyi "çokkültürlü olarak" coşkuyla kucakladığı verili olduğuna göre, bu iddiaları sorgulamak için sistematik nedenler de vardır.

Modernite anlayışımızın demokratikleştirilmesi yeni türden bir çıkmaz sunar: bugünlerde insan haklarından daha fazla saygı görür görünen kültürel kimlikler ve miraslar adına modernitenin bütün olumlu başarılarından küresel olarak vazgeçme karşısındaki umutsuzluk. 11 Eylül yeni modernite söylemlerinin, şimdi moderniteye dahil edilen toplumların siyasetinin ele alınmasını reddetmelerinde, depolitize edici hareketlerini başka bir anlamda daha çarpıcı biçimde gözler önüne serdi. ABD'deki en aydınlanmış gruplar arasında 11 Eylül'e verilen ilk tepkilerin, olayın tarihsel, politik ve toplumsal kökenlerinin anlaşılması yerine İslâm'ın daha iyi anlaşılması çağrısı olması ilginçtir. Ki bunun aslında Oryantalistlerin metni olayın ve tarihin üstüne çıkarmalarının çağdaş bir görünümünden pek farkı yoktur. Bu anlayış hem "Doğu-Batı" ilişkileri hem de "Doğulu" toplumların dinamiklerinin anlaşılmasını şekillendirmeye devam etmektedir.[11]

Yukarıda belirttiğim gibi, modernite küresel bir sorundur; sadece Doğu-Batı ya da bir Kuzey-Güney sorunu değil, tek tek toplumlar içindeki bir sorundur: İran ve Afganistan'da ilericiler olduğu gibi Avrupa ve ABD'de de fundamentalistler var.[12] Çoklu ya da alternatif modernite taraftarlarınınki gibi moderniteye kültürcü bir yaklaşım, toplumların belirleyici özelliği olarak homojenleştirilmiş bir kültür kavramını kullanarak, bu çatış-

---

11 Bu sadece Amerika'nın sorunu değil, modernitenin materyalist eleştirilerinin asla ortadan kaldıramadığı kültürcülüğün genel canlanmasının bir parçasıdır ve kültürel milliyetçiliğin yeniden ortaya çıkışı, dini kimliklerin canlanması ve insanların artan hareketliliğinin yolaçtığı kimlik konusundaki çatışmalarla yeniden hayat bulmuştur. Bkz. Şenocak (2000).

12 Bunu Çin'le ilintilendirerek Dirlik (2000)'de geniş biçimde tartıştım. Elinizdeki makale, önerdiği kavramlaştırma bakımından bu önceki makaleye dayanmaktadır.

maları ve süreç içinde bu toplumların siyasetini dinamize eden kültür üzerindeki çatışmaları siler.

İster Üçüncü ister Birinci Dünya'da olsun, kültürel homojenleştirmenin toplumdaki en gerici unsurların elini güçlendirdiğini eklememiz gerekir. Aynı zamanda, örneğin İran ve Afganistan'da olduğu gibi, ABD'nin komünizmi kontrol altına alma ve yenme çabaları siyasi gericileri iktidara yükseltmiştir. Bu çokkültürcü modernite anlayışlarının üçüncü bir yönüne işaret eder: bu anlayışların ortaklığa karşı farklılığı vurgulamaları. Farklılığın kabul edilmesi önemlidir, ama çağdaş farklılıkların anlamlarını ortak bir modernite deneyiminden aldıklarını kavramak da aynı derecede gereklidir; aslında modernitenin yörüngelerini tanımlayan farklılıkları modernitenin ürettiği farklılıklardan ayırmak çok zordur. Bütün bunlar moderniteyi ilişkiler bağlamında görmenin temel önemine işaret eder. Bu ayrıca modernitenin farklılık bağlamını sağlayan sistematik veya yapısal terimlerle, en önemlisi ekonomi politiğin yapıları bakımından, değerlendirmenin önemini vurgular.

Postkolonyal eleştiri çağdaş modernite tartışmasındaki bu sorunların bazılarının aşılmasında yardımcı olabilirdi. Postkolonyal kültür anlayışı yapısökücü ve tarihselleştiricidir. Dahası, modernitenin ilişkiler bakımından anlaşılması konusundaki postkolonyal ısrar, kültürcü modernite anlayışlarının eşit derecede uzaklaştırıcı içerimlerinin önemli bir panzehiridir. Ancak bu, o postkolonyal eleştirinin bütünlükler hakkındaki endişeleri yenip, postkolonyal eleştirinin köklerinin de içinde bulunduğu sistematik farklılık anlayışına geri dönülmesini gerektirir. Kimlik politikasının içinde debelenen bir postkolonyal eleştiri, sadece kültürcülüğü (ve siyasi muhafazakârlığı) besler.

Moderniteyi küresel modernite olarak yeniden kavramlaştırmak, modernitenin küreselleşmesindeki diyalektiğin kavranmasına izin vererek, bu sorunların bazılarının çözülmesine yardımcı olabilir. Küresel modernite (moderniteye her türlü referansın da taşımak zorunda olduğu gibi) formülasyonu itibariyle Avrupalı köklerinin damgasını taşır. Öte yandan, küresel

modernite bu kökenlere postmodernite veya küreselleşme gibi kavramlardan daha az bağlıdır. Küresel modernite, modernitenin miraslarının çok açık olduğu, ama yeni baskılara maruz kaldığı çağdaş bir modernitenin birlikleri ve bölünmeleri ile ilgili iddiaların kabul edilmesine izin verir. Daha da önemlisi çağdaş bir durum olarak küresel modernite, sadece modernitenin dağılması değil, bir yok-merkezin gerekliliğine rağmen, modernitenin küresel bir merkez etrafında yeniden biçimlendirilmesi tarafından da belirlenir.

KAYNAKÇA


Barlow, Tani (1997). "Introduction," Tani Barlow (der.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, NC: Duke University Press içinde, s. 1-20.

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University Press.

Borofsky, Robert (der.) (2000). *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, Honolulu, HI: University of Hawai Press.

Cai Yongmei ve Xiao Xinhuang (der.) (1985). *Shehuixue Zhongguohua (Sinicization of Sociology)*, Taipei: Juliu tushu gongsi.

Coronil, Fernando (2000). "Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature," *Public Culture*, 12.2, s. 351-374.

Deloria, Jr., Vine(1997). *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Golden, CO: Fulcrum Publishing.

Dirlik, A. (2003) "Empire?: Some Thoughts on Colonialism, Culture, and Class in the Making of Global Crisis and War in Perpetuity", *Interventions*, 5(2), s. 207-217.

Dirlik, Arif (2002). "Modernity as History: Post-revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity," *Social History*, 27.1 (Ocak), s. 16-39.

Dirlik, Arif (2000). "Reading Ashis Nandy: The Return of the Past or Modernity with a Vengeance?" Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*, Boulder, CO: Rowman and Littlefield, s. 119-141.

Dirlik, Arif (1974). "National Development and Social Revolution in Early Chinese Marxist Thought," *The China Quarterly*, 58 (Nisan-Haziran), s. 286-309.

Eisenstadt, Shmuel N. (2000). "Multiple Modernities," *Daedalus*, 129.1 (Kış), s. 1-29.

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

Featherstone, Mike, Scott Lash ve Roland Robertson (der.) (1997). *Global Modernities*, Londra ve Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Giddens, Anthony(1990). *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Göle, Nilüfer (2000). "Snapshots of Islamic Modernities," *Daedalus* 129.1(Kış), s. 91-117.

Greene, Elizabeth (2000). "Ethnomathematics: A Step Toward Peace?" *Duke University Dialogue* 15.9 (Ekim), s. 4-5.

Guehenno, Jean-Marie (1995). *The End of the Nation-State*, Fransızcadan çeviren Victoria Elliott (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).

Heilbrunn, Jacob (1996). "The News from Everywhere: Does Global Thinking Threaten Local Knowledge? The Social Science Research Council Debates the Future of Area Studies," *Lingua Franca* (Mayıs-Haziran), s. 49-56.

Huntington, Samuel P. (2001). "A Head-On Collision of Alien Cultures," Interview with Michael Steinberger. *The New York Times* (20 Ekim).

Huntington, Samuel P. (1996a). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

Huntington, Samuel P. (1996b), "The West Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* (Kasım-Aralık), s. 28-46.

Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Yaz), s. 22-49.

Huntington, Samuel P. (1971). "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics," *Comparative Politics*, 3.3 (Nisan), s. 283-322.

Levenson, Joseph (1968). *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 cilt, Berkeley, CA: University of California Press.

Ma Liqin (1985). "Lun shuli yanjiude Zhongguohua" ("Sinicization of Research in Alienation"), Cai ve Xiao, *Shehuixue Zhonguohua* içinde, s. 191-212.

Nandy, Ashis (1995). "History's Forgotten Doubles," *History and Theory*, 34.2, s. 44-66.

Park Myoung-Kyu ve Chang Kyung-sup (1999). "Sociology Between Western Theory and Korean Reality: Accommodation, Tension, and a Search for Alternatives," *International Sociology* 14.2 (Haziran), s. 139-156.

Şenocak, Zafer (2000). *Atlas of a Tropical Germany: Essays on Politics and Culture, 1990-1998*, çev. ve der. Leslie A. Adelson. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Shiva, Vandana (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londra: ZED Books.

Tang Yijie (2000). "Zai jingji quanqiuhua xingshi xiade Zhonghua wenhua dingwei" ("The Establishment of Chinese Culture in the Age of Economic Globalization"), *Zhongu wenhua yanjiu (Chinese Culture Research)*, 30 (Kış), s. 3.

Taylor, Peter J. (1999). *Modernities: A Geohistorical Interpretation*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Tipps, Dean C. (1973). "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective," *Comparative Studies in Society and History*, 15.2 (Mart), s. 199-226.

Wittrock, Bjorn (2000). "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition," *Daedalus* 129.1(Kış), s. 31-60.

# İmparatorluk mu?: Küresel Kriz ve Sürekli Savaşın Oluşum Sürecinde Sömürgecilik, Kültür ve Sınıf Üzerine Bazı Düşünceler*

Aşağıda Michael Hardt ve Antonio Negri'nin yazdığı *İmparatorluk* kitabında sunulduğu haliyle emperyalizm meselesini, 11 Eylül 2001'den sonra dünya politikasında yaşanan gelişmelerle birlikte ele alıyorum. Aşağıda söyleyeceklerimin bu kitap üzerine geçen yıl yaşananların ışığında bir yorum mu yoksa bu olayların Hardt ve Negri'nin sunduğu bakış açısından bir değerlendirmesi mi olduğundan emin değilim. Burada vurgulanması gereken şey, 11 Eylül'e dünya politikasındaki yeni bir dönüm noktası olarak çok fazla önem verilmesinin, Washington'daki ve Londra'daki savaş kışkırtıcılarının unutturmaya, solcu muhaliflerin ön plana çıkarmaya çalıştıkları, 11 Eylül'ün AvroAmerikan sömürgeciliğinin veya yeni sömürgeciliğinin derinliklerine kadar geri giden bir tarihi olduğu gerçeğini gizlemekte oluşudur. Öte yandan kolonyal tarihle meşgul olmak da, 11 Eylül'ün yeni olabilecek yönünün ve sağ kanat sonsuz savaş savunularında sömürülüp çarpıtılan ve sol eleştirilerde genellikle gözardı edilen, 11 Eylül'ü çevreleyen olaylarca dramatize edilen şeyin gözardı edilmesi şeklinde, aynı derecede yanıltıcı olabilir.

---

(*) Bu makale, "Empire? Some Thoughts on Colonialism, Culture and Class in the Making of Global Crisis and War in Perpetuity," *Interventions*'da yayımlanacaktır.

Bu özel tarihi dönüm noktasında, Hardt ve Negri'nin yaptığı gibi emperyalizmin geçmişe ait bir şey olduğunu ve onun yerini "İmparatorluk"un aldığını (tanımlanabilir bir yeri veya merkezi olmayan bir soyutlama) ileri sürmek tuhaf değilse bile saçma görünebilir. Her ne kadar onlar diğerlerinden daha cesurca ve büyük bir belagatle ve incelikli bir biçimde yapsalar da, bu sorunu gündeme getiren yalnızca Hardt ve Negri değildir. Burada, bu sorunun 1980'lerden itibaren küreselleşme söylemleri ile birlikte ortaya çıkışı üzerinde durmak ve *İmparatorluk*'ta ileri sürülen argümanların yanı sıra, sınıfsal çıkar ve kültürel gerçekleri saklama (obskurantizm) politikasına karşı küresel düzeyde artmakta olan alternatif arayışları açısından merkezi olduğunu düşündüğüm iki sorunu kısaca tartışmak istiyorum.

Bir yüzyıldır bildiğimiz biçimleriyle sömürgecilik ve emperyalizmin geçmişe ait şeyler olduğu iddiası, bir yüzyıllık sol düşünce geleneğine ve çok daha yakın zamandaki postkolonyal söylemin (genel olarak kapitalizmin aksine) sömürgecilikle ilgilenmesine aykırı bir şeydir. Bu aynı zamanda, en azından görünüşte, dünyanın sunduğu kanıtların, özellikle de mevcut dönemde, sağduyulu bir okunmasına da aykırıdır. ABD hükümeti Güneybatı Asya'da (Irak – ç.n.) bir savaş başlatmaya kararlı. Hükümetteki sağcı ideologlar açıkça, Amerikan çıkarlarına uygun hale getirmek için bölgenin haritasını yeniden çizmekten bahsediyorlar. ABD'nin Saddam Hüseyin'in yerine geçirmeyi umduğu ayaktakımı politikacıların, ABD/İngiltere'nin Fransa, Rusya ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin elinden petrolü kapmasını meşrulaştırmaktan başka siyasi olarak yapabilecekleri başka bir şey olmadığı için, harita bir plan çerçevesinde olmaktan çok fiili olarak çizilebilir. Güneybatı Asya'daki krizi ABD petrol şirketlerinin açgözlülüğüne veya ABD hükümetinin sadece petrolü kontrol altında tutma çabasına bağlamak (bir jetonun iki yüzü) indirgemecilik olabilir. Ama amacın bu olduğu anlamına da gelen ve kitle imha silahları tartışmalarının arkasında gizlenmeye çalışılmasına rağmen ortaya çıkan kanıtları gözardı etmek de imkânsızdır. Nerede olursa olsun, petrol kokusu Washington'da şu anda hükümette olan petrolcüleri sömür-

geci arzuların çılgınlığına itiyor gibi görünüyor. Irak birçok yönden, Hazar Denizi etrafındaki petrol ve gaz bölgelerinin tamamlanmak üzere olan kuşatılmasında son domino taşıdır[1] ve Ekim ortalarından beri ortaya çıkan Kuzey Kore'den gelen haberlerin ışığında, insan, ABD hükümetinin kitle imha silahları sorunu Doğu Asya'da diplomatik yollardan çözülebilecekken Güneybatı Asya'da aynı yollardan çözülemeyeceğini düşünmesinde petrolün rolünün ne olduğunu düşünmeden edemiyor (Çin sınırında bir kez daha savaşa girme konusundaki muhtemel çekingenlik dışında, ki bu ABD politikasının bir özelliği haline gelen gözdağı politikası ile uyumludur).

Ama çıkar her şey değildir. Yarım kalmış bir işin kini ve Hüseyin'in aşırı kendine güvenmesinden alınacak intikam da var. Bütün iyi İslâm/kötü İslâm konuşmalarına rağmen yok olmayı reddeden İslâm ve Arap dünyasına karşı düşmanlık da var. Hatta İslâm'da reform yapmak için bölgeyi işgal etmekten de söz ediliyor. İşin rezaleti (Jerry Falwell ve Pat Robertson taraftarlarının daha da geriliği hariç) bir tarafa, suç dosyası ne olursa olsun, teokrasi arzuları bakımından temiz olan seküler Irak rejimine karşı ne yapılacağı o kadar da açık değildir. Ayrıca Hüseyin'in yerine geçmesi planlananlardan bazılarının pekâlâ böyle arzuları olabilir. Araplara ve İslâm'a karşı savaşı planlayanlar, Filistinlilere karşı sömürgeci bir terörü sürdüren İsrailli aşırılarla ittifak içinde olan ve onlardan talimat alan sağcılardır. Sabırsızlıktan yerinde duramayan ise, efendisiyle savaşın ganimetlerini belki de bir zamanlar var olan imparatorluk için kısmi bir tazminat olarak paylaşmayı uman İngiltere Başbakanı. Egemen devletlere baskı yapmak, bu devletlerin liderlerinin yerine ABD'nin çıkarlarına ve arzularına yakın olanları getirmek ve petrol siyaseti; bunların hepsi hâlâ çok canlı olan

1 Morgan ve Ottaway (2002). Petrolün daima harekete geçirici bir faktör olduğu konusunda daha kapsamlı bir iddia için bkz. Mahajan (2002). Mahajan'ın kitabı Irak sorunu ısınmadan önce baskıya girdi ve en azından benim için bir yıl önce olduğundan daha fazla ikna edici gibi görünüyor. Orta Asya konusunda önde gelen yorumculardan olan Ahmed Rashid de, biraz daha az ısrarcı olsa da, "yeni büyük oyun"da petrolün önemine dikkat çekti. Bkz. Rashid (2001), özellikle bölüm III.

bir emperyalizmin, şu anda, en azından emperyalist politikaları biraz sakınımlı hale getiren sosyalist bir alternatifin olduğu daha önceki sömürgeci günlerdeki gibi kendini gizliyormuş gibi yapma gereğini duymadan, daha önce hiç olmadığı kadar utanmazca sürdürülen bir emperyalizmin mirasıdır. Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra geleceği umulan barışın bir hayal olduğu ortaya çıktı ve bu durum uzun süredir dile getirilen, ABD'nin "sürekli savaş ekonomisi" ve süreklilik arz eden bir savaş olmadan yapamayacağı argümanlarını doğruladı.[2]

Sadece sermayeden hareketle yapılan bir soyutlama olarak değil, ama (hepsi de paranoyak, dünyaya sürekli egemen olma endişesi içinde toplanmış olan) ekonomik çıkar, siyasi baskı ve kültürel önyargı için en kaba anlamda çıplak zorun kullanılması olarak emperyalizmin, varlığını sürdürdüğü konusunda daha ne kadar kanıta ihtiyacımız var. Çok fazla değil, diyebiliriz, ama hâlâ çağdaş dünyanın yapılanışını kavramada bir kavram olarak emperyalizmin yararlı olup olmadığını veya en azından bu kavramın dünyayı anlama konusunda diyelim İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki on yıllarda olduğu kadar kullanışlı olup olmadığını sorabiliriz.

Emperyalizmin varlığını sürdürdüğünün kanıtının, hem ABD politikaları bağlamı hem de daha geniş Küresel Kapitalizm'in yapısal bağlamı içine yerleştirilmesi gerekir. 11 Eylül 2001'deki terörist eylemlerin ABD'de yarattığı özel durum ve bu olayların özellikle gerici bir yönetimin eline nasıl koz verdiği konusuna burada uzun uzadıya girmeye gerek yok. Burada "gerici" sözcüğünü ölçüp biçerek kullandım. 20. yüzyılın son 20 yılının ileride, tarihsel bakış açısından, sosyalizmin gerilemesi ve düşüşünün yanı sıra sermayenin küreselleşmesinin damgasını vurduğu, aynı zamanda da iki yüzyıllık devrim ve modernite hakkında temel soruları gündeme getirecek bir geçiş dönemi olarak hatırlanacağı savunulabilir. Sermayenin küreselleşmesini, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeciliğin sona ermesi ve daha sonra da

2 Melman (1974). Öyle görünüyor ki, "Amerikan kapitalizminin" Melman'ın bahsettiği savaş ekonomisinden zarar mı yoksa yarar mı gördüğü hâlâ cevaplanmamış bir sorudur.

–eski "üç dünya"yı, kapitalist modernitenin çelişkilerini evrenselleştirme süreci içinde olan tek bir küresel modernite dünyası haline getiren– sosyalizmin çöküşü mümkün kıldı. ABD, askeri olarak onu tek süpergüç haline getiren bu gelişmelerden en çok fayda sağlayan ülkeydi. Ama küresel modernite dünyası, aynı zamanda eski dönemin Avrupamerkezci olarak algılanmış (hem sosyalist hem de kapitalist biçimlerindeki) modernitesine yönelik tehditler içeren bir dünyadır. Samuel Huntington'ın "uygarlıkların çatışması" fikrinin siyasi sonuçları ve kültürel varsayımları hakkında ne düşünürseniz düşünün, bu fikir yine de zamanımızın temel bir sorununa işaret etmiştir (Huntington, 1993, 1996). İddiasının bir yanı, Gramscici terimlerle yeniden ifade edilmiş haliyle, konumuzla doğrudan bağlantılı olabilir: Eğer Huntington haklıysa ve tezini savunacak sağlam jeopolitik kanıtlar varsa, geri kalan tek süpergüç amaçlarına sadece görüşmeler veya doğrudan zor yoluyla ulaşabilir, çünkü McDonald's ve Coca Cola'nın çekiciliği ne kadar büyük olursa olsun, bu tek süper güç artık küresel bir liderlik veya taklit edilecek bir örnek teşkil etme anlamında hegemonik güç değildir. Zor kullanma iktidarı ile (sosyalizm sonrası dönemde toplumsal olmaktan çok kültürel olarak dile getirilen) öteki iddialara karşı taklit edilecek bir toplumsal ve ahlaki model sunmadaki başarısızlık arasındaki bu uçurum veya çelişki, içinde bulunduğumuz geçişin bir özelliğidir ve açıkçası büyük bir gerginlik kaynağıdır. Bu gerginliği gidermenin birden fazla yolu vardır. İktidar üzerindeki hakimiyetlerini sağlamlaştırmanın eşiğinde olduklarını düşünen ABD politikasındaki sağcılar için, gerginlik kendi ifadesini, ABD'nin dünyadaki rolünü ve ABD Anayasası'nın kendisini anlama yönünde 30 yıldır sürdürülen çabaları geri çevirme çabası içinde, içeride ve dışarıdaki muhaliflerine saldırıda buluyor gibi görünüyor. Kültür savaşları içsel ve dışsaldır – dolayısıyla düşmanlar da. Son aylarda Pat Robertson ve Jerry Falwell'den Lynn Cheney ve George Will'e kadar, aydınlara karşı, sözde "kültürel görecelikleri" nedeniyle 20 yıldır sürdürülen saldırıların yoğunlaşmasına tanık olduk. Bu yelpazeden görece zeki birini seçmek gerekirse, George Will şeytanca bir hazla 11 Eylül'den sonra, aydınların

memnunlukla karşılanan suskunluğu dışında, her şeyin az ya da çok aynı olduğunu söylüyor:

> Amerika'da, yerleşkelerin kapısının dışındaki ulusa karşı düşmanca bir tutum içinde donmuş bulunan avant-garde dışında her şeyin değiştiği aşikârdır. Ama kimin umurunda? Charles ve Potomac nehirlerinin birbirine bağlanması hakkında konuşan akademisyenlerle dolu Kennedy yönetiminin üstünden 40 yıl geçti. 11 Eylül, düşman akademinin kendini marjinalleştirmesine son noktayı koydu (Will, 2002a).

Aynı George Will 11 Eylül'ün birinci yıldönümünü, yerli mi yabancı mı olduğu fark etmeksizin (ki ne olduğunu belirtmemişti) "çokkültürlülük fetişine yol açan kültürel göreceliliği" kınayarak ve bunu yenecek bir savaş çağrısı ile kutluyordu: "bazen barut güzel kokar, çünkü uygarlık, özellikle de en yüksek olanı, bizimki, kaçınılmaz değildir. Bu nedenle savaşırız" (Will, 2002b).

Bu yazıların çoğunda geçmiş bir zamana, 60'lardan öncesine, Kennedy'lerden ve Vietnam'dan önceye, Amerika'nın Amerika, Amerikalıların Amerikalı olduğu zamanlara yönelik bir nostalji vardır.[3] Böyle bir nostalji, nostaljinin genellikle olduğu haliyle tarihin reddi içinde, kamusal politikanın temeli haline geldiği zaman, bu tehlikeli bir şeydir. Ve hiç şüphesiz tehlikeli bir zamanda yaşıyoruz. Ama bunun yarattığı emperyalizm, geçmişten farklılıkları bakımından eleştirel olarak ele alınmayı gerektirir. Bu emperyalizm, geçmişin yeniden ele geçirilemeyeceği endişesinin ürünüdür. Endişe tehlikeli bir pervasızlıkla sonuçlanabilir, ama aynı zamanda, iktidar adına iktidar iddiası dışında herhangi bir misyonun güvenine sahip olmayan, kendisinden emin olmayan bir emperyalizmin işaretidir. Yürütme kanadının son zamanlardaki eylemleri ve Kongre'nin tarihin ve çağdaş kanıtların en kötü tahrifatlarını meşrulaştırmak için

3 *Dramatis personnae* (sözkonusu kişi – ç.n.) hakkında daha iyi bilgi sahibi olan bir yazarın benzer gözlemleri için bkz. Lieven (2002), s. 8-10. Lieven'in bitiş cümleleri buraya alınmaya değer: "Şimdi tanık olduğumuz şey, asil dürtüleri, başarılı kurumları, muhteşem tarihsel başarıları ve muazzam enerjisi olan, ve şimdi kendisi ve insanlık için bir tehdit haline gelen bir ülkenin trajedisidir" (s. 10).

didinme biçimine değinen köşe yazarı William Pfaff "bu ciddi bir hükümet veya ciddi bir ulusun davranış biçimi değildir. Savaş kendisini yenilmez zanneden bir ülke için bile ciddi bir iştir. Hiç kimse spekülasyonlara, hipotezlere ve gelecek hakkındaki partizan teorilere dayanarak başka bir topluma saldırmaz, ona zarar vermez, askerlerini ve halkını öldürmez ve kendi askerlerini ölüme göndermez" diye yazdı (Pfaff, 2002). Sonuçları bakımından ölümcül olabilir, ama bu asla, her türlü ölçüye göre, bu terimin herhangi bir sistematik kavranışı içinde, ciddi bir emperyalizm değildir.

Şimdiki durumun diğer bağlamı küreselleşmedir ki bu da bir emperyal "merkez" sorunu ile doğrudan alakalıdır. Çağdaş dünyanın yapılanışını anlamanın bir yolu olarak emperyalizmin sorgulanması, büyük oranda (en azından sol düşüncede) 1980'lerde küreselleşme söyleminin ortaya çıkışı ile aynı ana denk düşer. Bu söylemle ilgili birçok sorun vardır. Buradaki konumuzla ilgili olan bir sorun şudur: küreselleşme sadece, emperyalizm, özellikle de ABD emperyalizmi için (kullanılan – ç.n.) başka bir sözcük müdür? Küreselleşmenin emperyalizme eşit tutulmasına karşı çıkan iddialar kapitalizmin merkezsizleşmesini, özellikle de kendi aralarında çetin bir rekabet içinde olan ABD ve Avrupa'ya karşı Doğu Asyalı rakiplerin çıkmasını; ulus-devletin küresel kurumlar ve idelojiler tarafından işgal edilerek gücünün düşmesini ki bu emperyalizm ve sömürgecilik modern anlamlarında milletler ve milliyetçilikle içiçe geçmiş olduğu için, emperyalizmin anlamı hakkında kuşkular doğurur; ve son olarak küreselleşme ile birlikte, bütün çelişkilerine rağmen uluslararası şirketler ve diğer uluslararası örgütlerin faaliyetleri yoluyla Küresel Kapitalizmin sürdürülmesinde ortak çıkarı olan, Leslie Sklair'in terminolojisi ile bir "uluslararası kapitalist sınıfın" ortaya çıkışını içerir (Sklair, 1991). Çağdaş dünyada iktidarın yapılandırılmasının bu farklı uğrakları kaçınılmaz olarak emperyalizmin yanı sıra, onun merkezi hakkında da soruları gündeme getirir.

Öte yandan, yeni kapitalizm ne kadar ulusaşırı olursa olsun, siyasi ve ekonomik güçten oldukça zor ayırt edilebilen ekono-

mik gücün dağılımı yüksek oranda eşitsizdir ve mevcut haliyle ABD şirketleri, ABD'nin kilit rol oynadığı uluslararası kuruluşlar ve daha da açık biçimde bütün dünyayı bir fırtına gibi kaplamış olan ve kültürel tekbiçimlileşme korkuları yaratan ABD'nin kültürel pratikleri ve ürünlerinin hakimiyeti altındadır. Bütün bunların üstünde bir hayalet gibi asılı duran ise, korkutucu bir askeri güç ve ABD'nin çıkarlarının savunulması veya şimdi petrolle ilgili durumda olduğu gibi bu çıkarların genişletilmesi için açık bir saldırıya hazır olma halidir.

Bu durumun yarattığı belirsizlikler, küreselleşmeyi yeni bir şey değil, fakat "uzun tarihsel emperyalist genişleme süreci içinde başka bir evre" (Petras ve Veltmeyer, 2002, s. 13) olarak gören kapitalizm ve emperyalizmin iki analizcisinin aşağıda, emperyalizm tezini küreselleşme tezine karşı savunmalarında açıkça görülür. Yazarlara göre küreselleşme "doğru bir tanım olmaktan çok bir reçete olarak kullanılan ideolojik bir araçtır. Bu bağlamda küreselleşmeye epeyce fazla tanımlayıcı değeri ve açıklayıcı gücü olan başka bir terimle karşı çıkılabilir: emperyalizm." Ve açıklamaya devam ederler:

> Bu kavramı kullanarak, yeni küresel ekonomik sistemin yapısını belirleyen kurumlar ağı yapısal terimlerle değil, fakat maksatlı ve olumsal, yeni bir uluslararası kapitalist sınıfın çıkarlarını temsil eden ve bu çıkarları büyütmeyi amaçlayan bireylerin kontrolüne bağlı olarak görülür. Bu sınıfın, 37 bin kadar ulusaşırı şirketten (TNC-UAŞ) meydana gelen bir oluşumu içeren kurumlar temelinde oluştuğu savunuluyor. Bu şirketler, küresel kapitalizmin işlem birimleri, sermayenin ve teknolojinin taşıyıcıları ve yeni emperyalist düzenin ana aktörleridir. Bu UAŞ'ler, Dünya Bankası ve IMF... yi de içeren bu düzenin tek örgütsel temeli değildir. Ek olarak, Yeni Dünya Düzeni bir dizi küresel stratejik planlama ve politika forumlarından oluşur... Bütün bu kurumlar yeni emperyalizmin –yeni küresel yönetim sisteminin– birer oluşturucu öğesidirler (*A.g.e.*, s. 12).

Petras ve Weltmeyer bu yeni emperyalizmde ABD'nin egemenliğine işaret etmekle birlikte, emperyalizmi bu haliyle "ye-

ni" yapan şey, onun artık bir ulusal proje değil, "sınıf projesi" olmasıdır (*A.g.e.*, s. 12, 61-67). Ve işte burada küreselleşmenin veya küresel kapitalizmin belirsizlikleri ortaya çıkar ve onun daha önceki emperyalizm kavramlarından farklarını ortaya koyar. Burada terminoloji ile fazla uğraşmanın, muhaliflerin çağdaş dünyanın yapılanması sorunu konusunda yanlış yola sapmalarına yol açabileceğini belirtmek isterim. En azından benim için, Petras ve Weltmeyer'in iddia ettiği gibi, bir kavram olarak küreselleşmenin reçete kabilinden olduğu ve ideolojik olduğu konusunda bir sorun yoktur. Öte yandan, şu andaki emperyalizm de eski emperyalizm değildir; eğer emperyalizmin her zaman ulusal değil, bir sınıf projesi olduğunu veya sınıf çıkarlarının ulusal çıkarlardan ayrıldığı ve onlara göre öncelikli olduğu bir proje olduğunu savunmayacaksak. Şimdiki sınıf projesinin yeni olan yanı, kesinlikle ulusallık ötesi olmasıdır: dünya ekonomisi veya siyasetinde ABD'nin ağırlığı konusunda herhangi bir şüphe olmamasına rağmen, ABD'deki yönetici sınıf çıkarları, başka yerlerdeki yönetici sınıf çıkarları ile karşıtlık içinde değil de, ulusaşırı örgütler yoluyla yapılan işbirliği ile sağlanabilir. Bu örgütler şimdi merkezinde küreselleşmiş bir sermayenin bulunduğu küresel modernite üzerinde farklı ve çatışan ama ortak haklara sahip olan bütün toplumlardan gelen temsilcileri içerirler. Bütün bunlarda önemli olan şey ise, öyle görünüyor ki, "sınıf" unsurudur. Uluslararasında eşitsiz ve baskıcı ilişkilerin mirasının yükünü taşıyan emperyalizm terimi, bu sınıf içinde güç ne kadar da eşitsiz bir biçimde dağılmış olursa olsun, ulusaşırı sınıf çıkarlarının ortaklığını gizlemesi nedeniyle, sorunludur.

ABD'nin şimdiki yönetiminin politikalarını yönlendirmede, geçmişe duyulan özlemin önemli bir unsur olduğu anlaşılabilir bir şeyse de, ABD'deki yönetici sınıfın bazı fraksiyonlarının gücünü yeniden kazanma isteği, aynı zamanda Küresel Kapitalizm koşullarında iktidarın yeniden yapılandırılmasını geriye döndürmeyi amaçlayan bir hamleydi de. Ve aslında ABD'yi şu aşamada küresel olarak izole eden şey de budur. Ama bu izolasyon, bir açıklama olarak hemen emperyalizme atlamamızda bir duraksamaya neden olmalıdır, çünkü bizzat

bu terimin kendisi içerimlerinde (kapsamında) hayli belirsiz hale gelmiştir.

Bu belirsizliği daha da artıran şey, sömürge(lik) sonrası rejimlerin geçirdiği dönüşümlerdir. Kapitalist gelişmeye alternatif arayışında olan anti-emperyalist ulusal kurtuluş rejimlerinin yerini genel olarak (eski sosyalist toplumlarda bile) küresel kapitalizm evrenine kabul edilmek için acele eden rejimler almıştır. Bu rejimler, kapitalizmin tekbiçimlileştirici güçlerine karşı kendi farklılıklarını ileri sürmenin tek yolunu yerli "geleneklerin" canlandırılmasında bulmuşlardır. İlginçtir ki, sadece Taliban'ınki gibi fundamentalist dinci rejimler kapitalist moderniteyi toptan reddetmekte ısrar etmektedirler ve kendilerine duyulan düşmanlığın nedeni belki de budur. Ama bütün bu durumlarda sermayeye getirilen sınırlandırmalar veya sermayeye karşı çıkışlar, kültürel geleneklerin, küreselleşmeye karşı en muhafazakâr özcüleştirilmelerine başvuran gerici ve yozlaşmış geleneklerin yeniden vurgulanmasıyla meşrulaştırıldı. Bu rejimler geçmişe savrulmalar ya da emperyalizmin ilk dönemlerinin yerlici hareketlerinin yeniden üretimi değil, aksine modernite ve onun çelişkilerinin ürünüdürler. Eğer, bir farkları varsa, iktidardaki Üçüncü Dünya Robertsonları ve Falwellsleridirler. Bunlar kapitalist moderniteye karşı bir alternatif sunmaktan çok, küresel bir kapitalist ekonominin operasyonlarından pay alırlarken (Taliban bile küresel şirketlerle petrol anlaşması yapmaya hazırdı) demokrasi ve insan haklarından yana güçlere şiddetle karşı çıkarlar. Son on yıldaki küresel çokkültürcülük "ulusal" veya "uygar" kültürleri, bunların en muhafazakâr, özcü ve tekbiçimlileştirici versiyonları ile denk tuttu ve bu toplumların zaten modern olduklarını, toplum ve kültür içinde modernitenin getirdiği bütün bölünmelere sahip olduklarını ve sözde kültürel koruma veya kültürel farklılık iddialarına öncelik verilmesinin bu toplumlardaki en muhafazakâr unsurların ekmeğine yağ sürdüğünü gözardı etti. "Yeni bir emperyalizm" hakkındaki herhangi bir ciddi eleştiri, eğer ilerici amaçlara hizmet edecekse, bu rejimlerin eleştirisi ile birleşmek zorundadır; çünkü bunlar da son tahlilde küresel modernitenin ortaklarıdırlar.

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta sunduğu argümanların, buna benzer bir durumla çok ilgili olduğunu düşündüğüm iki yönü var. İlki, dünyaya hükmeden bir ABD'deki egemenlik tartışmasıyla ilgilidir. Yazarlar bunu ABD anayasasında –ağ olarak ifade edilen– zaten varolan unsurların küresel biçimde yayılması olarak görüyorlar:

> Ağın gücü kavramında içrek olarak bulunan bu demokratik yayılmacı eğilim, genişlemenin öteki tamamen yayılmacı ve emperyalist biçimlerinden ayırt edilmelidir. Bunlar arasındaki temel farklılık bu içkin egemenlik kavramının yayılmacılığının dışlayıcı değil, kapsayıcı olmasıdır. Başka bir deyişle, bu yeni egemenlik yayıldığında, karşılaştığı diğer güçleri ilhak etmez veya yıkmaz, aksine onları ağın içine dahil ederek, kendisini onlara açar (Hardt ve Negri, 2000, s. 166).

Bunun pekâlâ aynı şekilde küreselleştirici bir sermayenin "egemenliğini" de tanımlayabileceğine dikkat çekebiliriz.[4] Küreselleşme koşullarında ABD'nin tartışmalı bir biçimde kendisinin uluslararası hukukun üstünde bir yeri olduğunu iddia ederken, başkalarına ne yapacaklarını dikte etme konusunda –sadece (savaşın maliyetleri gibi) bazı pratik kaygılarla sınırlanan– egemenliğinin bir sınırı yokmuş gibi davrandığı ileri sürülebilir. Tıpkı küresel sermayede olduğu gibi, bu egemenlik kavramının yayılmasının önemli bir sonucu da "dışarının yok olmasıdır", ki bu bütün dünyayı ve onun birçok katlı çelişkilerini, sınırsız egemenliğe sahip bir ABD'nin iç bölgesine taşır.[5] Süreç içinde ayrıca, özellikle –şimdi tanım itibariyle yasadışı olan ve ortada hiçbir akla yakın alternatifi olmayan bir rejime karşı ancak terör olarak ortaya çıkabilecek olan– devrimci politikalar da dahil olmak üzere dönüştürücü politikaların imkânı da yokolur.[6]

---

4 "Ağ" metaforu Küresel Kapitalizm hakkındaki en tatmin edici analizlerden biri olan Castells'in (1996) yaptığı analiz için hayatidir.

5 Dışarının yok olması içeride de ilişkileri karıştırır. *Atlantic Monthly*'de 1996'da yayınlanan bir habere göre, bu fark ABD askeri stratejisinde zaten marjinal hale gelmişti. Bkz. Kaplan (1996).

6 İçeri/dışarı ayrımının ortadan kalkması, 11 Eylül'den çok uzun zaman önce

Bu tür koşullarda nasıl bir politika mümkündür? Aynı anda merkezileşen ve merkezsizleşen bir iktidar nasıl dönüştürülür? Eğer Hardt ve Nergi'nin varsaydığı gibi "ABD dünya politikasında, emperyalist çıkarlara göre değil de emperyal çıkarlara göre hareket ediyorsa" (Hart ve Negri, 2000, s. 180) şimdi belirli bir adreste bulunmayan ama ulusaşırı seçkinler ve ulusaşırı çıkarlar boyunca küreselleştirilmiş olan "emperyal çıkar"ın yerini nasıl belirleyebiliriz?

Hardt ve Negri sundukları analiz ve çözümlerin soyutluğu nedeniyle çok eleştirildiler. Ve aslında genel kabul gören bir Marksist bakış açısından kendisini en iyi durumda merkezsizleştirilmiş bir bütünlük ve yapısız bir yapı olarak ortaya koyan ve (tanım gereği) siyasetleri sistemik bir dönüşümü değil de görünür bir, sonu olmayan aşamalı bir mücadele içinde demokratik siyaset mekânları kazanmayı hedefleyen ve mekânların, gündelik yaşamın ve bazı konularda biraraya gelebilecek ama başkalarında gelemeyecek belirli çıkarların savunulmasına adanmış değişken siyasi grup ittifakları ile mücadele edilebilecek bir iktidara işaret eden bir iddiada sinir bozucu bir şeyler vardır. Yakın sistemik sonuçlara işaret etmeyen böyle bir siyasi mücadelenin aşırı anarşistçe gerilla imaları, hiç şüphesiz Marksist siyasetin Leninist geleneklerine uymaz.

Öte yandan, böyle bir argümanda üstü örtülü olarak bulunan radikal politikanın esnekliği, sadece sermayenin değil onun siyasi ve askeri savunusunun da esnekliğe dayandırıldığı bir "şimdi"nin şartlarını yansıtır. Küresel dönüşümlerin radikal politikaya çıkardığı sorunlar, geçmişle devamlılığı ne olursa olsun, küresel modernitenin aynı zamanda AvroAmerika etrafında toplanmış eski kapitalist modernitenin yeniden biçimlendirilmesini de temsil ettiğini varsayar; dolayısıyla aralarındaki diyalektik (etkileşim – ç.n.), geçmişteki radikal mücadeleler için hayati önemde olan uluslar, devrimler ve hatta serma-

---

başlayan "terörizme karşı savaş"ta daha da açık haldedir. Bu durum aynı zamanda sermaye alanında da aşikârdır. Sermayenin karakteristik milli sınırlarını dikkate almama tavrı, Enron gibi Amerikan şirketlerinin Amerikan kamusunu yağmalamasıyla yeni boyutlara ulaştı.

ye hakkında miras alınan varsayımların gözden geçirilmesi gerekir – hatta bu gözden geçirmeler şu anla alakasız olduklarını ortaya koysalar bile. Şimdinin sorunları geçmişteki radikal hareketler ve stratejilerin sorunlarını anlamamıza ışık bile tutabilir. Gareth Stedman Jones'un bir süre önce yazdığı gibi,

> Solun düşüncesine ket vuran şey, solun sürekli, kapitalizmin tek bir sistem olarak ya toptan kabul edilmesi ya da toptan reddedilmesi gerektiğine inanmasıydı. Bu düşünce kapitalizmin tek bir parçadan oluştuğuna ve zaman içinde alternatif bir dünya düzeninin temelini oluşturmaya yazgılı (kaderinde... düzenini oluşturmak olan) var olmayan bir komünist sistem adına reddedilebileceğine olan samimi bir inancı koruyordu. Eğer ortada, onun adına varolan siyasi ve ekonomik sistemi düzeltme yönündeki tüm girişimleri küçümseyeceğimiz bir post-kapitalist toplum yoksa o zaman var olan tek alternatife sarılmamız gerekir. Bu siyasi sistemin dışından gelen baskı ile sistemin içindeki reformcu etkinliğin ilerici ilişkisidir (Jones, 2002).

Küresel hale gelmesiyle birlikte geçirdiği dönüşümler, sermayenin operasyonlarını ve görünümlerini daha da karmaşıklaştırırken, küresel bir modernite içindeki toplumların değişik ihtiyaçları radikal politikanın anlamı ve imkânları hakkında daha da büyük bir uyumsuzluk yarattı.[7] Aynı zamanda dünya çapında farklı toplumsal unsurların seslerinin çoğalması ve siyaset içinde sesini duyurabilir hale gelmesi, her türden "öncü" siyaset imkânını ve böyle bir politikayı yönlendirecek tek bir "teori" imkânını ortadan kaldırır. Hardt ve Negri'nin ileri sürdüğü çokluklar fikri, böyle bir duruma çözüm bulma çabasıdır. Bu öneri hemen kabul edilebilir bir şey değildir, ama şu andaki siyasi eylemi engellemeden, siyasetin geleceğini yeniden düşünmek için iyi bir kalkış noktasıdır.

Sonuç kabilinden, tekrar şimdiki krize dönersek, bütün dünyadaki "çokluklar"ın hemen şimdi, sadece dünya halklarının değil, güçlüler arasındaki anlaşmazlıkların da gösterdiği gibi

---

7 Küreselleşmenin sorunları ile ilgili son zamanlardaki tartışmalar için Berger ve Huntington (2002) içindeki makalelere bakınız.

küresel sermayenin önemli unsurlarının da çıkarına aykırı olan bu savaşa karşı harekete geçirilmesi acil bir görevdir. Bunu yaparken, uzun dönemde radikal politikanın sadece eski-tip emperyalizmin kolayca belirlenebilecek görünümlerini değil, aynı zamanda gerici politikanın küresel olarak yükselmesinden yana olan güçleri de açıklaması gerektiğini unutmamak da eşit derecede önemlidir. Yapıcı tarafta ise, hızlı ve sistemik toplumsal dönüşüm için giriş yerleri olarak iktidar merkezlerine kafayı takmış olan daha önceki radikalizmin aksine, bu tür radikal politikaların aşağıdan yukarıya, zorunlu olarak bir yerden ötekine değişen gündelik yaşamın pratikleri yoluyla, dönüşüme odaklanması gerekir.

KAYNAKÇA


Berger, Peter L. ve Samuel P. Huntington (der.) (2002). *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York: Oxford University Press.

Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society, Vol. I of Castells, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Boston, MA, ve Oxford, UK: Blackwell Publishers (Türkçesi, *Ağ Toplumunun Yükselişi, Enformasyon Çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000). *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Huntington, Samuel P. (1993) . "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (Yaz), s. 22-49

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

Jones, *Gareth Stedman* (2002). "All that's left is reformism," *The Guardian Unlimited*, Monday, 12 Ağustos, http://www.guardian.co.uk/comment/story/0.3604.772994.00.html

Kaplan, Robert D. (1996). "Forth Leavenworth and the Eclipse of Nationhood," *Atlantic Monthly*, 278.3 (Eylül), s. 75-90.

Lieven, Anatol (2002). "The Push for War," *London Review of Books*, 24.19 (3 Ekim), s. 8-10.

Mahajan, Rahul (2002). *The New Crusade: America's War on Terrorism* (New York: Monthly Review Press.

Melman, Seymour (1974). *The Permanent War Economy: American Capitalism in Decline*, New York: Simon and Schuster.

Morgan, Dan and David Ottaway (2002). "Future of Iraq's Oil already creating buzz," *The Register-Guard* (Monday, 16 Eylül Pazartesi): 1A/7A (from *The Washington-Post*)

Petras, James ve Henry Veltmeyer (2002). *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century*, Halifax, NS: Fernwood Publishing/ZED Books.

Pfaff, William (2002). "U.S. plans for Iraq full of fantasies, errors," *The Register-Guard* (17 Ekim Perşembe), s. 11A.

Rashid, Ahmed (2001). *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in CentraJ Asia*, New Haven, CT: Yale University Press.

Sklair, Leslie (1991). *Sociology of the Global System*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Will, George (2002a), "Welcome Changes Followed Sept.11," *The Register-Guard* (12 Mart Salı), s. 11A.

Will, George (2002b), "War helps us to remember who we are, why we fight," *The Register-Guard* (11 Eylül Çarşamba), s. 11A.

# Sömürgeciliği Yeniden Düşünmek: Küreselleşme, Postkolonyalizm ve Ulus*

Buradaki tartışma sömürgecilik (kolonyalizm) ve postkolonyalizmin ne tarihsel bir incelemesini ne de bir sosyolojisini sunuyor. Daha çok bu terimler ve bunların radikal bir dönüşüm anında yakalamaları beklenen küresel ilişkilerin hızla yok oldukları bir dönemde, ne anlama gelebilecekleri üzerine düşündüm. Bu değişikliklerin bizi nereye götüreceğini söylemek belki mümkün olmayabilir; bu değişiklikler zor bir deneyime benzer bir şeyi, şimdi ve onun yakın geçmişinin, şimdiyi meşgul eden olayların geçmişe rücu edeceği gelecekteki belirsiz bir zamanda nasıl görünecekleri hakkında bir tasavvuru gerektiriyorlar.

Sömürgecilik ve ondan çıkan yeni-sömürgecilik ve postkolonyalizm** gibi dallar, son 30 yılın tarihsel ve kültürel çalışmalarında merkezi bir yer işgal etti. Bu merkezilik, hızla değişen bir dünyada devam edecek mi ya da edebilecek mi sorusu, üzerinde düşünülmeye değer bir soru. Edemeyeceğini gös-

(*) Bu makale, daha önce "Rethinking Colonialism: Globalization, Postcolonialism and the Nation," *Interventions* C. 4.3 (2002), s. 28-48'da yayınlanmıştır.

(**) Bu makalede, sömürgecilik ve kolonyalizm sözcükleri, dilsel bir tutarsızlık olsa da, kolonyalizm-postkolonyalizm çiftindeki ses uyumunu korumak için, birbirinin yerine geçer şekilde kullanılmıştır – ç.n.

teren veya en azından sadece düşünme biçimimiz üzerinde bir gerçeklik kontrolü olarak sömürgecilikle ilgilenilmesini sorgulamak için, yeterince kanıt var. Geçmişteki sömürgeciliklerin ürettiği kültürel ve siyasi kimlikler, şu anda daha önceki kimliklerin baskı altına alınması veya reddedilmesini hatırlatan şeyler olarak hizmet edebilir, ama büyük ihtimalle çağdaş özkimlik tanımları (self-identification) için bir temel sağlayabilirler. Modern sömürgecilik tarafından üretilen kimliklerin, şu anda ne kadar sorunlu görünseler de, farklı biçimde yaşayacaklarını varsaymak için herhangi bir neden var mı?

Bu, sömürgecilikle ilişkilendirilen ulusal, etnik veya ırksal sömürü, eşitsizlik ve baskının kısa süre içinde yokolmak üzere olduğu anlamına gelmez; eğer bir fark aranacaksa, bu kimlikler geçmiştekinden çok daha fazla görünürlük kazandılar. Modern sömürgecilik kendi mirasını şimdiye ve geleceğe miras bıraktı ve aynı şekilde sömürgeciler ve sömürgeleştirilenlerin tarihsel yörüngelerini biçimlendirdi. Özellikle kapitalizm ve ulusdevletin pratiklerindeki değişiklikler, halihazırda sömürge geçmişin yeniden düşünülmesini gerektirdiği için, sömürgecilikle ve miraslarıyla meşgul olunmasının, geçmişin çağdaş gerçeklikler üzerindeki nüfuzu hakkında abartılı bir görüşe yolaçtığı ve iktidarın çağdaş yeniden yapılandırılmalarının geçmiş(in) mirasları(nın) yeniden biçimlendirilmesine karşı bir ilgisizliğe yol açtığını ileri süreceğim. Geçmiş sömürgeciliklerin şu anda bize göründüğüne benzer şekilde, modern sömürgeciliğin de, gelecekte farklı bir biçimde görülmemesi için bir neden yok. Sömürgecilik ve postkolonyalizm terimleri, böyle yeniden yapılandırmalarla yüzleşmemizi engelledikleri zaman, anlamanın önünde engel haline gelirler.

Bu yeniden yapılandırmalar şu anda küreselleşme kavramında ifadesini buluyor. Gerçekliği, veya bir kavram olarak doğurduğu sorunlar ne olursa olsun,[1] küreselleşme, İkinci Dün-

1 Bu sorunu birçok yerde tartıştım. Son bir örnek için bkz. Arif Dirlik, "Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm," *Working Papers, Institute on Globalization*, McMaster University (İlkbahar 2000).

ya Savaşı sonrasındaki sömürgelikten kurtuluş döneminde, sömürgeciliğin söz dağarcığının, eğer yabancı değilse bile çok uzak göründüğü bir zamanda, şimdiyi sömürgecilik ve postkolonyalizm dünyasından ayıran yeni bir dünyayı algılama biçimini temsil eder. Şu andaki haliyle postkolonyal eleştiri geçmişin miraslarından bahseder, ama temel öncülleri ve yönelimleri bakımından, inandırıcılıklarını küreselleşme içindeki bağlamından alan varsayımlarca şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Dünya hakkındaki bu yeni bakış açısının stratejik noktasından bakıldığında, sömürgecilik artık, Lenin'in emperyalizm hakkında yazdığı gibi[2] "kapitalizmin en yüksek aşaması" olarak görünmez, aksine küreselleşmeye giden yolda bir aşama, –hâlâ zamanını tamamlamamış olan kapitalizmin dünyayı mekânlaştırmasının (dünyaya yayılmasının-spatialization) en yeni evresi– olarak görülür.

## Kolonyalizm/postkolonyalizm

Bir kavram olarak sömürgecilik, şu anda, yalnızca bir kuşak önce olduğundan çok daha karmaşık bir şeydir. Modern sömürgeciliğin yeniliği ve bunun ister sömürgeci isterse sömürgeleştirilen üzerine etkisi, daima tartışmalı bir şeydi. En dikkate değeri modernleşme söylemi olmak üzere liberal ve muhafazakâr kalkınma söylemleri büyük oranda, sömürgeciliğin modernitenin önemli bir parçası olduğunu reddettiler ve sömürgeciliğin önemini kabul ettiklerinde ise, ona ilerici bir tarihsel rol atfettiler.[3] Bu sorun konusunda en kararsız olanlar ise Marksistlerdi. Lenin'in sömürgeciliği kapitalizmin vazgeçilmez bir evresi olarak açıklaması, sömürgeciliğin bütün dünyada radikal politikanın merkezine taşınmasında hayati bir rol oynayacaktı. Ne de

2 V.I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (Pekin: Foreign Languages Press, 1969).

3 Sömürgeciliğin kibirli bir reddinin son zamanlardaki bir örneği için bkz. Gilbert Rozman, "Theories of Modernization and Theories of Revolution: China and Russia," *Institute of Modern History* (Academia Sinica), *Zhongguo xiandaihua lunwen ji* (Essays on the Modernization of China) (Taipei: Academia Sinica, 1991), içinde, s. 633-646.

olsa, ana akım Marksizm, sömürgeciliği, sömürgeleştirilenlerin sömürülmesi ve baskı altına alınması nedeniyle kınarken, aynı zamanda da sömürgeciliği, çoğunlukla, Marx'ın deyimiyle "zamanın dişleri arasında ot gibi yaşayan" toplumların modernliğe taşınmasında ilerici bir fonksiyonla tanımladı.[4] Üçüncü Dünya Marksistleri de bu dengesizliği paylaştı.[5]

Bununla beraber, tarihsel bir olgu olarak sömürgecilik her zaman tartışmalı bir şey olsa da, başlangıçta bir dönem, sömürgeciliğin anlamı üzerinde bir dereceye kadar uzlaşma vardı.[6] 1970'ler de dahil olmak üzere, sömürgecilik tam olarak, bir ulusun başka bir ulusu veya bir ulus haline gelmeye çalışan bir toplumu siyasi olarak kontrol altında tutması demekti. Bir sömürgenin biçimsel olarak siyasi bağımsızlığını kazanmış, ama asıl olarak ekonomik nedenlerle tam özerkliğe sahip olamadığı durumlarda ise, yeni-sömürgecilik terimi tercih ediliyordu. Bu terimlerin kapsamları, Üçüncü Dünya'nın Birinci Dünya'ya sömürgeci veya yeni sömürgeci biçimde bağımlı olmasında olduğu gibi, "bölgeler" arasındaki ilişkileri de anlatmak üzere ge-

---

4 Karl Marx, "History of the Opium Trade," K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, C. 16 (New York: International Publishers, 1981), içinde s. 6. Raymond Williams'ın modernitenin "anahtar sözcüklerini" içeren sözlüğünde, bir emperyalizm maddesi olmasına rağmen sömürgecilikle ilgili hiçbir madde olmaması ilginçtir. Bkz, Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976).

5 Çin Marksistlerinin 1920'ler ve 1930'lardaki kapitalizm tartışmalarına bakınız, Arif Dirlik, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), özellikle 3. bölüm.

6 İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki 20-30 yıllık dönemde egemen olan sömürgecilik anlayışı ile ilgili benim burada yaptığım tanımlama, o dönemde yaşayan veya o dönem üzerine çalışanların çoğuna tanıdık gelecektir. Benim ileri sürdüğüm değişik noktaların en ikna edici örneği, sözkonusu dönemdeki en önemli sömürgecilik eleştirmenlerinden biri olan Jean-Paul Sartre'ın kısa bir süre önce İngilizce olarak da yayınlanan sömürgecilik üzerine makalelerinde bulunabilir. Çoğunluğu ellilerin sonu, altmışların başında yazılan bu makaleler ilk olarak 1964'te Fransızca olarak yayınlandı . Bkz, See, Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, Fransızcadan çeviren Azzedine Haddour, Steve Brewer ve Terry McWilliams (Londra ve New York: Routledge, 2001). Sartre'ın görüşleri Frantz Fanon gibi yakın kişisel ilişki içinde olduğu postkolonyal aydınların yazılarından esinlenmiştir ve bazı bakımlardan onların yazılarının türevidir.

nişletilebilirdi. Üstelik sömürgeciliğin "sosyalist" devletler tarafından da yapılabilecek bir şey olması nedeniyle sömürgeciliğin kapitalizmin tekelinde olan bir şey olmadığı bir dereceye kadar anlaşılmış olsa da, sömürgeci (toplumsal – ç.n.) formasyonların asıl nedeni yeryüzünün kapitalizm tarafından yapılandırılmasında yatıyordu ve sosyalizmin kendisi de bu yapılaştırmaya bir tepkiydi. Dolayısıyla sömürgeciliğin miraslarından kurtulmanın yolunun bazı sosyalizm biçimlerinde yattığı genel bir varsayımdı ve bu pratikte gelişmiş kapitalist toplumlara yapısal bağımlılıktan kurtulabilecek ve kendi gelişme gündemlerini belirleyebilecek özerk ve egemen ekonomilerin yaratılması anlamına geliyordu.

Başka bir deyişle sömürgecilik sorunu çoğunlukla kapitalizm sorunu etrafında gelişti ve birçok bakımdan kapitalizm sorununa bağımlıydı. Elbette, 1960'lara gelindiğinde, sömürgecilik ve ırkçılık arasındaki ilişkinin sorunları postkolonyal söylemlerin gündemindeydi, ama bu sorunlar genellikle kendi içinde ve kendi başına sorunlar olarak değil de, uzun dönemde sadece kapitalizmin ilgası ile çözülebilecek olan, sömürgecilik ortamındaki kapitalizmin ayırıcı özellikleri (diyelim sınıf ilişkilerinin sömürgeci kapitalizmde aldıkları biçim) olarak ortaya çıktılar. Anti-sömürgeci mücadeleler tarihsel anlamlarını asıl olarak kapitalizm ile sosyalizm arasındaki uzun mücadeleye yaptıkları katkıdan aldılar. Kapitalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişkiyi böyle gören görüşün ilham kaynağı, Karl Marx'tan çok V.I. Lenin'di.

Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki ekonomik ve siyasi ilişkiyi baskı ve sömürü belirlediği için, bu ilişki kültürel olarak, ikisi arasındaki "Manici" bir karşıtlık olarak göründü.[7] Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki yapısal bir diyalektiğin varlığı her zaman kabul edilmişti. Yapısal olarak, ekonomik ve siyasi sömürgecilik, her ikisini birbirine bağlayan sınıf formasyonları da dahil yeni pratikler ve toplumsal bi-

7 Abdul R. Jan Mohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature," *Critical Inquiry,* 12 (Sonbahar 1985), s. 59-87.

çimler yarattı; sömürgecilik, gıdasını sömürgeciden alan yeni bir yerli sınıf yarattığı için, sömürgeleştirme işi bu sınıfın sömürgecilerle işbirliği sayesinde daha kolayca gerçekleştirildi. Sömürgelerin "temas bölgelerinde",[8] sömürgeci ile sömürgeleştirilenin paylaştığı ortak bir kültürün varlığından sözetmenin mümkün olduğu yerlerde bile, bu ortak kültür ikisi arasındaki Manici karşıtlığı azaltmaktan çok artırdı ve bu durum en önemli haliyle, herbirinin ekonomik, siyasi ve kültürel olarak nereye ait olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, ırk söyleminde ifadesini buldu. Ulusal kurtuluş ideolojilerinde, ekonomik ve kültürel olarak sömürgecilikle işbirliği yapan yerli gruplar ve sınıflar, ulusun oluşturucu öğeleri olarak değil, ulusun içine girmiş ve ulusal özerklik ve egemenliğin elde edilmesi için ortadan kaldırılması gereken yabancı unsurlar olarak görülürler.[9]

Eğer sömürgecilik söylemlerinin gelecek kuşaklara ne kadar belirsiz görünebileceğini tasavvur etmek istersek, son on yıl ya da biraz daha uzun bir süredeki gelişmesi içinde, sömürgecilik hakkındaki daha öncesi söylemlerin temel çelişkilerini ortaya çıkaran postkolonyal eleştiriye bakmamız yeterlidir.[10] Çağdaş postkolonyal eleştiri, sömürgeci deneyimin merkeziliğinin yeniden teyit edilmesinde bu önceki söylemin varisidir, ama aynı zamanda onunla çok önemli biçimlerde ayrılır ki bu da ironik bir şekilde, sömürgeciliğin anlamını bile şüpheli hale getirir. Bütün bunlar olurken, Üçüncü Dünya'dan bazıları, her zaman sömürgeci deneyimin kapitalizmin kategorileri içine hapsedilmesinden memnuniyetsizliklerini dile getiren ve ırkçılı-

---

8 "Temas bölgeleri" terimini Mary Louise Pratt'tan ödünç aldım. Bkz. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992).

9 Örneğin Çin Marksistleri ulusal özerklik ve kalkınmanın, bunlarla aynı anda, çıkarları bakımından emperyalizmle ittifak içinde olan burjuva veya "feodal" sınıfları ortadan kaldıracak bir toplumsal devrim olmadan başarılamayacağını savunur. Bkz. Arif Dirlik, "National Development and Social Revolution in Early Chinese Marxist Thought," *The China Quarterly,* 58 (Nisan-Haziran 1974), s. 286-309.

10 Postkolonyal eleştirinin 1960'lardan günümüze dönüşümü ile ilgili bir tartışma için bkz. Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class* 36.3 (1995), s. 1-20

ğın temel bir öneme sahip olduğu sömürgeciliğin psikolojik ve kültürel boyutlarının da dile getirilmesini istiyordu.[11] Bu kimseler, postokolonyal söylemlerde ekonomik ve siyasi olandan kültürel ve kişisel-deneyimsel olana belirgin bir geçişin yaşandığı son 20 yıl içinde öne çıkan seslerdi.

Sömürgecilik sözkonusu olduğunda, sonuçlar hayli çelişkiliydi. Postkolonyal söylemde ilginin kültürel kimlik sorunlarına yönelmesi, Marksist düşüncedeki, kültürel olanın, hayatın ekonomik ve siyasi alanlarından en azından kısmen özerkliğinin kabulü yönünde daha genel bir tutum değişikliğinin hem bir uğrağı, hem de bir sonucuydu. Bu tutum değişikliği kolonyal bağlama girdiğinde, kültür ve kültürel kimlik sorunlarının kapitalizmin yapısından ayrılmasıyla ve söylem için sömürgeci ile sömürgeleştirilenin karşı karşıya gelme zemininin değiştirilmesi, bu karşılaşmanın daha önce bağımlı kılındıkları ekonomi politiğin yapılarının dolayımından geçmemesi ile sonuçlandı. Sömürgecilik sorununun kapitalizm sorunundan ayrılması bazı bakımlardan, kapitalizmdense sömürgeciliğin modern tarihin merkezi hattı olarak öne çıkarılmasını da mümkün kıldı .

Ama sömürgeciliğin böyle merkeze konması, aynı zamanda terimi giderek belirsiz bir hale getirdi ve özellikle modern sömürgecilik konusunda ciddi sorunları gündeme getirdi. Çağdaş postkolonyal eleştiri birçok bakımdan postkolonyal eleştirinin tarihi üzerine bir düşünme (başka bir deyişle, söylemin bir öz eleştirisi) olarak çok önemlidir ve kapitalizm, sosyalizm ve ulus hakkındaki, ama her şeyden önce, başarısızlığı bu çelişkilerin farkına varılmasını kışkırtma konusunda çok şey yapmış olan sömürgeciliğe karşı bütün devrimci ulusal kurtuluş hareketleri hakkındaki (çok seyrek incelenen ve temel olarak ereksel varsayımlarca daha önce görünmez kılınan) çelişkileri su yüzüne çıkarmıştır. Bu çelişkilerin farkına varılması aynı zamanda sömürgecilik kavramını da hayli sorunlu hale getirir.

---

11 Aime Cesaire'in dediği gibi, "Marx haklı ama Marx'ı tamamlamamız gerekir." Aktarıldığı yer, Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (Londra: Routledge, 1998), s. 133.

Robert Yong, J.P. Sartre ve A. Memmi'ye göndermede bulunarak şöyle yazar:

> Satre'ın görünüşte sömürgeciyi sömürgeleştirilenden ayıran Manici ırkçılık ve sömürgecilik sisteminin aslında sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasında, onları sömürgeci dramada birbirine bağlayan, dinamik bir karşılıklı zihinsel ilişki yarattığı şeklindeki feraseti, Albert Memmi tarafından, diyalektiğin Hegel'in "dışlanan orta öğe" dediği şeyi de içerdiğini göstermesiyle daha da geliştirildi: iki egemen birbirine zıt kategori arasına sızan, şuur eşiğine ait, alt figürlerin hayali varlığı. Sartre'ın yanıtı kendi değerlendirmesinin diyalektik yönünü vurgulamaktı, ki bu Memmi'nin, Satre'ın aynı zamanda bir sistem gördüğü yerde bir durum gördüğünü akla getirir.[12]

Young'ın işaret ettiği, Sartre ve Memmi arasındaki fark, son yirmi yıl içinde postkolonyal eleştiride meydana gelen değişimin sembolü olabilir ve son söz Memmi'nindir – her ne kadar Memmi'nin çalışmasındaki çağdaş postkolonyal eleştirinin (kişisel deneyimden sistemle ilgili sömürgecilik anlayışlarının açık reddine varıncaya kadar), kavramın sınırlandırılması ve geliştirilmesi olarak görülen şeyin ötesine geçtiği söylenebilirse de... Sömürgecilik kapitalizmden ayrıldığı sürece, sömürgeciliğin bir sistem olarak anlaşılması, sistemik bütünlüğün yerine olumsallık ve farklılığı koyan durumsal bir anlayış karşısında geriledi.

Bu değişimin ilk ve en açık kurbanı, daha önceki dönemde hem dünyanın anlaşılmasında, hem de anti-sömürgeci mücadele için hayati olan Üç Dünya fikri idi.[13] "Üçüncü Dünya", yeni ve postkolonyalizmlerin mekânı, dünyanın kapitalizm ve sosyalizm terimleri ile sistemik bir şekilde anlaşılmasının bir ürünüydü; kalkınmacılık bakımından anlaşılan "Birinci" ve "İkinci" Dünya; ki bu Üçüncü Dünya'ya kendi gele-

---

12 Robert J.C. Young (2001). *"Preface" to Jean-Paul Sartre, Colonialism and Neocolonialism*, s. vii-xxiv, xiv. Ayrıca bkz. Sartre, "Albert Memmi's The Colonizer and the Colonized, *a.g.e.*, içinde, s. 48-53, 51. dipnot.

13 Geniş bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Three Worlds, One or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," *Nature, Society, Thought* 7.1(1995), s. 19-42.

ceğinin alternatif yollarını gösterdi. Siyasi bakımdan, Üçüncü Dünya fikri (bugünlerde birçok postkolonyal eleştiride yanlışlıkla varsayıldığı gibi kimi homojen ortak niteliklerden ziyade) sistem içinde ortak bir yere sahip olunmasından kaynaklanan ortak bir siyaset gereğine işaret eder. Sömürgecilik "İkinci Dünya"nın, sosyalizm dünyasının doğuşuna öncel olduğu için "Üçüncü Dünya"nın İkinci Dünya'ya karşı tarihsel önceliği vardır ve bu aynı zamanda sosyalizmin bir yanıt olduğu kapitalizmin dünyanın şekillendirilmesindeki önceliğine işaret eder, ki bu da sosyalizmi sömürgecilikten kurtuluşta çekici bir hedef (amaç) haline getirdi. "İkinci Dünya"nın 1980'lerde ortadan kalkışı ile birlikte, artık bir Üçüncü Dünya'dan bahsetmenin anlamı olmadığı ileri sürülebilir. Ama çağdaş postkolonyal eleştiride Üç Dünya fikrinin reddi, en önemli şekliyle, dünyanın sistemik olarak örgütlenmesini önvarsayan ve üç dünyanın üçüne de ama asıl önemlisi Üçüncü Dünya'ya damgasını vuran birçok ulusal ve kültürel farklılıkları gözardı eden kalkınmacı büyük anlatıların reddi ile meşrulaştırılır.[14]

Bunların sonuçları içinde daha da önemli olan şey ise postkolonyal eleştirinin ulus-devletle ilgili olarak sorduğu sorular olabilir, ki bu da durumsal olanın sistemik olana üstünlüğüne dayanır; bu durumda sömürgeci ile sömürgeleştirileni birbirinden ayıran sınırlar veya ulusun sınırları, aynı zamanda onun içindekilerin kimliklerini de tanımlar. Çağdaş postkolonyal eleştiri "dışlanan orta öğe"nin "şuur eşiğine ait, alt figürler"ine, birbirine zıt sömürgeci ile sömürgeleştirilen kategorilerini tercih eder, ki bu kategoriler onları birbirinden ayıran sınırların özcü ve homojenleştirici varsayımlarından dolayı şüpheyle karşılanmaları nedeniyle artık zıt olmaktan çıkmışlardır. Postkolonyal eleştiri, sömürgeci karşılaşmaların yapısal bağlamlarına karşı deneyimsel yönlerini vurgulayarak, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki "Manici" ayrımlardan ve hatta "hayali dışlanan orta"yı geçip "sınırboyu" koşulları vurgulamaya ulaştı. Sınırboyu koşullarda

14 Örneğin bkz. Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," *Comparative Studies in Society and History* 32.2 (1990), s. 383-408.

birinin ötekine egemenlik etmesi sınır geçişleri, melezlikler, karşılıklı mülk edinmeler ve özellikle sömürgeleştirilenin sömürgeciye gündelik direnişi karşısında boyun eğer. Bu kurbanlaştırılana söz hakkı verilmesine yardımcı olur, ama aynı zamanda sömürgeleştirileni dilsizlikten kurtarma süreci içinde sömürgeciliğin "nesnelerine" çektirdiği kurbanlaşmanın derinliğini bulanıklaştırır. Daha önceki anti-sömürgeci söylemde maddi çıkar veya kültürel bağlar nedeniyle sömürgecilikle işbirliğine girdiği için ulusal birliğin önünde bir engel olarak görülen aynı grupların, çağdaş postkolonyal söylemde sömürgeci yüzleşmenin paradigmatik ürünleri olarak görüldüklerini vurgulamak gerekir. Başka bir deyişle sömürgeci karşılaşma anlayışında, sınırlar içeriden ele geçirilir ve bu aynı zamanda bu şartlar altında ulus veya ulusal kültürün üstlenebileceği anlamları sorgular.

Postkolonyal eleştirinin yeni yönelimi ve daha önceki sömürgeci söyleme getirdiği eleştiri, temel bakımlardan İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki anti-sömürgeci düşünce ve hareketleri yönlendiren varsayımların içindeki çelişkileri açığa çıkaran postkolonyal rejimlerin başarısızlıklarına bağlanabilir. Bu çelişkiler daha önce fark edilmemiş değildi. Aksine, bunlar ulusal kurtuluş ve ulus-inşası erekselliğince bastırılmıştı veya bu hedeflere ulaşılması ile birlikte ortadan kalkacak marjinal engeller olarak görülmüşlerdi. Ama bu durumun kendisinin de açıklanması gerekir ve bu, şimdiki bağlam ile sömürgelikten kurtuluş anı arasındaki farklılıkları hatırlatan bir şeydir. Şu anda kültür ve kültürel kimlikle meşgul olunduğu için, sömürgecilik basitçe sömürgeciler onun insanlık dışılığını veya yararsızlığını gördükleri için ortadan kalkmadı veya basitçe sorunsuz ve barışçı bir biçimde yokolmadı. Sömürgelikten kurtuluş sömürgeciliğin şiddeti ile yüklüydü, anti-sömürgecilik amaçlarını, sömürgecilere kendi şiddet silahlarını çevirerek gerçekleştirebilirdi. Bu koşullarda, eğer mücadelenin herhangi bir başarı şansı olacaksa, anti-sömürgeciliğin çelişkilerinin bastırılması zorunluydu. Bu, sömürgelikten kurtuluşun (şimdi onun beyhudeliği-yararsızlığı) gibi görünen trajedisiydi. Bunun sonuçları istenilenin tersi oldu: su yüzüne çıkan çelişkiler hem daha

önceki sömürgecilik anlayışlarını hem de bunların ilham verdiği anti-sömürgeci mücadeleleri şüpheli hale getirdi.

Çağdaş postkolonyal eleştirinin vurguladığı Üçüncü Dünya(nın) farklılıkları sadece sömürge öncesi dönemin mirası değil, aynı zamanda bizzat sömürgeciliğin ürünleridir. Dünyanın üçlü bir şekilde tanımlanması birçok temel yönden, dünyanın, daha da ileri gidilerek, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki maddi ve kültürel bağlardan üretilen sömürgeci mekânlar şeklinde parçalanmış olmasını gizledi. Eğer modern sömürgecilik kapitalist dünya-sistemine başvurmadan anlaşılamaz ise, bu sistemin kendisi de sömürgeciliğin ürettiği eşit derecede sistemik ilişkiler tarafından derinlemesine karmaşık hale getirilmiştir. Bu, sömürgeler üzerindeki çatışma ve rekabetin gösterdiği gibi, sömürgeciliğin "Üçüncü Dünya"sını olduğu kadar kapitalizmin "Birinci Dünya"sını da parçalamıştır. Kapitalist dünya-sistemi uzun dönemde Birinci Dünya'nın uluslarına sömürgeci parçalanmaların önlenmesi için bazı benzerlikler sağlar,[15] ama Üçüncü Dünya'ya ister bir ortak çıkar isterse ortak bir bilinç verecek, buna denk bir bağ yoktur. Kapitalist dünya sistemi içindeki konumlanmadaki benzerlik, belki de en dayanıksız, en durumsal anlamı dışında, ne siyasi ne de kültürel benzerliğe dönüştü. Bu sadece Üçüncü Dünya toplumları denen toplumlar arasındaki birçok çatışma nedeniyle açık değildir; aynı zamanda bu toplumların birbirlerine karşı, devrimci girişimlerin geçici coşkusu geçer geçmez gösterdikleri ilgisizlikte daha iyi biçimde ortaya çıkar. İkinci Dünya'nın sosyalizmine kaçış veya sistemden "kopuş" (de-linking) (Samir Amin'in deyimiyle)[16] eldeki tek seçeneklerdi ve hiçbiri de sömürge ve yeni sömürge toplumların sorunlarına tatmin edici çözümler sunmadı. İlki bir tür sömürgecilikten başka bir tür sömürgeciliğin tuzağına düşmek için kaçış anlamına geldi. Ama bu durumda da, kapitalizme entegre olmanın getirdiği en azından bazı faydalar sağ-

15 ABD'nin Komünizmi engelleme maskesi altında Kore'de Japonya'dan veya Güneydoğu Asya'da Fransa'dan sömürgeci ilişkilerin korunmasını devralması başka nasıl açıklanabilir?

16 Samir Amin, *De-linking: Toward a Polycentric World* (Londra ve New York: ZED Books, 1990).

layan yapısal bütünleşme de yoktu. Diğer alternatif ise, sistem olduğu gibi kalırken, sistemden çıkma seçeneğinin sadece izole edilme anlamına gelmesiydi. Kendi kendine yeterlilik ısrarının trajik sonuçları 1960'ların Çin Halk Cumhuriyeti ve 1970'lerin Kamboçya'sında görülebilir; bunun yararsızlığı, 1970'lerin sonunda terk edilmesiyle kabul edilmiş oldu.

Sistemi dönüştürebilecek bir Üçüncü Dünya dayanışması, geriye bakıldığında, ortak çıkarlar veya ortak bilinç yaratamayacak bir soyut hayal olarak görünür. Ama sömürgeci sistemin bütün baskıcılığına ve sömürücülüğüne rağmen, sömürgeci ve sömürülen arasında kurulan bağlar doğrudan ve somuttur ve küresel biçimlenmelerden tümüyle silinmeyen sömürge mekânları, daha önceki bir dönemde görüldüğünden çok daha kalıcı olduklarını kanıtlayacaklardı. Ulusal kurtuluşun sömürge sisteminin ortadan kaldırılmasına yol açacağı veya sömürge kimliklerin yerini özerk ulusal kimliklerin alacağı ümidi, manici bir karşıtlık olduğu kadar bir birlik ilişkisi de olan sömürgeci ile sömürülen arasındaki bu çelişkili ilişkide çamura saplanacaktı.

Ulusal kurtuluş hareketleri için hem kalkış noktası hem de hedef olan ulus-inşasının sorunları daha da temel sorunlardı. Sömürgeleştirmeden önce bir tür ulusal varlığın varolduğu varsayımı, çok güçlü bir fikir gibi görünüyor; çünkü bu fikir, ulusu kültür hakkındaki homojenleştirici ve özcüleştirici iddiaları nedeniyle eleştirmesine rağmen, melezlik, arada-lık vb.'nin dilinde yine de aynı varsayımları koruyan çağdaş postkolonyal eleştiride bile sürdürülür. Ulus sorunu sadece postkolonyal toplumların dinamiklerini anlamak açısından önemli olduğu için değil, aynı zamanda yukarıda belirttiğim gibi sömürgecilik kavramlaştırmaları tanım olarak bir ulusun diğerine egemenliğini önceden varsaydığı için önemlidir. Sömürgeciliğin milliyetçiliği yaratması gibi, ancak milliyetçiliğin ortaya çıkmasıyla birlikte, sömürgeciliğin de sömürgeleştirilenler tarafından böyle adlandırılmış olması mümkün müdür?[17]

17 Elbette sömürgeciler "sömürgecilik" terimini, terim anti-sömürgeci mücadelelerle birlikte utanılacak hale gelinceye kadar, büyük bir gururla kullandılar. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da, Kuzey Amerika

Eugen Weber Fransa'da milliyetçiliği tartışırken, ulus-inşasının kendisinin de bir sömürgeci etkinlik olarak anlaşılabileceğini söyler, ki bu Fernand Braudel tarafından da gündeme getirilmiş bir konudur.[18] Uluslar, Avrupa'da ortaya çıkış hallerinde bile sınırların oluşturulmasını ve farklı yerel topluluklar üzerine, daha önce varolan toplumsal düzenleme pratiklerini ortadan kaldıran homojen idarelerin empoze edilmesini içeriyordu. Daha da çarpıcı olanı, (en azından niyet olarak) yerel kültürlerin yok edilmesi ve ulusa kültürel kimlik verecek homojen bir ulusal kültürün teşvik edilmesiydi. Eğer bu süreç geriye bakıldığında sömürge toplumların travmatik bir deneyimi olarak görülmezse, bunun nedeni sürecin uzun dönemlere yayılması ve buna karşı direnişin zaman ve mekân içinde dağılmış olmasıydı.[19] Üstelik eğer ulusal kültürler tarihsel olarak icat edilmiş olmaktan çok "doğal" görünüyorlarsa, bunun nedeni sadece icat sürecinin tepeden tırnağa yeni kültürel normların empoze edilmesini gerektirmesi değil, aynı zamanda ulusal kültürlerin tanımı içine yerel kültürlerin de mal edilmesidir.[20] Dolayısıyla sömürgeci de olsa, ulusal kültürün "uygarlaştırıcı misyonu" hem Weber hem de Braudel'de olduğu gibi, görece yararlı bir amaç olarak görünür.

---

ve Japonya'da düzenlenen Dünya Ticaret Fuarlarında, sömürgelerin hakları da dahil sömürge malları ulusal başarının göstergeleri olarak sergileniyordu. Bkz. Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939* (Manchester: Manchester University Press, 1998).

18 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1976) özellikle 29. bölüm ve Fernand Braudel, *The Identity of France*, çev. Sian Reynolds (New York: Harper and Row, 1990), özellikle 4-6. bölümler.

19 Örneğin Sayer ve Corrigan İngiltere'de ulus inşasının bütün bir yüzyıl sürdüğünü ve bir "kültür devrimi" gerektirdiğini savunur. Bkz. Philip Corrigan ve Derek Sayer, *The Great Arch: State Formation, Cultural Revolution and Rise of Capitalism* (Oxford,UK: Basil Blackwell, 1985).

20 Alan Confino, *The Nation as a Local Metaphor: Wurttemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1997). Ayrıca bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983). Gellner, ulus toplum üzerine bir "yüksek kültür" empoze ederken, "milliyetçiliğin genellikle farzedilen bir halk kültürü adına fetihler yaptığını" yazar (s. 57).

Ulusun geçmiş içinde bütün geriye doğru okunuşları için, sömürgeci dünyadaki uluslar, istemeyerek bile olsa sömürgeciliğin ürünüdürler. Avrupa'daki ulus-inşasının tersine, Avrupalı sömürgeciler, sömürge topraklarının siyasi birliğinin ulusal varlıklara dönüşmesi veya onların kültürlerinin ulusal kültürlere dönüşmesine çok az ilgi gösterdiler. Bu, açık nedenlerden dolayı onların çıkarlarına aykırıydı. Ama sömürgelerde kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için, kendi ihtiyaç ve yeteneklerine göre, sömürgelere, farklı yerlerde yerel pratikleri değişen derecelerde dikkate alan homojen kurallar koymak için idari sınırlar oluşturmaktan başka seçenekleri yoktu ve sömürge yönetimini kolaylaştırmak için yerli nüfustan devşirilen memurlar yarattılar. Eğer yerliler bu dönüşümlerin pasif alımlayıcıları olmayıp, bunlara uyum gösterir, direnir ya da kendi amaçları için adapte ederlerse, bu, bunu ulusal bir bilinçle yaptıkları anlamına gelmez; aksine birbirine aykırı, yerele dayalı çıkar ve bilinçlere göre yaptıkları anlamına gelir. Anti-sömürgeci milliyetçilik, sonunda, hem yeni iktidar yapısına dahil olan hem de bunun nimetlerinden dışlanan ve sömürge eğitimleri sayesinde sömürge yönetimini Avrupa'daki ulusal siyasetten ayıran temel farklılıkların şiddetle farkında olan sömürge yönetiminin yerli memurları arasından çıkacaktır.

Bununla birlikte, sömürgecilik ile anti-sömürgeci milliyetçilik arasındaki tarihsel ilişki sömürgecilik kavramı için temel bir sorun teşkil eder: eğer başlangıçta bir ulus varsa, ulusal bir bilinç sömürgeciliğe yanıt olarak meydana geldikten *sonra*, geriye doğru icat edilmesi anlamı dışında, sömürgecilikten nasıl söz edilebilir?[21] Bu durumda sömürgeciliğin bizatihi ken-

21 Sömürgeciliğe milliyetçi karşı çıkışı eleştirisinde daha sert olan Achille Mbembe "sömürgecilik bir ortak-icattı. Sömürgecilik Batı vahşetinin sonucu olmasının yanı sıra kâr peşindeki Afrikalı yardımcılarından oluşan kalabalığın işiydi. Sömürgeci güçler toprağı işgal edecek beyaz koloni yerleşimcisi sıkıntısı çektikleri yerlerde genellikle metropol uluslar adına kendi türlerini sömürgeleştirecek siyahlar buldular. Daha kesin olmak gerekirse, ne kadar sağlıksız görünürse görünsün, sömürgecilik Afrikalılar üzerinde güçlü bir çekiciliği olan zihinsel ve maddi bir olguydu. Sömürgecilik, yansıtılmış ve sonsuzcasına yeniden inşa edilmiş hayallerden oluşan bir yapı olarak, hem sömürgecilerin hem de sömürgeleştirilenlerin paylaştığı karşılıklı ütopyalar ve yanılsamalar yarat-

disi, sömürgeciliğin ürünü olan bir sınıfın meselesi değil midir? Eğer böyleyse, bu sınıfın, sömürgeciliğin idari himayesine aldığı ve şimdi de onlardan bir ulus yapmaya çalıştığı halklarla ilgili tasavvurlarının sonuçları nelerdir? Bu halklar sözkonusu olduğunda bu sınıfın kendisinin sonuçta sömürgeciler olması mümkün müdür?

Anti-sömürgeci milliyetçiliğin, ulusal kurtuluş hareketlerinin devrimci milliyetçiliğinden, değişik türden reformcu stratejilere ve uyumculuğa kadar değişik biçimleri vardır. Burada devrimci milliyetçilik üzerinde duracağım, çünkü bu biçim içinde, postkolonyal ulus-inşası çabalarının çelişkileri en açık biçimindedir ve bu çelişkiler şu anda daha önceki postkolonyalizmlere yöneltilen eleştirilerin çoğuna ilham vermiştir. Anti-sömürgeci devrimci milliyetçiliğin trajedisi şuydu: neredeyse başından beri tam da ulus-inşası çabalarının içinde sömürgecilerin pratiklerini yeniden üretmeye mahkûmdu. Bu bir trajedidir, çünkü bir kez radikal milliyetçi uyanış ortaya çıktıktan ve sömürgeci yönetim, "sömürgeci yönetim" olarak adlandırıldıktan sonra, aynı sürecin zorunlu bir parçası olarak, kurtuluşu başarmak için bir ulus yaratmaktan başka bir seçenekleri yoktur. Böyle bir ulus, üstelik sömürgeciliğe karşı mücadele etmek ve onun baskılarına direnmek için yeterince birleşik olmak zorundaydı; bu da pratikte herhangi bir anlaşmazlık veya daha az merkezci ve daha az bütünleştirici ulus fikirlerine karşı bağnazca hoşgörüsüzlük anlamına geldi.[22] İşte burada ulus-inşasının sömürgeciliği en çarpıcı biçimde açıktır, çünkü ulus fikrinin kendisi ve tasavvur ediliş şekline zaten, bizzat yıkmaya çalıştığı sömürgeciliğin mirası damgasını vurmuştur – az ya da çok yerlileşmeye çalışan "yabancı" bir pratik. Partha Chatterjee'nin sömürgelerdeki milliyetçiliğin "türetilmiş" bir söylem olduğu,

---

tı" diye yazar. Mbembe (2002), "African Modes of Self-Writing," *Public Culture*, s. 13.

22 Sartre'ın, "federalist" bir ulus anlayışına sahip olan Lumumba'nın bütün rakiplerini şiddetle kınadığı, Patrice Lumumba'nın sonu ile ilgili çözümlemesinde ulus erekselliği oldukça açıktır. Bkz. "The Political Thought of Patrice Lumumba," Sartre (2001) içinde, s. 156-200. Bkz. "The Political Thought of Patrice Lumumba," *Colonialism and Neocolonialism* içinde, s. 156-200.

varsayımlarında ise tam da sömürgecinin kültürel formülasyonlarını yeniden ürettiği gözlemi, devrimci milliyetçiliğin çıkmazlarını anlamak açısından hayatidir.[23] Ania Loomba kısa bir süre önce cinsiyet perspektifinden, anti-sömürgeci milliyetçiliğin aynı zamanda sömürgeci perspektifleri ve cinsiyet ilişkileri pratiklerini tekrarladığını savundu.[24] Sömürgeciliğe karşı gerekli olan milliyetçilik aynı zamanda hem sömürgeciliğin tarihsel olarak, hem de postkolonyal döneme, taşıdığı ideolojik yükün bir ürünüdür.

Çalışmaları sömürgecilik ve postkolonyalizm tartışmalarının büyük bölümü için yeni ufuklar açan Frantz Fanon gibi radikal bir anti-sömürgeci için, ulus ve ulusal kültür verili değil ama sömürgeleştirilenler arasında en alçakça ezilen kitlelerin adalet için devrimci mücadelesinin ürünü olmak durumundaydı. Ama Fanon, birçok başkaları gibi, bu kitlelerin, özellikle de köylülerin, milliyetçiliğin bütün homojenleştirme çabalarının en büyük muhalifleri olabileceğini gözardı etti. Milliyetçi kurtuluş hareketlerine özcüleştirilmiş bir ulusal kültür kavramının ilham verdiğini varsaymak yanıltıcıdır; ulus varolan bir varlık olmaktan çok bir proje olduğu sürece, ulusal bir kültür de henüz oluşturulması gereken bir şeydir ve ancak tasavvur edilebilir. Bir ulus erekselliği konuya daha da uygundur: sömürgeciliğe karşılığı içinde ve dolayısıyla sömürgeciliğin en az etkilediği ve en çok baskı yaptıkları bakımından algılanan bir ulus. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabında ve Sartre'ın kitap üzerine yazdığı yorumda ulusal gelecek köylülüğün adalet ve demokrasi için mücadelesi ile birleştirilir. Kentli nüfus, hatta kent proletaryası, eğer onunla gizlice anlaşmadıysa bile, sömürgecilik tarafından kirletilmiş olma şüphesi altında görünür. Sartre'ın yazdığı gibi,

> Fanon hiçbir şeyi gizlemiyor: eski sömürge bize karşı (Fransız sömürgeciliği) savaşmak için kendisine karşı savaşmak zo-

23 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986); (Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim: İstanbul, 1996).

24 Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, s. 215-231.

> rundadır. Ya da daha doğrusu, ikisi aynı şeydir. Çatışmanın sıcağında bütün iç sınırlar erimek zorundadır, güçsüz tüccar ve vurguncu burjuvazi, her zaman ayrıcalıklı olan kent proletaryası, gecekonduların *lümpen proletaryası*, hepsi kırsal kitlelerin, ulusal devrimci ordunun gerçek rezervlerinin arasına katılmak zorundadır; köylülük, sömürgeciliğin gelişmesini bilerek engellediği topraklarda isyan ettiğinde hemen *devrimci* sınıf olarak ortaya çıkar; çıplak baskıyı bilen, kent proletaryasından daha çok baskıya katlanan ve kent proletaryasının açlıktan ölmesini engelleyen köylülük, varolan bütün yapıların tümüyle parçalanmasından daha azına razı olmayacaktır. Eğer muzaffer olursa, ulusal devrim sosyalist olacaktır, eğer hızı kesilir ve sömürgeleştirilmiş burjuvazi iktidarı ele geçirirse, yeni devlet biçimsel egemenliğine rağmen, emperyalistlerin elinde kalacaktır.[25]

Sartre'ın burada söyledikleri Çin'den Cezayir'e kadar ulusal kurtuluş hareketlerini yönlendiren vizyonun mükemmel bir özetini sunar. Bu ayrıca, tartışılabilir olsa da burjuvazinin kazandığı ve geçmişi kendi vizyonuna göre yeniden yazmak istediği şu anki durumdan bakarak o hareketleri nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda, ihtiyatlı olmak gerektiğini hatırlatıyor. Bununla birlikte, çağdaş bir bakış açısından ulusal kurtuluş hareketlerinin bütün başarısızlıklarını emperyalizmin hilelerine veya yerli burjuvaziye yüklemek tamamen ikna edici değildir; özellikle de sosyalizm, köylü temelli devrimlerin, Çin Halk Cumhuriyeti veya Vietnam Halk Cumhuriyeti'nde olduğu gibi zafer kazandığı yerlerde bile terk edildikten sonra. Sartre'ın söyledikleri aynı zamanda ulusal kurtuluş ideolojilerindeki temel bir soruna da işaret ediyor: ütopyacı bir ulus erekselliğinin ulusal gerçekliklerinin yerine geçmesi: eğer ulus hâlâ yoksa sömürgeciliğin yapılarının toplumsal ve kültürel ürünleri olan şeylerden onu dışlamanın temelleri nelerdir? Adalet, demokrasi ve eşitlik için toplumsal bir devrim fikri, tümüyle davanın

---

25 J. P. Sartre, "The Wretched of Earth," (*Yeryüzü'nün Lanetlileri*) F. Fanon, *The Wretched of Earth'e Önsöz*, Sartre (2001) içinde, s. 136-155, 139.

icat edilmiş bir milliyetçiliğe mal edilmesine karşı zayıftır. Bu milliyetçilik icat edildiği için, her şeyden çabuk gelişebilecek, ama yine de ikna edici bir şekilde refah, demokrasi veya adalet vaat edebilecek olanı bir yana, yaşayabilir bir ulusal varlık üretme yeteneğinden yoksun bir milliyetçilik olabilir.

## Postkolonyalizm/küreselleşme

Eğer daha önceki postkolonyal eleştirinin çağdaş eleştirisi, geçmişin ideolojik olarak silinmesinden veya geçmişin safsatalarına karşı bugünün bilgeliğinin övülmesinden daha fazla bir şey olacaksa, kendi koşulları ile ilişkisini değerlendirmesi gerekir. Çağdaş postkolonyal eleştiri gücü ve inandırıcılığının büyük bölümünü, dünyanın durumundaki radikal değişikliklerden alır; kısmen sömürgelikten kurtuluşun ve geçmişin anti-sömürgeci mücadelelerinin yolaçtığı kapitalizmdeki dönüşümlerin sonucu olan değişiklikler. Sömürgecilik, Filistinlilerin ve Türkiye'deki Kürtlerden Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Tibetlilere dünyanın dört bir yanında etnik grupların veya bütün dünyada, üç dünyanın hepsinden değişik rejimlerin altında baskı gören, marjinalleştirilen ve vatandaşlık haklarından mahrum bırakılan birçok yerli halkın kurtuluş mücadelelerinin gösterdiği gibi, her halükârda ölmekten uzak olsa da, artık dünyanın şekillendirilmesinde temel bir güç değildir. Sömürgeciliğin sonuçları, muhafazakâr bir ABD Başkanı'nın "bazıları rahat ve bolluk içinde yaşarken, insan soyunun yarısının 2 dolardan daha az bir parayla yaşadığı bir dünya ne adil ne de istikrarlıdır"[26] derken teslim ettiği üzere, dünya nüfusunun çoğunluğunun marjinalleştirilmesi ve başkasının keyfine bağlı varoluşunda görülebilir.

Bununla birlikte, şu anki dünya İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki sömürgelikten kurtuluş dünyasından kesin olarak farklı bir dünyadır. Kapitalizm kendisini yeniledi ve şimdi kendisinin küresel operasyonlarına katılan eskiden sömür-

26 Başkan George W. Bush, "Quote of the Day," *The New York Times*, 18 Temmuz 2001.

geleştirilmiş olanlara açıldı. Eski sömürgeliler, daha önceki sömürgelerin "temas bölgeleri"ni daha önceki sömürgeci toplumların kalbine taşıyarak "ana" ülkeleri sömürgeleştirme süreci içindeler. İnsanların bu nüfus hareketleri hem ulus hem de ulusal kültürlerin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılıyor. Birinci Dünya'ya gelmiş olan postkolonyal aydınlar Avrupamerkezci ilerleme ve bilgi anlayışlarını sorguluyorlar ve bunun için bilginin üretiminde oynadıkları öncü rolün geniş biçimde kabul edilmesi suretiyle ödüllendiriliyorlar. Kapitalizmin saflarına yeni katılanlar geleceğe giden alternatif yollar ileri sürmek için Avrupamerkezciliğin sildiği kültürel mirasları canlandırıyor. Eski Üç Dünya'nın, Birinci Dünya'da Üçüncü Dünyaları ve Üçüncü Dünya'da Birinci Dünyaları bulmanın mümkün olduğu bir şekilde tasarlanmış olması gibi, sınıf ilişkileri de küresel olarak böyledir. Dolayısıyla şimdi küresel yönetici sınıf temsilcileri içinde eski üç dünyanın tamamından gelen kimseleri bulmak mümkündür. Çağdaş postkolonyal eleştiri de, meziyetleri ne olursa olsun, bir seçkin meselesidir; küresel seçkinler arasındaki kültürel çatışma ve rekabetin bir ifadesi. Sistemle bütünleşmiş eski sömürgelilerin, parçası oldukları sistemin eleştirilmesinde artık hiçbir çıkarları yoktur, aksine çeşitli kültürel milliyetçilikler yoluyla yeni kurulmuş iktidarlarını savunurlar.[27] Öte yandan, ayrıca, sömürgeciliğin hatıralarını veya onun miraslarının bilincini canlı tutmak utanç veya hatta acı verir. Hatıralar muhtemelen sisteme asimile olma konusunda

27 Burada ekonomi politiğin yapıları ile kültürel eleştiri arasında herhangi bir ilişki kurmaktan uzak duran veya kendi girişimlerinin çağdaş iktidar biçimleri ile ilişkisini değerlendirmeyi reddeden değişik türden postkolonyal eleştirilerden bahsediyorum. Bu örneklerden bazılarında aynı zamanda sömürgeci olanı ilerici bir biçimde modern olmanın bir işareti olarak yorumlama eğilimi de vardır. Örneğin bkz. Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Şunu da eklemeliyim ki, Lee'nin görüşleri, kendileri de devrimin anılarını silmekle meşgul olan Çin Halk Cumhuriyeti ve Şanghay'daki liderliğin görüşlerine benzemektedir. Ayrıca burada akademik çalışmalardaki narsistik varsayımların aksine, postkolonyal aydınlar sadece akademik veya kültürel işlerle meşgul olanlar değil, aynı zamanda çok daha fazla sayıda olmak üzere, uluslararası şirketler de dahil her türden örgütün kadrolarını dolduran ve akademisyenlerden çok daha fazla pratik güce hükmeden kişileri de içermektedir.

kültürel ve psikolojik engeller yaratırken, unutmak asimilasyon ve kabulü daha da kolaylaştırır.[28]

Elbette bütün bunlar, küreselleşme adına bugünlerde olan bitenin ayrılmaz bir parçasıdır. Dünyayı sömürgeleştirme yoluyla bir sistemde bütünleştirme girişimi, bütünleşemeyenler veya gereksiz görülenlerin basitçe marjinalleştirildikleri bir dünyanın yönetilmesine yol açtı ve sömürge yönetimi yerini ABD Başkanı Bush'un yukarıdaki sözlerinde belirtildiği gibi kaosun yönetimine bıraktı. Bir alternatif olarak sosyalizm, daha önceki bir postkolonyalizmin alternatifleri gibi, ortadan kalktı. Eskiden sömürge olan (veya hatta Çin Halk Cumhuriyeti gibi devrimci) toplumları yönetme sorumluluğunu üstlenen postkolonyal elitler, neo-liberalizm ve gelenek(sel)cilik arasında sıkışmış görünüyorlar; ama her iki durumda da ulusaşırı kapitalizmin dünyası veya onu garanti altına alan bir hayat kaynağı kuvvetine erişmiş küreselleşme ideolojisinin ötesin(i) de düşünemiyorlar.[29] Hatta daha önceki dönemlerin dili bile uygunsuz ve hatta o dili anımsatmak, kötü niyetlilik olarak görülüyor.

Bir fikir olarak sömürgecilik gündelik yaşam sömürgeleştirildiğinde fazla güçlü değildir ve dünya nüfusunun becerebilen kesimi, kökenleri ne olursa olsun aynı kültürel pratiklerin bir parçası olabilir. Küreselleşme bizi bir kez daha asıl sorunun sömürgecilik değil kapitalizm olarak göründüğü bir duruma geri götürür. Bu sorundan uzak durulması, geçmişin miraslarına odaklanan ve kendi varoluş koşulları ve çağdaş iktidar biçimlerine karşı büyük oranda ilgisiz olan çağdaş postkolonyal eleştirinin temel bir sorunudur. Bu eleştiri aynı zamanda geçmişi yorumlama biçimlerinin küresel bir kapitalizmin desteklenme-

---

28 Unutmak isteyen elbette sadece seçkinler değildir, aynı zamanda sömürge kökenlerinin veya sömürge-öncesi toplumlarının vahşileştirilmesinin kendilerine devamlı olarak hatırlatılmasını istemeyen halk da unutmak ister. Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Klaus Neumann, "'In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact," *The Contemporary Pacific*, C. 6, no.1(İlkbahar 1994), s. 111-145.

29 Bkz. Nayan Chanda, "Globalization: You Can't Stop Life, "*Far Eastern Economic Review* (5 Temmuz, 2001), s. 32.

sine hizmet edebileceği veya en azından onun elini güçlendirebileceğini gözardı eder.

Daha önceki postkolonyal eleştirinin çağdaş eleştirisinin, sömürge ilişkilerinin karmaşıklaştırılmasına katkısı çok olmuştur. Ama bu nedenle sömürgeciliğin modası geçmiş midir ve geçmişteki anti-sömürgeci ideolojiler ve mücadeleleri, yukarıdaki tartışmada belirttiğim gibi çelişkilerle yüklü olsalar ve sonuçlarında yıkıcı değilse bile yararsız olsalar da, basitçe terk etmemiz mi gerekir? Eğer şimdinin tarihini ve sömürgeciliğin şimdinin hem yapıları hem de kimliklerinin şekillendirilmesinde oynadığı rolü silmek istemiyorsak, hayır.

Melezlik ve küreselleşme gibi terimlere benzer şekilde, sömürgecilik de bazı biçimlerde genelliği bakımından genel-geçer bir terimdir. Temel bir anlamda, bütün tarih sömürge tarihidir ve bütün insanlar yeryüzüne yayıldıkları ve yerleştikleri için şu ya da bu biçimde sömürgeciydi. Daha dar siyasi veya kültürel anlamında bile sömürgecilik modern bir olgu değildir. Uygarlık fikrinin kendisi de uygarlığın eşlik ettiği normların (süreç içinde alternatif norm ve yaşam biçimlerini ortadan kaldırarak) ötekileri, "barbarları" uygarlaştırmak için araçlar sağladığı varsayımında, sömürgeci bir fikirdir.

Ama sömürgecilik aynı zamanda çok karmaşık ve belirsiz bir terimdir. Bağımsız "kolonistlerin" sömürgeciliğini, devlet destekli ve yönlendirilmiş sömürgecilikle karıştırmak, her ne kadar ikisi arasında tarihi bir ilişki olsa da, cahilce olur. Öte yandan bir halkın bir başka halkın işgaline uğradığı her vaka, kendiliğinden "sömürgeci" olarak tanımlanamaz; tıpkı kabile halklarının birbiri peşi sıra Çin'i istila etmelerinde ve hatta imparatorluğun yönetimine geçmelerinde olduğu gibi; ki sonuçta bu halklar Çin toplumunun içine absorbe edilmişlerdir. Belki daha da önemlisi şudur: acaba sömürgecilik "totalistik" bir kavram olarak mı görülmelidir, yani başka türlü toplumsal ve siyasi ilişkileri yokeden bir şey mi, yoksa bugünlerin küreselleşmesine çok benzer bir şekilde, bir "ekleme" –yani varolan toplumsal ve siyasi ilişkilere bir ek, kendisi onların dinamiklerine maruz kalırken toplumsal ve siyasi ilişkiler alanını yeniden biçim-

lendiren bir şey– olarak mı görülmelidir. Sömürgecilik tarihsel olarak sadece sömürgecilere göre değil, aynı zamanda hatta daha da önemlisi, sömürgeleştirilenlere göre farklılaştı. Her yerde aynı sonuçlara yolaçmadı ve her toplumda farklı sınıflar, cinsler ve etnisiteler onun etkilerini farklı biçimde hissetti ve onunla farklı biçimlerde bağlantı kurdu.

O zaman soru şudur: modern, Avrupa sömürgeciliğini karakterize eden şey nedir?

Modern Avrupa sömürgeciliği, onu dinamikleştiren kapitalizme başvurulmazsa, anlaşılamaz bir şeydir; tıpkı Avrupa'da tarihsel kapitalizm biçimlerinin sömürgeciliğe başvurmadan anlaşılamayacağı gibi. Bu ayrılmaz ilişki modern sömürgeciliği diğer sömürgeciliklerden hem kapsam (bütün yerküre) hem de derinlik (yaşamın gündelik yaşam düzeyinde dönüşmesi) bakımından ayırır. Kapitalizmin/sömürgeciliğin küresel fetih hedefi ancak 20. yüzyılın sonunda bir gerçeklik haline gelmiş olsa bile, bu gerçekliğin arkasında, sömürgecilikle derinlemesine içiçe geçmiş uzun bir tarih yatmaktadır. Belki burada, Avrupa'nın kendisinin de modernitenin sömürgeci karakterinden daha derin anlamda sömürgeciliğin bir ürünü olduğunu ekleyebiliriz: bizatihi Avrupa'nın oluşumu ve ortaya çıkması şimdi Avrupa olan şeyin ticaret, din ve askeri fetihle sömürgeleştirilmesinin bir ürünüydü ki bu zaman olarak Avrupa'nın dünyayı sömürgeleştirmesiyle aynı döneme denk düşer.

Aynı zamanda, ikinci olarak, Avrupa sömürgeciliği başından beri ulus-devletle iç içedir. Sömürgeciliğin mi (doğmakta olan bir sermaye ile işbirliği içinde) ulus-devleti yarattığı, yoksa ulus-devletin mi sömürgeciliği yarattığı tartışmalı bir konudur; çünkü her ikisi de 17. yüzyıldan itibaren fark edilebilir bir biçim almışlardır ve ulus-inşası ve sömürgecilik pratikleri, nihayetinde oldukça farklı olsalar da birbiri ile iç içe geçmişti. Öte yandan ulus-devlet sistemini küresel olarak evrenselleştiren şeyin Avrupa sömürgeciliği olduğu konusunda çok az şüphe vardır. Chatterjee'nin yukarıda andığım çalışmasında mükemmel biçimde ortaya koyduğu gibi, Avrupalı-olmayan toplumlarda milliyetçiliğin ironisi şudur: bu milliyetçiliği Avrupalı (veya

AvroAmerikan) sömürgeciliği, egemenliği ve hegemonyasından kurtuluş arzusu harekete geçirse de, o bir biçim olarak kökenlerini Avrupa'ya borçludur ve Avrupa'da ulus-devletin oluşmasını karakterize eden aynı idari merkezileştirme ve kültürel homojenleştirme pratiklerini kullanır. Bu yeni oluşumlar, birbirinden çok farklı nüfuslar üzerinde ulus ve ulus fikrinin hegemonyasını kurmaya çalıştıkları için, ulus-devletin sömürgeciliği bu yeni oluşumlar içinde daha açık hale geldi. Etnik çatışmalar sadece Avrupalı-olmayan devletlerle sınırlı olmayabilir, ama bu çatışmalar bu devletlerde daha sert biçimler almaya devam ediyor. Yerel nüfusların ulusal sömürgeleştirilmesinin sadece "etnik" olarak tanımlanabilecek olanlarla sınırlandırılması gerekmez, ama bu, bugünlerde yerel kültürlerin ulusal veya küresel hegemonyaya karşı kendi haklarını ileri sürmesinin yaygınlaşmasında görüldüğü gibi, ulusal ve yerel olan arasındaki ilişkiyi karakterize eder. Eğer tarihsel bir süreç sadece kendine özgü yenilik ve yaratımları ile değil, aynı zamanda aynı yenilik ve yaratımların yarattığı çelişkilerle de değerlendirilecekse, kapitalizm ve milliyetçiliğin, ama özellikle milliyetçiliğin yarattığı çelişkiler, sömürgeciliğin şimdinin tarihsel bilincinde niçin büyük bir yer tuttuğunun açıklanmasında çok büyük öneme sahip olabilir. Modern sömürgecilik sadece dünyaya AvroAmerikan hakimiyetini dayatmadı, aynı zamanda kapitalizmin yarattığı kalkınma ideolojilerini de küresel olarak yaydı. Bunun sonucunda sömürgeciliğin, sömürgelerde kendisiyle birlikte getirdiği kalkınma arzularının yerine getirilmesinin önünde bir engel olması, anti-sömürgeciliğin beslenmesinde önemli bir faktördü. Modern sömürgecilik kendisi ile birlikte ayrıca, sadece onu katlanılmaz hale getirmekle kalmayan, aynı zamanda derin kültürel kökleri olan kimlik gayelerini güçlendiren milliyetçilik ideolojisini de getirdi. Postkolonyal eleştiri modernite ile bağlantılı değerler sisteminin kendisini sömürgecilikle suç ortaklığı yaptığı için sorguladı. Postkolonyal eleştiri ayrıca, sömürgeciliğin sonucu olan kendinden veya yerli kültürden yabancılaşmanın aşılması için yerli değerlerin keşfi veya üstlenilmesi isteğini de yarattı. Elbette böyle değerlerin aran-

masının kendisi ve varolduklarına duyulan inancın genellikle, kendisi de aynı sömürgeciliğin bir ürünü olan ulusal tasavvurlarda yerleşik olması ironiktir.

Çağdaş poskolonyal eleştiri, meta-anlatılar ve yapılardan uzak durmasında, sömürgeciliği tarihsellikten çıkarma eğilimine sahiptir, ki bu bazı biçimlerde aynı zamanda daha önceki sömürgecilik tartışmalarında örneklenen tarihsel ilişkilerin kavranılmasını imkânsız hale getirdi. Öte yandan, ilgi neredeyse tamamen ekonomi politiğin eleştirisinden kültürün (Avrupamerkezcilik) eleştirisine, bir iktidar organı olarak ulus-devletin –siyasi bir varlık– eleştirisinden kültürel bir varlık olarak ulusun eleştirisine kaydı. Benzer şekilde, daha önceki kuşakların, şimdiye sistemik alternatifler arayışının yerini mevcut ekonomi politik sistemini veri kabul eden ve kavgalarını kültür alanında veren şu ya da bu türden kültürel milliyetçilikler aldı. Bunlar önemsiz sorunlar değildir, ama ekonomi politik yapısından koparılan bu sorunlar aynı zamanda tarihsel bağlamlarından da uzaklaştırıldılar veya sistemik olanın yerine durumsal olanı koydular ki aynı kapıya çıkar. Bu ironik olarak çağdaş postkolonyal eleştirinin merkezinde olan şeyle, kültürel kimlik sorununun tarihsel olarak ele alınmasını engeller.

Yukarıda geçerken "melezlik" gibi, bugünlerde sömürge kimliklerle ilgili postkolonyal tartışmalarda çok popüler olan bir terimin, genel olması nedeniyle biraz genel-geçer olduğuna işaret ettim; çünkü sömürgecilikte de olduğu gibi, kültürler ve uygarlıklar kendi nüfuslarını daima sömürgeleştirdikleri ve melezleştirdikleri için bütün insan kimliklerinin melez olduğu ileri sürülebilir. Dahası bu terim kültürel kimlikleri gizlice şeyleştirdiği için, daima biçimlenme ve yeniden biçimlenme süreci içinde olan kimliğin tarihselliğinin kavranmasını engeller.[30] Melez

30 Bu makalenin, bir süre önce California Üniversitesi'nde (Santa Cruz) tartışılması sırasında, Jim Clifford herkesin "melezliği" tarihdışı olarak kullanmadığı şeklinde bir itirazda bulundu ve böyle kullananların kimler olduğu konusunda örnek vermemi istedi. Bu hatırlatmaya minnettarım. Burada şunu belirtmek isterim ki, ben herhangi bir şahsa işaret etmiyorum, kavramın kendisine işaret ediyorum. Başka bir yerde daha etraflıca savunduğum üzere, melezlik terimi sadece melezin ne olduğunu, bir tür karışımın bir ürünü olmasının dışında,

olanı oluşturan kültürlerin kendilerinin de daha önceki melezleştirmelerin, yani daha önceki tarihlerin ürünü olduğunu ileri sürebiliriz. Melezleşme Avrupa sömürgeciliği ile başlamadı, ne de Avrupa sömürgeciliğinin ürettiği türden bir melezleşmenin, karmaşık olabilecek ama olmayan ve bu yüzden de ikili bir varoluşa mahkûm yeni kültürel kimlikler yaratma ihtimalinin daha önceki melezleşmelerden herhangi bir şekilde az olabileceği inandırıcıdır. Bugün uygarlığa ait ya da ulusal kimlikler olarak kabul edilen birçok kimlik sadece "melez" değil, aynı zamanda daha önceki sömürgeleştirmelerin, direnişlerin, baskı, sömürü ve zorunlu değiştirme de dahil, şimdi tarihsel ortaya çıkış kutlamaları altına gizlenmiş değişik türden karşılaşmaların ürünüdür. Avrupa'nın sömürgeleştirilmesinin ürünü olan kimlikler, şimdi Avrupa'yı bütün diğerlerinden ayıran Avrupa kimliğinin ayırt edici niteliği olarak selamlanmaktadır.[31] Bugün Çin kültürü diye göklere çıkarılan kültür bizim kuzeyden bakarak Çin diye adlandırdığımız bölgenin sömürgeleştirilmesinin ürünüdür ve bu süreç bugün de Batı Çin ve Tibet'de devam etmektedir. Dünyanın bir parçasının İslâm tarafından fethi, insanların onun adına intihar etmeye devam ettiği bir İslâmi kimlik yaratacaktı. Korkunç kölelik deneyimi, Afrikalı-Amerikalıların bir ABD ulu-

somut olarak göstermemekle kalmıyor, ayrıca onu oluşturan şeylerin melez olmadığını ima ediyor. Öte yandan eğer melezi, gündelik yaşam düzeyine kadar, somut öğelerine bölersek, (ayrıştırırsak) kavram yapaylaşır, çünkü bu düzeyde kimliğin (veya Clifford'un tercih ettiği gibi "rotaların") tarihselliği aşikar hale gelir. Bkz. Arif Dirlik, "Bringing History Back In: Of Diasporas, Hybridities, Places and Histories," Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project* içinde (Boulder, CO: Rowman&Littlefield, 2000). Örneğin Homi Bhabha'nın kullandığı şekliyle, mekânları eleştiriye açmak için eleştirel bir strateji olarak "melezlik" ile kimliğin açıklaması olarak melezliği birbirinden ayırmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

31 Bu noktanın iyi bir örneği, Orta ve Doğu Avrupalı (Alman, Leh, Slovak, Çek ve Macar) akademisyenlerin ortak çabalarıyla şu anda Berlin'de açılan Walter Gropius Bau'daki sergidir. "Bininci Yılda Orta Avrupa" (Europas Mitte um 1000) adı verilen sergi, en iyi şekilde Orta Avrupa'nın güney ve güneydoğudan ticaret, din ve askeri güçle sömürgeleştirilmesi diye tanımlanabilecek şeyi kronik olarak gözler önüne seriyor ama 1000 yılında oluşan övünülen özel bir Avrupa kimliği iddiası ile sona eriyor. Sergi sadece bu sürece özel bir yorum yüklemiyor, aynı zamanda bazı araştırmacıların Doğu Avrupa'nın Batı Avrupa tarafından sömürgeleştirilmesi olarak gördüğü şey de dahil sonradan olacakların çoğunu da ortadan kaldırıyor.

sal kimliği ile özdeşleşmesini engellemedi, ne de Amerikalı Kızılderililerin hâlâ devam eden sömürgeleştirilmesi ya da Japon Amerikanların İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kamplarında tecrit edilmesi. Liste tarihsel uygarlıkların çoğuna, ama etnik gruplar ve yerli halkların yanı sıra uluslara kadar da genişletilebileceği için, sonsuza kadar uzar.

Bu da, halen çok fazla kültürel acı ve çatışmanın nedeni olan Avrupa ve AvroAmerikan sömürgeciliği boyunca üretilen kimliklerin, bu kimliklerin oluşturulmasındaki zor ve melezleştirme hatırlanmaksızın yeni kimlikler olarak veri kabul edileceği, şu an için bir sorun mudur? Burada bir tür homojenleştirmeden söz etmediğimi, ama basitçe Avrupa ve AvroAmerikan değerlerinin küresel olarak yayılmasının, yerelleştirilmiş karşılaşmalar ve etkileşimler bakımından bir yerden diğerine değişen ama hepsi de moderniteye eşlik eden kültür ve değerlerin şu ya da bu yönünü içeren kimlikler yarattığını öne sürdüğümü vurgulamama izin verin. Bu anlamda, modern Avrupa kapitalist uygarlığının küresel etkileri ile, küresel değilse bile dünya-tarihsel iddialarda bulunan daha önceki bir uygarlığın küresel etkileri arasında çok az fark vardır. O zaman neden, sanki Avrupamerkezciliğin reddi, şekillenmesinde AvroAmerikan malzemeler ve kültürel pratiklerin hayati bir rol oynadığı tarihin bir döneminin reddini gerektiriyormuş gibi, Avrupa kapitalizmi ve sömürgecilik tarafından şekillendirilen bir modernite içindeki çağdaş ulusal ve uygarlığa ait kimliklerin, Avrupa kapitalizmi ve sömürgeciliğin ürettiği kültürlerle içiçe olduğu, görünüşe göre takıntılı bir şekilde reddediliyor? Bu moderniteye direniş basitçe, onun daha önce benzeri görülmemiş küresel dönüştürücü gücüne karşı bir tepki mi? Bu modernite, gündelik yaşamın her düzeyine sızmasının derinliği bakımından da benzersizdir. Alternatif moderniteler veya hatta anti-moderniteler konusundaki çağdaş kültürel iddialar, iyi veya kötü anlamda, kaynakları sadece tasavvur edilen bir "Batı"da değil, ama "Batı"dan çıkarak büyüyen uygar bir sistem, –hiçbir anlamda "Batılı" olmayan kapitalist bir uygarlık– içinde olan bilgiler ve kültürlere referans vermeden kavranabilir mi?

Geçmişten fark, belki de can alıcı fark, bu özel uygarlığın çelişkileri, özellikle de milliyetçiliğin çelişkileri olabilir. Milliyetçilik belki de Avrupa'nın fethinin bir ürünü ve ulus fikri de Avrupa sömürgeciliğinin mirasının bir parçasıydı. Ama ulusal fikir hem bir ağırlaşmış kayıp hissinin –kaybolan "ben" ne kadar ele geçmez olursa olsun– hem de güçlü tasavvurların kaynağıdır: iddialarını tarih üzerine temellendiren milliyetçilik yine de kendisini –tarihi reddederek– zamanın doğuşundan beri varmış gibi düşünür. Bunun kendisi, sömürge mirasına karşı hakiki bir kimlik arayışında güçlü bir itkidir, yani hem kökeninde hem de tarihsel kaderine erişmesinde yerli olan bir şey. Milliyetçilik her zaman, yabancı egemenliğine karşı milliyetçilik öncesi geçmişten daha fazla direnişe neden olmaz ve milliyetçiliğin ne kadar süreyle kültürel kimliği şekillendirme gücünü koruyacağını söylemek kesinlikle erken olur. Ama şimdilik, sömürgeciliğe veya sömürgeciliğin anılarına karşı ulusal ve etnik kimlik arayışı, çağdaş siyaset ve kültürde önemli bir rol oynuyor.

Ancak eskiden sömürgeleştirilmiş olanların sömürgecileri ile özdeşleşmesindeki sömürge kimliklerinin dayanıklılığını gösteren sağlam kanıtlar var. Bu belki de günümüzde birçok durumda sömürgeci ilişki çizgileri veya mekânları boyunca yönlendirilen diaspora hareketlerinin aldığı yörüngelerde de en açık şekliyle görülüyor. Kim kriket oynar ve sever sorusu hemen akla gelen bir sorudur, tıpkı Avrupa Birliği'ne nerelerden muz ithal edilebileceği konusunda Avrupa sömürgeciliği ile ABD yeni sömürgeciliğini karşı karşıya getiren son "muz savaşları" sorunu gibi. Sömürgecilik ve yarı-sömürgecilik geçmişleri olan Tayvan, Hong Kong ve Şanghay gibi yerlerin teşkil ettiği örnek, sömürgeci deneyimin ürettiği kültürel biçimlerin dayanıklılığını kanıtlar. Milliyetçi bir bakış açısından, böyle yerler sanki sömürgecilik nedeniyle tarihten yoksun bırakılmışlar gibi görünürken, daha az yanlı bir bakış, sömürgeciliğin bu yerleri Çin'deki diğer yerlerden ayıran farklı bir tarih ve bu nedenle farklı bir kültür ürettiğini söyler.

Melezlik kültürel kimliklerin Avrupamerkezci dönüşümü iddialarını reddetmek için kullanılabilir, ama melezlik aynı za-

manda çağdaş kültürel kimliklerin küresel olarak kapitalizm ve ulus-devletin yaydığı değerlerin yanı sıra, bunların yarattığı bilgiler ve değerlerle de yüklü olduğunun kabulü anlamına gelir. Bu aslında, şimdiki ve geçmişteki sömürgecilik arasındaki temel farktır: ulusal saflık iddialarına karşı melez olanın meşruluğunun kabulü, ki bu üstü örtük olarak, küresel olarak toplumların sömürgecilik yoluyla kültürel olarak dönüşümünü kabul eder. Sömürgecilik uygulamalarında ne kadar baskıcı ve adaletsiz olursa olsun, aynı zamanda sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasında kültürel bağlar yaratmıştır, ki bu bağlar, her ikisinin, sömürgelikten kurtuluş sonrasına kalan, kültürel kimliklerini geri dönülmez bir biçimde şekillendirmiştir.

Bu bağın tanınması kimliklerin oluşturulmasında tarihsel bağlamın önemini de öne çıkarır. Sömürgeleştirilenlerin daha önceki bir kuşağı da kendilerini biçimlendiren bu bağların farkında idi ve onların bu bağlara değer verdiğini gösteren her türlü kanıt vardır. Ama sömürgeciliğin kurumlarının kendisi ve sömürgeci ırkçılık onların kendilerini biçimlendiren kültüre katılmalarına izin vermedi. Manici karşıtlık belki de onlara açık olan tek seçenekti ve bu hâlâ çağdaş dünyada sömürgecilik altında yaşayanlara açık tek seçenek gibi görünüyor. Sömürgelikten kurtulanlar için, ırkçılık bitmedi ama birçok sömürgeci kurum yok oldu. Bu durum, sömürgecilik kültürü üzerine yeni görüşleri ve sömürgeciliğin kültürel bağlarının tanınması ihtimalini mümkün kılar. Eğer bunu "küreselleşme" mümkün kıldıysa, kendimize sömürgeciliğin bu miraslarının küreselleşmeyi atlatıp atlatamayacaklarını rahatça sorabiliriz.

Mbembe, "anti-emperyalizmin teması tüketildi" diye yazdı.[32] Buna, postkolonyalizm sorunsalının da tüketildiğini ekleyebiliriz; hem sömürgelikten kurtuluş onyıllarını saran radikal anti-sömürgeci milliyetçilik sorunsalının, hem de son zamanlardaki postkolonyal düşünceye egemen olan kültürel kimlik sorunsalının. Bu sorunsal eski postkolonyalizmin çelişkilerini ortaya çıkardı ama sınırlar ve melezlikler hakkında formülvari nakaratların ötesinde başka bir şey üretme yeteneği yok gibi

32 Mbembe, "African Modes of Self-Writing," s. 14.

görünüyor. En önemlisi, bazıları hâlâ sömürgeciliğe maruz kalırken, sistematik bir etkinlik olarak sömürgecilik küresel ilişkilerin yeniden biçimlendirilmesi karşısında geri çekildi, dolayısıyla sömürgecilik hâlâ varlığını sürdürdüğü yerlerde bile, bu yeni ilişkilerden geçerek yansıdığı için, eskisinden farklı görünüyor. Bu da hem siyasi hem de kültürel kimlikler hakkında yeni sorular ortaya çıkarıyor.

## Kaos ve "İmparatorluk"

Michael Hardt ve Antonio Negri yakın zamanda yayınladıkları çağdaş dünyanın radikal bir değerlendirmesinde, bizden dünyayı yeni terimler içinde, "İmparatorluk" diye tanımladıkları şey bakımından düşünmemizi istiyorlar. İmparatorluk emperyalizmden ayrı tutulmalıdır, çünkü çağdaş dünyada ABD dahil herhangi bir tek ulus-devletle tanımlanacak hiçbir tekil güç dünyayı eski şekilde kontrol edecek araçlara sahip değil. İmparatorluk zorunlu olarak kaosa bir son vermeyecek, belki de kaosu yaygınlaştıracak, ama sadece kendi egemenliğine karşı tehditlere son verecek yeni bir yönetme tarzının doğuşunu temsil ediyor. Yazarlar imparatorluk dedikleri şeyi şöyle tarif ediyorlar:

> İmparatorluk kavramı temelde sınırların yokluğuyla nitelenir; İmparatorluk yönetiminin ucu bucağı yoktur. Demek ki, İmparatorluk kavramı her şeyden önce uzamsal bütünlüğü etkili bir biçimde kuşatan, daha doğrusu bütün "uygar" dünyaya hükmeden bir rejim demektir. Toprak temelli hiçbir sınır onun hükümranlık alanını kısıtlayamaz. İkincisi, imparatorluk kavramı fetihler sonucu ortaya çıkmış bir tarihsel rejim değil, tarihi etkili bir biçimde askıya alan ve böylelikle mevcut durumu ebedi kılan bir düzeni anlatır. İmparatorluk açısından bakılırsa, gelecekte her zaman olacak olan budur ve geçmişte de her zaman bu amaçlanmıştı. Başka bir ifadeyle, İmparatorluk yönetim tarzını tarihin akışı içinde gelip geçici bir uğrak olarak değil, hiçbir zamansal sınırı olmayan ve bu anlamda tarihin dı-

şındaki ya da tarihin sonundaki bir rejim olarak sunar. Üçüncüsü, İmparatorluk yönetimi toplumsal dünyanın derinliklerine uzanan toplumsal düzenin tüm katlarında faaliyet yürütür. İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır. İmparatorluk insan ilişkilerini düzenlemekle kalmaz, doğrudan insan doğası üzerinde hakimiyet kurmaya çalışır. İmparatorluk yönetiminin nesnesi, bütünlüğü içindeki toplumsal hayattır ve bu yüzden İmparatorluk biyo-iktidarın paradigmatik biçimidir. Son olarak, İmparatorluk pratiği sürekli olarak kanla yıkanmakla birlikte, İmparatorluk kavramı kendini hep barışa –tarih dışı, kalıcı ve evrensel bir barışa– adamıştır.[33]

Bu açıklamanın soyut doğası kafa karıştırıcı olabilir, ama açıklama dünyanın bir tanımını değil, dünya hakkında bir düşünme yolunu önermektedir. Açıklamanın kendi soyutluğu dünyadaki ekonomik ve siyasi iktidarın, bu iktidar yönetimin en üst düzeylerinden bedenin yaşamı dahil gündelik toplumsal yaşama kadar toplumun her yönüne girerken bile, giderek artan soyutluktaki doğasını yakalamaktadır.

Bu açıklamayı, burada sonuç kabilinden, yukarıda tartıştığım sorunları yeniden düşünmenin bir yolu olarak sundum. Kendim modern dünyanın sömürgecilik dahil birçok çatlağının yok olduğunu düşünmüyorum, aksine modernitenin, postmodern yeniden biçimlendirilmeleri içinde daha da karmaşıklaştığını düşünüyorum. Besledikleri o çatlaklar ve çatışmalar da hâlâ çok gerçek olduğu için, fail de ortadan kalkmadı. Öte yandan moderniteden devralınan kavramların çağdaş dünyanın gerçekliklerini kavramak için yeterli olmadığının da bir vakıa olduğuna ve dünyanın daha önceki mekânlaştırılması ve tanımlanması aracılığıyla göremediğimiz oranda, dünyada iktidarın radikal biçimde yeniden örgütlenmesini de kavrayamayabileceğimize inanıyorum. Fail (agency) de toptan yokolmadı, çünkü o çatlaklar ve bunların beslediği çatışmalar hâlâ çok

33 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. xiv-xvi; (Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 20-21).

gerçekler – bize New York ve Washington DC'deki son terörist trajedi ve sonrasındaki, hâlâ oluşum sürecindeki gelişmeler tarafından acıyla hatırlatıldığı üzere. Birçok kişi bölgesel ve kültürel yerleri ne olursa olsun buna katılacaktır. İmparatorluk bu zorluk içinde bizim yolumuzu düşünmemizin bir yoludur.

İmparatorluk aynı zamanda bu dönüşümlere hem analitik olarak hem de siyasi olarak yanıt verme yoludur. Eski çatışmalar hâlâ varlığını sürdürürken, aynı zamanda yeni çatışmalar ortaya çıkmaktadır. Hardt ve Negri'nin belirttiği gibi, İmparatorluk kendi çelişkilerini yaratır ve bu çelişkiler artık sadece Batı ile Doğu arasında, uygarlıklar veya uluslararasında, ya da sömürgecilerle sömürülenler arasında değil, uluslararası sermaye ve onun gerektirdiği kurumsal yenilikler tarafından marjinalleştirilmiş veya bitirilmiş yerler içindedir. Eski moderniteyi düşündüğümüz kategorilerin içine hapsolmak belki de bu çelişkileri ve onların kurtuluş mücadelesi için taşıyabileceği anlamları görmemizi engelleyebilir. İmparatorluk belki her şeyi kapsayabilir, ama aynı zamanda bu çelişkiler içinde kendi bedeninde mekânlar da yaratır; bu mekânlar ümit edilir ki sadece kaos değil aynı zamanda, sadece geçmişin değil, daha da önemlisi şimdinin yüklerinden de kurtuluşumuzla ilgili yeni düşünme biçimleri de üretecek mekânlardır.

**TEŞEKKÜR**

Bu makale Avustralya'da Brisbane'de Griffith Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi iken yazıldı. Orada geçirdiğim üretken bir ay ve bu makale üzerine yorumları için oradaki meslektaşlarıma minnettarım. Özellikle Mark Beeson, Mary Farquhar, Nick Knight ve Colin McKerras'a teşekkür ederim. Ayrıca yorumları, eleştirileri ve teşvikleri için, bu makaleyle ilgili olarak, California Üniversitesi-Santa Cruz, Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki seminerin katılımcılarına, özellikle Jim Clifford, Chris Connery, Gail Hershatter ve Rob Wilson'a teşekkür ederim.

# Sömürgecilik, Küreselleşme ve Kültür: 11 Eylül Üzerine Düşünceler*

11 Eylül, nasıl düşüneceğimizi, ne söyleyeceğimizi ve ne yapacağımızı bulanıklaştırdı. Bu bulanıklığın gölgesi ABD halkı üzerine özel bir ağırlıkla çöküyor ama dünyada bundan etkilenmeyen çok az insan var. Bir dönüm noktasındayız. Bu pis işten sorumlu olan cinayet şebekesinin adalet önüne çıkarılması gerektiği konusunda şüphem yok. Ama bu konuda dikkat gösterilmeli, ki adalet isteğinin kendisi adaletsizliğe dönüşmesin. Masum sivillerin vahşice öldürülmesinin yarattığı acı, kolayca öfke ve intikam isteğine dönüşebilir ve bu eğer kontrol edilmezse muhtemelen yıkım ve kendileri de 11 Eylül'ü yaratan koşulların ve 11 Eylül'ün yanlış yola sapmış faillerinin kurbanı olan sayısız kişiye acı getirebilir. Öteki alternatif yas tutmak ve bu yas içinde zaten şimdiye kadar birçok kişiyi kurbanlaştırmış ve şimdi de hepimizi yakıp yoketme tehdidinde bulunan şiddet sarmalından kurtulabileceğimiz koşullar üzerine düşünme fırsatı bulmaktır.

Ulusal bir kriz anında Dünya Ticaret Merkezi'nin çöküşü ve enkaz altında kalan binlerce kişiyi bir yana bırakıp, yasımızın

---

(*) Bu makale daha önce "Colonialism, Globalization and Culture: Reflections on September 11th.," Russell C. Leong ve Don T. Nakanishi (der.), *Asian Americans on War and Peace* (Los Angeles: UCLA Asian American Studies Center, 2002) içinde, s. 107-118'te yayınlanmıştır.

içine modernitenin tarihindeki herhangi bir başarı kadar, o tarihin parçası olan vahşi olaylar dizisinin kurbanı olan milyonları yasımıza dahil etmek zor görünebilir. Ama bu, tam da bu tradejinin yapılmasını gerektirdiği şey olabilir. Bu hiçbir şekilde, 11 Eylül olayının öneminin küçültülmesi veya önemsizleştirilmesi değildir. New York kenti ve Washington D.C'de olan şeylerin, bir sapma, bir avuç yoldan çıkmış fanatiğin yaptığı iş olarak görülmesinde (ki bu kişilerin cezalandırılmasıyla tarih belki de kendi tasarlanmış yoluna geri dönebilir) belki de dolaysız anlamda bir avunma vardır. Böyle çabuk unutulan bir rahatlığın bedeli, fanatikleri de yaratan tarihi önemsememek ve olayın kendisinin tarihsel önemini kavrayamamaktır. Böyle bir anlayış ve ondan çıkarılacak dersler, 11 Eylül yıkımının enkazı altında yatan bütün masumlara verebileceğimiz en büyük anma armağanıdır.

John Gerassi, 11 Eylül'ün neden olduğu duygusal sıkıntı ve entelektüel tartışmaya katkı olarak yazdığı "I Cry" (Ağlıyorum) adlı yazıda, 11 Eylül'ü, oluşumunda ABD'nin merkezi bir yerinin olduğu ve geçen yarım yüzyıllık dönemde farklı zamanlarda ve farklı yerlerde insanların uzun zamandır katlanmak zorunda kaldığı bir dizi benzer trajik olayın bağlamı içine yerleştirerek, olayın önemini yakaladı.[1] Bu tarihsel bağlam olayı mazur göstermek ya da onu açıklayıp geçmeyi değil, olayı son yarım yüzyıllık dönemde ABD iktidarı tarafından biçimlendirilen küresel modernitenin en son trajedisi olarak belirlemeyi amaçlıyor. 11 Eylül ironik bir biçimde ABD'nin dünyanın geri kalanıyla, bu modernitenin sadece mimarı olarak değil aynı zamanda kurbanı olarak da paylaştığı ortak tarihin önemini vurguluyor. Amerikalılar savaşlarının (kendi ülkelerinden – ç.n.) başka yerlerde, genellikle Amerikalıların çoğunluğunun haritada bulup göstermekte zorlanacağı yerlerde verilmesine alışmışlardır. 11 Eylül, savaşı ülke içine taşıdı (Pearl Harbour'la yapılan yüzeysel karşılaştırmanın anlatacağından çok daha sert bir anlamda). Olayın ABD'de yarattığı endişe ve güvensizlik duy-

1 Arkadaşım ve meslektaşım Fatma Alloo'ya Gerassi'nin Tanzanya gazetelerinde yayınlanan bu yazısını benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

gusu, dünyanın birçok yerindeki milyonların gündelik kaderidir. Biz, alışık olmadığımız kendi trajedimiz üzerine düşünürsek, belki onlarınkine karşı da daha sempatiyle yaklaşabiliriz; en azından insan böyle olmasını umuyor. Sempati belki de, dünyada birbiri ardı sıra trajedilere yolaçan sorunların en azından bazılarının çözümü doğrultusundaki ilk gerekli adımdır.

Bunu söyledikten sonra, benim için, sorunu anlamak değil de sorunun temsil ettiği yeni sorunların üstünü örtmek amacıyla sorumluluğu "tarihe" yüklemek üzere geçmişe başvuran, olaya karşı alışıldık radikal tepkilerle aynı tutum içinde olmak çok zor. 11 Eylül tartışmalarına yapılan radikal katkıların çoğu, New York ve Washington'daki cinayetlerden duyulan dehşetin yürekten hissedilen bir ifadesiyle başlar ve ardından ABD'nin dünyada yaptığı adaletsizlikler dizisine geçilir; sanki bu adaletsizlikler dizisi, ne olduğunu açıklamaya yetecekmiş ve açıklama olay hakkında bir şeyler yapılması gereğini yerine getirecekmiş gibi. Tarih önemlidir ve acil olanı ve onun gerektirdiği cezayı bir kenara bırakıp, terörün hiçbir şekilde tek tepki olmasa da tepkilerden biri olduğu, kökleri derindeki sorunların çözümüne geçebiliriz. Dünyanın her tarafında insanlar, öbür türlü şok edici olarak görecekleri bir olay hakkında çelişik duygular ifade ediyorlarsa, bu çelişikliğin temelinde yatan ABD'ye yönelik kızgınlığın dikkate alınması gerekir. Ama bunların hiçbiri, eylemleri kendilerine ait bir mantığa dayanan bir kendi kendilerini görevli addetmiş (self-oppointed) terörist şebekesinin, hiçbir ezilenlerin adına konuşma numarasının gizleyemeyeceği cinai eylemini açıklamaz. Aşağılık bin Ladin, deli köleleri ve faşist Taliban milyonlar arasında sempati toplayabilir, ama tıpkı adaletin sınırları içinde kalmak için eylemi yapanlarla eyleme sempati duyanları dikkatli biçimde ayırmak zorunda olduğumuz gibi, teröristlere sempati duymakla eyleme karışma ve dolayısıyla genel terör eğilimini birbirine karıştırmamalıyız. Bruce Cumings'in yazdığı gibi,

> Bana göre, aslında ABD kurulduğundan bu yana böyle bir vahşi, yabani ve insanlık dışı pervasızlığı mantıklı bir biçimde

> meşrulaştırabilecek hiçbir şey olmamışken, geçen aylar içinde Sol'daki birçok kimse terörist saldırıları Amerika'nın yurtdışındaki üzücü geçmişi ile karşılaştırarak temel bir hata yaptı. Bu sanki, benim 30 yıl önce Vietnam Savaşı veya Amerika'nın Kuzey Kore'yi 50 yıl önce halı bombardımanına tutmasına kızıp bir Mack marka kamyon bulup, onu patlayıcılarla doldurup kamyonla (Şikago'daki 108 katlı – ç.n.) Sears Kuleleri'ne çarpmam gibi bir şey.[2]

11 Eylül'e gösterilen radikal tepkiler, entelektüel ve siyasi bakımdan felç edici bir tarihsicilikle malüldür. 11 Eylül olayının kapitalizm ve sömürgecilik tarafından yapılandırılmış bir tarihsel bağlam içinde anlaşılması gerektiğini varsayan bu tepkiler, kapitalizm ve sömürgeciliğin de kendi tarihleri olduğunu ve bunların bütün zamanlar ve yerlerde aynı anlama veya aynı sonuçlara sahip olmadığını unutur. Başka bir deyişle, yakın bağlamı bu bağlamı üreten tarihsel miraslardan ayırt etmek gerekir. Bunlardan en gereklisi, tarihin öznelerinin geçmişin miraslarını farklı koşullarda nasıl algıladıkları ve bunlara karşı nasıl tepki gösterdiklerinin kavranılması gere(klili)ğidir. Bu yapılmazsa olacak şey, 11 Eylül'ü yapanlara göre, bu iğrenç teşebbüsle sonuçlanan eylemlerini meşrulaştıran aynı kategorilerin tuzağına düşmek olacaktır. Burada özellikle önemli olan şey, küresel bir kapitalist ekonomiye katılan gerici rejimlerin, neden yine de ona karşı kültürel bütünlük kaygısı ile teröre başvurdukları sorusudur. Bu, küresel kapitalizme özgü bir çelişkidir ve kültür sorunlarının yanı sıra ekonomi politik sorunları ile de ilgilidir.

İlerici eleştirmenler küreselleşmenin sorunları ile ilgili olarak, büyük oranda küreselleşmenin ekonomik/siyasi yönleri üzerinde yoğunlaştılar. Buradaki odak noktası, küreselleşme bütün dünyayı bir pazar ekonomisi haline getirmeyi amaçladığı için, ekonomik küreselleşmenin yarattığı veya devam ettirdiği eşitsizliklerdir. Ekonomik küreselleşme aynı zamanda bü-

---

2 Bruce Cumings, "Some Thoughts Subsequent to September 11th," http://ssrc.org/sept11/essays/cumings.htm, 8pp., s. 2.

tün dünyada insanlar günlük yaşamları üzerindeki kontrolleri kaybettikleri (veya kontrol imkânından yoksun bırakıldıkları) ve yaşamlarını şekillendiren kararların alınmasına katılmalarına izin verilmediği için, demokrasinin zayıflaması sonucunu da içerir. Bu da, kapitalizmin bin yıllık zaferi ve kapitalizmin son birkaç yüzyıldır girdiği sömürgeci yönelimle uyumlu bir gelişmedir. Bunun ideolojik ifadesi ise Avrupamerkezci veya şu anda ABD merkezli bir kalkınmacı ideolojidir. Bu açıdan bakıldığında, küreselleşme AvroAmerikan emperyalizminin en son aşamasıdır, ki bu durum, küreselleşmenin her türlü özgürleştiricilik iddiasını şüphe altına sokar. Bu mantıkla, 11 Eylül'de olan, bu durumun bir ürünü ve bu duruma bir tepkidir.

Bir düzeyde bu teşhise karşı çıkmak için fazla neden yoktur. Tereddüde yolaçan şey, bu teşhisin zaten ABD'ye yönelik terörist saldırılarla Seatle, Cenevre ve başka yerlerdeki küreselleşme karşıtı protestolar arasında bir ilişki olduğunu öne süren ABD ve Avrupa'daki sağcıların teşhisleri ile çakışmasıdır. Bu çakışmanın tereddüde yol açması, bu tür iddiaların herhangi bir biçimde inanılırlığı olduğundan değil, ama ilericilerin şimdi küreselleşmeye karşı gerici tepkilerle aralarındaki farkı ve Üçüncü Dünya denilen şeyle ilişkilerini açıklamaları gerektiği içindir. Eğer Avrupa, ABD ve başka yerlerdeki ilericiler, Wall Street (kapitalizmin sembolü) ve Pentagon'u (ABD'nin gücünün, başkalarının egemenliğini zayıflatabilme gücünün sembolü) küreselleşmenin kötülüklerinden sorumlu tutarlarsa, bu hedeflere saldırmanın ve süreç içinde mümkün olduğu kadar çok masum insani öldürmenin kendilerini Kuran'da vaadedilen bir cennete götüreceğini düşünen yarım akıllı beyinleri yıkanmışlardan nasıl ayırabilirler?

Küreselleşme söyleminin sürekli gözden kaçırılan bir yönü, küreselleşmenin yarattığı kültürel çelişkilerdir. Bu çelişkiler aynı zamanda, kapitalizmin çağdaş aşamasındaki kültürel çelişkileri olarak da görülebilir. Küreselleşmeye olumlu roller yükleyen ilericiler, küreselleşmede hem bir "küresel köy" vaadi hem de kültürel farklılıkların sonsuz biçimde tanınması ve sonsuz saygı göreceği bir çağı görüyorlar. (Ki) bu, bu köy-

de yaşayan herhangi birine çok fazla bir şey ifade etmeyebilir, ama ABD ve Avrupa'da liberal bir inanç haline geldi. Bu söylemde, farklılıkların nasıl ve nerede tespit edilebileceği üzerine çok az düşünülmüştür. Bunun sonucunda olan şey ise, kültürün uluslar, uygarlıklar veya basitçe "kültürler" ile özdeşleştirilmesidir, ki bu da, kültürü toplumsal ilişkiler içindeki bağlamından dışarı çıkarır, tarihselliğini inkâr eder ve şeyleşmesine katkıda bulunur.

11 Eylül, en azından görünüşte, küreselleşmenin birleştirici bir fikir olduğundan şüphe duyan ve aksine onda karamsar bir "uygarlıklar çatışması"[3] ihtimali gören Samuel Huntington gibilerini haklı çıkarmış görünüyor. Bu söylem de kültürü "uygarlık" ile özdeşleştirdiği için aynı oranda geçersizse de, en azından kültürün biçimlendirilmesinde iktidarın önemini kabul etmektedir. Bu, amacı hoşgörü ve karşılıklı anlayışı geliştirmek değil kültürün biçimlendirilmesinde iktidarın gerçeklerini ele almak olan jeopilitik bir fikirdir. İlginç bir şekilde, Huntington kültürü jeopolitik bir sorun olarak gördüğü için, kültürü bir yere bağlamanın (konumlandırmanın) imkânsızlığını kabullenmeye liberal karşıtlarından daha fazla isteklidir. Huntington son zamanlarda verdiği bir röportajda, görünüşe göre *Clash of Civilization* (Uygarlıklar Çatışması) kitabındaki konumunu değiştirerek, şunları söyledi: "Usame bin Ladin bunun İslâm ile Batı arasında bir uygarlıklar çatışması olmasını istiyor. Hükümetimizin ilk önceliği bunun olmasını engellemeye çalışmaktır." Daha da ilginç bir şekilde Huntington İslâm (veya diğer uygarlıkları) asla "bütünleşmiş bir blok olarak" görmediğini söylemekte ve açıklama için Henry Kissinger'i alıntılamaktadır; "eğer İslâm dünyasına telefon edecekseniz, hangi numarayı çevireceksiniz?"[4]

Son 6 haftada İslâm konusunda çok fazla konuşuldu ve bu konuşmalar İslâm'ın karmaşıklıkları ve bunların olanı anlama-

3 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Yaz 1992), s. 22-49, ve, Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World* Order (New York: Simon and Schuster, 1996).

4 "A Head-On Collision of Alien Cultures," Michael Steinberger ile yapılan görüşme, *The New York Times,* 20 Ekim 2001.

mıza yardımcı olup olmayacağı etrafında döndü. ABD Başkanı Bush'un 20 Eylül'de yaptığı ulusa sesleniş konuşmasında, İslâm ve İslâm'ın tahrifatları arasında bir sınır çizmesi, belki de son 30 yılda yaşanan entelektüel değişikliklerin takdir edilmesiydi. O konuşmadan bu yana iyi İslâm/kötü İslâm muhabbeti, Mahmud Mamdani'nin doğru bir biçimde "kültür muhabbeti" diye tanımladığı 11 Eylül konusunda söylenenlerin bir parçası haline geldi. Mamdani'nin ikna edici biçimde ileri sürdüğü gibi, "kültür muhabbeti" dini kendi toplumsal ve siyasi bağlamından çıkarır ve dini inançlarla siyasi eylemler arasında doğrudan nedensel bir bağlantı arar ve böylece aslında bütün meseleyi politik hale getirir ki, bu ABD ve Avrupa'da en azından son on yıldır kültürel tartışmalarının bir özelliğidir. Benzer şekilde iyi İslâm/kötü İslâm ayrımı, –muhtemelen bizim Müslümanlarımız/onların Müslümanları'na benzer bir şeydir– İslâm'ın bütün diğer dinler ve diğer inanç sistemleri gibi yoruma ve değişik davaları kendisine mal etmesine açık olduğunu gözardı etmesi nedeniyle, aptalcadır ve iyi/kötü dili basitçe, İslâm'dan siyaseti çıkarma etkisine sahiptir.[5] Bundan daha da önemli olan sorun, İslâm'ın (ya da Hıristiyanlığın veya herhangi bir başka dinin) siyasi iktidarı kontrol edip etmemesi sorunudur. Bu laik politikaya karşı dini politika sorunudur. Tartışmada bu önemli sorunun gözardı ediliyor olması, belki de bizim sadece (kendi dünyamız da dahil) bütün dünyada gerici canlanmalara teslim olmayı nasıl öğrenmediğimizin, hatta bunları ulusal ve küresel çokkültürlülük diye övdüğümüzün bir göstergesidir.

Yukarıda işaret ettiğim 11 Eylül'e karşı alınan tutumlardaki ikirciklikler, basitçe Hıristiyanlığa karşı İslâm meselesi değil, aksine sömürgeciliğin bir mirasıdır ki, belki de tartışma için uygun bir bağlam olacak bu durum, İslâm'a aşırı kafayı takma nedeniyle bir kenara itilmiştir. Sadece Müslümanlar ikircikli değil, sömürgecilikten çekmiş olanların hepsi de ikircikliler ve tartışma içinde yollarını bulamıyorlar. Öte yandan, Müslüman olmayanların, bir Jerry Falwell veya Pat Robertson'un açıkla-

5 Mahmood Mamdani, "Good Muslim, Bad Muslim-An African Perspective," http://www.ssrc.org/septll/essays/mamdani.htm, 7pp.

malarını kabul ettiklerinden daha fazla, aşağılık bin Ladin'in dünyayı İslâm'ın dünyası ve kâfirlerin dünyası diye ikiye ayırmasından memnun olmak için çok az nedenleri olabilir. "Kültür muhabbeti" aynı zamanda, İslâm toplumu denen toplumlarda yaşayanların ve nüfus cüzdanlarında (benim gibi) Müslüman yazanların birçoğunun sadece İslâm'ın iddialarına sempatiyle bakmadıklarını, aynı zamanda kamusal alanı ele geçirme yönündeki "iyi" veya "kötü" dini çabalara kesinlikle karşı olduklarını inkâr ederken, iyi/kötü İslâm üzerine yoğunlaşarak İslâm dünyasını depolitize ediyor.

ABD ve (daha az ölçüde olmak üzere) Avrupa akademi dünyasında son on yıldır kültürel geçişler, süzgeç gibi sınırlar vb. konusunda bütün söylenenlere rağmen, genel olarak dünyada meydana gelen şey sınırların yokolması değil, çoğalmasıdır. Ulusal sınırlar zayıfladıkları için değil, ulusal sınırlar içinde ve ötesinde daha önceki sınırlara, siyaset tarafından değil kültürlerin somutlaşmasıyla yeni sınırlar eklendiği için, ortadan kalkıyor görünüyorlar. Milliyetçiliğin sorunları ne olursa olsun, ki çoktur, ulus-devlet de güçlendi ve bir kamu kavramını ayakta tuttu. Kamu fikri şimdi, Üçüncü Dünya toplumlarında, totaliter iddialarında herhangi bir kamu anlayışını komikleştiren dini despotizm tarafından işgal edilirken, Birinci Dünya'da özerk etnik kültür iddiaları ile parçalanıyor. "Küreselleşme" kültürel sınırların sorgulanmasını üretti ama aynı zamanda kültürel farklılıkların somutlaştırılmasını da getirdi. Belki de çağdaş söylemlerin en evrenseli olan kapitalizm tartışması bile kendisini, kültürel farklılık sorunlarının meydan okuması ile karşı karşıya buldu.

Sorun, son zamanlarda yayınlanan bir kitabın adında belirtildiği gibi[6] "kültürün önemli" olup olmadığı sorunu değildir. Bu sorunun yanıtı ironik bir biçimde, en muhafazakâr türden bir yanıttı; en azından teorik literatürde (kültürü daha somut, antropolojik anlamda anlayan pazarlama ve reklam literatürlerinin aksine): kültürün hayali uygarlık iddiaları ile özdeşleştirilmesi. Bu iddiaları temsil etme gücüne sahip olanlar, bu id-

6 Lawrence E. Harrison ve Samuel P. Huntington (der.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progressives* (York: Basic Books, 2000).

diaların kültürel içeriğinin ne olabileceğini tanımlama işini de kendileri üstlendiler.

Bu eğilim kültürel karmaşıklık kanıtı ile açıkça çelişki içindedir. Bu sözde uygarlıklar kültürel homojenlikleri ile tanımlanmazlar, hatta sınırları bile belirsizdir. Bu uygarlıklar hem kültürel hem de ideolojik bakımdan içsel olarak parçalıdırlar; dolayısıyla "uygarlıklar çatışması" nereye yerleştirilirse yerleştirilsinler sadece uygarlık sınırları boyunca değil, bu uygarlıkların kuruluşlarına da içsel olan bir çatışmadır. Siyasi ve askeri zorlama yoluyla olması dışında herhangi bir şekilde varolmuşlarsa bile, uygarlıklar, modernite küresel bir koşul olarak ortaya çıktığından bu yana birbirlerinin içine işlemişlerdir. İslâmi adalet kavramı "Batı"ya dışsal değildir, aynı şekilde insan hakları söyleminin de İslâm toplumlarına yabancı bir fikir olmadığı gibi; çünkü bu söylemleri temsil eden kurucu öğeler sözde uygarlık sınırlarını aşan bir şekilde yerleşmiştir. Başka bir deyişle, uygarlık iddiaları bu sınırlar içine hapsedilmiş farklı nüfuslar üzerine dayatılan temelsiz soyutlamalardır.

Uygarlık iddialarının küreselleşme ile birlikte yeniden canlanması, dünyadaki iktidar ilişkilerine daha önceki sömürgecilik veya yeni sömürgecilik paradigmaları içinde bakmanın artık mümkün olmadığını gösteriyor. Küreselleşmenin getirdiği yıkımların eleştirisi her zamanki kadar gerekli iken, daha önce "Üçüncü Dünya" içine konanlar da dahil olmak üzere ABD ve Avrupa dışındakilerin küreselleşmenin işlemesinde suç ortağı oldukları ve ondan fayda sağladıklarını kabul etmemiz gerekir. Daha önce sadece (küresel bir durumu) tanımlayan bir terim olarak değil, aynı zamanda insanlık için alternatif siyasi vizyonların kaynağı olarak hizmet eden Üçüncü Dünya artık yok. 11 Eylül'de olan şey, bazı bakımlardan Üçüncü Dünya'nın da, Üçüncü Dünya denen şeyin başka türden bir dünya umutlarının kaynağı olarak hizmet edebileceği yönünde bir umut kalmışsa, onun da ölümünü sembolize ediyor. Daha önceki ulusal kurtuluş hareketleri döneminin ilerici ortak vizyonlarının yerini muhafazakâr, uygarlığa geri kaçışlar aldı. Bunlar, kültürel soyutlamalar olarak, şimdi kendi vatandaşlarının haklarını

vermemenin mazereti olarak hizmet ediyorlar. Küreselleşmenin felakete yolaçan sonuçlarının yaratıcısı oldukları veya bu sonuçlara karşı ilgisiz oldukları için ABD gibi güçlerin politika ve faaliyetlerini eleştirmemiz gerekmekle beraber, bu eleştirilere daha önceki her zamandan daha fazla, öteki toplumlardaki daha az felaket olmayan liderliklerin eleştirisi de eşlik etmelidir. Taliban terörünü kendi ülkesinde ve kadınlara karşı başlattı. Taliban'ın doğuşunda ABD'nin anti-komünizminin oynadığı role işaret etmek tarihsel olarak öğreticidir, ancak bu Taliban liderlerinin kendi suç oluşturan eylemlerindeki sorumluluklarını ortadan kaldırmaz. Burada, bu ikili eleştiri gereğini –hem dünyayı şekillendiren ve egemen olan güçlerin hem de bu güçlere karşı, baskıcı politikaları meşrulaştıran, gerici kültürelci tepkilerin eleştirisi– "Üçüncü Dünya"da ideolojik ve toplumsal mücadeleyle uğraşanların, hayali uygarlıkların kültürel iddialarına bağlılıklarını sunmaya çok hevesli olan Avrupamerkezciliğin mirasına karşı ayaklanmış ABD ve Avrupa'daki aydınlardan daha iyi kavradıklarını eklemem gerekir.

Henry Giroux 11 Eylül tartışmalarına yaptığı katkıda, olay etrafında ortaya bir kamusal birliğin çıktığını gözlemler ve bu birliğin geçici ulusal şovenizm söylemlerinden öteye geçip yeni-liberal bir rejimin kamu kurumlarına saldırıları nedeniyle zayıflamış olan kamu kavramının yeniden canlandırılmasına yolaçacağını umut eder.[7] Giroux, ABD'de toplumun pazarlaştırılmasıyla kamusal alanın yıkılmasının belagatlı bir çözümleyicisiydi. Aynı zamanda etnisite ve kültürel "bütünlüğe" gösterilen aşırı ilginin, politikayı kimlik politikasına indirgeyerek toplumsal olanın hem ulusal hem de küresel düzeyde zayıflatılmasına nasıl katkıda bulunacağını da düşünmemiz gerekir. Yeni liberal ekonomik düzenin hem refakatçisi hem de bu düzenin doymak bilmez arzularının ürünü olan kültürcülüğe de, hem ulusal hem de küresel düzeyde karşı çıkılmalıdır. Etnik kültürel iddia, egemen toplumda marjinalleştirilenlerin silahıdır, ama bu iddianın da kamunun yeniden inşası için kendisinin ötesine bakması ge-

7 Henry A. Giroux, "Reclaiming the Social in a Time of Crisis: Democracy After September 11th." Yazara makalesini benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

rekir. Liberal çokkültürcülük ekonomik yeni-liberalizmin, durumsal ve tarihsel olan gerçek farklılıkları gizlemeye çalışan ve kültürel bütünlüğü koruma konusunda katı tutumlu olan vazgeçilmez bir yol arkadaşıdır. İster ulusal hükümetler isterse Birleşmiş Milletler tarafından desteklensin, "kültürel muhabbet" kaçınılmaz olarak kültürel saflık ve dolayısıyla bütün toplumlar adına konuşma ayrıcalıklarına sahip oldukları iddiasında bulunanlar tarafından ele geçirilir. Böylece milyarlarca insanın siyasi ayrıcalıkları kendi siyasi gündemleri olan elitlere kurban edilir ve sadece ekonomik değil aynı zamanda siyasi demokrasi yönündeki herhangi bir umut da yok olur. Burada, 11 Eylül'ü gerçekleştirenlerin de düşmanlıklarını sadece ABD'ye değil, ABD'ye "satılan" yerli seçkinlere de yönelttiklerini hatırlamak öğretici olabilir. Aynı şekilde "küreselleşme"nin savunucuları, küreselleşme karşıtı protestoları Taliban ve bin Ladin ile özdeşleştiriyorlar. Adalet ve küresel barışı isteyenler, bu tür özdeşleştirmeleri ciddiye alıp her iki kamp karşısında da nerede durduklarını tanımlarlarsa iyi ederler.

Gündelik refah, adalet ve demokrasi bana iyi bir kalkış noktası olarak ve bu kültürel şeyleşme durumuna bütün uygarlık "sınırları" boyunca karşı çıkmak için bir yol sunan yerler olarak görünüyor. Arturo Escobar'ın ikna edici biçimde söylediği gibi "kültür yerlerde (place) oturur."[8] Kültür, soyut veya iktidar ideolojileri bakımından anlaşılmadığında, insanların gündelik yaşamlarını tanımlayıp sürdürdüğü ve süreç içinde koşulları değiştikçe her yeni kültürel pratiği yarattıkları, pratiklerden ayrılamaz bir şeydir. Başka bir deyişle kültür tanımladığı ve ifade ettiği yaşamlar kadar canlıdır. Vijay Prashad'ın belirttiği gibi, "gelenek ve kültür verili değildir, aksine yaratıcı biçimde yaşamamızı, geleceğin iyi toplumunun yaratılması için mücadelemizi mümkün kılacak şekilde sürekli yeniden yapılmaları gerekir."[9] Gündelik yaşamın somut etkileşimleri içinde ye-

8 Arturo Escobar, "Culture Sits in Places: Anthropological Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization," *Political Geography* 20, s. 139-174 (2001).

9 Vijay Prashad, *The Karma of Brown Folk* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000), s. 156.

ni kültürel biçimlerin üretimi, belki de insanları etnik uzaylara hapseden, onları gündelik yaşamda birbirinden ayıran ve toplumsal ve kamu'nun herhangi bir önemli anlamını zayıflatan, kültürün şeyleşmelerine karşı en iyi savunmadır.

Söylemeye bile gerek yok ki, yerler arasındaki etkileşimlerle ve yerlerle, ("uygarlıklar" dahil) öteki toplumsal ve siyasi varlıkların etkileşimleri tarafından yaratılan yer-ötesi kültürler vardır. Ama kültür eğer yaşamın bir yönü olarak anlamlı olacaksa, kendi tarihselliği ve yerler boyunca bütün değişebilirlikleri içinde gündelik yaşamın içine yerleştirilmek durumundadır. Biz, dilimiz uluslar, bölgeler ve uygarlıklar arasında sınırları önvarsayan soyut kültürel iddiaları meşrulaştırdığı oranda, bir hoşgörüsüzlüğün suç ortaklarıyız. Modernleşme edebiyatında yerlere kötü anlam yüklenmiştir, ne yazık ki özellikle de radikal modernleşmeci literatür yerleri geriliğin ve darkafalılığın mekânları olarak görmüştür. Bu durum modern liberalizm ve radikalizmin önyargılı biçimde kozmopolitçiliği ve ulusdevleti yer politikası veya benim öyle söylemeyi tercih ettiğim biçimiyle yer-temelli politikaya tercih etmesi hakkında, oldukça açıklayıcıdır. Dönüştürücü olabilecek ama aynı zamanda yer-temelli farklılıklara saygılı politika, bütün farklılıklarına rağmen, farklılığa karşı genelliğe öncelik veren ve devletin uygarlaştırıcı misyonunu veri kabul eden bir fetişist bilimciliği paylaşan ister liberal ister Marksist olsun "siyaset biliminin" en temel varsayımlarını reddettiği için, son zamanlara kadar ne liberal ne de radikal gündemlere girebildi. Bunun sonucu gündelik yaşamın politikasının en muhafazakâr güçlere teslim edilmesiydi. Burada varolan sorun, yine de yerlerin bütünlüğüne saygıda ısrar eden bir dönüştürücü yer kavramlaştırmasıdır. Yerler kendilerine özgü tarihsel mirasları ve baskı ve sömürü pratikleri tarafından tanımlanırlar, ki bunların herhangi bir ilerici yer kavramlaştırması içinde ele alınması gerekir. Bu da yerlere kökenleri yerlerin dışında olan fikir ve umutların enjekte edilmesini gerektirir (bu aynı zamanda "cemaat" yerine "yer"in tercih edilmesinin nedenidir). Öte yandan, böyle dönüşümlerin etkili ve hakikaten demokratik olabilmesi için, yerleri eko-

nomi politiğin daha büyük ideoloji ve pratikleri ile homojenleştirmeyi amaçlamaması, aksine yerlerde yaşayanların sesini dinlemeyi içeren heterojenliğin mantığını tanıması gerekir. Teorinin, bütün ideolojik önvarsayımları ile birlikte, bazı noktalarda somut ampirik koşullara izin vermesi gerekir; ve bu noktaların nerelerde olduğunun belirlenmesinin ise, yerlerin dışında olmaları nedeniyle her şeyi bildiğini iddia eden soyutlamacılar tarafından değil o yerlerin içinde yaşayanlarca yapılması gerekir. Roland Robertson bu diyalektiği "küryerellik"[10] terimi ile yakalamıştır. Şunu ekleyebiliriz, çelişkilerin çözülmesinde fail (agency) sorunu küryerellik tarafından safdışı edilmiştir. Yer-temelli bir bakış açısının en önemli olduğu durum, yerlerde yaşayanların failliğinin tanınmasıdır (kabulüdür).

Taliban'ın kadın düşmanı işleri kadının herhangi bir yer kavramındaki önemini hatırlatan bir şeydir. Bu sadece erkeği dışlayan feminist gündem yönünde bir tarafgirliğin sonucu değil, aksine, hem evin koruyucuları hem de, emek "kadınlaştığı" için emeğin yükünü taşıyanlar olarak kadınların bütün dünyada taşımak zorunda kaldıkları giderek ağırlaşan yükün kabul edilmesinin sonucudur. Kadınlar ayrıcalıklıdır çünkü onlar baskıda "en alt çizgiyi" temsil ederler, ama aynı zamanda, çünkü onlar böyle bir baskıya karşı çıkmada giderek artan oranda öncelik alırlar. (Bu cümlenin, aynı zamanda ifadesizlikten muzdarip olan çocukların kötüye kullanımı ve vahşete maruz kalmalarının ışığında düzeltilmesi gerekebileceğini belirtmek zorundayım.) Kadın bedeninin evde veya işte kötüye kullanımı, bir yerden öteki yere şiddeti değişse de, evrensel bir sorundur. Kadının "evin" korunması ve idamesindeki öneminin her türlü kabulünün, aynı zamanda çocukların trajedisini de kabul etmesi gerekir. Eğer ev çocukların yetiştirileceği bir yerse, kadın aynı zamanda çocuklarının insanca yetiştirilmesi ve korunmasının yükünü de taşımak zorundadır, ki ço-

10 Robertson ise küreyerelleştirme teriminin fiil olarak kökenini Japoncada (dochakuJca) bulur: "küryerelleştirme özel olarak pazarlama sorunları ile ilgili olarak üretilmiş bir terimdir..." Roland Robertson, "The Search for Fundamentals' in Global Perspective," Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994), s. 164-181, 173.

cuklar sürekli bir açlık, savaş, ideolojik endoktrinasyon da dahil öldürücü hastalıkların vahşetine maruz kalma tehdidi altındadır. Kadınlar muhtemelen bedenler ve evin korunmasının dayanağı olan çevre korumasında ve çevre korumasının ulaşılabilir metaforlarla desteklenmesinde liderliği aldı. Son olarak özel varoluşun kamu tarafından kabulü üzerinde ısrar edilmesi, bizim "kamu"nun ne anlama geldiği konusundaki anlayışımızı değiştirdi. Aslında burada belirli bir tehlike vardır, çünkü özel olanın kamusal olana tecavüzü aynı zamanda kamusal olanın özel hayatlara tecavüzüne çağrı çıkarır, ki bunun sonuçları zorunlu olarak olumlu değildir. Ama değişen ilişkinin dönüştürdüğü etkileri konusunda şüphe yoktur ve üzerinde ciddi biçimde düşünmeyi gerektirir. Bütün bu alanlarda kadının önemini kabul etmek gereklidir. Bu aynı zamanda bize kadın aktörünün neden açık biçimde, –terörlerini ilk olarak kadınlar üzerine salan Afganistan'daki Taliban'dan, bir yorumcunun uygun biçimde "Amerikan Talibanı" diye tanımladığı, ABD'ye yapılan terörist saldırıları feministler ve homoseksüeller için Tanrı'nın verdiği bir ceza olarak gören ABD'deki Jerry Falwells ve Pat Robertsons'a kadar– erkek egemen iktidarın gerici savunucuları için tehdit edici olduğunu da anlatabilir.

11 Eylül bize bir kez daha, ideolojik kültür ve uygarlık kaygıları içinde kolayca kaybolan kökleri derin baskı yapılarını yüzeye çıkarmanın gereğini hatırlattı. Bu aynı zamanda, bizim dikkatimizi soyut ilerleme ve kalkınma ya da kültürel korunma vaatlerinden alıp, hayatı en temel gündelik yaşam düzeyinde koruyan ilerlemeye yöneltmemiz demektir. Dünya Ticaret Merkezi'nin enkazı altına gömülenler, hatta Pentagon'da çalışanlar bile, gündelik iş ve emek rutinleri gereği o yerlerdeydiler. Onların bir anda yokolması, sadece ABD'de değil, Taliban despotizmi ve Taliban despotizminin beslediği gökten gelen terör olmadan da hayatın yeterince zor olduğu Afganistan'da da yaşamın ne kadar kırılgan olduğunu hatırlatıyor. Gerassi'yi ağlatan ve ağlatmaya devam eden şey şefkattir. Gözyaşları kuruduğunda, kendi mamulümüz olan trajedilerden çıkış yolumuzu daha açık biçimde görebileceğimizi umalım.

# Yer-Temelli İmgelem: Küreselcilik ve Yer Politikası*

Geçen on yıl yer (place) bilincinin, aniden toplumsal ve politik analizleri istilasına tanık olundu. Son zamanlarda yapılan felsefi bir inceleme, yer bilincinin insan varlığının ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürüyor, çünkü "dünyada yerler (hiç) olmasaydı ne olabileceğini düşünebilmek" neredeyse imkânsızdır.[1] Öte yandan yerler verili değildir, aksine insan etkinliği tarafından üretilirler, ki bu da bizim yeri nasıl tasavvur ettiğimiz ve kavradığımızın, bir tarihsel sorun olduğunu gösterir. Yer bilinci en son dışavurumlarından birinde, son on yılın diğer şüpheli olgusuyla, yani küreselleşmeyle yakından bağlantılıdır ve küreselleşmenin radikal ötekisi olarak ortaya çıkar.

---

(*) Bu makalenin daha kısa yazımları Review XXII, 2 (İlkbahar 1999); K. Olds, P. F. Kelly, Lily Kong ve H.W.C. Yeung (der.), *Globalization and the Asia Pasific* (Londra: Routledge, 1999) ve *Development* dergisinin konuyla ilgili özel sayısında 41.2 (1998) yayınlandı.

1 Edward S. Casey, *Getting Back Into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1993), s. ix. Yeni yer bilincinin ilginç bir kabulü Clifford Geertz, "Afterword," Steven Feld ve Keith H. Basso (der.), *Senses of Place* (Santa Fe, NM: School of American Research, 1996), s. 259-262'de bulunabilir. Geertz sürekli yerlerle meşgul olan antropologların neden hiç yerleri teorileştirmeyi düşünmediklerinden derin endişe duyuyor! (s. 259)

Aşağıda küreselcilik ve yer bilinci arasındaki ilişkileri ve bu ilişkinin çağdaş dünyayı kavrama biçimlerimiz için sonuçlarını inceliyorum. Tartışmanın üç hedefi var. İlk hedef yer tartışmalarına biraz terminolojik açıklık getirmek, çünkü yerel ve mekânsal ve mahalli terimlerini birbirinin yerine konabilir şekilde kullanmakla birlikte, küresel ve yerel veya mekânsal ve mahallinin karşılıklı konumlandırılmalarını biraz kafa karıştırıcı buluyorum. İkincisi, böyle bir açıklık getirme temelinde, küresel ve yerel sorununu başka bir şekilde ifade etmek istiyorum; özellikle ikisi arasındaki ilişkinin formülasyonundaki belirli bir asimetriyi ele almak için. Bu ayrıca, bu terimleri, dar coğrafi terimlerle anlaşılmış mekânlar (location) olmaktan çok, süreçlerin göstereni olarak görmenin, başka bir deyişle, küresel ve yerelden çok küreselleşme ve yerelleşmenin entelektüel ve siyasi olarak daha verimli olacağının düşünülmesini gerektirecektir. Bu, mevcut literatürün büyük bir bölümünde uzamsallığı (spatiality) zamansallığa (temporality) karşı koyma eğilimi hakkında bazı kuşkular doğurur. Son olarak, yerlerin kalkınma kavramları, sınıf, cinsiyet ve etnisite gibi toplumsal analiz kategorileri ve kültürel eleştiride kültür sorununu ele alış yollarımız için sonuçlarını düşünerek, özellikle yer temelli (mahalli; place-based) bilinci ele alacağım. Bu üç soru seti temelinde yerlerin ve mahalli bilinçlerin tarih veya coğrafyanın mirası, entelektüel ve siyasi etkinliğe bir bağlam sağlayan zaman ve mekânın verilileri olarak değil de, siyaset ve bilgi üretimi hakkında düşünmek için yeni bağlamlar yaratılması ve inşa edilmesine adanmış bir proje olarak anlaşılmasının daha iyi olacağını ileri süreceğim.

Aşağıda küresel bir kapitalizm koşullarında yer bilincinin çağdaş dışavurumlarının, büyük oranda kalkınma, toplumsal kategoriler ve kültür sorunlarına yönelik tutumlardaki değişikliklerin sorumlu olduğunu ileri sürüyorum. Yer bilincinin çağdaş dışavurumları ise bu sorunları düşünme biçimlerimiz için yeni kanallar açar. Entelektüel belirsizlik ve siyasi ümitsizliğin hakim olduğu bir zamanda, yer bilinci, ayrıca, toplumsal ve siyasi analizlerin uzun süredir hakim olan varsayımlarını yeni-

den değerlendirmek ve hem soyut bir moderniteye hem de oynak bir postmodernitenin nihilizmi değilse bile siyasi yenilmişlik tavrına karşı alternatifler formüle etmek için hareket noktası olarak kullanabileceğimiz eleştirel bir bakış açısı sunuyor.

## Küresel/yerel: Uzamsal/yer-temelli

Yer terminolojisi hiçbir şekilde kendiliğinden açık olmadığı için, bu terimi nasıl anladığımla ilgili birkaç şey söyleyerek başlayacağım ve süreç içinde yeri, uzam (space) ve yerellik gibi sıklıkla birbirinin yerini alabilecek biçimde kullanıldığı aynı türden terimlerden ayıracağım. Çağdaş koşullarda, bu terminoloji kaçınılmaz olarak yer tartışmalarının büyük çoğunluğu için bir bağlam sağlayan küresel kavramına davetiye çıkarıyor. Dolayısıyla küresel ve yerelin yan yana konumlandırılmalarını kalkış noktam olarak alacağım.

Oldukça sıradan bir gözlemle başlayacağım. Küresel ve yerel bütün o sözde somut göndergeselliklerine rağmen, anlamlarını özel olarak tanımlanabilir bir uzamsallığa (spatiality) yapılan göndermeden çok, birbirinden alan terimlerdir.[2] Belirli (ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel) süreçlerin göstereni olarak kullanılan küresel terimi, açıktır ki yeryüzüne geometrik olarak algılanan bütün dünyanın bir temsili olarak göndermede bulunmaz. Sadece dünyanın büyük bölümleri bu sürecin dışında bırakılmaz, dünyanın sürece dahil edilen bölümlerinde bile, süreç, küresel gibi bir terimin ima ettiği şeyin önemli alanlarını dokunulmadan bırakan veya hatta marjinalliğe indirgeyen, ağlar içindeki şu ya da bu türden patikalar olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla küresel, ulusal veya bölgesel olandan daha büyük bir şeydir, ama hiçbir şekilde herhangi bir bütünü tanımlamaz. En soyut olarak söylemsel halinde bile, yerel olmayan her şeye göndermede bulunabilir. Fiziki olarak, coğrafi olmayan örneğin kültür ve psikoloji düzeylerine yansıtıldığında

2 Benzer şekilde mekân ve yer: "mekân" ve "yer" fikirleri tanımlanmak için birbirine ihtiyaç duyar." Yi-fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977), s. 6.

da evrensel değildir.[3] Ne kadar çok karmaşıklaştırılırsa, o kadar çok sürekli hareket halinde olur.

Ancak küresel günümüzde ulusun siyasi sınırları tarafından tanımlanan uzamları şüphe altına sokuyor gibi görünüyor, ki bu da kendi uzamsal ötekisinin, yerel olanın anlamını şüphe altına sokar. Daha önceki bir kullanımında yerel, anlamını ulusal olana veya evrensel olana karşıtlığından aldı. Ama günümüzde yerel anlamını giderek artan oranda küresel olanla karşı karşıya konmasından alıyor. Küreselin anlamı hakkındaki kararsızlığın kendisi, onu belirsizliğe mahkûm ediyor. Yerel olanın sınırları, ulusal idari yapılardaki gibi (ki bunlar da küreselleşme tarafından belirsizleştirilmiştir) emirle (hükümet kararı ile) çizilmediği sürece, yerel olanı tespit etmek ona anlamını veren küresel olanı tespit etmek kadar zordur. Bu nedenle yerelin anlamını ulusal olandan aldığı eski zamanların aksine, uluslar ve ulus-üstü bölgelerin yerel olanın göndergeleri olarak kabul edilebileceğini görmek şaşırtıcı değildir.[4]

Mekân ve yer dilinin küresel ve yerel ile yan yana konması veri olduğunda, bu terimlerin de son yan yana koymanın (ikilinin – küresel ve yerel) belirsizlikleri ile tamamen yüklü olması şaşırtıcı değildir. Yerlerle ilgili tartışmanın büyük kısmında yerel, mekânsal ve mahalli birbirinin yerine konabilir şekilde kullanılır. Yan yana koyma sadece entelektüel değildir, aynı zamanda ve daha da derin biçimde, politiktir. Küreselleşme kavramlaştırmasının kendisi de zamansız ve mekânsız bir operasyonun yakından incelenmesi sonucu ortaya çıkmıştır,[5] bu

3 Benim burada küresel ve evrensel arasında, yüzey ve şebeke arasında yaptığım ayrım Bruno Latour'un *We have Never Been Modern*, çev. Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) kitabındaki modernite sorunu ile ilgili tartışmaya çok şey borçludur.

4 Bkz. örneğin Masao Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," *Critical Inquiry* 19 (Yaz 1993), s. 726-751.

5 Anthony Smith küreselciliğin bir geçmiş kavramı olduğunu ama bu anlayışın tarihe başvurmadığını söyler. Bkz. Anthony D. Smith, "Towards a Global Culture?" Mike Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londra: Sage Publications, 1990) içinde, s. 171-191, 177. Uzamla ilgili katkısını dikkate alarak, biraz sorunlu olarak, küreselciliğin bir uzamsallığa da sahip olmadığı, ancak uzam kavramının daha da soyutlanmasına katkı-

inceleme onu boş bir kavram yapmak yerine, ironik biçimde, onu bütün diğer uzamsallaştırmalar için bir kalkış noktası haline getirerek, yeni bir tür evrenselcilik olma iddialarını güçlendirmiştir. Küresel olandan daha az olan bir şeyin, uzamsal, yerel olan ve yer-temelli olan arasında köklü farklılıklar olma ihtimalini ortadan kaldırarak, kendi Ötekisi ile karşıtlık içinde mobilize edilmesi gerektiği, fazla da şaşırtıcı bir şey değildir. Böylece yerel kendi anlamını küreselden alırken, uzamsalın kendi anlamını küresellikle bir paralellikten aldığı ve küreselin yerelle karşıtlık ilişkisi içinde olması gibi, yer-temelli olanla aynı karşıtlık ilişkisi içinde olduğunu unutarak, aynı anda uzamsal, yerel olan ve yer-temelliden bahsetmek mümkün hale gelir. Küresel olanın bu şekilde ayrıcalıklı kılınması, yer-temelli emek, durgunluk ve hareketsizlik alanı iken yerin sermaye, tarih ve eylemle ilişkilendirilmesinde uzamsal ile yer-temelliyi farklılaştırmak isteyen alternatif perspektif literatüründe daha açık olarak görülür.

Henri Lefebvre, teorik olarak uzam ve yer üzerine çok büyük bir tartışmanın esin kaynağı olan uzam konusundaki anıtsal çalışmasında, "uzamın temsili" ve "temsili uzam" arasında yaptığı ayrımda, uzamın yerden ayrılması gerektiğini kabul etti. Dediği gibi, "temsili uzam canlıdır; konuşur, etkin bir çekirdek veya merkezi vardır: ego, yatak, yatak odası, mesken, ev; ya da meydan, kilise, mezarlık. O tutku, eylem ve yaşayan durumların yerini kapsar ve böylece hemen zamanı ima eder. Sonuç olarak değişik biçimlerde sınıflandırılabilir: yön(elim) sel, durumsal veya ilişkisel, çünkü esas olarak nitel, akışkan ve dinamiktir."[6] Lefebvre'nin her ikisi de kapitalist ilişkilerin üretilmesi bağlamı içinde olan iki uzam arasında yaptığı ayrım, daha sonra yapılan mülk edinilen ve egemen olunan uzamlar ile ürün ve çalışma alanı olarak uzam arasında yapılan iki ayrıma paraleldir. Bunlardan biri uzamı iktidara, öteki psikoloji ve

da bulunduğu söylenebilir. Bu soyutlanmanın ateşli bir şekilde desteklenmesi için bkz. Roland Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept," *a.g.e.* içinde, s. 15-30.

6 *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith (Oxford, UK: Basil Blackwell, Ltd., 1991), s. 42.

estetiğe bağlar.[7] Lefebvre "yer" kavramını sadece ara sıra kullanırken, temsili ve mülk edinilmiş uzamlar ve iş olarak uzam, tartışma içinde açıkça, bunların doğada temellendirilmişlikleri ve gündelik yaşamın dolaysızlığı ile yakın ilişki içinde olmalarında, "yerlere" denk düşer.[8]

Uzam, ürün, metanın coğrafi dengidir; öte yandan yer, ürün *ve* iş'tir, sanat yapıtı ve zanaatkârın el ürününün benzersizliğine sahip iş. Yer ve uzam birbirlerine karşıtlık içinde dururlar, tıpkı farklı türden emeklerin (ve uzamın üretiminin farklı evrelerinin) karşıtlığı gibi. Kapitalist ve kapitalizm öncesi formasyonlarda ilk bakışta uzamın üretiminin karşıtlığı gibi görünen şeyin, yakından incelendiğinde farklı türden emekler arasındaki karşıtlık olduğu açığa çıkar; bu, kapitalist olanı kapitalizm öncesinden ayırır ama aynı zamanda emeğin, emekçilerin kendisi için bölücü sonuçları olan bir değerlendirilmesini, ölçülmesini içerir. "Zaman"ın bu durumda, Walter Benjamin'in modernite'nin "boş, homojen zamanı" dediği şeye karşıt olarak yerin "zaman"ı olması da ilginçtir. Zaman ve uzam, uzamın zamansızlığına karşın, yerde karşılaşır.

Kapitalizmi öncül olarak alan bu yaratıcı tartışmada uzam ve yerin karşı karşıya konmasının nedeni, radikal toplumsal dönüşüm davasını desteklemektir: "bugün herhangi bir 'devrimci' proje, ister ütopyacı ister gerçekçi olsun, eğer umutsuz bir kabalıktan kaçınacaksa, uzamın yeniden mülk edinilmesi ile bir-

---

7 Mülk edinilmiş ve egemen olunmuş uzamlar için bkz. *a.g.e.*, s. 164-168 ve ürün ve iş olarak uzamlar için bkz. s. 68-99. İnsanların tahrip edici araçları ile müdahalesinden önce doğanın bilinemezliği nedeniyle (s. 32) doğal uzamın "ortak kalkış noktası" olduğu varsayımına rağmen, "doğal uzam" ile "toplumsal uzam" (s. 30-31) arasındaki bir ayrım tartışmalarda çok az ilgi görmüştür.

8 Farklı bir anlamda, gündelik yaşam Michel deCertau'nun *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984) kitabında yaptığı uzam ve yer arasındaki ayrım için de önemlidir. Özellikle deCertau'nun hareketsiz nesnelerin alanı olarak tanımladığı yere karşılık, uzamı "kazanılmış yer" olarak tanımladığı 9. bölüme bakınız (s. 117-118). Lefebvre'nin gerçek yerler karşısındaki kararsızlığı özellikle şurada görünür haldedir: "Notes Written One Sunday in the French Countryside," *Critique of Everday Life*, c. 1, çev. John Moore (Londra: Verso, 1991), içinde, s. 201-227. Bu ilginç metin, yerin, neredeyse şiirsel bir tanımıyla başlar ve yerlere dinin hakim olmasının kınanmasıyla sona erer. Lefebvre, bu egemenliğe çözüm olarak Marksizmi gösterir.

likte bedenin yeniden mülk edinilmesini gündeminin tartışmasız bir parçası yapmak zorundadır."[9] Ama Lefebvre bu mücadelenin, uzamın "olumsuzun güçleri tarafından" fethiyle zaten sınırlandırıldığını, dolayısıyla mücadelenin, "her durumda, geri dönüş ihtimali olmadığı"[10] için sadece kendisinin üretiminin tarihi tarafından konulan sınırlar içinde verilebileceğini belirterek, bu mücadelenin neredeyse ümitsiz olduğuna işaret eder. Öte yandan, onun politik, psikolojik ve estetik olanı yan yana koyması, yerlerin, politik olana geri dönmektense, onun yerine, kamusal oyun ve özel nostaljiyi koyarak politikayı gündelik yaşamdan daha da fazla silmekle sonuçlanacak estetik deneyim ya da yerine getirilemez arzular için fırsatlar sunabileceği ihtimalini akla getirir. Yan yana koymanın meydan okuması şudur: sonu olmayan değişim-değerleri zinciri içinde bir yerin ötekinden zorlukla ayırt edilebildiği postmodernist özelleştirme içinde tüketilmelerine karşı, yerleri politika (ve kullanım değeri) için nasıl yeniden elegeçirebiliriz?

Lefebvre'nin yapıtı, doğal ve toplumsal uzamların tarihsel etkinlik mekânları değil, aksine onların sadece coğrafi olarak değil ama tarihsel olarak anlaşılmaları gereken insan etkinliğinin ürünleri olduklarını ileri sürerek, yeri radikal politika ve kültürel eleştirinin gündemine sokar. Öte yandan, Lefebvre'nin uzam ve yeri yan yana koyması radikal gündemin karmaşıklığını vurgular, bu karşı karşıya koymanın şu imaları içinde: bir radikal gündem sadece toplumsal (sınıf, cinsiyet, entisite, her neyse) kategorileri bakımından anlaşılamaz, çünkü yer (uzamın aksine) bir toplumsal üründür; ama sadece bir toplumsal ürün değildir: burada şunu öne sürmek isterim ki, yer mekândır, toplumsal ve doğal olanın karşılaştığı, doğalın toplumsal tarafından üretilmesinin toplumsalın doğal olan tarafından üretilmesinden açıkça ayırt edilemeyeceği mekândır. Son on yılda yer ve uzam üzerine yapılan tartışmaların büyük kısmının sorumlusu belki de bu belirsizliktir. Sermayenin küreselleşmesi uzamın üre-

9 *A.g.e.*, s. 166-167.

10 *A.g.e.*, s. 109. Lefebvre "olumsuz" dediğinde aklında mekâna devlet, bürokrasi, ordu vb.'nin zorla egemenliği vardır.

tilmesini radikal politikanın gündemine daha önce benzeri görülmemiş bir şiddetle soktu. Bu süreç kaçınılmaz olarak yerlerin çılgın bir hızla neredeyse günlük olarak yapılması ve bozulmasında görünür hale geldiği için, yer sorunu da buna paralel bir aciliyet kazandı. Yer ve uzamın yan yana konmasının yarattığı sorunlar, bu koşullarda, sadece teorinin sorunları değil, pratik politikanın, gündelik hayatta kalma (mücadelesinin – ç.n.) sorunlarıdır. Küreselleşmenin değişim değerini maksimize etmenin bir aracı olarak göründüğü ve yerlerin sadece bu amaca hizmet eden araçlar olduğu sermaye ideolojisindekinin aksine, radikal politikada yeni bir şey olan yer bilinci acil bir sorundur, çünkü yerler geçmişte sadece marjinal bir rol oynadılar, ya da daha doğrusu, önemli politik etkinliğin yer-ötesi düzeylerdeki mekânı üzerinde varolan hegemonik konsensus içinde marjinalleştirildiler; ki bu konsensusun, yerleri etkisizleştirdiği için, yerlerin sermayenin hareketleri tarafından sonsuz unutuluşa gömülmesinden çok az farkı vardır. İlginç bir biçimde, uzam veya uzamsallık küresel ekonomilerin yeniden biçimlendirilmesiyle yeni bir saygıdeğerlik kazanırken, yer, uzamsala bir meydan okuma olmaktan çok, onun bir alt kategorisi olarak kenara itilmeye devam etti. Sorun yer-temelli politikanın reddedilmesinde olduğu kadar savunulmasında da açıkça ortadadır.

Uzamı ekonomi politik, politika ve kültür düşüncesine sokmasıyla en etkili yazarlardan biri olan David Harvey, uzam/yer belirsizliğini mekânı sermaye alanına ve yeri de kadın ve etnisite de dahil emekçiler alanına koyarak çözecekti; ama (bunları – ç.n.) tartışmasız (açık) bir biçimde, farklı emek türlerini de içeren sınıf (ve kapitalist gelişme) sorunları diline çevirerek (ve dolayısıyla bu tür çelişkileri üretmiş olabilecek hegemonik koşullara bakmaksızın. Emek içindeki çelişkileri silerek):

> Sosyal hareketlerin çoğunun yere uzamdan daha iyi hükmedebilme kapasiteleri, yer ile toplumsal kimlik arasındaki potansiyele güçlü bir vurgu yapar. Bu siyasi eylemde açıkça görülür. Belediye (municipal) (sosyalizminin) savunmacılığı çalışan sınıf topluluğu konusundaki ısrar, sermayeye karşı müca-

delenin yerelleştirilmesi, eşitsiz coğrafi kalkınmanın genel belirlemeleri (patterning) içinde işçi sınıfı mücadelesinin merkezi özellikleri haline gelir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan, evrenselleştirici bir kapitalizm karşısındaki sosyalist veya işçi sınıf hareketlerinin ikilemleri, iş yere geldiğinde görece güçlü ama uzam üzerinde örgütlenmeye geldiğinde güçsüzleştirilmiş olan diğer muhalefet gruplarının da ikilemleridir – ırksal azınlıklar, sömürgeleştirilmiş halklar, kadın vb. Ama, böyle muhalefet hareketleri çogunlukla zorunluluk gereği yer-lesınırlı bir kimlikte ısrar ederek, hareketli bir kapitalizmin ve esnek birikimin beslendiği aynı parçalanmanın bir parçası haline gelirler.[11]

Harvey'in uzamı yere karşı koyması benzeri olmayan bir şey değildir, hatta Avrupa ekonomileri hakkındaki son bir tartışmada daha az belirsiz bir biçimde ifade edilmiştir. Bu tartışmada yazarlar şunları söylüyor: "*uzamı* sermayenin alanı –sermayenin sürekli daha büyük kârlar için her yanını araştırdığı bir alan– ve *yeri* emek tarafından kurulan anlamlı durumlar olarak anlamak, terminolojik ve teorik olarak yararlı olabilir."[12]

Bu kullanımda uzamın sermaye ve yerin (diğer alt gruplar arasında) emek ile eşitlenmesi coğrafi olanın toplumsal kategorilerle ilişkisinde bir kesinlik düzeyi yaratıyor, fakat ancak üç indirgemecilik pahasına (en azından bana üçü hemen apaçık görünüyor): emek ve sermaye arasındaki ve emeğin kendi içindeki karmaşık ilişkileri silen indirgemeci bir üretim tarzı kavramlaştırması; Lefebvre'nin bu kategorileri karşı karşıya koyması içinde bulunan politika, psikoloji ve estetik arasındaki zengin etkileşimin –bu yer tanımlamalarında kaybolan doğanın yerler içindeki yeri de dahil– ekonomist biçimde mülahazalardan dışlanması; sermaye ve emek arasındaki sınıf ilişkilerinin mekân ve yer arasındaki ilişkiyi açıklamaya yeterli olduğu ıması içinde, bir toplumsal indirgemecilik.

---

11 David Harvey, *The Postmodern Condition* (Londra: Basil Blackwell, 1989), s. 302-303.

12 Huw Beynon ve Ray Hudson, "Place and Space in Contemporary Europe: Some Lessons and Reflections," *Antipode*, 25:3 (1993), s. 177-190, 182.

Uzamın böyle yerden türetilmesi, tarif edilmesi sosyalist-feministler tarafından eleştirilmiştir. Laura Chernaik yakınlardaki bir makalesinde şunları yazdı:

> Harvey'in yer ve uzam ayrımı, sınıfı ırk ve cinsiyetten farklı olarak, bir kimlik biçimi olmanın yanı sıra analitik bir kategori olarak da düşünme biçimi ile etkileşim içindedir; ırk ve cinsiyet sadece birer kimlik biçimi olarak görülür, kendi başlarına birer analitik kategori olarak değil. Sadece evrenselleştirme uzamsallaştırma olarak görülür; evrenselleştirmenin sadece kapitalizmin ve potansiyel olarak emeğin ayrıcalığı olduğu düşünülür... Ancak "yer-e-bağımlı" kimlikler uzamsal pratiklerdir ve bu yüzden, Harvey ve Lefebvre'nin teorisine göre uzamın üretiminin parçasıdırlar. Harvey'in "yer-e-bağımlı" ifadesi oldukça yanlış yönlendirici bir ifadedir; yerel pratikler uzamsallaştırmalar üretebilir. Yerel pratikler yere bağımlı değildirler, aksine potansiyel olarak uzam boyunca, küresel olarak eklemlenmeleri mümkündür. Bu küresel eklemlenmenin alacağı biçim yine de, çoğunlukla bir sistem olmaktan çok bir şebekedir; herhangi bir politik kimliğin evrenselleştirilmesinden çok, belirli, farklı grupların bir koalisyonu.[13]

Chernaik yeri savunurken, bize iki bakımdan daha karmaşık bir mekân ve yer arasındaki ilişki anlayışı sunar. İlk olarak, yer ve mekân arasındaki dinamik ilişkinin analizinde dikkate alınması gereken toplumsal kategorileri artırır. İkinci olarak Chernaik bu aynı toplumsal kategoriler yoluyla yer ve mekânı yeniden birleştirir. Bu toplumsal kategoriler, aşağıda tekrar döneceğim, sistem ile şebeke arasında yaptığı önemli ayrıma bağlıdır.

Toplumsalın uzamlaştırılmasının kaçınılmaz bir sonucu olmak zorunda olan toplumsallaştırılmış uzam kavramı, en geniş biçimde Doreen Massey tarafından teorileştirilmiştir. Massey de benzer şekilde onların dışlayıcı düzeylere ayrılmasına karşıt olarak, bir yer/uzam belirsizliğini yeniden gündeme getirir. Massey'in yerler hakkında yaptığı etkili çözümlemesi doğru-

13 Laura Chernaik, "Spatial Displacements: transnationalism and the new social movements," *Gender, Place and Culture*, c. 3, no. 3 (1996), s. 251-275, 257.

dan İngiltere'deki küresel kapitalizm ile yerel toplulukların yer politikası üzerindeki mücadelelerinden doğar. Massey'in yerleri tanımlaması, sadece asla orada olmayan bir geçmişe duyulan nostaljik özlemle herhangi bir biçimde birleştirilmelerinden kurtarmak amacıyla yerleri bütünüyle "toplumsallaştırmak" istediği için değil, aynı zamanda zamansallık ve uzamsallık arasındaki ilişkiyi başka bir biçimde ifade ederek, yani onların birbirinden ayrılabilirliklerini kategorik olarak reddederek, yerleri küreselleşmeye karşı savunduğu için de özellikle önemlidir. Son zamanlarındaki bir çalışmasında belirttiği gibi,

> Eğer... uzamsal, zaman-uzam bağlamı içinde ve bütün ölçeklerdeki toplumsal ilişkilerin biçimlendirdiği bir şey olarak düşünülürse, o zaman yer, bu ilişkilerin belirli bir değerlendirilmesi, o toplumsal ilişkiler ve anlayışlar şebekelerindeki belirli bir uğrak olarak görülebilir... Ama herhangi bir yerin benzersizliğini tanımlayan şeyin bir parçası olan belirli bir toplumsal ilişkiler bireşimi, hiçbir şekilde o yerin kendisinde içerilemez. Önemli bir şekilde, bu yer, öteye geçen ilişkileri –yerel olanı oluşturanın parçası olarak küreseli, içerinin parçası olarak dışarıyı– içerir. Böyle bir yer anlayışı herhangi bir içsel tarih ya da zaman dışı kimlik iddiası ihtimaline karşı çıkar. Yerlerdeki kimlikler daima sabitlenmemiş, tartışmalı ve çokludurlar. Ve bu bakımdan, herhangi bir yerin özgünlüğü, onun etrafına sınırlar koyarak ve uzakta olan ötekiye karşı konumlandırılarak değil, aksine kesinlikle (kısmen) o "öteki"yle bağlantılar ve iç ilişkilerin bireşiminin özgüllüğü tarafından inşa edilir. Bu açıdan tanımlanan yerler, açık ve geçirgendir.[14]

Massey'in uzam kavramlaştırması, yeri "sınırlandırılmış, birçok bakımdan bir otantiklik alanı (site), biricik, sabitlenmiş ve kimliği bakımından sorunsuz olarak" görenlere "... kısmen uzamı hareketsiz olarak gören bir görüşe dayanan bir yer kavramlaştırmasına"[15] karşı çıkar. Başka bir deyişle, bu yer an-

14 Doreen Massey, *Space, Place, and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 5.

15 *A.g.e.*

layışlarının modernitenin ürünleri olduğunu, yerlerde yaşayanların asla istemedikleri biçimlerde yerleri dar kafalılık ve değişmezlik mekânları olarak ürettiğini ve sonuçta yerleri (kapitalizm, veya sosyalizmdeki devletçi karşıtının yanı sıra, milliyetçilik tarafından da tanımlanan) modernitenin uzamlarıyla birleştirerek yoketme yönünde amansız bir arzuyla sonuçlandığını eklemeliyiz. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, modernite rejimi altında, yerin savunulması moderniteye muhafazakâr karşı çıkışla –ya da siyasi olarak aynı anlama gelen geri döndürülmez bir biçimde kaybedilen bir geçmişe duyulan nostaljik bir özlemle– bağlantılı hale gelmek durumundaydı. Dahası modernist bir radikalizmin bakış açısından, yerler için kaygı duymak, kendi "gerçekçiliği" içinde yerlerin imha edilmesini başarısının bir koşulu olarak kabul eden kapitalizme karşı mücadelenin önünde bir engel olarak görünür.

Massey'in kavramlaştırması yer bilinci ile muhafazakâr politika arasındaki bu bağı koparma ve radikal dikkati yerin önemine yeniden yönlendirme çabasının bir ifadesidir ve özellikle feminist bir radikalizmden yardım almıştır. Sadece bu temellerde olsa bile, bu çaba postmodern bir girişimi temsil eder, ki aynı zamanda yer kavramının değişmezlik, sınırlanmışlık ve özselleştirilmiş bir içeriliğini reddetmesinden de etkilenmiştir.[16]

Bu postmodernizm nihayetinde, hem bir avantaj hem de zayıflıktır. Massey'in modernist eleştiriye karşı yer bilincini iyi düşünülmüş şekildeki savunusu (ki bu onun argümanının da bağlamıdır) aynı zamanda yer savunmasına bazı sınırlılıklar da getirmektedir. Yer-bilincinin uzamsal sınırlanmışlık veya yerelötesi olanın, zamansal durgunluğun veya toplumsal homojenliğin dışlanmasını gerektiren bir zorunluluk olmaması, yer bilincinin bu varsayılan niteliklerinin modern öncesi (ve modern) yerel toplulukların geçeklerinin tanımlanmasından çok modernist bir önyargının uydurması olduğunu hatırlatan önemli şey-

16 Postmodernizmi burada sakınarak ve sınırlı bir anlamda, postyapısalcılıkla ilişkileri olmadan kullanıyorum. Öteki türlü böyle bir tanım maddi şartlar ve yapısal koşullarla çok fazla ilgilenen Massey için sürpriz olurdu.

lerdir.[17] Öte yandan, modernist radikalizmde yerin bu şekilde kenara itilmesinin eleştirisi, yer sorunsalını hiç de ortadan kaldırmaz; yer belki "yer-e-bağımlı" değildir ama yer-temelli ile uzamsal arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, yer-temelliinin farklılığının reddi nedeniyle, bir belirsizliği başka bir düzeyde yeniden üretir: yeri kurtarma çabası yerin herhangi bir özelliği olmadığının ilanı ile sonuçlanabilir.[18] Massey'in kavramlaştırmasının, farklılık ve "mekân politikasının" teyidi sürecinde, yeri sabit (fixed) mekânlardan ayırma konusunda aşırı heyecanlı olduğunu düşündüğüm postmodern yer soyutlamasının da eleştirisi ile desteklenmesi gerekiyor. Bu tartışmada tamamen dışarıda bırakılmış (ve tartışma tarafından, tartışmanın "uzamın toplumsal inşaası"na kafanın takılmış olması nedeniyle kenara itilmiş olan) ekolojik yer anlayışlarının bir kez daha (Lefebvre'nin deyimiyle sadece bir "doğa miti" olsa bile) doğayı yer kavramlaştırmasının içine katmanın, katkı yapacak bazı yaşamsal öngörülere sahip olduğu nokta burasıdır.

Ekolojik kavramlaştırma, uzam ve yerel kavramlarının aksine, yer kavramının önemli bir özelliğinin, bu kavramın topografyada temellendirilmiş olması olduğunda ısrar eder.[19] Benim bildiğim (Massey'inki de dahil) yer konusundaki teorik tartışmalarının çoğu kent coğrafyası ve sosyolojisi içinde geçer. Bunun sonucunda da, yer bilincinin bu yönü, kolayca gözlemlenebilen sonsuz kentsel yersizleşmeler ve yeniden yerleştirmeler olgusu tarafından kolayca yönlendirilen tartışmanın arka

17 Benzer bir iddia için bkz. A. Dirlik, "The Global in the Local," Rob Wilson ve Wimal Dissayanake (der.), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham, NC: Duke University Press, 1996) içinde, s. 21-45.

18 Massey bu konuda çok fazla belirsiz değildir. *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production* (New York: Routledge, 1995, ilk yayını 1984) adlı etkili kitabının yakınlarda yapılan gözden geçirilmiş baskısında, kitabının, kendisinin yerleri savunmasını bir "jeolojik metafor" bakımından algılayanlar tarafından yanlış okunduğundan yakınır. Başka bir deyişle, yerler geçmişlerinin çökeltisi tarafından tekile indirgenir. Massey, bu "yanlış okumaya" karşı yer ve mekân tanımlarında toplumsal ilişkilerin, bir başka deyişle yapısal ilişkilerin yerlerin tarihlerine önceliğini yeniden teyit eder. Bkz. s. 321-322.

19 "Yeşil" düşünceyi Marksizmle uzlaştırma çabalarının eleştirel bir tartışması için bkz. Noel Castree, "The Nature of Produced Knowledge: Materiality and Knowledge Construction in Marxism," *Antipode*, 27.1.1995, s. 12-48.

planında kaybolup gider. Bunun aksine ekolojik kavrayış içindeki yer tartışmaları, zorunlu olarak, yerlerin sabitliği ve yerin yakın çevresi tarafından üretilmesi üzerine konan sınırlamalar sorununa ilgi gösterir.[20]

Yerin topografik olarak temellendirilmesi derhal ikinci bir soruna işaret eder; sınırlar sorunu. Eğer yer dışlayıcı sınırlarla kuşatılmışsa, uzam kavramı bu nedenle sınırlar sorununun üstesinden gelebilir mi? Massey'in uzam ve yeri toplumsal ilişkiler bakımından yeniden kavramlaştırması ("uzamsal olan, 'uzatılmış' toplumsal ilişkilerdir")[21] oldukça faydalıdır ve yere karşı modernist önyargıların sorgulanmasına imkân tanır. Ama, toplumsal ilişkilerin ne kadar "uzatılabileceğine" dair bazı sınırlar konulmazsa yer anlamsız hale gelir; özellikle de örneğin akrabalık ilişkilerinin bile, yeri küresel olandan ayrılmaz hale getirerek yerküre üzerine genişletilebileceği bugünün diaspora zamanlarında. Bütün bu, yeri kesinlikle belirleme çabalarına rağmen, Massey'in tartışmasının yer-temelli, uzamsal ve yereli birbirinin yerine konulabilir şekilde kullanmasının, –ki bu kullanımda zaman zaman yer bir ulusun toprağı ile eşitlenir– nedeni bu olabilir.[22] Burada da yerlerin ekoloji ve topografyada temellendirilmiş olması önemlidir. Bu, bir tür coğrafi determinizme ya da sınırlı yer kavramına dönüş değil, aksine herhangi bir entelektüel ve politik olarak eleştirel yer kavramının bir sınır kavramını kabul etmesi gerektiğini öne sürmektir; sınırların geçişkenliği sınırların ortadan kalkması ile aynı şey değildir.

Değişmez kesinlikle aynı şey olmayan ve öyle sanıyorum ki tanım itibariyle bir ölçüde esnek ve geçişken sınırlar de-

---

20 Bu tür tartışmalar oldukça fazladır ve garip olanlarından son derece duyarlı olanlarına kadar geniş bir spektrum oluştururlar. Ekolojik olarak algılanmış yerlerin mantıklı bir savunusunun bir dizi örneği için bkz. Andrew Dobson (der.), *The Green Reader: Essays Toward a Sustainable Society* (San Francisco: Mercury House, 1991).

21 Massey, s. 2.

22 Örneğin *a.g.e.*, s. 8. Burada ulusal kurtuluş hareketleri "sınıf temelli mücadelelerin klasik örneği" olarak tanımlanır ve milliyetçiliğin yerlerin silinmesinde oynadığı rol gözardı edilir.

mek olan temellendirilmişlik, her türlü yer ve yer-temelli bilinç kavramlaştırması için hayati öneme sahiptir. Metafor olarak yer, aşağıdan temellendirilmişlik ve etrafında esnek ve geçişken bir sınırı, yerel-ötesi olana ve her şekilde küresel olana kapanmamayı varsayar. Ama bu metafor konusunda önemli olan, yer(için)e dahil edilecek olanın yukarıdan, sermaye, ulus-devlet gibi yer-siz soyutlamalar ve bunların teori alanında söylemsel ifadelerinden olmaktansa, yerin kendi içinden tanımlanmasını –başka bir deyişle gündelik yaşamın yürütülmesi ve örgütlenmesi üzerinde bir tür kontrol– istemesidir. İşte bu özelliklerin, birbirine benzer yerel ve uzamsal kavramlarına karşılık yer-temelliye dikkat edilmesini meşrulaştırdığını düşünüyorum. Uzamsal, bazı kullanışlarda yer-temellinin dengi olarak hizmet edebilir, ama bunlar da hem niyet hem de etki olarak gündelik yaşamın kontrolü bakımından anlaşılmış yerleri olumsuzlayan o yer-siz soyutlamaların projeleri ya da sınırlandırılmaları olarak ileri sürülmüş olabilirler ve ileri sürülmüşlerdir (harekete geçirilmişlerdir, mobilize edilmişlerdir?). Milan Kundera'nın deyimi ile zamansal olanın alanında "hafızanın unutuşa karşı mücadelesi"nden daha az olmayan bir biçimde, yer için somut olanın içinde verilen mücadele iktidara karşı, soyutlamaların hegemonyasına karşı bir mücadeledir.

Yer bilincinin politik sonuçları belki de günümüzde eskiden olmadığı kadar büyük öneme sahiptir. Neil Smith uzam incelemesini şu gözlemle bitirir: "kapitalizm daima temel olarak coğrafi bir proje idi. Kapitalizme karşı ayaklanmanın kendisinin 'coğrafi olan bir şeyin planlanması olduğunu' ileri sürmek için çok erken değildir ve umarım geç kalmamışızdır."[23] Eğer kapitalizm bir proje olarak her zaman coğrafi bir şey idiyse, yerlerin üretimi ve manipülasyonu, küresel kapitalizm kendisini yaşanan yerlerden soyutlayıp uluslararası yerlere geçtiği, ama bukalemun gibi yerel renkleri üstlenmeye çalıştığı için eskisinden çok daha görünür bir şeydir. Kapitalizmin yerel renkleri üstlenmeye çalışması küreselin yerel olana benzeri görülmemiş biçim-

23 Neil Smith, Uneven *Development: Nature, Capital and the Production of Space* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990), s. 178.

de nüfuz etmesine imkân tanır ve yeni oluşmuş bir yer ve topluluk kaygısının gösterişini yaparken, yerleri kendi pazarlama ve üretim ihtiyaçlarına göre yeniden inşa eder, ki bu da sadece yerler ve küresel pazarlama stratejileri arasındaki ilişkinin daha da karmaşık hale getirilmesine ve şirketler ve cemaat (topluluk) arasındaki iktidar ilişkilerinin gizlenmesine hizmet eder.

İronik bir şekilde, yerlerin meta ve imgelerin pazarlanması çabası içinde manipüle edilmesi çabasının kendisi, yer bilincinin yenilenmesinin de nedenidir. Benim temellendirilmiş bir yer kavramı üzerindeki ısrarım, bu durumun özellikle değerinin bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Tanınmış Fransız Çin tarihçisi Jean Chesneaux son zamanlardaki bir çalışmasında, çağdaş küresel ekonomiyi "temelsiz bir ekonomi" olarak tanımlamak için Hong Kong örneğini kullanır. Hong Kong'daki son gelişmelerin ışığında Chesneaux'nun neler söyleyeceğinden emin olmasam da, kapitalizmin özsel yer-sizliğini benzeri görülmemiş boyutlara çıkaran kapitalizmin yeni evresi sözkonusu olduğunda haklı olduğunu düşünüyorum.[24] Chesneaux'nun benzetmesi ekonomiyi yeniden temellendirmenin, Smith'in dikkat çektiği radikal coğrafi projenin ilk adımı olabileceğini akla getiriyor. Bu bakış açısından, yer geri döndürülemez bir geçmiş için bir nostalji nesnesi olmaktan oldukça uzak bir biçimde, yere karşı modernist önyargılara teslim olmaktan çok, bir taraftan geçmişi şimdiki kaygılarla yeniden biçimlendirirken, geçmişin şimdi

24 Jean Chesneaux, *Brave Modern World: The Prospects for Survival*, çev. Diana Johnstone, Karen Bowie ve Francisca Garvie (Londra: Thames and Hudson, 1992). Hong Kong halkı, Hong Kong ekonomisinin "toprağa bağımlı olmamasına" rağmen son yıllarda dikkate değer bir yer bilinci göstermiştir. Bu durum hem eski sömürge rejimine hem de Pekin rejiminin milliyetçi retoriğine aykırıdır. Bu bilincin sınıf(sal) tarafı gözardı edilmemelidir, çünkü bu durumla ilgili Çin Komünist Partisi'nin milliyetçi retoriği devlet ile ulusaşırı sermaye (hem Çinli hem de Çinli olmayan) arasında, bir gündelik yaşam yeri olarak Hong Kong fikri etrafında ortaya çıkmakta olan sivil topluma karşı, açıklığı bakımından benzeri görülmemiş olan ittifakı gizlemeyi amaçlamaktadır. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Time* (New York: Verso, 1994), kitabında sermayenin topraksızlaşmasının (ezeli müttefiki ülke devletinin aksine) yeni bir şey olmadığını, kapitalizme özgü olduğunu hatırlatır. Buna rağmen ben yine de çağdaş teknolojilerin sermayeyi rüyalarını gerçekleştirmeye teşvik eden yeni bir durum yarattığında ısrar etmek isterim.

üzerine eleştirel perspektifler için bir kaynak olarak önemi üzerinde ısrar eden bir proje olarak görünür.

Bir proje olarak algılanan yer, şu andaki, uzamları algılama biçimlerimizi yeniden formüle edebileceğimiz bir bağlam sağlar. Projenin ne olabileceği, en iyi şekilde modernist projenin kendisini ifade ettiği kategoriler –kalkınma, toplumsal analiz kategorileri ve kültür– için, yer ve yer-temelli bilincin sonuçlarının ne olacağının dikkate alınması yoluyla ifade edilebilir. Ama ilk olarak sorun, yerel ve küresel veya yer-temelli ve uzamsal sorununun zorluğunu kavrayan ve bizi sosyolojik olarak veya soyut teori düzeyinde çözümlenemeyebilecek tercihlerle yüz yüze bırakan bir şekilde yeniden formüle edilmelidir. Bu, yerin hem savunulması hem de reddedilmesinin dikkate değer bir teorik inandırıcılığa sahip olduğu ve aynı nedenden dolayı birbirlerine karşıtlıkları içinde bir çıkışı olmayan (ve çıkışını teorinin açığa çıkaracağı) kendi teorik dünyalarına hapsedilmiş göründükleri, yer/uzam konusundaki mevcut tartışmaların sorunudur.

## Melezlik ve çelişki: Küresel ve yerelin birliği

Küresel ve yerel sorunuyla ilgili bütün tartışmada bir asimetri vardır ve buna benim daha önceki bir yazımı da dahil etmek zorundayım.[25] Bu asimetri yerelin, aynı zamanda evrenselle de bağlantılı olan küresel olana bağımlı bir statüye konulmasıdır. Bu neredeyse kaçınılmaz olarak yerelin şeyleştirilmesiyle sonuçlanır, o zaman da yerelin açıklanması veya savunulması zorunlu hale gelir. Eğer Casey yerler olmadan bir dünya tasavvur etmenin mümkün olmadığı gözleminde haklı ise, yer-temelli olarak yerelin bir savunmaya bile ihtiyaç duymaması gerekir. Ama yerlerin modernist marjinalleştirilmesi o kadar egemendir, ki bu iş, yerelin küreselle ilişkisinden kurtarılmasında başlıca iş olarak ortaya çıkar. O zaman yerlerin kendi koşulları bakımından değil, küreselin operasyonları bakımından açıklanıp/savunulmaları gerekir, ki bu, çözümlemeye, daha sorunu

25 "The Global in the Local," op.cit.

formüle etmeye başlamadan bile önce, bir asimetri katar. Eğer tıpkı yerel ve yer temellinin küresel olması gibi, küresel de yerel ve yer temelli ise ne olur?

Bu soru, Bruna Latour'un *We Have Never Been Modern* adlı kitabında merkezi bir şekilde sorduğu sorudur. Latour küresel ve yerel sorununu daha geniş bir proje olan modernitenin (Batı modernitesinin) yapısökümü projesinin bir parçası olarak ele alır. Bu modernite insanların insan-olmayanlardan ayrılmasıyla (kültür/doğa) mümkün hale gelmiştir ve bu ayrım da başka bir ayrımı, Batı ve Diğerleri (Biz ve Onlar) mümkün kılar. Latour'un koyduğu biçimiyle "modern yapının" temelini oluşturan bu iki ayrım, "saflaştırma" ve "çeviri" süreçlerini (düşüncede değişik düzeylerin ayrılması ve ardından bunların ilişkilerinin dolayımı) gerektirir, ki bu ironik bir biçimde melezlerin yayılmasıyla sonuçlanır, bu da modern projesinin tümünün olumsuzlanmasıdır. Latour'un dediği gibi "melezler hakkında en fazla düşünen o (modern olmayanlar ya da premodernler), melezleri mümkün olduğu kadar çok sınırlandırırken, melezleri, herhangi bir tehlikeli sonuçtan yalıtarak gözardı etmeyi seçen o (modern Batılılar), onları en uç sonuçlarına kadar geliştirir."[26]

Küresel ve yerel tam da böyle bir melezlik durumu sunar. Yerel ve küresel birbirlerinden ayrılmalarında yerele (parochial) karşı evrensel olan şeklinde bir yanılsamayı olası kılar ve süreç içinde bu ayrım premodern ve modern olmayanla benzerliklerini gizler:

> Tıpkı "doğal" ve "toplumsal" sıfatlarının kendi içinde ne doğal ne de toplumsal olan kolektiflerin temsiline işaret etmesi gibi, "yerel" ve "küresel" sözcükleri de doğaları itibariyle ne yerel ne de küresel olan, ama az ya da çok uzun ve az ya da çok bağlantılı olan şebekeler üzerine bakış açıları sunar. Benim modern egzotiklik dediğim şey, karşıtlığın bu iki ucunun bizim dünyamızı tanımlayan şey ve bizi bütün ötekilerden ayıracak şey olarak görülmesinden oluşur.[27]

---

26 Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 41.

27 *A.g.e.*, s. 122.

Burada, Chernaik'in yukarıda, küresel ve yerel arasındaki açığı kapatmamızı mümkün kılan sistem ve şebeke (ağ) arasında yaptığı ayrımı hatırlayabiliriz. Latour için şebeke metaforu sadece küresel ve yerel arasındaki bölünmeyi değil, farklı bir modernite fikrinin kendisini de sorguladığı için, çok daha hayati bir epistemolojik önem kazanır; çünkü "modernler belirli tipten insandışıları işe koşarak basitçe daha uzun şebekeler icat etmişlerdir."[28] Latour ayrıca "kavramlar olarak 'yerel' ve 'küresel'in yüzeyler ve geometri için iyi işlediğini, ama şebekeler ve topoloji için çok kötü işlediğini"[29] belirtir. Kendisi, kendi küresel ve yerel arasındaki ilişki kavramlaştırmasını, yanıltıcı biçimde basit "tren yolu modeli" ile ifade eder:

> Tren yolu yerel midir küresel mi? Hiçbiri. Tren yolu bütün noktalarda yereldir, çünkü yataklı vagonları ve tren yolu işçilerini bulursunuz ve bütün yol boyunca yayılmış istasyonlar ve otomatik bilet makineleri vardır. Yine de tren yolu küreseldir, çünkü sizi Madrid'den alıp Berlin'e ya da Brest'ten alıp Vladivostok'a götürür. Ancak, sizi her yere götürecek kadar da evrensel değildir.[30]

Eğer tren yolu ne yerel ne de küresel ise, hem yerel hem de küresel olmasının gerekli olmadığı da rahatlıkla savunulabilir. Latuor'un bu ikisini biraraya getirmedeki amacı küreselllik ve buna eşlik eden epistemolojik evrensellik iddialarını gerçek boyutlarına indirmektir. Bu nedenle, "IBM bir dizi yerel etkileşimden oluşabilir miydi?" diye sorar ve devam eder: "Karl Marx'ın veya Fernand Braudel'in kapitalizmi Marksistlerin total kapitalizmi değildir... O, dünyayı kâr ve hesap merkezleri haline gelen noktalar temelinde, daha çok uygun olmayan biçimde kucaklayan bir şekilde uzun şebekelerden oluşan bir zincirdir. Onu adım adım takip ettiğinizde, asla yereli küreselden ayıran gizemli *hatlardan* geçmezsiniz."[31] Sonuç, IBM'e (ya

28 *A.g.e.*, s. 117.

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

30 *A.g.e.*, s. 117.

31 *A.g.e.*, s. 121.

da bilim, Kızıl Ordu, Fransa Eğitim Bakanlığı ya da her neyse) yerleri kontrol etme yanılsamasını takip eden, her şeyi bilme ve her şeye kadir olma gücünün tanınmamasıdır:

> Modernler ürünleri süreçlerle karıştırdılar. Bürokratik rasyonalizasyonun üretiminin rasyonel bürokratları önvarsaydığına; evrensel bilimin üretiminin evrenselci bilimlere dayandığına, etkin teknolojilerin üretiminin mühendislerin etkinliğine yol açacağına; soyutlamanın üretiminin bizzat kendisinin soyut olduğuna; formalizmin üretiminin bizzat kendisinin formel olduğuna inandılar. Pekâlâ, aynı şekilde, bir rafinerinin rafine bir biçimde benzin ürettiğini veya bir mandıranın yağlı bir şekilde yağ ürettiğini söyleyebiliriz.[32]

Latour'un argümanını sergilemek için sözgelimi ayak izleri ya da uçak yerine demiryolunu kullanmayı tercih etmesi, derhal, onun şebekeler kavramlaştırmasındaki bazı sorunlara ve modernitenin yapısökümü içinde tarihselliği bastırmasına dikkatimizi çeker. Ama şu an için küresel ve yerel sözkonusu olduğunda onun önerdiği düşünce çizgisini izlemek yararlı olabilir.

Küresel ve yerelin nihayetinde birbirlerinden ayrılamaz olması, küresel kapitalizm rejiminin ayırt edici bir özelliği olarak, şu an için daha da geçerlidir. "Küryerel" (glocal) Latour'un küresel ve yerelin melezliği ile ilgili aklında olan şeyi ikna edici bir şekilde ifade eder. Bizi (bunun) hakkında düşünmeye zorlayan şey dünyanın şekillendirilmesinde işbaşında olan ikili bir süreçtir: Latour bizi ne küresel olanın yerelleştirilmesi ne de yerel olanın küreselleştirilmesinin ürünle karıştırılmaması gerektiği konusunda uyarır.

Ama "yerden kurtulmuş (yersiz)" küresel kapitalizm (Jean Chesneaux'un öne sürdüğü gibi, uluslararası şirketlerin işlemlerinin çoğu aslında –bir– yerlerde gerçekleştirilir) yer-temelli olumsallık ve mülahazalara tabidir. Uluslararası şirketler operasyonlarını "yersizleştirmek" istediler, ama bu şirketlerin merkezleri ve bürolarının nerede olduğu hâlâ ulusal özdeşleşmeler bakımından önemli gibi görünüyor. Ulusaşırıcılık sermaye-

32 *A.g.e.*, s. 115-116.

nin yeni ideali olmakla beraber, hâlâ ortada ABD şirketleri, Japon şirketleri, İngiliz şirketleri vb. var. Ekonomik faaliyetlerin en "yersiz" olanında, mali işlemlerde bile, güçlü bir bankacılık sistemi olan Büyük Britanya üretimdeki yeri veya siyasi iktidar bakımından statüsüyle tamamen orantısız bir biçimde, küresel bir etkiye sahip olabilir.

Küresel/yerel örtüşmesi başka bakımlardan da önemlidir. Uluslararası şirketlerin, operasyonlarını yürüttükleri yerlerde kendilerini "yerlileştirme" çabası basit bir ticari hesabın sonucu olabilir, ama yine de kendine has sorunlar yaratır. IBM uluslararasılaşmasında işgücünün "çokkültürlülüğü" sorunu ile uğraşmak zorunda kaldı ve bu sorun bilinen idari pratikler içinde aşılamayacak bir sorundu. Küresel ve yerel sorunu belki de en çok iletişim alanında çözülmesi güç bir sorundur. Bu sorun bu alanda kültürlerin homojenleştirilmesine karşı kültürlerin yerel olarak sahiplenilmeleri üzerinde bitimsiz ve muhtemelen çözümsüz bir tartışmaya yol açtı; çözümsüz çünkü tam da iletişimin ulusaşırı ekonomik motivasyonları nedeniyle, şirketler program üretimlerinin yerel mıntıkalarda yönetilmelerini zorunlu kılar, ki bu özerk pazar olarak yerlerin üretilmiş pazarlar olarak yerlerden ayrılmasını imkânsız hale getirir. Ama süreç içinde küreselleşmenin yürütücüleri olarak şirketler, farklı kültürel durumları kendi üretim süreçleriyle bütünleştirmelerinde üstü kapalı olarak var olan çelişkileri içselleştirirler.

Hızla yayılan sivil toplum fikrinden STK'ların faaliyetlerine kadar, küreselleşmenin diğer alanları için de benzer gözlemler yapılabilir. En önemlisi, sermaye ve sermayenin küreselleştirici güçlerine karşı mücadele veren hareketlerin kendileri de önemli biçimlerde küreselleşmişlerdir. Sınıf, cinsiyet ve etnisiteye karşı sermaye kategorileri bakımından yapılan mekân/yer tanımlarının aksine STK'ların kendilerinin, yerel olarak somut görünümlerindeki çelişkileri içselleştirmeleriyle, değişik ölçülerde küreselleştikleri hayli açıktır. Önemli olan küreselleşme sürecinin kendisinin, küreselleşmeyi mümkün ve makul kılmak için ele alınmak zorunda olan mahalli farklılıkların bizzat küreselleşme sürecine dahil edildikleri, dışsal ve içsel ara-

sındaki farkı ortadan kaldıran, farklılıkları küreselleşme sürecinin içine taşıyan ve küreseli yerelin bütün çelişkileri ile birlikte temsil eden bir duruma yol açmış olmasıdır. Başka bir deyişle, bir süreç olarak küreselleşme, ekonomik, siyasi, toplumsal ve özellikle kültürel biçimlerin evrenselleştirilmesi bir yana, bir ürün olarak küresellikle de karıştırılmamalıdır.

Aksi süreç, yerelin küreselleşmesi de, eşit derecede aşikâr bir şeydir. Amitai Etzioni'nin "cemaatçi hareket"i Washington, DC'deki genel merkezlerinden cemaatin yeniden örgütlenmesini teşvik etmeye çalışırken, Robert Bellah ve ortağının *Habits of the Heart* kitabı, beyaz ve zengin olanlar dışında gerçek yerlerde çok az ilişki içinde önerdiği yer-temelli değerler nedeniyle çok satan bir kitap haline geldi. Hilary Clinton mahalle temelli aile değerlerini savunuyor; görünen o ki, mevcut ABD yönetimin küresel olarak şevkle savunduğu uluslararası şirketlerin gerçek mahalleleri yıktığından habersiz. Boulder, CO, muhtemelen bütün dünyadan gelen yerel dini ve tıbbi pratiklerin başka herhangi bir yerden daha büyük bir tüketicisi, ama aynı zamanda o yerlerden gelen yerlileri dışarıda tutma konusunda da çok dikkatli. Vahşiliğe ekolojik kaçışlar, para babası Yeni Çağ yuppilerine yerlere yeniden bağlanma ve dolayısıyla küresel yağmaya katılmalarını daha hoşgörülebilir hale getirme imkânı veren hac mekânları sağlar.

Bu örneklerde yerel, küresel dolaşıma sokmaya uygun bir meta haline indirgenmiştir. Ama yerelin küreselleşmesinden sadece Birinci Dünya'nın tüketiminin sorumlu olduğunu düşünmek yanlış olur. El yapımı sepetlerden yogacı egzersizlere kadar yerel ürünler ve kültürel pratikler de şimdi küresel dolaşıma sunulmaya hazırdır. Meksika hükümeti Ulusal İhraç Ödülü'nü, Zapatistalara kindar bir meydan okuma ile Chiapas'daki yerli kahve üreticilerine verdi. Ödülle ilgili haber bir Kuzey Amerika gazetesinde Grassroots Development (Tabandan Kalkınma) gibi alakasız bir başlıkla, yorumsuz olarak verildi. Chiapas'daki Zapatistaların kendileri de yer temelli varoluşu mümkün ve makul kılmak amacıyla davalarının propagandası için televizyon ve interneti kullandılar ve bu onla-

ra ilk postmodern devrim unvanını getirdi. Toprakla bağlarını teyit etmek isteyen yerli insanlar, yerlilik tanımının şehirleşmiş yerliler nedeniyle karmaşık bir hal aldığını görmekle kalmazlar, kendilerini ülke başkentlerinde temsil etmek ve Cenevre'deki BM Genel Merkezine ulaşmak isterler. Bir Apaçi kabilesinin şefi Apaçi topraklarının nükleer atık deposu olarak kullanılmasını savunmasını, yerli halkın toprakla özel bir ilişkisi olduğu ve bu tür atıkları daha iyi idare edebileceği temelinde meşru göstermeye çalıştı. İnsanlar kendileri, her ne kadar dışarıdan gelen kültürel mesajları kendilerine mal edecek olsalar da, harekete gerek bile kalmadan onları küreselleştiren televizyonların başında toplanırlar. En yerel ve temel yakınlık olan akrabalık bile, rastgele bir gelişmenin sonucunda değil, kaynakları maksimize etmek için yapılan stratejik aile planlamasının sonucunda aynı ailenin üyeleri kendilerini dünyanın değişik bölgelerine dağılmış halde buldukları için, küreselleşebilir.

Başka bir deyişle, yerel, şebekeler bakımından küresel olarak görünürken, küresel yerel olarak görünür. Bu koşullarda, yerelden küreseli ayırma ve her biri için toplumsal oluşturucu öğeler bulma çabası aslında, Latour'un argümanının karşıt bir uyarıcı işlevi gördüğü, modernist önyargılarla sonuçlanabilir. Bu aynı zamanda küresel ve yerel sorunlarına ve benim yukarıda tartıştığım küresel ve yerel veya mekân ve yer arasındaki tartışmaların birçoğuna egemen gibi görünen ya/ya da mantığına teorik yanıtlar bulma arayışının nafileliğini ortaya koyar. Burada sorun, Latour'un öne sürdüğü gibi, melezliğin bu sorunlara bir çözüm getirip getirmediği sorunudur. Latour'un kavramlaştırmasında da postkolonyal kavramlaştırmalara benzer şekilde, bir kavram olarak melezlik, benimsenmiş sınırlar içindeki farklılık sorununa getirilen statik bir çözümdür; yani melezliğin yarattığı çelişkileri, melezliğin kendi yapısal bağlamlarını üretme biçimlerini ve kendileri de insan etkinliğinin bir parçası olan bu bağlamların ortaya koyduğu sorunların çözümünü nasıl sınırlandırdığını dikkate almaz.

Melezliğin yanıltıcı biçimde cazip olmasına rağmen neden yetersiz ve belki de yanlış yönlendirici olduğu, "tüysüz şeftali"

sorunu diyeceğim sorun yoluyla gösterilebilir. Koreli-Amerikalılar tarafından üretilen, şeftali ve elmanın aşılanmasından elde edilen tüysüz şeftali (nektarin) elma ile şeftali arasındaki farkı ortadan kaldıran bir ürün değil, aksine bize yeni sorunlar çıkaran bir üründür. Homi Bhabha'nın metaforuna göre, o, öteki iki yeri ortadan kaldıran değil, tercihleri zenginleştiren ve karmaşıklaştıran üçüncü yerdir. Bu aşamada, elma ve şeftaliye ek olarak tüysüz şeftalinin de varlığı yeni pazarlama sorunları çıkarır; ama bu sorunlar sadece pazarın dinamizmini artırır ve pazarın daha da verimli seçenekler sunma iddiasını meşrulaştırır; yani, bir tür, bir meyve kılığındaki liberal pazar çoğulculuğu.

Ama ya melez olan kendilerinden türediği orijinallerin yok olmasına neden olursa ne olacak? Ki bu durum, bu genetik ve sosyal mühendislik çağında giderek daha fazla gündelik bir durum haline gelme potansiyeli taşıyan, doğa ve toplumun ürünlerinin gündelik olarak içinde yaşadıkları koşuldur. Tüysüz şeftalinin ne olduğu verili olduğunda, tüysüz şeftalinin diyalektik bir yeniden kavramlaştırılması, sadece postmodernistlerin ve postkolonyalistlerin çok sevdiği türden neşeli bir gösteri imkânı sunabilir. Ama bir tüysüz şeftalinin melez olarak tanımlanması ile onun tüysüz şeftali-elma-şeftali ilişkisinin ima ettiği çoklu çelişkiler bakımından temsili arasında dünya kadar fark vardır. Diyalektiğin terminolojisi içinde ifade edildiğinde, bu, tüysüz şeftali olarak ifade edilen ve böyle bir istikrarsız birliğe içrek tüm dinamizme sahip bir karşıtların birliğidir. Melezlik sadece seçeneklerin çokluğunu varsayar, ama gerçek hayatta aynı zamanda seçeneklerin tükenmesine de yol açabilir. Çelişki, böyle olumsallıkları kabul ederek, bu tür çelişkinin önceden tahmin edilmesini ve çözümüne yönelik bilinçli müdahaleyi gerektirir. Sorun artık bir pazarlama sorunu değil, daha temel olarak bir üretim sorunudur. Bu ayrıca biraz daha ciddi bir sorundur, çünkü aynı zamanda iktidarın da gözönüne alınmasını gerektirir.

Ama bu daha ciddi düzeyde, melezlikteki iktidar sorununu tasvir etmenin Latour'un şebeke olarak şirketler hakkında söylediklerini yeniden ele almaktan daha güçlü bir yolunu bilmi-

yorum. Yerelleştirilmiş ve bağımlı operasyon şebekeleri olarak şirket fikri, ticari evrensel gerçeklik iddialarının yapı sökümünde faydalı olabilir. Ama bunun kendisi sermaye iktidarı hakkında çok az şey söyler. Sermayenin liderleri küreselleşmenin beraberinde küresel ile yerel arasında "yeni çelişkiler" getirdiğini kabule hazırdırlar, ama bundan dolayı iktidar(lar)ını en üst noktaya çıkarmaktan vazgeçmeleri gerektiği sonucunu çıkarmazlar; aksine, çelişkinin kabul edilmesi kaybedilen iktidarı eski haline getirmek veya en üst düzeye çıkarmak için yeni yönetim teknikleri arayışına yol açar. Küresel olan, tıpkı yerel olanın olabileceği gibi, melez olabilir.[33] Ama her durumda melezliğin nedeni farklıdır; Latour postmodernizmin farklılıklar arasındaki farkı ortadan kaldırmaktan suçlu olduğu yönündeki gözlemine rağmen, bu nedene karşı ilgisizdir. Ve bunun en açık olduğu düzey, yer düzeyidir. Yerelleştirmeyi amaçlayan ticari işletme şirket ve topluluk arasındaki sınırların ortadan kaldırılması için çaba gösterir, ki bu neredeyse kaçınılmaz olarak cemaatin bir ticari kasabaya ya da daha da kötüsüne dönüşmesiyle sonuçlanır.[34] Teorinin mantığının aksine, güç eşitsizliği pratikte bu aynı sınırların çizilmesini gerektirir, çün-

33 Bu noktanın değerlendirilmesi ve etkileri için bkz. A. Dirlik, "The Postmodernization of Production and Its Organization," Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997) içinde.

34 Kapsamlı bir çalışma için bkz. Bryan D. Palmer, *Goodyear Invades the Backcountry: The Corporate Takeover of a Rural Town* (New York: Monthly Review Press, 1994). Ulusaşırılığını gizlemek için Amerikan bayrakları sallayarak yerleri işgal eden Wall-Mart gibi bir şirket, özellikle şirket kentleri yaratma çabası bakımından dikkate değer. Yerin bu işgali, iş anlayışlarındaki zamanın işgalinde bir benzeri vardır. Küreselleşme literatürünün büyük kısmı, yeni teknolojilerin yeni iş biçimleri için yarattığı imkânlar hakkında anlatılanlardan oluşur. Bir laptopun yardımı ile yeniden eve veya hatta bir plaja taşınacak olan bu iş biçimlerinin zanaatkârca veya girişimci iş biçimleri yaratacağı varsayılır. Bu yeni iş türlerinin ideolojik yüceltilmesine karşı, diyalektik olarak algılandığında, işin böyle "merkezsizleştirilmesi"nin, yeni teknolojilerin evdeki, plajdaki bütün zamansallıkların işgal edilmesini mümkün kılması ve bu teknolojilerin iş ve boş zaman arasındaki herhangi bir önemli ayrımı ortadan kaldırması nedeniyle mümkün olduğu da açıktır. Denetçilerden sadece bir klavye tuşu kadar uzak olduğu için, plajdaki işçinin, zanaatçının aksine kendi zamanı üzerinde çok az kontrolü vardır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. "The New World of Work," *Business Weekly* (Ekim 1994), s. 76-104.

kü bu sınırlar olmaksızın, mekânlar yerleri işgal etmek zorunda kalır ve "yerden bağımsız" bir ekonomi gündelik hayatın sabitliğine son vermek zorundadır. Çünkü gündelik yaşamda gündelik yer varoluşunun parçası olan aynı şirket yöneticileri, aynı zamanda, yerlerin sadece sıkıntı kaynağı olduğu bir iktidar coğrafyasının biçimlendirdiği bir şebekenin de parçasıdırlar. Latour sadece yüzeyler(e) karşı(sında) şebekeleri vurguladığı için değil, ama indirgemeci bir şebeke kavramını kullandığı için yanılır.

Bizi aynı anda küreselin yerelliği ve yerelin küreselliği ile yüz yüze getiren çözümleme çizgisinin nihai değeri, küresel ile yerel, ya da uzamsal ile yer-temelli hakkındaki tartışmanın teorik çözümlere katkıda bulunmadıklarını teyit etmesidir. Sorunu akademik sosa bürümek, sadece sorunun gerçek doğasını gizler ve onunla yüzleşmekten kaçınmanın bir yolu haline gelir. David Harvey yer-ötesi örgütlenmeden vazgeçerken, yeri vurgulamanın herkesi, hareketlerinde bir sınır tanımayan hareketli bir sermayeye karşı zayıflaştırdığını söylemekte tamamen haklıdır. Chernaik ve Massey, yer ve mekân böyle kesin bir biçimde ayrılamaz, çünkü toplumsallaştırılmış mekân çok daha az sınırlayıcı, bütün belirsizliklerine rağmen siyasi imkânların tasavvurunda daha zengin olan bir yer kavramına izin verir, derken tamamen haklıdır. Son olarak Latour her iki tutum için de teorik bir meşrulaştırma getirmekte haklıdır, şebekeler aracılığıyla –yeri küreselleştirerek ve küreselliği yerleştirerek– mekânla yeri birbirine bağlarken haklıdır, ki bu da sonuçta epistemolojik belirsizliği kabul etmekle beraber iktidar sorunu hakkında çok az şey söyler.[35] Latour'un modernist önyar-

35 Bu çoklu ona(yla)malar, kafa karışıklığını engellemek için, daha fazla üzerinde konuşulması gereken bir teorik ikilem yaratır. Benim yukarıda bu sorunların akademik kılıfa sokulmasına işaret etmem, gündelik yaşamın sorunlarının, yukarıda tartışılan "kalkınma söylemi"nde olduğu gibi, yaşam durumlarından akademik disiplinin sorunsalları ve diline maledilerek uzaklaştırılmalarına işaret etmeyi amaçlıyordu. Bu tür mal etmelerdeki örtük olan soyutlama da, teori ve pratik sorununu gündeme getirse de, bu çoklu onaylamalarla ilgili benim aklımdaki teori sorunu bazı yönlerden daha ağır ve çetindir.

Belki de bunu en iyi biçimde burada Jameson'ın "yeni toplumsal hareketlerin" ortaya çıkardığı teorik çıkmazlarla ile ilgili söylediklerine başvurarak açık-

gıya karşı iktidarın daha doğru bir sunumu adına moderniteyi yapısökümü, çağdaş iktidar biçimlenmesinin meşrulaştırılmasına bile imkân tanıyabilir. Bu meşrulaştırma, Latour bu biçimlenmemin epistemolojik meşrulaştırılmasının geçerliliğini sorgulasa bile, modernitenin yarattığı iktidar biçimlenmelerini olumlar.

Bütün bu sorunlara rağmen, Latour'un küresel ve yerel sorununu koyma biçimi önemli bir sonuç doğurur: yerel sorunu küreselin de eşdeğer bir düzeyde marjinalleştirilmesi olmadan ortadan kaldırılamaz ya da marjinalleştirilemez, ki bu yerel/küresel sorunsalına tartışmaların çoğunda olmayan bir simetri kazandırır. Eğer yerel olan küresele göndermede bulunmadan kavranamaz ise, küreselin de, ulusaşırı kurumları bir tarafa bıraksak bile, kendi meta üreticileri ve tüketicilerinin mekânı olan yerel olmadan varolamayacağını öne sürmek mümkündür. O zaman sorun yerel ile küreselin çatışması değil, "küryerelliğin" farklı biçimlenmeleri sorunudur. Bazı olguları küresel alanına, bazı olguları yerel alanına atamak yerine, en sıradışı durumlar dışında bu olguların tümüyle hem yerel hem de kü-

layabilirim. Söyledikleri konumuzla özellikle ilgilidir, çünkü bu hareketler yer sorununun ortaya atılmasında önemli bir rol oynamışlardır. "... 'yeni toplumsal hareketler' geç kapitalizmin sonuçları ve arkadan gelen etkileri midir? Bu hareketler sistemin kendisi tarafından kendi sonu gelmez iç kendi kendini-farklılaştırmaları ve kendini-yeniden üretmesinin yarattığı yeni birimler midir? Yoksa bu hareketler tam da, sisteme muhalefet biçimleri olarak sisteme direniş içinde ortaya çıkan, onu kendi iç mantığının yönünün aksine yeni reformlar ve iç düzenlemelere zorlayan "tarihin yeni aktörleri" midir? Ama bu kesinlikle yanlış bir muhalefettir. Bu muhalefet, hakkında her iki tutumun da doğru olduğunu söylemenin tatmin edici olacağı bir muhalefettir; hayati sorun, sistem ile fail (agency) alternatifleri arasında açıklayıcı tercihlerin yarattığı, her ikisi içinde yeniden üretilen teorik ikilemdir. Ama gerçekte böyle bir tercih yoktur ve birbiriyle kesinlikle tutarsız olan her iki açıklama veya model de birbiriyle kıyaslanamazdır ve eşanlı olarak kullanıldıklarında, aynı zamanda kesin biçimde ayrılmalıdırlar." Fredric Jameson, *Postmodernism; Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1994), s. 326. Radikal teorideki çıkmaz (dilemma), aynı zamanda pratiğin de çıkmazıdır. Eğer Jameson'ı doğru anladıysam, "yeni toplumsal hareketler" fail kadar önemlidir, çünkü bu hareketler sistemin yarattığı "gerçek" sorunlara yanıt verirler, ama aynı zamanda sistemik "kendi kendini farklılaştırmanın" ürünüdürler ve bu tür farklılaştırmaların daha da artmasına katkıda bulunurlar ve bu, bu hareketleri sistemle çatışmadan daha da uzaklaştırır. Benzer şeyler rahatlıkla yer tarafından yaratılan çıkmazlar için de söylenebilir. Ayrıca bkz. Aşağıda, 57 nolu dipnot.

resel olduğunu, tümüyle yerel ve tümüyle küresel de olmadıklarını kabul etmek gerekli olabilir. Böyle bir kabul, yer-temelli düşünce ya da imgelemde farklı olan şeyin ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olabilir. Bundan hemen sonra yapılması gereken şey, sadece toplumsal kategorileri, düşünme biçimlerimiz için bir yer olmamakla kalmayan, aynı zamanda buna bir engel halini alan, ciddi biçimde yapılmayan herhangi bir toplumsal çözümlemenin anlamlılığını sorgulamaktır.

## Toplumsal ve kültürel çözümlemede yer

Massey'in bir yeri benzersiz yapan şeyin "toplumsal ilişkilerin özel bir bireşimi" olduğu şeklindeki hatırlatması, çok iyi düşünülmüş ama tek yanlı bir şeydir. Eğer, Lefebvre'nin bize dediği gibi, yerler üretilen şeylerse ve sadece şeylerin meydana geldiği önceden belirlenen mekânlar değillerse, yerin üretimi kendisinin kuruluşunun bir parçası olarak, o "toplumsal ilişkilerin özel karışımının" üretimini de içerir. Bu, toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkileri kavradığımız kategorilerin, onları yer-bağımlı görünümleri bakımından (eğer sadece yer-bağımlı biçimlerde değilse) kavradığımızda daha anlamlı oldukları anlamına gelir, ve bu özel karışım da sınıf, cinsiyet, ırk, vb. kategorilerde temsil edilen toplumsal ilişkilere ve yerin kendisine somut anlam veren özel bir dizi yapıyı üretir.[36] Bu, (a) Küresel Kapitalizm koşullarında (ister yaratım ister yıkım olarak) yerlerin üretimi yaşamın bir koşulu haline geldikçe ve (b) bu durumdan duyulan hoşnutsuzluk yerden ayrılan kavramların hegemonik içerimlerinin sorgulanmasına yol açtıkça giderek daha çok kaçınılmaz hale geldi.

Bu bakımdan en şüpheli olan şey Arturo Escobar'ın "kalkın-

36 Yer temelli olmanın toplumsal kategoriler açısından etkileri konusunda aydınlatıcı tartışmalar için bkz. Dick Walker ve The Bay Area Study Group, "The Playground of US Capitalism? The Political Economy of the San Francisco Bay Area in the 1980s," Mike Davis, Steven Hiatt, Marie Kennedy, Susan Ruddick ve Michael Sprinker (der.), *Fire in the Hearth: The Radical Politics of Place in America* (New York: Verso, 1990) içinde s. 3-82. Ayrıca bkz. Beatrix Campbell, "New Times Towns," Stuart Hall ve Martin Jacques (der.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s* (Londra: Verso, 1990) içinde, s. 279-299.

ma söylemi" dediği şeyle ilgili olarak sorulan sorulardır. Yoksulluk ve zenginlik, durgunluk ve ilerleme ve nihayetinde iyi bir yaşamı oluşturan şeyin ne olduğu hakkındaki kendi özel tanımlarının evrensel olduğunu varsayan kalkınma söylemi, dünyanın, (şimdi başkalarının da ona eşlik ettiği) AvroAmerikan kapitalizmi tarafından işgal edilmesine neden oldu. Ve bu işgalin toplumlar ve doğa için yıkıcı sonuçları da oldu.[37] Aynı biçimde, Stacy Pigg yakın zamanda yayınladığı bir makalede kalkınma söylemi için farklılıkların silinmesinin hayati olduğunu, kendisinin ele aldığı konuda ise, (yabancı ya da Nepalli) kalkınmacı bürokratlar için anlaşılması daha kolay olan ve uzaktan yönlendirilen kalkınmacı planlara daha kolayca teslim olan bir "örnek köy" (generik köy) yaratmak için Nepal'de yaşayan köyler arasındaki farkların silinmesinin hayati olduğunu ileri sürer.[38] Ama farkların silinmesi sadece uzaktaki kalkınma bürokratlarının sorumluluğu değildir, çünkü bu sorumluluk devlet ve kalkınmacılık kültürünü içselleştiren yerli liderlerin işbirliği ile "yerelleştirilmiştir." Bu sadece Nepal'e özgü bir sorun değildir, bütün modernleştirici ulus-devletlerin farklılıkların silinmesindeki işbirliklerini tanımlar. Aslında, tarihsel bir geriye bakışla hangisinin, her zaman yerleri işgal eden aç gözlü bir kapitalizmin mi yoksa homojenlikler icat eden bir ulus-devletin mi, böyle ilkörnek (generik) kategorilerin yaratılmasında büyük sorun olduğunu söylemek zordur. Bu da tartışmaya açık bir soru olabilir, çünkü nihayetinde devlet ve sermayenin işbirliği (veya varolan sosyalizm örneğinde olduğu gibi, devlet ve yönetici bürokratların işbirliği) bütün modernite tarihi boyunca görülen bir şeydir.[39] Farklılığa yakından bakmak,

---

37 Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

38 Stacy Leigh Pigg, "Inventing Social Categories Through Place: Social Representations and Development in Nepal," *Comparative Study of Society and History*, 34.3 (Temmuz 1992), s. 491-513.

39 Çin'de modernleşmenin ilk aşamasında Modernleştirici devlet ile kırsal direniş arasındaki çatışma hakkında bir çalışma için bkz. Roxann Prazniak, *Rural Story: Narratives of Resistance in the Chinese Revolution of 1911* (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1998).

ki bu yere yakından bakmayı içerir, Escobar'ı, kalkınmacılığın (Latin Amerika'da) birçok şeyi yıkmakla birlikte, her şeyi yıkmadığını ve mahalli yerli geleneklerin evrenselci bir kalkınmacılığa zorla empoze ettiği melez biçimlerin, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir kalkınma söylemine karşı yaşam ve değişim hakkında alternatif düşünme biçimleri sunabileceği sonucuna ulaşmaya yöneltti.[40] Her halükârda yer, kalkınmacılık eleştirisi ve kalkınmacılığa alternatifler düşünmek bakımından hayati öneme sahiptir.[41]

Evrenselci toplumsal kategorilerin sorgulanmasının temel olmakla birlikte sadece bir yönü olan kalkınmacı evrenselciliğin sorgulanması, kaçınılmaz olarak toplumsal çözümleme kategorilerinin evrenselliği hakkında kuşkulara yolaçar. Bu kategorilerin tamamı kalkınmacılığı üreten aynı modernitenin ürünüdür ve modernite içinde şu ya da bu şekilde ima edilmişlerdir. Ama bu olayda, bu tür bir sorgulamanın kaynakları ve sonuçları bakımından büyük bir karmaşıklık sözkonusudur ve bu karmaşıklık küresel ve yerel, uzamsal ve yer-temelli üzerindeki tartışmalarda önemli bir rol oynamıştır. Sınıflar yerlere göndermede bulunmadan kavranabilir mi? Ya cinsiyetler, ırklar ve entisiteler? Eleştirel kategorilerin hegemonyanın araçları haline getirilmesinden, bu tür kategorilerin kullanımında yerleri dikkate almamak mı sorumludur? Bu tür soruların kaynakları karmaşıktır, çünkü bu sorular kapitalizmin ya da devletin koşullarından dolayımsız olarak çıkmazlar, aksine kategorilerin kendilerinin dile getirilmesi ile eşanlı olarak ortaya çıkan farklılıklar tarafından dolayımlanmışlardır: örneğin, sınıf içindeki ırk ve cinsiyet sorunları, cinsiyet içindeki ırk ve sınıf

---

40 Escobar, s. 217-222.

41 Bunun sadece bir sol ya da radikal kaygı olduğu Thomas Friedman, "Balancing NAFTA and Neighborhood," *Rocky Mountain Newsifxom The New York Times*), 13 Nisan 1996, s. 44A'da ikna edici bir şekilde ifade edilmiştir. Pat Buchanan'ın 1996'daki başkanlık kampanyasında ilk aşamadaki başarısının, düzenin yorumcularının dikkatinin yerlere çekilmesinde büyük payı olduğunu düşünüyorum. Friedman'ın yazısının başlığına ilhamı Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 1996) vermiştir. Bkz. özellikle son bölüm.

sorunları, ırk içindeki sınıf ve cinsiyet sorunları. Yer böyle bir başka kritik sorun olarak ortaya çıkar.

Bunun sonuçları karmaşıktır. Cemaatler ya da bir tür "yere-bağımlı" (bu terimi bilerek kullanıyorum) kimlik bakımından kendini tanımlayan yerler de, sonuçta yere içkin olan eşitsizlikleri ve baskıları gizlerler ve bastırırlar. "Cemaatlerin" iç anlaşmazlıkları dışarıdaki kışkırtıcılara yüklemedeki rahatlığı, bir klişenin açıklığına sahiptir. Sınıf, cinsiyet, ırk gibi toplumsal kategoriler, cemaatin kendi imgesi bakımından bölücüdürler. Bu kategorilerin dile getirdiği eşitsizliklerin çözülmeleri bir yana, bu eşitsizliklerle, evrenseller olarak bu kategoriler bir şekilde anlaşılmadan yüzleşilebilir mi?[42] Öte yandan, cemaat üstü bir bakış açısından bakıldığında, bu kategoriler aynı zamanda, yerler arasındaki bağları sağladıkları için birleştiricidirler. Bu David Harvey'in uyardığı gibi, kendi iktidarlarını en üst düzeye çıkarmak için cemaatleri birbirine karşı kullanan (sermaye ve devletin) yer-üstü güçlerine karşı belki de tek savunma olabilir.

Belki de bu tür kategoriler yer-üstü güçlerle işbirlikleri içinde hegemonik içerimler üstlendikleri için, yer bu kategorilerin inşasına ısrarcı bir biçimde müdahil olmaya başladı. Ama Küresel Kapitalizmin yapısal koşulları ve ulus-devletlerin ulusal topraklarda mekânsal eşitsizlikleri gidermek için kısa bir süre-

---

42 "Topluluğun" şeyleşmesinin son zamanlardaki bir eleştirisi için bkz. Iris Marion Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference," *Social Theory and Practice*, c. 12, no. 1 (İlkbahar 1986), s. 1-26. Cemaate karşı çıkan birçok yazar gibi Young da bireycilik ve farklılığın onaylanmasını kalkış noktası olarak alır. Bu ilk olarak, kafayı bireyciliğe ve farklılığa takmanın oldukça sınırlı (özellikle Birinci Dünya ülkelerindeki çoğunlukla zengin) ve büyük oranda küresel bir bakış açısıyla alakasız olduğunu göz ardı eder. Bu aynı zamanda, cemaat bilincine gelindiğinde farklılıkların müzakere edilmesi imkânını dışarıda bırakır. Dahası, en despotik hallerinde bile insanların birlikte yaşadığı cemaatin tiranlığı, devletlerin tiranlığı ile karşılaştırıldığında, "iyi huylu" olabilir. Bu tür eleştirileri içeren ve yer ve cemaate yöneltilen başka birçok eleştiri içeren bir görüş için bkz. Leopold Kohr, *The Breakdown of Nations* (New York: Rhinehart and Company, Inc., 1957). Modernite ve kapitalizmin kadın üzerinde baskıyı artırma biçimlerinin –sadece modern öncesi baskı biçimlerini ağırlaştırmak değil, aynı zamanda baskı üzerindeki geleneksel sınırları yıkması da– tutkulu bir kınaması için bkz. Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (Londra: ZED Books, 1986).

liğine üstlendikleri sorumlulukları kademe kademe terketmelerinin toplumsal analizin kategorilerinin yerleşikliklerinin zayıflatılmasında büyük payı vardır. *Çünkü* bu terkediş, yerleri devletin müdahalesi olmaksızın sermaye ile karşı karşıya getirdi, yerleri sermaye çekmek için birbirleri ile rekabete soktu ve süreç içinde toplumsal analizin kategorilerinin, yer farklılıklarına göre kırıldığını ortaya çıkardı. Dolayısıyla bugünlerde, sınıf ve sınıf ilişkilerinin en iyi yer-temelli görünümlerinde anlaşıldığı, cinsiyetin sınıf ve ırk tarafından sınırlandırılmasında (qualifications) iyi ele alınmayan, yere bağlı kendine özgü bir özelliği olduğu, çağdaş diaspora hareketlerinde küreselleştirilen etnisitenin aynı zamanda, farklı etnisitelerin birbiriyle karşılaştığı, yer bakımından da anlaşılması gerektiği ve her zaman anlamsız bir kategori olan ırkın farklı yerlerde farklı anlamlar taşıdığı şeklinde argümanlar sık sık duyuluyor. Yerin mümkün kıldığı hegemonya sorgulaması homojenleştirici soyutlamaların hegemonyasının sorgulanmasına alternatif değil, ek bir uğraktır – her ne kadar şimdi temel bir uğrak olsa da. Bu sorgulama şimdi tam da anti-hegemonik kavramların kendisine yöneltilmiştir.[43]

Son olarak, kültür sorunu ve bilginin organizasyonu ve iletilmesi, herhangi bir dinamik güç olarak kültür kavramlaştırmasının merkezi unsurudur. Eğer kültür sorununu, herhangi bir şekilde hegemonya karşıtı eleştirel bir biçimde ele alacaksak, yerlerden vazgeçebilir miyiz? Kültür kavramının uzun

---

43 Yer'in sınıf içindeki yeri sorununun bir örneği için bkz. Ron Martin, Peter Sunley, ve Jane Wills arasındaki tartışma, Ron Martin, Peter Sunley, ve Jane Wills, "Unions and the Politics of Deindustrialization: Some Comments on How Geography Complicates Class Analysis," ve Andrew Herrod, "Further Reflections on Organized Labor and Deindustrialization in the United States," *Antipode*, 26.1 (1994), s. 59-95; Yer'in cinsiyet içindeki yeri sorunu için bkz. Geraldine Pratt ve Susan Hanson, "Geography and the Construction of Difference," *Gender, Place and Culture*, c. 1, no.1 (1994), s. 5-29; etnitise sorunu için bkz. Arif Dirlik, "Transnational Capital and Local Community in the Making of Asian America," *Amerasia* 22.3 (1996), s. 1-24; Irk için bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993). Sermayenin hareketleri tarafından şekillendirilen değişikliklerle yer-temelli toplumsal çözümleme arasındaki ilişkinin aydınlatıcı bir tartışması için ayrıca yukarıda, 37. dipnotta anılan çalışmalara bakınız.

süre yerleri hapsetmek, yere bağlı kültürel kimlikleri geriliğin işaretleri haline indirgemek ve böylece artık, onları küresel ve ulusal "uygarlaştırmaya" açmanın mazereti olarak hizmet eden şekilde kullanıldığını düşünüyorum. Ama son süreçten zaten geçmiş olmak kültürün bir kez daha yer-temelli (yer-e-bağlı değil) bir olgu olduğunu teyit etmiyor mu? Kültür hegemonya üzerindeki mücadelelerde asıl silah olduğunda sorun bu Küresel Kapitalizm çağında özel bir aciliyet kazanır.

Modernleştirici ulus-devletler, yer-temelli kültüre saldırılarında, birbirleriyle karşıtlıklarına rağmen her ikisi de yerlere karşı kalkınmacı bir evrenselcilik varsayımında bulunan, sermayenin kalkınmacı ideolojisi ve onun sosyalist karşı kutbu ile işbirliği içindeydiler. Bütün bu kalkınmacılık meselesinde kalkınmayı engelleyen ya da destekleyen bir unsur olarak kültüre verilen yer nedeniyle ve dolayısıyla kalkınmaya uygunlukları bakımından hiyerarşiler içinde kültürün değerlendirilmesi bakımından, yer-temelli kültür önemli bir unsurdu. Bu şimdi kültüre modernleştirmeci yaklaşım tarzlarının eleştirilerinde yaygın bir biçimde anlaşılmış olmasına rağmen, böyle bir değerlendirme terk mi edildi? Terk edilmediğini düşünüyorum, çünkü kültür hakkında hâlâ, şimdi ulusaşırılaşmış bir elit bağlamında, yerleri marjinalleştiren bir şekilde konuşuluyor. Dikkatinin büyük kısmını farklılık ve mekân siyasetine yöneltmiş olan Postkolonyal eleştiri arka kapıdan, ulusal homojenliği varsayan şeyleşmiş kültür kavramının arka kapıdan içeri girmesine izin veriyor. Kültürel eleştiriye siyasi olmayan bir yaklaşım taşıyan oyunlar, müzakereler, yerelleşmiş karşılaşmalar, süzgeç gibi sınırlar, genellikle kendilerine konu olarak Avrupalı ve Hindistanlı, Avrupalı ve Çinli, Avrupalı ve Afrikalı ya da Beyaz Avustralyalı ve Aborojinleri alırlar, ama çok seyrek olarak Bengalli ve Gujaratiyi, Şangaylıyı ve Pekinliyi, kozmopolit kentli seçkini ve köylüyü veya Çinli ve Afrikalıyı konu alırlar. Bu yaklaşım, aklını "Avrupa" ve ötekilere takışında tamamen Avrupamerkezcidir, şeyleşmiş düzeyde farklılıkları "müzakere" etmekle uğraşmasında tamamen seçkincidir ve bir ticari bireysel öznellik paradigmasının etkisi altındadır. Postko-

lonyal eleştirinin çokkültürcülüğü, aslında daha karmaşık cinsiyet, etnisite ve renk kavramlarına göre paylaştırılacak bir küresel iktidar yapısının varlığını halihazırda varsayan bir iktidar için müzakereden oluşur.

Bu kültürel varsayımlar değerli kabul edilen bilgi türünü de şekillendirir ve bu da onu üreten kültürel varsayımları güçlendirir. Son yıllarda ABD'de yerleşik bilgiye karşı, yerinden edilmiş, "seyahat eden teorisyenlerin" bilgisine öncelik verme yönünde çarpıcı bir eğilim vardı.[44] Edward Said'in kısa bir süre önce yazdığı gibi,

> ... emperyalizmin sınırlama ve yıkımına karşı direniş ve muhalefet içinde doğan enletektüel bir misyon olarak kurtuluş, şimdi kültürün yerleşik, müesses, evcilleştirilmiş dinamiklerinden, evsiz, merkezsizleşmiş ve sürgüne ait enerjilere kaydı. Bu enerjilerin günümüzdeki canlı örneği göçmen ve bilinci de sürgündeki entelektüel ve sanatçı ile, yerler, biçimler, yurtlar ve diller arasındaki siyasi figürün bilincidir.[45]

Bu, modern bilimde uzun bir geçmişi olan, kalkış noktası bazı soyut kimlik farklılıkları kavramı değil, yakın yaşama çevresi olan "göndergesel" bilgiye karşı temelsiz soyut bilgiye öncelik verilmesiyle çok uygundur. Bu tür bilgiye öncelik verilmesinin açık nedenleri vardır: bu bilginin alıcılarının, şirket yöneticileri, hükümet yetkilileri veya kalkınma ekonomistleri veya hatta geride bıraktıkları toprakları bir yana bırakın, kendi arka bahçelerindeki etnisitelerle hiçbir ilişkisi olmaksızın etnisiteler

---

44 İlk olarak Edward Said'in kullandığını sandığım "gezgin teori" terimi şu çalışmada daha da geliştirilmiştir. James Clifford ve Vivek Dareshwar, *Traveling Theories/Traveling Theorists, Inscriptions*, no.5 (1989).

45 Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), s. 332. Bu tür bilgiye örnek olarak Edward Said'in belagatli iddiasını, Said'in kendi entelektüel yolculuğu, keskin ve duyarlı biçimde bilinçli bir entelektüel olarak farklı olduğu için seçtim. Belki de kapitalizmden çok emperyalizm ve sömürgecilikle ilgilendiği için bu cümle rahat söylenir. Elbette fiziksel mekânı terk etmeden de yer değiştirmek mümkündür, ki bu daha genel bir sorundur ve burada ne tür bir bilginin sözkonusu olduğu açık değildir. Yaşamın sürdürülmesi açısından hayati olan, bilgiden başka ne olabilir? Her ne kadar bu bilgi, Said'in aklında olan ve "gezgin teori" tarafından ortadan kaldırılan bilgiden başka bir bilgi olsa da.

üzerine yazan teorisyenler olarak, yerlerle çok az ilgisi olan ortamlarda faaliyet göstermesi beklenir.

Küresel ile yer-temellinin karşılaşması, en büyük karmaşıklığını ve aciliyetini, bilginin üretiminde çalışanlar için gösterir. Bu, en karmaşık ve en acil şekilde olur. Bunlar için, karşılaşmanın kişisel kimlik ile, yerelleştirilmiş baskılarla mücadeleyle veya küresel ilişkilerdeki homojenlik ve heterojenliğin yol açacağı sorunlarla uğraşılmasına yol açıp açmayacağı bir farklılık yaratır. "Küreselleşme" çılgınlığının ortasında yer-temelli bir imgelemin önerebileceği şeyi ve yerlerin kavramlaştırılmasının bu amaca yapabileceği katkıyı düşünmek önemli olabilir.

Bu sorunun aciliyeti, küreselleşme ile alan çalışmaları arasında son zamanlardaki çatışma ile gösterilebilir. Kendileri de İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyasının hegemonik yapısının ürünleri olan (ama dünyanın Şarkiyatçı kavramlaştırılmalarında uzun bir geçmişe sahip kökleri olan) ABD'deki alan çalışmaları mevcut küreselleşme çağrıları karşısında kendilerini kolayca savunamadılar. Ancak bu çağrıların nereden geldiği de önemlidir. Alan Çalışmaları'nın eleştirilerinin çoğunun, büyük çoğunlukla Birinci Dünya egemenliklerine karşı sol pozisyonlardan yapıldığı eski günlerin aksine, bu çağrılara şu anda izin veren şey, sermaye ve sermayenin değişik kurumsal ve ideolojik aygıtlarının, öğretimin organizasyonunun küreselleşmesi çağrısıdır. İronik bir biçimde Alan Çalışmaları'nın kuruluşu sermaye ve Birinci Dünya'nın hegemonik ihtiyaçlarından etkilenirken, alan çalışması uzmanları dünyayı sadece iktidara hizmet için analiz etmediler, bu uzmanlardan birçoğu çözümleme süreci içinde Üçüncü Dünya ülkelerini Birinci Dünya'nın egemenliği ve hegemonyasına karşı savunmaya geçtiler. Küreselleşme adına Alan Çalışmaları'nı yok etmek, aynı zamanda bu çalışmaların Birinci Dünya kurumları içindeki bölücü sonuçlarını da silmek demektir. İlginç bir şekilde, alan uzmanlarının hegemonyaya daha önceki karşı çıkışları büyük oranda, sosyalist hareketlerden işçi hareketlerine, köylü isyanlarından ulusal kurtuluş hareketlerine kadar akademi dışındaki siyasi hareketlerce desteklendi. Radikal siya-

si hareketlerdeki gerileme akademinin bu güç kaynağını kesmiş görünüyor. Bu gerileme aynı zamanda bugünlerde sık duyulan gericiliğin küresel zaferiyle ilgili umutsuzluk ifadelerinin de nedenidir.

Eğer bu yeni hegemonya biçimine karşı herhangi bir direniş mümkünse, küreselleşmeye karşı yeri savunmak bana hayati bir başlangıç noktası gibi görünüyor. Başlangıç için, küreselleşmenin kendi yeri ile ilgili mistifikasyonlarına karşı çıkabilmek için küreselleşmeyi "yerli yerine yerleştirmek" gereklidir. Farklılıkları överken bile farklılığı daha çok ortadan kaldırmaya çalışan küreselleşmenin gündemi daha önceki modernite söylemi ile arasındaki devamlılıkları ele verir. Eğer küreselleşme kalkınmacı bir ideoloji olarak daha etkin ise, bu, gündemin hâlâ eski iktidar mekânları içinde, ama şimdi, kısmen küresel bir kapitalizme dahil edilmelerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak, kısmen de katılımları ulusaşırıcılığın etkin bir biçimde çalışması için gerekli görüldüğü için, giderek artan oranda kalkınma süreci ve söylemine katılmalarına izin verilen Üçüncü Dünya devletleri, şirketler, entelektüeller, uzmanların işbirliği ile belirlendiğini, bir miktar başarı ile, gizlemek istediği içindir. Ancak Üçüncü Dünya ülkelerinin katılımının koşulu, sistemin normları ve bilgisini içselleştirmeleridir. Bu en kolay, bu tür Üçüncü Dünya ülkeleri uzmanlarının Birinci Dünya'nın ekonomi bölümleri, işletme okulları ve hatta hukuk fakültelerinde eğitilmelerinde görülebilir. Bu eğitim kurumlarının kendileri de küreselleşmiş bilginin daha etkin bir şekilde bütünleştirilmesi için bütün dünyada şubelerini açma süreci içindedirler. Bundan şu sonuç çıkar: yer üzerindeki vurgu, o toplumların sadece Birinci Dünya'nın egemenliğine karşı değil, aynı zamanda ulus-devletlerin yer üzerinde egemenliğine ve ulusaşırılaştırılmış sınıflar, cinsiyetler, etnisiteler (yani "diaspora kimliklerine") vb. karşı yeniden kavramlaştırılmalarını gerektirir.[46]

---

46 Uzun bir tartışma için bkz. "No Longer Far Away: The Reconfiguration of Global Relations and Its Challenges to Asian Studies," Leo Douw (der.), *Unsettled Frontiers and Transnational Linkages: New Tasks for the Historian of Modern Asia* (Amsterdam: VU University Press, 1997) içinde, s. 19-32.

Meselenin ikinci yönü ise şudur: bu koşullar altında, ulus-devletler küreselleşmeyle daha fazla işbirliği yapar hale geldikleri ve düzenli bir biçimde daha önce üstlendikleri küresel ile yerel arasında aracılık yapma işini bıraktıkları için, yerler küresel iktidarın operasyonları ile daha fazla doğrudan yüz yüze gelmek zorunda kalırlar. Yerlerin savunulmasını ulus-devlete yükleyen daha önceki ulusal kurtuluş ideolojilerinin aksine, şimdi yerler kendi kendilerini korumak zorundadırlar. Bu ulus-devletin anlamsız hale geldiğini veya küreselciliğin güçlerine teslim olması gerektiğini söylemek değildir. Ama şimdi, ulus ile yer arasındaki bağı yeniden canlandırmanın –şimdi aşağıdan yukarı– bir aracı olarak bile olsa, ulus-devletin kendisini "yerli yerine yerleştirmek" iddialarının gerçek yüzünü açığa çıkarmak ve ona karşı örgütlenmek, her zamankinden daha fazla aciliyete sahiptir. Bu hedefe ulaşmak amacıyla, mekânların yeniden örgütlenmesinin alternatif imkânlarını düşünmek için, yerler arasındaki, yerler ile yer-ötesi veya yer-üstü örgütlenme biçimleri arasındaki ve nihayet ulusal sınırları aşan ilişkileri yeniden değerlendirmek gerekir. Bu tür alternatifler belki yeni, çağdaş koşulların ürünü alternatifler olabilirler veya modernist iktidar rejimleri tarafından unutuluşa terk edilen ve marjinalleştirilen daha önceki örgütlenme biçimlerinin araştırılıp çağdaş ihtiyaçlara göre yeniden işlenmiş halleri olabilirler. Her durumda, bu alternatifler, sadece alan çalışmaları ve alan çalışmaları ile bağlantılı öteki mekânsal biçimlenmelerin "bilişsel haritaları" ile bir kopuşu gerektirmezler, aynı zamanda çağdaş hegemonik bir küreselleşmenin planlarına karşı bir karşıplanlamayı önvarsayarlar.

## Yerin savunulması

Yukarıdaki çözümlememde içrek olarak, küresellik artık yerlerin bir koşulu olduğu için artık hiçbir yer olmadığı varsayımı vardır. Yerlerden olumsuz olarak bahsediyoruz. Yerler tükenme anlarında dikkati çekerler: sanayisizleşme yoluyla yıkım veya köylerin kalkınma söylemindeki "örnek" köylere dönüştü-

rülmesinde kimliklerden yoksun kalma yoluyla. Yerlerin üretimindeki olumsuz yön, yerleri *yaratmak* da fazla bir rahatlama sunmaz. Son zamanlarda yerler hakkında yapılan ve niyetlerinde hayli ciddi olan bir çalışmada şöyle deniyor:

> Bu kitap, kasabalar, kentler, bölgeler ve uluslar için –*stratejik yer pazarlaması* denilen– yeni bir yaklaşım sunuyor. Stratejik pazarlama, bir topluluğun, onun anahtar kurucu öğelerinin tatminini sağlayacak şekilde tasarlanmasını ister. Yer pazarlaması vatandaşlar, işçiler ve ticaret firmaları gibi hisse sahipleri, topluluklarından tatmin oldukları ve ziyaretçiler, yeni işadamları ve yatırımcılar beklentilerinin karşılandığını gördüklerinde başarıya ulaşır.[47]

İnsanın, turistleri ve yatırımcıları çekmek için her gün yeniden inşa edilen bir yer nedir diye sorası geliyor. Ve bu soruyu akla bile getirmeyen bir anlayış nasıl bir anlayıştır? Bu sorular, yukarıdaki tartışmanın temelinde yatan iki varsayımı açığa çıkarır: yerler olmadan bir yaşam hayal etmek imkânsızdır, dolayısıyla yer kendi başına bir anlamı olmadan değişim değerine indirgendiğinde bile, yer fikrini canlı tutmak gerekir. Ama yerleri küreselleştirici kapitalizmin oyuncağı haline getiren bu tür kavramları sorgulamak ve aşmak ve yer kavramının kendisinin içerdiği değerler bakımından yeri tekrar teyit etmek çok daha gereklidir; yerlere bazı kurtarılamaz, bozulmamış bir saflığı iade etmek gibi ütopyacı veya nostaljik bir istekten dolayı değil, projeler olarak yerleri açık bir biçimde ayrıştırmak için. Eğer sadece başlangıç noktası olarak bile olsa, bu devlet ve sermayenin işgaline karşı yerlerin özerkliğini savunmayı gerektirir; başka bir deyişle, yeri tekrar elde etmenin tek yolunun değişim değerine karşı kullanım değerini savunmak olduğunu hatırlamak.

Yukarıdaki tartışmanın, yer-temelli imgelemin savunulması veya taraftarlığının burada ütopyacı bir projenin ürünü değil,

---

47 Philip Kotler, Donald H. Haider ve Irving Rein, *Marketing Places: Attracting Investment, Industry, and Tourism to Cities, States and Nations* (New York: The Free Press, 1993), s. 18.

çok gerçek bir sistemik krize verilen bir yanıt olduğunu gösterdiğini umarım. Son on yılda ulusal pazar mitinin terkedilmesi için yapılan baskı, yerleri refah devleti koşullarında sahip oldukları korumadan yoksun bıraktı ve onları ulusaşırı bir kapitalizmin operasyonları ve kültürü ile karşı karşıya getirdi. Ulus-devletin "küçültülmesi" ile birlikte ulusal sınırların belirsizleşmesi, insanların küresel olarak hareketliliği ve bunun yanı sıra devletsiz etnisitelerin yanı sıra yerli halkların egemenlik talepleri ile daha da büyüdü. Bu egemenlik talepleri 1648'de Westfelya Anlaşması ile kurulan, 19. ve 20. yüzyıllar boyunca küreselleştirilen uluslararası sistemin gözden geçirilmesi ihtiyacını küresel siyasetin gündemine yerleştirdi.[48] Yerlerden ve yerlerin biçim verdiği siyasetten bahsetmek, siyasi mekânın yeniden organize edilmesi için yeni yollar bulunması ihtiyacına cevap vermektir, ki bu, biçimi zorunlu olarak olumsal olsa da, sorunları sistematik bir yapıda ele alır. Yerler, tam da doğaları gereği, toplum ve doğa arasındaki ilişki sorununu yeniden gündeme getirirler. Neil Smith'in ileri sürdüğü gibi, biz şimdi doğayı sadece "ikinci doğa", bir toplumsal ürün, olarak biliyor olsak da, doğayı tamamen bir toplumsal inşa haline indirgeyerek ya da her ne kadar iyi niyetli olsa da yine de doğanın teknoloji tarafından daha çok işgaline kapıyı açık bırakan "sayborian" (cyborg'ian) bir insan/insan olmayan metaforlaştırması tarafından doğa ve toplum arasındaki sınırları bulanıklaştırmak yerine, toplum ve doğa arasında uyumlu bir birlikte varoluşa imkân tanıyan toplumsal ve siyasi biçimler üretmek için, doğal olanın doğallığını düşünmenin gerekli olduğunu öne süreceğim.[49]

---

48 Bu sonuncusu için bkz. Franke Wilmer, *The Indigeneous Voice in World Politics* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1993). Sadece bir mit olarak bile olsa, ulusal pazar milliyetçilik fikirlerimiz için hayati öneme sahiptir. Bu Benedict Anderson'ın etkili kitabı *Hayali Cemaatler*'de gözardı edilen bir noktadır. Kitapta ulusların inşasında hem devlet hem de ulusal pazarın önemi aza indirgenmiştir ve bu bir şekilde, milliyetçiliği indirgemeci bir biçimde kültürel bir olguya indirger.

49 Bu, öteki türlü oldukça önemli olan Donna Haraway'ın doğayı bilme biçimlerimiz üzerine çalışmasını okuduğumda edindiğim izlenimdir. Özellikle bkz. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late

Yer taraftarlığı şu anda toplumsal ve siyasi olarak geniş bir spektrum oluşturuyor. Yer taraftarları bütün dünyada, kalkınmacılığa karşı ruh, doğa ve yeri yeniden olumlamalarında hayatta kalmak için temel kaygıları dile getiren yerli, çevreci ve toplumsal hareketlerden (çoğunlukla kadın sorunlarından etkilenen) mahalleleri korumayı amaçlayan kentli hareketlerden, Çin'de küresel pazarlarla ilişki bağlamında yeniden kolektifleştirme çabalarına, seçkinci cemaatçi hareketlerden ABD'deki daha önceki dini değerlere dayanan topraklarından edilmiş köylülerin milis hareketlerine kadar uzanıyor.[50] Siyasi olarak, bu hareketler mahalli anarşizmden sağ-kanat seçkinciliğe kadar bütün hareketleri kapsıyor. Yerlicilik dahil, insanların doğaya yabancılaşmasının (Latour'un "ilk bölünmesi") ortadan kaldırılmasının önceliğini yeniden ileri süren, bu hareketlerde, buna eşlik eden, insanlar arasındaki ilişkilerin yeniden değerlen-

---

Twentieth Century," *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), içinde s. 149-181. Bunun bir eleştirisi için bkz. David Simpson, *The Academic Postmodern and the Rule of Literature: A Report on Half-Knowledge* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), s. 166-168.

50 Coğrafi kapsamı çok sınırlı olan bu literatürün örnekleri için bkz. Jeremy Seabrook, *Victims of Development: Resistance and Alternatives* (Londra: Verso, 1993); Franke Wilmer, *The Indigeneous Voice in World Politics* (Newberry Park, CA: Sage Publications, 1993); Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Londra: Zed Books, 1989); Gail Omvedt, *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India* (Armonk, NJ: M.E. Sharpe, 1993); Lars Rudebeck ve Olle Tornquist, with Virgilio Rojas (der.), *Democratisation in the Third World: Concrete Cases in Comparative and Theoretical Perspective* (Uppsala: Seminar for Development Studies, Uppsala University Press, 1996); M. Mohanty, P.N. Mukherji with Olle Tornquist (der.), *People's Rights: Social Movements and the State in the Third World* (New Delhi: Sage Publications, 1998); Minor Sinclair (der.), *The New Politics of Survival: Grassroots Movements in Central America* (New York: Monthly Review Press, 1995); Frank Bardacke, Leslie Lopez, ve the Watsonville, *California, Human Rights Committee* (der. ve çev.), *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation* (New York: Monthly Review Press, 1995); John Gyford, *The Politics of Local Socialism* (Londra: George Allen &Unwin, 1985); Daniel Kemmis, *Community and the Politics of Place* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1990); Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1996), 2. baskı; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society* (New York: Simon and Schuster, 1993).

dirilmesi ("biz" ve "onlar" ayrılığını yokederek, Latour'un ikinci bölünmesi) ile. Ki bana göre bu yeniden değerlendirme, doğa ve toplumun, özcüleştirilmiş bir cemaatçiliğin ve inşa edilmiş geleneklerin şeyleşmesinden kaçınabildiği ve bunun yerine kendi girişimlerini, onları doğallaştırmadan, projeler gibi gördüğü sürece modernist kalkınmacılığın en radikal ve muhtemelen tek anlamlı eleştirisini sunuyor.

Burada sözkonusu olan şey, ilkel bir titizlik değil, hepimizin farkında olduğu basit bir sorundur: kalkınma olmadan bir yaşam hayal etme sorunu, ki bu, tarihin bu aşamasında yerler olmadan bir yaşam hayal etmek kadar zor olabilir. Ve bu belki de sözkonusu olan en temel çelişkidir. Yer siyaseti günümüzde çok fazla gözönünde bir şeydir; ve topluluk söylemi de. Ve Çin gibi bazı eski sosyalist ülkelerdeki, küresel bir ekonomiden kaynaklanan özelleştirmeci güçlere karşı bir dereceye kadar yeniden kolektifleştirmeye yönelik çabalar da. Bu olguların hepsi küreselleşmenin yıkıcı etkilerinin kavranmasından kaynaklanıyorsa ve hep birlikte yer sorununu tekrar küresel bir gündeme dahil ediyorlarsa da, hepsi aynı zamanda "gerçeklikle" bazı uzlaşmaları da gerektiriyorlar, ki bu pratikte Küresel Kapitalizmin dışını hayal etme konusunda bir yeteneksizlik veya bir çekinme anlamına gelir. Bu nedenle seçkin cemaatler duvarlarla çevrilmiş yerlerde rahatça yaşamak, yerler kendilerini pazarlamak istiyorlar ve yeniden kolektifleştirme kendisine amaç olarak küresel ekonomi ile daha etkin bir bütünleşmeyi koyuyor. Bu koşullar altında, David Harvey'in yer üzerine yapılan vurgunun yeri sadece manipülasyonlara karşı daha açık ve zayıf hale getireceği gözlemine karşı çıkılamaz ve uzam ve yer üzerindeki tartışma, temel soruna hiç değinmeden sadece kendinin yeniden kullanıma sokulmasını üretir. Temel sorun şudur: kalkınma fikrinin kendisi aynı anda ve uzlaşmaz biçimde reddedilmedikçe, yer tartışmasının herhangi bir anlamı olabilir mi? Bu soru hemen aynı derecede temel olan başka bir soruyu akla getirir: eğer birbirinden izole edilmiş yerler dışarıdan manipülasyona mahkûm olmak zorundalarsa, aynı zamanda ister sermayenin isterse ulus/devletin olsun varolan kurumsal meka-

nizmalara bir alternatif olarak yeni yer-üstü ilişki biçimleri getirmeden, yeri tartışmanın bir anlamı var mıdır? Başka bir deyişle, yerin dönüştürülmesi uzamın da aynı anda dönüştürülmesi olmadan anlaşılmaz bir şey olur; çünkü yer ve uzam, analitik olarak farklı olsalar da, yine de yakın bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. İşte burada, son zamanlarda böyle alternatif yerli örgütlenme biçimleri bulma çabaları vardır.[51] Ama her şeyin temelinde olan şey, temel çelişkileri, yaşamın en önemli yönlerini, modernist yokedişin hegemonyasına karşı yaşamı yeniden kavramlaştırmak için bir kalkış noktası olarak kavrama gereğidir.

Burada, ayrılmaz bir biçimde küresel ve yerel olan, ama küreselliklerı ve yerellikleri aynı biçimde olmayan bir olgu hakkında yukarıda söylediklerime geri dönmek istiyorum. Latour ve Escobar melezlik kavramını, kavramın yapısal bağlamı ve sonuçlarına yakından dikkat ederek kullanmakla birlikte, yine de kavramın kendisinde, postkolonyal eleştirilerin büyük bölümündekine benzer biçimde, yer ve uzam arasındaki karşılaşmaların tarih ve bağlam dışına çıkarılmış bir sınırlandırılmasına sürekli bir kayış ihtimali vardır. Escobar açıkça bu sorunu yenmek için uğraşır ama bana göre kesin bir sonuç alamaz, çünkü kendisinin melezleştirmede gördüğü bazı alternatif gelişme ihtimallerinin, eleştirdiği kalkınma söylemi tarafından zaten daha önceden şekillendirilmiş olabileceği sorunu ile yüzleşmek istemez. Farklı melezlik türleri arasındaki farklılıkların ve hatta durağan, doğallaştırılmış bir melezlik kavramının farklılığın ortaya çıkardığı çelişkileri ortadan kaldırabileceğinin farkındadır; ama bu farklılıklar ve melezliğin kendisini, bunların içsel çelişkileri bakımından ele almaz. Bu çelişkiler de

51 Örneğin bkz. John Brown Childs'in "trans-cemaatçilik" paradigması için, bu kitaptaki çok kışkırtıcı makalesi, "Beyond Unity: Transcommunal Roots of Coordination in the Iroquois Model of Cooperation and Diversity". Başka bir yerlici esinli tartışma için bkz. Silvia C. Rivera, "Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosi," *Journal of Development Studies* 26.4 (Temmuz 1990), s. 97-121. Uluslararası yerlicilik sistemine yönelik önemli bir artan karşı çıkış için bkz. Franke Wilmer, *The Indigeneous Voice in World Politics.*

yerelin küreselleşmesi ve küreselin yerelleşmesinde açıkça görüldüğü üzere, içeri ve dışarı arasındaki çelişkiden ayrılamaz çelişkilerdir. Bu çelişki hem yapısal hem de tarihseldir. Eğer kalkınma söylemi zaten yerleri melezleştirdi ise, kalkınma öncesi geçmişe geri dönmek bir yana, melezliği sürdürmek mümkün müdür? O zaman biz yerin olmadığı, geçmiş ve geleceğin olmadığı, "yer politikasının" kendisinin de "köksüz olduğu" ya da bireysel kimlikler düzeyinde yerinin değiştiği ve vaat edebileceği bütün şey siyasi olarak anlamsız farklılıklar ve melezliklerin üretimi olduğu için anlamlı bir politika ihtimalini de ortadan kaldırdığı bir durumda, yerel ve küresel arasında sonsuz bir karşılaşma ve oyuna mı mahkûmuz? Neden artık çelişkilerden bahsetmiyoruz? Melezliğin aksine, çelişki bizi farklılığın kabul edilmesi sorunu ile yüz yüze getirir, ama aynı zamanda onların çözümünü de gerektirir, çünkü çelişkiler, farklılık yeniden biçimlendirilmeden sonsuza kadar sürdürülemezler.

Modernitenin bu değişik eleştirilerinin sunduğu çözümlerin hepsi, temel bir anlamda, çelişkili içerimlerini dikkate almadan melezliğe sığınan yok-çözümlerdir. Daha önceki küreseli (sermaye) yerele (emek) karşı konumlandırma biçimleri, belki küryerelin (glocal) yerelle (local) karşılaştığı çağdaş bir durumu temsil etmek için yeterli olmayabilir, küryerel de önemli tarihsel farklılıkları ve iktidarın yapılandırılmasındaki değişen biçimlenmeleri gizlemektedir. IBM'in İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nden sadece şebekesinin genişliği bakımından farklı olduğunu söylemek, IBM'in yüzeyler üzerindeki gücünü görmemektir; bizim her zaman melez olduğumuzu söylemek, değişim ile mülk edinme arasında fark olduğunu inkâr etmektir. Yerlilerin uluslararası iletişim şirketlerinin propagandasını yapan kültürel anlamları kendi anlamları için kendilerine mal ettiklerini söyleyen ve devamında, yerlilere özneliklerini geri vermek adına (ki ampirik olarak geçerli olabilir) ve bununla beraber iktidarın kaçınılmaz olarak yerelleştiğini ve her tarafı eşit biçimde etkilediğini savunan argümanlarda çok yanlış bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu iddialar, ancak çözümlemede bir simetri kurulduğunda bütün çıplaklığı ile ortaya çıkan iktida-

rın çözümlemedeki asimetrisini gözardı ediyor. Küresel yerelleştirilmiştir ve yerel küreselleştirilmiştir. Bu simetridir. Ama yerelin küreselleştirilmesi siyaset, ekonomi ve kültür bakımından küreselin yerelleşmesini telafi etmez; bu da asimetridir, ki bunu takdir etmek için bir bağlam ve yapı duygusu gerekir, tıpkı içerik bağlamın bir ürünü olduğu gibi, bağlam içeriğin ürünü olsa da. Bu aynı zamanda bir tarih duygusu gerektirir. Bu, bugünlerde iki tarafın katıldığı bir tür değişim ortaya çıkar, ki sonradan bunun, bir taraf televizyon aracılığıyla hayatının değiştiğini görürken, öteki taraf aynı televizyon aracılığıyla dünyayı işgal edip kendi operasyonları için yeni bir yapısal bağlam inşa ettiği için, bir alışverişten daha az bir şey olduğu, çünkü eşitsiz olduğu ortaya çıkar.[52]

52 Burası son dönem akademisyenliğinde, "zayıf"ın yaptığı her şeyi içerecek şekilde direnişi şişirme eğilimine dikkat çekmek için uygun olabilir. Bu eğilim sonuçta direniş fikrinin kendisini siyasi olarak anlamsız hale getirir. James Scott'un *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985) kitabı zaman zaman bazı tarihsel yazılarda haç takmadan kumara kadar her şeyi bir tür direniş haline getirmek için kullanılmıştır. Burada, direnişi radikal ya da devrimci siyasi eylemle eşitleme eğilimine karşı, direnişin değişik biçimler alabileceği yönünde bir hatırlatma olmasına rağmen, "öngörülen bir değişim olmadan direniş"in (Choi Chungmoo'nun belirttiği gibi) fikrin kendisinin anlamsız hale geleceği noktaya kadar şişirilmesine yol açacağını unutmamak gerekir. "Çatışmacı olmayan" direniş türlerinin büyük bir taraftarı olan Michael Adas, buna rağmen "bu tepkilerin sömürülenin kötü durumunu sefaletini iyileştirecek ve kendilerine baskı yapanları cezalandırmalarına izin verecek noktaya kadar" aşırı vurgulayan yeni türden bir romantizme karşı uyarıda bulunur. Michael Adas, "South Asian Resistance in Comparative Perspective," Douglas Haynes ve Gyan Prakash der.), *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia* (Berkeley: University of California Press, 1991) içinde, 290-305, s. 300. Şunu da belirtmekte fayda var: çatışmacı olmayan direnişe gösterilen ilgi, kısmen devrimin işçi sınıfı ve köylü öznelerinden çok "subaltern"lere daha çok dikkat edilmesinin sonucu olsa da, devrim sonrası modada bir kavram olarak "subalternity" farklı "subalternity" biçimleri ve farklı gruplara bağlı çok farklı siyasi sonuçları olan direniş biçimleri arasındaki farkları ortadan kaldırır. Adas'ın sözlerinde ayrıca "alan çalışmaları"nın farklı alanları arasında bir tür rekabet olduğu yönünde bir ima da vardır, çünkü (yukarıdaki derlemeye katkıda bulunanlarla birlikte) o da Güney Asya'daki çatışmacı olmayan direniş stillerini Doğu ve Güneydoğu Asya çalışmalarının şiddetli, çatışmacı (başka bir deyişle devrimci) stiliyle ilgilenmesine karşı ön plana çıkarmak ister. Bağlantı, postokolonyalitenin (ki ben başka bir yerde daha doğru olarak postdevrimci olarak tanımlanabileceğini savundum) kökenleri ve görünürlüğü hakkında bize çok şey anlatır. Bkz. Arif Dirlik, "Postcolonial or Postrevolutionary: The Prob-

O zaman, melezliğin kendisi, çözüm sorunundan kaçınır. "Eşitsiz değişim" koşullarında çözümün kendisi muhtemelen yere karşı uzamdan, somut gündelik yaşama karşı soyut iktidardan yana olacaktır. Burada mekân kendi yerini mistifiye ederken, iktidarını en üst noktaya çıkarma sürecinde yerin "farklılıklarını" bile üretebilir.[53] Bütün ampirik geçerliliğine ve moderniteyi yeniden düşünme vaadine rağmen, melezlik çelişki olmadan, "eşitsiz değişim" koşullarında zorunlu olarak kendi kuruluşunun bir parçası olan eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına neden olabilir. Melezlik ayrıca, mevcut iktidar yapısına karşı mücadele ve ona karşı alternatifler düşünmek için hayati olabilecek olan "saf" kimlik iddialarını da etkisizleştirir.

Eğer melezlik, eşitsiz iktidar koşullarında kalkınmacılığa karşı etkili bir yanıt olmak bakımından sorunlu ise, alternatifler nelerdir? Radikal imgelem bakımından bana sadece iki alternatifi var gibi görünüyor: yerlerin özerkliği adına kalkınmanın toptan reddi ve (yerleri soyutlamalar adına reddetmek ye-

---

lem of History in Postcolonial Criticism," Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997) içinde. Bu bağlamda çatışmacı olmayan direnişin –aslında sistemin sağlığı için hayli fonksiyonel olabilir– "melezlik" koşullarında izin verilen en mantıklı direniş biçimi ile ilgili olduğu ileri sürülebilir.

53 Bu sorunu genel olarak modernite bağlamında görmek amacıyla sermayeden uzaklaşmak için, burada, bir gerilla devrim stratejisinin gerçek koşulu olarak yer ve yer-üstü örgüt ile teori arasındaki çelişkiyi dramatize edecek olan Çin Devrimi deneyiminden bahsetmek ilginç olabilir. Mao Zedung'un yazıları yer ve devlet, yer ve parti ile yer ve kalkınma arasındaki çelişkiye yapılan referanslarla doludur, ki bu çelişkilerin hepsi Çin komünizminin tarihindeki kalıcı endişeler olarak kaldılar ve Mao'nun yerine geçenler arasında da varlıklarını sürdürdüler. Mao'nun halefleri öteki türlü, Mao'nun yeri değişik yer-üstü yerlerle çelişkiye sokma biçiminin yoğunluğunu eleştirmişlerdir. Bu bilince rağmen Çin Komünist Partisi'nin kalkınmacılığı ve ulus-devlete bağlılığı, örgütlü... olarak kendi çıkarlarından bahsetmesek de, tekrar tekrar yerlerin daha büyük iktidar kaygılarına kurban edilmesine yolaçtı. Yine de, Maocu devrimci miras, 1949'dan sonra aldığı yönelim nedeniyle uğradığı prestij kaybına rağmen paradigmatik bir gücü korudu. Çin'de ve Çin dışında bu mirası ortadan kaldırmak isteyenlerin aynı zamanda şu ya da bu türden bir küreselciliğe bağlı olmaları şaşırtıcı olmaz. Alternatif bir okuma için bkz. Wim F. Wertheim, *Third World Whence and Wither? Protective State versus Aggressive Market* (Amsterdam: Uitgeverij Spinhuis, 1997), bölüm 3. Hem olumlu hem de olumsuz anlamda Çin Devrimi'nde yerlerin yeri anlamlı bir değişimin düşünülmesinde yerin önceliği için en iyi argümanı sağlayabilir.

rine, onları kendi yapılarının içinde bütünleştirerek onlara daha iyi koruma sağlayacak) yeni iktidar yapıları yaratmak için yerleri mekânların üzerin(d)e tasarımlamak. Alternatiflerden biri, kendi ifadesini en dramatik biçimde aşırı çevrecilerin argümanlarında bulurken, diğer alternatif henüz, yukarıda bahsettiğim tartışmalarda olduğu gibi, yerin uzama karşı konması eğilimi nedeniyle hak ettiği kadar duyulmuyor. Başka bir deyişle, yer ve uzam sorununa ya/ya da yaklaşımına karşı bu ikisini uzamın aşağıdan yeni re-organizasyonları içinde bütünleştirmek gerekir. Bunun başarılacağının herhangi bir garantisi yok, ama insan aksi durumda ortaya çıkabilecek alternatiflerden endişe duyuyor. Radikaller de başka herkes kadar geçmişin mirasınca sınırlandırılmışlardır ve adlarına konuşma iddiasında bulundukları kesimlerin yer ve uzamla ilişkisini yeniden düşünmeleri gerekir. Bu, başlangıç için, başka her şey kadar iyi bir "yer"dir. Radikaller başlangıç noktası olarak ister uzamları ya da yerleri, çalışan sınıfları ya da sermayeyi, yer ve uzamların cinslere göre bölünmüş, etnik veya ırksal karmaşık kurucu öğelerini alsınlar, bana modernitenin soyutlamalarına karşı uzam ve yeri (ve bu birçok başka kurucu öğeyi-kesimi) yeniden bütünleştiren bir strateji vazgeçilmez görünüyor. Bana tek bir şey kaçınılmaz görünüyor: tıpkı kalkınmayı (başka bir deyişle, yaşamın kendisini) temellerinden sorgulamadan uzamları yeniden olumlamanın anlamsız değilse bile imkânsız olması gibi, yerlerin kendisini, halihazırda sermaye ve modernitenin mülkleri olan uzamlar üzerine projekte etmeden, doğa ve toplumu yeniden mülk edinebileceğini düşünmek de eşit derecede anlamsızdır. Öte yandan mevcut haliyle toplumdan radikal kopuş, ufukta bir imkân olarak bile beliren bir toplumun herhangi bir anlamlı yeniden inşasından önceki kaçınılmaz bir ilk adım olabilir. Her iki durumda da, şu andaki radikal hareketler doğa ve toplum arasındaki ilişkiyle ilgili yerli paradigmalardan ve yerli toplumsal ve siyasi örgütlenme biçimlerinden çok şey öğrenebilirler.[54] Söylemeye bile gerek yok, benim bahsettiğim

54 Örneğin, kalkınmacılığın çevre ve toplumsal gerekliliklere uyarlanmasını temsil eden "sürdürülebilir kalkınma" kavramına karşı, Yakui akademisyen Mari-

radikallik, temel toplumsal ve siyasi yeniden örgütlenmeyi önvarsaydığı için, Yeni Çağ yerliciliği ile karıştırılmamalıdır. Böyle bir yeniden örgütlemenin temeli, yerin önceliğinin ve özerkliğinin kabulü ve bu daha aza indirgenemez temel üzerinde yerelötesi veya daha da iyisi yer-ötesi ittifak ve işbirliği biçimleri üretmektir. Bu bakış açısından, kültürel biçimlerdeki veya toplumsal formasyonlardaki "eleştirel bölgecilik", küreselciliği değil ama yerleri kalkış noktası olarak alır.[55]

"İkili karşıtlıklar" konusundaki çağdaş düşüncenin büyük çoğunluğunun aksine, burada, toplumsal çatışmaları teşvik etme risklerine rağmen, bu tür muhalefetlerin mevcut olana karşı alternatifler düşünülmesinde oynayacakları önemli bir rol olduğunu söylemek isterim; bu durum devrimci ideolojilerde yaygın olarak anlaşılmış, ama kültür ve toplum üzerine postdevrimci düşüncede gözden düşmüştür.[56] Özcü kimlik anla-

---

ana Jaimes Guerrero "sürdürülebilir kendi kendine-yeterliliği" önermektedir. Bu kalkınma ve kendi kendine yeterlilik arasındaki ilişkiyi tersine çevirir ve kalkınmacı melezliğin çelişkilerine, "sürdürülebilir kalkınma"nın içindekilerden radikal olarak farklı bir çözüm önerir. Bu tersine çevirme yerler arasında kaçınılmaz olarak farklı ilişkiler ve bu ilişkileri ifade edecek yeni örgütsel biçimler gerektirir. Bkz. "The "Patriarchal Nationalism' of Transnational Colonialism: As Imperialist Strands of Genocide/Ethnocide/Ecocide," Conference paper presented at the conference, "Asia-Pacific Identities: Culture and Identity Formation in the Age of Global Capital," Duke University, 13-15 Nisan 1995.

Buradaki tartışmanın bağlamı belli olduğu için, bunu söylemekle hiçbir şekilde Escobar gibi bir akademisyenin "sürdürülebilir kalkınma"yı desteklediğini ileri sürmüyorum. Escobar'ın bu fikri (sürdürülebilir kalkınma) şiddetle eleştirisi ve "yeterliliği" savunması için bkz. Escobar, s. 192-211.

55 "Eleştirel bölgecilik" için bkz. Kenneth Frampton, "Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance," Hal Foster (der.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983) içinde, s. 16-30. Varolan bölge üstü örgütler, örneğin sendikalar da artan bir biçimde yer bilincine sahip olmaya başladılar. Böyle bir "toplumsal sendikacılığın" örneği için bkz. CAW Union (Canada Otomotiv İşçileri Sendikası), "Discussion Papers," 4th. Constitutional Convention, Quebec City, 23-26 Ağustos 1994, s. 15. Bu kaynağı bana sağladığı için John French'e teşekkür ederim. Yer temelli hareketlerle yerelüstü –ulusal ve hatta ulusaşırı düzeylerde– arasındaki diyalektik ayrıca şu kaynakta da incelenmiştir: Tomoji Nishikawa, "Diversifying the State: American Grassroots Groups and Japanese Companies," Ph. D. Dissertation, Department of Sociology, University of California-Berkeley, 1995.

56 Yer temelli bilinç, şeyleştirilmiş bile olsa, kesinlikle yer kültürünün yerinin köklü yerler içinde olduğunda ısrar ettiği için, kimliğin etnitise, ırk, din vb.

yışlarının yönlendirdiği çatışmaların ortaya çıkardığı sorunları ele almadaki başarısızlık, aslında, kolaj, akışkanlık ve melezlik üzerindeki bütün vurgularına rağmen, gerçek dünyanın hergün özselleştirilmiş kimliklerin siyasette devam eden önemini ortaya koyduğunu kabul etmeyi reddeden postmodernist veya postkolonyal bir epistemolojinin geçerlilik iddiasını zayıflatır. Burada sadece sınıf, cinsiyet, etnisite, ırk, din vb. kimlikler etrafındaki çok parçalı çatışmalardan değil, mevcut bağlamda konuyla daha yakından ilgili olan küreselcilik güçleri ile yer(in) güçleri arasındaki çatışmadan bahsediyorum. Böyle çatışmalara karşı melezliği mazeret olarak kullanmaya çalışmak, post-devrimci bir gölge solun yaptığını sandığı gibi, sadece iktidarı(n) yapısını bozmamakla kalmaz, modernitenin yeniden düşünülmesinin meşrulaştırılması ve alternatif projelerin tasarlanmasında kimlik iddialarının da yapısını bozar. Mevcut koşullarda postmodernite, moderniteye yeni girenlerin alternatif imkân iddialarını yatıştırmanın etkili bir yoludur. İkili karşıtlıklar, modernist kalkınmacılığı teşvik edenlerinkinden farklı iktidar biçimlenmelerinden esinlenmiş olsa da, aslında yeni toplumsal ve kültürel vizyonların yönlendirdiği ve bunları destekleyen yeni melezlik biçimleri üretmenin koşulu olabilir. Saflık/melezlik ikilisinin kendisi, bizzat ikicilik ve melezlik düşüncesini radikal olarak yeni biçimlerde engelleyen, melezliğin daha eşitlikçi kuruluşlarının gerçekleştirilmesi ihtimalini sonsuza kadar erteleyen ve dünyanın farklı bir kurallar setine göre yeniden inşasını zorla dışlayan, ikili bir karşıtlıktır. Sorun "biz asla modern değildik" değildir, birdenbire, modern olan tek biz değiliz'dir. Ve bu artık kapsam bakımından hiç de sadece AvroAmerikan olmayan bir AvroAmerikan modernitenin erekselliklerine karşı seçenekler (bulma – ç.n.) çağrısıdır.[57]

---

birçok yer-üstü özselleştirilmelerinin panzehiridir. Öte yandan, yer-temelli bilinçte ulus-devletin merkeziliğinden kaçınmak çok sık olarak yerel düzeyde etnik ya da başka türden çatışmalara bir çağrı olarak görülür; bu devletlerin etnik çatışmaları sınırlandırmaktan çok onları cesaretlendiren yağmanın nesneleri durumunda olduklarını gözardı eder.

57 Partha Chatterjee, belirli çözümlerden (muhtemelen akıllıca) uzak duran, ama öbür türlü yukarıdaki uslamlama ile aynı çizgide olan bir iddia öner-

Eğer melezliğin çelişkilerine karşı-çözümler herhangi bir şekilde mantıklı olacaksa, yerleşmişlik, sabitlik ve "doğa miti" üzerindeki ısrar, işte burada stratejik önem kazanır. Çünkü bunlar, yerin uzamı yeniden ele geçirmesini asgari hedef olarak gösterirler. Ve yerlicilik ve ondan ilham alan diğer hareketlerin benzeri görülmemiş bir önem kazandığı yer de burasıdır; hem toprağa yerleşmişliği yeniden onaylamaları, hem de uzamın yeniden yapılandırılmasında sunabilecekleri imkânlar bakımından.[58] Ancak yere veya yerlerde inşa edilen bir geçmişe geri git-

---

di. Chatterjee'nin argümanı, Arjun Appadurai'nin trans-milliyetçilik iddiasının ("ulusun-ötesi") eleştirel bir okuması içinde oluşturulmuştur. Süreç içinde Chatterjee hem "post-ulusal" formasyonları hem de modernleştirici projelerle yakından bağlantılı olarak görülen, kabul görmüş sivil toplum fikirlerini sorgular. Chatterjee'nin kendisi, uluslar içindeki alternatif demokratik siyaset stratejileri yaratma çabalarına dikkat çeker. Burada bu tür alternatif çabaların eğer "ulus ötesine" bakarsak, ki bu bakış ulus-devletin aracılığı olmadan yerler ve küreselcilikle daha doğrudan yüzleşir – daha da anlamlı hale gelebileceğini eklemek isterim. Bkz. "Beyond the Nation? Or Within?" *Economic and Political Weekly*, 4-11 Ocak (1997), s. 30-34.

58 Burada, bu yazıda ele alınamayacak kadar karmaşık bir soruna işaret etmekte fayda var. Yerlilerin siyasi yeniden yapılanma yönündeki argümanları, yerli inançlarının en azından Birinci Dünya toplumlarında büyük psikolojik ve kültürel çekiciliğe sahip görünmesinin aksine, çok daha büyük bir direniş ve hatta şüphe yarattı. Bunun Lefebvre'nin işaret ettiği yer'in psikolojik boyutları ile bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Latour'un modernitenin iki "Büyük (ayırıcı) Hattı"na bir başkasını, bu bölünmeleri takip eden benliğin bölünmesini de eklemek yararlı olabilir; Marx'ın insanların "tür olarak varoluşlarından" yabancılaşmaları olarak tanımladığı şeydir bu. Marx bu cümleyi yazdığında aklında iş ve üretim vardı, ama yer de böyle bir yabancılaşmanın önemli bir yönü olabilir; kendilerini bir "ev" (yurt) arayışında ifade eden yer bilincinin psikolojikleştirilmiş versiyonlarında görüldüğü gibi. Bu arayışlarda yer, yersiz yurtsuzlaştırılmış varoluşla yan yana durur. Marx'ın insanın tür olarak varoluşundan yabancılaşmasına, aynı derecede önemli olan doğadan yabancılaşmayı ekleyebiliriz. Bu yabancılaşma Latour'un belirttiği gibi öteki insanlardan ("onlardan") ve benim burada önerdiğim gibi, bölünmüş bir benden yabancılaşmayla ilgilidir. "Biz" ve "onlar" ayrımı özel olarak modern olmamakla beraber, bölünmüş kimlik (modern – ç.n.) olabilir, tam da Latour'un iki Büyük Böleni'nin sonucu olduğu için. Ayrıca modernitenin "doğa durumu"nu "insanlık durumu"ndan (doğa durumunu, doğal olmayan bir durum olarak tarih öncesine gönderirken insanlık durumunu doğallığa bağlayarak) ayırması da ilginçtir. AvroAmerikalıların yayılmalarında karşı karşıya geldikleri ve "doğa durumu"nda yaşıyor dedikleri toplumların, yüksek düzeyde bir kolektif varoluşları ile göze çarpıyor olmalarına rağmen, "doğa durumu"nun doğallaştırılmış iktisat ve rekabetin mekânı haline gelmesi çok da şaşırtıcı olmayacaktır. Yerliciliğe psikolojik ve kültürel bağlanma, sonuncu duruma karşı derin bir

menin artık imkânsız olabileceğini kavradıktan sonra, geçmişin kendisi de, uzamdan daha az olmayan bir şekilde, şimdiyi reddetmeyen, ama geçmişle –sonradan değil– daima önceden ilişki içinde olan yer-temelli biçimlerde toplumsal inşayı veya doğanın inşasını hedefleyen, gelecekteki projeler için bir kaynak olarak hizmet edebilir.

Yer-temelli bir değişim kavramının akla getirebileceği hem de talep edebileceği bütün belirsizliklere rağmen, yer sorunu teorik düzeyde çözümlenecek bir sorun değildir. Sadece, farklılığı teorize etmenin neredeyse mümkün olmaması nedeniyle değil, aynı zamanda teorize etmek farklılığı ortadan kaldırmak ve onu gündelik yaşamın öncelikleri ile örtüşmeyen kendi öncelikleri olan bir akademik söyleme maletmek olduğu için. Yer siyaseti pratik siyasettir, bu siyasette toplumsal çözümlemenin soyut kategorileri, eğer esnek olmayan bir biçimde kullanılırlarsa, gündelik yaşamın sorunlarının çözülmesine engel olabilirler; ama yaşamın doğayla ilişkililiği içinde aşağıdan yukarıya doğru yeniden inşa edilmesinin gerekliliğini teyit eden, yerlerin projeler olarak kavranmasına bağlı kalarak, genel olarak dünyayı tanıyarak belirli bir bağlama göre kullanılırlarsa, verebilecekleri çok şey vardır.[59]

hoşnutsuzluk geliştirir. Ancak çözüm en sonunda "doğa durumu"nun maddi ve siyasi ilişkilerinin kurtarılmasında yatıyor olabilir. Ki bu, kültürel olarak yerliciliği tüketenlere karşı çıkışları da dahil, meydan okumalarında çok daha radikaldir.

59 Burada karışıklığı önlemek için, sorun teorinin alakasızlığı sorunu değil, teori ile pratik arasındaki ("karşıtların birliği" anlamında) çelişki sorunudur. Uzamın teorik olarak çözümlenmesi, Lefebvre, Smith vb.'lerininkinde olduğu gibi, sermayenin uzamsallaşmalarına karşı bir "uzamsal yanıt" çağrısında bulunur, ama uygun olabilecek türden tepkilere benzer, doğrudan bir yanıt önermez. Bu yukarıda (35. dipnotta) değinilen teorik çıkmazın (dilemma), daha da büyümesi olarak görülebilir. İki mülahaza çıkmazı daha da karmaşıklaştırır. Teori düzeyinde indirgemeci olmayan bir çözümleme, kapitalizmin çözümlenmesine ek olarak ulusların, erkek egemenliğinin, ırkçılığın ve ekolojilerin vb. uzamlarının çözümlenmesini gerektirir. Karmaşıklık ayrıca yerlerin dolayımı tarafından da üst-belirlenir, mekânsal sorunun çözümünde herhangi bir tekbiçimliliği ihtimal dışı bırakan ve teorinin yardımı ile özel yerlerin özel okumalarını gerektiren, ama teoriyi pratiğin yedeği yapmadan yerlerin ekolojik ve toplumsal ilişkilerinin "özel bireşimleri" ile birlikte. Pratik, çözümleme kategorilerinin kendilerinin de hayli farklılaşmış insan ilişkileri için kullanılan metaforlar olduğunun hatırlatılması ile daha da karmaşıklaşır.

Sadece Paulo Freire'nin, hakikatin insanlığa katkısı dışında anlaşılamaz bir şey olduğu şeklindeki hatırlatmasını düşünürsek, yer tasavvurunun kendisi de bilginin kavramlaştırılmasında bir alçak gönüllük çağrısında bulunur. Ve insanlığın kendisi de, böyle bir kavramlaştırma içinde, soyutlanmış bir insanlık değil aksine, insanlık hakkında spekülasyonlara girmeden önce bile ihtiyaçları dikkate alınması gereken yaşayan-canlı insanlardır. Başka bir deyişle yaşayan insanları, onların doğa ile, insan olmayanlarla ve birbirleri ile ilişkisini tırnak içine alan soyut bir insanlık nosyonundan çok, "somut evrensel" olarak insanlık.

Burada tanımladığım projenin kendisi de soyutlama ve en kötüsünden ütopyacı bir rüya suçlamasına açıktır. Belki de durum budur, ama şimdiye (mevcuda) karşı radikal muhalefeti ütopyacı diye reddetmek, iktidar içindeki kendi yerini gizleyen şimdiye karşı alternatiflere son verilmesini garanti eder. Bu suçlamanın ortaya koyduğu soru çok zordur, ama çok da basittir: konuştuğumuz zaman kimin için konuşacağız? Ve hangi tercihleri yapacağız? Eğer ütopyacılık beklenmedik olanın tehlikelerini taşıyorsa, ütopyacılığa son verilmesi mevcut haliyle iktidara teslim olmaktan başka bir şey değildir. Hepimizin suç ortağı olduğu, ve muhtemelen, konuştuğumuzda daima bir şey veya biri için konuştuğumuz ve böyle yapmakla bir tercih yaptığımızı reddettiğimizde daha da fazlasını yaptığımız, iktidar.

Bizi yerler hakkında konuşmaya zorlayan en güçlü neden, zaten halihazırda devlet ve sermayenin tecavüzlerine karşı kendi hayatlarını ve yerlerini savunmakla uğraşan birçok yaşayan insanın olmasıdır. Böyle bir tecavüzün, örneğin ABD'de olduğu gibi toptan göründüğü yerlerde bile, bu türden bir mücadele bir yaşam biçimidir. İçlerinde çalıştığımız kurumlar, iktidara bağlılıkları ve bağları dikkate alındığında, küresel için konuşurlar ve yerlerin sürekli olarak etkisini kaybetmesini sağlamakla meşguldürler. Bu yerler, iktidarın bakış açısından, mecburen şu ya da bu türden bir unutuluşa, veya daha iyisi, öğrenimlerinin içiçe geçtiği kapitalist üretim tarzıyla nikâhlanmış ekonomistlerin hesaplamalarına duyarlı olan değişim değer-

lerine teslim edilmelidirler. Yer-temelli imgelem, bütün karmaşıklıklarına rağmen, –küreselliğin karmaşıklıklarından daha fazla değildir– bir iktidar eleştirisini mümkün kılar, ki bu eleştiri çağdaş varoluşu biçimlendiren yaşam ve bilginin temellerini sorgulayışında tümüyle radikaldir.[60] Benim gibi akademik alanlardan konuşanlar için sorun, gerçeklik ile ütopyacılık arasında veya pratiklik ile kurtarılmayacak olanın nostaljik bir kurtarılışı, güçlendirmekten çok susturan bir muhalefet arasında bir tercih yapma sorunu değil, aksine daha basit bir tercihtir; dünyayı seslendirme biçimlerimizde kimlerin sesi daha gür çıkacak: hem insanları hem de yerleri yokeden küreselleşmenin sesi mi yoksa duyulmak için didinen "zayıf"ın sesleri mi? "Zayıf"ın kim olduğu ve bizim onu nasıl duyacağımız bizatihi karmaşık sorulardır; ve belki de karmaşık ve çelişkili yanıtları vardır; bu yanıtların belki de büyük kısmı zayıf olarak tanımlanan insanlar için kabul edilebilir yanıtlar değildir. Ancak yine de soruları konuşmanın ön planında tutmak önemlidir – sadece "olumsuzun iktidarı"na karşı alternatifler düşünmeyi mümkün kılacak söylemsel mekânları korumak ya da daha iddialı bir şekilde yaratmak için bile.

Melezlik hakkındaki argümanlar bu tür sorulara bir olası yanıt sunarlar. O yanıtlar bana mevcut koşullarda yetersiz görünüyor, çünkü kalkınmacılığın pozitivist varsayımlarını sorguladıkları yerde bile kalkınmacılığın sonuçlarından kopmaktan kaçınırlar; yüzü geçmişe dönükmüş gibi (atavizm) görünmek, modernizmin, özellikle radikaller arasında, en büyük korkularından birisidir. Küreselcilik, iştahında uzlaşmazdır ve böyle bir uzlaşmaz iştaha sadece melezlik müzakeresi ile yanıt vermek sadece küreselciliğin fetih arzusunu besler. Dahası, Latour'un bize hatırlattığı üzere, modernite melezliği hem üretir hem de kendi olumsuzlaması olarak onunla mücadele eder. Melezlik bir yarım çözümdür, yani biyolojik bir metafor üze-

60 Örneğin Vine Deloria, Jr'ın bilim ve tarih eleştirisine bakın. *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (New York: Scribner, 1995) içinde. Deloria'nın eleştirisi, Latour'un bilim eleştirisinin aksine, sadece modernitenin yapısını sökmek istemez, ona açık bir alternatif de getirmeyi amaçlar.

rinden çözülmelerini istediği çelişkileri içinde barındırır; başat çelişki, Latour'un moderniteyi tanımlamasındaki "Büyük Ayrımlara" dönmek gerekirse, insanla doğa ve insanla insan arasındaki çelişki olmak üzere. Ama yerlerden başka, doğanın toplumla karşılaştığı yer ve insanların gündelik yaşamın somutluğu içinde birbirleriyle karşılaştıkları yerin dışında, nerede böyle bir çözüm (olması – ç.n.) beklenebilir?

Bu sorunun yanıtı, eğer bir yanıtı varsa, dünyayı ve onun içindeki kendi yerimizi düşünmeye alıştığımız düşünme biçimlerini değiştirmemizi gerektirir. Kapitalizmin yönlendirdiği modernite, ilerleme yolunda yerleri ya yoketme, ya da daha iyisi onları metalar haline getirerek vazgeçilmesi gereken sıkıntılar derecesine indirgedi, ki bu modernite ile postmodernite arasındaki farkı belirler. Ama bu ilerleme kavramının kendisi David Noble'ın sözleri ile, "insansız ilerleme"dir. Yerler insanların ve insan-olmayanların bölünemezliğini tümüyle kabul ederek, insanların yeniden merkeze konması için bir yol öneriyor. Böyle bir kabule geri dönen yol ki, zorunlu olarak ileri doğru bir yol olacaktır, sermayenin ve ondan beslenen küreselleşmenin yerlere giden yolda sıkıntılar olup olmadıklarını sorarak başlayabilir.

Duke Üniversitesi, Ağustos 1999

# Tarihi Geri Getirmek: Diasporalar, Melezlikler, Yerler ve Tarihler*

Aralık 1997'de Singapur'da düzenlenen bir konferansta, ABD'-den bir antropolog Çin diasporası ya da kendi tercih ettiği deyimle Çin ulusaşırılığı üzerine bir bildiri sundu. Amerikalı antropolog sunuşunu tamamladıktan sonra tanınmış bir Singapurlu sosyolog, Amerikalı antropoloğun kavramlaştırmasına itiraz için söz aldı ve kendisinin bir diasporik ya da ulusaşırı olmadığını, Singapurlu olduğunu belirttikten sonra, Amerikalı akademisyenlerin daima öteki halklar üzerine bu türden kimlikler empoze ettiklerini söyledi. Denizaşırı Çinlilerin tarihi konusunda tanınmış bir tarihçi de onun görüşlerine katıldı ve denizaşırı Çinlilerin tamamının üzerine diasporik kimlikler dayatmak yerine bu durumu henüz vardıkları yere yerleşememiş yeni göçmenler ve ulusaşırılıktan yararlanma veya bunu sömürme konumundaki sınıflar açısından düşünmenin daha verimli olacağını söyledi. İtiraz eden her iki akademisyen için de sorun bir Singapur milliyetçiliği sorunu ya da "özcüleştirilmiş" Singapur kimliği (Singapurlular birçok şekilde çok kültürlü bir top-

(*) Bu makale, daha önce "Bringing History Back In: Of Diasporas, Hybridities, Places and Histories," in Elisabeth Mudimbe-Boyi (der.), *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures and the Challenge of Globalization* (Albany, NY: SUNY Presss, 2002) içinde, s. 93-127'de yayınlanmıştır.

lum olmakla gurur duyarlar) sorunu değil, ulusaşırı ya da diasporik bir kimliğe karşı yer-temelli (mahalli) bir kimlik meselesidir.[1]

Çağdaş kültürel eleştirinin büyük bölümündeki diasporalar veya diaspora kimlikleri ile ilgili tartışmalar, ulusal kimlik sorunsalı veya göçmen kültürlerle uyumun sağlanması gereği üzerinde yoğunlaşır. Diaspora ya da diaspora kimliği kavramı ulusal kültürel homojenlik iddialarının yapısökümüne sıra geldiğinde işe yarar. Bu kavram aynı zamanda, insanların ulusaşırı göçlerinin yaygınlaşması gerçeğinin karşısında kültürel farklılığın kabulünün her zamankinden daha önemli olduğu bir zamanda, kültürel farklılık ufkunun genişletilmesinde ve kültürel hegemonyaya karşı konulması bakımından da önemlidir. Belki de bu sorunların aciliyeti yüzünden, diaspora ve diaspora kimliği kavramlarının yolaçtığı sorunlara, özellikle de bu kavramların tam da aşmayı amaçladıkları homojenleştirme ve ikilikleri (dikotomileri) yeniden üretiyor olabilecekleri gibi oldukça ciddi bir ihtimale, görece daha az ilgi gösterilmiştir. Aşağıda bu sorunlardan bazılarını, bir diaspora bilincinin ortaya çıkması ile birlikte kayda değer önem kazanan melezlik sorununa da biraz değinerek, ele almak istiyorum. Amacım diasporaların değişik yönleri hakkında soruları kışkırtmak olduğu için, düşüncelerimi çok fazla sağlam bir argüman tutarlılığı yaratmaya çalışmadan, aklıma gelen bir dizi fikir olarak sunacağım. Kalkış noktam diasporalar iken, düşüncelerimi yerler ve yer bilinci üzerine dayandırıyorum ve bunu küreselleşme ve

1 Ulusaşırılığa karşı yer sorunu, aşağıda ileri sürdüğüm gibi, oldukça merkezi bir sorun olmasına rağmen, buradaki durumda, eleştiri tamamen haklı değildir. Sözkonusu antropolog Nina Glick-Schiller ulusaşırı kültürel homojenleşme ve bunun ticari ve siyasi çıkarlar tarafından manipüle edilmesini ilk eleştirenlerden birisidir. Örneğin bkz. Nina Schiller, Linda Basch, ve Christina Szanton-Blanc, "Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration," *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645 (1992), s. 1-24. Singapur'daki meslektaşlar Chua Beng-huat ve Wang Gung-wu idi. Hong Kong'daki bir meslektaşımız, Siu-woo Cheung da, Greg Lee'nin Çin melezliği ile ilgili bir konuşmasına benzer bir tepki verdi. Cheung bana, başka bir yerde değil, Hong Kong'daki diğer Çinlilerden, kendisini, kendisinin farklılığını ortadan kaldıran melezlik gibi bir kavram tarafından "susturulmuş" hissettiğini söyledi.

diasporaya bir alternatif olarak sunuyorum. Kimi zaman öteki gruplara da göndermede bulunsam da, burada asıl olarak hareket halindeki Çin nüfusu ile ilgiliyim ve düşüncelerimi sergilemek amacıyla onlardan yararlanıyorum.

Denizaşırı Çinlilerin diaspora veya ulusaşırılık bakımından yeniden kavramlaştırılması gerçek bir durumun sonucudur: göçmen toplumların ve bu toplumların siyasi ve kültürel uyumunun yeniden biçimlendirilmesi. Ama diaspora ve ulusaşırılık kavram olarak, aynı zamanda söylemseldir veya daha uygun bir deyişle hayalidirler; bu kavramların sadece normatif içerimleri yoktur, –tam da Foucaultcu bir anlamda– böyle tanımlanan halklar içindeki ve bu halkların çıktıkları ve vardıkları toplumlar içindeki iktidar ilişkilerini eklemlerler.[2] Diaspora söyleminin, ulusal kültürel homojenliğin varsayımlarına karşı sunduğu eleştirel imkânlar nedeniyle, reddedilemez bir çekiciliği vardır. Ulusal kültürel homojenlik, tarihsel olarak, egemen ulusal kültür kavramlaştırmaları içinde asilime olmaya direnenlere, ulusal kültüre girmelerine izin verilmeyenlere ya da kültürel karmaşıklıkları kolayca tek bir ulusal kültür kavramlaştırması içinde sınırlandırılamayanlara tam kültürel (ve siyasi) vatandaşlık tanınmaması ile sonuçlandı. İpuçlarını, Paul Gilroy'un Afrika diasporası ile ilgili olarak kullandığı "çifte bilinç" kavramından alan Ong ve Nonini, diasporadaki Çinlilerle ilgili olarak, "aynı anda önlerinde birçok doğrultu vardır –Çin, diğer Asya ülkeleri ve Batı– ve buna moderniteler üzerine birçok bakış açısı eşlik eder; geçici yerleşim, yokluk, nostalji ve kimi zaman sürgün ve kaybın damgasını vurduğu güzergâhlardan geçerken büyük bedel ödeyerek kazandıkları bakış açıları"[3] diye yazarlar.

Ama bu eleştirel cazibe diasporik kültür kavramlarının, diaspora halkları denen grupların toplumsal ve siyasi karmaşık-

---

2 Kavramın bu ikili yönü Aihwa Ong ve Donald Nonini (der.), *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Nationalism* (New York: Routledge, 1997) adlı denemedeki bazı makalelerde, özellikle editörün giriş yazısında ve sonsözde incelenmiştir.

3 "Chinese Transnationalism as an Alternative Modernity," *a.g.e.*, içinde, s. 3-33, s. 12. Gilroy için bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

lıklarına gerekli önem verilmeden kullanılmaları durumunda kendi kendilerini şeyleştirebilecekleri ve yeni kültürel egemenlik biçimlerine, manipülasyon ve şeyleşme biçimlerine yol açacağı ihtimalini de gizler. Ong ve Nonini'den bir kez daha aktarırsak, "diaspora kültürlerinde esas olarak özgürleştirici bir yan yoktur."[4] Diasporadaki Çinli seçkinler kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için, baskıcı siyasi rejimlerle işbirliği yaptılar, kendileri sömürü faaliyetlerini sürdürdüler, kendi sınıf çıkarlarını gizlemek için "Çinlilik" kavramını kullandılar. Şeyleşme tehlikesi, bir çözümleme alanı olarak bir kültüre özerklik tanıma ile kültürü, hayatın bütün yönlerini açıklamada kendi kendine yeterli bir açıklama düzeyine çıkarmak (dolayısıyla bir kez daha kültürü birçok amaç için kullanıma hazır temelsiz bir olguya dönüştürme) arasındaki farkı kolayca kaybeden çağdaş kültürelciliğe içrektir. Üstelik kültür ve kültürel kimlikle ilgili tartışmanın büyük kısmı, yeni "kültürel çalışmalar" disiplinin aracılığıyla sürdüğü için, bir grupla ilgili soru ve bulguları benzer şekilde yerleşmiş tüm gruplara taşıma ve gerçekte farklı nüfusların deneyimleri arasındaki dikkate değer farkları kültürel çalışmaların dilinin evrenselleştirilmesi yoluyla yoketme eğilimi vardı. Her iki durumda da bu silme, gruplar içinde ve arasındaki ve onlarla olan toplumsal ilişkilerin tarihselliğinin silinmesidir. Diasporalarla ilgili söylemler ve bununla bağlantılı melezliklerle ilgili söylemlerdeki belirsizlikler, "ikiciliklerin" aşılması projeleri ile ilgili bazı çekinceleri haklı kılıyor. Etnisiteler, cinsiyetler vb. arasındaki zayıflatıcı (ve daha kötü) ayrımları aşmayı amaçladıklarında, böyle projelerin cezbediciliği konusunda çok az sorun olsa da, bu tür projelerin çağdaş dünyadaki bölünmelerin, özellikle de uluslar içinde ve küresel olarak sermayenin yoğunlaşmasına eşlik eden sınıf ayrılıklarının yeni biçimlerinin yaygınlaşmasını gizleyen ideolojik örtüler olarak hizmet verebileceklerini belirtmek de önemlidir. Her durumda, bu tür projeleri dış görünüşlerine göre değerlendirmemek, bunun yerine ayrılıkları aşma yönündeki ilerici çabalarla bu ayrı-

4 Ong ve Nonini, "Toward a Cultural Politics of Diaspora and Transnationalism," *Ungrounded Empires*, s. 323-332, 325.

lıkların yeni iktidar biçimlerinin hizmetine sokulmasını birbirinden ayırmak önemlidir.

* * *

Diaspora söyleminin yarattığı sorunlar ABD'deki Demokrat Parti Ulusal Komitesi için bağış toplayan Çinli Amerikalı John Huang'ın davası ele alınarak gösterilebilir. Huang yabancı kaynaklardan bağış toplamakla suçlandığı zaman Demokrat Parti Ulusal Komitesi derhal, bu kaynakların yabancı olup olmadıklarını belirlemek için Çinli adı taşıyan bütün bağışçıları incelemeye aldı. Ve bir makineyi yağlama tipinden siyasi yolsuzluk soruşturmasını, bir ırkçılık sorununa çevirdi. Komite'nin bu hareketi uzun süredir varolan, Çinli bir adı olan herkesin her ihtimalde yabancı olduğu varsayımını yeniden canlandırdı ve örtük olarak bir Çinli adının ırk olarak yabancılığın damgası olduğunu teyit etti. Bunu takip eden gelişmeler, tamamen yeni şeyler olmayabilir, ama çağdaş diaspora "ağları" (belki de bu olaya daha uyan bir biçimde "webler") bakımından yine de oldukça mantıklı görünüyor. John Huang'ın hemen ortaya çıkan Endonezya'daki Riady ailesi ile ilişkileri, sadece Çinli bağışçıların muhtemel yabancılıklarını vurgulamadı, aynı zamanda Çinli Amerikalılar ile diğer denizaşırı Çinliler arasında daha başka ilişkiler olduğunu da gösterdi. Bu durum başka bazı Çinli Amerikalı bağış toplayanların ya da bağışçıların da Güney ve Güneydoğu Asya ile ilişkileri olduğunun ortaya çıkması ile doğrulanmış gibi göründü. Bu denizaşırı Çinlilerin Çin Halk Cumhuriyeti'nde iş bağlantıları olduğu için, küçük bir yolsuzluk vakası çok geçmeden Pekin'den, Denizaşırı Çinlilere oradan Çinli Amerikalılara uzanan muhtemel bir komplo vakasına dönüştü.[5] Çinli Amerikalıların bu şekilde diaspora Çinlilerine ve Pekin'deki hükümete bağlanması, Asyalı Amerikalılar ve onların birçok taraftarının ırkçılık suçlamaları yapmasına yolaçtı.

---

5 John Huang vakası hakkında henüz bir çalışma olmasa da büyük miktarda malzeme vardır. John Huang'ın ahlaksız bir biçimde Riadys ve PRC'ye bağlanmasının kaba bir örneği için bkz. William Safire, "Listening to Hearings," *The New York Times*, 13 Temmuz 1997.

Aslında, ortada bir ırkçılık vardı. Ama bu ırkçılık basitçe Asyalı Amerikalılara karşı varolan tarihsel ırkçılığın bir uzantısı mıydı yoksa yeni bir şeyi mi temsil ediyordu? Eğer yeni bir şey ise, en azından bazı Asyalı Amerikalıların yeni türden bir ırkçı söylemin üretilmesinin suç ortağı olması mümkün müdür? Bu sorunun, –en başta sorumluluğu kurbana yüklemek gibi– bazı zorlukları vardır, ama yine de sorulması gerekir. Soruyu sormaktaki amacım, ırkçılığı silmek değil, sadece ABD'de değil küresel olarak ırk ve etnisitenin siyasetin ilkeleri haline gelmesinin benzeri görülmemiş derinliğini vurgulamaktır. Eğer Ulusal Demokrat Komite Çin adlarını ırksal yabancılığın işaretleri olarak kullanırsa, Çin'deki hükümetin ya da (çalıştıracak – ç.n.) adam arayan denizaşırı Çinlilerin de aynısını yapması mümkün değil midir? Adımın Türk kökenli olduğunu fark eden ABD-Meksika sınırındaki INS (Göçmen Başvuru Kurulu) görevlileri özel bir arama yapmak için beni durdurmuştu. Aynı ad nedeniyle Türkiye'nin Kürtlere karşı faaliyetleri veya Ermenilerin katledilmelerindeki sorumluluğunu kabul etmemesinin kınanmasına karşı harekete geçen Türk "kitle" örgütleri de bana başvurmuşlardı. Bir adın getirdiği bir yük(lem) vardır, ama bu yük(lem) her türlü sömürüye açık olan siyasetin etnikleştirilmesi ve ırkçılaştırılmasıdır. Ulusal sınırları aşan yeni diaspora bilinci ve diaspora kimliği, siyasetin bu tarz ırkçılaştırılmasının mevcut aşamasında, en azından önemli bir faktördür. Çinliliği şeyleştirirken yeni bir ırkçılığın gelişmesi için verimli topraklar yaratan Çin diasporası hakkındaki yeni söylemin, denizaşırı Çinli John Huang'la Pekin hükümetini birbirine bağlamayı kolaylaştırdığını burada söylemek isterim. Diaspora fikri ilk planda, Çinli Amerikalılar ile (Çin dahil) başka yerlerdeki Çinliler arasındaki farkın ortadan kaldırılmasından sorumludur. Çinli Amerikalılara karşı, onları Çin ve diğer Çinlilerle bağlantılarını kabul etmeye bile tereddüt eder hale getiren ayrımcılık tarihi nedeniyle, bazı Çinli Amerikalılar ve onların destekçileri böyle bağlantıları teyit etmek konusunda çok endişeliydiler ve sonuçta bu bütün dünyaya dağılmış farklı Çinli nüfusların farklı tarihsel yörüngelerden doğan kültürel farklılıkları bastırıyordu. (En hararet-

li şekilde liberal "çok kültürcülükte" ifade edilen) asimilasyon-karşıtı ruh halinin de, Öteki'nin kültürünün bütün toplumsal ve tarihsel bağlamdan koparılmış "temsil edici" etnografik unsurlara veya metinlere düzdeğişmececi bir şekilde indirgenmesi yoluyla böyle bir kültürel şeyleşmeye katkısı hiç de az değildir. Bu indirgeme diasporadaki nüfusun kendi kendini temsili ya da genel olarak toplumun şenliklerindeki kendini-övücü tüketim amaçlarına da hizmet edebilir. Çağdaş diaspora söyleminin büyük kısmında farklılığı temsil etmek için tercih edilen terim kültür iken, Gilroy'u alıntılamak gerekirse, kültür sorunu, "'ırk"a yakınlığı tarafından neredeyse "biyolojikleşmiştir".[6] Diaspora olgusunun kendisinin bir Çin kültürleri çokluğu yaratmış olması nedeniyle, "Çinliliğin" olumlanması belki de sadece, çok farklı tarihsel yörüngelere rağmen hâlâ varlığını sürdüren bir kökene ya da soya başvurarak desteklenebilir, ki bu da etnisite ve ırkın Çinli nüfusun ve kültelerinin şekillendirilmesine katkıda bulunan bütün –genellikle bölücü olan– diğer faktörlerin üzerine çıkarılmasıyla sonuçlanır. Diaspora kimliği, şeyleşmesi içinde, daha önceki ulusal kültürel homojenlik varsayımlarının ırkçı önyargılarının üstesinden gelmez, aksine birçok şekilde şimdi uluslar düzeyinde değil ama yurtsuz "öteuluslarlar" düzeyinde benzer bir mantık izler. "Sarı İmparatorun çocukları" (kategorisi – ç.n.), siyasi ulus kategorisiyle bağlarını kopardığı için, belki de en ırkçı kategoriden başka bir şey değildir.

Burada durumu açıklığa kavuşturmak için bir şey eklememe izin verin. Diaspora kavramına karşı eleştirel bir tavır takındığım için, Çinli Amerikalıların Çin veya öteki Denizaşırı Çinlilerle bağlarını kesmeleri gerektiğini önermiyorum. Sorun bu bağların nasıl algılandığı ve eklemlendiğidir ve bu bağların dünyanın değişik yerlerindeki Çinli nüfus arasındaki çok önemli tarihsel farklılıkları ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Durumu tekrar John Huang vakasına başvurarak anlatmaya çalışacağım. Davanın kamuoyunca öğrenilmesinde Prof. Ling-chi Wang çok

---

6 Paul Gilroy, "The Whisper Wakes, the Shudder Plays': "Race, Nation and Ethnic Absolutism," *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader (der.) By Padmini Mongia* (Londra: Arnold, 1996) içinde, s. 248-274, 263.

önemli bir rol oynadı. Wang dava üzerine bilgi toplayarak ve bu bilgileri elektronik yoldan dağıtarak birçoğumuzu bilgilendirdi ve uyardı. Wang'ın geçen yıl içinde yaptığı iletişim faaliyeti, John Huang vakasından ülkede Çinli yetkililerin seçimine, Çin Halk Cumhuriyeti'nin değişik suçlamalara karşı savunulmasından Güneydoğu Asya'daki Çinli karşıtı faaliyetler hakkında haberler verilmesine kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Şimdi, bütün bu unsurları kapsayan ve ilk bakışta benim diaspora söylemi dediğim şeyden biraz farklı olan, nerede olduğuna bakmaksızın Çinliler üzerine bilgileri bir araya getirme isteğinin motive ettiği bir söylemsel alan ortaya çıkmaktadır. Ancak bu alanı bozan şey, bunun değişmez bir şekilde yakın çevresinin somut sorunlarına odaklanmasıdır. Prof. Wang başından beri, Asyalı Amerikalıyı "yabancı paradan" uzak tutmakta ve buradaki Çinlilerle Güneydoğu Asya'dan gelen kampanya fonlarının bağışçısı Çinliler arasında bir sınır çizmekte aceleci idi.[7] Bütün bu süre boyunca yapılan açıklama ve tartışmalarda, Çinli Amerikalıların topluluk çıkarları, kendi ekonomik ve siyasi çıkarları olan ulusaşırı yönelimli diaspora Çinlilerinin etkinliklerinden ayrılarak, sınıf ve topluluk sorunları vurgulandı. Ve bu elektronik söylem, paranın renginden çok kampanya yolsuzluğu asıl sorun olarak tanımlandığı için, bütün tartışma boyunca hep ABD'deki kampanya finansmanı reformu üzerine odaklanmış halde kaldı. Başka bir deyişle, söylem ulusaşırı boyutlara yayılmakla beraber hayli yakın çevresi üzerine temellenmişti. Bu yönünün, onu, benim burada anladığım anlamda diaspora söyleminden ayıran şey olduğunu düşünüyorum.

Bu "kökleşmişlik" sorununa aşağıda tekrar döneceğim. Ama şimdi ilk olarak bu diaspora söyleminin, görünüşte oldukça kural dışı görünen, ama aynı zamanda şaşırtıcı biçimde birbirlerini güçlendiren kültür alanındaki iki ürününden kısaca bahsetmek istiyorum: Farklı Çinli nüfuslar arasındaki farklılıkların silinerek Çinliliğin şeyleştirilmesi ve bu tür şeyleşmelerden melezlik kavramı yoluyla kaçınılmasına yönelik, karşıt hareket.

---

7 Ling-chi Wang, "Foreign Money Is No Friend of Ours," *AsianWeek* (Kasım 8, 1997), s. 7.

* * *

"Çinliliğin" ulusaşırılığın ekonomi politiği içinde, hegemonik, kendi kendine hizmet eden ve genellikle mali açıdan kârlı şeyleştirmesi karşısında, kendi konumunu belirlemede başarısız olan eleştirel diaspora söyleminin kendisi, kültürel şeyleşmenin mümkün kıldığı manipülasyon ve metalaşmaya yem olur ve çağdaş siyasi ve kültürel düşüncede etnisite ve ırkın ön plana çıkmasına katkıda bulunur. Son zamanların akademisyenliği, yayın endüstrisi ve sanat ve edebiyatında Asyalılar ile Asyalı Amerikalılar arasındaki farkı ortadan kaldırma yönünde bir eğilim var. Asya Çalışmaları uzmanlarının Asyalı Amerikalı çalışmaları ile herhangi bir ilişkileri olduğunu daha önce reddetmelerinin tersine, akademisyenlikte son zamanlarda Asyalı Amerikalı çalışmalarını Asya çalışmaları ile bütünleştirme çağrıları var. Bu çağrı kısmen Pasifik-ötesi nüfus akışının artan önemini yansıtır ama Asyalı Amerikalı Çalışmalarını o tarafa yönlendirmenin geleceğinin, artan bir şekilde kârlı olacağını da varsayar. Özellikle "çok kültürlülük" ve etnik ilişkilere ayrılmış yayıncı katalogları Asyalı ve Asyalı Amerikalı temalarını rahatça birbirine karıştırır ve bugünlerde, *Kadın Savaşçı* (*Woman Warrior*) kitabının hemen *Kızıl Odanın Rüyası*'nın (*The Dream of the Red Chamber*)* yanına konduğu bir katalog görmek seyrek rastlanan bir şey değildir.

University of North Carolina'da "Asyalı Amerikalı filmler" üzerine düzenlenen bir film serisi, gizemli bir biçimde Asyalı Amerikalı filmlerinden çok Asya filmleri içermektedir; ya üniversitenin Çin uzmanı organizatörünün imgesel Çin'i, ya da serinin etkisini artırmak kaygısından dolayı, çünkü ideolojik etkisi aynı olduğu için fazla sorun olmayacaktır.

---

(*) *The Dream of the Red Chamber*, Çin ebediyatının 4 Klasik Romanı olarak gruplandırılan dört romandan biridir ve klasik Çin romanının doğuş eseri olarak nitelendirilen 18. yüzyılın ortalarında Qing Hanedanı sırasında yazılmış bir romandır. Ve birçok kişi tarafından şimdiye kadar yazılmış en büyük romanlardan biri olarak görülür. Hâlbuki Woman Warrior, ABD'de büyüyen bir Çinli karakteri anlatan ve 1977'de yazılmış bir romandır – ç.n.

Dahası ve daha temel olarak, (en azından son zamanlara kadar) büyüyen Pasifik ekonomileri bağlamı içinde bazı Asyalı Amerikalılar – en önemlisi Çinli Amerikalılar Asya'ya bir "köprü" olarak görülüyorlardı; ki bu, kârlı vaatleri nedeniyle onların da hemen kabul ettikleri bir roldü. Asyalı Amerikalıların tanımlanması olarak "köprü" metaforu çok yeni bir şey değildir. Asyalı Amerikalıların, Şikago Sosyoloji Okulu ile ilişkilerini duyarlı bir biçimde inceleyen bir tezde, Hery Yu ikinci kuşak Asyalı Amerikalıların Şikago sosyologları ile işbirliği içinde, Amerikan toplumu ile Asya'dan geldikleri toplumlar arasında "köprü" olma imgelerini içselleştirdiklerini ve böylece kültürel tercümanlar olarak avantajlı bir konuma yerleştirildiklerini ileri sürer.[8] Ancak avantajın bedeli ağırdır. Kültürler arasında başarılı bir biçimde "köprü" hizmeti vermenin koşulu marjinalliktir; onların kültürel çevirmenler olmasını sağlayan koşul hiçbir topluma tümüyle ait olmadan iki toplum arasındaki "marjinal insanlar" olma statüleridir. Böyle bir "marjinal insan (erkek)" olarak Kazuo Kawai şunları yazar:

> Bir çevirmen olma kararım her iki ırkla da ilişkilerimi iyileştirdi. Mutluyum, çünkü bir Amerikalının zayıf bir kopyası olmaya çalışmıyorum. Mutluyum, çünkü ümitsizce gerçek bir Japon'un zayıf bir kopyası olmaya çalışmıyorum. Basitçe, neysem oyum. Hiçbirini taklit etmeye de çalışmıyorum, dolayısıyla kendimi her iki taraftan da dışlanmış bulduğumda asla hayal kırıklığı yaşamadım...[9]

Elbette Kawai, terimin herhangi bir ciddi anlamında bir kültürel "çevirmen" olma niteliklerine sahip değildi. Japonya'da doğmuş olmakla beraber, 5 yaşında ABD'ye geldi ve bütün eğitimini bu ülkede aldı; eğer doğuştan bir *issei* (birinci kuşak – ç.n.) ise de, eğitim ve kültür olarak bir *nissei* (ikinci kuşak – ç.n.) idi. Japon kültürüne sahip olduğu iddiası, kendisini dışla-

---

8 Henry Yu, "Thinking About Orientals: Modernity, Social Science, and Asians in Twentieth-Century America," Ph.D. Dissertation, Department of History, Princeton University, Haziran 1995. Bkz. s. 162-189.

9 Anıldığı yer *a.g.e.*, s. 184.

yan Amerikan toplumundan yabancılaşmasının kendisine zorladığı bir şeydi ve bu dışlama toplumla imgesel bir ilişkiyi zorunlu kılıyordu.[10] İki topluma da ait olmayan bir kişinin, tam da bu nedenle iki toplum arasında kültürel çevirmen olarak hizmet etmeye ehil olduğu anlayışı, kültürel uyumun temel sorunlarının üstünü örter – ki bu hem Kawai hem de onun Şikago Okulu'ndan hocalarının gözünden kaçmış görünüyor. Böyle olsa bile, burada önemli olan şey, iki toplum arasındaki "köprü" metaforunun, nihayetinde onu yabancıdan başka bir şey olarak tanımayı reddeden bir toplumdan yabancılaşmanın bir ürünü olmasıdır.

Bu sonuncusu muhtemelen şu andaki vakada hiçbir açık biçimde sözkonusu olmasa bile, köprü eğretilemesi yine de Asyalı Amerikalıların yabancılıklarını akla getirmeye devam etmektedir. Kawai gibilerinin durumunda ise, diaspora aidiyetinin zorunluluktan çok bir tercih olması çok daha muhtemeldir. Dahası çağdaş "köprüler" asıl olarak kültürel tercümanlar olmaktan çok ekonomik komisyoncudurlar. Ancak diaspora nüfusları, kendi içlerindeki çok farklı kültürel geçmişleri ne olursa olsun, gerçek olmaktan çok tasavvur edilen, varsayılan kültürel mirasları sayesinde geldikleri yerler ile göçtükleri yerler arasındaki farkı kapatmaları beklendiğinde, bir ırksallaştırma vardır. Bu nedenle Hong Kong'daki bir emlak şirketi olan Hang Lung Development Group'un başkanı olan Ronnie C. Chan, Havai'deki Çinli Amerikalıları Çin ve ABD ticareti arasında köprü vazifesi görebilmek için "iki-kültürlü" olmaya çağırdı ve onlara "hepimizin kültürel köklerine ihtiyacı var, ama bir süreliğine bu kökleri bir tarafa bırakın ve gerçekten iki-kültürlü olun" dedi. Bu durumda, kökler tarihe göre önceliklidir, dolayısıyla Chan Çinli Amerikalıları tekrar Çinli olmayı öğrenmeye çağırmıyor, aksine Amerikalı olmayı öğrenmeye çağırıyor![11]

10 Yuji Ichioka'ya verdiği bu bilgi ve bu makalenin daha önceki bir yazımında Kawai'nin doğuştan Amerikalı olduğu şeklindeki hatamı düzelttiği için teşekkür ederim.

11 "Entrepreneur Applauds U.S. Money Move," *Hawaii Tribune-Herald*, 18 Haziran 1998, s. 1, 10.

Çinlilerin ekonomik olarak Pasifik boyunca ortaya çıkışı, belki de Çinliliğin kültürel yeniden homojenleşmesi içinde tek başına en önemli faktördür. Bu ekonomik doğuşun en önemli yan ürünü ise belki de son zamanlardaki Konfüçyüsçü canlanmadır. Bu canlanma Çinlilerin (aynı şekilde Japonlar ve Güney Korelilerin de) ekonomik başarısını, zaman ve mekâna bakmaksızın, "Konfüçyüsçü değerlerin" kalıcılığına bağlamaktadır. Daha önce kapitalizmin gelişmesine engel olarak görülmüş olan bu değerler, şimdi ekonomik gelişmeden "model azınlıkların" yaratılmasına kadar her şeyin kaynağı olma derecesine yükseltilmiştir. Bu sorunu başka bir yerde daha geniş biçimde tartıştığım için, burada basitçe bu Konfüçyüsçü canlanma denilen şeyin bir ulusaşırılık bağlamı içinde Şarkiyatçılığın en kötü önyargılarını yeniden ürettiğini söylemekle yetineceğim.[12] Konfüçyüsçülüğün kendisi de bir ulusaşırı üründür, çünkü 70'lerin sonu ve 80'lerin başında ortaya çıkışı, en azından metinler arası danışıklı çarpışmalar (karşılaşmalar-collusion) yoluyla Çin felsefesi uzmanları, ABD gelecekçileri ve Doğu ve Güneydoğu Asya'daki otoriter rejimlerin marifetiyle olmuştur. En ateşli taraftarlarına göre, Çinli (ve Doğu Asyalı) nüfusun kapitalist gelişmeye sorgusuz sualsiz bağlılığının nedenleri, tutumluluk, çalışkanlık, eğitimde başarı, aileye sadakat, disiplin, uyum, otoriteye itaat gibi –ideal işçi veya memurun meziyetleri ile ilgili bir rüya liste gibi– Konfüçyüsçü değerlerdi. Bu argümanın daha toplumsal temelli biçimine göre, Konfüçyüsçü değerler kalıcılıklarını bütün Çin toplumunda, kendileri de Konfüçyüsçü değerlerin toplumsal yayılmasının ürünü olan akrabalık ve sözde-akrabalığın merkezi önemine borçludur: *guanxi ağı*. Ki bu, Çinlilerin toplumsal yönelimli kapitalizmini "Batı" kapitalizminin çatışmalarla yüklü ve bireyci kapitalizminden ayırır. Konfüçyüsçü argümanda olduğu gibi, bu toplumsal argümanlarda da çok az zaman ve mekân duygusu vardır, sanki toplumsal ilişkiler ve ağlar değişim ve dalgalanmalara tabi değilmiş gibi. Bunların açık sonucu, bir Çinli portresi-

12 Arif Dirlik, "Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism," *Boundary* 2, 22.3 (Kasım 1995), s. 229-273.

dir. Bu portreye göre, *guanxi* aracılığıyla birbirine bağlanan ve Konfüçyüsçülüğün yönlendirdiği bütün dünyadaki Çinliler tek bir "kabileye" indirgenirler. Bu kabile, pasifik vizyoneri (visionary) Joel Kotkin'in ifadesi ile, usanmaz bir zenginlik arayışına adanmıştır. Söylemeye gerek yok ki, bu aynı ağlar Çinlileri aynı zamanda Asya ile ideal "köprüler" haline getirir. Bu akıl yürütmenin bir kısmı, Çinli akademisyenler veya liderler tarafından yürütüldüğünde, hiç şüphesiz Avrupamerkezciliğin yüzyıllık kültürel egemenliği karşısında bir Çin kimliğini tekrar savunmak için yeni bulunmuş bir ekonomik güç ve varlık duygusuna dayanır; bu, eski şarkiyatçı temsillerin AvroAmerikan üstünlük iddialarına karşı kullanılmasını mümkün kılar. Yine de bunlar en temel olarak ekonomik başarının sorunlarına bağlıdır ve bunun sonucu, sadece sözde Konfüçyüsçü değerlerin değil, aynı şekilde Çinlilik değerlerinin de metalaştırılmasıdır. Joel Kotkin son zamanlarda yazdığı bir makalede "Çin'le kültürel, dil ve aile bağları olan (Henry Y.) Hwang gibi Çinli Amerikalı girişimciler, Amerika'nın dünyanın en kalabalık ulusu içinde (Çin) üstün bir ekonomik rolü yeniden elde etmesindeki gizli silahı olduklarını ispat ediyorlar" diye yazıyor.[13] Birçok Çinli Amerikalı için "Çin'le kültürel ve dil bağları" gibi tartışmalı bir durum bir yana, Kotkin'in Çinli Amerikalıları Amerika'nın Çin'deki ekonomik köstebekleri olarak tanımlamasından William Satire'in John Huang'ı Çin'in Washington D.C'deki siyasi köstebeği olarak tanımlamasına geçiş arasında çok fazla bir mesafe yoktur. Bu son eğilimlerin merkezinde yatan tutumlar, Çinli ve diğer Asyalı nüfuslara karşı sempati duydukları veya bunlar tarafından üretildikleri için daha az ırkçılık üretir şeyler değillerdir. Bunlar aynı zamanda hayli istikrarsızdır, çünkü sempatinin kendisi dikkate değer dalgalanmalara açıktır ve bazen hatta karşıtına dönüşür. Bu durum, kendisiyle birlikte aralarında Konfüçyüsçülüğün de bulunduğu "Asyalı değerlerinin" bir kez daha parıltısını yitirdiği, bir süre önce Asya'daki "ekonomik çöküş" denen şeyde kısmen yaşandı. Şimdi, kaçınılmaz olarak ekonomik bir çöküşe yolaçan çürü-

13 Joel Kotkin, "The New Yankee Traders," *INC* (Mart 1996), s. 25.

müş "kafadar kapitalizminin" yaratılmasından sorumlu olanın "Asyalı değerler" olduğu ortaya çıktı. Çin nüfusu sınıf, cinsiyet, etnik ve yer farklılıkları tarafından diğer toplumlardan daha az bölünmüş değildir. Bu farklılıklar arasındaki en küçük fark, yer ve tarih farklılığı da değildir. Diasporanın şeyleştirilmesi bu tür farklılıkları siler ya da en azından bulanıklaştırır. Appadurai'nin "etnoyerler"le ilgili olarak yazdığı gibi,

> bugünün dünyasında etnik politikaların merkezi paradoksu (ister dil veya derinin rengi ya da komşuluk veya akrabalık olsun) kökenin küreselleşmiş olmasıdır. Yani, gruplar hareket etmelerine rağmen gelişkin medya imkânları sayesinde birbirleriyle bağlantılı kalmaya devam ettikleri için, en büyük güçleri bir siyasi duyguya samimiyet katma ve yerelliği kimliğin sahneye konulacağı bir temel haline getirme yeteneği olan duygular, geniş ve düzensiz yerler üzerinde yaygın hale gelmiştir. Bu, böyle bir kökenin genellikle icat edilmiş gelenekler veya geçmişteki bağlılıkların ürünü olduğunu inkâr etmek değil, ticaret, medya, ulusal politikalar ve tüketim fantezilerinin ayırıcı ve istikrarsız etkile(şimle)ri nedeniyle, bir zamanlar bir tür (ne kadar büyük olursa olsun) yerellik şişesine tıkılmış cin olan etnisitenin, küresel bir güç haline geldiğini vurgulamaktır...[14]

Etnisitenin küreselleşmesi hiç şüphesiz küresel yeniden yapılandırmaların soyut güçlerine bağlı olmakla beraber, geleneklerin icat edilmesi ve geçmişteki bağlılıkların yeniden üretilmesine aktif olarak katılan aktörlere dikkat çekmek önemlidir. Eğer tarih ve yer farklılıkları, dikkatin genel bir diaspora kavramına (ki bunu ben Appadurai'nin "etnoyerler" kavramına denk olarak görüyorum) yönelmesi ile silinirse, bu tür silmelerin kime hizmet ettiğini sormak gerekir. Pekin'deki (ya da Tayvan'daki) hükümetin, kendi çıkarları için diasporadaki Çinlileri kullanma konusunda, Washington'daki hükümet ya da ABD çokuluslu şirketlerinden daha az istekli olduğunu

14 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Economy," *Public Culture*, c. 2, no. 2 (İlkbahar 1990), s. 1-24, s. 15.

varsaymak için bir neden yoktur. Öte yandan, hem ekonomik hem de siyasi bakış açısından, bazı diaspora Çinlileri açıkça ötekilerden daha fazla kullanışlıdır ve buna mukabil, kendilerinin bütün Çinliler adına konuşmasını mümkün kılan, Çinliler arasındaki farklılıkların silinmesinden daha fazla çıkar sağlarlar.[15] Başka bir deyişle Çinli nüfusun diasporalar bakımından yeniden kavramlaştırılması, ekonomik ve siyasi sınıf çıkarlarına hizmet eder (Çinli Amerikalı John Huang'ın Riady ailesi ile bağlantılı olması, ki bu onu birçok bakımdan kullanışlı kılar, tesadüf değildir).

* * *

Melezlik kavramı her türden kültürel kimliğin istikrarsızlaştırılmasını amaçlamaktadır ve en azından görünüşte, yukarıda tanımlanan kimliğin şeyleştirilmesine açık bir alternatif sunmaktadır. Başkalarının yanı sıra Stuart Hall, Paul Gilroy, Homi Bhabha ve Edward Soja gibi etkili teorisyenlerin çalışmaları ile popülerleşen melezlik, çağdaş kültürel çalışmaların önemli bir anahtar kelimesidir. Terimi kimlik tartışmalarındaki inandırıcılığı ile değerlendirirsek, melezlik bütün dünyada entelektüellerin öz-benliklerini tanımlar hale, aslında bir tür toplumsal güç haline gelmiştir. Asyalı Amerikalılarla ilgili çalışmalar alanından, etkili bir makale yayınlayan Lisa Lowe bunun önde gelen bir taraftarı idi.[16] Melezliğin Asyalı Amerikalılara uygulanmasının da bir geçmişi vardır ve bu, marjinallikle akrabalığı dikkate alındığında pek de şaşırtıcı olmayabilir. Bazı Asyalı Amerikalılar kendi marjinallikleri veya melezliklerinde bir umut kaynağı görürlerken, ötekiler bunu ulaşılması gereken arzulanır bir durum olarak görüyor. Şikago Okulu'nun başka bir yetiştirmesi olan Rose Hum Lee "marjinal insan"la ilgili bir tartışmada, "'kültürel farklar' kapandığında, kültürel melez artık kendisi ve başkaları için bir sorun teşkil etmez. Bu asimilas-

15 Önemli bir tartışma için bkz. Peter Kwong, *Forbidden Workers: Illegal Chinese Immigrants and American Labor* (New York: The New Press, 1997), özellikle bölüm 5, "Manufacturing Ethnicity".

16 Lisa Lowe, "Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences," *Diaspora*, 1.1 (Ilkbahar 1991), s. 24-44.

yon ve kültürel benzeşme sürecinin getirdiği bir sonuçtur" diye yazdı.[17]

Çağdaş melezlik fikri Rose Hum Lee'nin düşündüğünden temel bir biçimde farklıdır. Melezlik (iki arada bir deredelik –in-betweenness– ve "üçüncü yer" gibi terimlerle birlikte) kültürel kimliğin, en önemlisi de şimdiki bağlamda etnik, ulusal ve ırksal kimliğin homojenleştirilmesine ve özcüleştirilmesine meydan okumayı amaçlar (ayrıca özellikle cins olmak üzere cins ve sınıf kimliği tartışmalarında da etkilidir). Melezliğin hedefi, kültürel homojenlik temelinde ulusallık, etnisite ve ırk etrafında sınırlar çizilebileceği varsayımını zayıflatmaktır. Melezliğin diasporaya ait bir şey olarak sınıflandırılmasını sağlayan şey, iddianın sadece egemen kültürün tam siyasi ve kültürel vatandaşlık için göçmenlerin asimilasyonunu istediği, göçülen topluma karşı değil, aynı şekilde göçün gelinen kültürden kaçınılmaz olarak uzaklaşılması ve dejenerasyonla sonuçlanacağı gerekçesiyle göçmenlere siyasi ve kültürel vatandaşlığı reddeden gelinen (köken) topluma karşı da yönlendirilmiş olmasıdır. Böylece iki toplumun da sınırlarına yerleştirilmiş olan göçmenin, kültürel kimliği ve özerkliği reddedilir. Çağdaş kültürde melezlik, melezliği sadece özerk bir kimlik kaynağı olarak üstlenenlerin değil, aynı zamanda daha da ileri gidip iktidar merkezlerinin kültürel iddialarına karşı çıkan kültürel olarak yoksunlaşmışların ya da kültürel olarak kendilerini mülksüz hissedenlerin, temel anlamda bir isyanıdır.

Hiç şüphesiz bu isyanda radikal olan çok daha fazla şeyler vardır. Melezlik kavramının kültürel olarak mülksüzlerin çoğaldığı bir zamanda neden cazip olacağını görmek zor değil. Melezlik farklı, daha entelektüel bir nedenden dolayı caziptir. Melezliğin sadece siyasi ve kültürel şeyleri değil, toplumsal ve kültürel çözümlemenin kategorilerini de yıkması, imgelemi, dünyayı yeni şekillerde kavramak için serbest bırakır. Bu

17 Anıldığı yer Yu, s. 229. Melezliğin zayıflatıcı sonuçlarını da vurgulayan başka bir çalışma için bkz. William Carlson Smith, *Americans in Process: A Study of Our Citizens of Oriental Ancestry* (New York: Arno Press and the NY Times, 1970). İlk olarak 1937'de yayınlanmış.

son zamanlarda en inandırıcı biçimde, "üçüncü yer"i sadece toplumlar arasına değil, toplum ve imgelem arasına –ki burada imgesel olan geleneksel toplumsal bilimin gerçeği kadar gerçeklik iddiasında bulunabilir– yerleştiren Edward Soja tarafından savunulmuştur.[18]

O zaman neden, melezlik özellikle toplumsal ve siyasi içerimlerinde derinden sorunlu bir kavramdır ve niyeti tamamen karşıtı olmasına rağmen, kimliğin şeyleşmesini nasıl güçlendirir? Melezliğin, belirsizliği nedeniyle, özellikle oldukça gerici ve sömürücü olanlar da dahil farklı davalar için kullanıma uygun olması nedeniyle, sorunlu olduğunu düşünüyorum. Melezlik, kimliğin şeyleşmesini, sadece melezlik metaforu kirlenmemiş kimlikler imkânını akla getirdiği için değil, ama aynı zamanda böyle kimlikler, onun diyalojik Ötekisi olarak, melezlik söylemi için zorunlu olduğu için güçlendirir. Melezlik söylemi ırkçı, etnik ve ulusal bölünmelere bir tepkidir, ama kültür ve siyaset sorunlarında ırk, etnisite ve ulusu öne çıkardığı için varlığını sürdürür.

Görünüşte şeffaf olan melezlik, aslında oldukça kaygan bir kavramdır. Yani uygulandığı durumları aydınlatmaz, aksine onları, gizleyerek değil, hayli farklı durumlar arasındaki ayrımları bulanıklaştırarak görünmez kılar. Pnina Werbner "güçlü biçimde açıklayıcı olmasına rağmen sıradan ve ikna edici olarak teorileştirilen"[19] melezlik kavramı karşısında büyülenilmesinde bir "paradoks" olduğunu söyler. Eğer melezlik gerçekten de ikna edici ise, bu anlamsızdır –eğer her şey melezse, o zaman özel bir melez kavramına gerek yoktur– ve melezlik anlamını sadece onu üreten somut tarihsel ve yapısal mekânlardan alabilir. Paul Gilroy, Stuart Hall ve Gayatri Spivak gibi melezlik teorisyenleri melezlikleri tarihsel ve yapısal olarak ayırmaya dikkat ederlerken, Homi Bhabha ve Edward Soja gibi başka teorisyenler melezlik (ve ona eşlik eden "üçüncü yer"

18 Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).

19 Pnina Werbner, "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity," Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (Londra ve New Jersey: Zed Books, 1997) içinde, 1-26, s. 1.

ve "iki arada bir deredelik") kavramlarını hiçbir belirlenebilir yerleri olmayan soyutlamalara indirgemiştir. Benim izlenimim, Feroza Jussawalla'nın belirttiği gibi, melezlik, "evrensel bir standardizasyon" olmak üzere, uygulamalarında evrenselleşirken, kavramın kullanımının son yöne doğru gittiği yönündedir; soyutluk kazanmakta, ama artan biçimde anlamdan yoksun kalmaktadır.[20] Çünkü melezliğin "temelsizleşmesi" hiç şüphesiz postmoderniteden ama özellikle de tarih ve yapılara karşı duyulan postkolonyal şüpheden ek güç kazanır. Bu bakış açısından, melezliğe tarihsellik kazandırma isteği, kavramı tam da aşmak istediği kategorik önyargılara hapsetmek demektir.

Aslında durum bu olabilir. Her şeyden önce, Bhabha ve Soja gibi teorisyenler fiziksel tanımlayıcı bir anlamda bir melezlikten veya üçüncü yerden bahsetmek istemezler, aksine toplumsal ve tarihsel kategorilerin egemenliğini yıkmak ve ikili düşünme tarzını aşmak isterler. Öte yandan, epistemoloji düzeyinde işleyen stratejik olarak rahatsız edici bir fikir olarak melezlik ile, gerçek bir insanlık durumunun ifadesi olan melezlik arasında geçen neredeyse bütün melezlik tartışmalarında, bir atlama vardır. Terimin kayganlığı ve matlığının nedeni de bu eksiltmedir. Bu nedenle Katharyne Mitchell'in Bhabha'nın sınır-geçişlerini sorgulamakta, "bu sınırlar geçildiğinde ve silindiğinde gerçek fiziki yerler nelerdir?" veya Soja'nın özgürleştirici "üçüncü mekân" iddiaları ile ilgili olarak "bu mekân, bütün bu muhteşem şeyleri becerebilir, bunun kesin sebebi de varolmamasıdır"[21] derken, haklı olduğunu düşünüyorum. Yukarıda belirttiğim gibi, melez-

---

20 Feroza Jussawalla, "South Asian Diaspora Writers in Britain: "'Home' versus "Hybridity,'" Geoffrey Kaine (der.), *Jdeas of Home: Literature of Asian Migration* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 1997) içinde, 17-37, s. 20, 21. Lawrence Grossberg (...) *Kültürel Çalışmalar*'da bunu kimlik sorunları ile özdeşleştirme yönünde artan bir eğilim olduğunu belirtiyor. Bu eğilimin melezliğin pekâlâ soyutlaştırılması ve evrenselleştirilmesi ile ilgisi olabilir. Bkz. Gossberg, "Identity and Cultural Studies - Is That All There IS?," Stuart Hall ve Paul Du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* (Londra: Sage Publications, 1997) içinde, s. 87-107, 87.

21 Katharyne Mitchell, "Different Diasporas and the Hype of Hybridity," *Environment and Planning: Society and Space*, 1997, cilt 15, s. 533-553, 537, 534 (dipnot).

lik artık entelektüel veya psikolojik bir taktik olarak görünmez, aksine bir öz-tanımlama olarak belirli çevrelerde, çoğunlukla da entelektüeller arasında inandırıcı görünüyor ve bu onu toplumsal ve ideolojik bir güç haline getiriyor. Melez'in (Werbner'in melezliğin sıradanlığı olarak belirttiği) "heryerin adamı" mı yoksa (Bauman'ın kullandığı gibi yabancı, şeylerin varolan düzenini bozan biri) "hiçbiryerin adamı" mı oluğu açık değildir.[22] Bu ikisinin birbirine karıştırılması, Ian Chambers'in "ulus, milliyetçilik ve ulusal kültür fikirlerinden bir postkolonyal gerçekler setinin içine ve ilgiyi Avrupamerkezci kaygılar ve onun varsayılan evrenselciliğinin" ataerkil sınırlarının ötesine yönlendirerek, modern düşüncenin gramer ve dilini yeniden yazmaya zorlanan bir eleştirel düşünce tarzına sürüklendik"[23] diye yazmasında olduğu gibi, siyaseten doğruculuk veya evrensel standartlaştırma nedeniyle melezliğin yükseltilmesinin, hiçbir alternatife tahammülü olmayan bir entelektüel ve etik kural haline geldiği bir duruma yolaçtı. Melezlik artık yıkıcı veya sadece tanımlayıcı değil, kural koyucudur; eğer melez değilseniz, Avrupamerkezci bir ataerkilsiniz!

Eleştirel amaçlarla toplumsal-tarihsel bağlarından soyutlanan, ama o zaman da topluma bir soyutlama olarak geri dönen melezlik, en önemlisi farklılık adına, farklı farklılıklar arasındaki önemli farklılıkları bulanıklaştırır. Melezlik bütün karmaşıklıkları bir "karışım ifadesine"[24] indirger, sanki (sınıftan cinsiyete, etnisiteye ve ırka) karıştırılan şeyin özel karakteri önemli değilmiş gibi. Bu kısmen onun, başlangıçtaki, bağlama bakmaksızın bütün "ikiliklerin" eşit derecede istenmez oldukları şeklindeki varsayımından kaynaklanır. Bu ayrıca bütün karışımları, karışımlar ve melezleştirmenin yeni kimlikler doğu-

22 Zygmunt Bauman, "The Making and Unmaking of Strangers," *Debating Cultural Hybridity* içinde, s. 46-57.

23 Iain Chambers, *Migrancy, Culture and Identity* (Londra: Routledge, 1994), s. 77. Anıldığı yer Jonathan Friedman, " Global Crises, the Struggle for Cultural Identity, and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of Global De-Hegemonisation," Pnina Werbner (der.), *The Dialectics of Hybridity* (Cambridge: Zed Books, 1997), s. 70-89, 77.

24 Friedman, s. 87.

rabileceği ihtimalini gözardı ederek bir melezlik durumuna indirger. Jussawalla'nın belirttiği gibi, "bir kokteyl kabında martini yapar gibi, karışma ve birleşmelere rağmen (Güney Asyalı) yazarlar melez ya da "kırmalar" haline gelmezler ve özgünlükten yabancılaşmaya doğru giden bir "cetvelde" veya "soy çizgisinde" "melezliği" gösteren bir orta noktaya ihtiyacımız yok."[25] Aslında melezlik soyutluğu içinde, "marjinal" olarak görülebilecek her şeyi bir melezlik durumuna indirgeyerek ve böylece farklı marjinallikler arasında büyük bir fark olduğu gerçeğini gizleyerek, toplumsal eşitsizliği ve sömürüyü aydınlatmıyor, aksine gizliyor. Sözgelimi etnik olarak melezleştirilmiş ve marjinalleştirilmiş toplumun üst düzeylerindeki bir toplumsal elitle, aynı etnik kökenden gelen sınıf ve cinsiyet bakımından bulundukları yer nedeniyle güçsüzleştirilenler arasındaki farkı. Bu durumu, çok kısa bir süre önce, Endonezya'da Çinlilere karşı şiddet olayları tekrar patlak verdiğinde çok iyi bir şekilde gözler önüne seren bir duruma tanık olduk. Bu olaylar sırasında zengin Çinliler Batı Avustralya'da aynı Endonezyalı generallerin işgali altındaki yere sığınmayı planlarken, sıradan Çinliler ellerinden ne geliyorsa, sadece onunla yetinmek zorunda kaldılar.[26] Böyle bir eşitsizlik veri iken, elitler hakkında yapılan farklılaşmamış marjinallik ve melezlik iddiaları, kültürel olarak mülksüzleşmişlerle, kültürel mekânlara kolayca seyahat edebilen kültürel olarak ayrılacıklı olanları birbirine karıştırır. Bunun sonucunda elitlerin marjinlere el koyması, melezliği elit içi mücadelelerde kullanılabilir bir araç haline getirmesi, ama gerçek marjinal için duyulan kaygıları da silmesidir. Friedman'ın belirttiği gibi,

> melezlik ve melezleştirme teorisyenleri, bir etnografik anlayış sonucunda değil, bir öz-tanımlama – aslında öz-özselleştir-

25 Jussawala, s. 26.

26 Sınıf farklılıklarını tartışan bir çalışma için bkz. Leo Suryadinata, "Anti-Chinese Riots in Indonesia: Perennial Problem but Major Disaster Unlikely," *Straits Times* (Singapore), 25 Şubat 1998. Endonezyalı Çinli seçkinlerin (Indonesian Chinese) planları için bkz. "Elite Making Contingency Plans to Flee to Australia," *South China Morning Post*, 28 Şubat 1998. Bunların John Huang vakasına karışan aynı seçkinler olduğu hatırlanmaya değer.

me sonucu, dünyayı böyle terimlerle öz-tanımlayan ve/veya tanımlayan bir grubun ürünüdürler. Bu öz tanımlama, bu grupların (medyay(l)a yakın (bağları olan) entelektüeller, medya entelijensiyasının kendisi; belirli bir anlamda bir kozmopolit kimliği taşıyabilecek olanların tamamı) işgal ettikleri yapılara içrek olan toplumsallaşma güçleri yoluyla ötekiler için bir tanım haline gelir.[27]

Melezleştirmenin topumsal-tarihsel referanslardan (Mitchell'in deyimiyle) "koparması" aynı zamanda, aşılmak istenen kültürel özselleştirmeleri arka kapıdan geri çağırır, ki bu da melezliğin ikinci sorunudur. Aşağıda önereceğim gibi, melezliğin melezleşmesi gibi bir şeyden bahsetmek mümkün olsa da, melezlik hakkında yazılanların çoğu bu ihtimali gözardı eder, çünkü melezliğin sürekli bir koşul olarak kabul edilmesi melezlik iddialarını büyük oranda zayıflatacak veya hatta anlamsız kılacaktır. Bu Werbner'in ortaya koyduğu bir çelişkidir. Sonuç olarak, melezlik söylemi, radikal bir alternatif önerdiği iddiası ile desteklenen, zımni bir melezliğin kurucu uğraklarının saflığı varsayımı ile ayakta tutulur. Friedman "Melezliğin saflık metaforu üzerine kurulduğunu" söyler.[28] Nira Yuval-Davis özellikle Bhabha'nın melezliği kullanış biçimine göndermede bulunarak, "bu kullanım özcülüğü arka kapıdan geri sokar – yani eski "çokkültürcü özcüler ve kolektivitelerin homojenleştirici inşaları "melezlerin" geldiği homojen kolektivitelere atfedilir ve böylece mitik "erime noktası" olarak toplum imgesi mitik "karışık-salata" şeklindeki toplum imgesi ile değiştirilir."[29] Tarih dışına çıkarılan melezlik aynı zamanda melezliği inşa eden kimlikleri tarihsizleştirir (ya da tarihdışılaştırır). Ki bu, melezlik eğer zorunlu olarak bir saflık varsayımına dayanmıyorsa da, bu kimliklerin ne olabileceklerini sorgulamaz. (Melez) teriminin biyolojik çağrışımları saflık değilse de, en azından açıkça melezliğin inşasına katkıda bulunan tanım-

27 Friedman, s. 81.

28 *A.g.e.*, s. 82-83.

29 Nira Yuval-Davis, "Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism," *Debating Cultural Hybridity* içinde, s. 193-208, 202.

lanabilir kimlikler olduğu varsayımının daha fazla vurgulanmasına katkıda bulunur; başka bir yerde kullandığım benzetmeyi ele alırsak, melez nektarin şeftali ve elmadan yapılmıştır, saflık düzeyleri ne olursa olsun, her ikisinin de belirgin kimlikleri vardır (ve melez nektarinin de açık bir kimliği olduğu üzerinde düşünmek öğretici olabilir!). Aslında biyolojik melezlik kavramı, açıkça tanımlanabilir kimlikler temelinde, hatta melezliği ölçülebilir hale getirir. Bu ölçülebilirlik, insan soyu ile ilgili alanlarda, Latin Amerika'da 19. yüzyılda kullanılan üretken ırkçı kategorilerde açıkça görülüyordu ve ABD'de Amerikalı Kızılderililerin gerçek olup olmadıklarını belirlemekte kullanılan "kan kuantumu"nda (kan miktarında) hâlâ yaşamaktadır.[30] Böyle bir nicelikleştirmeyi kültür alanına taşımak zor olsa da, bu melezlik tartışmalarında atlanan ciddi sorunlara, asıl olarak da melezlik dereceleri sorununa işaret eder: bütün melezler eşit derece melez midirler? Ortada başka sorunlar da vardır.

Robert Young melezlik kavramlaştırmalarındaki biyolojik varsayımların merkeziliğini tarihsel olarak belgelemiştir. Bu biyolojik varsayımlar, Young'un "melezlik bitkilerin biyolojik olarak karıştırılmasının kokusunu vermektedir" diyerek Jussawala'nın dikkatini çekmesinde olduğu gibi, sadece terimin ideolojik yüklemlerinin izleri ve kaçınılmaz hatırlatıcıları olarak bile olsa, çağdaş melezlik kullanımlarında varlıklarını sürdürmektedir.[31] Benim niyetim en küçük bir şekilde bile kültürel melezlikten bahsedenlere bir ırkçı niyet atfetmek değilse de, kültür ve toplum için bir biyolojik terimin eğretileme olarak kullanılmasının kültürel, toplumsal ve politik olanın ırkçı şeylerle karıştırılması ihtimaline gebe olması yine de

30 Bkz. Robert J.C. *Young, Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 176. Peru'da melezlik derecelerinin çizelgesi için ayrıca bkz. Anthony P. Maingot, "Race, Color, and Class in the Caribbean," Alfred Stepan (der.), *Americas: New Interpretive Essays* (New York: Oxford University Press, 1992) içinde, s. 220-247, 229. Santo Domingo'daki benzer kategorileştirmeler, kan miktarı için bkz. Mariana Jaimes Guerrero, "The 'Patriarchal Nationalism' of Transnational Colonialism: As Imperialist Strands of Genocide/ Ethnocide/ Ecocide," "Asian Pacific Identities," konferansında sunulan bildiri, Duke University, Mart 1995.

31 Young, *Colonial Desire*; Jussawala, s. 34.

kaçınılmazdır, özellikle de terimin, tarihsel ve yapısal göndergelerinden ayrıldığı durumlarda. Yukarıda, kültür tartışmalarının kolayca soya göre tanımlanmaya kaydığı durumlarda, durumun bu olduğunu öne sürdüm.

Melezlik ulusal, etnik veya ırksal "iki arada bir deredelikler"den başka, sınıf ve cinsiyet bakımından "iki arada bir deredelikler"de olduğu gibi, kolayca başka "iki arada bir deredeliklere" göndermede bulunabilse de, melezlikle ilgili tartışmaların büyük kısmının ulusal, etnik veya ırksal kategorileri etrafında dönüyor olması dikkate değer bir durumdur. Cinsiyet, sınıf ve ırk kategorilerinin karşılıklı eklemlenmeleri son zamanlardaki melezlik tartışmaları boyunca temel bir kaygı olarak bulunuyordu;[32] ancak –genellikle karıştırılan– ırk ve etnisite sorunlarının bütün ötekileri gölgelemesi dikkate değer bir durumdur. Bu biyolojik bir kavram olarak melezliğin mantığının bir sonucu olabilir ya da olmayabilir. Ben, melezlik konusundaki söylemin yine de, tarihsel ve toplumsal bağlamının sınırlandırmaları ile ilgilenmeyi reddedecek olsa da, bu bağlamın güçlerine bağlı olduğunu düşünme eğilimindeyim. Kimlik iddialarının çok canlı olduğu ve çoğalmakta olduğu bir toplumsal ve tarihsel bağlamda, melezlik durumunun kendisi oldukça istikrarsızdır. Melezliğin iyi niyetli okunması böyle bir istikrarsızlıkta dünyaya açılma imkânını algılar. Bugün durum bu olabilir. Ama bu okuma, pazardaki eşitler arasında kendi kimliğini, olduğu haliyle istediği gibi müzakere edebilecek bir melez benin özerkliğine duyulan liberter inanca çok fazla bel bağlar. Ama başka bir ihtimal daha var; melezliğin inşa edildiği kimlikler arasında salınma ve günlük yaşamın baskısı altında bu kimliklerden biri ya da öteki içinde parçalanma(sı). Yoksa, çağdaş dünyada kimliklerin aynı anda hem çökmesi hem de çoğalması, başka türlü nasıl açıklanabilir? Ayrıca burada kişisel riskler de vardır. Jussawala'nın, akademi içindekiler bile dahil kültürel karşılaş-

32 Ama Bhabha ve Soja gibi soyut melezlik teorisyenleri, böyle bir eklemlemeyi zenci feminist bir bakış açısından yapmaya çalışan Beel Hooks'un çok iyi temellendirilmiş bir çalışmasına atıfta bulunurlar. Bell Hooks'un makaleleri için bkz. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston, MA: South End Press, 1990).

maların gündelik koşullarından tanıdık gelebilecek olan, "gerçek melezliğin mümkün olmadığı, çünkü, yerliler, kültürel çalışmaların içeridekileri, post-modern durumun en çok kendilerinin temsil ettiğini ve bu konuda en çok kendilerinin konuşabileceğini hissedenler, yani melezlikten en çok bahsedenler özcülüklerini en çok korumak isteyenlerdir" gözlemi, üzerinde durulmaya değer bir gözlemdir.[33] Melezlik belki, herkesin desteklediği ama aslında hiç kimsenin, kendi disiplinine ait yönelimlere göre biçimlendirilemediği sürece gerçekte istemediği akademideki disiplinlerarasılığa benzer bir şeydir. Çoğu zaman melezliğin desteklenmesinin temelinde yatan motivasyonun, genellikle marjinal olanı merkezi konuma getirmek ve zorlayıcı ve hegemonik baskıyla görünmez hale getirilen kültürel kimlikleri görünür kılmak olduğu izleniminden kaçınmak zordur. Burada oldukça açık olan çıkmaz, bu hayli önemli ve çabaya değer amacın, yukarıda tartıştığım diaspora kimliği ile ilgili durumda olduğu gibi, marjinalleştirilmiş olanın şeyleştirilmesine kaymadan, özellikle güçlerin eşitsiz olduğu koşullarda sadece bir "özcülüğe" karşı başka bir özcülüğü ileri sürmektense gerçek bir diyaloğu gerçekleştirme amacına nasıl ulaşılacağıdır.

Kavramın içeriği konusunda bu kadar çok belirsizlik varken, melezliğin pratikteki siyasi sonuçlarının da aynı derecede belirsiz olması veya melezliğin kendisinin radikal olandan gericiye kadar değişik politikalara yardımcı olacak olması, şaşırtıcı değildir. Kendinde ve kendisi için melezlik herhangi bir politikanın işareti değil, aksine farklı politik amaçlar için kullanılabilecek bir yapısökümcü stratejidir. Bir Bell Hooks, Stuart Hall, Homi Bhabha veya Edward Soja için melezlik ırk, sınıf ve cinsiyet kategorilerini birbirine açarak ve eklemleyerek yeni tür radikal politik ittifakların yaratılması için bir araçtır. John Huang veya Mitchell'in bahsettiği Vancouver'daki Hong Kong'lu yatırımcılar için ise, melezlik farklı devletler veya ulusal ve diaspora sermayeleri arasında ittifaklar kurmak için bir araçtır. Ki bunun niyeti değilse bile sonucu, o radikal ittifakların ortadan kaldırılmasıdır. Mitchell'in yazdığı gibi,

33 Jussawala, s. 35.

> Soyut metaforların, özellikle psiko-analitik yaklaşımları öne çıkaran çerçeveler içinde aşırı kullanımı, genellikle çetin fetişleştirme sorunlarına yolaçar. Melezlik gibi kavramlar, kimlikler ve ulus anlatılarının ortaya çıktığı tarihsel olarak şekillenmiş politik ve ekonomik ilişkilerden koparıldığında, kendi oluşturdukları bir hayat ve yörüngeye girerler. İkinci ve üçüncü okumalar, ödünç almalar, müdahaleler, geliştirmeler, bütün bunların hepsi, sadece gündelik yaşamın toplumsal gerçeklerinden kopmamış, aynı zamanda, bizzat bu soyutlama nedeniyle, kullanılmaya hazır hale gelmiş olan kavramlaştırmalara katkıda bulunabilir. 'Üçüncü mekân'ın gizli hareketi, mekân ve zaman ötesinde, mekânın yerleşik pratikleri ve tarihin yaşanan deneyimi ötesinde bir yer işgal etmeyi amaçlamaktadır. Uzam böylece, tarihsel materyalizm ve feminizmdeki belirli bir tür çalışma biçimini karakterize eden yerlerin özselleştirilme biçimini yeterince aşar. Ama bağlam olmadığı için, bu "arada" mekân, gezici bir direniş alanı olmaktan çok, hareketli bir gerici mekân olma riskini taşır.[34]

Soyutlama bir sorundur, çünkü toplumsal ve tarihsel konumlardan koparılmış biçimi içindeki melezlik farklı melezlerin iktidarla farklılaşan ilişkisini gizler ve kontrol altında tutar ve böylece kavramı(nı) amaçları mevcut olana alternatifleri teşvik etmek değil, şimdinin egemenliğini güçlendirmek olanların kullanımına sunar. Peter McLaren ve Henry Giroux'nun postmodern ve postkolonyal dille ilgilenilmesi hakkında söyledikleri şeyin, söylemsel bir kurtuluş olarak melezliğe de uygulanabileceğini düşünüyorum:

> Bu teorik girişimler, gerekli oldukları kadar, genellikle iktidar pahasına kimlik üzerinde yoğunlaşarak kendi kavrayışlarını da kötüye kullanırlar. Dil, bu metinlerde farklılığın kaydedilmesi ve onaylanmasının söylemsel bir işareti haline gelir, ama bu hale gelmekle de genellikle bunların daha geniş egemenlik ve sömürü ağları içinde nasıl birbirlerine bağlandıklarını dikkate almaz. Bu kısmen, bu işlerin tarihdışı niteliklerinden kaynaklanır.

34 Mitchell, s. 534.

> Tarihsel bir bağlamdan yoksun olan bu çalışmalar siyasi projelerle ilişkiye giremezler, ki bu ilişki eleştirel pedagojinin eski biçimlerini tanımlayan bir özelliktir ve sonuçta kendi politikalarının ve bu politikanın daha büyük toplumsal, siyasi ve pedagojik mücadeleler için değerini tespit etmede başarısız olurlar.[35]

Bahsedilen siyasi projelere girişmek için, melezliğe, sorgulamadan bağlanmayı meşrulaştırır görünen Werbner'in "insan bilimlerinin öcü kelimesi" olarak tanımladığı özcülük konusundaki endişeyi yenmek gerektiğini düşünüyorum.[36] Özcülük kesinlikle çağdaş Kültürel Çalışmaların en çok şişirilen (kullanılan) sözcüklerinden birisidir. Öyle görünüyor ki, herhangi bir gelişkin kolektif siyasi eylem için zorunlu olabilecek kimlik de dahil herhangi bir kimlik kabulü, özcülük suçlamasına açıktır; dolayısıyla itirazın özcülüğün kendisine mi yoksa, özcülüğün siyaseti küçük düşürmek için hayali düşman vazifesi gördüğü siyasete mi olduğu belirsizdir.[37] Bu tür bir "özcülük" şüphesi, en uç noktasına götürüldüğünde, belki de sadece liberteryen bireycilik düzeyinde çözümlenebilir. Böyle olduğunda bile, liberteryanizm de özneyi "özcüleştirir". Bu tür bir aşırıcılığın biçimlendirdiği melezlik kavramı, herhangi bir ciddi radikal siyaset türünü dışlar. Bu tür bir siyaset türü en azından, Gayatri Spivak'ın bir uzlaşma olarak "stratejik özcülük" diye tanımladığı bir benzerlik varsayımını içerir. Bell Hooks'un yazdığı gibi,

---

35 Peter McLaren ve Henry A. Giroux, "Writing from the Margins: Geographies of Identity, Pedagogy and Power," Peter McLaren, *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millenium* (Boulder, CO: Westview Press, 1997) içinde, s. 16-41, 17.

36 Pnina Werbner, "Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity," *Debating Cultural Hybridity* içinde, s. 226-254, 226.

37 Burada düşündüğüm, Lisa Lowe'un 60'ların sonu ve 70'lerdeki ilk Asyalı Amerikalı hareketinde keşfettiği özcülüktür. Bu hareketin metinlerinde Asyalı Amerikalı radikallerin bu terim altında toplanan grup için herhangi bir türden etnik veya toplumsal (sınıf ve cinsiyet) homojenlik varsaydıklarını gösteren çok az şey vardır. Eğer başlangıçta cinsiyet farklarının silinmesi varsa bile, çok kısa zamanda bu farkların silinmesine karşı çıkılmıştır. Öte yandan, bu hareketin, yeni kuşak Asyalı Amerikalılar için daha az istenir hale gelen siyasi hedefleri vardı. Bkz. Lowe, *op.cit.*

> Kültürel çalışmaların heyecan uyandıran bir yanı, özcü farklılık anlayışlarını eleştirmeleridir. Ancak bu eleştiri farklılıkların reddinin aracı veya deneyimin yetkesini gözardı etmenin mazereti olmamalıdır. Bu genellikle, sanki bizi beyazlardan "farklı" düşünen bütün siyah insanlar gerçekten özcüymüşler ve bu nedenle bu düşünüşlerinin somut temeli yokmuş gibi dile getirilir. Bu tür düşünme biçimi, egemenliğe direnişi mümkün kılan temelleri tehdit eder.[38]

Anti-özcü bir melezlik, en aşırı halinde "egemenliğe direniş" imkânını zayıflatırken, bu melezliğin varolduğu haliyle dünyayla uyum sağlama ve böylece dünyanın gerçek zorluklarına karşı durmada başarısız olması da daha az önemli değildir. Melezliğe inanç entelektüelleri ele geçirdiği için, genel olarak (dışarıdaki) dünya, çoğunlukla en cahilce özcü biçimlerde kimlik iddialarının çoğalmasına tanık olmaktadır. Ama bu, bu tarihsel olguyu bir sapma, melezlik ilkesinin gerektirdiği bir normallikten sapma olarak reddetmez. Bu anormallik sadece melezliğin açık uçluluk iddiasına karşın, onu şeyleştirmekle kalmaz, aynı zamanda entelektüellerin çağdaş söylemlerinin ne kadar gerçeklik kontrolüne ihtiyaç duyduğunu da gösterir. Acilen yüzleşilmesi gereken şey, melezlik ve özcülüğün karşılıklı birbirlerini doğurup doğurmadıkları sorusudur.

Bu melezlik tartışmasını Werbner'in ortaya koyduğu bir çelişkiye dönerek sonuçlandıracağım: eğer melezlik gerçekten de gündelik yaşamın bir durumu ise, o zaman onu radikal kılan şey nedir? Muhtemel bir yanıt, Robert Young'ın Bakhtin'in romanda melezlik fikrine başvurusunda öne sürülmüştür.[39]

---

38 Bell Hooks, "Culture to Culture: Ethnography and Cultural Studies as Critical Intervention," Bell Hooks, yearning: *Race, Gender and Cultural Politics* (Boston, MA: South End Press, 1990) içinde, s. 123-133, 130. Ayrıca kimlikte tarih ve yerin önemi için bkz. Hall, "Cultural Identity and Diaspora," Padmini Mongia (der.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* (Londra: Arnold Publishers, 1996) içinde, s. 110-121. Hall etnisitenin "homojenleştirici" biçimini, değişime açık olan melez biçiminden ayırır, ama bu nedenle etnik kimliğin önemini reddetmez: "farklılık, bu nedenle, devamlılık içinde ve yanı sıra varlığını sürdürür" (s. 114). Benzer, ama bu kez etnisiteyi ırkla karşılaştıran bir teyit için bkz. Werbner, "Essentialising Essentialism."

39 Young, *Colonial Desire*, s. 20-22.

Young'a göre, Bakhtin'in melezlik fikrinin bizzat kendisi melezdir. Bakhtin iki tür melezlikten bahseder: bilinçsiz "organik melezlik" ve "maksatlı melezlik." Bakhtin'in yazdığı gibi:

> İstenmeyen, bilinçsiz melezleşme bütün dillerin tarihsel yaşamı ve evrimindeki en önemli tarzlardan birisidir. Hatta dil ve dillerin tarihsel olduğu kadar paleontolojik tarihlerinde de, tarihsel olarak temelde melezleşme yoluyla, –tek bir diyalekt, tek bir ulusal dil, tek bir kol, farklı kollardan oluşan tek bir grup içinde birarada varolan– değişik 'dillerin' karışımı yoluyla değiştiğini söyleyebiliriz.[40]

Öte yandan,

> Maksatlı bir melez olarak anlaşılan bir dil imgesi, her şeyden önce bilinçli bir melezdir (tarihsel, organik, müphem dil melezinden farklı bir biçim olarak); maksatlı bir melez kesinlikle bir dilin başka bir dil tarafından kabul edilmesidir, bu dilin başka bir dilsel bilinçlilik tarafından aydınlatılmasıdır. Üstelik maksatlı ve bilinçli bir melez iki kişiliksiz (kişilikdışı) dil bilincinin (iki dilin bağlantılarının) bir karışımı değil, daha çok iki bireyselleştirilmiş dil bilincinin (sadece iki dilin değil, iki özel telaffuzun) ve iki tekil dil-sisteminin de karışımıdır... Başka bir deyişle, romana ait melez sadece çifte sesli ve çifte aksanlı değildir, aynı zamanda iki dillidir de; çünkü orada iki tekil bilinç, iki ses, iki aksan değil, iki sosyo-linguistik bilinç, iki çağ, (doğru burada –organik melezdeki gibi) bilinçsiz olarak karışmamışlardır, ama biraraya gelip telaffuzun alanında mücadele etmişlerdir– da vardır.[41]

Young, Bakhtin'in "'sessiz ve anlaşılmaz kalan' bir melezlikten çok, 'siyasileştirilmiş ve rekabetçi hale getirilmiş bir melezlikle' ilgilendiğini", çünkü bu tür melezliğin şimdiye kadar sonuçları bakımından en radikal melezlik olduğunu belirtir.[42]

---

40 M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (der.) Michael Holquist, çev. Caryl Emerson ve Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, 1981), s. 358-359. Anıldığı yer Young, s. 21.

41 Bakhtin, s. 359-360.

42 Young, s. 21.

Young şöyle devam eder: "dolayısıyla Bakhtin'in iki biçimli melezliği, kültürel etkileşim için özellikle önemli bir model önerir: rekabetçi etkinliği mümkün kılan, kültürel farklılıkların siyasi bir şekilde birbirine karşı getirildiği bir düzenlemeye, diyalojik olarak istemli bir melezliğin aksine, füzyona eğilim gösterecek organik bir melezlik."[43]

Eğer kullanılan sözlüğü biraz değiştirirsem, bana "organik melezlik", öteki türlü tarihsellik diyeceğimiz şeyden söz ediyor gibi geliyor. Yani dil, ya da bizim durumumuzda kültürel kimlik, tarihsel gelişmesi içinde farklı bilinçliliklerle gündelik karşılaşma süreci içinde değişime tabidir, bu nedenle de birçok karşılaşmasının hiçbir etkide bulanmadığı bir saf, kendinisınırlamış bir bilinçten bahsetmek imkânsızdır. Dahası bu dönüşümler de dile getirilmemiş, ama somut ve spesifiktirler. Öte yandan maksatlı melezlik öz-bilinçli ve rekabetçidir, organik melezlikte dile getirilmeyen karşılaşmaları açığa çıkarır ve onlara yapısal çelişkiler olarak karşı çıkar.

Maksatlı melezlik radikaldir çünkü, bu, her günkü karşılaşmaların çelişkiler olarak ortaya konması, gündelik yaşamdaki eşitsizlik ve hegemonyayı yüzeye çıkarabilir ve bir tür çözüm talep edebilir.

Bu karşıtlık melezliğin neden hem her yere yayılmış hem de radikal olabileceğini açıklamaya yardımcı olsa da, bazı başka soru(n)lara neden olur. Eğer melezlik tarihteki bir durum ise, neden başka zamanlarda kendisini ifade edebilirken, çoğu zaman sessiz kaldı. Bu soruyu sormak, yanıtlamaktan daha kolaydır, hayatın bir gereği olarak gündelik yaşamda yaşanan şeye karşı yapısal bir muhalefet olarak dile getirme, en azından dile getirme riskine girmek için bile bir tür yetkiyi varsayıyor. Bu sınıf, cinsiyet ve gündelik hayatın etnik yapılandırılması kadar, kültürel melezlik varsayımı için de geçerlidir.

Yapısal çelişkilerin içinde ifadesini bulduktan sonra, kültürel kimliği kendi tarihselliğine geri taşımak için, bu kültürel çelişkileri çözmenin mümkün olup olmadığı, en yakıcı ve acil sorundur. Bu sorunun hayati olduğunu düşünüyorum. Young

43 *A.g.e.*, s. 22.

kendi Bahktin okumasında maksatlı melezliğin çatışmalı doğasını aşırı vurgulama eğilimindedir. Sonsuz çatışma ve mücadelenin romanda veya akademide (ki ayrıca şüpheliyim) yeri olabilir ama, bu biraz tutunum ve birlik gerektiren gündelik yaşam için hiç de istenir bir durum değildir. Maksatlı melezlik Bakhtin için tek bir sesin hegemonyasına karşı çıkılması bakımından önemlidir, ama ben Bakhtin'in bir bilincin öteki bir bilinç tarafından aydınlatılmasını vurgulamasının da eşit derecede önemli olduğunu düşünüyorum, ki bu çatışan tarafları mücadelelerinde, "karşıtların birliğinde" biraraya getirir. Hemen diyalektik "çelişki" kavramını hatırlatan bu "karşıtların birliği" birçok bakımdan melezlik terimine tercih edilebilir, çünkü melezliğin yaptığı gibi aynı açık uçluluğu sağlarken, aynı zamanda da tarihsellik ve somutluk sorunlarına özen gösterir. Çatışma olarak açıklanan maksatlı melezlik gündelik yaşamın içinde gömülü eşitsizlikler ve hegemonyaları ortaya koyması bakımından radikal olabilirse de, bu melezlik türü sadece kolektiviteleri değil, "diyalojik ben"in kendisini de parçalar.

Son kullandığım "diyalojik ben" terimini, Bakhtin'in fikrini bireysel psikolojiye uygulayan Hubert Hermans ve Harry Kempen'den aldım. Hermans ve Kempen diyalojik ben fikrinde içrek olan "karakter(lerin) çokluğu"nun hastalıklı "çoklu karakterlilik" durumu ile karıştırılmaması uyarısında bulunurlar. Aradaki fark, "çok kişiliklilerin" diğer karakterlerin varlığından habersiz, aynı anda birbiri ardı sıra konuşmasının aksine, "çok karakterlilerin" diyaloğa girebilme yeteneğindedir.[44] Diyaloğun hedefi, beni, sentez yaparak oluşturmak, "farklı karakterlerin bir cemaat oluşturduğu bir alan yaratmaktır."[45] Bu zihinsel cemaat, dahası, bireyin toplumsal bağlamı ile daha iyi anlaşılır:

> iç ve dış dünya, yoğun değişim ilişkilerine sahip hayli açık sistemler olarak işlerler. Hayli bağlamsal bir olgu olarak ben, kül-

44 Hubert J.M. Hermans ve Harry J.G. Kempen, *The Dialogical Self: Meaning As Movement* (San Diego, CA: Academic Press, 1993), s. 89.

45 *A.g.e.*, s. 93.

türel ve kurumsal sınırlara bağ(ım)lıdır. Egemenlik ilişkileri sadece dış dünyada yoktur, ikisi arasındaki yoğun etkileşimlerle iç dünyayı da organize ederler. Muhtemel düşünülebilir durumlar dizisi, kurumsallaşma süreci tarafından sadece örgütlenmez, aynı zamanda sınırlanır da. Bazı durumlar güçlü biçimde geliştirilirken, başkaları bastırılır veya hatta parçalanır.[46]

Sentezleyici etkinlik belirli bir toplumsal bağlam içinde yer alır ve bu toplumsal bağlamın varlığı oluşturulan sentez içinde güçlü bir şekilde hissedilir. Melez ya da diyalojik ben ile ilgili yapılan araştırma, bizi ben'in toplumsal bağlamına geri getirir, ben'i toplumsal bağlama indirgemeden ama yine de öznelliğin şekillendirilmesindeki somut koşulların hayati önemini vurgulayarak. Bunun bir sonucu öznelliğin bir biçimi olarak maksatlı melezliğin bile bir örgütlenmeye maruz kaldığıdır; bu organik melezliğin tarihselliğine bir dönüştür. Ben'den kolektiviteye döndüğümüzde, pekâlâ bu sentezin, melezliğin yeniden tarihselleştirilmesinin, hegemonik olmayan kültürel kimlik için gerekli olan öz bilinci terketmeden, en etkin biçimde nerede ve nasıl gerçekleştirilebileceğini sorabiliriz. Bunu, kaçınılmaz olarak başka sorular takip eder; bunların arasında en hayati olan soru, yeni bilince hangi türden tarihlerin uyum sağlayacağı ve hangi türden toplumsal dönüşüm ve siyasi projelerin bu tür tarihleri üretebileceği sorusudur.

* * *

Diasporalar, bu soruların yanıtı değildir. Diasporaya ait imgelem açıkça, uluslar ve homojen varlıklar bakımından algılanan bir dünyayı karıştırma veya hatta ulus-devletlerin sınırlarını aşma yeteneğine sahip olsa da, diasporaların kendileri ancak en temelsiz şeyleşmiş anlamda yeni kimliklerin kaynağı olabilirler. Diaspora bilincinin bir tarihi yoktur; aslında iddiaları ancak tarihin ve tarihselliğin olumsuzlaması ile sürdürülebilir. Bu bilinç, ister homojenleştirici ister melez biçiminde olsun, değ-

46 *A.g.e.*, s. 78.

şik türden kültürel projelere hizmet edebilir; ama bunun, bir yer bilincine sahip olmadıkça hangi ilerici siyasi projeleri üretebileceğini düşünmek daha zordur.

Diaspora bilincinin eleştirisi, sömürgeci, homojenleştirici ve asimilasyoncu ideolojiye sahip ulusa dönme çağrısını içermez. Son zamanlardaki ulusu eleştirenler yeni bakış açıları getirmekle beraber, bu eleştirmenler genellikle ulusal sınırların silinmesinden en çok kimin faydalanacağı sorusunu ele almamışlardır. Sömürgeleştirici eğilimleri ne olursa olsun, ulus uygun biçimde aşağıdan kontrol edilirse, kendi sınırları içinde kalanlara hâlâ yeterli korumayı sağlama gücündedir.[47] Bu nedenle, kendilerini toplumsal sorunlar ve cemaat inşasına adayan Çinli Amerikalıların diaspora iddiaları veya ulusal sınırların sorgulanmasına karşı şüpheyle yaklaşmaları, çok şaşırtıcı olmaz. Bu olayda da yer bilinci temel bir sorundur, çünkü bizi farklı, yukarıdan aşağı olmaktan çok aşağıdan yukarı olan bir ulus kavramlaştırmasına götürür.[48]

Yer sorununu gündeme getirmek sınıf, cinsiyet ve etnisite dahil birçok cephede farklılık sorununu gündeme getirmek demektir. Bu aynı zamanda kimlikteki tarih sorununu gündeme getirir. Kimlik, tarihsel olduğu için (başka bir türü var mı ki?) daha az kimlik olmaz. Egemen bir kültürel şeyleştirmeye veya diaspora bilincinin alternatif ifadeleri olarak popülerlik kazanmış görünen "yurdun" yeri ile ilgili sızlanan bir aşırı ilgiye karşın, önemli olan insanların, nerede yaşıyorlarsa orada kendilerini yurtlarında hissetmelerini sağlamaktır.[49] Bu insanların mi-

47 Kaynağı şaşırtıcı gibi görünebilecek bir ulus savunması için bkz. Sub-Commandante Marcos, "Why We Are Fighting: The Fourth World War Has Begun," *Le Monde Diplomatique* (Ağustos, Eylül 1997).

48 Paralel bir argüman için bkz. Partha Chatterjee, "Beyond the Nation? Or Within?," *Economic and Political Weekly*, 4-11 Ocak, 1997, s. 30-34.

49 Buradâ, Kasım 1997'nin başında New York Üniversitesi'nde yapılan bir konferansın adına göndermede bulunuyorum: "Where is Home?" (Bu ad daha önce ABD'deki Çinliler hakkındaki bir serginin adıydı.) Bu kaygının kökleri, Kültürel Çalışmalar'ın özellikle narsistik ve manipülatif bir yan dalındadır. Yurt özleminin böyle bir narsisizmin sonucu olması gerekmez. Jussawalla kendi "yurt" davasını göçülen toplumun, yeni "yurtta" kuşaklar boyu oturulduktan sonra bile, toplumun etnik, ırksal ve kültürel olarak farklı olanlara gerçek siyasi ve kültürel vatandaşlık vermeyi baskıcı biçimde reddetmesine karşı (ki ço-

raslarını terk etmelerini gerektirmez, sadece kültürel kimliklerinin tarihselliğini ve bu kimliklerin tarihsel karşılaşmalar süreci içinde değişimlere açık olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Hint yazar Farrukh Dhondy'nin ifadeleri ile "insanları kendileri yapan şey genleri değildir, nostaljileri değildir, gündelik varoluşlarındaki etkileşimleridir.[50]

Kimliğin tarihselliği hiçbir şekilde şeffaf değildir, çünkü tarih kendi toplumsal alanları bakımından bir anlam taşır. Zamanımızın en önemli olgularından biri, tarihin görünüşte uzlaşmaz bir dizi mekâna, en önemlisi de etnik mekânlara bölünmesidir. Birbirleriyle görünür bağları olmayan, ya da bu tür bağları bilinçli olarak reddeden tarihlerin çoğalması, tarihin yerini David Lowenthal'ın dediği gibi kalıtın, ya da daha kötümser bir biçimde Fredric Jameson'un deyişiyle, tarihi bütün zamansal ve mekânsal anlamından yoksun bırakan bir "şizofrenik adcılık" durumunun almasına yolaçtı.[51]

Bu tür olumsuz değerlendirmeler en azından, ancak kendisinden başka tarihleri bastırma pahasına, kısmen bir tutarlılık sağlayan Avrupamerkezci zamansallığın çöküşünden kaynaklanır. Tarihin çöküşü, daha az karamsar bir bakış açısından, kendilerine bir varoluş talep etmek için şimdi görünür hale gelen daha önce bastırılanların egemen tarihe saldırısı olarak görülebilir. Mesele bu parçalanmadan yeni birliklerin nasıl yaratılacağıdır. Ki bu belki de sadece hegemonik bir tarihle ayakta tutulabilecek daha önceki birlik yanılsamasını aşabilecek daha demokratik bir birliği başarmanın önkoşulu olabilir. Başka

günluğun yaşadığı bir durumdur bu) tepki olarak savunur. Öte yandan, onun "bunun cevabı asilime olmak ve yine de kendi farklılığımızı, kendi ulusallık duygumuzu korumaktır" (Jussawalla, s. 36) şeklindeki alternatifini de inandırıcı bulmuyorum.

50 Anıldığı yer Jussawalla, s. 32.

51 David Lowenthal, *Possessed By The Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History* (NY: Free Press, 1995), ve Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991). Jameson'ın kötümserliği daha önceki sosyalist sınıf politikasına duyulan özlemle bağlantılıdır. Jameson tarihin mevcut parçalanmasını, yeni toplumsal hareketleri tanımlamak için kullandığı aynı sözcüklerle tanımlar: daha önceki birleşik ve uyumlu tarih ve politikanın "molozlarından" çıkmış olarak. Bu özlem Jameson'ın yeni "moloz"un ilerici potansiyelini görmesine engel olur.

bir hayati soru ise şudur: bu yeni tarih veya tarihleri nere(de) ye konumlandıracağız? Bu çaba hiç şüphesiz birden fazla yerde devam edecektir; ama vazgeçilmez olan bir konumun, yerler olduğunu düşünüyorum.

Diasporadakiler, somut çıkış yerleri ulus veya diaspora diliyle bütünleştirilmelerinden sonra bile kendi görünürlüklerini korusalar da, bazı unutulmayan anavatanlardan, bazı somut yerlerden dağılıp gelmiş kimselerdir, (en azından geçen yüzyılda) gerçek bir kez ulus bakımından algılandıktan sonra. Dağılanlar, aynı zamanda, –başka hiçbir şey değilse bile diaspora gerçeğinin kendisi ulus ve ulusal kültürü tanımlama çabalarını engellese de– ulusal terimlerle algılanan bir göçülen ülkedeki somut yerlere ayak basarlar. Ling-chi Wang bize diaspora durumu ile ilgili bir Çin metaforunun "yerleşilen yerde kökleşmek"[52] şeklinde olduğunu anlatır. Ulus lehine bir önyargı "ulusal toprak"tan bahsetmeyi mümkün kılar ve bir "ulusal kültüre" asimile olmayı isterken, bir metafor olarak kökleşmişlik, kaçınılmaz olarak, ulusal toprak ya da kültürün homojenliği şeklindeki kolay varsayımları yalanlayan somut yerleri işaret eder. Kathleen Neils Conzen ABD'ye giden Alman göçmenler hakkında şunları yazar: "değişim olduğunda, bu değişiklik, kültürel etkilenme ve asimilasyon gibi tanıdık kavramların ima ettiği niteliksel türden değişiklikler olmadan gerçekleşir. Kültür etnikleştiğinden çok daha güçlü biçimde yerelleşmiştir –terimin botanik anlamında yeni iklime alışmıştır– ve gündelik yaşamın yapıları Amerikan toplumundaki daha geniş unsurlara asimile olmaktan çok kendilerine ait paralel bir yörüngede modern yaşamın dönüştürücü baskılarına karşılık vermiştir."[53] Bu açıklama diaspora kimliğinin hem somut yer temelliliğine (mahalliliğe) hem de tarihselliğine işaret eder. James Clifford kültürel kimliğin zaman-mekânsallığını yakalamak için "rotalar" eğretilemesini kullanır; ben bunu basitçe

52 "Roots and Changing Identity of the Chinese in the United States," *Daedalus* (İlkbahar 1991), s. 181-206, 199-200.

53 Kathleen Neils Conzen, "Making Their Own America: Assimilation Theory and the German Peasant Pioneer," German Historical Institute, Washington, D.C., Annual Lecture Series, no. 3 (New York: Berg Publishers, 1990), s. 9.

"yerlerden geçen tarihsel yörünge" olarak tanımlayacağım.[54] Geçilen yerlerdeki karşılaşmalar hem unutmayı hem yeni kazanımları içerir. Geçmiş silinmez, ama yeniden yazılır. Aynı şekilde yeni kazanımlar basitçe yeni ortamlar içinde kaybolmayı değil, aksine gelecekteki imkânların çoğalmasını ima eder.

Yere dikkat edilmesi kimliğin tarihselliğini telkin eder. Conzen'in karşı çıktığı "asimilasyon teorisi", tarihsizleştirilmiş ve yersiz kültür kavramlarını önvarsayar. Asimilasyon birinden ötekine hareketi ima etti.[55] Bir kişi hem Çinli hem de Amerikan olamazdı, ama Amerikan olmak için (her ne demekse) Çinlilikten (her ne demekse) uzaklaşmak zorundaydı; dolayısıyla "tam Amerikan" olmaktaki başarısızlık "çift kişilik" gibi kavramları üretebildi. Bu, Amerikan olmayı önceden dışlamasının yanı sıra, böyle bir kimliğin, bu kimliği kuran oluşturucu öğelerin dejenarasyonunu temsil ettiğini ileri sürer. Bizzat sorunun formülasyonu bizim bakış açımızdan açık bir yanıt olarak görülebilecek olan şeyi dışlar: Diğer Çinlilere benzemeden Çinli olmak ve diğer Amerikalılara benzemeden Amerikan olmak mümkündür. Her iki durumda da geçilen tarih, yeni biçimlerde birleşen ve bölünen yeni kimliklerin biçimlenmesinde hayati bir farklılık yaratır.

İronik bir şekilde, asimilasyon teorisinin çağdaş eleştirmenleri yer ve tarihi yadsıdıkları oranda, benzer varsayımlara ulaşırlar. Çok kültürcülük melezliği belki daha önceki bir tek kültürcülüğün izin verdiğinden daha farklı değerlendirebilir, ama

---

54 Kendisinin makalelerinin derlendiği şu kitaba bkz. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). Burada, zaman kavramıyla meşgul olduğu için yer sorunlarını göz ardı ettiği düşünüldüğü için, tarihten duyulan çağdaş bir memnuniyetsizliğe dikkat çekmem gerekir. Belirli tarih türleri için bu meşru bir eleştiri olabilirse de, bu tür bir eleştirinin kendisi de tarihçilerin şu andaki pratiklerinden çok 20. yüzyıl tarihselciliği ve tarih anlayışları ile daha fazla ilgili gibi görünüyor. Böylesi bir tarihçi için somut bir kavram olarak tarihselcilik, toplumsal bir bağlamda, yer ve zaman içindeki mekândan ayrılamaz (Soja'nın "trialectics"ini tamamlamak için!).

55 Henry Yu Chicago sosyologlarının oryantal öznelerinin deneyimlerini, kendi yaşam tarihleri içinde aşamalar olan şeyi değişmez evrensel kategorilere indirgeyerek, tarih-dışı hale getirdiklerini savunur. Yu'nun tartışması için bkz. Yu, s. 185-188.

yine de benzer kültürcü varsayımları korur (melez bir ürün yaratmak için bazı Çinlilik kavramları bazı Amerikanlık kavramları ile birleştirilir). Ve kültürcülük hâlâ farklılık kanıtına çarptığı için, etnisite ve nihayetinde ırkın şeyleşmesi potansiyel olarak üretkendir. Eğer diasporik şeyleştirme geçmişin birçok mirasını siliyorsa, melezlik geleceği iptal etmektedir. Farklı "melezliklerin" yeni kültürleri nasıl yaratacağı konusunda açık bir değerlendirme olmadan, soyut melezlik sadece zaman içinde donmuş kültürler arasındaki bir varoluşa işaret eder.

Öte yandan, Asyalı Amerikalıların edebi metinlerinde yer bilinci hayli aşikâr durumdadır. Bu metinlerdeki kişiler kendi tercihleri veya zorunluluk nedeniyle etnik yerler boyunca hareket ederler, ama etnik yerlerin kendileri çok çeşitli sakinleri bulunan yerlerdedir. Carlos Bulosan'ın kendisinin, Filipinler'de başlayıp ABD'nin Batı kıyısında aşağı yukarı devam eden, bir yerden ötekine gidişlerini edebi olarak anlatan *America Is In the Heart* adlı kitabı, bunun klasik örneği olabilir. Milton Murayama, Gary Pak ve Wing Tek Lum gibi yazarların örneklerini oluşturduğu Havai edebiyatındaki Asyalı Amerikalı edebiyatı içinde, yer-bilinci en açık biçimde görülür. Değişik etnik grupların tarihlerine yaptıkları keşif akınlarında, onları tartışılmaz biçimde Havaili yapan bir dili ortak olarak paylaşırlar. Yazarının edebi çalışmaları ile daha formel tartışmaları arasındaki derin karşıtlık nedeniyle özellikle ilginç olan başka bir örnek ise Frank Chin'dir. Chin'in edebi metinlerinde yerlere ve Çinli Amerikalıların tarihselliğine hayli önem verilir. Öte yandan, yazar formel kimlik tartışmalarına geçtiğinde, Çin kimliğini sunuşu, eski Şarkiyatçılığın en kötü şeyleştirmelerinin aynısıdır. Bu durumun kendisi, belki de somut gündelik yaşamın betimlenmesi ile çok fazla gündelik yaşam içinde kurulan ama tarihi aşan bir kimlik olarak sunulmak üzere gündelik yaşamın dışına çıkarılan tasavvur edilmiş bir kimlik arasındaki farkı ortaya koyar. Bu çelişkiler ulusaşırılaştırma ve diaspora bilincinin bir yer-temelli entisite anlayışını etkileyebileceği yollarla ilgili ilginç sorular ortaya koyar.

* * *

Diasporik şeyleştirmeye karşı yerler üzerinde ısrar etmek, sadece soyut anlamda analitik olmayan sonuçlara sahiptir. Bu ilk olarak, başka bir, yer-temelli politika türüne dikkat çeker. Diaspora topluluklarına yeterince önem verilmemesinin tehlikeli sonuçlarından birisi, diaspora nüfusu denilen toplulukları yakın çevrelerinden uzaklaştırmak, onları gündelik yaşam bağlamında yabancılara dönüştürmektir. Karşılıklı şüpheler ve ırkçı bölünmeleri daha da artıran şeyleşmiş kimlikler arkasına geri çekilmekten çok, farklı diaspora topluluklarını karşı karşıya getiren Amerikan toplumundaki çatışmaların yaygınlığını dikkate alırsak, ötekilerin, farklılıklar arasında "köprü kurulacağı" ve farklı toplulukların birlikte yaşamayı öğrenmelerini mümkün kılmak için ortak toplumsal ve kültürel bağların kurulacağı siyasi ittifakların yaratılacağı siyasi projelere katılmasını sağlamak gereklidir.[56] Los Angeles'da yaşayan bir Çinlinin, Hong Kong'daki uzak bir kuzeni ile duygudaşlık kurmaktansa Afrikalı veya Hispanik Amerikalı komşuları ile duygudaşlık kurmakta daha çok çıkarı vardır (bu, bu iki tür ilişkinin sıfır toplamlı bir ilişki içinde anlaşılmasını gerektirmez). Yukarıdaki argümanın mantığını takip ederek, yer-temelli politikanın bu tür amaçlara ulaşmak için en etkin araçları sağladığını öne sürüyorum. Yer-temelli politika dünyaya kapalı cemaatleri önvarsaymaz, aksine yeniden toplumu aşağıdan yukarı inşa etmek üzerine yoğunlaşır.

Yer-temelli politika, radikal (gerçekçi olmayan bir biçimde radikal)[57] görünebilirse de, ulusaşırıcılığı ütopikleştiren hegemonik küresel imgeleme de karşı çıkmadıkça, radikal vaatlerini yerine getirebilme ihtimali yoktur. Benim yer kavramını kullanmam, bir kısım postkolonyal literatürdeki "yerel" tartışmalarındaki kullanımdan biraz farklıdır. Bu tartışmalardaki kulla-

---

56 Burada ele aldığım diasporacı söylemin bölücü etkisi "model azınlık" fikrinin bölücü etkilerinin aynısıdır.

57 Zorluklar açıktır, ama o zaman çok fazla seçeneğe sahip değiliz gibi görünür. Onun "enlemesine siyaset" (İtalyan feministlerinin icat ettiği bir terim) dediği şeyle ilgili zorluklarla ilgili duyarlı bir tartışma için bkz. Yuval-Davis, *op.cit.* Sorunları ve imkânları geniş biçimde "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place," *Review*, XXII.2 (1999), s. 151-187 makalemde tartıştım.

nım, yerleri, kuruluşlarına katılan (sınıf veya cinsiyet) gibi kategorik bağlılıklar ve onları biçimlendiren büyük yapılardan izole edilmiş biçimde ele alır. Bu nedenle, bu büyük yapılara karşı çıkmadan ve bu tür kategorik bağlılıklar üzerinde çalışmadan, benim önerdiğim şeyin –yerlerin yeniden öne sürülmesi– gerçekleştirilmesi imkânsız derecede güçtür. Yapılara göndermede bulunmadan tarihsellik kavramının kendisi de kolayca kendileri dışında bir anlamları olmayan ampirik olgular karmaşasına dönüşür. Şu anda yerlerden bahsetmek, yerleri, tarihsizleştirilmiş bir kalkınmacılık ve yersiz mekânlarla ilgili fetişizme sahip olan yeni küresel veya ulusaşırı imgelemlere karşı koymak demektir.

Liberal çokkültürcülük farklı kültürlere bir yer açmaya çalışır ama bunu farklılığı, herkes için ortak bir gelecek vaat ettiği kabul edilen kapitalizmin yapısı içinde hegemonik biçimde sınırlandırarak yapar, ki bu da genişletilmiş kültürel hoşgörünün yeni gereklerine uygun olarak, temel hegemonyaları ebedileştirir. Tarihsiz kültürcülük bölmeye hizmet edebildiği gibi (ki eder), hegemonyanın güçlendirilmesine de hizmet edebilir. Ulusaşırılaşmış yönetici sınıflar düzeyinde tam da böyle bir hegemonik birliğe tanık olmak çok şaşırtıcı olmayabilir. Genel nüfus içinde kültürel farklılık iddiaları, genellikle ölümcül çatışmalar şeklinde ifadesini bulurken, bu sınıfların kültürel farklılık iddiaları ortak çıkarlar varsayımı ile müzakere edilir. Kültürden tarihe dönüş önemlidir, kesinlikle şu yüzden: insanların yerler düzeyinde nasıl sadece farklı kültürel miraslar tarafından bölünmediğini, aynı zamanda, onlarsız o farklılıkların anlaşılmaz olacağı ortak tarihler ve çıkarlarca birleştirildiklerinin bir hatırlatıcısı olarak hizmet edebilir. Bu düzeyde çözümlenmesi gereken şey, farklı hafızalardır; sadece farklı hatırlanan tarihler değil, ortak olarak hatırlanan tarihler de.

Tarih, şimdiki ve geçmiş farklılıkların çözümü için sunduğu imkânlardan başka bir nedenle de önemlidir. Farklı geçmişlerin kabulü çağdaş iktidar yapısı içindeki hegemonik sınırlandırılmışlığından kurtarıldığında, kaçınılmaz olarak geleceğin de farklı biçimde düşünülmesi imkânını ortaya çıkarır. Kül-

türlerin tarihselleştirilmesi –farklı tarihsel yörüngelerin kabulü– farklı gelecekler üzerine bir diyaloğun açılmasında önemli bir rol oynayabilir. Kurucu unsurlarının sunduğu farklı tarihsel ihtimalleri dikkate alan siyasi projeler, bu ihtimaller temelinde alternatif gelecekler de tasavvur ederlerse, radikal vaatlerini yerine getirebilirler.

Öteki sonuç da siyasidir, ama akademik siyaset bağlamında; çünkü bu tür siyasi hedeflerin farkına varılmasının pedagojik boyutları vardır. Kurumların gücüyle desteklenen son zamanlardaki ideolojik formasyonların "diasporik" Amerikan veya kültürel çalışmalardaki etnisitelerin yakalanmasını teşvik etmesi daha da talihsiz bir durumdur. Özellikle Asyalı Amerikalılarla ilgili çalışmalarda bugünlerde en çok tercih edilen seçenek Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nı kendi başına bir araştırma alanı olarak kabul etmek ve bu alanı çeşitli ulusal parçalara (Çinliler, Japonlar, Filipinliler vb.) bölmek ya da bu alanı Amerikan veya Asya Çalışmaları içine koymak gibi görünüyor. Her tercih, siyasi öncüller ve hedeflerden etkilenir. Asyalı Amerikalı Çalışmaları bir alan olarak homojenleştirici sonuçlarının yanı sıra bazı grupların diğerleri üzerinde egemenliği nedeniyle içeriden eleştirilmektedir. Ancak bu alanı parçalara bölmek herhangi bir kolayca kabul edilebilir çözüm sunmaz, çünkü bu işlem sadece kıtasal homojenliklerin yerine ulusal homojenliklerin konulması demektir; yani Fuzhouneli Amerikalı Çalışmaları yerine neden bir Çinli Amerikalı çalışmaları olsun ki? Ve neden Fuzhou'da bitsin ki bu iş?

Öte yandan Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nı, ister Asya ister Amerikan Çalışmaları içine koymak, bu topluluklarla ilgili çalışmaları bunların ya geldikleri ya da göçtükleri toplumlarla ilgili çalışmaların egemenliği altına sokmaktan başka bir şeye yarar görünmüyor. Yüzeysel olarak, Asyalı Amerikalılar tarihi, Asyalı Amerikan deneyimi için somut bir mekân olmaya devam eden ABD tarihi üzerine oturduğu için, Amerikan Çalışmaları Asyalı Amerikalı çalışmaları için uygun bir yer olarak görülebilir. Öte yandan, Asyalı Amerikalı tarihinin Amerikan tarihinin sınırları dışına taştığı ve bu yüzden şu andaki or-

ganizasyon ile Amerikan Çalışmaları bağlamı ile kolayca uyuşmayacak –başta dil olmak üzere– özel gereklilikleri olduğu da açıktır. Bu gereklilikler bazı akademisyenlerin Asya ve Asyalı Amerikalı Çalışmaları arasında bir tür birleşme önermelerine yol açmıştır. Her şeye rağmen, Asyalı Çalışmaları, Asya kavramlarını yararlı sonuçlarla birleştirebilecek olan Asyalı Amerikalı nüfusun yüksek bilincinden yarar sağlayabilir. Öte yandan Asya Çalışmaları ile yakından bütünleşme Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nın köken toplumların daha yakından kavranmasının yanı sıra, ilgili dillerde disipline özgü eğitim de sağlayabilir, ki bu daha gelişmiş bir akademisyenlik için gerekli olabilir; bu durum Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nın sınırlarını genişleten Asyalı Amerikalı akademisyenlerin giderek artan sayısında görülmektedir. Burada birkaç isim vermek gerekirse, Yuji Ichioka, Him Mark Lai, Marlon Horn, Sau-ling Wong ve Scott Wong gibi akedemisyenler aklıma geliyor. Bu kişiler İngilizce dışı dilleri kullanarak çalışma alanını zenginleştiren çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Farklı alanlar arasında diyalog sadece arzulanır bir şey değil, aynı zamanda gereklidir. Birleşmeler ise farklı bir konudur. Önerilen birleşmelerin temelinde yatan uslamlama gizle tehlikelerle doludur, özellikle siyaset açısından bakılınca. Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nın Amerikan Çalışmaları'nın içine dahil edilmesi ilk bakışta, kaybolmayan, aksine çokkültürlülük adı altında güçlendirilen hegemonyaları sürdürecektir. Asyalı Çalışmaları ile ilgili durum ise daha da sorunludur, çünkü bu alanın, terimin yukarıda tartıştığım bütün içerimleri ile birlikte meşrulaştırılması, asıl olarak diaspora ile ilgilidir. Asyalı Amerikalı çalışmalarının en önemli özelliklerinden biri, tıpkı 1960'lardaki siyasi hareketlilikten doğan bütün etnik çalışmalar projelerinde olduğu gibi, topluluk projeleri ile bağları üzerinde ısrar etmesiydi. Bu, Asyalı Çalışmaları alanındaki akademisyenlerin uzun süredir kendilerini Asyalı Amerikalı akademisyenliğinden ayırmalarının nedeni idi, çünkü siyasi projelerle bu türden açık bağlantılar, alanı akademik bakımdan şüpheli hale getirebilirdi (ki elbette bu iktidarla olan bağları nedeniy-

le saygıdeğer olan diğer türden siyasi projelerle bağları olan Asya akademisyenlerine uygulanamazdı). Asyalı akademisyenlerin Asyalı Amerikalı Çalışmaları'na gösterdiği yeni ilgi Asya kökenli öğrencilerin sayısındaki patlama nedeniyle talebin aniden arttığı bir alanın kazançlı vaatleri nedeniyle çok dünyevi bir şeye bağlanabilir. Ama ben bu yakınlaşmayı dayanılır kılan şeyin, Asyalı Amerikalı Çalışmaları'nın ulusaşırılaştığı ya da diasporalaştığı için kazandığı saygıdeğerlik olduğunu zannediyorum. Bu saygıdeğerlik onun radikal siyasi projelere yabancılaşması pahasına kazanılmıştır. Burada Asya Çalışmaları Derneği'nin bir süre önceki yıllık toplantısında düzenlenen bir panelin, Sınırları Aşmak: Asya Amerikan Çalışmaları ve Asya Çalışmaları Arasında Köprü Kurmak (Crossing Boundaries: Bridging Asian American Studies and Asian Studies), aradaki uzaklığı Asyalı Amerikalıların sorunlarını ele alarak değil, aksine panele, paneldeki (Asyalı Amerikalı olmanın dışında) tek Asyalı Amerikalı ciddi akademisyen olarak görülebilecek Evelyn Hu-De Hart'ı panele dahil ederek "aşmaya" çalışması gözden kaçırılmaması gereken bir nokta. Paneli sunulan bildirilerin başlıklarına göre değerlendirdiğimizde, panel, kendi sorunları ve paradigmaları olan bir alanı ortaya koyuyor; bu paradigmaların entelektüel ve siyasi içerimleri bir tarafa.[58] Buradaki tehlike ve (oldukça gerçek ihtimal) Asyalı Amerikalılara has bazı belirsiz diasporik alan sorunları içinde kaybolmaktır.

Eğer eğitimin siyasetle herhangi bir ilişkisi varsa, ki her şeyle ilişkisi vardır, etnik ayrımları aşmak için takip edilmesi gereken en iyi yol Etnik Çalışmalar içindeki programları desteklemektir. Etnik Çalışmalar'ın başlangıçtaki temel hedefleri etnik bölünmeleri aşmak ve bu amaca ulaşmak için (topluluklara dayanan) ortak projeler sürdürmekti. Etnik Çalışmalar, başlatıldığından bu yana siyaset ve eğitimdeki müesses nizam tarafından şüpheyle karşılandı ve aynı zamanda iç bölünmelerden sıkıntı çekti. Geçmişin getirdiği bu sıkıntıların aşılıp aşı-

58 Gail Nomura ve Scott Wong'un katıldığı, alt başlığı "Where Do Asia and Asian America Meet?" (Asya ve Asyalı Amerikalılar Nerede Buluşuyor) olan eşzamanlı bir yuvarlak masa toplantısı, daha fazla umut verici olabilirdi.

lamayacağı büyük bir soru, çünkü bu sıkıntılar ABD toplumu ve akademik kurumlarında kökleşmişlerdir. İronik olan ise şudur ki, Etnik Çalışmalar etnik bölünmelerin aşılmasına ideolojik olarak yardım edebilecekken, etnik gruplar arası siyasi işbirliği ilk planda Etnik Çalışmaları güvenilir kılmak için yeterli güce sahip olmadıkça fazla destek görmeyecektir. Diaspora ideolojisinin bir bileşeni olduğu küreselleşme ideolojisi Etnik Çalışmalar'ın vaadinin (ve varlığının) altını oyma tehdidini daha da artırıyor. İşte burada yer-temelli politika belki çağın ideolojisine karşı durmak için bir şeyler sunabilir.

# Edebiyat/Kimlik: Ulusaşırıcılık, Anlatı ve Temsil*

Bu sunuş için yukarıdaki başlığı önerdiğimde, amacım daha önceki yazılarımda gündeme getirdiğim bir sorunu daha da derinleştirmekti: Asyalı Amerikalıların yazılarında ortaya çıktığı şekliyle anlatı formu ile kültürel kimliğin kurulması/algılanması arasındaki ilişki. Şimdi de bu sorunu ele alacağım, ama edebiyat ve tarih arasındaki ilişkiyi ön plana çıkaran bir bakış açısından. Tartışma, tarihin ebediyat çalışmaları içindeki kullanılmaları, reddedilmeleri ve tersyüz edilmeleriyle ilgili, en önemlisi de kurgu ve tarih arasındaki ayrımların bulanıklaşması ile ilgili sorunlar hakkında olacak. Aşağıda, edebiyat ve tarih arasındaki ilişki sorununun, disipline özgü sınırları olan bir akademik sorun, akademik olana karşı yaratıcı çalışma sorunu veya bir soyut kültür sorunu olmadığını savunuyorum; en önemlisi bu siyasi bir sorundur, çünkü kamusal ile özel arasındaki sınırların yapılandırılmasında temel bir sorun olan yazının içerimleri sorununa dikkat gösterilmesini zorunlu kılar.

Etnik veya ulusaşırı edebiyatlar sadece tarihsel düşünce biçimi için değil, aynı zamanda dünyanın incelenmesini uluslar,

(*) Bu makale, daha önce "Literature/Identity: Transnationalism, Narrative and Representation," *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies* 24.3(Temmuz-Eylül 2002), s. 209-234'te yayınlanmıştır.

alanlar ve bölgeler bakımından organize etme biçimlerimiz için de bir zorluk oluştururlar. Bu zorluk, bizi tarihi ve onun iktidarla suç ortaklığını yeniden düşünmeye zorladığı için iyi bir şey olsa da, tarihi reddedenler, kurgu ile tarih arasındaki sınırların bulanıklaşmasını memnunlukla karşılayanlar veya basitçe kimliğin edebi kuruluşunu, tarihsel kuruluşuna tercih edenler, genellikle tarihsellik bilincinin zorunlu kıldığı vazgeçilmez eleştirel bakışı gözden kaçırırlar. Kurgu ve tarih arasındaki sınırların bulanıklaşması, dahası sadece tarihin kimliğini değil, aynı zamanda edebiyatın kimliğini de şüphe altına sokacaktır. Edebiyat etnik ve ulusaşırı (veya diaspora) kimliğinin araştırılmasının hizmetine sokulduğu için, edebiyat çalışmalarında kimliklerin kurulması, kültürün etnografyası ile karıştırılmıştır ve bu, yazarı yaratıcı yapıtın özerkliğini zedeleyen baskılara maruz bırakır. Bu karışıklığı daha da artıran, edebiyatın kültürel aidiyetleri sorunudur, çünkü edebiyat uluslarla ve ulusal dillerle daha önce sahip olduğu bağlarından kopmuştur.

Bu, kültürel kimlik ve temsil sorunlarına gelindiğinde, ki buradaki asıl meselemiz budur, özellikle önemli hale gelir. Son on yıllık dönemde, yine kültürel olanın ulusal, bölgesel ve uygarlıkların sınırları ile eşitlenerek şeyleştirilmesine yönelik bir eğilim vardı. Etnik ve ulusaşırı çalışmaların çoğunun hedefi bu tür sınırları ortadan kaldırmak iken, bu tür çalışmalarda ve bu tür arayışların ifade edildiği dilde kimlik arayışının tarihdışılaştırılmasının, her ne kadar bu, yazarlarının niyetlerine karşı olsa da, kültürel kimliğin şeyleştirilmesine katkıda bulunması mümkün müdür? Bu soru, yazarlar ve eleştirmenler arasında sürdürülen, tarihin kurgu içindeki statüsü ile ilgili tartışmalarda görülebilir. Bu tartışmaları daha geniş bir toplumsal ve ideolojik bağlama yerleştirmenin ve ileri sürdükleri sorunları, onların hem kurucusu oldukları hem de faydalandıkları daha geniş bir söylem alanı ile ilişkilendirmenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Her zaman önemli bir mesele olan, kültürel tartışmalar ve eleştirilerde tarihselliğe dikkat edilmesi, trajik 11 Eylül olayları ile yeni bir önem kazandı. 11 Eylül olaylarına bir son sözle tekrar geri döneceğim.

Çinli Amerikalı şair ve yazar Russell Leong kendisiyle yapılan bir görüşmede, "görkemli bir şey olarak tarih, 'tarihin görkemli akışı' gibi bir fikir vardır, ama tarihin çoğu, sıradan insanların hayatları ve eylemlerinden oluşur ve kayıt edildiği anlamda bile gerçekten "kahramanca" değildir. Tarihin büyüklüğü geleneksel tarihçiler içindir ve bu tarihin çizgisel olduğunu, bir yere doğru gittiğini ve bir başlangıcı ve sonu (bir ana anlatı içine yerleştirilmiş hedef) olduğunu önvarsayar. Ama çoğu zaman, öylece hayatınızı yaşarken, sonundan emin değilsinizdir, ya da başlangıcından, ya da ortasından"[1] demişti. Leong tarihsel biçimde düşünen bir yazardır ve tarih hakkında söyledikleri tarihin dışında bırakılan ya da tarihsel kategoriler içine konması imkânsız olabilen geçmiş ve şimdinin unsurları hakkında bir anlayış sağlamak için tarihi edebi çalışmalarla bütünleştirme konusunda bir ısrar olarak, öyle çok da fazla bir tarihin reddi değildir. Aynı şekilde Japon-Amerikalı bir yazar olan Karen Tei-Yamashita için de edebiyatın tercih edilmesi, tarihin yetersizlikleri duygusundan doğar: "düz tarihle duyguyu ifade edemezsiniz. Tarihi anlatan o artı şeyleri ifade edemezsiniz... Ben ek olarak bir yer duygusu, sahne duygusu, koku hissi getirmek istiyorum."[2] Bu iki yazarın durumunda, tarih ve edebiyat, her biri diğerinin eksiğini kapatarak birbirini tamamlar. Eğer süreç içinde tarih ve edebiyat arasındaki sınır bulanıklaşmış olursa, bu her ikisi için de bir zenginliktir. Tarihin sorgulanmasının altında yatan niyet her zaman böyle bir niyet değildir. Burmalı-Amerikalı yazar Wendy Law-Yone "her şeyden önce tarih, zaferlerin versiyonudur... Öte yandan, edebiyat fethedilenin versiyonunu belgeler. Ben edebiyattan yanayım" der.

Belki bu açıklamalardan hiçbiri Asyalı Amerikalı yazarların temsilcisi veya tipik görüşü olarak alınamasa da, hepsi birlikte, tarih ve edebiyatı her ikisinin yararına bir araya getirme arzusundan tarihin hegemonya, baskı ve etnik geçmişler ve duyar-

1 "Russell Leong," Interview by Robert B. Ito, King-kok Cheung (der.), *Words Matter: Conversations with Asian American* Writers (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000) içinde, s. 233-250, 237.

2 "Karen Tei Yamashita," Interview by Michael S. Murashige, *Cheung* içinde, s. 343.

lılıkların yok edilmesiyle işbirliği yaptığı (ki bu durumda, edebiyat geçmişin inşasını üstlenmek zorunda kalır) için kınanmasına kadar, tarih hakkındaki bir dizi tutumu temsil ederler. Genel olarak etnik ve diaspora toplulukları içinde edebiyata öncelik verilmesi Azade Seyhan'ın *Writing Outside the Nation* kitabından alınan şu satırlarda açıkça görülür:

> Kültür gerçek ve sanal mekânlarda benzeri görülmemiş biçimlerde çarpışır, birleşir ve yeniden biçimlendirilirken, postkolonyal, göçmen ve sınır-aşan teorisyenler ve sanatçılar tarihsel ve kültürel özgünlükleri korumak için devralınmış eleştirel geleneklere ince ayar çekerler. Sonunda, her postkolonyal, ulusaşırı veya diaspora edebiyat veya sanat teorisi, en inandırıcı biçimde edebiyat ve sanat çalışmalarının kendileri tarafından ifade ve icra edilir. Bir kurum olarak edebiyat ve insan deneyiminin bir ifadesi olarak edebi kurgu, teorik ifade edilişlerinden önce gelirler, bu belki de en iyi şekilde Aristoteles'in *Poetika*'sı tarafından örneklenen apaçık bir gerçektir. Toplumsal belge olarak edebiyat, coğrafi, tarihsel ve kültürel farklılıkların yok edilmesine direnir.[3]

Bir "toplumsal belgeye" dönüştürüldüğünde edebiyata ne olduğu, yazarların kolayca gözden kaçırdıkları bir sorundur. Etnik yazarın trajedisi için hayati olması nedeniyle, bu noktaya aşağıda tekrar döneceğim. Burada, edebiyata bu şekilde öncelik tanınmasında (eğer kurumsal bencilliğin kaba itirazını göz ardı edersek, ki kabalığı için değil, dikkati daha önemli sorunlardan uzaklaştırdığı için reddedilmelidir) ve Law Yone'unkinde olduğu gibi, edebiyat ezilenler ve marjinalleştirilenler için bir ses olurken, tarihin iktidar için konuştuğu suçlamalarında kafa karıştırıcı bir şey olduğuna dikkat çekmek isterim. Bazı profesyonel tarihçilerin edebiyatın, tarihsel bilme ve temsil biçimlerinde yok edilen veya basitçe göz ardı edilen deneyimlerin dile getirilmesine katkıda bulunacağı önemli yolları kabul etmede gösterdikleri çekimserliğe veya edebiyat ve tarih arasında-

3 Azade Seyhan, *Writing Outside the Nation* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001), s. 7.

ki sınırların bulanıklaşmasını itiraz edilebilir bulmalarına katılmıyorum. Ancak (tarihsellik denilen) bildiğimiz biçimiyle modern tarihyazımının doğuşuna ve aktüel tarih pratiğine eklenen bu tür koşul açıklamalarında, bir karışıklık vardır. Bu postkolonyal eleştirideki bazı eğilimlerde ortak olan, klişeye dönüşmüş bir karışıklıktır. Bu tür suçlamalar, gerçek ve kurgu meseleleri sözkonusu olduğunda, çağdaş tarihyazımı için standartları belirleyen geçmiş bir tarihyazımından bahsediyor gibidirler. Fakat diğer yandan çağdaş tarihyazımının çok önemli kökenlerinden kopma biçimlerini göz ardı ederler ve böylece birçok şekilde, postkolonyal eleştirinin yolunu açmışlardır. 1960'lardan beri gelişen cinsiyet, etnik ve toplumsal tarihleri, iktidarla işbirliği yapmakla suçlamak neredeyse imkânsızdır; çünkü bunlar tarihle ilgili miras alınan varsayımlara meydan okunmasının yolunu açmışlardır ve muhafazakâr tarihçiler tarafından "Batı uygarlığının" altını oymakla suçlanmışlardır. Önemli olma iddiasındaki herhangi bir tarih çalışmasının siyaset, iktidar ve kamu vicdanı sorunlarını dikkate alması gerektiği söylenebilir. Ama bu, tarihin, kategorik olarak iktidar ve baskıyla işbirliği yaptığını varsaymakla aynı şey değildir. *Eğer* tarihçiler bugünlerde herhangi bir şey yapıyorlarsa, bu, kendi disipliner miraslarının iktidarla ilişkisini sorgulamak ve ırk, kültür ve cinsiyet nedeniyle tarihten dışlananları tarihe sokmaktır. Daha önemli sorun ise, bana başka yerde gibi görünüyor.

Bu sorunu tanımlamak için, burada Hayden White'ın anlatı sorununu tartışmasını ele alacağım. Hayden White'ın çalışmaları tarih ve edebiyat arasındaki ilişki hakkındaki çağdaş tartışmaların büyük kısmının merkezinde bulunmaktadır. White 19. yüzyıl Avrupa tarihyazımı ile ilgili bir tartışmada şöyle der: "Hegel... özel olarak tarihsel olan bir varlık tarzı, ortak bir "içsel hayati ilke" tarafından özel olarak anlatısal olan bir temsil tarzına bağlı olduğunda ısrar etti. Bu ilke onun için siyasetten başka bir şey değildi." Ardından White, Hegel'den şu alıntıyı yapar:

> Tarihsel anlatıların tarihsel eylem ve olaylarla eşzamanlı olarak ortaya çıktıklarını varsaymak zorundayız. Aile gelenekle-

> ri, ataerkil gelenekler, aile ve kabile ile sınırlı bir öneme sahiptir. Böyle bir koşulun empoze ettiği tekbiçimli olay akışı, ciddi bir hatıranın konusu değildir. İlk defa devlet sadece sıradan tarihyazımı için benimsenmekle kalmayıp, kendini üretme süreci içinde olan böyle bir tarihin üretilmesinin de bir parçası olan bir konu sunmuştur.

Burada ilginç olan White'ın 19. yüzyıl tarihsel düşüncesindeki anlatı sorununu yapısöküme uğratmak için Hegel'e çok zeki bir biçimde başvurmasıdır. Onun belirttiği gibi,

> Tarihsel söylemin doğasıyla ilgili Hegel'in görüşleri 19. yüzyıldaki tarihsel akademisyenlikte egemen olan pratikte kabul edilen şeyi, yani genellikle kendi içinde bir hedef olarak anlatıya duyulan ilginin belirsiz ifadeleri arkasına saklanmış bir siyasi tarihe duyulan ilgiyi, açıkça ortaya koyma erdemine sahiptir. Başka bir deyişle, gerçek içerik, siyaset, asıl olarak sadece hikâye anlatmak için bir araç olarak temsil edilirken, mesleğin genel-geçer söylemi tarihsel söylem biçimini aldı – söylemin içeriği için gerçek hikâye denilen şey. Özel bir siyasi program veya davanın herhangi bir şekilde açıkça benimsenmesinden çok, işte bu bakımdan, 19. yüzyıl profesyonel tarihyazımı ideolojik olarak görülebilir. Çünkü eğer ideoloji bir şeyin biçiminin içerik veya öz olarak kabul edilmesi ise, 19. yüzyıl tarihyazımı, söyleminin karakteristik biçimini, anlatıyı, içerik olarak, yani anlatısallık olarak aldığı ve "anlatısallığı" hem söylem hem de olaylar dizisinin ortak bir özelliği olarak gördüğü oranda ideolojiktir.[4]

White'ın söyledikleri, çağdaş tarihyazımının mirasçısı olduğu Avrupa tarihsel geleneğine yönelik bugünkü eleştirilerle çok uyumludur. Bu çok şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü White ideoloji ile tarihsel anlatı arasındaki ilişkiye dikkat çeken ilk kişilerdendir. Hegel'in cümlesinde siyasete yapılan gönderme-

4 Hayden White, "Narrative in Contemporary Historical Theory," Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1987) içinde, s. 26-57, 29-30.

nin sadece her türlü siyasete değil, devlet siyasetine yapılan bir gönderme olduğunu ve bunun tarihin iktidarla işbirliği nedeniyle eleştirilmesinin habercisi olduğunu ekleyebiliriz. Ayrıca bunun Karl Marx'ın Hegel'i eleştirisinin temeli olduğunu ve Marx'ın siyasetin nihai yerinin devlet değil sivil toplum olduğunda ısrar ettiğini de hatırlamalıyız.

Ancak konumuzla daha yakından ilgili olan şey White'ın işaret ettiği anlatı-biçimi ile ideoloji arasındaki ilişkidir; ve bu düşünümsel olarak okunduğunda çağdaş anlatı biçimi hakkında bize daha çok şey anlatır. Bu, kendi içinde amaç olarak düşünülen anlatı biçimi olan çağdaş anlatı, aynı zamanda anlatı biçimi ile ideoloji arasındaki ilişkiyi gizler. Günümüzdeki tarih reddiyeleri ve tarihten duyulan kuşku ve temsilin kurgusal biçimlerinin desteklenmesinde, görünenden daha fazla bir şeyler var; bunlar muhtemelen alternatif anlatı biçimleri olarak edebiyat ve tarihten daha çok, alternatif politika biçimleri ile ilgilidirler. Tarihin edebiyat için kullanılması aynı zamanda tarihin ve tarihin hizmet ettiği politik işlevin özelleştirilmesini içerir; bir kamusal etkinlik olarak algılanan siyasetin yerini kimlik politikası alır, özelleştirilmiş ama hâlâ kamusal ve özel anlayışımız için sonuçları olan bir politika. Hegel ve 19. yüzyıl tarihçilerinin, tarihin yeri olarak devlet ve (devletle özdeşleşmiş) kamusal alanı gösterdikleri yerde, tarihin özelleşmiş edebi versiyonu, tarihi Hegel'in özel alan ("aile ve klan") olarak gördüğü yere yerleştirir. Tarihten çok edebiyatın ezilenlerin ve marjinalleştirilenlerin ihtiyaçlarını karşıladığı iddiası, devlet-merkezli tarihlerin dışında bırakılanların politik ihtiyaçlarını özelleştirirken, Hegelci tarihin devlete ait olduğu önyargısını da güçlendirir. Süreç içinde bu, kamusal alanı devlete teslim eder. Etnik gruplarla ilgili durumda buna genellikle politik sorunların kültür alanına gönderilmesi eşlik eder. Dahası, kültürel politika, kültür tarihten çıkarıldığı için, kendini kolayca kültürel kimliğin şeyleştirilmesine teslim eder.

Politik ve kültürel anlatıların birbirine karıştırılması, Azade Seyhan'ın "diaspora anlatıları" diye tanımladığı şeyin ayırdedici özelliğini tanımlamasında açıkça görülür:

> Öyleyse, en geniş anlamda, bu çalışmada ele alınan "diaspora anlatıları", kişisel ve ortak belleğin eylemleri yoluyla ifade edilen bir dilsel ve kültürel mirası aktarma yönünde bilinçli bir çabayı temsil eder. Bu yolla, yazarlar, öbür türlü hikâyeleri kaydedilmeden kaybolacak olan yerinden edilmişlerin vakanüvisleri (kronikçileri) haline gelirler. Edebiyat, tarih ve kamusal hafızanın genellikle unuttuğu şeyleri kaydetmeye eğilimlidir. Ek olarak, edebiyat hem dolaylı hem de alegorik olarak anlatabilir ve böylece sansürlenebilecek olanları korur ve kamusal alanda yorumlanmasını teşvik eder. Kişisel hatırlama ve yorumlama aracılığıyla sınıf, etnik ve cinsiyet deneyimlerinin özgünlükleri önem kazanır, ki bu önem genellikle silinmiştir.[5]

Tarihin neden kamusal hafızanın unuttuğu veya "sansür ettiği" şeyi kurtarma veya, "kamusal alan"ın yeniden yorumlanmasını zorunlu kılma işini üstlenemeyeceği, benim için hiç de açık değildir. Bana öyle geliyor ki, cinsiyet ve etnik tarihyazımı tamamen bununla ilgili bir şeydir. Dahası mesele sadece bir unutma, hafızada sansürleme veya bastırma meselesi de değil, tarihsel olarak, belirli grupların cinsiyet, etnisite, ırk ve kültüre dayalı olarak vatandaşlık ve dolayısıyla politik katılımlarının tamamen gerçekten reddedilmesidir; bu grupların çok fazla gürültü çıkarmadan devletin zaman içinde ilerlemesinin kutlanması olarak yazılan (ve kendisine uygun bir biçimde bu ilerlemenin ayrılmaz bir parçası olan farklılığın bastırılmasını gözardı eden) herhangi bir tarihten dışlanması sonucuyla birlikte. "Diaspora" denilen nüfusların durumunda ise, bu gruplar tarih içinde ancak, asimile oldukları ve böyle bir ilerlemeye katkıda bulunabilecekleri (ki bu yine, politik katılımlarına izin verilmediği sürece imkânsızdır) görüldüğü oranda yer bulabilirler. Bu grupların tarihsel varlıklarını yeniden kazanmaları sadece devlet-merkezli politika anlayışlarına değil, aynı zamanda devlet etrafında yazılan tarihlere de yönelik bir tehdittir. İlk olarak vatandaşlık adına ortaya çıkan tehdide ulusaşırılık teh-

5 Seyhan, *Writing Outside the Nation*, s. 12.

didini ekler. Tehdit tarihin imkânsız olduğunu ima etmez, aksine farklı bir tarih türü talep eder.

Ama bütün bunlar Seyhan'ın belirttiği gündemle alakasız olabilir. Bu gündem sadece tarihe karşı edebiyatı öncelikli hale getirmez, aynı zamanda kamusala karşı da özele öncelik verirken, "kişisel ve ortak hafıza" meselesinin üstünü, bu ikisini birlikte gündeme getirerek ve böylece süreç içinde bunların arasındaki çelişkili ilişkiyi ortadan kaldırarak, kapatır. Seyhan "diaspora" yazınında kişisel hafızanın önemini vurgulamakta çok haklıdır. Ama kişisel hafızayı kutlaması ve "etnik" veya" diasporik" olanı şeyleştirmesi, kişisel ve ortak olanın arasındaki çelişkinin olduğu gibi tarih ve hafıza arasındaki çelişkinin de daha derinden araştırılması ihtiyacını engeller. Edebiyatın toplumsal ve tarihsel olanı kendisine mal etmesi, belki geleneksel kateoriler arasındaki sınırların bulanıklaşması olarak kutlanabilir, ama bu aynı zamanda edebiyata bireysel yazarın özerkliğini zayıflatacak görevler yükler; tıpkı kişisel ve ortak olanın birbirine karıştırılmasının ortak bilincin temsil edilmesinde edebi yapıtın kamusal (ve dolayısıyla siyasal) sorumluluğu sorununu ortaya çıkarması gibi.

Edebiyata ulusla ilişkisi içinde her zaman böyle sorumluluklar yüklendiği ileri sürülebilir. Timothy Brennan,

> Ulusların yükselişine tarihsel olarak eşlik eden şey, "birçok" ulusal hayattan "yalnızca birini" somutlaştırarak, ulusun – sınırları açıkça belirli bir diller ve stiller karmaşası– yapısını kopyalayan romandır. Toplumsal olarak, romana ulusal basılı medyanın temel aracı olarak gazete eklendi ve dilin standartlaşmasına, okuryazarlığın teşvikine ve karşılıklı anlaşamamazlığın ortadan kaldırılmasına yardım etti. Ama roman bundan daha fazlasını yaptı. Romanın temsil tarzı insanların özel bir topluluğu hayal etmelerine izin verdi; bu ulustu.[6]

diye yazar.

Brennan son satırda Benedict Anderson'a atıfta bulunur. Anderson *Hayali Cemaatler* adlı kitabında "romanın 'içsel' zama-

6 Timothy Brennan, "The National Longing for Form," Homi Bhabha, *Nation and Narration* (Londra ve New York: Routledge, 1990) içinde, s. 44-70, 49.

nı" ile "okurların gündelik yaşamının 'dışsal' zamanı arasındaki uyuma dikat çeker. Bu uyum karakterler, yazar ve okuyucuları kucaklayarak, takvimsel zaman boyunca ileri giderek, tek bir cemaatin somutluğunu hipnotik biçimde teyit eder."[7]

Ulusal kültür meselesinde olduğu gibi bir kültürel ve dilsel homojenlik iddiasının olduğu yerde, tekil bir edebi yapıt hâlâ biricik bir ses olma iddiasında bulunabilir. Durum heterojen (sadece ulusaşırılaştırılmış ulusal toplumun oluşumunda değil, azınlık grubunun kendisinin yapısı bakımından da heterojen) kültürel ve dilsel bağlamlardaki azınlık ve ulusaşırı edebiyatlar için biraz farklıdır. Böyle bir bağlamda, bizzat çeşitliliğin onaylanması biricik yaratıcı sese, ek olarak toplumsal ve kültürel yorumlama, sadece farklı uzamlar arasında değil, farklı zamanlar arasında da arabuluculuk yapma işini yükler. Bu farklı uzamlar ve zamanlar, "karakterler, yazar ve okuyucuların" aynı uzamsallığa veya zamansallığa ait olmadıkları, ve "romanın içsel zamanının" "okuyucuların gündelik yaşamının dışsal zamanını" onaylamayıp, aksine ona meydan okuduğu – bizzat romanın yazıldığı dilin, görünüşte aynen o ulusal dil gibi görünse de, çeviriyi gerektirdiği, çünkü deyimlerinin birçok başka dilin miraslarını içerdiği yerler ve zamanlardır.

Ulusaşırılaşmanın yazara yüklediği bu çeviri işi, Asyalı Amerikalı yazarlar ve aynı şekilde eleştirmenler tarafından da fark edilmiştir. Bu eleştirmenlerden biri, King-kok Cheung,

> Birçok renkli sanatçı gibi, ABD'deki Asya kökenli yazarlar da bir dizi varsayım ve beklentiyle yüz yüzedir. Sayıları hâlâ az olduğu için, bir azınlığın üyesi olarak bu yazarların deneyimlerinden ilham alanlar, genellikle kendi etnik grupları adına konuşuyor olarak görülürler. Yapıtları sık sık anaakım yazarlar tarafından etnografi olarak ele alındığı için, Asyalı Amerikalı cemaatindeki birçok kişi onları otantik bir "temsil"den sorumlu tutar.[8]

diye yazdı.

---

7 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londra ve New York: Verso, 1995), s. 27 (Türkçesi *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul).

8 Cheung, "Introduction," *Words Matter*, s. 1-17, 1-2.

Cheung'un gözleminin en dramatik örneği Maxine Hong Kingston'ın 1976'da yayınlanan ve 20 yıldan sonra bile hâlâ canlı kalan *Woman Warrior* (Kadın Savaşçı) adlı kitabının yolaçtığı meşhur tartışmadır. Yazarı tarafından bir kurgu ürünü olarak sunulan kitap, yayıncı tarafından otobiyografi olarak piyasaya sürülünce, yazarının Californiya, Stockton'da bir Çinli Amerikalı kadın olarak yetişme üzerine güçlü bir düşünüş olan kitabından rahatsızlık ve bitmeyen bir acı duymasına yol açtı. Kitabın sadece türündeki bir değişiklik, yaratıcı bir yapıtı "toplumsal bir belgeye" dönüştürdü ve kişisel ve ortak hafıza, kurgu ve tarih, Çinli Amerikalıların kökenleri olan toplumla ilişkileri ve hatta Çin toplumunun doğası üzerine temel sorular ortaya attı. Kingston'ın kendisi de, tam bir ümitsizlik içinde, "neden kendimden başka birini "temsil" etmek zorunda olayım ki? Niçin benim de bireysel bir sanatsal görüşüm olmasın?" diye sordu.[9] Ama başka bir eleştirmenin, David Li'nin işaret ettiği gibi:

> *Kadın Savaşçı* bir kez kurgudışı olarak sınıflandırılınca, herkes tarafından gerçek olayların gerçek bir anlatımı olarak algılandı. Bunun aslında ikili bir sonucu oldu: Bir yandan okuyucuyu onu gerçek bir yaşamın anlatımı olarak görmeye çağırırken, öte yandan kitabı sembolik bir eylem olarak yorumlama ihtimalinden uzaklaştırır. Dolayısıyla, çıkıştaki (ilk) tanımlama, Asyalı Amerikalının (kendisini – ç.n.) yaratıcı sanat olarak ifade etmesini inandırıcılıktan yoksun bırakma ve onu bir tür edebiyat altı, toplum bilimsel veri olarak hizmet eden bir şey, Asyalı Amerikalı bütünlüğünü tamamen kapsayan bir düşünüm, statüsüne indirme etkisine sahiptir.[10]

Li'nin tutumu çok iyi anlaşıldı ve kitapla ilgili tartışmaya katılanların çoğu, kitabın "yanlış okunmasında" yayıncının kitabı yanlış kategoriye sokmasının temel bir faktör olduğuna işaret

9 Maxine Hong Kingston, "Cultural Mis-readings by American Reviewers," Laura E. Skandera-Trombley (der.), *Critical Essays on Maxine Hong Kingston* (New York: G.K. Hall&Co., 1998) içinde, s. 95-103, 101.

10 David Leiwei Li, "Re-presenting *The Woman Warrior:* An Essay of Interpretive History," Skandera-Trombley, *Critical Essays on Maxine Hong Kingston, s.* 182-203, 189-190.

etti. Daha az uzlaşmacı olan eleştirmenlere ise bu, Kingston'ın kitabının yanlış sunulmasında işbirliği yapması olarak göründü. Bu, sadece Kingston'ın kitabı ile sınırlı olmayan ciddi bir sorundur. Son yıllarda yayıncılar defalarca Asyalıların kurgusal veya yarı kurgusal yapıtlarını "Asya çalışmaları" adı altında sınıflandırdılar, Asyalı ve Asyalı Amerikalı yazarları kataloglarda aynı yere koydular ve Asyalı Amerikalılar üzerine yazılanları da "Asya halkları" kategorisine yerleştirdiler. Bu tür bir sınıflandırmanın bu yapıtların okunmasını nasıl etkilediği belli değildir, ama yapıtların kitapçılarda ve kütüphanelerde nereye kondukları ve ders seçimi kararlarını etkileme biçiminde bir etkisi olduğunu varsaymak zorundayız.

Ama yine de *Kadın Savaşçı*, kurgu olarak sınıflandırılsaydı, bunun kitabın eleştirmenler ve okuyucular tarafından okunmasını nasıl etkileyeceği düşünmeye değer. Amy Tan'ın kitapları kurgu/edebiyat kategorisinde pazarlanıyor, ama bu, okuyucuların onun kitaplarını "Çin" hayatı ve etiği hakkında değerlendirmeler olarak görmesini engellemiyor. Bayan Tan 1999'daki bir makalesinde "değerlendirmeciler ve eğitimciler, benim çok kişisel, özel ve kurgusal hikâyelerimin sadece Çinli Amerikalı değil, hatta bazen bütün Asya kültürünün detaylarına kadar temsilcisi olduklarını varsaydıklarında endişelendim"[11] diye yazdı.

Otobiyografi sorunlu bir türdür. Li otobiyografinin, geleneksel olarak, gerçek olaylar ve tarihsellik anlamına geldiğine işaret etmekte haklıdır. Her şeyden önce, otobiyografi kişiselleşmiş tarihtir ve bu nedenle bize sadece tarihle ilgili bir şeyler anlatması beklenmez, aynı zamanda tarihyazımının kanıt kuralına uyması da beklenir. Henry Kissinger kendi anılarını yazdığında, her durumda, bizim kamuya malolmuş şahsiyetlerin otobiyografilerinden beklediğimiz budur.

Ama *Kadın Savaşçı* gibi bir kitabı kamusal otobiyografi ile aynı kategoriye koymak yanıltıcı olacaktır, çünkü bu olmak istediği şey değildir; tarihsel bir öznelliği veri olarak kabul edip, ar-

11 Amy Tan, "Why I write," *Literary Cavalcade* 51.6 (Mart 1999), s. 10-13, 11.

dından tarih yapmak için harekete geçmez, aksine toplumsal ve kültürel parçacıklardan kimliğin inşasını anlatır. Belki de *Kadın Savaşçı*'nın bir otobiyografi olarak, onda Asyalı-Amerikalı tarihinin anlatısını ve Çin kültürünün etnografyasını bulan okumalara yardım etmesinin, ama aynı zamanda Çinli Amerikalı eleştirmenlerin Çin Amerikan tarihini gasbettiği ve Çin toplumunun "gerçeklerini" büyük oranda tahrif ettiği suçlamalarına açık hale getirmesinin de sebebi budur.

Bana öyle geliyor ki, otobiyografi, kendini (beni) yazmak, zorunlu olarak dışarı, kamusal, dünya olmayan, aksine kendi iç dünyasının inşa edilmesi için bir kalkış noktasının kendi kendine keşfedilmesini de içerir; bu hikâyeler, fanteziler, sapıklıklar ve imgelemin seçici şekilde kullanımını içerebilir, ki bunlar tarihin veya etnografyanın ampirik testini geçemezler belki, ama bu nedenden dolayı benin inşasında daha az gerçek değillerdir. *Kadın Savaşçı* açıkça bu türden bir otobiyografidir; genç bir Çinli Amerikalı kadının, o kadın fanteziler, hikâyeler ve çeşitli toplumsal ve kültürel karşılaşmaları yaşarken, iç dünyasını ve kendi kendini oluşturmasını araştıran bir otobiyografi.

Bu açıdan bakıldığında, Kingston'ın yukarıda sıralanan sorularına, başka, belki de daha temel bir soruyu ekleyebiliriz: etnik yazara özerk bir içselliğe sahip olma izni verilmiş midir; yoksa o, David Li'nin terimleriyle hem "temsil etmek" ve "vekili olmak" veya "adına konuşmak" anlamlarında, etnik kolektiviteleri temsil etmeye mi mahkûmdur?[12] Daha farklı ve daha az soyut bir şekilde ifade edildiğinde, soru şudur: etnik ev-hapsinden en büyük kurtulma umudunu hangi ifade tarzı içerir? Bu ifade tarzı kişisel ve öznel olanı öne çıkarırken, ben onun siyasi sonuçlarını vurgulamak isterim, çünkü soru bir kez daha kişisel ve kolektif, özel ve kamusal olanların ayrılmasını önvarsayar; başka bir deyişle kimlik politikasından kamusal bilincin biçimlendirdiği bir politikaya doğru bir yöneliş.

Bu soruyu yanıtlamaya çalışmak benim için fazla iddialı ve buradaki önermelerime aykırı olur, çünkü etnik denilen yazarlar birbirinden büyük ölçüde farklıdırlar ve sorunu farklı du-

12 Li, s. 190.

rumsal bakış açılarından göğüslemek zorundadırlar. Öte yandan, kamusal olarak biçimlendirilmiş bir politikanın formüle edilmesini engellerken, kimlik politikasını destekleyen koşulları ve anlatı stratejilerini belirlemek ve bireylerin kolektif bilince kazanılmasını sağlamak daha kolaydır. Her iki durumda da hayati öneme sahip olan şey, kimliğin ifade edilmesinde kültürün olaya dahil olma biçimidir.

Bu koşullardan bazıları, etnik yazarların (içinde yaşadıkları – ç.n.) büyük toplumun egemen ideolojisi içinde radikalleşmesi ve kültürleşmesinin ürünüdür. Pitkin, temsil kavramı ile ilgili çalışmasında bize temsil'in erken kullanımlarında somutlaşma anlamını verdiğini söyler, "tıpkı bir meziyetin belirli bir yüzün imgesinde somutlaştığında olduğu gibi" veya "kilise liderleri İsa ve Havarilerinin imgesinin somutlaşması olarak görüldüklerinde olduğu gibi."[13] Temsilin bu anlamı tamamen ortadan kalkmamıştır, çünkü ırksallaştırılmış beden veya isimler gibi ırkın veya yabancılığın herhangi bir başka belirtisinin, yazara fiziksel görünüm veya başka ayırdedici özellikleri nedeniyle üyesi olduğu varsayılan grubu temsil etme veya o grup adına konuşma yetkisi verdiği kabul edilir; yazarın (geldiği) köken toplumla ilişkisinin ne kadar uzak olduğuna veya grubun oluşumunun ne kadar karmaşık olduğuna bakılmaksızın. Kingston veya Tan gibi Çinli Amerikalıların durumunda ise, yazar tarihselliği reddeden soyut bir "Çinliliğin" "somutlaşması" olarak görülür. Bu durumda Şarkiyatçı tarihdışılaştırılmış ve toplumdışılaştırılmış Çin kültürü kavramları, farkına varılmadan sözde ırkçı özelliklerle karıştırılır ve bu "ırka yakınlığı tarafından neredeyse biyolojikleştirilmiş"[14] bir kültür anlayışı yaratır. Özdeşleştirilme yazarın Çinli denen bir şey adına konuşmaya ehil görülmesini, ama aynı zamanda yazarın ilksel bir Çinlilik içinde söyleyeceği şeyin engellenmesini meşrulaştırır. Bu durumda etnik özdeşleşmenin bir kültürel ayrıcalık mı yok-

13 Hannah F. Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967), "appendix on etymology," s. 242-252, 242-243.

14 Paul Gilroy, "The Whsiper Wakes, the Shudder Plays': Race, Nation and Ethnic Absolutism," *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* (der.) Padmini Mongia (Londra Arnold, 1996) içinde, s. 248-274, 263.

sa bir kültürel hapishane mi olduğu artık belli değildir. Burası ayrıca baskıcı ve hegemonik bir kültürcülüğün liberal ve olumlu bir çokkültürcülükten ayrılmasının neredeyse imkânsız hale geldiği yerdir. Bu olumlu çokkültürcülük muhtemelen "Çinliliğe" farklı bir değer biçecektir, ama öbür türlü aynı kavramsal protokollere tabidir; en önemlisi kültür fikrinin soyutlaşmasında ve sınırlarının belirlenememesinde.[15]

Çinli Amerikalıların kültürleştirilmeleri ve ırklaştırılmaları yeni bir şey değil, uzun bir tarihi olan Şarkiyatçılığın mirasıdır. Öte yandan, bu ayrıca, etnikleştirmeyi destekleyen bir ideolojik ortam yaratan son gelişmeler tarafından da güçlendirilir. Etnik benlik davasına karşı çokkültürcülüğün ortaya çıkması da bizzat bu son gelişmelerden birisidir. Çokkültürcülüğün kültür ve etnisitenin şeyleştirilmesinde oynadığı rol da bununla eşit öneme sahiptir. Kitapların pazarlanmasına ve bunun edebiyatın sınıflandırılmasını nasıl etkilediğine zaten daha önce değindim. Son onyıllarda etnisite (ve kültür), pazarlamacı ve şirket yöneticilerinin önemli kaygılarından biri haline geldi. Bir sosyoloğun alaylı bir şekilde belirttiği gibi, "çeşitliliği ve çokkültürlülüğü kutlayan bir çağda, bir etnik kimlik sahibi olmak kadar diğerlerinin etnik kimliğini takdir etmek de neredeyse bir vatandaşlık görevi haline geldi."[16]

Başka bir deyişle, hegemonik Şarkiyatçılığın daha önceki döneminin aksine, etnisite çağdaş ABD toplumunda arzulanan bir kişisel özellik olarak görülüyor ve etniklerin kendileri, kendi köken toplumlarının kültürlerinin tanıtılmasına ve pazarlanmasına özgürce katılıyorlar. Dahası çağdaş göçmenler, sadece birkaç on yıl önce büyük oranda ABD toplumu ve tarihinde kendi

---

15 Çinliliğin önemli ve kişiselleştirilmiş tartışmaları için bkz. Ien Ang, "On Not Speaking Chinese: Postmodern Ethnicity and the Politics of Diaspora," *New Formations,* no.24 (Kış 1994), s. 1-18; Ien, "Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm," *boundary 2,* 25.3 (Sonbahar 1998), s. 223-242; Rey Chow, "Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem," *boundary 2,* 25.1 (Sonbahar 1998), s. l-24. Daha soğunkanlı bir tartışma için bkz. Selina Li Duke, "Representing China," *Quadrant*, 42.6 (Haziran 1998), s. 62-66.

16 Robert Wood, aktaran Marilyn Halter, *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity* (New York: Schocken Books, 2000), s. 9.

yerlerini yeniden almak kaygısında olan grupların yeniden etnikleştirilmesini (veya kültürel köklerinin yeniden teyit edilmesini) destekliyorlar, besliyorlar; bu özellikle artan önemleri Pasifik Çevresi söylemi tarafından beslenen Asyalı Amerikalılar için geçerlidir. En geniş düzeyde, küreselleşme ideolojisi, –her ne kadar bunun sonuçları hakkında bazı belirsizlikler olsa da– daha önceki modernleşme söylemindeki kültürlerin uygarlıklar olarak şeyleştirilmesini yeniden canlandırarak, çokkültürlülüğü küresel olarak yayar: farklılıkların karşılıklı kabulü içinde barışçı bir arada yaşamaya karşı uygarlıklar çatışması.[17]

Beni burada ilk elden ilgilendiren şey, kültürel şeyleşmedeki etnik işbirliğidir. Etnik yazının egemen kültüre kabulü ve buna ideolojik ortamın katkısı hayati sorunlardır, ama sorunun tamamı değillerdir. Asyalı Amerikalı edebiyatın en zeki eleştirmenlerinden biri olan Sau-ling Wong, Çin ve Chinatown'a rehberli yapılan bir gezi olarak Asyalı Amerikalı otobiyografi edebiyatının bir tarihi olduğunu, bu gezilerde "kişilerin yaşamlarının antropolojik bilgi aktarma hizmetini yerine getirdiklerini" belirtir.[18] Etnisiteye şu anda biçilen değerden faydalananların en tanınmışlarından biri Amy Tan'dır. Tan'ın olağandışı bir başarı kazanan yazıları Amerikan klasikleri arasında sayılmaktadır ve Leo Tolstoy'un yazıları ile çok verimli karşılaştırmaları yapılmıştır. Tan'ın yazılarının değeri ne olursa olsun, etnik etkiden çok fazla faydalandığını düşünmek için yeterli neden vardır. Sau-ling Wong, Tan'ın romanları üzerine yaptığı zeki bir çözümlemede, Tan'ın "Çinli" ayrıntıları kullanması ile ilgili olarak şunları yazdı:

> Eleştirmenler Tan'ın "ikna edici ayrıntılarını" alkışladıklarında basitçe yanlış mı yönlendirilmiş oluyorlar? Hiç de de-

17 Bu sorunların daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Arif Dirlik, "Modernity as History: *Social History in* print), ve Arif Dirlik, "Markets, Culture, Power: The Making of a 'Second Cultural Revolution' in China," *Asian Studies Review,* 25.1 (Mart 2001), s. 1-33.

18 Sau-ling Cynthia Wong, "Autobiography as Guided Chinatown Tour? Maxine Hong Kingston's *Woman Warrior* and the Chinese-American Autobiographical Controversy," Skandera-Trombley, *Critical Essays on Maxine Hong Kingston,* içinde, s. 146-167, 156-157.

ğil. Ayrıntılar oradadır, ama onların doğası ve "sayduyulu" bir görüşün onlardan çıkaracağı fonksiyon muhtemelen yoktur: göndergesel doğruluğun kanıtı, yazarın "Gerçek" Çin'e aşinalığının kanıtı (yoktur). Dahası bu ayrıntılar, yazarın, hoşlandıkları kültürel olarak dolayımlanmış söylem türünü bildiği (ve onlara bunu verme yeteneğine sahip olduğu) "ana akım" okuyuculara bir jest olarak hizmet ederler. Bu detaylara "otantikliğin işaretleri" diyeceğim. Bunların fonksiyonu veri yapıt ile Amerika'nın Şark'ın ne olması gerektiği algısı arasında güven verici bir yakınlığa işaret ederek "Şarki" (Oryantal) etki yaratmaktır.[19]

Wong zekice, Tan'ın yazılarındaki Şarkiyatçılık karşıtı jestlerin onun bir kültürel arabulucu olarak otantik olduğu şeklindeki izlenimi zayıflatmadığını, aksine buna katkıda bulunduğunu gözlemler. Yukarıda Tan'ın kendisinin bu role yerleştirilmesiyle ilgili şikâyetlerine değindim. Bu yakınmalar yapıtlarının pazarlanmasında işbirliği yaptığını kabul etmek zorunda olmamızın ışığında daha az inandırıcıdır. Adı ve son kitabının *The Bonesetter's Daughter*, oldukça "Çinli" kapağı şimdi, bir tarif ile birlikte, Mandarin Orange Spice Gren Tea (portakal kokulu yeşil çay) kutularını süslüyor ve kitap Borders gibi kitapevlerinde Republic of Tea* tarafından pazarlanıyor ki, bu Tolstoy'un kitaplarının asla mazhar olmadığı bir onurdur.

Yayıncıların, eleştirmenlerin, okuyucuların ve seyyar çay satıcılarının edebi yapıtları manipüle etmesini eleştiren Çinli Amerikalıların kendileri, Çinliliğin şeyleştirilmesinde suç ortaklığının dışında kalmış değillerdir. *Kadın Savaşçı*'nın Çinli olan şeyleri sunma biçiminin ve kitabın okuyuculara otobiyografi ve dolayısıyla tarih olarak sunulmasının eleştirilmesi, derhal "Çinlilik" hakkında, gerçekten Çinli olan ve olmayan nedir, Çin mitleri tarihsel ve toplumsal açıklamaya uygun mudur, de-

---

19 Sau-ling Cynthia Wong, ""Sugar Sisterhood': Situating the Amy Tan Phenomenon," David Palumbo-Liu (der.), *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions Minneapolis*, MN: University of Minnesota Press, 1995) içinde, s. 174-210, 187.

(*) Republic of Tea, Uzakdoğu çayları satan büyük bir Amerikan şirketi – ç.n.

ğil midir ve Çin kültüründe erkeksilik ve dişilik sorunu gibi bir tartışmaya dönüştü. Bir Çinli Amerikalı ebediyat yapıtı ile ilgili tartışmada "Çin"in gündeme gelmesinin kendisi bile, Çinli Amerikalıları geldikleri köken toplumdan ayıran zamansal ve mekânsal farkın ortadan kalkmasının göstergesiydi ve bu Çin hakkındaki birbirine rakip Çinli Amerikalı görüşleri tarihsizliğe mahkûm etti – ve süreç içinde sadece Çinlilerin kendi farklılıklarını inkâr etme değil, ayrıca onların kendi tarihlerini parantez içine alma riski derecesinde Çinliliği şeyleştirdi.[20]

Kültürel şeyleşmede etnik suçortaklığı sorunu, nihai olarak, yazım dili ve onun toplumsal ve politik durumu içinde temsilinin ürünü olabilir. Amy Ling *Kadın Savaşçı* hakkında yaptığı eleştirel bir değerlendirmede, Asyalı Amerikalı yazarların "diyalojik ikilemine" işaret eder. Kendisinin belirttiği gibi, "*Kadın Savaşçı*'ya Bakhtin'i uygularsak, bütün metni üç dünyanın içsel diyalogizminin genişletilmiş bir keşfi olarak okuyabiliriz: *Çinli, Amerikan ve kadın*. Her bir terim, birbirleriyle, eğer açık bir savaş içinde değilse de, diyalog içinde bir anlamlar çokluğuna sahiptir... Bütün kitap, sonunda tam, kesin ve kati olma anlamında asla nihai olmayan bir öz-tanım yapma çabası içinde bu kelimelerin incelenmesine adanmıştır."[21] Ling'in çözümlemesi kavrayışlı ve isabetli bir çözümlemedir, ama diyalog teriminin kendisinin üstbelirlenmişliğini kabul etmesine rağmen, bu terimlerin çizdiği sınırlar içinde sıkışıp kalır. Bunun nedeni muhtemelen "Ben-Öteki" çatışmasının kültürel ve politik imgelem için sahneyi hazırladığı bir toplumsal durumun ötesine bakmaya isteksiz olmasıdır. Burada sorulmaya değer bir soru şudur: yazarın incelediği diyalog içinde ifadesini bulan, kültürel olarak parçalanmış ben midir, yoksa böyle bir diyalogda ıs-

20 Kingston'ı eleştirenler çoktur (ve hepsi de erkek değildir) ama onlardan Frank China en ısrarcı olanıydı. China'nın, Kingston ve Tan dahil Çinli Amerikalı yazarlarla ilgili kapsamlı eleştirileri için bkz. "Come all Ye Asian American Writers of the Real and the Fake," Jeffrey Paul Chan, Frank China, Lawson Fusao Inada, ve Shawn Wong, *The Big AIIIEEEEE!* (New York: Meridian Books, 1991) içinde, s. 1-91.

21 Amy Ling, "Maxine Hong Kingston and the Dialogic Dilemma of Asian American Writers," Skandera-Trombley, *Critical Essays on Maxine Hong Kingston* içinde, s. 168-181, 172.

rar etmek mi, –kendisinin işaret ettiği "diyalojik ikilemi" yaratarak– beni parçalar? Ling'in tartışmadaki kalkış noktası, Kingkok Cheung'un benim yukarıda alıntıladığım cümlesinde belirtilen soruna benzer:

"Kendi kültürel arka planlarının kültürel özgünlüklerini yazan", antropolojik etnografinin diline ve dolayısıyla Aynı ve Öteki, Normal ve Egzotik, Gelişmiş ve Geri, Üstün ve Bağımlı hiyerarşik ikiliklerine katılmaya, başka bir deyişle "yerli muhbir" olarak yaratıcı yazar olmaya zorlanan Asyalı Amerikalı yazarların çektiği zorluk. Bunu izleyen çözümleme "nihai, tam ve değişmez" olmayı reddetse de, onun Asyalı Amerikalı yazarlara ve eleştirmenlere yüklediği rol, statik üzerine inşa edilmiş gibi görünür – "bu toplumdaki bütün azınlık yazarlarının" rolünün, "eğer bir çoğunluğun okuyucuları tarafından anlaşılmayı istiyorsak, herkesin ABD'yi oluşturan sayısız kültürden haberdar olduğu bugünlere kadar, kültürel tercüman olmaktan başka çaresi yoktu. Başka bir seçeneğimiz yoktu, elbette tıpkı bizim gibi olan başkalarına konuşmayı seçmedikçe"[22] diye yazdığında olduğu gibi. "Sayısız kültürler", görünüşte, onun Kingston'ın yapıtını çözümlemesinin ima ettiği gibi, kültürel etnisitenin her bir düzeyindeki sayısız bölünmelerden değil, fakat "tıpkı bizim gibi başkaları"nın mekânının tanımladığı farklı etnik kültürlerden bahsediyor gibidir. Dolayısıyla, bir kez daha, yazar ve eleştirmen kültürel tercüman-yorumcu veya köprü olarak görünür, açıklanacak kültürün, anlaşılabilirliğini ve dolayısıyla, eğer homojenliğini değilse (bile) iç tutarlılığını açıklama eyleminin kendisinde önplana çıkarak. Ling bu durumun yaratılmasındaki eşitsiz iktidarın, ki bundan şüphe etmek imkânsızdır, önemini vurgular ama, "bir etnisiteye sahip olmak neredeyse bir vatandaşlık görevi haline geldiği" için, melezliğin değerli bir toplumsal zenginlik haline geldiği toplumsal durumun eşit önemini gözardı eder. Onun çözümlemesinde, bugünlerde birçok eleştirel çözümlemede olduğu gibi, toplumsal olmaktan çok kültürel çözümlemenin dilinin öne çıkması ilginçtir. Şimdi ve burada olanı vurgulayan

22 *A.g.e.*, s. 168-169.

toplumsal olanın aksine, kültürel olan burada ve şimdinin deneyiminin herhangi bir yerdeki ilk kalkış noktasına bağlanmasını sağlar, dikkati kimliğin (onun diyalektiğinin) tarihsel olarak somut ortaya çıkışından soyut kültürel aidiyetlerle (onun diyalojikleri) ile çatışmasında tuzağa düşmesine yönlendirir. İki versiyon, farklı toplumsal ve politik beklentileri olan iki farklı tarihsel durumdan bahseder. Ama bunlar karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı değillerdir, ya da en azından ben böyle düşünüyorum. Ama bunlar arasındaki farkı kapatmak için son onyıllarda hakim olan kültürel tartışmalarınkinden farklı bir dile gerek vardır, kültürelin tarihselliğine daha uygun bir dil; kültürel kimlik sorunları tarafından değil, toplumsal ve kamusal sorumluluk sorunlarının yönlendirdiği bir politikanın öncülü olan bir dil.

Çinli Amerikalı edebiyatın kimliği üzerine ulusaşırı bir bakış açısı, burada, benim aklımdaki sorunu tarif etmeye yarayabilir. Hong Kong'lu edebiyat eleştirmeni K.C. Lo, Kingston'ın yapıtının Çin'deki algılanış biçimi üzerine yaptığı büyüleyici bir incelemede, Tayvan ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde Kingston'ı bir Çin ulusal kültürel alanına maletme çabalarını inceledi.[23] Lo şöyle yazıyor:

> Kültürel özellik iddiası sadece ulusal edebiyat ürünleri ile sınırlı değildir, aksine öteki edebiyatların kendi kültürel kodlarına çevirisi ile de yakından bağlantılıdır. Çinli Amerikan ve Çin diaspora edebiyatlarının son zamanlarda Anakara Çin ve Tayvan edebiyatlarına çevirisi ve bu edebiyatlarda incelenmesi daima İngilizce yazılan bu "Çin" edebi yapıtlarının kültürel köken veya kültürel benzerliklerinin çekiciliğini önplana çıkarır. Çeviride kültürel milliyetçiliğin onaylanması, 20. yüzyılın değişen ortamında Çin milleti ve birleşik Çin beni'nin yeniden icat edilmesinin araçlarını oluşturur. Eğer İngilizce Çin edebiyatının Batılı okurları edebi yapıtın kendisinden çok siyasetle ilgili iseler, Çinli Amerikalı romanların Çince çevirileri de bu

23 Kwai-Cheung Lo, "Reaffirming Chineseness' in the Translation of Asian American Literature: Maxine Hong Kingston's Fictions in Taiwan and Mainland China," *Translation Quarterly,* no. 18 & 19 (2000): 74-98.

> yapıtların sanatsal başarıları veya yaratıcılıklarından çok, onların kültürel ve etnik özdeşleşmelerini vurgulamaya eğilimlidirler... Çinli Amerikalı kurguların Çince çevirileri, bir yandan ulusaşırı bir yapıda Çin kültürel geleneklerinin devamlılığını iddia eder ve ulusal birlik mitini devam ettirirken, "vatansız" Çinli göçmenler ve onların soylarının kültürel melezlik ve heterojenliğini sınırlandırabilir ve dağıtabilir. Çinli Amerikalı edebiyatında bulunan kültürel farklılık ve fark, çeviride nötralize edilebilir veya hatta silinebilir.[24]

Çinli Amerikalı eleştirmenlerinin ona yönelttikleri Çin kültürü ve tarihini tahrif etme suçlamaları karşısında, Kingston için, *China Men*'in (*Çinli Adam*) Anakara (ÇHC – ç.n.) çevirisinin önsözünde "Kingston'ın bu çalışması Çinli göçmenlerin Amerika'da çektiklerini görece iyi bir biçimde ele alıyor. Eğer buna bir kurgu denebilirse de, ben bu yapıtı kan ve gözyaşı ile yazılmış bir Çin tarihi olarak adlandırmayı tercih ederim"[25] dendiğini okumak cesaretlendirici olmalı. Dahası aynı eleştirmenler *Kadın Savaşçı*'nın otobiyografi biçiminde yazılmasının, Kingston'ı Çin hakkındaki AvroAmerikan misyoner yazını içine yerleştirdiğini iddia etseler de, Anakara yazarları tarafından kitabın Çin yapıtları içine yerleştirilmiş olduğunu görmek Kingston'ı oldukça şaşırttı. Kingston'ın Anakara Çin'ini 1984'te ilk kez ziyaret ettikten sonra verdiği bir mülakatta söylediği gibi:

> Bir şair bana *Dream of The Red Chamber* (Kızıl Odanın Rüyası) geleneği içinde yazan tek Çinli olduğumu söyledi, çünkü bu kitapta, Whittman (onun o zamanki yeni kitabı *Tripmaster of Monkey*'nin kahramanı) kitaptaki 12 kadının oluşturduğu anaerkil bir ortamda kendi erkekliğini korumak için mücadele eden bitkin, genç bir adamdır. Ve konferansın bir kısmında, bize Çin'de bir edebi "kökler"" hareketi olduğunu, çünkü Kültür Devrimi sırasında kökleri kopardıklarını söylediler. Bu nedenle Batı ile ilişkilerini kesmek zorunda kaldıklarını, feo-

24 *A.g.e.*, s. 78-79.

25 *A.g.e.*, s. 87.

> dalizmle, emperyal sanatla ve buna benzer her şeyle bağlarını kopardıklarını söylediler. Ama ondan sonra, geriye ellerinde bir şey kalmadı... ve ben hayatımı bu kökler üzerine çalışarak geçirdim. Dolayısıyla bana, benim onların devamı olduğumu söylüyorlardı... Ama, tanrım kendimi çok muhteşem hissettim. Çünkü bana Çin kanonunun bir parçası olduğumu söylüyorlardı. Ve ben burada İngilizce yazıyordum.[26]

Çin'e giden Denizaşırı (ülkelerde yaşayan) Çinlilerin aniden kendi hafif uykudaki Çinliliklerine uyanmalarında olduğu gibi, bu bir kefaret ilanıdır. Çinli yazarların Kingston'a söylediklerinden çıkana göre, ülke içinde geçmişi ile bağlarını kaybetmiş olan Çin edebi kanonu, devamlılığını bir Çinli Amerikalı yazar aracılığıyla keşfetmek için Californiya varyantından dolanmış gibidir. Ebebiyatın bir tür kültürel devamlılığı gerçekleştirmek için topraksızlaştırıldığı yer burasıdır, ama kültürün mekân ve zamandan soyutlanması pahasına. Ayrıca ilginç olan şey, Kingston'ın *Dream of The Red Chamber*'a yapılan göndermenin anti-feminist içerimlerini inkâr etmesi ve özbeöz "Çinlilikle" özdeşleştirilmesini (ki bu ABD bağlamında "kitabının yanlış okunmasıdır") güçlendirici bulmasıdır.

Eşit derecede ilginç olan şey, edebiyatın kimliği sözkonusu olduğunda, edebiyatın biçim ve içeriğinin ulusal bir kültürel aidiyeti devam ettirmek için yeniden yorumlanmasıdır. Uzun süre ABD'de Çince profesörlüğü yaptıktan sonra tekrar Hong Kong'a yerleşen, Çinli Amerikalıların çalışmalarını Çinçeye çeviren öncü çevirmenlerden biri, şunları yazdı:

> Her ne kadar Çinli Amerikalı edebiyat İngilizce yazılsa da, içeriği –ister olumlu ister olumsuz– Çin hafızasının bir tınısıdır, rezonansıdır, çünkü yazarları Çinlilerin soyundan gelen kimselerdir. Bu nedenle bu edebiyatı araştırma alanımın bir parçası olarak görüyorum... Edebiyatın "milliyetini" belirleyen şey

26 Marilyn Chin, "Writing the Other: An Interview with Maxine Hong Kingston," *Conversations with Maxine Hong Kingston,* Der. Paul Skenazy ve Tera Martin Jackson (Jackson, MI: University Press of Mississipi, 1998) içinde. Aktarıldığı yer Lo, s. 82.

dili değil, ama içeriğidir... Dolayısıyla *ben* Çinli Amerikalı edebiyatı Çin kültürünün bir parçası olarak görüyorum.[27]

Lau'nun sözleri, Salman Rüşdi'nin, Hint edebiyatı, başka herhangi bir Hint dilindeki Hint edebiyatı kadar Hinttir iddiasını hatırlatıyor.[28] Ama iki durum farklıdır. Sömürgeciliğin bir mirası olsun ya da olmasın Hindistan'da İngilizcenin uzun bir tarihi vardır ve ulusun sınırları içindedir. Çin'in durumunda ise, İngilizce kendi tarihleri Çin'in dışında olan Çinlilerin dilidir ve Çinceye geri tercüme edilmesi gerekir. Burada, İngilizce dilindeki edebiyatın Çinlilik idddiası, ulusal anlatıda farklı türden bir kopuşu gerektirir; ki bu anlatı, ulusun dilindeki ve kültüründeki Çinliliği ırksallaştırarak sürdürebilecek olan bir kültürel birliği bir kez daha ön plana çıkararak, süregiden bir meşruiyet değil bir "soyun" başka yerde yazılan anıların yeniden Çinli olarak kazanılmasını sağladığı bir anlatıdır.

Başka bir deyişle dil ve tarih artık, ulusal edebiyatlarda yaptıkları gibi, edebiyatın kimliğinin göstergeleri olarak hizmet etmezler. Göçmenlerin göçtükleri yerin dilinde yazdıklarının, tercüme edilmesi gerekir, ki, yapıtları hem geldikleri yerde hem de vardıkları yerde anlaşılabilsin. İlk durumda tercüme sözeldir, bir dilden öteki dile. Ama tercüme aynı dil içinde bile gerekli bir şeydir. Bunun ilginç bir örneği Anadolu kökenli bir Alman yazar olan Emine Sevgi Özdamar'ın durumudur. Özdamar Almanca yazar ve yazılarının Almanlığı aldığı ödüllerce de onaylanmış, kabul edilmiştir. Öte yandan, Almancası Türkçe deyim ve Türkiyeli bir geçmişe göndermelerle doludur ve bunların Alman bir okur tarafından anlaşılabilmesi için tercüme edilmeleri gerekir.[29]

Bunun gibi durumlarda, dil gelinen yere ya da varılan yere

---

27 Joseph Lau, aktarıldığı yer Lo, s. 81.

28 Salman Rushdie, "Damme, This is the Oriental Scene for You!" *The New Yorker,* Haziran 23 & 30 (1997), s. 53-61.

29 Bakınız onun Life *Is* a *Caravanserai-Has Two Doors - I Came in One-I Went Out the Other,* çev. Louise Von Flotow (Londra, İngiltere: Middlesex University Press, 2000) adlı kıtabı. Ozdamar'ın Türkçe deyimleri kitabın İngilizce çevirisinde de tercüman tarafından başarıyla aktarılmıştır. Özdamar'ın yapıtının kavrayışlı bir incelemesi için bkz. Seyhan, *Writing Outside the Nation,* 4 ve 5. bölümler.

aidiyetin bir göstergesi olarak hizmet etmez, aksine kendisi bir inceleme nesnesi haline gelir.

Bu belki de bütün etnik veya diaspora edebiyatının sorunudur. Ulusaşırılaşma, ulusal edebiyatın eski terimleri içinde kolayca tanımlanamayacak yeni bir edebiyat türü yarattı. Öte yandan, ulusaşırılığın kendisi de uluslardaki kökeni tarafından lanetlenmiştir ve ulusaşırı edebiyat yeni ebediyat politikasının yeri olarak hizmet etmenin zorlukları ile yüz yüzedir. Edebiyat üzerindeki ulusal hak iddiaları ortadan kalkmadı ama şimdi ırklaştırma ve yazarın hem geliş toplumunda hem de varış toplumunda kültürleştirilmesi biçimini alır. İronik bir şekilde, bu tür iddiaların kendi çeşitlilikleri ve çelişkililikleri (otantik bir ulusal veya kültürel kimliği oluşturan şey) bu tür iddiaların boşluğunun bir kanıtı olarak görülebilir. David Li'nin daha önce belirttiği gibi, Frank Chin ve Maxine Hong Kingston gibi yazarların Çinliliğin ifadesi olarak görülen edebi çalışmaları, aslında Çinliliği farklı inşa biçimlerini temsil ederler ve bu nedenle de böyle adlandırılan nüfus içindeki farklılıklara işaret ederler.[30] Lo'nun belirttiği gibi, Kingston'ın hikâyelerinin çevirisinde kontrol ve direnişin diyalektiği ortaya çıkar. Eğer diyalektik, bir bütünlükte karşıtların yakalanması olarak anlaşılırsa, o zaman Çinli Amerikalı edebiyatın çevirisinde iddia edilen Çinlilik, kendisini ancak kendisinden yabancılaşarak gerçekleştirebilir ve kendi öz-bütünlüğünü bu farklılaşmayı, başka bir şey değil sadece kendini ortaya koyması olarak tanımakla yeniden sağlar. Ulusaşırı çağda Çin kültürel kilimini dokumanın veya yeniden dokumanın tek mümkün yolunun, kendi kültürünün dünya ölçeğindeki yolculuğundaki birçok farklılığı kabul etmek olduğuna inanıyorum.[31]

Ve eklemek isterim ki, böyle bir kavrayışın tek yolu, kendimize sürekli olarak etnitise ve kültürün inşa edilmişliğini hatırlatmaktır. Bu eleştirel kültürel çalışmaların temel varsayı-

30 David Leiwei Li, "The Production of Chinese American Tradition: Displacing American Orientalist Discourse," Shirley Geok-lin ve Amy Ling (der.), *Reading the Literatures of Asian America* (Philadelphia: Temple University Press, 1992) içinde, s. 319-331.

31 Lo, s. 92-93.

mı idi, ama hem kültür hem de etnisiteyi şeyleştiren dil içinde kolayca unutulmuş görünüyor, muhtemelen siyasi mücadeleye bulaşmış olması nedeniyle; etnisitenin veya kültürün tarihselliğini kabul etmek, siyasi mücadelelerde hegemonyaya karşı mücadele içinde bir tür etnik ve kültürel birliği sağlamanın gereklerine aykırıdır. Bu gereklilik, eğer yeniden canlanmış bir özcülüğe dönüşmeyecekse, Asyalı Amerikalı, Çinli Amerikalı veya her neyse, gibi terimlerin nihayetinde özsel anlamlardan yoksun olduğunun ve ampirik tarihsel gerçekliğin testine dayanamayacağının kabul edilmesini gerektirir. Bunlar aynı zamanda toplumsal, siyasi ve kültürel farklılıkların yanı sıra zamansallığın farklılıklarını, bütün bunların hepsini ulusal ve uygarlık sınırlarının egemen olduğu bir kültür alanına taşıyarak, birbirine karıştırır. Çinlilerin farklılıklarının kabulü, sadece Çin'deki Çinliler ve Denizaşırı Çinliler arasındaki farklılıkların kabul edilmesini değil, aynı zamanda Çin ve ABD içindeki mahalli farklılıkların da kabulünü gerektirir. Örneğin neden Kantonlu Stocktonlular (Cantonese-Stocktonites) veya Pekinli New Yorklular yerine Çinli Amerikalılardan sözediyoruz? Ya da işi daha da temel düzeylere indirirsek, neden Taishane-Tuskonalılardan (benim bir arkadaşıma gönderme yaparak) bahsetmiyoruz? Neden Taishan-Guangzhou, Macao ya da Hong Kong'a göçmek, üstelik dil farkını da yok eden bu göç kırsal kesimle kent arasındaki farkı kapattığı için, kültürel bakımdan ABD'ye göçmekten daha az önemli olsun? Ve gelir gelmez San Fransisco'dan Salt Lake City'e giden bir Çinliye ne olur? Buradaki mesele, kültürel geçişlerin birçok sınır geçişini de gerektirmesidir ve hâlâ bizim çözümleme dilimiz büyük oranda ulusal (Çinli-Amerikalı) veya uygarlığa ait (Çin-Batı) sınırlar etrafında döner. Çinlilik teriminin kendisi de oldukça karmaşıktır, son cümlede olduğu gibi, ülke (toprak), ulus, kültür ve ırka göndermede bulunduğu için, ki bunlar genellikle daha fazla inceleme yapılmadan birlikte kullanılırlar.

Farklılıklar aynı zamanda zamansaldır da. 19. yüzyılda (her iki toplum da hâlâ ulusal oluşum içindeyken) ABD'ye göçen bir Çinli hangi anlamda günümüzde ABD'ye göçen bir Çinli ile ay-

nıdır? 19. yüzyılda ABD'ye giden Çinliler, sonuçta 19. yüzyılın başında nüfusun siyasi/kültürel kimliğinin karmaşıklaşmasına neden olacak olan milliyetçiliğin yükselmesiyle yıkılan Mancu Qing Hanedanı'nın tebasıydılar. 1920'lerden 1950'lere kadar ABD'ye giden Çinliler (sınırlama yasasının sonucu olarak çok azdılar) bir devrimci durumun sonucunda göç etmişlerdi. Günümüzdeki Çinli göçmenler, savaş, sömürgecilik, göç ve devrimin ürünü olan bütün dünyadaki farklı Çin toplumlarından gelirler. Bunlar ayrıca yüzyıl öncekinden kültürel ve ideolojik olarak çok farklı olan bir topluma girerler. Bu toplumda (artık en azından resmi olarak olması beklenmeyen) hemen akla gelen asimilasyon, Amerikan kültürüne değil, Çinli Amerikan kültürüne asimile olunmasıdır. Bu göçmenler ayrıca kelime (nin gerçek) anlamıyla farklı yörüngeler izlerler; bazı şanssız Çinli göçmenler, "yasadışı olanlar", bütün dünyayı dolaşarak ABD'ye geldiklerinde kapıyı yüzlerine kapanmış bulurlarken, diğerleri yetenekleri ve birlikte getirdikleri sermaye yüzünden çoşkulu bir biçimde karşılanarak kabul edilirler.

Listeyi uzatabiliriz. Buradaki mesele, etnisite, diaspora ve kültür terimlerinin ve Çinli ve Asyalı Amerikalı gibi tanımlayıcı sözcüklerin kullanılmasında hem zaman hem de mekân anlamında tarihselliğin önemini vurgulamaktır. Herhangi bir yaratıcı Çinli yazar, bireysel olarak, Amerikalı olmasını keşfederken kendi terimlerini seçmekte özgürdür, ama seçilen terimlerin önemli tarihsel ve siyasi sonuçları vardır.

Bu terimler, öteki grupların yanı sıra Çinli Amerikalıların ABD'de kültürel ve siyasi olarak tanınmasını sağlayan 1960'lardaki mücadelelerin mirasıdır. Asyalı Amerikalı gibi bir terim ilk olarak kültürel değil, siyasi bir kimlik terimi olarak ortaya çıktı. Bildiğimiz kadarıyla, terimi ilk kez önemli bir Japon Amerikalı tarihçi olan Yuji Ichioka 1968'de Berkeley/Oakland'daki siyasi mücadelelerin doruğa çıktığı bir sırada kullandı. Ichioka gibileri için kültürel kimlik önemsiz değildir, ama bu kültürel kimlik siyasetten ayrılabilir bir şey olarak algılanmıyordu. Ve siyasetin hedefi dönüştürücü olmaktı; hem ABD'de kamunun hem de, Asyalı Amerikalı teriminin kapsadıklarının bilin-

ci de dahil, kamu bilincinin oluşumunu değiştirmek anlamında.[32] Bu amaç için tarih gerekli görüldü, Ichioka'nın hazırladığı Japon Amerikan tarihi bibliyografyasının ("A Buried Past") ve bununla karşılaştırılabilir bir çalışma olan Him Mark Lai'nin kitabının (*A History Reclaimed*) adlarında açıkça görüldüğü gibi. Tarihin edebiyat içinde özelleştirilmesi Asyalı Amerikalıların, veya aynı anlamda başka bir grubun tarihsel deneyiminin çeşitliliğini anlamamızı zenginleştirdi. Kamusal olanın yerine özel olanın konulması başka bir meseledir, çünkü bu toplumsal ve tarihsel olarak şekillenmiş bir kültür fikrinin yerine, kültür fikrini belki kimliğin ifadesi ve araştırılmasında daha fazla manipüle edilebilir hale getirecek, ama aynı nedenden dolayı, yazarın isteklerinin dışında şu ya da bu türden kültürcü pratikler için daha uygun hale getiren yersiz yurtsuzlaştırılmış ve soyut bir kültür fikrini koyma riskini taşır. Bu, etnik yazarların, kendi çalışmalarına, bireysel ve toplumsal karmaşıklığı yok eden etnografiler olarak muamele edildiğini acı içinde kavramalarında açıkça görülür.

Bir ulusaşırıcılık ortamında, etnik grupların toplumsal durumları ve toplumsal farklılıkları bakımından değil de, bazı hayali kültürel birlikler bakımından kavramlaştırılmalarının, aynı zamanda onların bazı şeyleştirilmiş ulus ve uygarlık iddialarına maledilmelerinin ilk adımı olduğunu da görebiliriz. Ulusaşırı teriminin bizzat kendisi da sorunsuz değildir. Bu terim devam eden ulusal ve uygarlıksal kültürel birlik iddiaları ile küreselleştirici eğilimlerin bir arada varoşulunu yakalasa bile, aynı zamanda çağdaş toplumsal, siyasi, kültürel ve hatta ekonomik süreçleri, –soyut kültürel entite iddialarını, yapısını, gündelik yaşamın somut pratikleri ile sökmek için hayati olan– yerelötesi olarak görmenin önemini gizler. Bu belki de sadece, yakın zamanlardaki bir çalışmanın başlığında dendiği gibi, "tarihi ulustan kurtarmak" için değil, daha da önemlisi ulusu tarihten kur-

32 Yuji Ichioka'nın hatıraları yazdığı şu makalede "A Historian by Happenstance," *Amerasia*, 26.1 (2000), s. 33-53 bulunabilir. Çinli Amerikalıların mücadelesinin karşılaştırmalı anıları için bkz. Him Mark Lai, "Musings of a Chinese American Historian," aynı sayıda, s. 2-30.

tarmanın da anahtarıdır.[33] Tarih, edebiyat eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi ulus-devletin iddialarının güçlendirilmesine hizmet etti, ama tersi de doğrudur. Kendilerini meşrulaştırmak için hayali tarihler icat eden uluslar, aynı zamanda, kendilerini bizzat kendi yaratıkları tarafından tuzağa düşürülmüş, kendi tarihlerinin izin verdiğinden başka yollardan kendilerini algılayamaz, halde buldular. Eğer edebiyat ulusların tarihten kurtarılmasına yardımcı olacaksa, tarih de edebiyatın kültür içine hapsedilmesine karşı korunmakta vazgeçilmez olabilir.

## Ek sözler

New York ve Washington'a 11 Eylül'de yapılan vahşi terörist saldırılar İslâm adına yapıldı. ABD Başkanı Bush 20 Eylül'deki ulusa sesleniş konuşmasında, bu saldırılara ABD'nin vereceği tepkinin İslâm veya Müslümanlara bir saldırı değil, sadece barışçı bir dini kendi amaçları için "gasbeden"lere karşı olacağını açıklamaya çalıştı. Bu ABD'deki en sorumlu kamu yetkilileri tarafından desteklenen bir tutumdu, her ne kadar bu birçok kişinin olan şeyi, İslâm ve ABD veya İslâm ve Batı arasındaki bir çatışma olarak düşünmesini engellemese de. Alçak Usame bin Ladin ve onun işbirlikçileri faşist Taliban ABD'ye karşı bir İslâmi cihad çağrısı yaparken, ABD ve Avrupa'daki sağcılar, 11 Eylül'de olanı iki uygarlık arasındaki en son çatışma olarak gösterip, buna aynı şekilde karşılık verdiler. Ek olarak, İtalya Başbakanı Berlusconi'nin yaptığı gibi, küreselleşme karşıtlarını da Bin Ladin ve Taliban'la işbirliği yapmakla suçladılar.

ABD Başkanı Bush ve ABD ve Avrupa'daki başkalarının İslâmi niteleme biçimleri, son birkaç onyılda katı, homojen kültür fikirlerinden, en azından yeryüzündeki kültürler arasındaki bazı farklılıkları kabul eden, daha ayrıntılı anlayışlara kadar ne kadar çok yol aldığımızın kanıtı olarak görülebilir. Ancak yine de son onyılda kültürlerin şeyleştirilmesi yönünde artan bir eğilim vardır ve bu en çok jeopolitikçi stratejistler arasında,

33 *Prasenjit Duara, Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

ama ayrıca politika ve akademisyenlik alanında da görülüyor. Bu kısmen geri çekilen ama asla ortadan kalkmayan bir kültürcülüğün ürünüdür. Ama aynı zamanda, kısmen küreselleşme ve küreselciliğin de bir ürünüdür. Başka bir yerde küreselleşmenin kendi parçalanmasını da yarattığını, yani modernleşme rejimi altında susturulan toplumlarda bütün toplumun veya nüfusun büyük bir bölümünü güçlendirdiğini ileri sürdüm. Küreselcilik en iyi halinde, BM'nin ABD'deki kültürel farklılıkları korumayı teşvik ettiği durumlarda veya ABD'deki çokkültürcülükte olduğu gibi, "kültürel kurtuluşu" da kendi gündemine alır. Niyetleri ne olursa olsun, bütün bu çabalar, kendi kültür kavramlaştırmalarındaki, çağdaş nüfus hareketleri ve kültürel akışkanlık durumunda kültürel sınırları çizmenin neredeyse imkânsız olduğunu anlamamalarına yol açan, temel bir kusurdan muzdariptirler. Bunun sonucu, tekrar kültür alanları olarak uygarlıksal, bölgesel, dini, ulusal ve diğer türden soyut birimlere geri dönmek ve süreç içinde sadece bu birimlerin uzun süredir yaşanan etkileşimlerin sonucu olarak birbirlerini içerdiklerini değil; aynı zamanda aynı nedenden dolayı, kendi içlerinde muazzam farklılıklar içerdiklerini de görmezden gelmektir. Yani bu birimleri nasıl algılanırsa algılansın tek bir homojen kültürle özdeşleştirmek, bu farklılıkları bastırmak ve kültürel devamlılık ve saflıkta ısrar eden en tutucu unsurların ekmeğine yağ sürmektir.

Buradaki ikilem, farklılığın, onu diğer farklılıkların bastırılmasıyla sonuçlanan katı bir kategoriye dönüştürmeden nasıl tanımlanacağı ve hareket halinde olan farklılıkların, onları statik kategorilere dönüştürmeden nasıl ele alınacağıdır. Kültürleri kemikleşmiş tarihsel birimlere göre adlandırmak, bana göre böyle bir şeyi gerçekleştirmenin yolu olamaz. Ancak kültürün kendisi de bir sorundur. Benim için 11 Eylül tartışmalarının çoğunda dikkate değer olan noktalardan biri, bu tartışmalarda kültürün aksine, politik ve toplumsal olandan o kadar çok kaçınılmasıydı. Çatışmanın sadece birbiriyle uzlaşmaz uygarlıklar arasında bir çatışma olmadığı, aynı zamanda sömürgeciliğin tarihinden de geldiği, ilerici entelektüeller tarafından bile unutulmuş görünüyor;

her ne kadar dünyanın dört bir tarafında Müslüman olmayan ve olanları kınayanların yine de kınamalarında kararsız kaldıkları açık olsa da. İyi İslâm/kötü İslâm ayrımı çokkültürcüler için yatıştırıcı olabilir ama, iyi İslâm veya kötü İslâm olmadığı, Müslümanlar tarafından kendi ulusal ve toplumsal yerlerine göre farklı yorumlanan bir İslâm olduğu süreç içinde unutuluyor. Eylem ne kadar kötü olursa olsun, teröristlerden sadece kötü İslâm'ın temsilcileri imiş gibi bahsetmek Bin Ladin'le aynı dili konuşmaktır – ve daha tehlikelisi teröristleri üreten siyasal ve toplumsal koşulları görmezden gelmek demektir.

Şu ya da bu türden kültürel çalışmalar yürütenler için, olay ayrıca akademisyenlikte kullandığımız dilin bir kez daha gözden geçirilmesini zorunlu kılıyor; akademik dünya yakın bir tehlikeyle dopdolu bir dünya karşısında ne kadar gizemli görünürse görünsün. Kültür ve kimlik dilimiz o kadar karmaşık hale geldi ki, dünyayı çözümlemede kullandığımız kavramların kontrolünü kaybettik. Benim durumumda, kültürcülük dediğim şeyden duyduğum hoşnutsuzluğun profesyonel olmasının yanı sıra kişisel bir yönü de var, bunu, benim akademik eğilimlerimle bir şekilde ilgili olduğunu sandığım için söylüyorum. Bir Çin tarihçisi olarak, uzun süredir Çin toplumunun çözümlenmesinde kültürel açıklamaların kullanılmasına karşı kuşkuluydum ve beni, ister yabancı ister Çinli akademisyenlerce, kültürün açıklayıcı olarak kullanılmasının yapısökümünde tarihin önemine duyduğum inanç yönlendirdi. Bu sorunla ilgili yaklaşık 30 yıldır yazıyorum, ama 11 Eylül daha önce yazdıklarıma yeni bir keskinlik kattı ve bir kez daha kültüre karşı tarih üzerindeki ısrarımın nereden geldiğini düşünmeye zorladı. Bu düşünce kendisini Müslüman olarak gören ve benimki de dahil azınlıklar hariç herkesin doğum kâğıtlarına kimlik olarak Müslüman yazıldığı bir toplumda doğup büyümüş olmam gerçeğinden kaynaklanıyor. Bu düşünce benim görünüşümün "etnik" olduğunu yeni yeni fark etmem tarafından da güçlendirildi. Şu anda 30 yıldan fazladır ABD'de yaşıyorum, ama asla kendimin herhangi bir etnik gruba dahil olduğumu düşünmedim. Ama birden adımın ve görünüşümün ortaya koyduğu şeyin farkına vardım, ki

bu beni kendilerine empoze edilen kimliklere sahip olan ve oradan etnisite ve ırkı baskı ve hegemonyaya karşı direniş için grup kimliği kaynakları haline getirmek için hareket eden etnikleştirilmiş ve ırklaştırılmış kimliklere karşı daha anlayışlı hale getiriyor. Ama bu yeni, ötekilerin acılarının duygudaş anlayışı, beni bunun gidilecek yol olduğuna ikna etmedi.

Ben kültür ve etnisiteye dayalı kolay açıklamalara karşı hep şüpheyle yaklaşmışımdır. Türkiye'deki kendi deneyimimi dikkate alınca, Avrupa ve ABD'de Türkler ve Ermeniler veya Türkler ve Yunanlılar arasındaki "geleneksel" düşmanlıklara yapılan göndermelerden her zaman rahatsızlık duydum. Sorun daima, uzun süredir birlikte veya yan yana yaşamayı başarmış ve gündelik yaşam düzeyinde açık kültürel karakteristikleri ortak olan grupların neden bazı yerlerde ve zamanlarda ölümcül çatışmalarda birbirleriyle karşı karşıya geldikleriydi. Öte yandan, Türk kültürü denen şey çok çeşitli olduğu için, tek bir Türk kültüründen bahsetmek saçma görünüyordu, aynı zamanda Türkiye'deki farklılıkların bastırılmasının temelinde de bu yatar – Ermeniler ve Kürtlerin durumunda olduğu gibi "etnik temizlik" de dahil. Benim için, kültürel farklılıklar değil, politika, özellikle de yeni bir ulusal kültür isteğine sahip olan milliyetçilik politikası soruyu daha iyi yanıtlar.

Ben siyasetten anlayacak yaşa, Türkiye'de 1960'larda geldim. Türkiye'de benim kuşağıma verilen eğitim, Kemalist ideolojinin ürünü olan, kıskanç bir laiklikti ve bizi kamusal alanda dini iddiaların yeniden gündeme getirilmesine karşı çok kuşkucu yapıyordu. (Bunu, siyasette İslâm'ın eleştirilmesinin, bireysel inananların eleştirilmesi ile karıştırılmaması gerektiği için vurguluyorum). Öte yandan 1960'lardaki siyasi mücadeleler, zaten dini bir canlanma biçimini alıyordu ve eğitimle ilgili bir mesele olduğunu düşündüğüm benim ilk siyasi deneyimim, İslâmcı gruplarla çatışma biçimini aldı. Bütün bunları, son zamanlarda çok önemli hale gelen İslâm üzerindeki çatışmanın benim için hayali bir Batı ile hayali bir İslâmi toplum arasında değil, Müslüman bir toplumun kalbinde meydana geldiği gerçeğini vurgulamak için anlattım.

ABD'deki etnik aidiyet için de aynı şey geçerlidir. Birkaç yıl önce, Türk kökenli insanları ABD hükümetinin Türklere karşı önlemlerini –açık ki, Ermeniler ve Türklerle ilgili şeyler– protesto etmek için halkı örgütlemek amacıyla bir "Türk kitle hareketine" katılma çağrısı aldım. Bu grup ya da gruplar bütünü, bildiğim kadarı ile Kongre'de Ermeni etnik-temizliği (soykırım yerine ben bu terimi tercih ediyorum) ile ilgili bir yasaya karşı seferberlik içindeki oldukça aktif bir gruptu. Beni şaşırtan davetin küstahlığı idi – yani adımın, benim siyasi görüşlerimle ilgili bir araştırma yapmadan, böyle bir gruba katılacağıma inanılmasına neden olmasıydı. Neden bunun gibi bir grup, "Türklüğü" doğallaştırmanın dışında benim Ermenilerin ya da Kürtlerin yanında yeralmayacağımı varsayar? Bu benim adımın ve (yüzümün) şu anda farklı türden bir ırksal, kültürel ve bu nedenle siyasi farklılığın işaretleri olarak hizmet etmesinden çok farklı değildir.

Ayrıca kültür çözümlemlerimizin daha ne kadar, diaspora toplulukları denen bir grubun geldikleri kaynak toplumun devlet çıkarları ile bu türden özdeşleşmelerini gözardı edeceğini de düşünebiliriz? Melezleşmiş denen kültürlere sahip olan diaspora topluluklarının, kültürün ulus ve ulus-devletle özdeşleştirilmesini şüphe altına sokacakları varsayılır. Gerçek ise bana tam tersi gibi görünüyor, çünkü diasporalar ve melezlikler dili (nden bahsedilmesi) daha önce olduğu gibi ulus-devletler arasında değil, fakat ulus-devletler içindeki sınırların yeniden kurulmasını, bir politika sözlüğünün yerini alan ama eşit derecede politik sonuçları olan kültür sözlüğü içinde, teşvik eder. Bu pekâlâ uluslar ve uygarlıklar arasındaki sınırlar olarak, sınırlara kafayı takmanın başarısızlığı ile ilgili olabilir. Bu sınırlar, şimdi yeniden şekillendirilmiş olmalarının dışında, büyük ihtimalle, sınırların aşılmasını teşvik ettikleri gibi, diaspora toplulukları denen toplulukları ulus ve uygarlık sınırlarına uygun olarak bölerler. Buradaki seçenek kültürel olmaktan çok politik olabilir, ama kendini meşrulaştırmak için kültüre gerek duyan bir seçenek. Dahası gelinen köken toplumun suçlarıyla özdeşleştirilme korkusu, diaspora toplulukları için, pekâlâ bu suçların reddedilmesi için güçlü bir motivasyon olabilir, çünkü

muhtemelen göçtükleri toplumda geldikleri toplumun başarıları ile tanımlanacaklardır.

Buradaki sorun, bu kültür adına yapılan siyasi yeniden gruplanmaya karşı, kültürü sorgulamaktır, ki yeniden politikayı somut mekânlarda toplumsal bakımdan düşünebilelim. Farklılık ve çeşitlilik kolayca tanımlanabilen şeyler değildir. Hepimiz yaşamımız boyunca birçok sınırdan geçmek zorunda kaldık ve içerisi ve dışarısı ayrımı bireyler veya toplumlar için bugünlerde sürdürülmesi kolay bir şey değildir, en dar fikirli biçimde kendilerini dünyadan soyutlamış olanlar dışında. Aynı nedenden dolayı, sınırların çokluğunun kimlik ve politika çözümlemesinde öne çıkarılmaması ve birkaç basit örneğe indirgenmemesi gerekir, eğer aşmayı amaçladığımız aynı kültürcülüğe düşmeyeceksek. Sınırların çokluğunu kabul etmek, soyut olarak, kültürel davranışları belirleme gücünden yoksun bırakmak ve siyasi kararların verilmesinde yeniden bir fail(in önemi – ç.n.) iddiasında bulunma çağrısında bulunmaktır.

Yeni bir dünya düzeni ile karşı karşıyayız ve hâlâ onu, kendisiyle birlikte getirdiği dille kavramaya çalışıyoruz, çünkü Karl Marx'ın dediği gibi, "bütün geçmiş kuşakların geleneği yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker." Eğer Marx'tan alıntıya devam etmem gerekirse,

> Ve tam da yeni kuşaklar kendilerini ve şeyleri devrimcileştirmekle meşgul göründüklerinde, henüz varolmayan bir şeyi yaratmakla meşgullerken, kesinlikle böyle devrimci kriz dönemlerinde endişeli biçimde geçmişin ruhunu yardıma çağırırlar ve dünya tarihinin yeni dönemini bu zamanın onurlandırdığı maske ve bu ödünç alınmış dil içinde sunmak için ondan isimler, savaş naraları ve kostümler ödünç alırlar.[34] *Bu* zamanızımın doğru bir tarifidir.

34 Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis* Bonaparte (New York: International Publishers, 1963), s. 15.

# Tarihin Sönümlenmesi mi?: Tarihsicilik, Postmodernizm ve Poskolonyalizmle Yüzleşmeler*

Film eleştirmeni Vivian Sobchack *Forrest Gump* filminin, "tarihin (ister büyük T ister küçük t ile yazılsın, ister çoğul ister tekil olsun) ve tarihsel bilincin genellikle bir yandan "sona erdiği"nden dem vurulurken, öte yandan daha önce benzeri görülmemiş bir kamusal ilgi ve tartışma konusu haline geldiği", "çağdaş ve bin yıllık bir anın hem belirtisi hem de böyle bir anın parlaması gibi olduğunu" yazdı.[1] Tarihin statüsü sözkonusu olduğunda, çağdaş tartışmalarda genel olarak görülen diğer paradoksları da hatırlamak o kadar zor değil: aynı anda hem egemenliğin hem de kurtuluşun söylemlerinin aracı olarak tarih; geçmişin bilinebilirliği hakkındaki şüpheye karşılık tarihsellikle meşgul disiplinlerin getirdiği kanıt; geçmişin kalıcı yüküne –hatta insanlık tarihini şekillendiren en önemli güçlerin insanların kontrolü dışında olduğu duygusuna– karşı açıklamacı kendiliğindencilik; ve en ironik olanı tarihsel bilginin

(*) Bu makale, daha önce "Whither History? Encounters With Historism/Postmodernism/ Postcolonialism," A. Dirlik, Vinay Bahl ve Peter Gran (der.), *History After the Three Worlds* (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 2001) içinde, s. 241-257'te yayınlanmıştır.

1 Vivian Sobchack, "introduction: history happens," Vivian Sobchack (der.), *The Persistence of History: Cinema, Television and the Modern Event* (New York ve Londra: Routledge, 1996), s. 1-14, s. 3.

hedefleri, örgütlenmesi ve yöntemleri üzerindeki kontrolü kaybediyor gibi görünsek de geçmişi anlamamızın artması. Burada başka şeyleri de anabiliriz, ama tartışmada ileri süreceğim tezleri ortaya koymak için bunlar şimdilik yeterli. Tezler işe şunlar: (bir kez daha) tarih kriz içinde ve bu kriz hem bir disiplin ve epistemoloji olarak tarih konusundaki karmaşık mülahazaların hem de tarihin kültürel anlamıyla ilgili faktörlerin ürünü; bu krizin tarihin ümitsiz bir biçimde dağılmasını mı yoksa tarihsel pratik içinde bir paradigma değişiminin sinyallerini mi verdiği belli değil; ve nihayet sonuç ne olursa olsun, bizim aşağı yukarı son yüzyıldır bildiğimiz ve uyguladığımız şekliyle tarihin dönüşümü, ne tarihin sonu anlamına geliyor ne de geçmişe ilgi duyulmasının. Postmodern tarih, eğer mesele buysa, büyük ihtimalle aynı zamanda önemli bir uğrak olarak tarihi içermesi anlamında, post-tarihseldir ve bu, tarihin –yadsınmasında bile– ne kadar güçlü olduğunu hatırlatan bir şeydir. Öte yandan bu, tarihin modernite koşullarında sahip olduğu kültürel rolün önemli ölçüde azaldığını gösterir.

Şu anki kriz, en azından şimdilik, bir disiplin olarak tarih pratiği içindeki bir kriz değildir. Elbette son otuz yıldır tarihçiler hâlâ hem tarihin geçmişle ilişkisi hem de daha dar yöntem sorunlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmeye devam eden zorluklarla karşılaştılar.[2] Bu zorlukların bazıla-

2 Bu zorluklar, bunların tarih için anlamları, sonuçları ve bunların yarattığı yöntemsel sorunlar bir dizi mükemmel derlemede tartışıldı. Bunların önemlileri için bkz. Robert A. Canary ve Henry Kozicki (der.), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1978); Henry Kozicki (der.), *Developments in Modern Historiography* (New York: St. Martin's Press, 1993); Peter Burke (der.), *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge, UK: Polity Press, 1993); Frank Ankersmit and Hans Kellner (der.), *A New Philosophy of History* (Londra: Reaktion Books, 1995). Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988) yeni gelişmelerin ABD'deki tarihçiler üzerindeki etkileri üzerine ilginç bir tartışma sunuyor. Dominick LaCapra ve Steven Kaplan (der.), *Modern European History: Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982) ve Mark Poster, *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges* (New York: Columbia University Press, 1997) ise post-yapısalcılık ve tarih arasındaki ilişki üzerine önemli bir tartışmayı içeriyor. Tarihin postmodernizme karşı en kapsamlı savunusunu şu kaynakta bu-

rı tarih disiplininin kendi içinden kaynaklandı, örneğin (tarihsel hakikatin mümkün olup olmadığının sorgulanmasıyla sonuçlanan) tarih teorilerindeki dilbilimsel ve anlatısal dönüş ve derhal (Geertzci anlamda) tarihsel tanımın "bulandırılması" ve tekçi geçmiş anlayışının mümkün olup olmadığının sorgulanmasıyla sonuçlanan, yeni toplumsal ve kültürel tarihler. Tarih içindeki bu postmodernizm eğilimleri, post-yapısalcılığın doğuşu ve yayılmasıyla güçlendi ve bu, "uzam" ve "zaman"dan "bağlam" ve özne"ye kadar tarihçinin kullandığı bütün kavramların sorgulanmasıyla sonuçlandı ve bu aynı zamanda süreç içinde, onu nasıl ele almak gerektiği bir yana, neyin önemli bir tarihsel soru(n) olduğunu belirleyebilmenin bile imkânsız hale geldiği bir noktaya kadar, tarihin toplumsal ve siyasi iktidarın suç ortağı olmasının temelini oluşturdu. Yeni toplumsal tarihin yaratılmasında zaten önemli bir uğrak olan, yeni toplumsal unsurların geçmiş üzerindeki hak iddialarının artışı, diaspora kimliklerinin, tarihsel analize uygun birimin ne olduğu anlayışlarını daha da karmaşıklaştırarak, 1980'lerden bu yana hız kazandı. Hem ulusal hem de küresel düzeyde farklı geçmiş iddiaları en temel olarak, –eğer öteki kültürel gelenekler kendi çağdaş seslerine kavuşacaksa reddedilmek zorunda olan– modern Batı'nın kültürel bir ürünü olarak tarihin reddedilmesi içinde dile getirildi. Son olarak, eğer tarihçiler herhangi bir şekilde şimdiye kadar geçmişin yorumu üzerinde tekel iddiasında bulunmuşlarsa bile, bu iddia görsel ve elektronik medya geçmiş üzerinde kendi iddialarını ortaya koyduğu için, eskisinden çok daha az güvenilir görünüyor.

Tarihçiler bu meydan okumalardan bazılarını kontrol altına alabilirken, diğerlerini basitçe görmezden geldiler. Nancy Pratner'in yazdığı gibi, "mesleğin teoriye doymuş bölümünün bütün incelmişliğine rağmen, tarihsel bilgiyle ilgili ya da ona katkıda bulunan bütün ilgili disiplinlerdeki akademisyenler, bütün temel biçimlerde, sanki Ranke ya da Gibson'dan bu yana

---

labilirsiniz; Joyce Appleby, Lynn Hunt, ve Margaret Jacob, *Telling the Truth About History* (New York: Norton, 1993) içinde, ve Richard J. Evans, *In Defence of History* (Londra: Granta Books, 1997).

hiçbir şey değişmemiş gibi devam ettiler; sanki epistemolojinin görünmez koruyucu meleği olgular, geçmiş gerçekler, doğru açıklamalar ve olayların hakiki şekilleri üzerine kol kanat gerecekmiş gibi; sanki oldukça tanımlayıcı olmasa bile büyük oranda savunulabilir versiyonlar, onlara gerçekten ihtiyacımız olduğunda daima hazır olacaklarmış gibi."[3] Bu disipliner esnekliğin ne kadar süreceği belli değildir; çünkü tarih pratiğinde açık bir kriz yoksa bile, tarihin kültürel anlamı konusunda bir kriz olduğuyla ilgili küçük bir şüphe vardır. Kendisi de tarihin rasyonelliğini savunan George Iggers, olayın idraki içinde, "tarihsel hakikat kavramı ve bununla birlikte geçmişin araştırılmasında, diyelim bilimsel veya akademik, rasyonel kriterlerin uygulanabilirliğine karşı isyan, dar anlamda tarihsel düşünce içindeki bir akım olarak görülemez, aksine değişen modern varoluş koşulları altında modern bilinçteki geniş bir yeni yönelim olarak görülebilir" diye yazdı.[4] Ancak tarihsel bilinçteki mevcut yeni yönelim, her ne kadar Avrupa modernitesinin geçmişinde kökleri olabilir veya bu geçmişteki öncüllerine dayanıyor olabilirse de, daha özel olarak 1960'ların entelektüel ve toplumsal mayalanmasının ürünüdür; Avrupa modernitesinden çok daha geniş kültürel kaynaklara dayanır ve sadece yeni tür enformasyon ve temsiller değil, aynı zamanda insan olmanın yeni anlamlarını da üreten yeni teknolojik dönüşümler tarafından şekillendirilmiş ve hazırlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Son birkaç onyıldaki bu tarihsel yeni yönelimi, en az yeni toplumsal ve kültürel tarihler kadar, "akademisyenlerin, militan toplumsal reformcuların haklı olarak akademik cemaatten talep etmekte oldukları, 1960'lardaki tarihin "müdahil olma" ve "ilgilenmeleri" yönündeki çığlıklarını ciddiye almaya başlamaları gerektiğine ikna olmaları tarafından hazırlanmıştır. Sadece tarihin kültürel yararının radikal biçimde sorgulanması, düşünürler olarak

3 Nancy F. Partner, "Historicity in an Age of Reality-Fictions," Ankersmit ve Kellner içinde, s. 21-39, s. 22. Henry Kozicki, belki biraz daha şık biçimde, "şu anki teorik zihin karışıklıklarına rağmen, tarih disiplini uygun olarak anlaşılmış geleneksel pratikler üzerine sağlam biçimde oturmaktadır " diye yazdı, Preface to Kozicki, *Developments in Modern Historiography*, s. xi-xii, xiii.

4 George G. Iggers, "Rationality and History," Kozicki içinde, s. 19-39, 21-22.

hizmet etmenin görevimiz olduğu insan *soyunun* kurtuluşuna katkıda" bulunabilir.[5] 1960'larda, Üçüncü Dünya'ya yöneliş aynı zamanda Avrupamerkezci evrenselci tarih kavramı ve pratiğine karşı saldırıyı da başlattı; her ne kadar bu kavram (Avrupamerkezcilik – ç.n.) ve pratiğin kendisi de 1980'lerde küreselleşme ve çokkültürcülük ideolojilerinin ortaya çıkışı ile birlikte bir yeniden uyum geçirecekse de. AvroAmerika'nın dünyadaki yerinin ve bununla birlikte onun biçimlendirdiği tarihyazımının dönüşüm geçirmesi, Frank Ankersmit'in "Batılı tarihyazımının sonbaharı geldi" gözleminde bulunmasına neden olmuştur.[6] Öte yandan modernist varsayımlar hâlâ tarih disiplini içindeki tarihsel pratiği yönlendirmeye devam edecek olsalar da, akademisyenler yeni görsel medyada postmodernist temsil sıkıntısı çekmezler.[7] 1960'lar ve 1970'lerdeki tartışmaların izini süren Richard Vann, 1970'lerin ortalarına gelindiğinde, "paradigma değişimi gibi bir şey oldu; çünkü sonraki 20. yıl boyunca açıklama veya nedensellik (başka bir deyişle tarihsel olanın bilimsel bilgiyle ilişkisi) değil tarihçilerin dili, tarih üzerine düşüncelerin büyük çoğunluğunun üzerinde yoğunlaşacağı *topik* olacaktır" [8]sonucuna vardı. "Bu paradigma değişiminin" en göze çarpan işareti Hayden White'ın *Metahistory* adlı kitabı idi. O sırada zaten artmakta olan anlatı'ya karşı ilgiyi, ilgi odağı düzeyine çıkaracak olan bu kitap, "son 25 yıl içinde yayınlanan tarih felsefesi alanındaki en devrimci kitaptı."[9] "Dilbilimsel dönüş" 1970'ler ve 1980'lerde post-yapısalcılığın hızla yayılma-

---

5 Hayden White, "The Politics of Contemporary Philosophy of History," *Clio* III, 1 (1973), s. 35-53, 53.

6 F.R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism," *History and Theory*, C. xxviii no. 2 (1989), s. 137-153, s. 149.

7 Partner, "Historicity in an Age of Reality-Fictions." Ayrıca bkz. Robert A. Rosenstone, "The Future of the Past: Film and the Beginnings of Postmodern History," Sobchack içinde, s. 201-218.

8 Richard T. Vann, "*Turning Linguistic: History and Theory* and History and Theory, 1960-1975," Ankersmit ve Kellner s. 40-69 içinde, 69.

9 F.R. Ankersmit, "Historiography and Posmodernism," *History and Theory*, C. 28 no. 2 (1989), s. 137-153, 143. Referans verilen kaynak şudur: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Twentieth Century Europe*(Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1973).

sıyla ek bir hız kazanacaktı. Sonuçta ortaya çıkan şey, teoride geçmiş'in nekâhet dönemi olarak tarihe duyulan pozitivist ilgiden, tarihçinin geçmişi inşa etme biçimlerine duyulan ilgiye doğru yeni bir yönelimdi.

Bunun içerimleri, tarihçiler için pratik sonuçları belirsiz olsa da, geniş kapsamlı olacaktı. Vann'ın ileri sürdüğü gibi, tarih felsefesinde pekâlâ bir paradigma değişimi olabilirdi, ama eğer bir paradigma değişimini, Kuhn'cu tarzda bilginin veya anlamanın düzenlenme biçimlerinde yeni bir yol olarak anlarsak, dilbilimsel dönüşün temsil ettiği yeni paradigma, en önemli yönü olarak, tarihsel bilginin düzenlenmemesi veya hatta (bu bilginin – ç.n.) imkânsızlığını öne sürüyordu. White'ın tarihyazımındaki "devrim"ini, başka bir tanınmış tarihyazıcısı George Iggers böyle görüyordu. Iggers'ın White hakkında söyledikleri uzunca alıntılanmaya değer, çünkü bunlar tarihteki yeni devrimin birkaç önemli yönüne değiniyor:

> Bir yazı(n) biçimi olarak tarih üzerine yapılan yeni vurgu, tarihin dile indirgenmesiyle bağlantılıdır. Hayden White... her tarihsel metnin aynı zamanda bir edebi metin olduğunda ve bu haliyle edebi kriterce yönetildiğinde ısrar etmekte tamamen haklıdır. Ama White daha da ileri giderek bir tarihsel metnin özünde edebi bir metinden başka bir şey olmadığı, bir roman kadar imgelemle alakalı poetik bir yaratı olduğu sonucuna varıyor. Tarihçilerin yazdığı tarih, nihayetinde onun çalışma konusuna yapılan herhangi bir referans tarafından değil, edebi kararlar, "mecaz" ve "üst kurgu" gibi ebedi belirleyicilerin izin verdiği sınırlı tercihlerce belirlenir"...[10]

Bunun White'ın yaptığının doğru bir okuması olup olmadığı tartışmaya açıktır. Sidney Monas ise soruna biraz daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre White'ın ilgilendiği tarihçiler ve tarih felsefecileri arasındaki farklılık, "kim yanlış kim doğru, kim somut gerçekliğe bağlı kaldı kim kalmadı, temelinde açıklanamaz; sorun daha çok cins, tarz ve üst kurguya karşı duyulan ilgi farkları ve ilginin bunlarla ilişkisi bakımından an-

10 Iggers, s. 28.

laşılabilir. Yoksa hiçbiri kanıtları uygun olmayan bir biçimde kullanmadı."[11]

Başka bir deyişle sorun tarihçilerin kanıttan vazgeçip vazgeçmemesi veya geçmişin keyfi biçimde manipülasyonu değil, daha çok, kanıtın ötesinde, bir çalışmayı tarih yapan şey, özellikle bizim geçmişi anlamamız bakımından çığır açıcı sonuçları olan büyük bir tarih çalışması yapan şeyin ne olduğu sorunudur. İronik biçimde, White'ın çalışması tarihçiyi ortadan kaldırmak yerine, aslında ona, geçmiş gerçekliğin ileticisi (ki bu yazarı metinden silerek yerine getirilen bir iştir) olmaktan çok, tarihin yaratıcısı, metnin öznesi olarak çok daha geniş bir rol biçme anlamına gelir.

Bu noktaların kabul edilmesi önemlidir, çünkü bunlar anlatısal dönüşün ortaya çıkardığı daha da kaçınılmaz sorunlara işaret ederler: anlatı ve kanıt arasındaki ilişkiye değil, anlatı (ve dolaylı olarak kanıt) ve objektif hakikat arasındaki ilişkiye. Anlatısal dönüşün en önemli sonucu, aynı olay(lar) veya geçmiş(ler) üzerinde, geçmişin hakikati olma iddiasında bulunabilecek olan birden çok ve eşit biçimde geçerli anlatıların mümkün olduğunun onaylanması ve buna, profesyonel tarihçilerin farklı tarihsel hakikat iddiaları hakkında sadece kanıt temelinde karar verilebileceği varsayımının reddi eşlik eder. Iggers'in şu iddiasını rahatça kabul edebiliriz: "bir tarihsel metin, gönderme yaptığı bağlama göre anlaşılmak zorundadır ve bu bağlam tarihçinin öznelliği ile tamamen aynı olmayan bir nesnellik unsuru ve tarihsel araştırma yöntemlerinde öznelerarasılık unsurlarını önvarsayan bir rasyonalite unsurunu içerir."[12] Ama bu hâlâ tarihin kendisinin tarihselliği sorununu ve tarihsel "bağlam"ın (tarihsel "olay"dan hiç de az olmayan bir biçimde) tarihin bir koşulu olduğu kadar ürünü de olabileceği ihtimalini açıkta bırakır.

Birçok tarihçi sanki tarihin sonundaymışlar gibi yazarken, modern "bilimsel" profesyonel tarihin bir varsayımı, özellik-

---

11 Sidney Monas, "Introduction: Contemporary Historiography: Some Kicks in the Old Coffin," Kozicki, s. 1-16 içinde, s. 6.

12 Iggers, s. 19.

le şudur: bu haliyle geçmiş arkamızda kalırken –geçmişi anlama ve yazma çabası olan– tarih daima geleceğe uzanan bir projedir. Tıpkı modernitenin "hakikatleri" gibi, tarihin hakikatleri de ertelenmiş hakikatlerdir; yani bir yandan geleceğin hakikate ulaşması şimdinin hakikate ulaşmasından daha iyi olabilecekken, öte yandan herhangi bir zamanda tarihsel çalışmanın önünde daha başından bir engel vardır. J.B. Bury'nin sözleri ile, "Bu çalışmanın (tarih çalışması), ağaç kesip su taşımak gibi, inanarak yapılması gerekir – insanlık tarihinin en küçük olaylarının tam olarak biraraya getirilmesinin sonuçta etkisini göstereceğine duyulan inançla. Gelecek nesiller, çok uzaktaki gelecek nesiller için çalışılır."[13] Hakikatin birikerek artacağı inancı, tıpkı şimdinin geçmişten farklı olması gibi, gelecek nesillerin zaman ve mekân kavramlarının şimdinin zaman ve mekân kavramlarından oldukça farklı olabileceğini, ya da "ağaç kesmenin" tarihin tek bir kapsamlı bütünle değil de tarihi hakikatin parçalara ayrılmasıyla sonuçlanacağını reddeder. Bunlar, kesinlikle, geçmişle ilgili çelişkili anlatıların eşit veya en azından birbiriyle karşılaştırılabilir geçerliliğini kabul etmenin ima ettiği şeylerdir, ve bu da geleceğin hakikate daha da yakınlaşılması konusunda herhangi bir garanti vaadi içermediğini varsayar.

Bu varsayımlar tarihin amaçlarını aşarak tarih pratiğine uzanır. Tarihçi *sadece* tarihin hakikatinin rasyonel bir kazıcısı olmaktan çıkar ve bunun yerine geçmişin özgün bir yaratıcısı haline getirilir. Bu haliyle tarihçinin "coşkusu" Mona'nın terimleri ile, en azından akıl ve yöntem hakkındaki iddilar(ın)da olduğu kadar yaratımda da önemli hale gelir. Tarihçinin coşkusu, mesela ideolojinin aksine, rasyonellik düzleminde çözümlemeye kolayca destek olmaz, aksine tarihçinin kendi öznelliği ile yüzleşmesini gerektirir.[14] Öte yandan, üst kurgu, metnin yapısı gi-

13 J.B. Bury, "The Science of History," Allan Megill, "Grand Narrative' and the Discipline of History", Ankersmit ve Kellner (der.), s. 151-173, içinde, s. 159.

14 Linda Orr, "Intimate Images: Subjectivity and History-Stael, Michelet and Tocqueville," Ankersmit ve Kellner, s. 89-107 içinde, s. 90. Bunu örneğin, tartışmanın tarihin şekillenmesinde rasyonel olarak birbiriyle karşılaştırılabilir sınıf ve toplumsal çıkarlar temelinde ilerlediği Jean Chesneaux, *Pasts and Futures, Or What Is History For?*(Londra: Thames and Hudson, 1978) ile karşılaştırın.

bi şeylere atfedilen yeni önem, dikkati tarih çalışmasının göndermede bulunduğu bağlamdan, en azından kısmi olarak, kendi başına veya başka metinlerle ilişkili olarak okunması gereken özerk bir varlık olan metne kaydırır. Metnin çözümlenmesi, yazarın çözümlenmesiyle aynı oranda, edebi çözümlemenin yönünün katı tarihsel okumalardan başka yere çevrilmesini içerir, ki bu, süreç içinde tarihi edebiyatın bir alt türü haline indirger.

Bu durumda en önemli olan şey, belki de, bu tür sorunların dar anlamda epistemolojik sorunlar değil, geniş kültürel sonuçları olan epistemolojik sorunlar olmasıdır. Bilimsel bilme biçimine karşı tarihsel bilme biçimi etrafında cereyan eden ve sanki bir kültürel boşluk içindeymişçesine yapılan daha önceki tarihyazımı tartışmalarının aksine, anlatısal olana dönüş, dikkati neredeyse farkında olmadan kültür ve tarih arasındaki sorunlara yöneltti. Hayden White başından beri kendi çabasını kültürel bir çaba olarak tanımladı: tarihsel pratiğin sadece "tarihsel kültür" veya tarihin toplumsal ve siyasi içerimleri sorunlarıyla ilgilenen bir eleştirisi değil, aynı zamanda tarihin kendi geniş kültürel bağlamı sorunlarıyla ilgilenen bir eleştirisi. White yukarıda atıfta bulunulan 1973 tarihli makalesinde "metatarihsel"i tarihin karşısına "toplumsal olarak yenilikçi bir tarihsel vizyon" olarak koydu ve "metatarihçilerin" kendilerini kıtada (Avrupa – ç.n.) neden Anglo-Amerikan bir bağlamdan çok daha rahat hissettikleri ile ilgili olarak tarihsel/kültürel bir açıklama sundu:

> Kıta Avrupası'nda spekülatif tarih felsefesi sadece çok daha canlı olmakla kalmıyor, aynı zamanda sorduğu sorular ve ortaya koyduğu sorunlar tarihsel araştırmanın amacı ve tarihsel bilincin kültürel yararı üzerindeki tartışmanın merkezinde yeralıyor. Bu kısmen, hiç şüphesiz Kıta'da egemen olan felsefi gelenekten kaynaklanır. 19. yüzyıl boyunca Avrupa düşüncesi yönelim olarak İngiliz ve Amerikan düşüncesine göre daha metafizik olmaya devam etti; Avrupalı düşünürler bilimin metafiziğin yerini alma gücüne daha az ikna olmuş durumdaydılar. Ama daha da önemlisi, belki de Kıta'nın iki dünya savaşı ve fa-

şizm deneyimi, etik düşünce ve ontolojik araştırmanın farklı bir yönelime girmesine hizmet etti.[15]

White ayrıca tarihçinin önündeki seçeneklerin sınırlarının çizilmesi olarak kültür sorununu da gündeme getirdi. On yıldan uzun bir süre sonra "gerçek olayların herhangi bir verili anlatısal açıklaması"nın, ilk olarak "verili bir olay örgüsünün, tarihçinin göndergesi olarak hizmet eden bir dizi olayların anlamlarının temsiline varsayılan uygunluğunda yattığını" ve ikinci olarak da "tarihçinin olaylara anlam bahşetmek için kullanacağı elindeki bir dizi stratejinin, tarihçinin kendi kültüründe varolan ilksel (generik) hikâye tiplerinin sayısına denk olduğunu" yazdı.[16]

Tarihin, tarihçilerin kendilerinin şekillenmesine hizmet ettikleri bir kültürel bağlam tarafından koşullandığı varsayımı, tarihyazımı içindeki yeni dönüşü, hiç şüphesiz postmodernizm ve postyapısalcılıkla ilişkilendirilecek olan 1968-sonrası entelektüel gelişmeler içine yerleştirdi. ABD'deki tarihyazımı tartışmalarında anlatısal olana dönüş Roland Barthes'ın tarihi sorgulaması ve Jean-François Lyotard gibi post-yapısalcı düşünürlerin "büyük" ve "ana" anlatılara yönelttiği saldırılarla aynı döneme denk geldi. Lyotard sonunda, postmodernizmi, ana anlatının yerel anlatılar ve hikâyeler lehine reddi olarak tanımlayacak ve geçmişin hakikatine ulaşılmasında belgesel kanıtların sağlayacağından daha iyi bir yol olarak, anlatılar içindeki boşluk ve çatlakları işaret edecekti. Anlatılar ve temsillere yönelik genel ilgi kolayca iki gelişmenin birbirine karıştırılmasına yol açabilirse de, belki de en iyisi, bunları (anlatı ve temsilleri) ortak bir tarihsel durum içinde, yeni bir kültürel bağlamın oluşturulması içinde birbiriyle kesişen bağımsız gelişmeler olarak düşünmektir. Bunu söyledikten sonra, White, Louis Mink ve başkalarının ileri sürdüğü yeni tarih görüşlerinin, üst üs-

15 "The Politics of Contemporary Philosophy of History," s. 49. White aynı zamanda coşkuyla, "kıtada, hiçbir şey olduğu gibi kabul edilmez, her şey sorgulanmak durumundadır, hatta tarihsel bilincinin yararının kendisi bile" der (s. 52).

16 Hayden White, "Historical Pluralism," *Critical Inquiry* 12 (İlkbahar 1986), s. 480-493, 488.

te geldikleri postyapısalcı görüşlerin yayılmasından ve geçmişin postmodernist sunumlarının artan popülaritesinden –tıpkı kendilerinin geçmişin postmodernist sunumlarını kolaylaştırmış olabilecekleri gibi– büyük oranda yararlandıklarını belirtmek adil olur.[17]

İronik bir şekilde, tarihin hakikiliği iddialarının geçerliliğini sorgulamayı reddeden, ama 1960 ve 1970'lerin toplumsal koşullarının ortaya çıkardığı sorunların tarihsel analizine yönelen tarihçiler, sonunda tarihin parçalanmasına kendileri de katkıda bulunacaklardı – ve tarihsel çalışmada kültür ve anlatının öneminin öne çıkarılmasında kendi paylarına düşeni yapacaklardı. Tarihsel pratiğin kültürel bağlamı konusunda oluşan yeni bilinç, 1970'lerin sonunda yayınlanan ve yukarıda White'ın muhalifi olarak adını andığım George Iggers ve Duke Üniversitesi'nde Fransa tarihçisi olan Harold Parker'ın derlediği bir derlemede gayet açıkça görülüyordu.[18] Iggers o tarihten bu yana, tarihçilerin artarak ilgi gösterdiği bu sorunun izini sürdü. Bu iz sürmenin kendisi "postmodernist" veya "kültürelci" niyetlere delalet etmez, çünkü iddianın geniş biçimde dünya çapında tarihyazımlarının üzerine dayandırılması, hiç de zorunlu olarak kaçınılmaz bir farklılığa teslim olunacağı anlamına gel-

---

17 Richard Vann değişikliklerle ilgili kendi değerlendirmesinde bağımsız gelişmelerden bahseder. Vann, "Turning Linguistic," s. 59. White *per se* (kendi başına) "meta-anlatılara" karşı çıkmaz ve Marksizm karşıtlığının yönlendirdiği Lyotard'ın aksine Avrupa'daki Marksist gelenekten eleştirel ilham alır. Ancak son zamanlarda yayınladığı bir makalesinde, White tarihsel anlatının modernist (ki "metatarih"in bağlamı idi) ve postmodernist biçimleri arasında bir ayrım yapmak gerekebileceğini belirtir. "Modernizmden sonra, ister tarihsel ister edebi yazımda olsun, iş hikâye anlatmaya geldiğinde, geleneksel anlatı teknikleri –parodi dışında– kullanışsız hale gelir." White ayrıca belirli tip olaylarla ilgili olarak ve özellikle bu olayların medyada sunuluş biçimleri ile ilgili olarak, "geçekten ne olduğu hakkında tek bir kesin (inanılır) hikâye anlatmanın mümkün olmayabileceğini, bunun insanın bu olay hakkında istediği sayıda olası hikâye anlatabileceği anlamına geldiğini" yazdı. Ayrım belki de çok fazla ileri götürülmemelidir, çünkü bana öyle geliyor ki, White postmodernizmi modernizmden çok katı biçimde ayırmaya önem vermez, postmodernizmi modernizmin, az ya da çok, gelişmesi olarak görür. Bkz. H. White, "The Modernist Event," Sobchak, s. 17-38 içinde, s. 24.

18 *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory* (Westport, CT: Greenwood Press, 1979).

mez, ama daha önceki Avrupamerkezci evrenselciliğin sınırlılığını yenmek isteyen yenilenmiş bir evrenselcilik arayışı tarafından motive edilmiş olabilir.[19] Yine de daha önceki bir tarihsiciliği savunan veya kültürel bağlama bakmaksızın tarihsel hakikat kavramlarına bağlı kalan tarihçilerin bile, kültürün hem tarih içinde hem de tarih için bir sorun olarak ortaya konmasında kendi paylarına düşeni yapmaları gerektiği önemlidir.

Daha da önemlisi, 1970'lerde doğan "yeni" tarih çeşitliliğinin, tutarlı, bütünleşmiş bir tarih kavramını daha da zayıflatan, ama aynı zamanda kültür kavramını, kavramı radikal biçimde (hem uzamsal hem de zamansal anlamda) tarihselleştirerek yıkan sonuçlarıydı. 1960'lardaki toplumsal hareketlerin Marksist çözümlemelerine kültürü zaten sokmuş olan E.P.Thompson ve Eric Hobsbawm gibi tarihçilerin çalışmalarından esinlenen yeni toplumsal tarihçiler, işçi hareketlerinin yanı sıra kadınlardan etnik gruplara ve yerli halklara kadar o zamana kadar tarihin dışında bırakılmış gruplarla da ilgilenerek, kültür ve toplumun, bu değişik grupların kendi kendilerini tanımlamalarında ne kadar önemli olduğunu gösteren tarihler ürettiler. Homi Bhabba'nın isabetli kavramını ödünç alırsak, "kültürün yeri" ulusal düzeyden grup düzeyine taşındı. Daha da önemlisi, bu grupların kendi özel deneyimlerine bağlı kendilerine ait bir tarih bilincinin olduğu ortaya çıkarıldı. Bu da sadece toplumdaki egemen grupların "tarih anlayışı"nı değil, egemen tarihin formüle edilmesinde ve güçlendirilmesinde önemli bir rol oynayan tarihçilerin "tarih anlayışı"nı da sarstı. Sorun elbette, bu artan anlatıların nasıl tutarlı bir bütün içinde bütünleştirileceği, toplumsal olanı siyasi ve kültürel tarihe bağlamak ve artan tarih anlayışlarını uzlaştırma sorunu idi. Tarihsel bilginin kendi derinleşmesi ve kabul edilen sınırların ötesine taşması, daha 1970'lerin sonlarında ulusal tarihlerin "balkanlaştırılma-

19 Bu gözlemimi en azından kısmen George Iggers ve çok açık biçimde yeniden inşa edilmemiş (unreconstructed) (bunu olumlu anlamda, dostlukla söylüyorum) bir evrenselci olan Jorn Rusen ile birlikte katıldığım konferanslardaki kendi deneyimlerime dayandırıyorum. Örnek için bkz. Rusen, "Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography," *History and Theory* c. 35, no. 4 (Aralık 1996), s. 5-22.

sı" şeklindeki suçlamalara neden olmuştu.[20] Tutarlılık sorunu topluluk çalışmalarının yanı sıra antropolojiden, özellikle de Clifford Geertz'in "bulanık tanım"[21] fikrinden esinlenen yeni "mikrotarih"te de görülür. Burada şunu tekrarlamakta yarar var; bütün durumlarda sorun sadece teknik veya teorik bir umutsuz tarihsel anlatıları organize etme sorunu değil, farklı tarihsel epistemolojilerle yüzleşme sorunudur. "Aşağıdan (yazılan) tarih" daha önceki tarihyazımında bastırılan –ama şimdi geçmiş üzerinde kendi haklarını iddia etmek ve tarihçilerin iddialarına karşı çıkmak için– aslında White gibi tarihçilerin ve Lyotard gibi postmodernistlerin soyut iddialarını kanıtlayarak – öne çıkan hikâyeler ve tarihleri ortaya çıkardı.[22] Gerçeklik ve kurgu arasındaki ayrımın reddi de dahil postyapısalcı varsayımlar, açıkça yeni kültürel tarihçiler tarafından benimsendi ve bu Mark Poster ve Frank Ankersmit gibi tarihçi ve felsefecilerin tarihte postmodernitenin gelişini ilan etmelerine yol açtı.[23] Ama bu kez, postmodernite tarihçilerin başarısızlığına bir

20 Samuel P. Hays, "Theoretical Implications of Recent Work in the History of American Society and Politics," *History and Theory*, c. xxvi, no. 1(1987), s. 15-31, 15. Aynı eğilim, aynı grubun tarihi içinde görülebiliyordu. Kadın tarihinin bütünleştirilmesinin sorunları ile ilgili bir tartışma için bkz. Joan Scott, "Women's History," Burke içinde, 42-66. Novick'in "Every Group Its Own Historian" adlı 14. Bölümü, bu gelişmelerin ayrıntılı bir değerlendirmesini sunuyor.

21 Giovanni Levi, "Microhistory," Burke içinde, s. 93-113.

22 Buradaki referans, E. Le Roy Ladurie, C. Ginzburg, R. Darnton ve Natalie Davis gibi tarihçilerin çalışmalarınadır. "Hikâyelerin" geçmişin "hakikatlerine" yaklaşmamıza nasıl yardımcı olabileceği ve aynı zamanda tarihin hakikatlerini altüst edeceği, Natalie Davis'in *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth - Century France* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987) kitabının konusudur. Kendi alanım olan Çin tarihiyle ilgili son zamanlardan bir örnek için bkz. Roxann Prazniak, *Of Camel Kings and Other Things: Rural Rebels Against Modernity in Late Imperial China*(Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1999).

23 Poster, *a.g.e.*, özellikle giriş ve Ankersmit, "Historiography and Postmodernism," *a.g.e.*, ve "Historical Representation," F. R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994) içinde, s. 97-124. Yukarıdaki gibi çalışmaları "postmodern" diye nitelemenin onların kökenleri hakkında doğru bir izlenim verip vermediği ya da yalnızca onları postmodernizme maletmek olup olmadığı cevaplanması gereken (açık) bir sorudur. Ben, onların çalışmalarını Ankersmit ve Poster gibi çözümlemecilerin yaptığı gibi, zorunlu olarak postmodern, modern olandan açıkça ayrılabilir, olarak görmüyorum. Richard Evans, kapsamlı tarih "savunusun-

yanıt değil, onların tarihin hakikatlerine ulaşmadaki başarılarının bir ürünü idi. Ve bu, tarihin hakikatlerinin sistematik anlatısal veya teorik sistemler, hatta tek bir epistemoloji içine sığdırılamayacak kadar karmaşık olduğunu kanıtladı. Geçmiş üzerindeki iddiaların çoğalması sadece tarih mesleği içindeki anlatıların çoğalması değil, aynı zamanda profesyonel tarihçilerin anlatılarının, sadece başka anlatı dizileri içinde bir anlatı setine indirgenmesi anlamına gelir.[24] Sorun artık tarihlerin somut anlamda doğru olup olamayacağı sorunu değil, doğruların tarih denen bir şey içine sığdırılıp sığdırılamayacağı sorunudur.

Bu sorun 1980'lerden bu yana ortaya çıkan küresel dönüşümler hakkındaki yeni bilinçle birlikte dramatik biçimde öne çıktı. Modernleşme paradigmasının yerini küreselleşme paradigmasının alması diye tanımlayabileceğimiz şeyin yeni grupların tanınması, ötekilerin güç kazanması, uygun bir siyasi, ekonomik ve kültürel birim olarak ulus-devlet hakkındaki sorulardan, ironik biçimde (AvroAmerikan ekonomik ve siyasi gücünün aşınmasından dolayı farkına varılacak olan) Avrupamerkezci modernite erekselliğinin aşınmasının eşlik ettiği kapitalizmin sosyalist alternatiflerinin ortadan kalkmasına kadar birçok yönü vardır. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezine esin kaynağı olan şeyler bunlardır.[25] Fukuyama'nın tarihi sona erdirmedeki ideolojik nedenleri yanlış varsayımlara dayalıdır, ama, tarihe muhtemel bir son düşünmek için, Fukuyama'nınkinin tam tersi olan başka bir neden olabilir. Bu

---

da" haklı olarak tarihsel çalışmalarla ilgili olarak ortaya atılan birçok "postmodern" sorunun uzun süredir zaten tarihçilerin kendileri için de birer sorun olduğuna işaret etti. Öte yandan, böyle çalışmaların, çıkışlarındaki ilhamları ne olursa olsun, bir postmodern söyleme katkıda bulundukları ileri sürülebilir.

24 Bu tartışma bağlamında tarihin asla profesyonel tarihçilerin bir tekelinde olmadığı açık gerçeğini parantez içine alıyorum. Tarihsel romanlar ve gazeteciler tarafından yazılan tarihsel bunun açık örnekleridir. Son yıllarda bunlara, ekonomi, tarihsel sosyoloji ve edebiyat gibi birbirinden oldukça uzak disiplinlerin tarihi "daha iyi" anlatma iddiaları eklendi. Şu anda önemli olabilecek olan şey, bu tür iddiaların açıkça kabul edilmiş olmasının yanı sıra, tarihin daha önce gözardı edilen ve marjinalleştirilmiş gruplar üzerindeki iddialarının da kabul edilmesidir.

25 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Londra: Hamish Hamilton, 1992).

nedeni burada basitçe modernite erekselliğinin yaygın biçimde reddine eşlik eden zamanın geri döndürülebilirliği hissi ve buna eşlik eden tarihteki birçok geri dönüş –özellikle de son iki yüzyılın büyük devrimlerinde olduğu gibi– olarak tanımlayacağım. Geçmişe havale (sürgün) edilen, modernite rejimi altında görünmezliğe indirgenen veya basitçe gözardı edilen değişik tarih iddiaları, çağdaş dünyayı avlamak için yeniden ortaya çıktılar, toplumsal ve siyasi ilişkilerin küresel olarak yeniden biçimlendirilmesiyle bilincin yüzeylerine fırlatıldılar.

İki örnek buradaki amacımız için yeterli olacaktır. İlki 1980'lerden bu yana "anı" edebiyatının artmasıdır. Tarihçiler uzun yıllardır anıyı tarihin ham maddesi olarak, geçmişin hakikatine ulaşmanın bir aracı olarak gördüler. Her ne kadar yukarıda tartışılan yetmişlerin yeni tarihyazımı anılara daha büyük bir statü bahşettiyse de, en son ortaya çıkışında, anı tarihe karşı, tarihin bir rakibi olarak ortaya çıktı.[26] Anı farklı koşullarda farklı gruplar için farklı amaçlara hizmet edebilir. Son yılların anı edebiyatı, en samimi olarak Soykırım ve Çin'deki Kültür Devrimi gibi travmatik olaylarla bağlantılıdır. Hayden White, Soykırım gibi bir olayın "*herhangi* bir dilin *tanımlama* ve herhangi bir –görsel, işitsel, sözel veya işaretlere dayalı– aracın (onu) *temsil etme* gücünün ötesinde olduğu, herhangi bir tarihsel değerlendirmenin onu *açıklama* gücünün ise daha da zayıf olduğunu" yazar.[27] Böyle vakalarda yaşanan travmatik olaylarla ilgili anılar, tarihin yakalayamadığı veya açıklayamadığı şeyi başarabilir. Anılar ayrıca tarihten silinen gruplar için, geçmişin izlerinin yakalanmasına da hizmet edebilir. Öte yandan İkinci Dünya Savaşı sırasında enterne edilen Japon kökenli Amerikalılar gibi, acılarının tanınmasını isteyen grupların durumunda, anılar tarihe moral bir güç de katar. Anı, tarihteki kurban imajlarını yenmek isteyen yeni güç kazanmış grupların öz-imajlarını güçlendirmeye de hizmet eder.

Tarihe duyulan güvenin kaybedilmesi, belki de buradaki tar-

---

26 Jacques Le Goff, *History and Memory*, Fransızcadan çeviren Steven Rendall ve Elizabeth Claman (New York: Columbia University Press, 1992), s. xi.

27 White, "The Modernist Event," s. 30. Kelime vurguları aslında.

tışmanın en uygun nedenidir. Pierre Nora "tek bir açıklayıcı ilkenin kaybedilmesi bizi parçalanmış bir evrenin içine atmasının yanı sıra, her nesneyi –hatta en alçakgönüllü, en olmadık, en ulaşılamazını bile– tarihsel gizem payesine yükseltir. Hiç kimse geçmişin bundan sonra ne olacağını bilmediği için, duyulan endişe her şeyi tarihin bir izi, muhtemel bir belirtisi ve ipucuna dönüştürür, ki bu da her şeyin masumiyetini kirletir" diye yazdı.[28] Geçmişin hegemonyasının çöküşü (Nora'nın dediği gibi "süreksizlik rejimi")[29] geçmişten, sadece en açık halde olduğu yakın geçmişten değil, ama tarihe meydan okumak için geri gelen uzak unutulmuş geçmişten bahseden anıların yaygınlaşmasına izin verdi. Ortaya çıkan sonuç "kendi kişisel tarihlerini talep eden özel anıların" çoğalmasıydı.[30] Eğer tarihçiler amaçlarına uygun olmayan anıları genellikle unuttular veya bastırdılarsa, bellek de genellikle sanki tarihe karşı veya kendisini oluşturan tarihlere karşı duyarsızmış gibi görünür. İronik biçimde, tarih ile belleğin çatışması, aynı zamanda ikisi arasındaki farklılığı ortadan kaldırmayı vaadeder gibidir. Anıların çoğalmasını tarihin imkânsızlığının bir belirtisi olarak da görebiliriz. Bunu aynı zamanda tarihlerin çoğalması olarak da görebiliriz; tutarlı olmayan ve tutarlı olma ümidi olmayan birçok tarih, belki de "toplumsal belleğin demokratikleştirilmesi"[31] için ödenen bedeldir.

Eğer anılar tarihe karşı kendi hakikat iddialarında bulunurlarsa, yeni bir tarih yaratmak için tarihi tersine çevirmeyi de isteyebilirler. Bu birçok şekilde, bastırılmış tarihlerini telafi etmek isteyen şimdi çökmüş olan Komünist rejimlerin halklarıyla ilgili olarak oluşma sürecinde olan bir şeydir. Ama bu, başkaları –tarih tarafından kurbanlaştırılan, bir kez bu tarih açıklandığında ve uzak anıların içine geri çekildiğinde, kendileri için yeni imajlar yaratmak isteyenler– ile ilgili olarak da sözkonusu olan bir

---

28 Pierre Nora, "Between Memory and History: *Les Lieux de Memoire*," *Representations* 26 (Spring 1989), s. 7-25, 17.

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

30 *A.g.e.*, s. 15.

31 Le Goff, s. 99.

şeydir. Kaybolan Yahudi malları için tazminat ödenmesi mücadelesine liderlik eden bir Yahudi haham, "savaştan önceki bir Yahudi yaşamı imajı çizmeyi" amaçlamaktadır. "Bu, bir kurban olarak değil bir toplum olarak, savaştan önceki Yahudinin resmini uygun biçimde çizmek için, çizgili üniformaları içinde bir deri bir kemik kalmış toplama kampı mahkûmları vizyonunu silip atacak bir imajdır".[32] Dünyanın öteki tarafında, Pasifik'teki insanlar ise, sömürgeleştirilmelerinin anılarını silerek kurban haline getirilmelerini unutmayı amaçlıyorlar.[33] Aslında, sömürgeleştirme, kurbanlaştırma anılarının, hatta baskıcı ile bastırılan arasındaki farkın ortadan kaldırılması, "postkolonyal eleştiri" denen şey için merkezi öneme sahiptir.

"Tarihsiz halkların" tekrar tarih içine sokulması veya geçmişin komplikasyonlarından başlayıp, algılanan tarihsel anlatıların değişmesine geldik; burada geçmişin yeniden yazılmasını yönlendiren en önemli sorun, şimdinin kimlik ihtiyaçlarıdır.

İkinci tersine çevrilme örneği, daha önce kurulan Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya arasındaki ilişkinin yanı sıra devletli ve devletsiz halklar –özellikle yerli halklar– arasındaki ilişkinin kültürel olarak tersine çevrilmesidir. Bu da postkolonyal eleştirinin temel bir meşgalesidir. Bu tersine çevrilme, aynı zamanda bir zamanlar "İkinci Dünya" denilen şey –arkasında umut ve kurtuluş değil yıkım ve ölüm imajları bırakarak tarihten silinen sosyalist devrimci rejimler dünyası– hakkındaki tarihsel yargının da tersine çevrilmesini içerir. Bu ülkelerin ortadan kalkması, aynı zamanda diğer iki dünyayı, yeni "küresellik" durumu içinde kültürel ilişkilerini yeniden müzakere etmeye çalışır bir halde, karşı karşıya bıraktı. Bu müzakerelerde tarih merkezi bir konumdadır. Gelişmiş kapitalist dünyanın tarihçileri, tarihi çokkültürcü bir şekilde yeniden yazarak yeni duruma uymaya çalışıyorlar; bu çaba tarihin dışında bırakılan ya da geriliğe mahkûm edilenleri tekrar tarihin içine yazmayı amaçlı-

---

32 Richard Wolffe, "Putting a Price on Barbarity," *Financial Times* (6-7 Mart, 1999), haftasonu eki, s. 1.

33 Klaus Neumann, "'In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact," *The Contemporary Pacific*, C. 6, no. 1 (İlkbahar 1994), s. 111-145.

yor ve ayrıca süreç içinde, her ne kadar dünya tarihine duyulan ilginin yeniden artmasında olduğu gibi evrenselcilikten geriye ne kaldıysa kurtarmaya çalışmasına rağmen, AvroAmerikan modernitesini tarihin merkezinden çevrelerine sürüyor. Bu tür, gerileyen bir kültürel hegemonyayı kurtarma çabaları, AvroAmerikan modernitesi'nin "Ötekileri" için, ister istemez kabul edilebilir bir şey değildir. Ötekiler kendi iddialarını, kendi geçmişlerini tekrar teyit ederek, yeniden ileri sürüyorlar. Modernleşme teorisinin geçmişe sürdüğü ve 1960'lar ve 1970'lerde eleştirel entelektüeller tarafından Avrupamerkezci uydurmalar diye reddedilen "gelenekler", şimdi Ötekiler tarafından alternatif moderniteler veya modernite alternatifleri iddialarıyla üstleniliyor. Uygarlık adına susturulmaları ve bastırılmaları küresel bir olgu olan yerli halklar da, benzer şekilde tarihi toptan reddederek, "uygarların" tarih hakkındaki iddialarına karşı kendi geçmişlerini yeniden üstleniyorlar. Aslında tarihe karşı en radikal meydan okuma alternatif tarih taleplerinde değil, geniş biçimde Hindistan'da Ashis Nandy ve ABD'de Vine Deloria Jr. gibi farklı Üçüncü Dünya ve yerli entelektüeller tarafından dile getirilen, "tarihe alternatifler" bulunması talebinde yatıyor. Nandy'den aktaralım:

> Tarihsel tarz geçmişte yerkürenin büyük kısmında, geçmişi inşa etmenin en egemen tarzı idi, ama kesinlikle en popüler tarzı değildi. Bu egemenlik, tarih fikrinin modern ulus-devlet, laik dünya görüşü, Baconcı bilimsel rasyonellik anlayışı, 19. yüzyıl ilerleme teorileri ve son onyıllardaki gelişme teorileri ile kurduğu bağlardan kaynaklanır.[34]

34 "History's Forgotten Doubles," *History and Theory*, c. 34, no. 2 (1995), s. 44-666, 44. Deloria'nın tarih ve bilimi reddedişi ise daha toptandır. Bkz. *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (New York: Scribner, 1995). Bu tür tarih reddiyeleri, reddettikleri tarihin dolayımından geçmeleri anlamında "post-tarihsel"dirler. Bu onları değersiz kılmaz, aksine kabul edilebilirliklerini (plausibility) güçlendirir. Nasıl bazı Avustralyalı Aborojinler, tanrıların eskilerin geleneklerini korumak için antropologları gönderdiğine inanıyorsa, yirmili ve otuzlu yıllarda Türk tarihçileri de Avrupalı Türkologların öğretilerini, ulusal bir tarih yaratmak için kullandılar. Aynı zamanda Nandy veya Deloria'nın tarihi reddini geri-bakışlılık (backward-looking) olarak tanımlamak da yanlış olur, çünkü onlar kendilerinin bilincinde olarak

Nandy böyle bir egemenliğin sona ermesinin, hem bilimin hem de tarihin reddedilmesini gerektirdiği sonucuna varır. Bu satırlar tuhaf, sıradışı bir dergide değil, otuz yıldan kısa bir süre önce "paradigma değişimi"nin aracı olarak hizmet eden aynı *History and Theory* dergisinde yayınlandı. Tarih otuz yıl öncesinin evrenselci metodolojik iddialarından, bugün, kültürel olarak sınırlı bir epistemoloji olarak tanımlanma durumuna geldi. Ki bu epistemoloji "entelektüeller olarak hizmet etmenin görevimiz olduğu insan *soyunun* kurtuluşu" için aşılmak zorundadır.

Bu (tersine) dönüşlerin, bizi tarihi bir kültürel proje olarak yeniden düşünmeye zorlayacak geçerli bir nedeni ve çok büyük meziyetleri vardır. Ama aynı zamanda 1960'lar ve 1970'lerde tarihi biçimlendiren şeylerden oldukça farklı yönelimlere işaret ederler. Charles Maier anıların çoğalmasıyla ilgili olarak, "anı fazlalığı tarihsel güvenin değil, dönüştürücü politikadan geri çekilişin bir işaretidir. Anıların çoğalması gelecek yöneliminin kaybının, yurttaş özgürlüklerinin tanınması ve artan eşitliğe doğru ilerleme (hedefinin – ç.n.) kaybedilmesinin göstergesidir. Anayasalar, yasama ve genişleyen vatandaşlık haklarına dayalı kapsayıcı toplulukların yerine konacak olan dar etnisitelerin üzerinde yeni bir odaklanmayı yansıtır."[35] Etnikleştirme tarihin anlamı ve statüsü konusundaki küresel kültürel çatışmalarda daha dramatik bir şekilde, açıkça görülür. Tarihe saldırı, Nandy ve Deloria gibi kozmopolitan entelektüellerin elinde keskin eleştirel amaçlara hizmet ederken, (ki bunların eleştirileri öz-bilinçli biçimde post-tarihseldir), aynı derecede en sınırlı ve gerici özcülükler ve biz bize benzerizciliklerin sömürüsüne de açıktır.

---

şimdiyi kalkış noktası olarak almaktadırlar. Bu noktaları kısa bir süre önce şu yazılarımda daha ayrıntılı olarak inceledim: Bu derlemede yer alan "Merkezsiz Tarih? Avrupamerkezcilik Üzerine Düşünceler" makalesine bakınız; "Reading Ashis Nandy: The Return of the Past, or Modernity With a Vengeance," Vinay Lal (der.), *Dissenting Knowledges, Open Futures: The Multiple Selves and Strange Destinations of Ashis Nandy*(Delhi: Oxford University Press, içinde.

35 Charles Maier, "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial," *History and Memory*, 5.2 (Sonbahar/Kış 1993), s. 136-151, 136.

Bu noktada, postmodernist "kolaj" olarak tarih görüşünün epey ötesine geçmiş durumdayız. Avrupamerkezci modernitenin erekselliğinin dünün ütopyaları kadar demode olduğu bir dünyada, farklı zamansallıklar değişen uzamsal biçimler (konfigürasyonlar) içinde birarada bulunurlar ve tarihin kendisini, geçmişin birçok farklı versiyonunu içeren kolajın bir parçası haline indirgerler. Kolajın kendisi de post-tarihseldir; tarih ve onu biçimlendiren ve küresel olarak ileri götüren modernite olmadan ortada bir kolaj da olmaz, sadece basit bir zamanlar ve mekânlar yığını olur. Ama bu bizi nereye götürür?

Tarihin daha önceki hiyerarşilerinin yıkılması memnunlukla karşılansa da, tarihin hegemonyasından kurtuluş için ödenecek bir bedel vardır: bu bedel, şimdi ve aynı şekilde geçmişi anlamlı kılmaya yardım edebilecek bir gelecek vizyonunun kaybıdır. Daha da kötüsü, bu vizyon kaybı bizi kendi yaratılış güçlerimizin insafına terkeder. Şimdiki durumu "tutukluluk" diye tanımlayan Heilbroner, "eğer şeylerin biçimlerinin kişisel olmayan güçler tarafından belirlenmiş olarak görüleceği bir zaman olacaksa, o bizim zamanımızdır" diye yazdı.[36] Tek gelecek seçeneği ya sonsuz bir oyun, ya da böyle kişisel olmayan güçlerin egemenliği olacaksa, tarihin bir anlamı var mıdır?

İster tarihçilerce ister metatarihçilerce gerçekleştirilmiş olsun, 1960'ların ve 1970'lerin tarihyazımsal "devrimi" veya paradigma değişimine, tarihi demokratikleştirme dürtüsü neden olmuştu ve bu devrim, bu konuda çok başarılı oldu – demokrasi için zorunlu olarak uygun sonuçları olmayan, hem tarihin hem de tarihçilerin marjinalleştirilmesine katkıda bulunmak gibi ironik bir sonuçla birlikte. Tarihin demokratikleştirilmesi şu anda popüler tüketim için yapılan tarih üretiminde çok daha kolay görülebilir, ki bu, aynı zamanda hem tarihin hem de demokrasinin içine düştüğü kötü durumu gözler önüne seriyor. Sadece birkaç yıl önce tarihçiler Disney'in Virginia'da bir Amerikan tarihi tanıtım parkı kurma projesine karşı çıktığında, Disney temsilcileri buna, tarihin kendisi tamamen inşa edilmiş bir şey olduğu için, tarih üze-

36 Robert Heilbroner, *Visions of the Future: The Distant Past, Yesterday, Today and Tomorrow* (New York: Oxford University Press, 1995), s. 69, 13.

rinde tekel kurmak isteyen tarihçiler kadar Disney'in de geçmişi kurma hakkı olduğunu söyleyerek yanıt verdi! Tarihçiler buna tarihçilerin geçmişi inşa etmesi ile, Monticello'yu* McDonald's'ın yanına koyan ve demokrasinin önemli bir simgesini geçmişten daha da az olmayan bir şekilde metalaştıran bir tanıtım parkı inşaatı arasında büyük fark olduğunu söyleyerek itiraz edebilirlerdi. Ama yorumun sınırları bulanıklaştığında ve tarihçiler geçmişin "popüler" sunumlarının doğruluğunun onaylamasında işbirliği yapmaya hazır hale geldiğinde, bu tür itirazların gücü az olur.

Geçmişin popüler temsilleri, yerkürede her gün milyonlarca izleyiciye ulaşan ve hatta mesajlarını yazılı işlerin tüketicisi olan az sayıda akademik meslektaştan daha geniş alıcılara ulaştırmak isteyen profesyonel tarihçilere bile giderek daha çekici hale gelen televizyon ve sinema gibi görsel medyada daha açık olarak gözlemlenebilir. Filmdeki tarih en azından şimdilik Ankersmith'in "temsil" (sanata benzer), tarihçilerin yaptıkları şeyi yorum veya anlatıdan (edebiyata benzer) daha iyi ifade eder[37] iddiasını doğrulayabilir. Rosenstone filmin, gerçeklik ve kurguyu veya güncellik ve simülasyonu "sesler, imgeler, sözcükler ve fikirlerin poetik katmanlarında"[38] harmanlayarak bize geçmişin farklı, multimedya bir versiyonunu verdiğini savunur. Geleneksel anlamdaki tarih, "sözcükler ve fikirler", filmin bir parçası olabilir, ama şimdi, geçmişin hakikatine öteki biçimlerde hayat veren daha büyük bir temsil dilinin parçasıdır. Film veya televizyondaki tarihsel anlatıların hakikate uygunluğunu doğrulamak için danışmanlık yapmaya veya gerçekten yapımın bir parçası olmaya çağrılan tarihçiler de, benzer biçimde kendilerini artık öznesi olmadıkları bir tarih üretiminin parçası olarak bulurlar. Ünlü tarihçi J. H. Hexter 1967'de yazdığı bir makalede "dipnotun" tarihsel yazının karakteristik bir özelliği olduğuna dikkat çekti.[39] Filmdeki tarih-

---

(*) Amerikan Özgürlük Bildirgesi'nin yazarı ve ABD'nin 3. Başkanı Thomas Jefferson'ın içinde öldüğü evi – ç.n.

37 "Historical Representation" *a.g.e.*

38 Rosenstone, s. 213.

39 Vann, s. 53.

te, tarihçiler, anlatıya, karmaşıklıklarını anlatmak ve yorumlamak için sokulmuş olan dipnotlara düşen rolü oynarlar. Tarihçilerin "dipnotlaşması" tarihçilerin postmodern metnin doğruluğunun ispatlanması için hâlâ vazgeçilmez oldukları şeklinde anlaşılabilir.[40] Ama bu, aynı zamanda tarihin üretiminde tarihçinin küçülmüş bir rolü kaldığı anlamına da gelebilir. Postmodernist bir bakış açısından, film ve televizyondaki tarih zorunlu olarak tarihsel anlayışı ya da tarihsel hakikati bozacak diye bir şey yoktur, ama pazarlanabilirliğin kaçınılmaz olarak bilgi arayışından önce geldiği ve tüketici rolündeki kamunun en önemli şey olduğu bir anlayışa göre tarihin üretilmesinin ortaya çıkaracağı soruları da engelleyemeyiz. Böyle tarih üretimlerinin teknoloji fetişizminin teşvik edilmesindeki suç ortaklıkları, bunların en küçüğü değildir.

Biz postmoderni 19. yüzyıldaki modernitenin kalbine geri götürmeye hazır olmadığımız sürece, geçmişin bu temsillerinde postmodern bir yan olmayabilir. Şimdiki tanıtım parklarının öncülleri, 19. yüzyıldaki Dünya Fuarları'dır ve bu fuarlar da tarihi bütünlüğü içinde temsil etme iddiasındaydılar; her ne kadar bunu çağdaş Batı'nın zirvesini temsil ettiği teknolojik "uygarlığın" hizmetinde yapıyor olsalar da.[41] Geçmişin film içinde sunulması filmin tarihi kadar eskidir ve bunun görsel bir ben-

---

40 Burada Grafton'un dipnot üzerine yazdığı muhteşem kitabın son satırlarını alıntılıyorum: "Dipnotlar kendi içlerinde herhangi bir şeyi garanti etmezler. Hakikatin düşmanları –ve hakikatin düşmanları vardır– samimi tarihçilerin varlığını ileri sürmek için bu dipnotları kullandıkları aynı gerçekleri reddetmek için yine bu dipnotları kullanabilirler. Fikirlerin düşmanları –ki fikirlerin de düşmanları vardır– hiçbir okuyucunun ilgisini çekmeyen alıntılar ve göndermeleri yığmak veya yeni bir teze benzeyen her şeye saldırmak için dipnotları kullanabilir. Yine de dipnotlar bilim ve sanatın vazgeçilmez, karmakarışık bireşiminin, yani modern tarihin karmakarışık olsa da vazgeçilmez parçasını oluştururlar." Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History* (Londra: faber and faber, 1997), s. 235.

41 Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1988) ve Robert W. Rydell, *All The World's a Fair* (Chicago and Londra: University of Chicago Press, 1984). Tarihçilerin, ama özellikle de antropologların, dünya fuarlarını yaptıkları çalışmaları ve çalışma alanlarını kamuoyuna tanıtmak için altın fırsatlar olarak düşündükleri için, bu fuarlara danışman, yönetici vb. olarak istekle katılmış olmaları ilginçtir.

zeri olan tarihsel film ise daha da eskidir. Ve elbette geçmişin, siyasiden ticariye ve demokratikten anti-demokratiğe kadar bir dizi amaçla kullanılmasında yeni olan bir yan ise, çok daha azdır. Belki de yeni olan, dönüştürücü gelecek vizyonunda yukarıda sayılan amaçların bir denginin kalmaması ve bu amaçların gerçekleştirilmesinde geçmişi bilmenin bir değerinin olabileceği inancının zayıflamasıdır. Lutz Niethammer'in belirttiği gibi,

> Değişik "post" kavramları enflasyonu, nerede olduğumuz ya da nereye gitmek istediğimizin içeriğini artık tanımlayabilecek durumda olmadığımız veya buna istekli olmadığımızı gösteriyor olabilir; yani, sadece nereden geldiğimizi bilmek istiyoruz(dur). Bir zamanlar besbelli (aşikâr) veya arzulanır olan masumiyetini kaybetti ve şimdi kelimeler az ya da çok bizi yüz üstü bırakıyor. 'Post-tarih' bu kavramların en geniş kapsamlı olanıdır, çünkü tarih evresinin sadece tek bir karakteristik unsurunu (modernite, devrim, sanayi vb.) gelecekten mahrum bırakmaz, aksine tarih fikrinin kendisini gelecekten mahrum eder.[42]

Postmodernizm bazı yönlerden çok özgürleştirici iken, bazı yönlerden yıkıcı olduğunu kanıtlar. Partner "tarihsellik protokolünün kaprisli, oportünistçe ihlallerinde içrek olan tehlike gerçekten de milyonlarca insanın şuna ya da buna inanacak olması değildir, ancak milyonlarca insanın sinik, kötüye kullanılmış, hiçbir şeye inanmayan ve bu nedenle siyasal topluma hiçbir bağlılık duymayacak hale gelecek olmasıdır" diye yazar.[43]

Büyük oranda kültürel ve siyasi olan bu büyüklükteki bir sorun hakkında, muhtemelen tarihçilerin yapabileceği fazla bir şey yoktur. İnsan üretmenin eşiğindeki bir dünyada tarih üretmenin garip olma ihtimali çok küçüktür. Eğer tarih-

---

42 Lutz Niethammer, Dirk Van Laak ile birlikte, *Posthistoire: Has History Come to an End?* (Londra: Verso, 1992), çev: Patrick Camiller, s. 10. Tarihin sonu olarak "post-tarihsel"in, benim terimi yukarıda kullandığım şeklinden çok farklı olduğuna dikkatinizi çekerim. Niethammer ayrıca kavramın kökenlerini, otuzların sağ-kanat Alman aydınlarına kadar sürer. Terim daha sonra –1968'den sonra– sol-kanat aydınlar tarafından benimsenmiştir.

43 Partner, s. 39.

sel zaman Reinhart Koselleck'in öne sürdüğü gibi, "beklentiyle deneyim arasındaki gerilim" tarafından üretiliyorsa, "beklenti" artık bir sonraki tüketilecek şeyin ne olduğu ile ilgili olmaktan başka bir şey değilse ve buna gelecek vizyonlarının yokoluşu veya ebedi (sonsuz-bitimsiz) şimdinin gündelik deneyimi içinde yokolması eşlik ederken, giderek artan oranda anlamsız hale gelecektir. Poster, bunun gerçekte elektronik medya ile yaşanan şey, yani zaman ve mekân kavramlarının çöküşü ve geleceğin şimdiye taşınması olduğunu savunur.[44] Tarihçilerin yıllardır anladığı şekliyle tarihsel pratiğin hakikat arayışından vazgeçmesi için herhangi bir neden olmasa da, son 30 yılın kültürel meydan okumasının tarih için çok az önemi varmış gibi davranmamak ya da şimdinin çok gerçek meydan okumasını inkâr etmeye devam etmemek için çok iyi nedenler vardır. Richard Evans gibi tarihin kararlı bir savunucusu bile, şu sonuca varmak zorunda kaldı:

> Postmodernizm, en yapıcı tarzlarında, tarihçileri belgelere daha yakından bakmaya, yüzeyde zamanla oluşan küfü daha ciddiye almaya, metin ve anlatılar hakkında yeni yollardan düşünmeye teşvik etti. Birçok yeni konu ve alanların araştırmaya açılmasına yardımcı olurken, daha önce tüketilmiş görünen birçok konuyu tekrar gündeme getirdi. Tarihçileri daha önce hiç olmadığı kadar metod ve prosedürlerini sorgulamaya zorladı ve süreç içinde bu metod ve prosedürleri daha fazla özeleştirel hale getirdi, bunların hepsi de yararlı şeylerdir.[45]

Buradaki meydan okuma, tarihteki konstrüktivizmin varolmaya devam edeceğini gösteren kanıtı cesaretle karşılamak ve geçmişin zengin malzemelerinden alternatif gelecek vizyonlarının imkânlarını inşa etmektir. Bu gelecek vizyonları sadece asırlık insan onuru ve özgürlük vizyonu tarafından değil, aynı zamanda değişen zamanların ortaya çıkardığı sorunların ne-

44 Poster, s. 67-70. Koselleck, anıldığı yer Poster, s. 68. Poster postmodernizmi yeni zaman ve mekân duyarlılıklarının, ki bu duyarlılıklar onların maddi bağlamını sağlayan yeni teknolojilerden ayrılamazlar yarattığı sorunların yeni bir çözümü olarak görür.

45 Evans, s. 248.

denlerinin açıklanmasıyla da biçimlendirilmiştir. Böyle vizyonlar, nihayetinde, eğer geçmiş ve gelecek gerçekliklere dayanırlarsa inandırıcı olabilir ve bu gerçekliklerin açığa çıkarılmasında tarihin hâlâ yapabileceği çok şey olabilir.

**TEŞEKKÜR**

Bu makaleyi Hollanda İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimler İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde (Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences) misafir öğretim üyesi iken yazdım. Bilmediğim ve makaledeki argümanın formüle edilmesinde büyük yararı olan birkaç çalışmayla ilgili önerileri için Eric Johnson'a teşekkür ederim. Ayrıca öneri ve teşvikleri için Henk Wesseling'e de teşekkür ederim.

# Merkezsiz Tarih?: Avrupamerkezcilik Üzerine Düşünceler*

Varolan entelektüel ortamda tarihi nasıl merkez(li)leştireceğimiz ya da merkezsizleştireceğimizi sormak neredeyse otomatik olarak, bugünlerde herkesin kafasını meşgul ediyor görünen Avrupamerkezcilik sorununu gündeme getirmek demektir. Tarihin son iki yüzyıldır ona egemen olan Avrupamerkezcilikten nasıl kurtarılacağı önemli bir sorundur ve sadece akademik bir sorun değildir. Bu soru yeni bir soru olmayabilir ve aşağıda öne süreceğim gibi, birçok şekilde yanlış yönlendirici de olabilir, ama bu soru Avrupa ve sonuç olarak Amerikan küresellik kavramının egemenliği, yeryüzüne veya önemli bir kısmına egemen olma iddiasında olan ve Avrupamerkezcilik-öncesi tarihlerin yeniden canlandırılması da dahil geçmişi Avrupamerkeci olmayan bir biçimde yazma taleplerinin eşlik ettiği diğer alternatifler karşısında gerilediği bir zamanda, yeni bir güç ve ikna edicilik kazandı. Avrupa ve Kuzey Amerika'da ek olarak beyaz erkek egemenliği bakımından anlaşılan Avrupamerkezcilik, kendilerinin de tarihsel varoluşlarının tam olarak kabulü ile

(*) Bu makale, daha önce "History Without A Center? Reflections on Eurocentrism," Eckhardt Fuchs ve Benedikt Stuchtey (der.), *Across Cultural Borders: Historiography in a Global Perspective* (Rowman and Littlefield, 2002), s. 247-284'te yayınlanmıştır.

birlikte tarihe yazılabilmeleri için, tarihin yeniden yazılmasını isteyen kadınların, renkli halkların ve yerli halkların meydan okumasıyla karşı karşıya kaldı. Küresel olarak siyaset ve daha yerel olarak kimlik politikası, hem tarihsel hem de kültürel çalışmalarda tarihle ilgili diğer sorunları gölgede bırakan Avrupamerkezciliğe bir alternatif bulunması çağrısında birleşti.

İlginç bir şekilde, bir disiplin olarak tarihin dışından yapılan bu çağrılar, bütün Avrupamerkezciliğine rağmen, Avrupamerkezci bilinçlerin ve paradigmaların devam etmesini imkânsız kılan sonuçlar üreten geçmişin incelenmesindeki gelişmeler nedeniyle şu sıralar daha fazla duyulur oldu. "Dünya tarihinin"[1] önde gelen yazarlarından birinin bir süre önce söylediği gibi "kolayca elde edilebilir bilgideki artış göz kamaştırıcıdır ve akademik tarihçiler artık benim gençliğimde olduğu gibi Batı Avrupa ve ABD'de yaşamayan insanlığın beşte dördünün neler yaşadığına rahatça ilgisiz kalamazlar. Bu bana, kakafonik bir karmaşa pahasına da olsa açık bir gelişme olarak görünüyor."[2]

Bu kakafoni içinde açıkça duyulabilir görünen tek şeyin, Avrupamerkezciliği aşma çağrısı olduğunu ekleyebiliriz. Bunun nasıl yapılacağı ise bir karmaşa kaynağıdır. Ama sorun Avrupamerkezci-olmayan tarihlerin yazılmasıyla ilgili teknik sorunlardaki karışıklık, hatta çatışan ideolojilerden çok, Avrupamerkezcilik sorununun kendi içindeki bir çelişkinin ürünü olabilir. Bir yandan bazı yazarlar tarihin kavramlaştırılması ve yazımında Avrupamerkezciliğin aşılması çağrısı yaparken, öte yandan makaleler tarihin modern Avrupa'daki köklerine göndermede bulunmadan, tartışılan toplumlar içinde kavranmasının imkânsız olabileceğine işaret ediyorlar. Aydınlar ve Avrupamerkezciliğin ifadesi olan kültürel değerler artık sadece Avru-

1 Bu terimi, bir yaklaşım olarak "dünya tarihi"nden bahsettiğimde, onu dünyanın tarihinden ayırmak için tırnak içine alacağım. Bu ayrım iki nedenle gereklidir. İlk olarak, bir yaklaşım olarak "dünya tarihi", birçok "dünya" tarihçisi ve "küresel" tarihçinin son zamanlarda kabul ettiği gibi, bir bütün olarak dünyanın tarihini kapsamak zorunda değildir. İkincisi, bana göre, odak noktası dar olsa ve yazar kendisini zorunlu olarak o şekilde belirlenmiş yaklaşıma ait hissetmese de, tarihin büyük kısmı dünya tarihidir.

2 William H. McNeill, "History and the Scientific World View," *History and Theory*, c. 37, no. 1 (Şubat 1998), s. 1-13, 7.

palılar ve Kuzey Amerikalılarla sınırlı değil, aksine modernite deneyiminin temel bir parçasıdır, küresel olarak modernitenin parçası olan herkesin bilincine yerleşmiştir. Tarih de ziyadesiyle bu bilincin bir parçasıdır. Nicholas Dirks tarihi "modernin bir işareti"[3] olarak niteler. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki özellikle modern olan ilişkinin deneyimi, modernitenin tamamlanmamış bir proje olarak kaldığı ya da şu ya da bu türden alternatif modernite iddiasında bulunan toplumlardaki bilinçlere bile yayılmıştır. Sadece birbirinden çok farklı toplumlardaki tarih kavramlaştırması değil tarih pratiği de, modernitenin, kökenleri daha önceki geçmişin Avrupamerkezci yeniden yazılışı pratiğinde olan paradigma ve pratiklerle karşılaşması içinde şekillendirilmiştir. Bu, geçmiş deneyimi ve geçmişin organize edilmesinde sadece benzerlik değil ortaklığı da varsayar. Eğer Avrupamerkezcilik başa çıkılması zor bir sorunsa, bunun nedeni kendine özgü modern Avrupa geçmiş bilincinin –zamansallıktan az olmayan bir şekilde mekânsal olarak– şimdi modernitenin ortak mirası olmasıdır.

Dolayısıyla, Avrupamerkezciliği aşmak için, ilk olarak Avrupamerkezciliğin hiçbir şekilde aşikâr olmayan mekânını (location) incelememiz gerekir. Aşağıda ele aldığım sorun budur. Meselenin, sonuç olarak tarihi şu ya da bu şekilde "merkez(li) leştirme" değil, daha çok geçmiş ve şimdiyi bilmenin bir yolu olarak, tarihin statüsü olduğunu ileri sürüyorum. Sorunu daha da karmaşıklaştıran, tarihi Avrupamerkezcilikten kurtarma arzusunun kendisinin, Avrupamerkezciliğin tarihinin tuzağına ve ilerici küresel vizyonlara katkıda bulunabileceği gibi kolayca muhafazakâr hatta gerici davalara hizmet edebilecek bir politikanın tuzağına düşmüş olmasıdır.

## Avrupamerkezciliğin mekânı

Eğer Avrupamerkezcilik Avrupa'nın birçok "öteki"sini tarihin içine taşımakla, ya da McNeill'in söylediklerinin ima ettiği gibi,

3 Nicholas Dirks, "History as a Sign of the Modern," *Public Culture* 2.2 (1990), s. 25-32.

hatta "tarihsiz halklara" tarihsellik tanımakla aşılabilecek olsaydı, o zaman yaşadığımız dönem yeni, Avrupamerkezcilik sonrası bir çağın habercisi olarak kutlanabilirdi. Öyle görünüyor ki, en azından ABD bağlamında, herhangi birinin tarihe kabul edilmesi için gereken tek şey bunu istemesidir ve hatta bazen buna bile gerek yoktur; çünkü bugünlerde farkında bile olmadan tarihe dahil edilmek bile mümkündür. Hatta "Amerikan ulusunun Avrupa'nın bazı parçaları ile birlikte, az bulunur ve biricik bir Batı uygarlığına sahip olduğu fikrine, hatta ve özellikle yakın geçmişte Avrupalı emperyalistlerin kötü muamelesine maruz kalmış olsalar bile yeryüzündeki her halkın tarihsel mirasının eşit değerde olduğu" temelinde karşı çıkmak bile mümkündür.[4]

Tarihin kalabalıklaşması ve en azından bazı çevrelerde kalabalığın tarihin içinde bulunmaya hakkı olduğunun kabul edilmesi, sadece "Batı uygarlığını" merkezden atmaz, aynı zamanda, AvroAmerikan toplumların özel tarihsel yörüngesinin dünya çapında zamanın inşasında bir ereksellik olarak hizmet ettiği Avrupamerkezci bir dünya kavramlaştırmasının zamansallıklarını da sorgular. Şimdinin yanı sıra geleceğe dönük iddialarla da güçlendirilen bu ereksellik, tarih içindeki durgunlukların belirlenmesinin olduğu kadar tarihten dışlanmalar için de kıstas olmuştur. Şu anda kesinlikle, farklı tarihsel miraslar tarih üzerinde eşit iddialara sahip olduğu için, geleceğin de –en azından şimdi merkez üzerinde kendi iddialarını ileri süren toplumlar arasında– hazır lokma olduğu şeklinde yaygın bir hissiyat var. AvroAmerikan erekselliğinin eleştirisi, en aşırı biçiminde –Marksist formülasyonlarında olduğu kadar burjuva formülasyonlarında da– Avrupa ve Kuzey Amerika'ya tarihte önemli bir pay vermemek, Avrupa ve Kuzey Amerika'yı, mekânı sömürgeleştirdikleri için kısa bir süre için zamanı ele geçirmeyi başarabilen davetsiz misafirler olarak tanımlama biçimini alır.

Muhtemelen çok azımız bunlardan herhangi birinin Avrupamerkezciliğin kaçınılmaz çöküşünün işaretini verdiğini kabul edecektir. Belki de başkalarını tarihten dışlamak hakkında eskisinden daha fazla eleştirel olarak öz-bilinçli veya kendimi-

4 McNeill, "History and the Scientific World View," s. 6.

zi suçlu hissedeceğiz ve dünya ya da küresel tarih perspektifine kendimizi adapte etmek için elimizden gelenin en iyisini yapacağız. Bu perspektif sadece bizim teknik olarak mümkün olan en çok sayıda halk ve perspektife uyum sağlamamızı mümkün kılmaz, aynı zamanda kendi dar kafalılığımızı aşmamıza da yardım eder; en aşırı durumda Avrupa (ve Kuzey Amerika'ya) tarihin biçimlendirilmesinde özel bir yer vermeyi reddederiz. Ve bunların hiçbiri Avrupamerkezciliğin, onu aşma yönündeki bütün çabalara rağmen hâlâ varlığını sürdürmesinin verdiği rahatsızlığı gidermez. Çoğu zaman bizzat Avrupamerkezcilikle uğraşmak, dikkatlerin sürekli tekrar AvroAmerika'ya yönelmesi yoluyla Avrupamerkezciliği ebedileştiriyor gibi görünüyor. Biz tarihi ne kadar merkezsizleştirmeye, yeniden merkezileştirmeye veya "merkez ötesine götürmeye"[5] çalışırsak çalışalım, Avrupamerkezcilik bir referans çerçevesi olarak varolmaya devam ediyor. Kültürel çalışmalardan ilham alan Avrupamerkezcilik eleştirmenleri AvroAmerikan yazarlar ve teorisyenlerin bulundukları toplumlar hakkında söylediklerinden çok, dünyanın geri kalanı hakkında ne söylediği konusunda zaman harcıyorlar, ki bu da, bu toplumları tarihçilerin dikkatinin dışına çıkarıyor. Uzun süredir inceledikleri toplumları kendi disiplinlerinin merkezine taşımaya çalışan alan uzmanları bir yana, (alan çalışmalarının Avrupamerkezci bir paradigmadan kaynaklandığı düşünülürse bu büyük bir ironidir), dünya tarihçisi ya da küresel tarihçi denilen tarihçiler de günümüzde tarihi ötekilere açma çabalarında ve AvroAmerika'nın tarihsel gelişmeye merkeziliğinden kaçınan açıklama arayışlarında dikkat çekiyorlar. Ancak, onları destekleyen bir eleştirmenin belirttiği gibi, dünya tarihi yazımlarının çoğunun "merkezi sorunu" hâlâ, "Avrupa uygarlığının niçin bütün diğer uygarlıkları gölgede bıraktığını açıklamaktır."[6] Ötekilerin tarihe sokul-

5 Bu Janet Lippman Abu-Lughod'un terimidir. Bkz. "The World-System Perspective in the Construction of Economic History," *History and Theory*, c. 34, no. 2 (1995), s. 86-98, özellikle s. 94-95.

6 Raymond Grew, Review essay, "Paul Costello, *World Historians and Their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism*," *History and Theory*, c. 34, no. 4 (1995), s. 371-394, 372.

ması hiçbir şekilde Avrupamerkezci bir ereksellik ile uyumsuz değildir. Aynı yazarın belirttiği gibi;

> ...dünya tarihi süregiden bir anlatıya bir çerçeve sağlar, bu, uygarlığın nabzının Fırat ve Dicle boylarında nehir boyu tarımının ritimleri ile atmaya başlaması ile başlayan, ardından, Avrupa'nın gücü ve etkisi bütün yeryüzüne yayılıncaya kadar iki bin yıl boyunca klasik dünyadan geçen bir anlatıdır. Bu doğru çizgi içinde yeralmayan uygarlıklar, ne kadar takdir edilirlerse edilsinler, başlangıçta farklı hikâyeler olarak sunulurlar, ama hepsi de Batı'nın kazandığı dünyanın bir parçası oluncaya kadar, her biri bir sonrakine yerini vererek daima sona eren ve ana anlatıdan ayrılan hikâyeler olarak sunulurlar.[7]

Ders kitaplarının dışında Francis Fukuyama ve David Landes'in etkili kitapları da son yıllarda AvroAmerikan siyasi modellerini "tarihin sonu" ve AvroAmerika'yı son binyılın dinamik gücü olarak teyit ettiler.[8] Özellikle Landes'in çalışması Avrupamerkezciliğin eleştirmenlerine yöneltilmiştir ve onları kötü tarihçiler, "Avrofobikler" ve "anti-entelektüeller" olarak niteler ve "Batı uygarlığı ve yayılmasının" son binyılda tarihsel ilerlemedeki merkeziliğini teyit etmek için "çokkültürlü, küreselci, eşitlikçi tarihe" karşı çıkar.[9] Anti-Avrupamerkezcilere karşı açık eleştirel tutumu, Avrupamerkezciliğin (dünya tarihi ders kitapları ile ilgili olarak olabileceği gibi) sadece eski kötü alışkanlıkların bir kalıntısı değil, aynı zamanda geçmiş hakkında düşünmenin önemli bir parçası olma işlevine devam ettiğinin de bir işaretidir.

Samuel Huntington'ın kendi başına bir tarih kitabı olmayan, ama serbestçe tarihle ilgilenen *Uygarlıklar Çatışması* adlı kitabının gösterdiği gibi,[10] eğer ötekilerin tarihe dahil edil-

---

7 *A.g.e.*, s. 371.

8 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last* Man (New York, 1992), ve David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So* Poor (New York: W.W. Norton & Co., 1998).

9 Landes, s. 513.

10 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Yaz 1992), s. 22-49, "The West Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* (Ekim/Ara-

mesi kendi içinde ve kendiliğinden Avrupamerkezciliği olumsuzlamıyorsa, Avrupamerkezci bir erekselliğin reddedilmesi de değildir. Huntington'ın argümanının mevcut bağlamla ilgisi, onun ister tarihin sonu, isterse diğer "uygarlıklar" tarafından taklit edilecek bir model olarak, –bütün tarihsel değişikliklere karşı değişmez özelliklerini sürdüren– "Batı"yı reddetmesidir. Bu koşullarda "evrensel bir uygarlık kavramı, Batı'nın öteki toplumlar üzerindeki kültürel egemenliğini ve öteki toplumların Batı pratik ve kurumlarını kopyalama ihtiyacını meşrulaştırmaya yardım etmektedir."[11] Huntington'ın dünyası da "çok kültürlü" bir dünyadır, ama çok kültürcülüğün liberal versiyonlarındakinin aksine bu çok kültürlü dünyayı küreselleşmenin bir ürünü olarak değil, küreselleşmenin önündeki aşılamaz bir engel olarak görmektedir; buna göre uygarlıklar öngörülebilir gelecekte kendi ayrı yönlerinde ilerleyeceklerdir. Huntington'ın çözümlemesini Avrupamerkezci yapan şey ne öteki toplumları tarihten dışlaması ne de onların bir Avrupamerkezci erekselliğe tabi kılınmaları değil, onun normatif, –demokrasiden insan haklarına–, ötekilerin basitçe elde edemeyecekleri benzersiz değerlere sahip "Batı" değerlendirmesidir.

Yukarıda söylediğimi teyit etmek için, Avrupamerkezcilik sadece geçmişin bir kalıntısı olarak sürmez. Avrupamerkezciliğin bu değişik yeniden olumlanmaları, çağdaş koşullara bir cevap olduğu kadar, aynı zamanda Avrupamerkezciliğin reddidirler. Avrupamerkezciliğin varlığını devam ettirmesinde şaşırtıcı olan çok az şey vardır. Her şeyden öte, eğer kimliğin inşasında tarih önemli ise tarihin gerçek veya tasarlanmış bir kimlik etrafında merkezlenmesinde şaşırtıcı bir şey olmaması gerekir. Mevcut kimlikle bağlantılı tarih tartışmasının büyük kısmı ona bir merkez vermeyerek, kimliğin akışkanlığını veya istikrarsızlığını ya da inşa edilmişliğini ve icat edilmişliğini vurgulayarak, kimliği ortadan kaldırmayı amaçlıyor. Mevcut şartlarda kimliğin bu tahttan indirilmesi ne kadar şaşırtıcı olursa ol-

---

lık 1996), s. 28-46, ve *The Clash of Civilizations and the Remaking of World* Order (New York: Simon and Schuster, 1996).

11 The *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, s. 66.

sun (bazı toplumlarda ve toplumlar içindeki bazı gruplar için daha çok) Lewis Wurgaft'ın belirttiği gibi kendi başına kimlik kaygısını ortadan kaldırmaz.[12] Aslında şu anda kimlik üzerindeki bu tartışmaların ironilerinden biri, tartışmanın aynı anda istikrarlı kimlikler ihtimalini sorgulaması ve geçmişte bastırılmış kimliklerin tanınmasını talep etmesidir; bu talep tarih alanında, daha önce tarihin dışında bırakılmış grupların tarihsel varlıklarının kabul edilmesi talebi biçimini alır. Küresel olarak, uygarlıksal, kültürel ya da ulusal kimliğin sorgulanması bu tür kimliklerin teyidi ile çakışır. Şu anda olan şey, merkezlerin yok edilmesi değil, aksine tarihin merkezinin bir yandan bu konudaki iddiaların artışı ile öte yandan da merkezlerin artışı ile kalabalıklaşmasıdır.

Dolayısıyla, mevcut koşullarda düşünümsel (reflexive) bir Avrupamerkezcilik bilincinin Avrupa ya da ABD merkezli bir tarihin ortadan kaldırılmasına neden olmasını beklemek saçmalık olur. Bu özellikle, eğer Avrupa ve ABD'nin hâlâ dünyaya hakim olduğunu ve Avrupa ve ABD'nin ekonomik, toplumsal, siyasi ve kültürel ürünlerinin küresel olarak dönüştürücü bir rol oynadığını kavrarsak geçerlidir. Dünya tarihlerinin şu andaki yazılış biçimini, ya da Landes ve Huntington'ın kültür ve tarih arasındaki ilişkiyi ele alış biçimini sevmeyebilirsiniz, ama bu onların ortaya koyduğu sorunları hemen reddetmek için bir gerekçe değildir.

Ancak benim buradaki amacım bu çalışmaların Avrupamerkezciliğini haklılaştırmak değil, aksine Avrupamerkezciliğin bu açık teyitleri üzerinden mevcut soruna geri dönmektir: Avrupamerkezciliğin mekânı (location). Bu çalışmaların açığa çıkardığı şey şudur: ötekilerin tarihe dahil edilmesi, ya da hatta Avrupamerkezci erekselliğin reddi Avrupamerkezcilik sorununun sona erdirilmesine yetmez. Aslında, kapsayıcılık ve tarihe çok yönlü yaklaşıma rağmen Avrupamerkezciliğin varlığını sürdürmesi, Avrupamerkezcilik sorununun bu terimler çerçevesinde ele alınmasında hayli yanıltıcı bir şey olduğunu ortaya

12 Lewis D. Wurgaft, "Identity in World History: A Postmodern Perspective," *History and Theory*, c. 34, no. 2 (1995), s. 67-85.

koyar; özellikle AvroAmerikan tarihyazımında ister kapsayıcılık ister uygarlıkların çeşitliliğinin kabul edilmesi hakkında yeni olan çok az şey olduğunu hatırlarsak. Kerwin Klein bize Avrupamerkezcilik-karşıtlığının bile bazı versiyonlarında bir Batı geleneğinin parçası olabileceğini hatırlatır.[13]

Avrupamerkezciliğin ayırıcı özelliği –bütün etnosentrizmlerin ortak özelliği olan– dışlayıcılığı değil, aksine kapsayıcılığıdır. Yukarıda farkında bile olmadan tarihe dahil edilmenin mümkün olduğunu söylediğimde, dalga geçmiyordum. Kitaplardan televizyona ve şimdi de internete, dünya halkları, kültürel pratikleri ve deneyimlerinin –kendilerinin de bu pratiğin bir parçası olmalarının ötesinde, büyük oranda tasavvurlarının ve kontrollerinin ötesinde olan bir şekilde– envanteri çıkarılmış, düzenlenmiş ve tarihe kaydedilmiştir. En temel düzeyde Avrupamerkezciliği oluşturan şey işte bu pratik ve bu pratiğin düzenleyici ilkeleridir. Dahası, bu etkinlik kökenlerinde dünyanın yeni bir bilimsel sınıflandırılması ve açıklanmasıyla çakıştığı için, bu etkinlik kendilerini öyle sınıflandıran halkların ulaşamadığı hakikate sahip olduğunu ve *onların* kendi-kendilerini algılayışları ve dünya algıları karşısında önceliği olduğunu ileri sürer... Tarih, 19. yüzyılda sistematikleştirilen diğer toplumsal bilimlerle birlikte, dünya üzerinde yeni bir egemenlikten bahseder. Bu tarih artık, geçmişin bir aynasını sunarak şimdiye hizmet eden bir devletler tarihi, ya da kilise veya ahlaki örnekler tarihi değildir. Bu bütün toplumları ve bütün yönleri ile dünyanın tamamını kendi (çalışma – ç.n.) alanı olarak alan ve onları tekçi ve sistematik olarak sınıflandırma ve açıklamayı amaçlayan bir tarihtir. Bildiğimiz biçimiyle tarih –yöntemlerine dayalı hakikilik iddiası, mekânsal ve zamansal varsayımları, çözümleme birimleri ve analitik kategorileri ile tarih– nihayetinde Avrupamerkezciliğin en temel mekânıdır. Bu, tarih yapmanın sadece bir yolu olduğunu, tarihin (veya Avrupamerkezciliğin) çelişkilerden arınmış olduğunu ya da tarihin kendisinin tarihsellikten azade olduğunu söylemek değildir. Aşağıda ileri

13 Kerwin Lee Klein, "In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History," *History and Theory,* c. 34, no. 4 (1995), s. 275-298.

sürmeye çalışacağım gibi, tam aksi sözkonusudur. Evrensellik iddiasının kendisi ve dünyayı bir bütün olarak kuşatma çabası, kendi çelişkilerini yaratır. Bu çelişkileri çözme çabaları da tarih içindeki bağlamları tarafından kısıtlanmıştır ve tarihin modern bilinç üzerindeki egemenliğini ağırlaştırır.

Birkaç iyi bilinen gerçeği tekrarlamak gerekirse, tarihsel olarak şimdi yüz yüze olduğumuz Avrupamerkezcilik, dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür. Avrupa modernitesinin kökenlerinde ortaya çıkan bu arzu ve gayret, hâlâ bizim şu anımızı belirlemeye devam ediyor. Yüzyıllar boyunca Avrupalılardan başkaları da bu çabaya katılmaya geldiler, ama hâlâ AvroAmerikalılar –şimdi artık en göze çarpar biçimde ABD'nin Amerikalıları– bu arzuyu yönlendiriyor ve bu arzuyu bütün yeryüzüne yayıyorlar. Öte yandan, ötekilerin katılımı Avrupamerkezciliğin yokolmasına değil, aksine onların bir Avrupamerkezci moderniteye dahil edilmelerine işaret ediyor.

Dünyanın envanterini çıkarma arzusu, daha *Marco Polo'nun Seyahatleri*'nde bile görülür. Bu kitabın birçok bölümü dünyanın haritasının çıkarılması ve dünya halklarının ve ürünlerinin bir kataloğu olarak okunabilir. Maddi ve manevi dünyanın envanterinin çıkarılması denizaşırı keşifleri hızlandırdı. Daniel Boorstin bu envanterlerin sadece Avrupalıların gözlemlediklerini değil, ötekilerin dünya hakkında ne bildiğini de içerdiğini belgeledi; başka bir deyişle, Avrupa bilgisi, aynı zamanda yerel bilgileri kendi içine almasıyla da büyüdü.[14] 18. yüzyıla gelindiğinde bu yeni bilginin hem birikimi hem de örgütlenmesi daha sistematik hale geldi, ki bu 19. yüzyılda bizim mirasçısı olduğumuz toplumsal bilimlerle sonuçlandı. McNeill şöyle yazar:

> Amerikalar ve dünyanın daha önceden bilinmeyen yerleri hakkındaki enformasyon selinin Avrupa bilincine saldırdığı... Hıristiyan hakikatlerini teyit eden (veya en azından sahte bir bağlılık gösteren) Avrupa bilgisi, yeni bilgi alanları keşfetti, geçmiş hakkında ve yeryüzünün uzak kısımları hakkın-

14 Daniel Boorstin, *The Discoverers* (New York: Random House, 1983).

da hep daha fazla malumat biriktirdi ve bütün bu yeni verilerin nasıl bir araya getirileceği sorusundan kaçındı. Bu durum, (Newton'un fizik ve astronomideki göz kamaştırıcı başarısının harekete geçirdiği), ampirik bilgiyi sistematik olarak organize etme yönündeki radikal çabalar, botanik gibi alanlarda açık başarılar elde edinceye kadar devam etti... Aynı yüzyıllarda Çin, İslâm ve Hindistan bilgi gelenekleri dışarıdan gelen değişim geleneklerine direnişte daha başarılı idiler ve yeni ve zıt enformasyonları dikkate almayı reddederek, Avrupalılar karşısında ilerliyorlardı. Asıl olarak Fransa'da yaşayan kendine-özgü az sayıda "Aydınlanmış" düşünür, miras alınmış Hıristiyan bilgi çerçevesini tamamen terk etmeye başladığında, Asya'daki miras alınmış hakikatin muhafızları bundan etkilenmediler. Aksine, kaçınılmaz olarak reddedilmez biçimde üstün hale gelen Avrupa bilgi ve becerisini yakalama yönündeki ciddi çabalar, neredeyse zamanımıza kadar geciktirildi.[15]

Zamanımızın en önemli "dünya tarihçisi"nden alınan bu dikkate değer pasajın, fail (agency) sorunundan kaçınması kayda değer –bu meseleyle ilgili aşağıda daha fazla şeyler söyleyeceğim– ama buradaki meseleyi ikna edici biçimde gözler önüne seriyor: bilgi birikimi, Avrupa'nın modern dünyadaki diğer uygarlıklardan ayrılmasında merkezi öneme sahiptir. Bu gelişme içinde, tarih insan toplumlarını kataloglama ve farklılıklarını açıklamak için geçmişi yeniden düzene sokma kısmını yerine getirmiştir. Bu yeni düzen içinde toplumların yeni yerlerine gönderilmeden önce veya tarihleri olmadığı için dışlanmadan önce, *ilk olarak geçmişin yeni değerlendirilmesi içine dahil edilmeleri gerekir*.

Bu bilgi birikimi ve bilginin organize edilmesi Avrupamerkezciliğin sadece bağlamı değil oluşturucu uğrağı haline de geldi. Avrupamerkezciliğin eleştirmenlerinin, Batı uygarlığı veya dünya tarihi konusundaki herhangi bir ders kitabından çıkarılabilecek bu çok iyi bilinen gelişmeler hakkında söyleyecek

15 William H. McNeill, "The Changing Shape of World History," *History and Theory*, c. 34, no. 2 (1995), s. 8-26, 10.

çok az şeylerinin bulunması gariptir; ya da belki de çok garip değildir, aynı nedenle: gelişmelerin bu biçimde değerlendirilmesinin bir Avrupamerkezci etkisi vardır. Ama, bu gelişmeleri göz ardı etmenin bedeli, Avrupamerkezcilik kavramına, çoğunlukla onu tarih-dışı hale getirerek, sahip olmadığı bir şeffaflık bağışlamaktır.

John Elliott neredeyse 30 yıl önce, insan bilimlerinin keşfinin bütün yeryüzünde geçmişin değiştirilmesini zorunlu kıldığını ve en sonunda Avrupa'yı tarihin merkezine ve sonuna yerleştiren yeni bir anlatıya ilham verdiğini söyledi.[16] Bir Avrupamerkezlilik veya Avrupa (Hıristiyan) üstünlüğü duygusunun bu gelişmelere öncüllük yapıp yapmadığı bana göre fazla fark etmez. Muhtemelen bütün etno-sentrizmlerin evrensel bir özelliği olan böyle bir duygu Avrupamerkezciliği bir tarihsel olgu olarak ayırdetmeye, belirlemeye yetmez. Ne de tarihin "merkezleştirilmesi"nin ilk planda bir sorun olarak ortaya çıktığının açıklanmasına yardımcı olur. Çağdaş bakış açımızdan, sadece iki örneği alırsak, Avrupamerkezcilik ve Çin-merkezcilik yüzyıllarca birbirlerinin dünyanın merkezinin kendileri olduğu iddiasının farkında olmadan mutlu bir şekilde yan yana varoldular, çünkü ideolojik bir anlamda (eğer *yalnızca* ideolojik bir anlamda değilse) yeryüzünde yaşayan insanların çoğunun yaptığı gibi, farklı "dünyalarda" yaşadılar. Aşağıda çağdaş tarihyazımıyla ilgili olarak bu konuda daha fazla şeyler söyleyeceğim. Burada, günümüze kadar sürecek olduğunu söylemeye bile gerek olmayan merkez sorununu ortaya çıkaran şeyin, onların tek bir dünya içinde birleş(tiril)meleri olduğunu söylemek yeter.

*Avrupa* bakış açısından sonuç, en azından uzun dönemde dışarının ortadan kalkmasıydı. Avrupa dışındaki "vahşi" insan ve acayip halklar şimdi Avrupa'nın sınırları içine getirilmişlerdi[17] ve

16 John H. Elliott, *The Old World and the New 1492-1650* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970).

17 Bu iddia, "vahşi adam"ın uluslararasılaşmasının Avrupa ruhu için sonuçları hakkında yazan Hayden White'dan esinlendi. Bkz. Hayden White, "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea," H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1978) içinde, s. 50-182.

bu "uygarlıklar"ın yanı sıra "zamanı olmayan" ötekileri de yeni bir zamansal hiyerarşi içinde düzenleyen bir anlatıyı gerektiriyordu; tarihin kendisi ancak, Marx'ın çok bilinen bir cümlesini alıntılamak gerekirse, "zamanın dişleri arasında ot gibi yaşayan" diğer uygarlıklar bakımından ya da 19. yüzyılda antropolojinin konusu haline gelecek olan, bu zamanı olmayan ötekiler bakımından mümkün hale gelmişti. Başka bir deyişle Avrupamerkezcilik ve tarih, aynı anda doğmuşlardı. Onlara belki, doğuşlarının bir koşulu olan dünyanın yeni uzamsallaştırılmasını (spatialization) ekleyebiliriz. 1768'de James Cook Pasifiklerin keşfini tamamladığında, Avrupalılar dışarısı olmayan yeni bir küresel vizyona sahip olduklarını ileri sürebilirlerdi; geriye kalan görev bu yeni dünyanın çatlaklarındaki gölgelerde kalan bölgelerin keşfi idi. Avrupalılar bu dünyanın haritasını çıkarır ve adlandırırken, bu dünyada yaşayanları da, dünyanın çeşitliliğini açıklamak için yeni yeni tasarlanmış olan doğal ve geçici kategoriler altında toplamaya başladılar. Bu küresel vizyon nihai olarak diğer halklara ve onların bilgisine karşı gösterilen kibri meşrulaştıran şeydi; Avrupalılar şimdi küresel bir gözetim-denetim iddiasında bulunabildikleri için, öteki halkları ve onların bilgilerini onlardan daha iyi bilebilirlerdi. Süreç içinde bastırılan ise, dünyayı ve geçmişi başka biçimlerde bilebilme ihtimali idi.

Burada, ne Avrupa'yı ne de Avrupamerkezciliği şeyleştirmemek, aksine onları kendi tarihsellikleri içinde görmek için dikkatli olmalıyız. Çağdaş tartışmalardaki Avrupamerkezcilik, asıl olarak dünyanın geri kalanı ile ilişkisi içinde anlaşılır. Samir Amin'in ileri sürdüğü gibi, Avrnupamerkezcilik Avrupa'nın icadında da eşit derecede önemlidir. Amin ikna edici bir biçimde, halkların kalabalığını barındıran bir dünyanın keşfinin sonunda bir Avrupa geleneğinin icadı ile sonuçlandığını, yukarıda alıntılanan ders kitabı değerlendirmelerini şekillendirmeye devam ettiğini ileri sürer. Amin Ortaçağ Avrupalılarının, Avrupa dışındaki çağdaşları ile, Avrupa kıtasındaki selefleri ve haleflerinden daha çok ortak yönleri olduğunu öne sürer. Kökleri Yunan ve Roma'da olan, ara bir dönemden modern döneme kadar gelen doğrusal bir tarihi icat eden mo-

dern Avrupa'dır.[18] Avrupalılar dünyayı yeniden icat ederken, Avrupa'nın kendisinin de icat edilmesi gerekmiştir. Bu süreç içinde bastırılan şey, Avrupa'nın genişlemesi ve Avrupa'nın öteki bilgileri mülk edinmesinin Avrupa'nın biçimlenmesinde oynadığı roldür. Bu gelişmelerin bir ürünü olan tarih, onların nedeni haline getirilmiştir.

Avrupamerkezcilik içindeki temel bir çelişkiye işaret etmek bakımından bu iddia hayli aydınlatıcıdır: dünyayı Avrupa'nın içine getirerek dışarıyı ortadan kaldırırken, aynı zamanda Avrupa'nın icadında dışarı üzerinde ısrar etmek; Huntington'ın karşı çıktığı iddiayı hatırlamak gerekirse, biricik ama evrensel Avrupa. İçeriden olduğu kadar dışarıdan yönlendirilmiş bir vizyon olarak Avrupamerkezcilik, diğer mümkün çelişkilere de dikkat edilmesini ister: evrensellik iddiası, dışarı karşısında bir bütün olarak Avrupa'dan bir seküler vizyon çıkmış olsa bile, ulus-devletler halinde bir parçalanmayı yaşamış olan Avrupa içinde, bu iddianın anlamı üzerinde tartışmalara neden olabilir. Başka bir deyişle, Avrupamerkezciliğin küresel düzeydeki sorunları ilk olarak Avrupa düzeyinde yaşanmış olabilir, ki bu da iç çelişkileri nedeniyle, tam da evrensellik iddiası, dışarıyı içeri getirerek denetleme çabaları, kontrol altına alınmayı reddeden yeni özellikler yarattığı için, Avrupamerkezciliğin tamamlanmamış bir proje olarak kalmak zorunda olduğu ihtimaline işaret eder. Ama bu özellikler, ortaya çıkışlarında Avrupamerkezcilikten etkilenmiş olabilirler, ki bu da Avrupamerkezciliğin anlamı ve yerini karmaşıklaştırır.

Avrupa içi ilişkilerle Avrupa'nın dış dünya ile ilişkileri arasındaki paralellikler birçok yönden aydınlatıcıdır. Avrupamerkezciliği tarihselleştirirken, her ikisi aynı sürecin parçası oldukları için, bir kıta olarak Avrupa'ya içsel olan gelişmelere, Avrupa'nın kıta ötesindekilerle ilişkileri karşısında bir nedensel öncelik tanımak istemem. Bu ikisinin birbirinden ayrılması birçok yönden Avrupamerkezcilik/Avrupamerkezcilik karşıtlığı tartışmasında hayati ve karakteristiktir. Dünya siste-

18 Samir Amin, *Eurocentrism*, Fransızcadan çeviren Russell Moore (New York: Monthly Review Press, 1983).

mi analizini kullanan Fernand Braudel, 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın oluşumunun değişik Avrupa toplumlarının birbiri ile *ve* dış dünya ile ilişkilerinden çok etkilendiğini ileri sürdü.[19] Amin'in ileri sürebileceği gibi, Avrupa'nın içi ve dışı erken tarihlerde açık çizgilerle birbirinden ayrılmamıştı. "Vahşi insan" Avrupa dışındaki dünyada yaşadığı gibi, Avrupa toplumlarının çatlaklarına yerleşti; bu durumda, 12. yüzyıldaki bir Venedikli için, ortak bir Hıristiyanlık dünyası varsayımlarına rağmen, Avrupa'nın içindeki yerlerin sömürgeleştirilmesinin bir siyasi veya ideolojik proje olarak Avrupa dışındaki yerlerin sömürgeleştirilmesinden temel olarak farklılaşıp farklılaşmadığını sormamız gerekir.

Bu soruyu iki nedenle soruyorum. İlk olarak Avrupamerkezcilik teriminin taraftarları kadar eleştirmenlerince de, tarihsizleştirilmiş kullanımını biçimlendiren "Avrupa" fikrinin şeyleştirilmesini vurgulamak için. Böyle bir şeyleştirme, ister Avrupa'nın isterse Avupamerkezciliğin icadının kendi başına bir Avrupa projesi olmadığı, ama Avrupa içinde zamansal olarak yer değiştirmelerden kaynaklanan inisiyatiflerin ürünü olduğu gerçeğini gizler. Giovanni Arrighi'nin yakın zamandaki çözümlemesinde belirttiği gibi, bu yer değiştirmelerde devletler ve sermaye arasındaki işbirliği dinamik bir rol oynamıştır ve bu yer değiştirmelere değişik Avrupa devletleri arasındaki yoğun çatışma(lar) eşlik etmiştir.[20] Bu projelere katılmanın yanı sıra, bu projelerin ödülleri ve cezalarının dağıtılmasında da sınıf ve cinsiyet belirleyici bir rol oynamıştır. Başka bir deyişle, ülke içindeki sömürgeleştirme ile ülke dışındaki sömürgeleştirme arasında yakın paralellikler vardır. Sömürgecilik paradigmasının, özeklikle ulus-devletin doğuşu ile birlikte, devlet kurma projeleri konusunda söyleyecek çok şeyi olabilir: en önemli birkaçını saymak gerekirse, şiddet araçlarının devletin tekeline alınması, halkın kontrol edilmesi için yeni izleme ve envan-

19 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th to 18th Century*, 3 cilt, Fransızcadan çeviren Sian Reynolds (New York: Harper and Row, 1984), özellikle 3. cilt, *The Perspective of the World.*

20 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times* (Londra ve New York: Verso, 1994).

ter tekniklerinin kullanımı ve yerel farklılıkları yok eden homojen ulusal kültürlerin yaratılması çabaları hakkında.[21] Buradaki amacımıza en uygun olanı, ister yer-temelli isterse bilimin feminist eleştirmenlerinin ileri sürdüğü gibi kadınların bilgileri olsun, yerel bilgilerin silinmesi olabilir. Son yıllarda, akademisyenler ayrıca emperyalist devletlerin sömürgelerdeki "uygarlaştırma(cı) misyonu" ile ülke içinde kadınlar ve çalışan sınıflara karşı uyguladıkları "uygarlaştırma misyonu" arasındaki paralelliklere de dikkat çektiler.[22]

İkinci neden ise Avrupamerkezcilik ile tarih arasındaki ilişkiyi daha da karmaşıklaştırmaktadır. Burada da tarihin oynayacağı hayati bir rol vardır, ama bunun, bu bağlamda ulusla özdeşleştirilen sınırları ile ilgili daha farklı sonuçları olur; bu belki de tarih ile ulus-devletin doğuşu arasındaki yakın ilişkinin nedenidir: çeşitli yerel tarihleri tek bir anlatı içinde massetmek için yerel tarihleri, ulusu merkez ve tarihin sonu olarak kabul eden zamansal hiyerarşiler içinde düzene sokmak için, tarih içinde ulus erekselliğine uymayan tarihin alternatiflerini silmek için. Ulus bakımından anlaşılan tarih zorunlu olarak evrenselcilikle uyumsuz olması gerekmez; ama en azından ulusu evrensel ideallerin dile getirilmesi için araç haline getirir, ki bu da ulusal evrensellik iddialarının imkânını artırır. Bu iddialar çeşitli ulusal iddialar arasındaki yarışmanın temeli olarak hizmet ettiği için, artık mutlak doğru olarak kabul edilmemektedir. Avrupa'da devlet inşası ve ulus-inşası (nation-making), hem devletler arasında hem de devletlerin kendi içlerinde daha fazla rekabet ve çatışma konusu olduğu için, tarih dahil bunları eklemleyen ideolojiler de rekabet ve çatışmanın konusuydu. Evrensel tarih iddialarına, rekabet halindeki merkez ve evrenselliğin ruhu olma

21 Ulus inşasının çözümlenmesinde sömürgecilik paradigmasının buradakinden daha olumlu anlamda kullanımı için bkz. Eugen Weber, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* Stanford (Stanford University Press, 1976).

22 Susan Thorne, "'The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable': Missionary Imperialism and the Language of Class," Frederick Cooper ve Ann Laura Stoller (der.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997) içinde, s. 238-262.

iddiaları eşlik etti; Avrupamerkezcilik tartışmalarında adı düzenli olarak gündeme gelen F. Hegel, sadece bir Avrupalı filozof değil aynı zamanda, uzun uzadıya Alman evrensellik iddialarını savunan bir Alman filozoftu. Öte yandan adı sık sık gündeme gelmeyen başka bir Aydınlanma ürünü olan J.G. Herder, evrenselliği her ulusa özgü, değişik tarihsel (ve coğrafi) miraslardan kaynaklanan özelliklere yerleştirme konusunda ısrar etti. Çağdaş Avrupamerkezcilik tartışmalarında Herder'in ihmal edilmesi oldukça şaşırtıcıdır (ve belki de aydınlatıcıdır). Evrenselliği bakımından Herder Aydınlanmanın ürünü olmasına rağmen ve arka kapıdan Avrupa'nın doğrusal bir tarihini (Babil'den kendi zamanına kadar) sunmuş olsa da, tarihsel fikirlerinin yayınlandığı kitabın İngiliz editörü Frank E. Manuel, 30 yıl kadar önce kulağa çok çağdaş gelen sözlerle şunları yazdı:

> Fransız çizgisel, rasyonel ilerleme akımına karşıt yeni Alman felsefi tarihinin önde gelen temsilcisi olan Herder geleneksel tarihsel bakış açısını ve tarihsel tartışma evrenini radikal bir şekilde değiştirdi... Turgot'dan Comte'a kadar Fransız felsefi tarihlerini okuyan birisi, hâlâ onların temel olarak Avrupamerkezciliğinden ve onların "ötekiliği" tarihsel takdir edişlerinin sınırlılığı ve hatta darlığından etkilenir. Herder, nerede ve ne zaman ortaya çıkarsa çıksın her *Volk*'un (halkın), veya halk yığınının kendine özgülüğüne ve insanlık tarihinde eşit (ya da neredeyse eşit) statüsüne inandı.[23]

Ulus, tarih ve Avrupamerkezcilik arasındaki ilişki en azından üç nedenle önemlidir. İlk olarak, Avrupamerkezcilik farklılaşmamış bir terim değildir, aksine farklı ulusal eklemlemeler boyunca ifade ediliş biçimlerine göre tanımlanmalıdır. Bu bağlama en uygun olanı Avrupamerkezcilik teriminin, son iki yüzyıl içinde, en önemlisi, Avrupa ile ilişkisi çok karmaşık olan ABD olmak üzere Avrupa diasporasının ürünü olan devletlerin orta-

---

23 Frank E. Manuel, "Editor's Introduction," to Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind,* abridged and with an Introduction by Frank E. Manuel (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), s. Ix-xxv, xiv, xv-xvi.

ya çıkışı üzerine, karşı karşıya kaldığı zorluklardır. Avrupa sömürgeciliğinin bir ürünü olan ABD'nin Avrupalıların gözündeki imajı, zaman içinde Avrupa'nın dejenere bir versiyonu şeklinde bir aşırı uçtan, Avrupa'yı kültürel olarak sömürgeleştiren ülke şeklindeki öteki aşırı uca değişiyor görünüyor. ABD tarafında ise, Avrupamerkezcilik pratiği aynı andaki Amerikan "istisnacılığı" iddiaları ile zorlaştırılmış, karmaşıklaştırılmıştır. Benim bu tartışmada AvroAmerika terimini kullanmamın nedeni işte bu karmaşık ilişkidir. Ben bu terimle hem bir birliği hem de bir farklılığı ifade etmek istiyorum. Her durumda, Avrupa ile ABD arasındaki karmaşık ilişki veri olduğuna göre, onlara dünya hakkında "Avrupamerkezcilik" terimiyle ifade edilecek ortak bir bakış (açısı) atfetmek çok basit olur. Böyle bir niteleme, söylemeye bile gerek yok, Avrupa toplumları arasındaki farklılıklara da uygulanabilir olmalıdır. Burada amaç Avrupamerkezciliği ortadan kaldırmak değil, onu daha kesin bir hale getirmektir.

İkinci olarak, ulus üzerine vurgu yapılması gereklidir, çünkü ulus bakımından anlaşılan bir tarih evrensel bir tarih kavramıyla veya bu nedenle farklılaşmamış bir Avrupamerkezcilik ile çelişirken, evrenselci varsayımları olan bir Avrupa tarihi bağlamı içinde ortaya çıkan ulus-biçimi de evrensel uygunluk ve meşruiyetle donanır. Ulus ve ulus etrafında yazılan tarih kendi özgüncülüğünü yaratan bir evrenselciliğin en inandırıcı ifadesi olabilir. Aynı zamanda Avrupamerkezci bir evrenselciliğin tarihi ile iç içe olduğu düşünülürse, ulus-biçimi Avrupamerkezciliğin asıl yeri ve küresel olarak yayılmasının ortamı olarak hizmet eder.

Son olarak, ulus önemlidir, çünkü ulusun özel oluşumu Avrupamerkezcilik sorunsalının ve onu yenmenin araçlarının anlaşılmasını şekillendirir. Yukarıdaki giriş paragrafında belirttiğim gibi, ABD özel bağlamında Avrupamerkezcilik sorunu başka sorunlara bağlıdır, örneğin cinsiyet, ırk ve etnisite – ki bu bir kez daha içeri ve dışarı ayrımını ortadan kaldırır. Bu koşullarda, küresel olarak Avrupamerkezci olmayan tarihlerin yazımı beyaz erkek egemenliğinden bağımsız tarihlerin yazımından ayrılamaz hale gelir. Avrupamerkezciliğin bu türünün, Avru-

pamerkezcilik sorununun küresel olarak, en azından evrenselci bir Avrupamerkezciliğin tarihsel nesneleri olan AvroAmerikan olmayan ülkelerde, nasıl anlaşıldığını gösterdiğini varsaymak için çok az neden vardır.

Avrupamerkezciliğin yeri ile ilgili bu mülahazalara, en önemlisi de hem Avrupamerkezcilik sorunu, hem de tarihin merkezsizleştirilmesi sorununa coğrafi ya da mekânsal yanlılığın egemen olması sorununa, bir boyutun daha eklenmesi gerekir. Tarihin ve dolayısıyla Avrupamerkezciliğin yerleri olarak Avrupa ya da ulustan bahsetmek büyük oranda mekânsal, ya da mekânsal olarak tanımlanabilir kategoriler içinde kalmak demektir. Ama kendiliğinden mekânsal olmayan, ya da diyelim ki toplumsal ve siyasi uzamlar gibi sadece metaforik anlamda mekânsal olan kategoriler için ne demeli? Diğerlerinin yanı sıra sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite, din ve kültür böyle kategorilerdir. Ulusal ve hatta kıtasal sınırları aşan bu tür kategoriler 19. yüzyıldan beri genellikle Avrupa ya da ulus kategorilerine karşı açık bir karşıtlık içinde, tarihi merkezlemenin alternatif yollarını sundular, Bunlar yine de, Avrupa'nın tarihi ile içiçe oldukları için ve diğer tarihlere Avrupa tarihyazımı aracılığıyla tanıştırıldıkları için, Avrupamerkezciliğin mekânları ve onun yayılmasının araçları olarak hizmet veremezler mi? Dahası bunlardan her biri, değişik zamanlarda ve değişik insanlar tarafından, dünya tarihinin etrafında yeniden yazılacağı adaylar olarak ileri sürülmüşlerdir.

Sınıf sözkonusu olduğunda sonuç açık görünür; Avrupamerkezciliğin karşıtları bugünlerde Avrupamerkezciliği devam ettirenler arasına kolayca Marksist tarihyazımını da ekliyorlar. Böyle olabilir, ama, eşit derecede Avrupa tarihyazımı ve toplumsal bilimlerinin ürünü olan ve kökleri tamamen dünyayı kataloglayan AvroAmerikan kategorilerde olan diğer kategoriler etrafında yazılan tarihler için de aynısı söylenemez mi? Bana öyle geliyor ki, bu kategorileri Avrupamerkezcilik ile ilgili değerlendirmelerin dışında tutmak, yukarıda (Avrupamerkezci tarihlerden dışlanma ve bu tarihlerde olmama temelinde) karşı çıktığım sınırlı Avrupamerkezcilik anlayışının sonucudur. Ama yukarıda önerdiğim bakış açısından –Avrupamerkezcilik

dünyanın görünümlerini yeniden düzene sokma ve geçmişi yeniden düzenlemek için bir ilkedir– bakıldığında, dünyanın tarihi gelişimi içinde anlaşılması yeni kategorileri gerektirirken, bunlar dünyanın Avrupamerkezci bir kavramlaştırmasıyla büyük bir uyum içindedirler. Avrupamerkezciliğe karşı muhalefetin bugünlerde bu kategoriler adına ya da bunların yardımı ile yapılıyor olması, bunların Avrupamerkezciliğe karşı olduklarını kanıtlamaz. Aksine, bu tür kategorilerin kullanılması, Avrupamerkezciliğe karşı muhalefetin bile şimdi bir Avrupamerkezci dünya kavramlaştırmasına ne kadar derinden bulaştığının bir işareti olabilir.

Avrupamerkezciliğin mekânı ile ilgili olarak ortaya koymak istediğim son soru şudur: Günümüzde Avrupamerkezciliğin herhangi bir dışarısı var mı? Avrupamerkezcilik bir Avrupa veya Amerikan olgusu mu, yoksa şimdi küresel olan bir bilincin bir parçası mı? Yanıt açık görünüyor: Avrupamerkezcilik bütün dünyadaki toplumlara içseldir, açık olarak böyle değilse, o zaman tarihin, onun mekânsal ve zamansal varsayımlarının ve kategorilerinin içselleştirilmesinde böyledir. En azından 19. yüzyıldan beri Avrupamerkezcilik sadece AvroAmerika'da değil, küresel olarak da modernitenin zamansallık ve mekânsallıklarının anlaşılması açısından hayatidir. Uluslardan bölgelere, kıtalardan okyanuslara, oradan da Üçüncü Dünyalar ve ötesinde küreselleşmeye kadar, tarihi etrafında organize ettiğimiz mekânsal kavramlaştırmalar temel bir anlamda Avrupamerkezci bir modernite içinde ifade edilmişlerdir. Daha da temel olanı, belki de zamansallıkların Avrupamerkezci bir dünya kavramlaştırması tarafından yeniden biçimlendirilmesidir, ki bu, sonuçta, geniş ölçüde farklı toplumların geçmişlerinin ona göre yeniden yazılacağı zamansallık olarak hizmet eder. Son yüzyılda ama özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Avrupamerkezcilik tarihin kurulmasında biçimlendirici ilke idi; sadece AvroAmerikan tarihyazımlarında değil, dünya ölçeğinde egemen olan tarihyazımlarının mekânsal ve zamansal varsayımlarında da. AvroAmerikanlar dünyayı fethetti, yerlere yeni adlar verdi, ekonomileri, toplumları ve siyasetleri yeniden dü-

zenledi ve modern öncesi mekânı, zamanı ve birçok başka şeyi bilme biçimlerini yok etti veya kenara itti. Süreç içinde daha önce benzeri görülmemiş bir tarzda tarihi kendi öz-imgelerinde evrenselleştirdiler. AvroAmerikanlar bunların hepsini kendi başlarına yapmadılar, aksine Avrupamerkezci tarih ve onun kategorileri içinde, şimdiyi ve geçmişi kavramanın ve geçmişten miras alınan veya şimdinin zorluklarının ortaya çıkardığı sorunları çözmenin yeni biçimlerinin farkına varan, öteki toplumların katılımı ve işbirliği ile yaptılar. Hâlâ tarihin dokunmadığı toplumlar olabilir, ama günümüzde bunların sayıları çok azdır ve daha çok kenara itilmişlerdir.

Avrupamerkezciliğin küresel içselleştirilmesinin başka bir, belki de daha derin etkisi, Avrupamerkezci tarihin dünya üzerindeki toplumlara birbirlerini anlayacakları bir araç sağlamasıdır. Bu kısmen AvroAmerika'nın süregiden ekonomik, siyasi ve kültürel gücüyle ilgilidir; bu güç Avrupa ve Amerikan toplumunun tarihçilerinin her yerde tarihin örgütlenme ve pratiğinde aracı bir rol oynamalarına imkân tanır. Ama daha da önemlisi, bir sonraki bölümde ileri süreceğim gibi, son birkaç yüzyılda dünyadaki AvroAmerikan egemenliğinin mirası olan zaman ve mekân kavramlaştırmalarıdır. Bunun sonucu, dünyanın küresel olarak kavranmasının, dünyanın ve geçmişinin AvroAmerikan tarzda yazılışının dolayımından geçmesidir. Bu Avrupamerkezciliğin dolayımından geçmeyen, diyelim bir Hindistan ve Çin dünya tarihi olabilir mi, olamaz mı sorusunu gündeme getirir. Uygun yanıt 'muhtemelen hayır'dır. Çinlilerin, Hintlilerin geçmiş kavramlaştırmasıyla veya hatta Hindistan tarihi ile ilgilenmesi durumunda bile, bu ilgili asıl olarak, Çin ve Hindistan'ı, standartları halihazırda Avrupamerkezci zamansallıklar tarafından belirlenmiş bir tarih içine yerleştirmek demektir.[24] AvroAmerika tarihin dışına çıkarılsa, ve böy-

24 Çin ve Hindistan'ın tarihselleştirilmesinin bir örneği, Liang Shuming'in, her biri tanımlayıcı uygarlıksal karakteristiklere sahip Çin, Hindistan ve Batı uygarlıklarını, tarihsel olarak geçmişin Hindistan'a, şimdinin Batı'ya ve geleceğin de Çin'e ait olduğu bir şekilde düzenleyen ektili kitabında bulunabilir. Bkz. Liang Shuming, *Dongxi wenhua ji qi* zhexue (Doğu ve Batı Kültürleri ve Bunların Felsefeleri) (yer belirsiz, 1921). Bu tür düşünme biçimi hâlâ devam ediyor ve

lece tarih AvroAmerikan olmayan toplumlar ve onların etkileşimleri etrafında yazılsa bile, Avrupamerkezciliğin zamansal ve mekânsal mirası hâlâ orada olacaktır, çünkü bu toplumlar şimdi varoldukları haliyle, tarihsel ve kavramsal olarak dünyanın AvroAmerikan tarzda yazılışının bir ürünüdürler.

Avrupamerkezciliğin AvroAmerikan olmayan toplumlara içselleştirilmesi, AvroAmerikanların Avrupamerkezcilikten vazgeçtiği, öteki toplumların Avrupamerkezciliği, failleri gibi göründüğü ironik bir durum bile yarattı. Bu durum aynı zamanda, küreselleştirilmiş bir dünya tarihinin hegemonik sonuçlarını açığa çıkaran bir durumdur. Çin'de dünya-tarihi yazımının konumu üzerine son zamanlarda yayınlanan bir rapor, (raporun yazarlarını şaşırtıcı bir şekilde) beklenebileceğin aksine (bize kimin bekleyeceği söylenmiyor – ama muhtemelen bütün "Batılılar"dır) Çinli tarihçilerin modern dünya tarihini kapitalizmin tarihi, ve yazar için bunu takiben, Avrupamerkezci bir paradigma etrafında yazmaya devam ettiklerini belirtiyor. Raporun yazarlarına göre bu elbette, Çin tarih düşüncesine, "Avrupa-merkezli, Marksist-telkinli bir dünya tarihi"nin "ideolojik çerçevesinin" egemen olmaya devam etmesinin sonucudur.[25] Buradaki ironi, AvroAmerikanlar düşüncelerini ondan kurtarmışken, Çinlilerin Avrupamerkezciliği sürdürüyor olmalarının yazarın gözünden kaçmış olmasıdır. Dolayısıyla zorunlu sonuç, bunun, Çin düşüncesine (herhalde bizim bilimsel yaklaşımımızın aksine), eskinin hegemonik tutumlarını sürdüren bir ideolojinin egemen olmasının sonucu olduğudur. Yazarın aynı zamanda okul müfredatlarında (dünya tarihinden) ayrı olarak Çin tarihine geniş yer verilmesinin, Batılı tarihçilere yabancı bir etnosentrik görüşten kaynaklandığını söyleyebilmesinde şaşılacak bir şey yok. Çin'in kendisini *Zhongguo,* "Merkezi

---

sadece Çin'de de değil. "Az gelişmiş" ve "ilkel" toplumlar üzerine fazla yorumа gerek yok. Aşağıda söylediklerimin ışığında, Liang'ın kitabının pre-Marksist olduğunu belirtmek önemlidir. Batı'yı Hindistan'da benzer bir şekilde ele alan bir çalışma için bkz. Vinay Lai, "Discipline and Authority," *Futures*, 29.10 (1997), s. 985-1000, 993-994.

25 Dorothea A.L. Martin, "World History in China," *World History Bulletin,* c. XIV, no. 1 (İlkbahar 1998), s. 6-8, 6.

Krallık" olarak görmesi çok iyi bilinen bir şeydir.[26] Yazar kendi dünya tarihi versiyonunu sorgulamak yerine, sadece Çinli tarihçileri çağdaşlıktan atmakla kalmıyor, ayrıca "Batılı" Çin tarihyazımının uzun süredir varolan klişelerine teslim olarak, Çin tarihini de siliyor. Çin'in bu kendi "öz-algısının" kendi tarihi olmasının yanı sıra, öteki toplumlar da kendi ulusal tarihlerini dünya tarihinden ayrı olarak öğretirler ve ona büyük bir yer verirler; bu bir tür Çin "etnosentrizminden" çok modern dünyadaki milliyetçi eğitimle ilgili bir şeydir.

Burada, yukarıda McNeill'den yaptığım alıntıya göndermede bulunarak gündeme getirdiğim fail (agency) sorununa geri dönmek istiyorum. McNeil orada "bir enformasyon seli Avrupa bilincine saldırdı" der, ama okuyucuya bu enformasyonun, sanki Avrupalıların üzerine gökyüzünden yağmış gibi, nereden geldiğini söylemez. Ayrıca alıntının Çinlileri, Müslümanları ve Hindistanlıları, bu saldırıya direnme yetenekleri nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma koyuyor görünmesi gariptir, ama onlar da daha sonradan "inkâr edilmez üstün bilgileri" olan Avrupalılarla karşılaştıkları zaman, bu saldırı için bir bedel ödemiş görünürler. Buradaki argüman dolambaçlı görünür, muhtemelen görünüşte, Avrupamerkezcilikten kaçınmak ister gibi görünürken, onun nihai zaferini teyit eder. Bu çelişki şu anki Avrupamerkezci argümanların büyük bölümünün niteliğidir. Ama bunun hemen akla getirdiği soru, Avrupamerkezciliğin onu küresel olarak destekleyen iktidar yapılarına başvurmadan anlaşılıp anlaşılamayacağı sorusudur. Bu, Avrupamerkezcilik tartışmalarının çoğunda göz ardı edilen bir sorudur. Bu tartışmalarda Avrupamerkezcilik sanki sadece bir kültürel veya entelektüel sorunmuş gibi ele alınır. Aslında sadece soruyu bile sormak, soranı Avrupamerkezciliğin saldırılarına açık hale getirir. Yine de soru, sadece Avrupamerkezciliğin kültür düzeyinde terk edilmelerinin arasında küresel zaferini kazanmasını kavramak için değil, aynı zamanda şu anda Avrupamerkezciliğin küreselci eleştirilerini biçimlendiren çelişkilerin bir eleştirisini mümkün kıldığı için de sorulmalıdır. Aşağıda bu soruyu ele alacağım.

26 *A.g.e.*, s. 8.

## İktidar, kapitalizm ve Avrupamerkezcilik sorunu

Bir entelektüel, kültürel ve tarihyazımı meselesi olarak Avrupamerkezcilik çok gerçek bir sorundur; çünkü şimdinin çok gerçek sorunlarını ele almak için yüzleşilmesi gereken, şimdinin tarihsel mirasıdır. Öte yandan, kültürel bir mesele olarak Avrupamerkezcilikle uğraşmak, dikkatleri bu sorunlardan başka yöne çekmeye hizmet edebilir mi?

"Tarih" terimini kullandığımızda, her zaman ne dediğimizi kesin olarak belirtmek konusunda daima çok dikkatli olmasak da, terimin iki geniş anlama sahip olduğunun farkındayızdır: geçmişte olmuş bir şey olarak tarih ve tarihçilerin yaptığı bir şey olarak tarih. İki anlamın bir arada bulunması, geçmiş üzerinde yapılan tartışmalardaki karışıklıkların büyük kısmının kaynağıdır; burada tarihçiler arasındaki tartışmalar ya da geçmişin değişik inşaları arasındaki yarış, tarihçilerin sadece sözcü olarak hizmet ettikleri geçmiş tarafından sunulan hakikatler arasındaki bir yarış olarak görülür. Başka bir deyişle, tarihin nasıl merkez(i)leştirileceği aynı anda tarihçilerin geçmişin şu ya da bu açıklamasını merkezileştirmek için nasıl rekabet edecekleri sorunudur. Bu tür açıklamalar dolaysız ideolojik ve kültürel öneme sahip olduklarında, geçmişin kendisi merkez üzerindeki bu tür rekabetlerin kurbanı olabilir.

Avrupamerkezcilik üzerine bugünlerde yürütülen tartışmalarda böyle bir rekabetin bizzat kendisinin, özellikle bir bütün olarak dünya tarihi ile ilgili olduğunda, çok modern bir sorun olduğuna çok seyrek olarak dikkat ediliyor. Dünyanın birçok geçmişlerinin tutarsızlığından nasıl sistematik bir tutarlılık üretileceği, sorunun bir yönüdür. Daha da ciddi sonuçları olan öteki yön ise, modernitenin mekânsal ve zamansal ereksellikleri ile tutarsızlık içinde olan çeşitli geçmişi algılama yollarını tarih olarak yeniden formüle ederek, tarihin egemenliğini kurmaktır. Başka bir deyişle, çok çeşitli anlatıları tek bir egemen anlatıya içererek farklılığı ortadan kaldırmak. Ashis Nandy'nin yazdığı gibi,

> Yeryüzünün büyük kısmında geçmişi inşa etmenin egemen tarzı tarihsel tarz olabilir, ama kesinlikle (bunu yapmanın) en popüler tarzı değildir. Bu egemenlik, tarih fikrinin modern ulus-devlet, seküler dünya görüşü, Baconcı bilimsel rasyonalite kavramı, 19. yüzyıl ilerleme ve son on yıllarda kalkınma teorileri ile kurduğu ilişkilerden kaynaklanır.[27]

"Geçmişi tarihsel olarak kurma tarzı" küreselleştiği için, merkez üzerindeki rekabet de küreselleşti. Nandy'nin cümlesinin karmaşık sonuçlarını aşağıda tekrar ele alacağım. Burada, bir Avrupamerkezci ereksellik terk edildiğinde bile, tarihin erekselliğinin sürdüğünü ve tarih aktörü aracılığıyla Avrupamerkezciliğin nihai küresel zaferini temsil ettiğini söylemek yeterlidir. Şu günlerde duyduğumuz 21. yüzyılın Çin yüzyılı olacağı, bir Asya/Pasifik yüzyılı olacağı ve hatta Türk yüzyılı olacağı iddiaları, tarihin küreselleşmesinden önce düşünülemezdi bile.

Bu profesyonel tarihçileri belirli ağır sorunlarla karşı karşıya getirir, belki de tarihçilerin Avrupamerkezciliğin eleştirisinde, eleştiri ne kadar sınırlı olsa da, son dönemde oldukça yüksek sesli olmalarının nedeni budur. Profesyonel tarihçiler, her ikisi de profesyonel olan, iki nedenden dolayı Avrupamerkezciliğin taşıyıcısı olmaya mahkûm gibi görünürler. İlk olarak, profesyonel tarihçi, önceki tarihçiler tarafından formüle edildiği biçimi ile geçmişin sorunlarını ele almak zorundadır. Ele alacağımız sorunlar önereceğimiz çözümlere etki ettiği sürece, bu çözümler eski çözümlere karşı yöneltilmiş olsalar bile, geçmişin Avrupamerkezci tarihyazımının şimdinin anti-Avrupamerkezciliği aracılığıyla yaşaması kaçınılmazdır.[28] Öteki daha da aşılamaz

---

27 Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles," *History and Theory*, c. 34, no. 2 (1995), s. 44-66, 44.

28 Geçmişin kısıtlamalarını aşma konusunda bir alanın geçmişinin nasıl sorunlar yaratacağının bir örneği için bkz. H.L. Wesseling, "Overseas History, 1945-1995," H.L. Wesseling, *Imperialism and Colonialism: Essays on the History of European Expansion* (Westport, CT: Grenwood Press, 1997) içinde, s. 140-197. Wesseling burada, "denizaşırı tarih" için "emperyal tarih"teki köklerinin ortaya çıkardığı çelişkileri tartışıyor. Aşağıda "dünya" ve "küresel" tarih ile ilgili söyleyeceklerimin ışığında, burada bir şeyi not etmek yerinde olur. İlginç

sorun, tarih sorununun kendisidir; çünkü tarihin Avrupamerkezciliğin en temel aracı olduğunu söylemek, aslında tarihin ve onunla birlikte tarihçilerin ortadan kaldırılması çağrısıdır.

Bunun mümkün veya hatta arzulanan bir şey olup olmadığı, aşağıda sonuç bölümünde ele alacağım bir sorudur. Burada sormak istediğim soru çok daha basit: tarihçilerin kendi işlerinin koşulları üzerindeki suskunlukları.[29] Bugünlerde Avrupamerkezcilik tartışmalarının büyük kısmı, sanki o sadece bir kültürel veya tarihyazımı sorunu imiş gibi, iktidar yapısı içindeki bağlamına veya tarihçilerin bu yapılarla ve ürettikleri veya istedikleri yeni ideolojik yönelimlerle ilişkilerine göndermede bulunmadan yapılıyor. Sadece çok seyrek görünen bir ta-

---

bir biçimde, bu alanların en görünür ve tanınan taraftarları, bazıları kendilerini "dünya" veya "küresel" tarihçiler olarak yeniden keşfetme süreci içinde olan Avrupa tarihçileridir. Üçüncü Dünya perspektifinden bakıldığında, Avrupamerkezciliğin eleştirisine yeni demek zordur. "Alan çalışmaları"nın kökeninin dünyanın çok Avrupamerkezci bir anlayışı içinde olmasına rağmen, alan çalışması uzmanları, özellikle de radikal eğilimleri olanlar, uzun süredir Avrupamerkeciliğin muhalifleridirler. Bunlar radikal biçimde eleştirel bir şekilde de olsa "dünya" veya "küresel" tarihlerin yaratılmasında hayati bir rol oynayan, Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Andre Gunder Frank'ın (erken döneminde) adları ile ilişkili "dünya-sistemi çözümlemesi" de dahil, genellikle Marksist veya Marksist etkilenimli bakış açılarına sahiptirler. Alan çalışması uzmanları ayrıca Avrupamerkezcilik eleştirilerinde, kendi uzmanlık alanları olan toplumların tarihçilerinden de yararlanırlar. Başka bir deyişle, onların "sohbetleri" AvroAmerikan olmayanları içerir. Bu erken eleştirilerin şimdi "Avrupamerkezci" olarak nitelendirilmesi, Avrupamerkeciliğin reddedilmesinde etkin olan politikayı ortaya koyabilir. Bir modernleşme/küreselleşme paradigması içindeki çokkültürcülüğün, kültürel emperyalizm temelindeki daha önceki eleştirilerin yerini almış olması, "Üçüncü Dünya" toplumlarının burjuva modernleşmesi için radikal alternatifleri terk ettikleri, bunun yerine bir küreselleşme genel bağlamı içinde "yerli değerlerin" yeniden üstlenilmesine döndükleri açık olduğu için, çok sürpriz bir gelişme olmamalı. Daha önce Avrupamerkezciliğin radikal eleştirisini destekleyen "Üçüncü Dünya" ülkelerinde radikalizmin düşüşü ile birlikte, Avrupamerkezciliğin çağdaş eleştirisine katılan alan araştırması uzmanlarının küreselleşmeye ve şimdiki postkolonyal özlemlere yakın tipte bir "dünya" veya "küresel" tarihe çekildiklerini gösteren bazı belirtiler var gibi görünüyor. Zafer sadece modernleşme için değil, küreselleşme dediğimiz Avrupamerkezci erekselliğin daha önceki varsayımları eksik, modernleşmenin liberal hatta muhafazakâr versiyonları için bir zaferdir.

29 Hem tarihyazımsal hem de siyasi bakış açısından tarihçinin yeri sorununu inceleyen ferahlatıcı bir istisna için bkz. Alfred W. Crosby, "The Past and Present of Environmental History," *American Historical Review*, c. 100, no. 4 (Ekim 1995), s. 1177-1189.

rih "küreselleştiricisi", bugünlerde yaşanan Avrupamerkezcilik tartışmalarının büyük kısmının "büyük oranda bir Batı tartışması" olduğunu ve "küreselleşmenin Modernleşme projesinin bir devamı olduğunu" kabul etmeye istekli.[30] Orada bile yazar, başkaları da içine alındığında, böyle bir küresel tarihin, genel olarak postmodernizmin de olduğu gibi, modernleşme projesinin kültürel hegemonyasını güçlendirmeye hizmet edebileceğini dikkate almaktan çok, Avrupamerkezciliği yenme gücüne sahip küresel bir proje olacağını umuyor.

Burada, Avrupamerkezcilik sorununun modernleşme projesi ve modernite sorunsalı ile bu ilişkisini ele alacağım. Önerdiğim argüman, basitçe şöyle söylenebilir: tarihsel bir olgu olarak Avrupamerkezcilik AvroAmerika'nın son beş yüzyılda ürettiği, (sonra Avrupamerkezciliği üreten, etkilerini küreselleştiren ve tarihsel iddialarını evrenselleştiren) iktidar yapılarına başvurmadan anlaşılamaz. Bu iktidar yapıları ekonomik (kapitalizm, *kapitalist* mülkiyet ilişkileri, Pazar ve üretim tarzları, emperyalizm vb.), siyasi (bir ulus-devletler sistemi ve ulus-biçimi, en önemlisi de dünyanın böyle bir yeniden düzene sokulmasının ortaya koyduğu sorunlarla uğraşmak için yeni kurumlar, yeni yasal biçimler vb.) toplumsal (sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, etnisitelerin, dinsel biçimlerin üretilmesinin yanı sıra birey-temelli toplumsal biçimlere doğru bir itki) ve kültüreli (yeni zaman ve mekân kavramları, yeni iyi yaşam fikirleri ve yaşam dünyasının yeni kalkınmacı kavramlaştırılması dahil) içerir. Liste üzücü biçimde eksiktir ve kategorileştirmelerin kendisi de ek olarak sorunludur; ama Avrupamerkezcilik sorununun inatçılığını göstermeye yeter, ki benim buradaki asıl amacım da budur.

Oldukça verimli olan kültürün özerk olduğu varsayımından, kültür ve söylemlerin ekonomi politik sorunundan gerici biçimde yalıtılıp hatta kültürü yaşamın öteki yönleri üzerinde önceliği olan bir ayrıcalıklı yere koymaya kadar giden kültürcü bir Avrupamerkezcilik değerlendirmesi, sadece orta-

30 Bruce Mazlish," Global History in a Postmodernist Era?" Bruce Mazlish ve Ralph Buultjens (der.), *Conceptualizing Global History* (Boulder, CO: Westview Press, 1993) içinde, s. 113-127, 117, 120.

ya koyduğu sorunları kabul etmeye bile yanaşmayan tarihdışılaştırılmış, toplumdışılaştırılmış bir Avrupamerkezcilik anlayışı ile sonuçlanacaktır. "Kapitalizmin farklı kültürlerinin" mümkünlüğüne bakmaksızın, kapitalizm yine de sadece yeni ekonomik biçimlerin değil, aynı zamanda AvroAmerika'dan kaynaklanan belirli temel değerlerin aktörü olarak mı hizmet eder? Milliyetçilik Partha Chatterjee'nin iddia ettiği gibi kendi "tematiği"ne AvroAmerikan Şarkiyatçılığın en temel varsayımlarını mı yerleştirmiştir?[31] İçeriklerinden bile ayrı olarak, belirli medya biçimlerinin varlığı gündelik yaşama küresel olarak yeni değerleri mi sokar? Avrupamerkezciliğin taşıyıcıları olarak "maddi" aktörler hakkında söylenebilecek olan şey, Avrupamerkezciliğin kültürel ürünlerinin maddi kuvvetlerin gücüne kavuşma yollarının aksi istikameti takip edilerek gözlemlenebilir. Bazı noktalarda dünyanın mevcut anlaşılma biçiminin bir AvroAmerikan yapımı olması, bu biçim başkaları tarafından özümsendiğinde ve yaşam-etkinliklerinin sınırlarını ve hedeflerini biçimlendirdiğinde, fark eder mi? Bu bakımdan özellikle hayati olan şey, kalkınmacılık ideolojisidir; bu konuda aşağıda daha fazla şey söyleyeceğim. Çağdaş düşüncede bu yapılarla ilgili yeni bir soru ortaya atmanın toplumsal olguyu bir kez daha unsurlarının birkaçına indirgeyen bir tür "işlevselciliğe" kapı açmak olacağı şeklinde bir endişe vardır.[32] Kültürelci iş-

---

31 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) (Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).

32 Stuart Hall oldukça kötü yazılmış bir makalede (Robert Young'ın yanı sıra) bu yazara (A. Dirlik – ç.n.) karşı ("ilksel" olduğu kadar "en eski") işlevselcilik suçlamasında bulunmuştur. Bkz. Hall "When Was "the Postcolonial'? Thinking at the Limit," Iain Chambers ve Lidia Curti, *The Postcolonial Question: Common Skies Divided Horizons* (*New* York: Routledge, 1996) içinde. Suçlama üzerine bir yorumda bulunmak gerekmez, bu suçlamanın, formülasyonlarına bizzat kendimin de borçlu olduğumu kabul ettiğim böyle bir önemli kültürel eleştirmenin potansiyelinin çok altında olduğunu belirtmenin dışında. Hall'ın saldırısı kültürcülük ve işlevselciliğin metodolojik sorunlarından çok, Britanya Marksizminde Thatcher sonrası dönüşle ilgili olabilir. Bu dönüş için bkz. Chantal Mouffe, "The End of Politics and the Rise of the Radical Right," *Dissent*, s. 498-502.

levselciliğin de herhangi başka bir işlevselcilik türü kadar işlevselcilik olabileceği(ni) sorununu bir tarafa bırakalım. Tarihsel olarak aynı zamana denk gelen ve şu ya da bu türden bir yapısal ve yapılaştırıcı ilişki içinde ortaya çıkan bir olgunun çokluğunu kavramak, ne o olgunun sayılarından birine ya da birden fazlasına indirgenmesi ne de onlar arasındaki çelişkili ilişkiyi göz ardı etmemizi –aslında yapıyı işlevselleştirme çabalarını zayıflatmaya hizmet eder– gerektirir. Aslında, tarihteki farklılığın tutarlı bir şekilde kavranmasını mümkün kılan, –bütünlükleri ve tikelliklerinin yanı sıra işlevsellikleri ve çelişkililikleri içinde– işte bu ilişkilerdir, yoksa "tarihin birbiri ile ilişkisi olmayan anlamsız hikâyeler karmaşası haline geldiği bir mutlak tikelcilikle sonuçlandığı"[33] kendine-referans veren yerelleşmiş farklılıklar değil – tıpkı yerelleşmiş karşılaşmalar lehine bütünlükleri reddeden, ya da tamamen karşıt bir tarzda, çağdaş postkolonyalist alternatiflerdekine benzer şekilde, küreselci alternatiflerde olduğu gibi hiçbir açık mekânsal ve zamansal göndergesi olmayan yersiz yurtsuzlaştırılmış bütünlüklerdeki gibi.[34]

Avrupamerkezciliğin karmaşıklığı, şimdiki haliyle Avrupamerkezciliğin neredeyse zar zor bir AvroAmerikan olgusu olduğunu fark ettiğimizde daha da göz korkutucu hale gelir. Avrupamerkezciliğe yüklediğimiz şeyin büyük kısmı şimdi dünyanın her yerindeki toplumlara içseldir; öyle ki "Avrupa ve Onun Ötekileri"nden bahsetmenin kendisi de oksimoronik bir karışıklık olarak görünür. AvroAmerikanın mirasları, küresel yapılardan günlük ekonomik pratiklere, devlet biçimlerinden aile pratiklerine, kalkınma ideolojilerinden tüketim kültürlerine, feminizmden ırk ve etnisite politikalarında merkezileşmeye kadar her yerdedir: Ashis Nandy de ilk zamanlarındaki Franz Fanon gibi, AvroAmerikanın miraslarını "Avrupa'nın

---

33 Ken Armitage, "The 'Asiatic'/Tributary Mode of Production: State and Class in Chinese History," Ph.D. Dissertation, Asian and International Studies, Griffith University (Australia), 1997, s. 3.

34 Postkolonyalizm ve küreselleşme bakımından tarih sorununun daha ayrıntılı bir şekilde tartışılması için bkz. Arif Dirlik, "Is There History After Eurocentrism: Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History," *Cultural Critique*, C. 42, İlkbahar, 1999, s. 1-34.

Ötekileri"nin ruhlarında tespit eder.[35] Onlar aynı zamanda toplum hakkındaki teorileştirmelerden tarih hakkında düşünmeye kadar dünyayı düşünme biçimlerimizin içindedirler. Bugünlerde modern-öncesi ve dolayısıyla "tarih" öncesi bilme biçimleri sahiplenilirken bile, bu iddialar inandırıcı olmazlar, çünkü bu iddiaların modernist bir tarihselliği reddetme çabaları kendi tarihsellikleri hakkındaki bir öz-bilince bağlıdır. Bu miraslaın yerel bağlamlara asimile edildiğine işaret edilerek Avrupamerkezciliği reddetme iddiaları da, aynı derecede inandırıcılıktan yoksundur. Bu iddialar meselenin homojenleştirme değil dönüştürme olduğunu gözden kaçırır, asimilasyoncuların kendileri de asimilasyon sürecinin içinde asimile edilirler. Avrupamerkezci tanımlamanın mirası olmadan dünyayı nasıl yazabiliriz? Dünyayı yazmak, Avrupamerkezciliğin kendisinden daha az olmayan bir şekilde, o aynı miraslara gönderme yapmadan, anlaşılması imkânsız bir şeydir. Eğer bugün dünyayı sınıflara, cinsiyetlere vb. başvurmadan düşünmeyi imkânsız bulursak, premodernler (ve belki de hatta pre-postmodernler de) kimliklerin tıpkı metaların pazarda satılabilir olduğu gibi, müzakere edilebilir olmasına şaşırırlardı.

Avrupamerkezciliğin değişik boyutları ile kapsayıcılığının kabul edilmesi "Avrupa ve Ötekileri" ile uğraşmanın sınırlarını ortaya çıkarır. Avrupalılar ve ötekiler arasında bir ayrımın varsayılabilmesi durumunda, ki bu hem ötekilerin inşasında hem de Avrupamerkezciliğin inşasında önemli bir rol oynar-, bu ikisini bir araya koymak, belki hâlâ geçmişe referansla anlamlı olabilir. Ötekilerin eski sömürge merkezlerine yeniden yerleştirilmeleriyle birlikte eskisinden daha fazla görünür oldukları şu anda, onlar bir şekilde yurda (geri – ç.n.) gelmişlerdir. Bir AvroAmerikan modernite uzun süredir dünyanın geri kalanında içselleştirildiği için, dünyanın geri kalanı şimdi AvroAmerika'nın içerisine fiziksel ve entelektüel olarak girmiştir – AvroAmerikanın içi, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Avrupamerkezcilikten duyulan kaygının asıl mekânıdır. Bu koşullarda "Avrupa ve Ötekileri" ile uğraşmak Avrupamerkezcili-

35 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

ğin zaferi ile yüzleşmekten kaçınmak gibidir. Bu zafer her şeyden önce AvroAmerika ve onun birçok ürününün küresel olarak arzu nesneleri haline getirilmesinde aşikârdır.[36]

Öteki'nin Avrupamerkezci bir inşasından duyulan çağdaş kaygı, ilginç biçimde (ve biraz ironi ile) AvroAmerika hakkında konuşmak için sonsuz bahane sağlıyor görünür; Avrupamerkezciliği ebedileştirmek formel olarak onu inkâr edecektir – belki de bu arzunun entelektüeller arasında aldığı biçimdir. Tek yönlü psikolojikleştirme riskine rağmen, anti-Avrupamerkezcilik her şeyden önce, bende bu arzunun ayna imgesi izlenimi bırakıyor; öyle çok fazla, onun olumsuz bir tazmini değil, daha çok AvroAmerikan olmayan kültürel unsurların Avrupamerkezci bir modernite içindeki tarihsel mirası tarafından zaten daha önceden şekillendirilmiş bir dünyanın iç dünyasına kabul edilme talebi gibi. Bütün bunlardan sonra, AvroAmerikan dünya egemenliğinin ürünü olan ve bu egemenliğin değerleri yoluyla sürekli telkin edilen iktidar yapılarına karşı çıkmadan, kültürel hatıralar ve mirasların tanınması çağrısı yapan çokkültürcülük nedir? Bu aynı koşullar, bize belki küreselcilik ve postkolonyalizmin, kendi çelişkililikleri içinde, böyle bir çağdaş durumu ele almanın yolu olarak neden birçok kişinin imgelemini ele geçirdiği hakkında bir şeyler anlatabilir – her ne kadar bu ikisi kendi farklı yollarından en temel ve zorlayıcı sorudan kaçınmış olsalar da: modernitenin güçleri tarafından yeniden şekillendirilen bir dünyada Avrupamerkezciliğe Dışarı olan bir yer var mıdır, yok mudur?

Eğer kültürel bir olgu olarak anlaşılan Avrupamerkezcilik AvroAmerikan dünya egemenliğinin eleştirisi olarak yetersizse, hiç de "söylemsel" bir egemenlik değildir, aksine iktidar yapıla-

36 Avrupa ve Avrupamerkezcilikle ilişki sorunu, söylemeye bile gerek yok, uzun süredir, Avrupamerkezciliğin değişik türden reformcular ve devrimciler için açıkça olumlu yan anlamlar taşıdığı Avrupalı olmayan toplumlardaki kültürel ve siyasi tartışmalarda sözkonusu ediliyordu. 1980'lerin Çin'ine referans veren bir örnek için Chen Xiaomei, *Occidentalism as a Counter-Discourse in Post-Mao* China (New York: Oxford University Press, 1995). Suflesini, Mao-sonrası dönemde Çin'deki kültürel gelişmelerden alan Chen, şarkiyatçılığın ayna-yansıması olan Garbiyatçılığı yüceltirken, Edward Said gibi Şarkiyatçılık eleştirmenlerini sömürgeci günahlar işlemekle suçlar!

rına yerleşmiştir; Avrupamerkezciliğin gücünün kendisi bu aynı yapılara başvurmadan kavranamaz. Bu, kültür ve söylemin önemsiz olduğunu söylemek anlamına gelmez, sadece bunların dünyanın açıklaması olarak yetersiz olduklarını teyit etmektir; kültür ve söylemin maddi olandan ayrı bir alana ayrılmasının kendisi de, çok modern bir şeydir. Aynı nedenle, kültür ve söylemin yeniden gündelik yaşamın maddiliğine bağlanmasını savunmak, eski, ekonomi politiğin öncelikli olmasına dönmeyi savunmak değil, aksine çağdaş koşullarda bağlantıyı düşünmenin yeni yollarını açmaktır – bu aynı zamanda modernite koşullarında reddedilen bağlantıları yeniden düşünmeyi de ima eder. O zaman Avrupamerkezci modernite, ikisi arasında "bilimsel" ve dolayısıyla daima geçerli nedensel bir bağlantı kurmaktan çok, yaşam tarzları ve kültürü birbirine bağlama tarzlarından biri olarak görünür. O zaman sorun, tarihsel bir sorun olarak, bu ilişkiyi temsil etmenin Avrupamerkezci yollarının neden bu kadar önem kazandığını araştırmaktır. Avrupamerkezciler bunun AvroAmerikan kültürünün gücü olduğunu ileri sürebilirler. Burada, bunun kültür iddialarını dinamikleştiren güç olduğunu ileri sürmek isterim; Kültürel Çalışmalar'ın bazı versiyonlarındaki kültür ve iktidarı, bu ikisi birbirinden ayrılamayıncaya kadar karıştırma eğilimlerinin aksine, bu ikisini, aralarındaki ilişkiyi daha tarihsel olarak değerlendirmeyi mümkün kılmak için ayırmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Buradaki sorun etik bir değerlendirme veya seçim sorunu değildir. Sorun daha çok etik egemenlik sorunudur. Ne Avrupamerkezcilik ne de ona karşı çağdaş eleştiriler, katı biçimde kültürel olanın dışındaki unsurlara başvurmadan anlaşılamazlar – bu söylemeye bile gerek yok ki, önemli bir soruyu, kültürel ile ne ifade ettiğimiz sorusunu gündeme getirir.

Avrupamerkezciliği tarihsel bir olgu olarak kavramak için onu başka egemenlik biçimlerinin, –ki Avrupamerkezcilik bu biçimlerin ne ilk örneğidir ne de muhtemelen son örneği olacaktır– bağlamı içinde görmek gerekir. Böyle bir tarihsel bakış açısı, iktidar ve egemenliğin noksansız bir eleştirisi için şu anda mevcut olanlardan daha fazla ipucu verebilir.

Avrupamerkezcilik AvroAmerika içinde "Avrupa" ve "modernite"nin anlamları üzerindeki mücadelenin bütün biçimlerini gizleyen karmaşık bir terimdir; ama en önemlisi Avrupamerkezciliğin, eğer kendisi bir tarihsel süreç değilse bile, Avrupa'nın "Ötekileri"nin icadından ayrılamaz bir tarihsel sürecin ürünü olduğunu gizler. İktidar düzeyinde, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde AvroAmerikanların az ya da çok bütün dünyayı fethettikleri ve fethin ideolojik meşrulaştırmalarının üretimine giriştikleri konusunda çok az şüphe olsa da, kültürel bir yönelim olarak Avrupamerkezciliğin kendisi Avrupa/Öteki ikilisinin sonradan yapılan bir icadıdır, yoksa Samir Amin'in işaret ettiği gibi tersi değil. Bugünlerde Avrupamerkezciliğin eleştirisinde oldukça yaygın olan Aydınlanma rasyonalizmi hakkındaki klişeler, doğrusal olmayan tarihler vb., tarihsel süreçlerin bu tür ideolojik ürünlerin AvroAmerikan bağlamı içinde anlaşılması için nasıl aracılık ettiklerini gözden kaçırır. AvroAmerika'nın kendisi bile hâlâ bu tarihsel icad sürecinin içindedir. Küreselleşme açıkça ve postmodernizm ve postkolonyalizm istemeden, pekâlâ bu sürecin çağdaş evresinin kurucu öğeleri olabilirler.

Avrupamerkezcilik, kapitalizmin gücü ve ona siyasi, toplumsal, kültürel ve askeri örgütlenmelerde eşlik eden yapısal yenilikler olmadan, sadece başka bir etnosentrizm olabilirdi. Bizimkiler de dahil etnosentrizmlerin çoğalma çağında sadece Avrupamerkezciliğin mirası olarak değil (her ne kadar önemli biçimlerde buna katkıda bulunmuş olsa da), modernitenin doğuşunda dünyanın koşullarından biri olarak da etnosentrizme bu kadar az dikkat edilmesi, oldukça dikkate değer bir durumdur.

Bu belki de malumu ilan olabilir ama yine de söylenmesi gerekir, çünkü siyasi doğruculuk kaygısı, Amerikalı olmayan etnosentrizmlerin (ya da onun Bosna, Ruanda ya da Türkiye gibi yerlerdeki açıkça kanlı ortaya çıkış biçimlerinin) eleştirisinde bir utangaçlığa yol açtı. Aşağı yukarı ekonomik egemenlikle çakışan kültürel hegemonya alanları her zaman vardı ve bir "Çin" dünyasını, bir "İslâm" dünyasını, "Arap" ve Hindistan dünya-

larını vb. tanımlıyordu.[37] Geniş topraklar üzerindeki gerçek ya da hayali hegemonyalara rağmen, bu dünyaların hiçbiri sonuçta erim ve dönüştürücü güç olarak Avrupamerkezcilikle denk olabilecek güçte değildi. Bu cümle henüz dünyanın sonu ortada olmadığı için çok cesur görünebilir; güvenle şunu söyleyebilir ki eğer bu öteki kültürel hegemonyalar Avrupamerkezcilikle aynı biçimde küreselleşmiş ve evrenselleşmiş olsalardı, bu Avrupamerkezcilik tarafından küreselleştirilmiş ve evrenselleştirilmiş bir dünyada ve onların bu yeni dünyaya eklemlenmesiyle olurdu. Şu anda Doğu ve Güneydoğu Asya'da bir erken "modernite" keşfetme yönünde çabalar var; ama o bölgelerdeki hiç kimsenin aklına modernite tarihin bir ilkesi olarak kurulunca ya kadar modernite sorununu gündeme getirmek asla gelmedi. Benzer şekilde, Doğu Asya toplumları da, kapitalizmde son dönemde gösterdikleri başarıyı açıklamak için bir "Konfüçyüsçü" miras iddiasında bulunabilirler, ama bu Konfüçyüsçü miras tam da kapitalizmin gereklerine göre yorumlanmış bir mirastır.

Avrupamerkezcilik tarihsel olarak bütün küreyi kapsamış ve rakiplerinin pek de dikkat etmedikleri yaşam düzeylerine erişmiş bir merkezciliktir. Avrupamerkezcilik yaşamı bütün yerkürede devrimcileştirdi, toplumları yeni yerlere taşıdı ve toplumların tarihsel yörüngelerini, Avrupamerkezciliğe başvurmadan tarihten bahsetmenin anlamsız olduğu noktaya kadar dönüştürdü. Daha önceleri "kültürel melezlikler" kıtlığı yaşanmamış olabilir; ama Avrupamerkezcilik konusunda ilginç ve büyük ilgi uyandıran şey şudur: küreselleştirici arzuları coğrafi sınırlarına yaklaştığında Avrupamerkezcilik birçok halkın melezliğinin unsurlarından biri haline gelecekti – bu bölgesel olarak sınırlı ve tarihsel olarak istikrarsız olan diğer merkezciliklerin hiçbiri için söylenemeyecek bir şeydir. Bu aynı zamanda

37 Son dönemdeki bazı açıklamalara karşın, Çin veya Hindistan imparatorluklarının aksine tek bir ulus-devlet toplumunun sınırları dışına taşan İslâm ve Moğol imparatorlukları gibi imparatorlukların, yine de, modern kapitalizmin yaşamın her alanına girme gücü ile karşılaştırıldığında, dönüştürücü güçlerinin hayli sınırlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslâm'la ilgili tartışmalar için bkz. Michael Adas (der.), *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global* Order (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1993).

küresel olarak AvroAmerika'ya odaklanmayı açıklamaya yardımcı olabilecek bir şeydir. Yukarıda belirttiğim gibi, Çinliler, Hindistanlılar ve diğerleri birbirlerine pek dikkat etmezler, ama hepsi şu ya da bu şekilde farklı kimliklerinin tanımında – ve kendilerini ve bir başkasını tarih içine yerleştirmedeki kıstaslarında, Avrupamerkezcilik üzerine odaklanmaya zorlanmışlardır.

O zaman soru şudur: bu gücün sebebi nedir? Avrupamerkezci yanıt yeterince açıktır: AvroAmerikan değerlerinin üstünlüğü. Bu sadece Avrupamerkezciler için inandırıcı bir yanıttır.[38] Kültürel düzey, Avrupamerkezciliğin birçok eleştirisinin yapıldığı ve çıkmaz sokağa girdiği yerdir. Avrupamerkezciliğin kültürcü eleştirisinin sorunu, diğer merkezciliklerin aksine, sadece Avrupamerkezciliğin hegemonyası için bir açıklama getirmemesi değil, aynı nedenden dolayı normatif değer sorununu ele almaya yetersiz olmasıdır. Egemen değerler(i), (örneğin insan hakları) hegemonya gerçeği nedeniyle ilk elde istenmeyen değerler değildirler, tıpkı egemenlik altındakilerin değerleri basitçe kültürel farklılık iddialarına başvurularak meşrulaştırılamayacağı gibi. Eğer kapitalizm Avrupamerkezciliğin olduğu kadar insan haklarının savunulmasının da aktörü ise, diğer toplumların kapitalizme girişini alkışlarken, kültürel farklılık temelinde o toplumların insan haklarını ihlal etmelerinde suç ortaklığı yapmak çok fazla anlamlı olmaz. Tarih ve değer arasındaki çatışma, başka hiçbir yerde farklılığın tarihsici (kültürcü) onaylanmasındaki kadar iyi ortaya konulamaz, bu onaylama, ardından, sivil toplumun, farklılık fikri ile çelişen Avrupamerkezci ereksellikler ürünü olabileceğinin hiç farkında olmadan, (bu durum sivil toplum teriminde yerleşiktir), bu farklı toplumlarda sivil toplum vb.'nin keşfine girişir.

Burada, bu çelişkilerin kültürel sorunların ekonomi politiğin sorunlarından ayrılmasının ürünü olduğunu ileri sürüyorum. Avrupamerkezcilik AvroAmerikan değerlerin herhangi bir içkin meziyeti nedeniyle değil, bu değerler (ticaret gibi) mevcut

38 Kültür ve değerler, örneğin, yukarıda anılan çalışmada David Landes'in Avrupamerkezciliği savunması bakımından önemlidir.

pratiklere kendilerini kabul ettiren değişik türden etkinliklere damgasını vurduğu için küreselleşti. Bu tür pratikler Avrupalı olmayan toplumlardaki belirli gruplar tarafından memnuniyetle kabul edildi, ya da direnişle karşılaştıklarında dünyaya silahların gücüyle empoze edildiler. Başka bir deyişle, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesi ve evrenselleşmesi kapitalizm, emperyalizm ve kültürel hegemonya aracılığıyla kazandığı dinamizm olmadan düşünülemezdi. Karl Marx'ın 19. yüzyılın yarısında belirttiği gibi, faaliyetleri içinde dünyayı bir araya getiren kapitalizm birçok yerel tarihten bir dünya tarihi yarattı. Marx'ın dünyanın homojenleşmesi konusundaki (kendi) yanlılığına itiraz edilebilir, ama bu Marx'ın kapitalizm ile tarihin küreselleştirilmesi arasındaki ilişki hakkında söylediklerinin önemini azaltmaz. AvroAmerikanların yarattığı dünya tarihi, bütün tarihin kayıp varoluşudur ve şimdi küresellik kılığına girmiş olan dünya tarihi, ayrılmaz biçimde kapitalizmin tarihi ile bütünleşmiştir.

Öyleyse, son yıllarda entelektüel etkinliğin değişik alanlarında, modern tarihin biçimlendirici anı olarak kapitalizmden bahsetmenin Avrupamerkezciliğin sürdürülmesi olması temelinde, kapitalizmin tarih içindeki rolünü silme yönünde bir eğilim olması dikkate değer bir şeydir. Aksine Avrupamerkezcilik ile AvroAmerikan genişlemesini mümkün kılan kapitalizmin muazzam gücü arasındaki ilişkiyi değerlendirmeden, Avrupamerkezciliğin eleştirisinin sadece Avrupamerkezciliği yeni bir kılıkta sürdürmekle kalmayacağını, aynı zamanda küreselciliğe Avrupamerkezci bir dünya görüşünün aşılanmasının yollarını da gizleyeceğini ileri sürebiliriz. Avrupamerkezcilik kaygısı sadece kültürel çalışmaları istila etmiyor, tarihin yeniden yazılmasını da istila ediyor. Bu yeniden yazım çalışmaları en çok, eski dünya tarihi çağrısının kendisinin, eski hegemonyaları yeni kılıklarda sürdüren bir Avrupamerkezci iş olacağını gözden kaçırır. Dünya veya küresel tarih taraftarlarının epistemolojik kaygılarına, yani ulus-temelli tarihlerin kısıtlamalarının aşılmasına çok yakınlık duyuyorum. Ayrıca "tarihsel olarak Avrupa'yı yerine koyma, oturtma"nın da itiraz edilebilecek

bir yanı yoktur. Öte yandan, modern kapitalizmin tarihsel rolü üzerine yapılan vurgunun Avrupamerkezcilik olarak sunulması, sadece modern tarihin ayırt ediciliğini silmeyi değil, aynı zamanda kendi üretim, tüketim, baskı ve sömürü tarzları ve ideolojisi olan farklı bir tarz olarak kapitalist üretim tarzını ortadan kaldırmayı da vaat eder. Andre Gunder Frank'ın, Avrupamerkezciliği ortadan kaldırmak adına kapitalist kalkınmayı klasik ekonomilere çok benzer bir şekilde, yani onu belirli bir tarihin konjonktürel ürünü olmaktan çok insanlığın kaderi yaparak evrenselleştiren ve doğallaştıran "5 bin yıllık dünya sistemi"nde olan budur. Gunder Frank Çin ya da Asya merkezli bir tarihin neden dünya tarihinde AvroAmerikan merkezli bir tarihten daha fazla yer kaplayacağını açıklamaz bile. En önemlisi, kapitalizmin tarihsel olarak doğallaştırılması, izin verdiği tek alternatif, alternatif kapitalizmler olduğu için, tarihte başka alternatifler görme ihtimalini zayıflatır.[39] William Green'in, Frank'a özel bir göndermede bulunarak, Avrupamerkezciliğin şu andaki reddiyeleri ile ilgili olarak yazdığı gibi,

> ... çok fazla çağdaş Batılı akademisyen Avrupamerkezciliğe kafayı takmış durumda. Avrupamerkezcilik farklı biçimler alır. Başkalarının yanı sıra, Andre Gunder Frank gibi en inanmış tarihsel materyalistlerin bazılarının Avrupamerkezciliği kınamada aceleci olması ironiktir. Barraclough böyle güçlü bir materyalizmi, geçmişe kararlı bir Batılı (Avrupalı denilebilir) yönelim olarak görür. Barraclough Asya bakış açısından yazılan bir tarihin öz olarak daha az materyalist olup olmayacağını merak eder. Ben de merak ediyorum.[40]

Muhtemelen artık öyle olmayacağını ekleyebiliriz, ama Gren bana göre dünya ve küresel tarih tartışmalarının büyük çoğun-

---

39 Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian* Age (Berkeley: University of California Press, 1998), özellikle birinci bölüm. Benim klasik ekonomilere benzetmem sadece ekonomik gelişme ile ilgili çıkarılacak sonuçlar için geçerlidir. Yoksa Frank'ın çözümlemesi hem Marksizm hem de uzun süredir bir temsilcisi olduğu dünya sistemi çözümlemesinden etkilenmiştir.

40 William A. Green, "Periodizing World History," *History and Theory,* c. 34, no, 2 (1995), s. 99-111, 111.

luğunu işgal eden tarih hakkındaki varsayımların, nihai olarak Avrupamerkezci olduğuna işaret ederken haklıdır. Onun Frank hakkında söyledikleri, geçmişte, modern öncesi geçmiş hakkındaki iddialarını modern dünya-sisteminin küreselleştirici ve evrenselleştirici sonuçlarından açık olarak *ayırmayan* "dünya sistemleri" veya "küreselcilikler" arayan diğer çabalara da uygulanabilir. İnsanların ilk ortaya çıktıklarından beri birbirleriyle ilişkileri olduğunu söylemek sadece evrimci veya yayılmacı tarih görüşünü tekrarlayan sıradan bir şey söylerken, geleneksel ders kitabı değerlendirmelerinden fazla bir şey sunmamaktır. Ticaret, din, göçler veya savaşlarla birbirine bağlanan bu toplumların, yeni tarihsel haberler olması çok zordur; yenilikleri büyük oranda geçmişin Avrupamerkezci değerlendirmesinden kopuş iddiaları üzerindeki ısrarlarından gelir. Bu ilişkiler hâlâ bizimle birlikte devam ediyor, ama modern dünya-sistemi bağlamında, eskiden olduğundan çok farklı anlamlara sahipler. Geçmişin bu ilişkilerden bir ya da daha fazlası bakımından dönemlendirilmesinin gerekmesi, en iyi durumda zararsız bir şeydir; bu, yerkürenin kapitalizmle bütünleşmesinin mümkün kıldığı teorik kesinlikten yoksun olan böyle bir dönemlendirmeyi biçimlendiren öncüllerin gelişigüzelliğinde açıkça görülür.[41] Bunun kendisi de (Avrupamerkezci) teoriye karşı tarihin kendisini ispat etmesi olarak görülebilir; yani geçmişteki farklı dönemler farklı sistematikleştirme kıstaslarına tabi olabilir.[42] Böyle bir iddia teori ile tutarsız değildir ve mo-

---

41 Jerry H. Bentley, "Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History," *American Historical Review,* c. 101, no. 3 (Haziran 1996), s. 749-770. Ayrıca Patrick Manning'in cevabına bakınız. "The Problem of Interactions in World History," aynı sayıda, s. 771-782. Manning'in makalesi ayrıca bu tür çözümlemelerde "kültür"ün kullanılması sorununa da değinir; ben bu konuyu aşağıda ele alacağım. Dönemleştirmedeki teori sorunu için bkz. William A. Green, "Periodizing World History," *op.cit.*

42 Bu tür bir yaklaşımın örnekleri şu çalışmalarda vardır: Roxann Prazniak, *Dialogues Across Civilizations: Sketches in World History from the European and Chinese Experiences* (Boulder, CO: Westview Press, 1996) ve R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and The limits of European Experience* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1998). Bu yazarlar farklı bağlamlardaki benzer sorunların farklı biçimlerde algılanmalarını da dikkate alan tematik karşılaştırmalar üzerinde yoğunlaşırlar. Bu yaklaşımlar, aynı zamanda ta-

dernitenin daha önce benzeri görülmemiş sonuçlarını olumsuzlamaktan çok, olumlar. Bu aynı zamanda zayıf, az teorileştirilmiş ve kendi bilincinde olmayan bir Avrupamerkezciliğin katı biçimde tarihselleştirilmiş bir Avrupamerkezciliğe tercih edilip edilmeyeceğinin merak edilmesine neden olur.

Bu tür iddialar, bu sorunların araştırılmasından ilk planda sorumlu olanın, geçmişi bütünlüğü içinde kavrama yönündeki Avrupamerkezci itki olduğunu gözden kaçırır. Bu iddialar ayrıca, vurgunun "dünya" veya "küresel" üzerine kaymasının sadece Avrupa'yı değil, –en bilinen biçimiyle şu ya da bu türden karşılaşmalar ve ilişkileri tanımlamakta "kültürler-arası" ve "uygarlıklar-arası" terimlerinin sık sık kullanılmasında ortaya çıktığı gibi, çoğu zaman modern tarihyazımında yüklü olan bu toplumların şeyleşmiş kavramlarını canlandırarak– öteki toplumları da merkezsizleştirdiğini gözden kaçırır. Böyle bir kullanımda "merkez" ve "sınır"ın tamamlayıcı öğe olarak bir arada bulunması böyle toplumlarda homojenlik olduğu, dolayısıyla (örneğin Avrupamerkezcilik veya Çin merkezcilik'de olduğu gibi) merkez ve yüzeyin birbirinin yerine konabilecek şekilde kullanılabileceği varsayımları ile mümkün kılınmıştır. Bu ilişkilerin o toplumları yerel pratiklerle etkileşim içinde nasıl ürettiklerinin incelenmesi yerine, genellikle belirsiz sınırları olan siyasi kontrol alanları olmaktan çok, bütün "toplumlar" ve "kültürler" olarak varlıkları tartışmasız doğru olarak kabul edilir. Bu bir "dünya" veya "küresel" tarih üretmeyi daha kolaylaştırabilir, ama dünyayı bir Avrupamerkezci tarihyazımı içinde kataloglama dürtüsünün ürünü olan bir dünya tasarımını ebedileştirme pahasına.

Bunun neden değişik yerlerdeki bütünlükleri aşağıdan yukarıya inceleyen tarihlerden daha fazla bir "dünya" tarihi olmadığı açık değildir – geçmişi şimdinin sorunları ile sömürgeleştirmeye devam eden ve süreç içinde geçmişi incelemenin öteki yollarını ortadan kaldıran bir şimdinin, kökenlerini geçmişte

---

rihte farklı zamanlardaki tarihsel anlayışların farklı kullanımlarını gerektiren tarihsel değişikliklere karşı da duyarlıdırlar. Her şeyden önce, bu yazarlar normatif kalkınmacı yanlılıklara karşı hassastırlar.

bir yerde keşfetme dürtüsü dışında. Her ne kadar farklı ve daha açıklayıcı bir türden olsa da, şimdiyle ilişki, "dünya tarihinin" politika bakımından sonuçları üzerinde ısrar eden "dünya" veya "küresel" tarihçilerin durumunda daha da açıktır.[43]

Dünya tarihi veya küresel tarihe bağlılık, yukarıda andığım Martin'in Çin'de dünya tarihi yazımı ile ilgili yazısındaki durumda olduğu gibi, zorunlu olarak AvroAmerikan ento-sentrizmi ortadan kaldırmaz. Yazarın Çinli tarihçilerle ilgili açıklamaları hemen bazı soruları akla getiriyor; "kimin etno-sentrizmi" ve "kimin ideolojisi"; ama bu sorular tarihin küreselleşmesi de dahil, küreselleşme tartışmalarının çoğunun temelindeki hegemonik varsayımlar kadar önemli olmayabilir. Bir uğraş olarak dünya tarihi bu türden gericiliklerden sorumlu tutulamaz, ama onun muhtemel hegemonik sonuçları, yine de niyetlerinin karşıtını üretme ihtimali hayli yüksek olan bir projede entelektüel uyanıklığın gerekli olduğunu hatırlatır. Gerekli bir ihtiyat, Avrupamerkezciliğin, kapitalizmin güçlendirdiği AvroAmerika'nın modern dünyayı şekillendirmede oynadığı rolün kabul edilmesinden ayrılmasıdır; Avrupamerkezciliğin reddi bu rolün reddini gerektirmez, ki böyle bir red ancak tarihin inkârı ile mümkündür. Böyle bir red ayrıca, "dünya" tarihçileri ve "küresel" tarihçileri kendi çabalarının Avrupa modernitesinin tarihiyle içli dışlı olmasıyla ilgili eleştirel bir bilinçten de yoksun bırakır. Raymond Grew'in yazdığı gibi,

> Dünya tarihi... emperyalizm (ve onu açıklama, meşrulaştırma veya eleştirme gereği) (hem tarihin ürünü hem de değişimin motoru olarak anlaşılan) kapitalizmin ve ticaretin bununla ilgili yayılması; geleceği, hem Ütopyacı hem de kâbus gibi vizyonlarla öngörme girişimlerini harekete geçiren teknolojinin çekiciliği de dahil modern fikirler ve deneyimin doğal bir ürü-

43 Bruce Mazlish, "An Introduction to Global History," Mazlish ve Buultjens (der.), *Conceptualizing Global History*, içinde, s. 1-24, 20. Daha "yumuşak" bir politikayla ilgi iddiası için bkz. McNeill, "The Changing Shape of World History", s. 26. Ayrıca Raymond Grew'in "küresel tarih"in sınırları hakkındaki eleştirel ve özenli makalesi için bkz. "On the Prospect of Global History," Mazlish ve Buultjens içinde, s. 227-249.

nü olarak görülebilir. Jules Verne'den H.G. Wells ve Jacques Ellul'e, James Burnham, ve Roderick Seidenberg'in tarihsel teorileri arasında doğrudan bir bağ vardır. Bu tarihçilerin yazdığı şey Avrupalı ve Kuzey Amerikalıydı, ama öngördükleri sonuçlar küreseldi.[44]

Şunu da eklemeliyiz ki, çağdaş "dünya" tarihçilerinin hakkında yazdığı şey küresel olabilir, ama yazdıkları şeyin kökeni Avrupalı ve Kuzey Amerikalıdır.

Avrupa'yı tarih dışına çıkarmak için gösterilen bu yorucu çabaların başka bir sonucu, emperyalizm ve dünyanın egemenlik altına alınmasının kapitalist modernitenin küreselleşmesinde oynadığı rolün inkârıdır.[45] Zamanımızın en dikkate değer sofuluklarından biri, baskıdan söz etmenin ezilenin öznelliklerinin yok edilmesi olduğuna (inanmaktır – ç.n.); bu sofuluk, baskıdan söz etmemek ama hâlâ modernist kategorilerin ereksellikleri içinde hareket etmenin, baskının sorumluluğunu kurbanlara yüklemek olduğunu kavramış görünmüyor.[46] Ya da (alter-

---

44 Grew, "Review Essay," s. 373.

45 Bir örnek için bkz. Michael Geyer ve Charles Bright, "World History in a Global Age," *American Historical Review*, c. 100, no. 4 (Ekim 1995), s. 1034-1060. Bkz. s. 1043, 1045-1046. Bright ve Geyer'in değerlendirmesinde, "etkileşimler", "yerli davalar" ve "özerk kalkınma yörüngeleri" emperyalizm, egemenlik ve eşitsiz değişimin yerini alır, çünkü "çalışan bir başat taşıyıcı yoktur." (s. 1046) Yazarlar bu meselede postkolonyal eleştirinin fikirlerinden serbestçe yararlanırlar. Açıktır ki, diasporalar ve sınırboyları ulusların yerini aldığı ve kimlikler "melezlikler" içinde kaybolduğunda, kimin egemen olduğunu ve kimin egemenlik altında olduğunu söylemek zordur.

46 Burada kategorik ereksellikleri varsayan ve buradan da diğer halkları bu ereksellliklere göre yaşamadıkları için eleştiren belirli tip yazılara göndermede bulunuyorum. Sınıf sorununda bu tür bir erekselliğin örneği şudur: Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989). Feminizm üzerine yazılar da aynı derecede meşhurdur. Çin'de kadınların içinde bulundukları duruma saldıran neredeyse koordineli yazılar vardır ve bunlar sadece Çinli kadınların ne isteyip ne istemediğini göz ardı etmiyor, aynı zamanda kadınlar için daha önceki herhangi bir zamandan kesinlikle daha fazla şey gerçekleştirmiş olan sosyalist programlara saldırıları da teşvik ediyorlar. Sosyalist programa başaramadıkları için saldıran feminist yazarlar, genellikle sosyalizmin başardıklarına karşı ilgisizdirler, çünkü sosyalizm onların başarılmasını zorunlu gördüğü şeyi başarmamıştır. Bu, kadın sorunlarının sosyalizmde kadınları ilgilendiren şeye indirgenmesi gerektiğini söylemek değil, sosyalizm ya da kapitalizm öncesi koşullarda kadınların,

natif olarak) direnişi "normallikten" her türlü sapma ile özdeşleştirerek, baskıya karşı her türlü direniş kavramını gülünçleştirmektir. Her iki durumda da sonuç, bütün bu türden karşılaşmaları kültürel politika örneklerine dönüştürerek, herhangi bir önemli ve tarihsel olarak belirlenmiş siyaset kavramından kaçınmaktır. Dikkate değer başka bir şeyse, çağdaş kültürcülüğün siyasi sonuçları ile daha önceki modernleştirmeciliğin kültürcülüğü, (yani mesele politika ya da ekonomi politik değil, kültürdür) arasındaki yakınlıktır.

Samuel Huntington'ın daha önce andığımız son çalışmaları yeni kültürcülüğe içrek olan tehlikenin bariz örnekleridir. Huntington'ın "uygarlıklar" konusundaki görüşü, kültür sorununa yaklaşımı ve çıkardığı sonuçlar, küreselciliğinkine taban tabana zıttır. Huntington uygarlıkları, aralarında geçilemez sınırlar çizmekte ısrar ederek ve modernleştirilemez ve asimile edilemez Ötekiler'in tecavüzlerine karşı Batı uygarlığını savunmak için bir AvroAmerika kalesi (kurulmasını – ç.n.) önererek, homojen ve mekânsal olarak haritaları çıkarılabilecek şeyler haline indirgiyor. Huntington'ın görüşlerinde dikkate değer olan şey, "Batı'nın" diğer uygarlıkların alanlarına müdahalesini inkâr etmesidir. Onunki, dünyayı birkaç "uygarlık" alanına ayıran bir kavramlaştırmadır. Bu dünyada her hegemonik güç kendi alanında düzenin sağlanmasından sorumlu olacaktır. Huntington bu dikkate değer dünya görüşünü, ekonomi politiğin yapılarının ciddi bir çözümlemesinden kaçınarak (AvroAmerikan kalesinin ulusaşırı şirketlerini dünyanın geri kalanından çekip çekmeyeceğini bile söylemez), kültür tanımından her türlü maddi kültür unsurunu çıkarıp atarak, etnisite, kültür, ırk ve uygarlığı birbirine karıştırarak, ulusun önemini sorgulayarak, sömürgeciliğin miraslarını ortadan kaldırarak ve öteki toplumlarda ne olmuş olursa olsun, (bunların – ç.n.) kendi yerli değer ve kültürlerinin sonucu olduğunda ısrar ederek ve en genel düzeyde tarihi inkâr ederek,

---

kapitalizm koşullarında "kadınlıklarını" keşfeden kadınlara (iddiaları ne olursa olsun, bağlamları olan üretim tarzı tarafından feminizmleri sınırlandırılmış olan kadınlara) öğretecek çok şeyleri olabileceğini söylemektir.

sürdürür. Onun dünyayı bölmesi, küreselcilik ve postmodernizmde sınırların ortadan kaldırılması üzerinde ısrar, kültürel şeyleşmenin reddi ve kültürel kimliğin olumsuzlanmasından çok farklıdır. Öte yandan, ulus bakımından değil fakat "kültürler" bakımından anlaşılan yerli "kültürlerin" iktidarını geri vermesi, sömürgeciliği silmesi ve direngen yerli öznellikleri yeniden kurması, ekonomi politiğin sorunlarına ilgisizliği ve modernitenin tarihini inkâr etmesi, küreselci ve postmodernist iddialarla benzeşir. Bu onların aynı olduğu, dolayısıyla ya da hatta aynı paradigma içinde çalıştıklarını (Huntington'ın paradigması yukarıdan aşağı(ya düzenlenmiş) düzeninde bir paradigmadır) iddia etmek anlamına gelmez, ama çağdaştırlar. Huntington'ın dünya görüşünün sınırlı entnosentrizmi ile küreselcilik ve postmodernizmin çokkültürcü çoğulculuğu arasında bir dünya fark vardır ama, kendi bağlamları olan ulusaşırı eşitsiz iktidar yapılarını mistifiye etmek için entisiteyi öne çıkarmada anlaşırlar.

Avrupamerkezciliği, diğer merkezciliklerden, kendi aktörleri olarak hizmet eden bütünleştirici yapılar bakımından farklılaşan bir tarihsel olgu olarak kavramak, bizi yukarıda sorduğum soruya geri götürür. Eğer Avrupamerkezcilik belirli bir merkezciliği küreselleştirdiyse ve onu evrensel bir paradigma haline getirdiyse o zaman Avrupamerkezciliğin bir dış(arıs)ı var mıdır? Avrupamerkezciliğin dış(arıs)ı, günbegün azalan onun dokunmadığı ve marjinalleştirmediği yerlerde veya hergün çoğalan çelişkilerinde bulunabilir. Avrupamerkezciliğin evrenselleştirilmesi AvroAmerikan değerlerin bütün dünyada toplumların içine girme biçimleri bakımından anlaşılmak zorundadır; bu toplumların siyasi, toplumsal ve ekonomik ilişkilerini dönüştürerek, ama onları homojenleştirmeyerek ya da onları Avrupamerkezciliğin yapıları ve değerleri içine asimile etmeyerek. Homojenleştirmeye karşı heterojenleştirme, aynılığa karşı farklılık, asimilasyona karşı farklılaşma sorunları, birçok bakımdan yanlış yönlendirici sorulardır, çünkü tarihsel süreçleri, kimliğin tarihdışı, statik kategorilere bölünmesiyle karıştırırlar. Burada anladığım biçimiyle Avrupamerkez-

ci pratik ve değerlerin AvroAmerika'nın dünyayı fethi yoluyla evrenselleştirilmesi, sadece toplumların, herhangi bir benzerlik iması olmadan, Avrupa karşısında kendi yörüngelerinden koparılıp yeni yörüngelere sokulması demektir; çünkü tam da Avrupamerkezciliğin evrenselleştirilmesi tarih üzerinde, şimdide devam eden yeni türden mücadeleleri besledi. Ama bu aynı zamanda, en azından bana göre, bu mücadelelerin giderek daha fazla, birbirinden farklı olsa da şimdi kendi dinamik öğesi olarak şu ya da bu türden bir AvroAmerikan gücünü de içeren alanlarda meydana geldiğini ima eder. Bunun, AvroAmerika tarafından tanımlanmış bir modernite olarak tanımlamak isteyebileceğimiz şeyi, daha önceki, egemenliğin teknolojik, örgütsel ve ideolojik sınırları tarafından bölgesel, siyasal ve toplumsal olarak sınırlanmış egemenlik biçimlerinden ayırdığını düşünüyorum. Çin merkezcilik Doğu ve Güneydoğu Asya'da ne kadar etkili olursa olsun, yine de bu bölgelerle sınırlıydı.

Avrupamerkezcilik daha önceki "merkezciliklerin" aksine, üç anlamda evrenseldir. İlki, bir AvroAmerikan modernitenin kurum ve kültürleri, küresel olarak her yerdedir. Bu modernitenin etkileri küreselin ima ettiği bütün yüzeylerde tek biçimli veya eşit derecede görülebilir olmasa da, yine de her yerdedir ve iyice farklı halkları paralel (ama bunun bir aynılık anlamına gelmediğini vurgulamalıyım) tarihsel yörüngeler izlemeye zorlar. İkinci olarak, Avrupamerkezciliğin AvroAmerikan olmayanların aracılığıyla yayılması anlamında evrenseldir ki bu Avrupamerkezciliğin yapısal olarak değer kazanmasının önemini vurgular. Ve son olarak, Avrupamerkezcilik hiçbir dışarıya izin vermemesi anlamında evrensel değilse de, ona bir dışarı tasavvur etmenin giderek daha da imkânsızlaştığı ortadadır; eğer dışarısından, AvroAmerikan pratiklerinin erişimi dışındaki yerleri anlıyorsak. Bu bir dışarısı olmaması demek değildir, ama bu dışarılar, zorunlu olarak post Avrupamerkezcilik olarak, küreselleştirici AvroAmerika ile böyle bir küreselleştirmeye karşı mücadele eden yerler arasındaki diyalektiğin yarattığı çelişkilerin ürünleri olarak anlaşılmak zorundadırlar. Bu or-

tak bir tarihi ima eder; zorunlu olarak Avrupamerkezciliğe dışarılar veya alternatifler tasavvur etmek için bile kalkış noktaları sağlayan bir tarihi. Başka bir deyişle Avrupamerkezcilikle, AvroAmerika'dan kaynaklanan değerleri sorgulayarak mücadele edilemez. Bu, zaten küresel bir mirasın parçası olan değer ve yapılara karşı mücadele etmeyi gerektirir.

Avrupamerkezciliğin dünyanın şekillenmesinde oynadığı rolü kabul etmek, ona normatif (örnek oluşturacak) bir güç vermek değildir, aksine onun, dünyayı değiştirmeye devam etmesinin –kültürel bir olumsuzlama niyetiyle yapılan eylemler sonucu ortadan kalkmayacak– güçlü yollarını kavramak demektir. Avrupamerkezciliğin hem daha önceki devrimci ideolojilere hem de şimdiye uyumcu alternatiflere ilham veren bir yönü, bana özellikle önemli görünüyor; belki de zamansallıkların tasavvur edilmesinde işbirliği yaptığı için tarihçilere başkalarından daha önemli görünen yönü şudur: kalkınmacılık da diyebileceğimiz kalkınma ideolojisi. Kalkınmanın insanlık için hava ve su kadar doğal olduğu anlayışı, çağdaş düşüncede küresel olarak kökleşmiş bir anlayıştır ve bir fikir olarak kalkınma insanlık tarihinde görece yeni bir fikirdir.[47] Bir söylem olarak kalkınma, sadece ideoloji alanına değil, sermayenin küreselleşmesi için temel önemde olan kurumsal yapılara da yerleşmiştir. Bu artık bir "Batı" fikri de değildir, çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek için küresel bir ölçü haline gelmiştir. Çinliler 21. yüzyılın Çin yüzyılı olacağını iddia ettiklerinde, bu iddiayı meşrulaştıran kalkınma söylemidir. Kalkınma söylemini sorgulamadaki başarısızlık, sanki bu söylemin Avrupamerkezciliğin küreselleşmesiyle çok az ilişkisi varmış gibi, Avrupamerkezciliğin şu andaki eleştirilerinin en ölümcül başarısızlıklarından birisidir. Ve bu başarısızlık onları, örneğin Avrupamerkezcilik ve kalkınma arasındaki ilişkiyi açıkça fark eden David Landes gibilerinin argümanları karşısında zayıf konuma düşürür. Bu başarı-

47 Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) ve Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, Fransızcadan çeviren Patrick Camiler (Londra: ZED Books, 1997).

sızlığın ışığında, Avrupamerkezci tarihe alternatif olarak önerilen dünya tarihi veya küresel tarihlerin aslında kalkınma söyleminin öncüllerini geçmişin bütününe genişleterek Avrupamerkezciliğin egemenliğini daha da artırmaya katkıda bulunmaları şaşırtıcı olmaz.

## Sonuç sözleri: Tarihin alternatifleri mi?

Çağdaş tarihe Avrupamerkezcilik karşıtı olarak geçen şeyin büyük kısmı, başka şekillerde bir Avrupamerkezciliktir – tarihçilerin kötü niyeti ya da ideolojik ikiyüzlülüğünden dolayı değil, ama Avrupamerkezciliği gerçekten yerleştiği yerde aramakta başarısızlığa uğranmasından dolayı; bu yargı başkalarını ya da Avrupamerkezci teleologları dışlamıyor, bir uğraş olarak tarih içindeki herkesi kapsıyor. Kapsayıcı olma çabaları ve tarihte çok yönlülüğün kabulü, hiçbir şekilde önemsiz olmamakla beraber, bunlar Avrupamerkezciliğin terk edilişi ile karıştırılmamalıdır. Avrupamerkezciliğin kapsamlı bir eleştirisi onun en temel ifadesi olarak tarihle yüzleşmek zorundadır. Ve eğer tarih Nicholas Dirk'in dediği gibi "modern'in bir işareti" ise, tarihle yüzleşmek, artık sadece bir Avrupa veya Amerika projesi olmayan modernite ile yüzleşmeyi de gerektirir.

John Tomlinson *Cultural Imperialism* (Kültür Emperyalizmi) adlı kitabında AvroAmerikan kültür emperyalizmine karşı çıkmanın, AvroAmerikan kültürünün ürünlerinin, böyle bir emperyalizmin kurbanı olduğu varsayılan toplumlarda gönüllü olarak kabul edildikleri bir zamanda emperyalizmden bahsetmek pek anlamlı olmayacağı için, belki de anlamsız olacağını ileri sürer.[48] Benzer bir şekilde, Ashis Nandy tarihle ilgili olarak,

> Tarihsel bilinç şimdi yerküreyi ele geçirdi. Tarihdışı, zamansız veya ebedi diye bilinen toplumlarda –örneğin Hindistan– bile, siyasi olarak güçlü olanlar tarih içinde ve tarihle birlikte yaşı-

48 John Tomlinson, *Cultural Imperialism: An Introduction* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991).

yorlar. Tarihdışılık bu toplumların çevrelerinde ve çatlaklarında varlığını sürdürüyor. Milyonlarca insan tarihin dışında olmaya devam ediyorsa da milyonlarcası da... itaatkâr bir biçimde, onun sadık hizmetkârları olmak üzere tarih imparatorluğuna göç ettiler. Tarihsel bakış açısı şimdi küresel olarak galip geldi; tarihdışılar muhalif azınlıklar haline geldiler.[49]

Avrupamerkezciliğe karşı çıkmanın nihai olarak tarihe ve bir bütün olarak modernite projesine karşı çıkmayı gerektirdiğini savunan sadece Nandy değil. Benzer ve hatta daha da uzlaşmaz bir argüman, yakınlarda tanınmış Kızılderili-Amerikalı tarihçi Vine Deloria Jr. tarafından öne sürüldü. Deloria da benzer şekilde, tarihi bir bütün olarak reddedilmesi gereken "beyaz" değer, bilgi ve iktidar topluluğunun bir araya gelmesinin bir parçası olarak görüyor.[50] Tarihin sorgulanması, modernizm karşıtı Üçüncü Dünya ya da yerli tarihçilerle sınırlı değildir. Kapitalizm üzerine formülasyonları küresel tarih veya dünya tarihi fikrine önemli katkılarda bulunmuş olan Immanuel Wallerstein, Avrupamerkezcilikten çıkışın tek yolunu "toplumsal bilimleri düşünmemek" olarak görür ve William McNeill, bilimsel tarihe bağlılığına rağmen "uygun bir dünya tarihi eski, rakip dünya görüşlerini saygılı biçimde değerlendirmek zorundadır"[51] diyerek, en azından kısmen aynı yönde görüş belirtir.

Avrupamerkezciliğin kapsamlı bir eleştirisi, kaçınılmaz olarak Avrupamerkezciliği aşma projesinin alternatif tarihler gerektirmediğini, aksine, Nany'nin sözleri ile, *tarihe bir alternatif* gerektirdiği – ve ima yoluyla *moderniteye alternatifler* gerektirdiği sonucuna götürür. Bu sadece geçmişi bilmenin tek mümkün ya da en istenir yolu olarak tarihin reddedilmesi-

---

49 Nandy, "History's Forgotten Doubles," s. 46.

50 Vine Deloria, Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific* Fact (New York: Scribner, 1995).

51 Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press, 1991) ve McNeill, "History and the Scientific Worldview," s. 13. McNeill elbette bu dünya görüşlerine "bilimsel" tarih alanı içine getirildiklerinde ne olabileceğini söylemiyor.

ni değil, tarihin temel olduğu modernite epistemolojilerinin de sorgulanmasını gerektirir. Ve bu epistemolojiler artık sadece AvroAmerikan epistemolojiler olmadıkları için, Avrupamerkezciliğin eleştirisi, şeklen Avrupamerkezcilik karşıtı olabilecek ama hâlâ, en önemlisi kalkınmacı bir tarih vizyonu olmak üzere, kökenlerinde Avrupamerkezci olan varsayımlar tarafından biçimlendirilmiş öteki tarihleri de aynı şekilde kapsamak durumundadır. Vinay Lai'nin belagatli ve heyecanlı sözleri ile,

> En radikal teorilerin pazarda satıldığı ve devrimlerin finansörler ve şirket yöneticileri tarafından gerçekleştirildiği bir dünyada, bize kalan tek sapkınlık pekâlâ tarihten vazgeçmek olabilir, çünkü reddediş artık, bugün insanlığın ezilmesinin en etkin ve sinsi araçları haline gelen bilgi kategorilerinin reddinden başka bir şey değildir.[52]

Avrupamerkezciliği yenmenin gerçek güçlükleri ona ancak bu temel düzeyde karşı çıkılırsa açıkça ortaya çıkıyor. Eğer epismetoloji olarak tarih zamanımızın tarihiyle iç içe geçtiyse, tarihi inkâr etmeden epistemolojiyi reddetmek mümkün müdür? Sorunun kendisinin de tarihselci olduğunu fark ettim, ki bu çıkardığı zorlukları ortaya koyuyor. Bu soruyu meşrulaştıran, "tarihe alternatifler" aramanın belirli hayati sorunların yanı sıra "küreselleşmiş" bir tarih arayışından da kurtulmamıza katkıda bulunacağı hissimdir. Toplumsal bilimleri "düşünmemeyi" ister isteyelim ister istemeyelim, yine de dünyayı, geçmişini, şimdisini ve geleceğini düşünme biçimlerimizin ayrılmaz bir parçası olan kategorilerle düşünmeden, bu görevleri yerine getirebilmemiz mümkün müdür? Başka bir deyişle bu türden bir çaba zorunlu olarak tarihsel(lik)-sonrası olmak zorunda değil midir? Sadece tarihi aşmak anlamında değil, ama daha önemlisi silinmez bir biçimde tarihsel düşünme biçimlerinin izini taşıdığı anlamında. Lai'nin "bize kalan tek sapkınlık pekâlâ tarihten vazgeçmek ola-

52 Vinay Lai, "History and the Possibilities of Emancipation: Some lessons from India," *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* (Haziran 1996), s. 97-137, 130.

bilir" sözleri, tarihe hapsedilmişliğin neden olduğu bir umutsuzluğun itirafı olarak da okunabilir.

Elbette normatif sorunlar da vardır. Nandy radikal eleştiri için tarihin önemine göndermede bulunarak, "tarihsel-olmayan tarzlar büyüdüğü sürece, tarih radikal toplumsal eleştiri için uygun bir temel hat olmaya devam etti. Belki de 19. yüzyılın büyük başkaldırıcılarının (Karl Marx gibi) en saldırgan biçimde tarihsel olmalarının nedeni budur"[53] diye yazar.

Onun ileri sürdüğü gibi, tarihsel bilinç küresel hegemonyayı başardığında, tarihin bu eleştirel rolü ortadan kalkar mı? Bu hegemonyanın yıkılması için tarihsel-olmayan düşünme biçimleri önemlidir, ama bu tür düşünme biçimleri, yeniden kurtarılabilir olsalar da, arzulanan toplumsal sonuçlara yol açarlar mı? Özellikle etnosentrik canlanmaların olduğu bir zamanda, "tarihin alternatifleri"nin eleştirel kavramlaştırmalarını baskıcı kavramlaştırmalarından ayırmak önemlidir. Ki bu ayrımın kendisi de kaçınılmaz olarak tarihsellik-sonrasıdır. "Tarihin alternatifleri", açıkça çoğunlukla faşist imalarla yüklü, modern ulusal, etnik veya dini saflık kavramları tarafından biçimlendirilmiş olmalarına rağmen, özgünlük iddiasında bulunan yerli geçmişlerin canlandırılmasını da içeriyor mu? Yerli baskıcı pratiklerin bütün tarzlarını şu ya da bu türden homojenleşmiş kültürel kimlikler haline getiren –ki bu kimlikler ondan sonra miras alınan baskıları haklılaştırmaya ve kendi yeni baskılarını yaratmaya yarar– bu tür iddiaların yapısökümü için tarih hâlâ gerekli midir? Cinsiyet ve sınıf gibi kategorilerin, Avrupamerkezci kökenlerinin izlerini taşımalarına rağmen, bu tür eşitsizlik ve baskıların yüzeye çıkarılmasında bir rolleri var mıdır? Tarihe, geçmişi düşünmenin alternatif yollarını sildiği için karşı çıkılır, ama geçmişin modernite tarafından güçlendirilen ya da modernitenin dolayımından geçen baskıcı pratikleri, hâlâ bizim dünyamızın büyük oranda parçası olduklarında, oynayacak hayati bir rolü var mıdır? Belki de en önemlisi, kalkınma ideolojisine bağımlılığından kurtarılmış olan tarih, tarihselliğini ortaya koyarak bu ideolojinin yapısökümünde ve hayatı dü-

53 Ashis Nandy, *a.g.e.*, s. 46.

şünmenin öteki biçimlerini geçmişin gölgelerinden kurtarmada hayati bir role sahip olabilir.[54]

Bu koşullarda tarihin dünyamızın yapısının büyük oranda parçası olduğunu kabul etmek ve onu (tarihi) kalkınma soyutlamasından çok gündelik düzeyde hayatın amaçlarına hizmet edecek eşitlikçi ve demokratik hedeflere yöneltmek gerektiğini kabul etmek gerekli olabilir. Tarihi etnisiteler, uluslar, uygarlıklar, dinler, ticaret ve kalkınma vb. düzeyinde merkezileştirme ya da merkezsizleştirmeyle çok fazla uğraşmak, bu tür soyutlamaları besler. Tarihçilerin bu düzeyde anlattığı hikâyeler iktidar hikâyeleridir. Ama pekâlâ başka hikâyeler de vardır, halkın anlattığı, merkezinde gündelik yaşamın olduğu hikâyeler, iktidara karşı eşitlikçi ve demokratik taleplere hizmet etme iddiasında bulunan hikâyeler. Bana, insan yaşamının doğal olanla yeniden bütünleştirilmesi bile, tarih üzerindeki yeni tartışmanın en önemli sorunlarından birisidir, en iyi bu düzeyde başarılabilir, gibi görünüyor.

Bu, yerler lehine bütünlüklerden kaçınma çağrısı değil, aksine bütünlükleri görmek için başka yerlere de dikkat etme çağrısıdır, ki bu herhangi bir demokratik tarih anlayışı için vazgeçilmez olabilir. Küresel bakış açıları insan varlığını bütün çeşitliliği ve birliği içinde ortaya seriyor, ama aynı zamanda çeşitliliği, hem hayatı tarihsel-olmayan kavrama yollarını hem de hayatı sürdüren "küçük" anlatıları yok eden anlatı bütünlükleri içinde kontrol altına alma arzusu tarafından yönlendiriliyorlar. Bizim bildiğimiz ve pratiğini yaptığımız haliyle tarihin içine düştüğü zor durum budur. Öte yandan, gündelik yaşamın mekânları, insanların devletler ve sermayenin soyut isteklerine karşı varlık ve hayatta kalmanın gerekliliklerileyle samimi olarak bağları bulunan hikâyeler anlattığı yer, yerlerdir. Ama yerler dar kafalılığa ve farklı türden eşitsizlik ve baskıların mirasına karşı savunmasızdırlar ki bunların fark edilmesi ve gideril-

54 Bu hayati projenin önemi Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, çev. Patrick Camiler (Londra: ZED Books, 1997) ve Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) gibi çalışmalarda gösterilmiştir.

mesi tarihin yardımı olmadan imkânsız olabilir. Tarihe şu anda meydan okuyan zorluk, her zaman tarihin kuruluşu için temel olan, küreselleşme değildir, ama küresel olan ve yer-temellinin eş zamanlı bir karşılıklılık içinde nasıl bir araya getirileceğidir.

**TEŞEKKÜR**

Bu makaleyi Hollanda İnsan Bilimleri ve Toplum Bilimleri İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde (Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences) misafir öğretim üyesi iken yazdım. Enstitüdeki meslektaşlarım Rogers Hollingsworth ve Enstitü Rektörü Reinhart Koselleck ve H.L. Wesseling'in yanı sıra Eckhardt Fuchs, Roxann Prazniak ve Marilyn Young'a yorumları ve teşvikleri için teşekkür ederim.

# Miras ve Proje Olarak Geçmiş: Yerli Tarihselciliğin Perspektifinden Postkolonyal Eleştiri*

> Erkekler (ve kadınlar) kendi tarihlerini yaparlar, ama nasıl istiyorlarsa öyle değil; tarihi kendi seçtikleri koşullar altında yapmazlar, geçmişten gelen, verili ve aktarılmış doğrudan yüz yüze geldikleri koşullar altında yaparlar. Bütün ölü kuşakların mirası, yaşayanların beyinlerine bir karabasan gibi çöker.[1]

Yaklaşık 150 yıl sonra, Marx'ın bu cümlesi, hem geçmişin yüküne karşı liberteryen bir ilgisizliğe hem de insanın etken olabileceği (human agency) ihtimalinin belirlenimci (determinist) bir reddine karşı tarihselliğin en tutarlı teyidini oluşturuyor. Ama benim bu cümleyle başlamamın başka bir nedeni var. Marx'ın yapıtı büyük oranda günümüzde toplum ve tarihin teorisini yapmanın temelinde yatmasının yanı sıra, bizim teori çılgını zamanımızda, bir kez daha soyutlamanın mantığı dünyanın kanıtlarına karşı öncelik kazanırken, bu cümle rahatlatıcı biçimde sağduyu sahibidir.

Tarihsellik ve sağduyu sorunlarının ikisi de benim bu tartışmada ele aldığım sorunla ilişkilidir. Sorun çağdaş kültürel eleştiri ve siyasetteki bir paradoksun ürünüdür. Varlık sebebi olarak Postmodernite/postkolonyallığa gömülmüş akademik çevrelerde, bugünlerde ulusların "hayal edildiği", geleneklerin "icat edildiği", öznelliklerin (eğer varlarsa) ele geçmez olduk-

---

(*) Bu makale, daha önce "The Past as Legacy and Project", *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project* (Rowman and Littlefield, 2000)'de yayınlanmıştır.

1 Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1967), 15.

ları ve kültürel kimliklerin mit olduğu neredeyse inanç düzeyindedir. Buna karşı çıkan iddialar "özcülük"le itham edilmekte ve dünyanın hegemonik yapısının devam ettirilmesi diye nitelenerek, reddedilmektedir. Kültürel iddialara yerelleşmiş yapılar olmak dışında gerçeklik hakkının tanınmamasına, geçmişe şimdinin gerçekliğini belirleme konusunda hiçbir yetkinin tanınmaması eşlik etmektedir. Bir "postkolonyal eleştirmenin" ifadesiyle, eğer eleştiri tamamen hegemonya karşıtı olacaksa, "tarihe-maruz kalma, egemenlik, diaspora, yerinden olma cezalarını çekenlerin" deneyimlerinden bir şeyler öğrenmek zorundadır. Bu deneyimlerin tanınması, bilinmesi bizi,

> Kültürü, genellikle toplumsal hayatta kalma eylemi içinde üretilen tutarsız talep ve pratiklerden oluşmuş, anlam ve değerin eşitsiz, tamamlanmamış üretimi olarak ele almaya zorlar... Çeşitli kültürel deneyimler boyunca sembollerin dış görünüşü ve benzerlikleri ile bu anlam üretimlerinin her birinin toplumsal özellikleri arasında ayrım yapmak hayati hale gelir, çünkü bunlar belirli bağlamsal yerler ve toplumsal değer sistemleri içinde işaretler olarak dolaşırlar. Kültürel dönüşümlerin ulusaşırı boyutları –göç, diaspora, yerinden olma, yeniden yerleşme– kültürel çeviriyi karmaşık bir anlamlandırma süreci haline getirir. 'Ulus', 'halklar' veya otantik 'halk' geleneği, bu kültürün biricikliği ile iç içe geçmiş mitlerin, doğallaş(tırıl)mış birleştirici söylemine kolayca başvurulamaz. Bu tutumun, her ne kadar tedirgin edici olsa da, büyük avantajı sizin giderek daha fazla kültürün inşa edilmesi ve geleneğin icat edilmesinin farkına varmanızı sağlamasıdır.[2]

Günümüzdeki kültürel politikalar, sanki postkolonyal argümanla dalga geçmek gibi şeytani bir planları varmış gibi, bolca bu tür kültürel özgünlük iddialarını sergiler ve bu argümanlar kaybolup gitmek yerine postmodernitenin küreselleşmesiyle doğru orantılı olarak çoğalıyor görünmektedir ve bunun mil-

2 Homi Bhabha, "The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency," Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994) içinde, s. 171-197, 172.

yonlar için ölümcül sonuçları vardır. Kültürel milliyetçilik, etnikçilik, yerlicilik (indigenism), küresel olarak kültürel politikanın işaretleri olarak ortaya çıktılar. Son on yılda etnisite, daha önceki sınıf ve cinsiyet kaygılarını gölgede bırakarak politikanın merkezine geçti. Kültürel özgünlük iddialarına, ayrıca çağdaş kimliğin temelleri olarak özgün geçmişleri keşfetme veya restore etme çabaları eşlik etti; en acil biçimde de "tarihin hükmünden" acı çekenler arasında.

Bu paradoksal durumun ortaya çıkardığı en temel sorun kültürel eleştiri ile kültürel politika arasındaki kopukluktur. Kültürel eleştiri geçmişi şimdinin elinde bir oyuncağa indirgese bile, geçmişin yükü, kültürel kimliklerin yeniden ileri sürülmesinde çağdaş politikanın yakasını bırakmaz. Postmodern/postkolonyal eleştirinin bu durumla ilgili olarak, kendi geçerliliği hakkında daha da uzlaşmaz biçimde ısrar etmenin dışında, söyleyecek çok az şeyi var gibi görünüyor. Postmodern/postkolonyal entelektüeller sözkonusu olduğunda, özselleştirilmiş kimlikler ve otantik geçmişin reddedilmesi, geçmişin yüküne karşı bağışık olan o "iki arada bir derede" yerlerde (ve "temel" –"kurucu"– yapıları reddedişi içinde, şimdi'de) neredeyse keyfi biçimde kurucu kimlikler ve tarihlerin mümkünlüğünü ileri süren bir liberteryanizmle sonuçlanır gibi görünüyor. Ancak ironik biçimde, postmodern/postkolonyal eleştirmenler kültürel kimliklerin üstlenilmesinde geçmişe başvurmak isteyenlere aynı özgürlüğü tanımaya istekli değillerdir ve bu tür girişimlerin tamamını, geçmişin inşa edilmişliğini göz ardı eden yanlış yönlendirilmiş (veya ideolojik) özcülük olarak suçlarlar. "Tarihin hükmünün zararını görmüş" grupların içsel olarak bölünmüş ve farklılaşmış olmaları özellikle yeni bir feraset (örneği – ç.n.) değildir; mevcut tarihsel durumla ilgili olarak yeni gibi görünen, bu grupların "tarihin hükmü" ile başa çıkma çabaları, özellikle de yeni Postmodernizm/postkolonyalizm ideolojisi ile çelişen çabaları içinde, farklılık adına bu gruplar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılmasıdır. İnsanlık durumu olarak evrenselleştirilen ve geçmişe de uzatılan "iki arada bir deredelik," böylece süreç içinde doğallaştırılır ve kaçışın olmadı-

ğı yeni tür bir determinizm haline gelir. Aynı zamanda kaynakları ve hedeflerine bakılmaksızın yapılan "özcülük" suçlaması, sadece eleştirel değil her türlü anlamlı siyasi yargı için de yıkıcı olan, farklı kültürel kimlik oluşumu tarzlarını ayırdetme gereğinin, önünü tıkar.

Aşağıda bu farklı kültürel kimlik oluşumu tarzlarının ortaya çıkardığı sorunları ele alıyorum. Kültürel kimliğin belirsiz ve bu kimliğin inşa edildiği tarihsel malzemelerin icat edildiğini ileri sürmek, bazı bakımlardan malumu ilam etmektir. Sorun, farklı kimlik oluşturma tarzlarının entelektüel ve siyasi olarak ne ima ettikleri ve bunların şimdi ve geçmiş arasında varsaydıkları ilişkileri nasıl açıklayacağımızdır. Tartışma benim bu kimlik oluşturma tarzlarını birbirinden ayırmak bakımından hayati olarak gördüğüm üç soru etrafında örgütleniyor: (a) bunların iktidarla ilişkisi nedir? (b) bunların inşa edilmelerinde kullanılan geçmişler, şeyleşmiş geçmişler mi, yoksa tarihsellikleri içinde kavranan geçmişler midir? Ve (c) bunlar miras olarak geçmiş ile proje olarak geçmiş arasında nasıl bir ilişki kurarlar? Bu sorunlarla ilgili hem iktidarın meşrulaştırılmasında hem de buna yönelik postmodern/postkolonyal tepkilerdeki söyleme yönelik eleştirim, güçlü biçimde yerlicilik tarafından oluşturulan bir bakış açısı tarafından biçimlendiriliyor. Bu bakış açısı, –son yıllarda Dördüncü Dünya diye adlandırılan– bu yerli halkların özgürlük arzularının ideolojik eklemlenmesidir (ki ben bunları, dünyanın her yerindeki son derecede ezilen ve kenara itilmiş bütün halklar olarak anlıyorum). Tartışma yerliciliğin en doğrudan biçimde Kuzey Amerika'da ve daha az ölçüde de Pasifik halkları arasında ifade ediliş biçimine dayanıyor.

## Kültürel kimlik ve iktidar

Leslie Marmon Silko, *Ceremony* (Seremoni) adlı kitabına (adı yine "seremoni" olan) bir şiir-şarkı ile girer. Bu şarkı okuyucuya, ona anlatacağı hikâyenin basit bir hikâyeden daha fazla bir şey olduğunu anlatır:

Sana hikâyelerle ilgili bir şeyler anlatacağım
(der) Onlar sadece
Eğlence değiller,
Aptal olma. Onlar
Sahip olduğumuz her şey, biliyorsun,
Bütün savaşmamız gereken
hastalık ve ölüm

Eğer hikâyelerin yoksa
Hiçbir şeyin yoktur
Onların kötülükleri güçlüdür
belki ama, o bizim hikâyelerimiz karşısında dayanamaz.
Bu yüzden, hikâyeleri yoketmeye çalışırlar,
hikâyelerin karışmasını ya da unutulmasını isterler,
Bundan hoşlanırlar
çünkü o zaman biz
savunmasız oluruz.[3]

Hikâyelerin gerçekliği yaratmasında, Silko'nun anlatısını yönlendiren, postmodern bir tını olabilir, ama niyet postmodern olmaktan başka her şeydir. *Seremoni* savaşın ve kültürel uyumsuzluğun harap ettiği kimliğin, eski hikâyeler yoluyla yeniden kazanılması hakkında bir hikâyedir ve hikâye olarak yerli halklar için, onları yoketme sürecinde olandan farklı bir gerçeklik yaratmayı amaçlar. Yerli geçmişi AvroAmerikan tarihyazımındaki tahrifatlarından kurtararak yerli kimliğini yeniden inşa etme teması, yerli Amerikalılardan Avustralya Aborojinlerine, Havaililerden Chipas'ın Kızılderililerine kadar, yerli halklar arasında ortak bir temadır. Havai bağımsızlık hareketi lideri Haunani-Kay Trask'ın belirttiği gibi

> Doğrusal ve ilerici bir tarih kavramı ve AvroAmerikan kültürünün bu ilerlemenin en yüksek noktasını taçlandırdığı varsayımını ana fikir olarak kabul eden Batılılar, Havai tarihini, Batı tarzlarının "ilkel" Havai tarzları üzerindeki zaman zaman acı olsa da kaçınılmaz tatlı zaferi olarak anlattılar... Kendi tarihimi

3 *Ceremony* (New York: Penguin Books, 1977), s. 2.

bilmek için, kitaplarımı bir kenara bırakıp ülkeme geri dönmek zorundayım. İnsanlarla *aina* (ülke) arasındaki koparılamaz bağı anlayabilmek için önce toprağa *taro* ekmem gerekir. Doğanın ruhlarını tekrar hissetmek ve eski tapınaklara bitki ve balıklar adamak zorundayım. Yaşlılarımızla kendi dilimde konuşmak ve basiretin gelişmesi için arada uzun sessizlikler bırakmak zorundayım. Ama her şeyden önce, tıpkı bir âşık gibi dili öğrenmeliyim, ki onunla beşiğimi sallayabileyim ve geceleri onun rüya dolu kollarında uyuyabileyim.[4]

Aynı zamanda Yerli Halklar Dünya Konseyi Kurucu Başkanı olan Cree* yazar George Manuel'e göre "yerli halklar" "bir ülkenin asıl yerli halkından gelen ve bugün kendi toprakları ve onun zenginliklerinden tümüyle ya da kısmen yoksun bırakılan" halklardır.[5] Yerli halklar ayrıca "Dördüncü Dünya: kenardaki, çevredeki dünya" olarak da tanımlanmışlardır.[6] Annette Jaimes yerliliğin farklı yönlerini şöyle tanımlamıştır:

---

4 "From a Native Daughter," Haunani-Kay Trask, From a *Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawai'i* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993) içinde, 147-159, s. 149-154. *The Indigeneous Voice: Visions and Realities* (der.) Roger Moody (Utrecht, The Netherlands: International Books, 1993), yerli sorunları ve bakış açıları ile ilgili bildiğim en kapsamlı derleme. Ayrıca bkz. Ward Churchill, "A Little Matter of Genocide: Sam Gill's *Mother Earth,* Colonialism and the Expropriation of indigeneous Spiritual Tradition in Academia, " Ward Churchill, *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians* (der.) M. Annette Jaimes (Monroe, ME: Common Courage Press, 1992) içinde, 187-213; Albert Wendt, "Novelists, Historians and the Art of Remembering," Antony Hooper, ve diğ. (der.), *Class and Culture in the South Pacific* (Auckland, N.Z. ve Suva, Fiji: *Centre for Pacific Studies of the University of Auckland in collaboration with the Institute of Pacific Studies, The University of the South Pacific*, 1987) içinde, s. 78-91; Epeli Hau'ofa, "OUR SEA OF ISLANDS," *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands* (Suva, Fiji: *School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific*, 1993) içinde s. 2-16; ve Alan Duff, *Once Were Warriors* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990).

(*) Kanada'da yaşayan bir yerli kabilesi – ç.n.

5 Aktarıldığı yer Ward Churchill, "I am Indigenist: Notes on the Ideology of the Fourth World," Ward Churchill, *Struggle for the Land: Indigeneous Resistance to Genocide, Ecocide and Expropriation in Contemporary North America* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1993) içinde, s. 403-451, s. 410.

6 Aktarıldığı yer *a.g.e.*, s. 411.

> Yerli halklar ekonomi bakımından ortak mülkiyet, geçimlik üretim, takas sistemi, etkisi az teknolojiler ve ortak üretime sahip olma eğilimindedirler... Yerli halklar siyasi ilişkiler bakımından oydaşmacı süreçlere, doğrudan "katılımcı" demokrasiye ve sözlü geleneklerde (geleceğe – ç.n.) taşınan yasalara sahiptirler... Toplumsal ilişkileri bakımından, (modern toplumdan) genel olarak ataerkilliğe karşı anasoyluluk, çekirdek aileye karşı geniş aileler ve yüksek nüfus yoğunluğuna karşı düşük nüfus yoğunluğu bakımından ayrılırlar... Nihayet dünya görüşü farklılıkları bakımından, Yerli halklar çoktanrılıdırlar, doğa düzeninin ritimlerinden ve yaşam döngülerinden bir dünya anlayışı çıkarırlar ve ruhsallık anlayışlarına hayvan ve bitkilerin yanı sıra diğer doğal özellikleri de katarlar.[7]

O zaman yerliciliğin hedefi, Yerli yaşamın AvroAmerikan tarihyazımında "ilkellik"le özdeşleştirilen bu özelliklerini yeniden tesis etmektir. Yerlicilik için temel öneme sahip olan şey, toprağın ve onunla birlikte yerli kimliğin alametifarikası olan doğayla özel ilişkinin yeniden kazanılmasıdır.

Taraftarlarının savunduğu şekliyle "yerli(ci) ideoloji" postmodern/postkolonyal eleştiriye eşlik eden bütün protokollere karşı çıkar – rahatlıkla sömürgecilerin yerli halklar hakkındaki görüşlerini yeniden ürettiğini söyleyebileceğimiz noktaya kadar. Bu ideoloji sadece "gerçek" bir yerli kimliğinin varolma ihtimalini teyit etmekle kalmaz, böyle bir kimliğin temeli olarak, yerine göre 5 yüzyıllık sömürgeciliğe ve kültürel yönünü kaybetmeye rağmen ayakta kalmış bir yerli öznelliği olduğunu da ileri sürer. Sadece sömürge öncesi yerli kültürün özünü yeniden ele geçirme ihtimaline inanmakla kalmaz, bu inancı tarihsel zamanın dışında varolan bir ruhsallığın üzerine temellendirir. Yerli veya Havai kavramlarının kendisi, sömürgeciler tarafından icat edilen kategoriler için verili kabul edilen kolektif kimlikleri tanımlamak için kullanılmışlardır ve sömürgeleştirme süreci içinde mekânın bir AvroAmerikan yeniden in-

7 M. Annette Jaimes, "Native American Identity and Survival: Indigenism and Environmental Ethics," Michael K.Green (der.), *Issues in Native American Identity* (Lang, 1994) içinde.

şası içinde farklı halkların yeniden konumlandırılması ve tanımlanmasında, sömürgeleştirilenlerin üzerine empoze edilmişlerdir. Bu tür bir yerlicilik ideolojisinin gelişmiş bir sözcüsü olan Ward Churchill sadece bu terminolojiyi kullanmakla kalmadı, böyle tanımlanan kolektivitelerin (yukarıdaki alıntıdaki Bhaba'nın terimini anımsamak için) Yerli ulusluğunun veya halklığının "göndergeleri" olduğu üzerinde ısrar etti.[8] Bütün bu değişik biçimleri içinde, yerlici ideoloji "kendi kendini şarkileştirme" için ders kitaplarına geçecek bir örnek oluşturuyor görünüyor; Fabian tarafından *Time and Other*[9] eserinde çözümlenen, Avrupamerkezci modernleşmeciliğin Ötekileri'ne atfedilen özellikleri tekrarlayan bir örnek. Nicolas Thomas'ın Avustralya'daki "Yeni Çağ İlkelliği" ile ilgili söyledikleri, genel olarak yerlici ideolojinin bir özelliği olan kendi kendini özselleştirmeyi de çok iyi tanımlayabilir: "onları insanlığın başlangıcından beri kültürel olarak istikrarlı olarak tanımlamak, tarihdışı bir varlığı, değişme yeteneğinin olmayışını, modernitede ayakta kalma gücünden yoksunluğu ima eder; bu özcülük, ayrıca hakikaten ve uygun biçimde neyin asıl yerlilik olduğu, neyin olmadığı konusunda şartlar ileri sürülmesine neden olur, ki bu da sadece kentli yerli kültürünü değil, aynı zamanda geleneksel çalı toplama ile yakından alakalandırılamayan her şeyi marjinalleştirir."[10]

Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, yerlici ideoloji postkolonyal kalkış noktalarından veya postmodern/postkolonyal eleştirinin bazı temel öncüllerini paylaşan pozisyonlardan eleştirilmiştir. Postkolonyal eleştirinin tanınmış bir Avustralyalı taraftarı olan Gareth Griffiths, "alt halkların" (subaltern) ezilmesine karşı protestolara o kadar şaşırır ki, "hatta alt olanlar "konuşur" göründüklerinde, dinlemekte olduğumuzun gerçekten alt bir ses

8 "Naming Our Destiny," Ward Churchill, *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1994) içinde, s. 291-357, 300.

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

10 Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), s. 176.

mi olduğu, yoksa altın yerine, onların daha büyük söylemsel ekonominin içinde işgal ettikleri özne pozisyonundan mı konuşulduğu konusunda gerçek bir endişe vardır."

Griffiths şöyle yazar:

> Amacım 'Avustralya'da ve başka yerlerdeki yerli halkların geleneksel toprakları ve kutsal mekânlarının veya geleneksel kültürlerinin sesleri ve pratiklerinin eski konumuna getirilmesi isteklerinin meşru olup olmadığını' sorgulamak değildir. Ben beyaz toplumun genelleştirici eğilimleri ve bütünleştirici stratejilerine karşı direnişte yerellik ve özgüllüğün önemini de inkâr etmiyorum... Bu konuda yorum yapmak bana düşmez. Benim ilgilendiğim şey, bu iddianın, bir özgün (otantik) söylemi üzerinden dolayımlandığındaki temsilinin etkisidir; bu özgünlük, meşruiyeti *onların* pratiklerine değil *bizim* arzumuza dayanan bir yapı içinden yerliyi "konuşan" egemen bir söylem tarafından üstlenilmiş (adapte edilmiş) ve dolaşıma sokulmuştur.[11]

Benzer biçimde, ama açıkça yerli duyarlılıklarını incitmekten daha az kaygılanan, Kanadalı bir postkolonyal eleştirmen şunları yazıyor:

> Postkolonyal teorisyenler melezlik ve heterojenliği karakteristik postkolonyal tarzlar olarak benimserken, Kanada'daki bazı yerli yazarlar kendi hikâyelerinin hak sahipliğinde ve karından konuşulmaması ve parodileştirilmemesi gereken özel

---

11 "The Myth of Authenticity," Chris Tiffin ve Alan Lawson (der.), *De-Scribing Empire: Post-colonialism and Textuality* (London: Routledge, 1994) içinde, s. 70-85, 75, 83. Makalenin adı, Griffiths aksini iddia etmesine rağmen, onun bu pasajda söylediğinin, sadece egemen söyleme değil, Aborojinlerin iddialarına da pekâlâ uygulanabileceğini gösteriyor. Daha önce yapılan bir çalışma, sömürge sonrası (postkolonyal) koşullarda "yeni veya tümüyle yeniden ortaya çıkarılmış sömürge öncesi gerçekliğin tamamen anlaşılabilir bir şey olsa da başarılamayacağı" konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz, "çünkü postkolonyal kültür kaçınılmaz olarak aşılanmış Avrupa kültürü ile yerli bir ontolojinin diyalektik ilişkisini içeren, bağımsız bir yerel oluşum yaratma veya yeniden yaratma itkisi olan, melezleşmiş bir olgudur." Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (der.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* (Londra: Routledge, 1989) içinde, s. 195.

otantiklik haklarında ısrar etmek için, hak ihlali olarak gördükleri mülk edinmeye karşı direnirler.

Batı kanonu karşısında, post-modernist metinlerarasılık, parodi ve edebi ödünç alma teknikleri, belki radikal hatta potansiyel olarak devrimci görünebilir. Ama yerli mitler ve hikâyeler karşısında, bu aynı teknikler emperyalist yağma ve hırsızlık hikâyelerini tekrarlıyor görüneceklerdir... Her ne kadar bu argümanlara kendini-tanımlama ve mülk edinmeye karşı direnmede ısrar için taktik stratejiler olarak sempati duysam da, bunlar taktik olarak bile kendi kendilerini yenilgiye uğratan şeyler olduklarını kanıtlarlar, çünkü kendilerini daima marjinalliğe ve sonuç olarak ölüme mahkûm eden bir kültürel özgünlük görüşüne dayanırlar... İronik biçimde, bu tür taktikler yerli halkları kendilerini çağdaş yaşamdan ve tam vatandaşlıktan izole etmeye teşvik eder.[12]

Nicholas Thomas ABD'deki kültürel çalışmaların yerli Amerikalılar konusunda büyük oranda sessiz olduğunu söyledi: "Irk sorununa yer veren ABD gazetelerinde, yerli Amerikalıların mücadelelerinden çok, başka bir yerdeki –Güney Afrika ve-

---

12 Diana Brydon, "The White Inuit Speaks: Contamination as Literary Strategy," Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (der.), *The post-colonial studies reader* (Londra: Routledge, 1995) içinde, s. 136-142, 140-141. İlk olarak Ian Adam ve Helen Tiffin (der.), *Past the Last Post: Theorizing Post-colonialism and Post-modernism* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991) içinde yayınlandı. Brydon'ın iddiaları büyük oranda, yerlilerin (sömürgeci – ç.n.) "yerleşimcilere" karşı iddialarına çok daha olumlu bakan Linda Hutcheon'a yöneltilmiştir. Bkz. Hutcheon'un *The post-colonial studies reader*, s. 130-135'teki "Circling the Downspout of Empire," makalesi. Brydon'ın söyledikleri Griffith'in söylediklerinden daha inandırıcı biçimde, postokolonyal eleştirmenlerin yerlicilik konusu hakkında söylediklerinin bir "poskolonyal bilincin" yardımı olmadan da kolayca söylenebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla, eski bir Smithsonian tarihçisi şöyle yazar:

> "Hindistan tarihine beyaz varlığının zorla girmesini kınayanlar genellikle basitçe Hindistan tarihinin, ister iyi ister kötü, beyaz varlığı tarafından şekillendirildiğini kabul etmeye istekli değillerdir. Bu varlık Avrupalı göçmenler anlamında ister fiziksel, ya da Batı tarih ve antropoloji teorileri anlamında entelektüel olabilir." Wilcomb E. Washburn, "Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy," Calvin Martin (der.), *The American Indian and the Problem of History* (New York: Oxford University Press, 1987) içinde, s. 91-97, 92.

ya Britanya– ırkçılık ve kolonyal çatışmalardan bahsedilir."[13] Bunun, buradaki tartışma ile ilgili kayda değer tek istisnası, antropolog Jocelyn S. Linnekin'in Havai bağımsızlık hareketinin kültürel özgünlük iddiaları ile ilgili olarak sorduğu sorulardır. Linnekin, 1983'te yayınlanan, "Geleneği tanımlama: Havai kimliği üzerine çeşitlemeler" başlıklı bir makalesinde, Havai toplumunun sadece içsel olarak farklılaşmadığını (ve dolayısıyla homojenleştirilemeyeceğini) aynı zamanda Havai milliyetçiliğinin sembolleri olarak kullanılan Havaililerin denizcilik yetenekleri veya "yurt sevgisi" gibi "geleneklerin" icat edilmiş gelenekler olduğunu ileri sürer. Özellikle yıkıcı olan, ABD donanmasının bombardıman tatbikatları için kullandığı Kahoolawe adasının geleneksel kutsallığı ile ilgili olarak sorduğu sorulardır. Bu sorular donanma tarafından Havaililerin adanın kutsallığı iddialarına karşı, adanın hedef olarak sürekli kullanılmasını meşrulaştırmak için hukuki kanıt olarak kullanılacaktır.[14]

Bu eleştirilerin yerli ideoloji hakkında yeterli bir okumaya dayanıp dayanmadığı aşağıda ele alacağım bir soru. Burada yerlilerin kendi kendilerini savunmalarının, sömürgeci bir iktidar yapısı içindeki bağlamı ile ilişkisini daha yakından incelemek gerekiyor. Griffiths'in egemen söylemin yerli olanı "seslendirdiği" yönündeki kaygısı, yerli kimliğinin şeyleştirilmesinin sadece egemen söylemin varsayımlarını yeniden üretmediği, aynı zamanda "yerliciliğin" egemen toplum tarafından tüketilme-

---

13 Thomas, *Colonialism's Culture,* s. 172. Bu, böyle tartışmaların olmadığını söylemek anlamına gelmez. Thomas ilerici kültürel eleştirmenlerden bahsediyor. Yukarıdaki son dipnotta belirtildiği gibi, "postkolonyallık" markasını taşımasalar da, yerli ideolojilerin eleştirisi alanında kıtlık yoktur. "Kızılderililik" kavramının kökenlerinin AvroAmerikan iktidarının ve dünyanın AvroAmerikan tarzda tasarlanışının içinde olduğuna işaret eden anlayışlı bir eleştiri için bkz. Robert F. Berkhofer, "Cultural Pluralism versus Ethnocentrism in the New Indian History," *The American Indian and the Problem of History* içinde, s. 35-45.

14 Linnekin, "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity," *American Ethnologist,* 10 (1983), s. 241-252. Olayın tartışılması ve bunun Linnekin ve Haunani-Kay Trask arasında yarattığı tartışma için bkz. Jeffrey Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front," Rob Wilson ve Arif Dirlik (der.), *asia/pacific as space of cultural construction, special issue of boundary 2,* 21,1 (İlkbahar 1994) içinde, s. 111-133.

sinin yolunu açtığı şeklindeki önemli meseleyi gündeme getiriyor; her şeyden önce, tarihin dışındaki halklar yaşayan bir şimdinin parçası olanlardan daha kolayca müzelere ve tema parklarına yerleştirilebilirler ve egzotikleştirilmiş kültürler, kültürel metaların üretimi için kullanıma hazır bir kaynak sağlarlar.[15]

Ancak Griffiths, şeyleşmeden çok iktidar bağlamının daha önemli bir sorun olabileceğini gözden kaçırır. Linnekin'in durumunun gösterdiği gibi, şeyleşmiş geçmişlerin reddi de eşit derecede iktidar tarafından sömürülmeye açıktır. Disney bugünlerde kendi geçmiş veya Öteki kurgularını, bütün geçmiş icat edilmiş veya inşa edilmiş olduğu için, kendilerinin kurgularının da başkalarının kurguları kadar geçerli olduğu temelinde meşrulaştırıyor. Tarihsel veya kültürel hakikatlerin Postmodern/postkolonyal reddinin, bir icadı ötekinden ayırma imkânını ortadan kaldırarak, geçmiş veya öteki kültürleri kolayca metalaşma ve sömürüye hazır hale getirdiği söylenebilir. Onları biçimlendiren iktidar yapılarına göndermede bulunmaksızın, bütün hakikatlerin "bağlamsal" hakikatler olduğu önermesi, kendi kimliklerinin, bu kimliklerin akademik, ticari veya siyasi iktidar kurumları tarafından "inşası"na karşı otantik koruyucusu olduklarını bile ileri süremeyen "madunları" susturmanın yolunu açar.

Kimlik biçimleri üzerine yargılarda iktidar ilişkilerini hesaba katmanın önemi, yerli ideolojiyi, entelektüel prosedürler bakımından birçok ortak noktaya sahip olduğu kültürel milliyetçiliklerin şu anki yayılması bağlamı içine yerleştirerek, daha iyi gösterilebilir. Son yıllarda dünya üzerindeki AvroAmerikan ideolojik egemenliğine karşı, İslâmi fundamentalizmden Pan-Asyacılığa, Japonya'daki "Japonluk" ideolojisinin iddialarından Çin toplumlarında Konfüçyüsçü canlanmalara kadar fundamentalist milliyetçilikler veya kültürcülüklerin yeniden canlanması yaşanıyor. Bu yeniden canlanmalar, bazı bakımlardan hegemonya-karşıtı olmalarına rağmen, kapitalist ge-

15 Bu sorunun tartışılması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Thomas, *Colonialism's Culture,* kısım 1. ABD'de New Age çılgınlığı, bilgilerini büyük oranda "aşiret kültürlerinden" alır.

lişmede bir başarı kazanmış ve kendilerini aniden AvroAmerikan kalkınma modellerine meydan okuyabilecek bir konumda bulmuş olan eski Üçüncü Dünya ülkelerinde yeni kurulmuş iktidarlar tarafından besleniyorlar. Bu canlanmalara ayrıca, böyle bir kalkınmanın yıkıcı sonuçlarını kontrol altına alma çabaları da neden oluyor. Homojenleşmiş kültürel kimlikler iddiası, bir yandan dünya ekonomisindeki başarıları kutluyor, ama öte yandan da "Batılı" meta kültürünün yıkıcı tehditlerini, kapitalist kalkınmanın getirdiği toplumsal uyumsuzluğu, ulusal kültürün ulus-devletin mekânı ile özdeşleştirilmesini şüpheli hale getiren diaspora nüfuslarının getirdiği kültürel karışıklıkları kontrol altına almaya çalışıyor. Bu nedenle Çinli halklar arasındaki Konfüçyüsçü canlanma Konfüçyüsçü ahlakın, Max Weber'in Avrupa'da kapitalizmin doğuşunda nedensel bir güç atfettiği "Protestan ahlakı"ndan üstün değilse bile, ona denk olduğunu ileri sürmek için, Çin'in kapitalist kalkınmadaki başarısını gösteriyor; "Webercileştirilmiş" bir Konfüçyüsçülük zaman ve mekândan bağımsız olarak Çinliliğin alametifarikası olarak ortaya çıkıyor. Konfüçyüsçü canlanma fikrinin taraftarlarınca propagandası yapılan "kültürel Çin" fikrinde, Çinliliğin tanımlanmasında kültürel öz siyasi kimliğin yerini alır. Aynı zamanda, bu fikrin savunulmasında, Çin devletleri, sermayesi ve çoğu Birinci Dünya kurumlarındaki akademik entelektüelleri hayati bir rol oynadılar. Bundan daha da az önemli olmamak üzere, ABD'deki akademik ve ticari iktidar kurumları ile yakın bağları olan Çinli-olmayan akademisyenler de bu canlanmaya katkıda bulundular ve hatta bu fikri meşrulaştırmada önemli bir rol oynadılar: toplumsal ve ekonomik düzene yardımcı birkaç ahlaki ilkeye indirgenen Konfüçyüsçülük süreç içinde, uyum ve toplumsal bağlılık üzerine yaptığı vurgudan dolayı AvroAmerikan kapitalizminin bireyci ideolojisine üstün olan, bir kapitalist kalkınma ideolojisine dönüştürüldü. Uyum ve toplumsal bağlılık üzerine yapılan vurgu Çin Halk Cumhuriyeti hükümetini 1994'te, sosyalizmin istenmeyen toplumsal eğilimlere karşı koyma gücünü kaybetmesiyle birlikte ve Konfüçyüsçülüğün onun yerine geçecek uygun bir yerli yedek ola-

rak hizmet edebileceği temelinde, bir "Konfüçyüsçü Rönesans" ilan etmeye itti.[16] Çinliliğin işareti olarak doğallaştırılan Konfüçyüsçülük, aynı zamanda devrimci geçmişin hatıralarını silmeye de hizmet etti.

Fundamentalizmlerin ve kültürel milliyetçiliklerin yayılması eğilimi, hiç şüphesiz Samuel Huntington, 1993'te meşhur makalesinde şunları yazdığında düşündüğü şeydi:

> Dünya politikası yeni bir döneme giriyor... Bu yeni dünyada temel çatışma kaynağı asıl olarak ekonomik ya da ideolojik olmayacak. İnsanlar arasındaki en büyük bölünmeler ve hakim çatışma kaynağı kültürel olacak. Ulus-devletler dünya siyasetinin en güçlü aktörleri olmaya devam edecekler, ama küresel politikanın ana çatışmaları uluslar ve farklı uygarlıklar arasında meydana gelecek. Uygarlıklar çatışması dünya politikasına hakim olacak... Soğuk Savaş'ın bitimi ile birlikte, uluslararası politika Batı evresinden çıktı ve merkezi unsuru Batı ve Batılı-olmayan uygarlıklar arasındaki ve Batılı-olmayan uygarlıkların kendi aralarındaki etkileşimler haline geldi... Uygarlık kimliği gelecekte önemini giderek artıracak ve dünya büyük ölçüde 7 veya 8 temel uygarlık arasındaki etkileşimler tarafından şekillendirilecek. Bunlar Batı, Konfüçyüsçü, Japon, İslâm, Hindu, Slav-Ortadoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika uygarlıklarından oluşuyor.[17]

Yerli ideolojinin özcülüğü ve Konfüçyüsçü bir canlanma veya Huntington'ın uygarlıklar arasında savaş vizyonunun özcülüğü arasında bir ayrım yapmak için hiçbir gelişkin araç sunmayan kültürel "özcülüğün" eleştirisi, metodolojik olarak meşrulaştırılabilir, ama bu eleştiri, en hafifinden, ahlaki olarak sorumsuz ve siyasi olarak iğrençtir. Yerli kimlik iddiaları ümitsiz

---

16 Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism," *boundary 2*, 22.3 (Kasım 1995), s. 229-273. Bu canlanmada devletin rolü için bkz. Allen Chun, "An Oriental Orientalism: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan," *History and Anthropology*, 9,1 (1994), s. 1-29.

17 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72,3 (1993), s. 22-49.

bir hayatta kalma kaygısıyla çok yakından bağıntılıdırlar; "metaforik" anlamda değil, kelimenin tam anlamıyla fiziksel anlamda. ABD'deki Kızılderili toprakları, ya da ondan geriye ne kaldıysa, sadece geçmekte olan bir sömürgeci geçmişin hatırası değil, hâlâ Churchill'in "radyoaktif sömürgecilik"[18] olarak adlandırdığı bir şekilde devlet ve şirket yıkımının nesnesidirler. Annette Jaimes'e göre, 19. yüzyılda oluşturulmuş ırkçı politikalara uygun olarak, ABD'de Kızılderili kimliği, ya kabile hükümetlerinin tanıması veya "kan kuantumu" olarak tanımlanan şeye göre belirleniyor. Kan kuantumu, Kızılderili İşleri Bürosu tarafından belgelenen, herhangi bir kişinin kanındaki "Kızılderili Kanı"nın derecesidir (Kızılderili olmak için en alt sınır "çeyrek kan" –kanın dörtte biri– olarak belirlenmiştir).[19] "Kan kuantumunun" etkisini "aritmetik soykırım" olarak tanımlayan Churchill şöyle yazar:

> Düşünce basittir. Patricia Nelson Limerick'in belirttiği gibi: "kan kuantumunu dörtte-bir olarak belirle, bunu katı bir Kızılderili tanımı olarak koru, bırak karışık evlilikler yüzyıllardır olduğu gibi devam etsin; sonunda Kızılderililer tükenmiş olarak tanımlanacaklardır." Jaimes ve Limerick'in gözlemlerini destekleyen şey şudur: 1900'de bu ülkedeki Kızılderililerin yarısı "saf-kandı." 1990'a gelindiğinde, nüfus eskisinin yüzde yirmisi civarına düştü... Bütün Kızılderililerin üçte biri çeyrek kan sınırında. Çeroke nüfus bilimci Russell Thornton'ın hesaplamalarına göre, saf ırkçı tanımlamaların empoze edilmesi devam ederse, 2080'de Yerli Amerika bütünüyle yok olmuş olacak.[20]

---

18 Ward Churchill, "Radioactive Colonization: Hidden Holocaust in Native North America," Churchill, *Struggle for the Land* içinde, s. 261-328. Kızılderililerin kendilerine ayrılan toprakların atık alanı olarak kullanılmasına itiraz ettiği yerlerde, devlet gücünü bu özel alanları "iptal etmek" için kullandı. En son South Dakota'daki "Yankton Reservation" alanında da durum budur. Bkz. *Indian Country Today*, 3 Ağustos, 1995. "Radyoaktif sömürgeleştirme" Güney Pasifik'te de devam eden bir tehdittir.

19 M. Annette Jaimes, "Some Kind of Indian: On Race, Eugenics, and Mixed Bloods," Naomi Zack (der.), *American Mixed Race: The Culture of Microdiversity* (Boston: Rowman and Little, 1993) içinde, s. 133-153, 137.

20 Churchill, "Nobody's Pet Poodle," Ward Churchill, *Indians Are Us?*, s. 89-113. Alıntı için bkz. s. 92-93.

Bu koşullarda kültürel kimlik bir "kimlik politikası" sorunu değil, hayatta kalmanın koşuludur ve etkileri belki de sadece iktidar yapılarına başvurarak kavranabilir. Devlet ve sermaye tarafından desteklenen ve küresel siyasi ve ekonomik iktidar yapısı içinde bir yer kazanmak amacıyla başvurulan bir "Konfüçyüsçü kimlik" ile, iktidarın girişti̇ği yıkımlara karşı toplumsal ve kültürel bir kimlik olarak hayatta kalmak için zorunlu olan yerli bir kimlik arasında, dünyalar kadar fark vardır. Postmodern/postkolonyal eleştiri, özellikle de ABD'de, sadece "melezlik ve heterojenliği" koşulsuz onaylamasıyla, bu tür farklılıklara karşı duyarsız olmakla kalmaz, yukarıda Brydon'dan yapılan alıntının göstermiş olabileceği gibi, geçmişi, "postkolonyal eleştiri" için izin verilenden başka bir şekilde "inşa" etmeye yönelik herhangi bir çabaya karşı hayli hoşgörüsüzdür; aslında Brydon'ın "katıl ya da sesini kes tutumunun" yerli halklara karşı sömürgeci tutumlardan herhangi bir önemli anlamda nasıl ayrıldığını görmek zordur.[21]

Ancak yerlici ideolojiyi önemli kılan şey, onun postmodern/postkolonyal eleştiri hakkında ortaya çıkaracağı şey değildir. Onun entelektüel ve siyasi önemi başka yerdedir: sadece ortak kimliği postkolonyal reddedişleri değil, onu kontrol altında tutan iktidar yapısına da meydan okuyan farklı bir tarihsellik iddialarında. Yerlici ideolojiyi kültürü şeyleştirdiği için eleştirmek, en iyi durumda, onu eksik okumak demektir. Bu ayrıca yerli yazarların kültür ve tarih arasındaki ilişki hakkında söyleyecekleri şeyin (görünüşteki kültürcülüğünün akla getireceğinden ideolojik olarak dikkate değer oranda daha radikal olan) karmaşıklığını gizlemek demektir.

---

21 Bunun istisna gibi göründüğü durumlarda Aijaz Ahmad'in *In Theory* kitabının eleştirisine ayrılan *Puplic Culture* dergisinin özel sayısına dikkati çekmek istiyorum. Ahmad'ın kitabı postmodern/postkolonyal eleştiriye karşı "haddini aşma" suçlamasıyla ağır eleştirilere uğramıştır. Derginin özel sayısına katkıda bulunan birçok yazar *In Theory*'de ortaya atılan sorunlarla ilgilenmekten çok, Ahmad'a *ad hominem saldırmakla* meşgul olmuşlar. Peter van der Veer'in yeniden tartışma notları ve Marjorie Levinson'ın gösterdiği dini bağnazlık özellikle dikkat çekilmeye değer. *Puplic Culture*, 6:1 (1993).

Son yıllarda ABD edebiyatındaki en ünlü tartışmalarından biri Çinli-Amerikalı yazarlar Frank Chin ve Maxine Hong Kingston arasındaki tartışmaydı. Bayan Kingston'ın 1976'da *Woman Warrior* (Kadın Savaşçı) adlı kitabının yayınlanmasından sonra Chin, Çinliliği yanlış yorumluyor diye, kitaba karşı bir saldırı başlattı. Saldırı bugüne kadar sürdü, ama şimdi Amy Tan ve David Hwang gibi öteki ünlü Çinli-Amerikalı yazarları da kapsayacak şekilde genişledi. Chin, bütün bu yazarları, Çin toplumu ile ilgili "misyoner" görüşü dediği bir şeyi benimseyerek Çin kültürünü sterotipleştirmek ve Çin kültürünün gerçekliklerini tahrif etmekle suçladı.[22]

Chin'in bu yazarlara yönelik saldırıları, kadın düşmanı tutumuna ve onların başarısını kıskanmasına bağlandı. Bu suçlamaların herhangi bir doğruluğu olup olmadığı bir yana, eleştirilerine herhangi bir incelik katmayı reddetmesi, kendi davasına hizmet etmedi. Sadece kendisinin tutumunun tek tutarlı ve otantik olarak "Çinli" tutum olduğunda ısrar etmesi daha da izole olmasına yol açtı ve ne yazık ki, bir azınlık grubunun kendi etnisitesini inşa etmesinde tarih sorunu ile ilgili söyleyecek çok şeyi olduğunu hissettiğim eleştirisinin gelişkinleştirilmesinin ihtiyacının önüne geçti.[23]

Bu özel tartışmanın merkezinde Kingston'ın *Kadın Savaşçı*'da Çin efsanelerini (yanlış) kullanımı ve Çinli karakterleri yorumlamasındaki serbest tutumu (yani kadın karakterlerini köle karakterleri ile birleştirmesi) yatıyor. Kingston yorumlamada serbest davrandığını kabul etti, ama bunu, serbestliğe edebi açıdan hakkı olduğu şeklinde açıkladı. Chin bu mazereti kabul etmeyi reddetti. Ona göre, efsaneler tahrif edilmemesi ge-

22 Frank Chin, "Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake," Introduction to Jeffrey Paul Chan, Frank Chin, Lawson Fusao Inada and Shawn Wong (der.), *The Big AIIIEEEEE! An Anthology of Chinese American and Japanese American Literature* (New York: Meridian, 1991), s. l-92. Yukarıda anılan bütün yazarlar bu derlemeden dışlanmıştır.

23 Bu değişik konularla ilgili bir tartışma için bkz. Edward Iwata, Word Warriors," *The Los Angeles Times,* Haziran 24, 1990), section E, s. 1, 9.

reken kültürel hakikatleri temsil ederler; Kingston'ın Çin efsanelerini tahrif etmesi daha da ciddidir, çünkü yayıncının ısrarı üzerine, *Kadın Savaşçı*'yı orijinalinde niyetlenildiği gibi bir kurgu olmaktan çok bir otobiyografi olarak adlandırmayı kabul etti, ki bu tahrifatlarına hakikat statüsü tanıyordu. Böylece o, egemen toplumun Çinlilerle ilgili sterotiplerini güçlendirdi.

Kingston kendisi de *Kadın Savaşçı*'nın Çin toplumunun bir tarifi olarak algılanmış olmasından ve egzotik Çin imgesine katkıda bulunmasından üzüntü duyduğunu ifade etti. Bu belki bize azınlık edebiyatının çilesi hakkında bir şeyler söyleyebilir, ama bu, Frederick Buell'in bir süre önce ileri sürdüğü gibi, bu durumu sadece egemen toplumun dar kafalılığına bağlamak değildir.[24] Kingston'ın Çinliliği sunuşundaki sorun Çin efsanelerinin veya karakterlerinin tahrifatlarında değil (her ne kadar bunların kendileri de kesinlikle sorun olsa da), *Kadın Savaşçı*'da geçmişle ilişkinin sunuluş tarzında olabilir. Chin'in bu ilişkiyi sunuş tarzıyla ilgili bir karşılaştırma bize bir ipucu verebilir. Chin'in kendi çalışması, Çinliliği belirli ilkel karakteristiklerle ilişkilendirerek, Çinliliği sterotipleştirmeyi içerir. Aslında Chin'in resmi açıklamalarındaki kültürel Çinlilik bahşetme kavramı, Kingston'ın Çin kültüründe hem baskı hem de kadın savaşçının şahsında kişiliğe bürünmüş baskıya karşı mücadelenin mekânını gören kavramı ile karşılaştırıldığında, tekboyutlu olduğu söylenebilir.[25] Yine de Chin kendi kurgusu içinde, egzotik Çin imgesi içine absorbe edilmeye direnen bir geçmişle ilişki sunar. Neden bir temsil absorbe edilmeye izin verirken diğerinin ona direnmesi gerektiği, bütün tartışmada yanıtsız bırakılan önemli bir sorudur.

Çinli-Amerikalıların Çin geçmişiyle ilişkilerinin dolayımlanmasında tarihin oynadığı rolün, farklılığı anlamak için hayati olduğunu düşünüyorum. Karmaşık olmasına rağmen Kingston'ın geçmiş sunumu, onu bir Çin mekânına gönderir, ki bu da ardından bir yük veya vaat olarak Çinli Amerikalıların peşlerine dü-

---

24 Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), s. 180-181.

25 Chin, "Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake," *passim*.

şer, ama her iki durumda da farklı bir zaman ve mekânın mirası olarak (Kingston geçmişin şimdi içinde varolmasını tanımlamak için "hayaletler" metaforunu kullandığı için neredeyse kelime anlamıyla "peşlerine düşer"). Chin ise kendi kurgusunda Çin kültürüne karşı görece ilgisizdir – Çinli-Amerikalılarla ilişki dışında; Chin'in kendi anladığı anlamda Çin-Amerikan kültürünü Çin kültürünün yerine kullandığı bile ileri sürülebilir. Onun sunumunda Çin-Amerikan kültürünün Çin kültürü ile ilişkisi, Çin değil ABD zamansallığında temellenmiş bir tarihin dolayımladığı, hem bir aynılık hem de farklılık ilişkisidir. İki sunum arasındaki fark, Amerikalı Çinlileri avlamaya devam eden bir geçmiş mirası olarak Çin kültürü ile, küçültülemez Amerikanlığını yeniden teyit ederken, "asimilasyonla ölümü" reddeden bir Çin-Amerikan kimliğini tanımlamak için mücadele kaynağı olarak Çin kültürü arasındaki farktır. Son durumda, geçmiş sadece, Çin'in hayaletleri sonunda görünmezliğe çekilecekleri için arkada bırakılacak bir miras değildir. Daha çok, her ne kadar bu tarih Çin'deki kaynaklarından uzaklaştırılmış olsa bile, bir Çin-Amerikan tarihinin yaratılmasında temel bir uğraktır. Chin'in versiyonunu egzotikleşmenin yanı sıra asimilasyona karşı dirençli kılan şeyin, kendi yörüngesini geçmişin bir Amerikan topografyası içinde yeniden biçimlendirilmesinden alan (ki bu onu başka herhangi bir tarih kadar Amerikan yapar) bir Çin-Amerikan tarihselliği iddiasıdır; ama aynı zamanda egemen tarihyazımında temsil edildiği şekliyle Amerikan tarihinden (bu Çinli Amerikalıları tarih dışına atan ve böyle yaparak Çinli-Amerikalıların Amerikalılığını reddeden bir tarihtir) farklı ve ona meydan okuyan bir tarihsellik iddiasını ilan etmesi olduğunu düşünüyorum. Ek olarak, bu sunumda, (Chin'in kendi isteklerinin aksine) vurgunun tarihe direnen bir kültürel mirastan, kültürel kimlik sorununu tarihselliği içinde yeniden ifade eden bir tarihsel mirasa kaydığına işaret etmeliyiz.[26]

26 Burada iki yazarın çalışmalarını etkileyen, görülen baskılarla ilgili farklı ifadelerini göz ardı etmek istemiyorum. Chin neredeyse tamamen genel olarak Çinlilerin baskı görmesi ve özel olarak süreç içinde Çinli erkeklerin "kadınsılaşması" ile ilgilenir. Kingston Çinli kadınların Çinli ve kadın olarak ikili baskı görmesi ile ilgilenir ve kadın olarak baskı görmek Çin kültürel gelenekleri-

Chin'in etraftaki tek "gerçek" Çinlinin kendisi olduğunda ısrar etmesine rağmen, dolayısıyla, Chin'in en "Amerikalı" Çinli-Amerikalı yazar olduğu ileri sürülebilir ve işte onun Çinliliğinde ısrar etmesinden çok, bu alternatif Amerikalı olma vizyonu, absorbe edilmeye karşı direnen bir radikalizm verir. Chin'in Çinlilik kavramının karmaşıklığı *Donald Duk* adlı romanından alınan aşağıdaki pasajdan çıkarılabilir:

> Yüzyıllarca önce Amerika'daki bütün Chinatown'(lı)lar Kantonluydu. Kantonca konuşuyorlardı. Tek Çinli olan Donald sadece Kantonca anlıyordu. Donald, tarih öğretmeni Bay Meanwrigth'ı sevmiyordu. Bay Meanwrigth Donald Duk'tan daha fazla Çince bildiğini kanıtlamaktan hoşlanırdı. Donald buna aldırmazdı. Çin hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Mandarince bilmiyordu. Chinatown hakkında da çok fazla endişelenmiyordu, ama Bay Meanwrigth Chinatown hakkında konuşmaya başlayınca Donald Duk'ın bütün kasları sertleşir ve Bay Meanwright'ın çenesini kapatmasını isterdi.[27]

Çinli-Amerikalı kültürü Chinatown kültürüdür ve Chin bu kültürü bir bütün olarak Çin kültürünün bir metonimi (bir şeyi seslendirirken, başka bir şeyi anlatma-ed.n.) şeklinde sunma rahatlığını gösterirken, asıl düşündüğü Çin-Amerikan kültürüdür. Chin kariyerinin ilk zamanlarında, sadece Çinli-Amerikalıların Çinliler tarafından "gerçek" Çinli olarak kabul edilmediklerini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda Çinli-Amerikalı kültürünün Çin kültürü ile karıştırılmasından da şikâyet eder.[28] İlginç bir şekilde bizim şu anki bakış açımızdan post-

---

nin getirdiği baskıları da içerir. Chin, Kingston'ın Çin geleneğini insafsızca kadınlara baskı yapan bir şekilde tanımlamasının AvroAmerikan Çin sterotiplerine yardımcı olduğuna işaret ederken haklı olmasına rağmen, kendisi Çin tarihindeki cinsiyet ilişkilerinin cennetvari bir tasvirini sunmakla aşırıya kaçar. Burada bütün söylemek istediğim, cinsiyet ilişkilerinin de kültürel sterotiplerden kurtarılması ve tarihsel bağlam içine yerleştirilmesi gerektiğidir. *Woman Warrior*'ın (Kadın Savaşçı) yayınlanmasından bu yana yazarların Üçüncü Dünya cinsiyet ilişkileri hakkında ileri sürdükleri gibi.

27 Frank Chin, *Donald Duk* (Minneapolis, MN: Coffee House Press, 1991), s. 34.

28 Victor G. ve Brett deBary Nee, *Longtime Californ': A Documentary Study of an American Chinatown* (*New* York: Pantheon, 1973), s. 359'daki röportaja bakı-

kolonyalizmin mutlu "ikiaradabirderede toprağı" o zaman (iki sınır arasındaki – ç.n.) "sahipsiz toprak" (no man's land) olarak görülüyordu. Chin ve Jeffrey Chan o zaman Çinli-Amerikalı çalışmalarını istila etmiş olan "çifte kişilik" ("batı ve doğunun" karıştırılamaz "karışımı") hakkında şunları yazıyorlardı:

> Çifte kişilik kavramı başarılı bir şekilde Çinli-Amerikalıyı dil üzerindeki ve dolayısıyla kodlama, iletişim kurma ve deneyimini meşrulaştırma araçları üzerindeki bütün otoritesinden yoksun bırakır. Bir yabancı olduğu için, İngilizce onun anadili değildir. ABD'de doğduğu için, Çince onun ana dili değildir. Çin'den gelen Çinliler, "gerçek Çinliler" Çinli-Amerikalının Çince'ye hakim olmadığının farkına varmasını sağlarlar ve beyaz Amerikalılar Çinli-Amerikalı İngilizcesini bir dil olarak, hatta bir azınlık dili olarak bile, değil hatalı bir İngilizce, bir "aksan" olarak kabul ederler. Ne Çin ne de beyaz Amerika bakımından anlaşılabilen organik, bütün bir kimlik kavramı, bir kişilik... çifte kişilik kavramı tarafından engellenmiştir... dilin yadsınması, kültürün yadsınmasıdır.[29]

İki kültürün melezi değil, ama tarihsel bir deneyimin ürünü olan böyle bir kişiliğin gerçekleştirilmesi, o zaman, bir hedef olarak ortaya çıkar (Chin'in sürekli, kendi özelliklerini tanımlamak için, ırkçı kullanımı alaşağı ederek, aşağılayıcı "Çinliadam" terimini kullanmasının nedeni bu olabilir). Deneyimin temelleri basbayağı Amerikandır, ama asimilasyona direnmek için, deneyimin, o zaman otantikliği bir Çinli-Amerikalı kimliğinin olası hale gelmesi için hayati hale gelen, Çinli geçmişine dayanmak zorundadır. (O zaman bu geçmişin otantikliği bir Çinli-Amerikalı kimliğinin olasılık dahilinde olması için hayati

nız. "Apaçık kültürel farklılıkları gözardı eden" Çinli-Amerikalıların Çinlilerle karıştırılması için bkz. Frank Chin ve Jeffery Paul Chan, "Racist Love," Richard Kostelanetz (der.), *Seeing Through Shuck* (New York: Ballantine Books, 1972) içinde, s. 65-79, 77. Bu makale, aklıma gelmişken, Chin'in Çinli-Amerikalı yazarları eleştirisinin kıskançlıktan kaynaklandığı düşüncesine artık bir son vermelidir, çünkü o ve Chan burada son yıllarda ortaya atılan bütün soruları tekrar gündeme getirirler. O zaman, Chin tek çok iyi tanınan Çinli-Amerikalı yazardı.

29 Chin ve Chan, "Racist Love," s. 76.

hale gelir). *Donald Duk* gibi bir romanın (Chin'in diğer yazılarının yanı sıra) ana teması Çinlilerin Amerikan tarihinden silinmesidir (Sacramento'dan itibaren demiryolunu inşa etmek için Çinli işçiler çok fazla çalışmış olmalarına rağmen, Çinliler kelimenin gerçek anlamıyla Union Pasific demiryolunun Central Pasific demiryoluna kavuştuğu yerde, Utah'daki Promontory Summit'de çekilen fotoğrafta yokturlar). Hedef bu tarihi yeniden inşa etmektir, ama beyaz toplumun gölgeleri olarak değil, Çinliler olarak:

> Babam, "Donald Duk'un belki de, Amerikalı olmak için Çinli olmaktan vazgeçmek gerektiğine inanan en son Amerikan-doğumlu Çinli-Amerikalı erkek olduğunu düşünüyorum" dedi. "Bu yeni göçmenler bunu kanıtladı. Bunlar asıl olarak Kantonluydular ve Çinli olmak istemediler. Çin güneyi zaptettiğinde, bu insanlar daha da güneye Vietnam'a, Laos'a, Kamboçya'ya ve Fransa'ya göç ettiler. Fransızca öğrendiler. Şimdi de İngilizce öğreniyorlar. Hâlâ Kantoncalarını, Çincelerini, Vietnamca veya Laosça ve Kamboçya dillerini ve Fransızcayı konuşuyorlar. Herhangi bir şeyden vazgeçmek yerine, üstüne bir şey eklediler. Şimdi de bildikleri her şeye Amerika'yı ekliyorlar. Ve bu onları benim gibi Amerika doğumlulardan daha güçlü yapıyor. Benim gibi Amerikan doğumlular arasında Çin hakkında kesinlikle hiçbir şey bilmemek için çaba sarfeden ve yüzde yüz Amerikalı Yanki olan ahbaplarını bilirlerse, insanların onları Çinli sanmayacağına inananlar var.[30]

*Donald Duk*'da, efsanevi Çinli kahramanlar demiryolunda çalışan ustabaşılar olarak ortaya çıkarlar ve Çin romanı *Water Margin*'in 180 kanun kaçağı, "gökyüzündeki hayalet süvariler" görünüşünde onlara yardım etmeyi teklif ederler.

Ne kimliğin tarihselliği onu daha az bütün yapar, ne de geçmişin inşa edilmişliği onu tarihin şekillendirilmesinde daha az önemli yapar. Her kuşak belki tarihi yeniden yazar, ama bunu geçmiş kuşakların tarih inşalarını kendisinin tarihsel mirası olarak aldığı koşullar altında yapar. Özellikle, tarihleri ikti-

30 Chin, *Donald Duk*, s. 41.

dar tarafından yok edilmiş olan marjinalleştirilmişler ve ezilenler için, kendilerini tarihsel olarak görünür kılma çabalarında geçmişi yeniden yakalamak veya yapmak çok daha önemli hale gelir. Çünkü görünür olma mücadelesinin kendisi tarihsel bir kimliği önvarsayar. Onların tarihselliğini reddeden "tarihyazımsal sömürgeciliğin" karşısında tarihin, baskının ve baskıya karşı direnişin hakikatini yakalamak, yerine getirilmesi sömürge öncesi geçmişe sürekli başvurmayı gerektiren temel bir görevdir.[31] Ama bir kimlik mücadelesine girişenlerin en azından geçmişin tarihdışılaştırmasına veya şeyleştirilmesine neden olabileceği de bir vakıadır, çünkü mücadele daima şimdi için verilen bir mücadeledir ve sadece geçmişin mirasıyla ilgilenmek zorunda değil, aynı zamanda şimdinin sorunlarını da ele almak zorundadır. O zaman kültürel kimliğin kendisi tam da ilham verdiği mücadelenin alanıdır. İster şeyleştirilmiş, ister melezleştirilmiş, isterse tarihselleştirilmiş olsun, kültürel kimliğin alternatif inşalarına atfedilecek anlam, ona bağlamını sunan mücadelenin bütünlüğünden ayrılamaz. Konfüçyüsçü canlanma, Kingston'ın feminist Çin kurgusu ve Chin'in popüler dini ve ebedi gelenekleri kullanması, hemen hepsi kültür ve tarih arasındaki ilişki bakımından farklı sonuçlarla Çinliliği farklı şekillerde inşa ederler. Bunlar ayrıca toplumsal ve siyasi iktidar için de farklı içerimlere sahiptir.

Chin'in geçmişi kullanımı, kültürel inşanın (ister Çin ister Amerikan olsun) "sıfır-toplamlı" bir süreç veya bir melezlik ya da iki arada-bir deredelik (ne Çin ne de Amerikan) olmadığının, ama –içinde geçmişin mirası ve şimdiki koşullar arasındaki diyalektik etkileşimin, tarihsel oldukları için daha az bütünleşmiş olmayan, değişim yörüngelerini belki de geçmişin mirası tarafından şekillendirilmiş ama aynı zamanda geçmişin anlamını değiştiren deneyimin gelişmesinden alan, kültürel kimlikleri oluşturduğu ve yerel deneyimlerin aynı anda farklılık ve bütünlük güçlerini üretmek için yapısal bağlamla etkileştiği– tarihsel bir üretim süreci olduğunun ikna edici bir örneğini

31 Calvin Martin, "The Metaphysics of Writing Indian-White History," *The American Indian and the Problem of History* içinde, s. 27-34, 33.

oluşturur. Kültürel özcülük sadece kültürel özlerin tanımlanmasını içermez, aynı zamanda kültürün tarihten izole edilmesini gerektirir, ki böylece bu özler kültürel kimliğin gerçeklikleri ile çok az ilişkisi olan soyut işaretler olarak hizmet etsin. Kültürel saflık ve melezlik kavramları da aynı şekilde, ironik bir biçimde, bir kültürel özcülüğü önvarsayarlar; kültürün tarihselliğini kabul eden bir bakış açısından özcülük sorunu hayli anlamsız hale gelir. Bu anlamda, kültürel saflığın yanı sıra melezlik veya iki arada-bir deredelik iddiaları aynı derecede kültürcüdür, biri kültürün mekânsallığını ve zamansallığını reddettiği için, öteki mekânsal farklılıkları, başka bir şeye değil, geçmiş ve şimdi arasındaki ilişkinin zamansal karmaşıklıklara indirgediği için. Böyle bir kültürcülüğe karşı kültürün tarihselleştirilmesi de, sonuçları bakımından hayli radikaldir, yani farklı tarihler üzerinde ısrar etmesi nedeniyle. Bu ısrar farklı kültürel mekânlar veya ara-mekânlar üzerinde ısrar etmenin aksine, kültürel bütünlük varsayımı bir yana, bir kültürel çoğulculuk içinde bile sınırlandırılamaz; bu nedenle kültür üzerinde tarihsel bir ısrarın absorbe edilmeye karşı direnişidir.

Chin'in Çin kültürünü tarihselleştiren açıklaması ayrıca, tarihi yeni bir topografya içinde yerlileştirmeyi amaçlar, ki burada o egemen kültürün iddialarına karşı çıkar. Fakat onun iddiaları bir grup yerleşimcinin başka bir grup yerleşimciye karşı iddialarındandır; bir grup yerleşimcinin tıpkı diğer grup gibi tarih üzerinde aynı iddialara sahip olduğunun ileri sürülmesi. Bu alternatif tarih içindeki, eğer varsa, alternatif gelecek vizyonunun ne olduğu belirsiz kalıyor.

İşte burada yerlici ideolojinin radikalizmi ortaya çıkar. Eğer Chin Çinliliği yeni bir tarihsel mekân içinde yerlileştirdiyse, yerli ideoloji yerliciliği yeni bir tarihsel durum karşısında tarihselleştirir, ama kendi topografik iddialarından vazgeçmeden ve o topografya içinde alternatif bir yaşam biçimi vardır. Başka bir deyişle, yerli ideoloji sadece farklı bir tarih üzerinde ısrar etmez, yerleşimcilerin savunduğu tarih fikrinin tümden reddiyle bu ısrarı sürdürür; çünkü zamansallığı mekânsallıktan ayırmayı reddeder. Yukarıda yerli ideolojiyi, onu basitçe bir kültürel

özcülük olarak görerek okumanın yeterli olmayacağını söylemiştim. Kültürel kimliğin her türlü olumlanmasında bir tarihdışı kültürel özcülük gören "heterojenlik ve melezlik" fikirlerine bağlı eleştirmenlerin aksine, yerli sesler değişime hayli açıktırlar; üzerinde ısrar ettikleri şey, kültürel saflık veya devamlılık değil, aksine kendilerinin olan belirli bir tarihsel yörüngenin korunmasıdır. Ama bu durumda yörünge topografya içinde çok daha samimi bir biçimde temellendirilmiştir. Ve bu yörünge yerleşimcilerin tarihlerini yönlendiren zamansallık kavramları ile çelişki içinde olan bir yörüngedir.[32]

Silko belki de şunları yazdığında, Chin'i yansıtıyordu:

> İnsanlar son zamanlarda törenlerin her zaman nasıl yapılıyorsa tıpkı öyle yapılmak zorunda olduğunu düşünüyor... ama uzun zaman önce insanlar bu törenleri yaptığında, değişim başlamıştı... Sadece kuşaktan kuşağa farklı sesler şarkıyı söylese de... bir zamanlar, yapıldığı şekilleriyle törenler, dünyanın o anki hali için yeterliydi. Ama beyaz insanlar geldikten sonra, bu dünyanın unsurları değişmeye başladı; ve yeni törenler yaratmak gerekli hale geldi... değişmeyen ve büyümeyen şeyler ölü şeylerdi. Bunlar büyücü insanların istediği şeylerdi. Bu büyücülüğün üzerine yaslanmaya devam ettiği şeydir: törenleri daha önceden oldukları şekliyle yapmakta ısrar edeceğiz ve ardından onların gücü galip gelecek ve artık insanlar olmayacak.[33]

Değişim gereklidir, ama bu değişim törenlerin tarihi içinde kalmalıdır. Ve bu durumda törenler topraktan koparılamaz. Silko'nun anlatısı ebedi olanın ve geçici olanın bir arada varo-

---

32 Özellikle Kanada ve Avustralya'da yaygın olan "ilk uluslar" kavramının kendisi, bu anlamda bir uzlaşmayı temsil eder, çünkü bu bir ikinci, üçüncü vb.'den bahsetmeyi mümkün kılar ve gelenleri peşi sıra düzenli biçimde dizerek, temel olarak uzlaştırılamaz yaşam biçimleri ve sömürgeleştirme ve baskının tarihini gizler. Ancak bu uzlaşmaya rağmen, Annette Jaimes'in durumunda olduğu gibi, bir tarihselleştirmenin olduğuna dikkat etmeliyiz. Kızılderili kabilelerinin, evlilik pratikleri vb.'de açıkça görüldüğü gibi daima yabancılara açık olduğunu ileri süren Jaimes, radikal farklılıkların farklılığın en önemli kriteri olmadığı gibi hayli geçerli bir noktayı ileri sürerken, "açıklık" meselesinden kaçınır.

33 *The Ceremony*, s. 126.

luşunun onaylanmasıdır; ebedi geçerlilik ve bu duyarlılığı yaşatmak için gerekli değişim duyarlılığı. Kızılderililer her ikisinden de sorumludur. Sonsuza kadar geçerli olanı tehdit eden beyazları "icat eden" Kızılderili büyücülerdir. Kızılderililerin beyazları "icat etmesi" Kızılderililerin (bunun için beyazları suçlamaktansa) kendi kaderlerinden sorumlu olduklarına işaret ederken, aynı zamanda beyazları özbeöz Kızılderili tarihinin yaratıları haline getirerek tarihyazımsal ilişkiyi de tersine çevirir.[34] Kızılderililer yalnızca büyücülüğün üstesinden gelerek, bir kez daha yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan duyarlılığı yeniden yaratabilirler.

Bu şekilde algılanan yerlicilik hem bir miras hem de bir projedir (tıpkı, bu bakış açısından görüldüğünde etnisitenin de olduğu gibi). Jean-Paul Sartre kültürcülüğün "determinizmine" karşı çıkarken, *Search for a Method* (Metod Arayışı) kitabında şöyle yazdı:

> Objektifliğe karşı objektiflik olarak ve çevrenin objektif koşulları ile olasılar alanının objektif yapıları arasında yatan proje, *kendi içinde,* eylemin ana belirleyenleri olan öznellik ve nesnellik arasındaki devingen birliği temsil eder. O zaman öznel, objektif süreç içinde gerekli bir uğrak olarak ortaya çıkar... sadece, nesnelliğin iki uğrağı arasındaki bir dolayım olarak proje tarihi açıklayabilir; yani insan *yaratıcılığını.*[35]

Satre projenin "ikili bir eşanlı ilişkiyi" içerdiğini belirtir. "Veriliye karşı, *praksis* olumsuzluktur; ama her zaman sözkonusu olan olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Hedeflenen amaç-

---

34 *A.g.e.*, s. 135. Beyazların Kızılderili tarihine bu dahil edilmeleri, beyaz toplumsal bilimcileri kendi "gelenekleri" için mülk edinen Avustralya yerlileri arasında ilginç bir benzerliğe sahip görünüyor. Biri şöyle der, "arkeologlar ve bilim insanlarının Aborojinler hakkında ortaya çıkardığı bilgi karşısında heyecanlandım. Benim için sanki eskiler sadece Aborojin ırkına değil, bütün insan ırkına bir mesaj göndermeye çalışıyorlar gibidir." Alıntılandığı yer, Robert Ariss, "Writing black: the construction of an Aboriginal Discourse," Jeremy R. Beckett (der.), *Past and Present: The Construction of Aboriginality* (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1994) içinde, s. 131-146, 136.

35 *Search for* a *Method,* çev. Hazel E. Barnes (New York: Vintage, 1968), s. 99, 101.

la ilgili olarak, praksis olumluluktur, ama bu olumluluk 'yok-olan'a, *henüz olmamış olana* açılır."[36]

Ward Churchill gibi bir yerlici için, yerlicilik aynı zamanda "en canlı olan ve Kızılderili halka bir gelecek vaat edici olanı teyit eden "olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır."[37] Churchill, yerlicilikle,

> sadece siyasi yaşamının en yüksek önceliği olarak yerli halkların haklarını almıyorum, aynı zamanda dünya üzerinde yerli halklar tarafından binlerce yıldır geliştirilen geleneklere –bilgi bütünleri ve bunlara denk gelen değer kodları– dayandığımı anlatıyorum. Bu benim sadece eleştirilerimi yaparken dayandığım temel değil, aynı zamanda mevcut toplumsal, ekonomik ve felsefi statükoya karşı alternatifler kavramlaştırdığım temeldir. Bunu takiben, bu, peşinden koştuğum hedefleri ve amaçları değil, önerdiğim taktik ve strateji türlerini, desteklemek istediğim çeşitli mücadeleleri, girmeye eğilimli olduğum ittifakları ve benzerlerini şekillendirir[38]

der.

Bu türden bir yerliciliğin kalkış noktası şimdidir ve hedefleri geçmiş zamanı yeniden tesis etmek değil, yeni bir gelecek yaratmak için geçmişe dayanmaktır [bu aynı zamanda neden Churchill'in sömürgeci kökenlerinin tümüyle farkında olmasına rağmen "Kızılderili" (Indian) terimini kullandığını açıklar, tıpkı Frank Chin'in "Çinliadam" (Chinaman) ve Trask'ın Havaili (Hawai'an) terimlerini kullanması gibi]. Churchill dahası, yerlicilik için bir faaliyet alanı açarken, aynı zamanda sınıf, cinsiyetçilik ve eşcinsel fobisi sorunları gibi tamamen çağdaş zorlukları da açıklamaya çalışır.[39]

Benzer şekilde Annette Jaimes yerliciliği "21. yüzyılın eşiğinde Amerikan Kızılderili kimliği için temel olan kavramların yeniden biçimlendirilmesi" olarak tanımlar. Ve Trask, bir-

---

36 *A.g.e.*, s. 92.

37 Churchill, "Nobody's Pet Poodle," s. 107.

38 Churchill, "I Am Indigenist," s. 403.

39 *A.g.e.*, s. 418-420.

çok yerli yazar gibi, Havai'nin bağımsızlık mücadelesini bütün dünyadaki ezilen halkların mücadelesine bağlar.[40] Aynı şey Albert Wendt ve Epeli Hau'ofa gibi Pasifik yazarları için de geçerlidir. Bu yazarlar bir yerli, kimliği ve tarihi yeniden ele geçirme çabasının sadece sömürgeciliğe karşı mücadele ile ilerleyeceğini onaylarlar ama yine de sömürgeciliğin getirdiği tarihsel değişimleri kabul ederler.[41] Avrupamerkezciliği ve sömürgeciliği yenme çabası AvroAmerikan sömürgeciliğinin ayrılmaz bir parçası olduğu yakın geçmişin reddini gerektirmez, fakat Avro-Amerikan egemenliğinin hayli hayli bir gerçeklik olduğu bir tarihten gelen bir kimliği önvarsayar.[42]

Burada temel öneme sahip olan ve (bu argümanları postkolonyalizmden ayıran şey) sömürgeci ve sömürgeleştirileni birleştiren ortak tarihin, aynı zamanda bir bölünmenin de tarihi olduğunun kabul edilmesidir. Sömürgecinin birleşme olarak deneyimlediği şeyi sömürgeleştirilen yerli kimliğin baskıcı reddi olarak deneyimler. Ayrı bir tarihsellik üzerindeki ısrarı bu bölünme duygusu yönlendirir: yerli tarihini "tarihyazımsal sömürgecilikten" kurtarmak için, sadece sömürge öncesi geçmişin hatıralarını yeniden canlandırmak değil, sömürge-öncesi geçmişin bastırılma biçimlerini de yazmak gerekir. Avustralyalı yerli yazar Mudrooroo Narogin'in belirttiği gibi:

> Bazı Aborojinlerin yaptığı gibi, bu geçmişin sadece iki yüzyıllık bir sürekliliği var iken, geçmişin bittiğini ve unutulması gerektiğini söylemenin bir faydası yoktur. Aborojin halkı için bu geçmişi ve bu geçmişin etkilerini bir tarafa koymak için hâlâ çok erken. Aborojin halkının, sorunlarının birçoğunun hâlâ

40 M. Annette Jaimes, "Native American Identity and Survival," 276, ve Haunani-KayTrask, "Hawai'i: Colonization and Decolonization," *Class and Culture in the South Pacific* içinde, s. 154-174, 169-170.

41 Epeli Hau'ofa, "The Future of Our Past," Robert C. Kiste ve Richard A. Herr (der.), *The Pacific Islands in the Year 2000* (Honolulu: Pacific Islands Studies Program Working Paper Series, 1974) içinde, s. 151-170 ve Albert Wendt, "Towards a New Oceania," Guy Amirthanayagam (der.), *Writers in the East-West Encounter: New Cultural Beginnings* (Londra: The MacMillan Press, 1982) içinde, s. 202-215.

42 Burada Geoffrey M. White'ı açıklıyorum, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

kendileri ile yaşayan bir geçmişe dayandığını kavramaları gerekir. Eğer bu kabul edilmezse, o zaman hâlâ görülmeye devam eden kendi kendini yıkıcı ve topluluğu yıkıcı eylemler sadece işsizlikten, kötü iskândan veya sağlığın kötü olmasından kaynaklanıyor ve bir kez bunlar ortadan kaldırılınca her şey iyi olacakmış gibi görülecektir.[43]

Mudrooroo'nun yorumları tarih üzerindeki mücadelenin artık sadece sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasındaki bir mücadele değil, ama sömürgeleştirilenlerin kendi aralarındaki bir mücadele, yakın geçmişi unutanlarla hatırlamakta ısrar edenler arasındaki bir mücadele de olduğunu gösteriyor.[44] Yerliciliğin yakın geçmişi hatırlamadaki ısrarı, onu sömürge öncesi kültürel belirleyicilerin şeyleştirmelerinden ayırır ve onu, statüko kültürel çeşitlilik ve farklılık bakımından yeniden tanımlanmış olsa bile, temel olarak statükoyu tehdit eder hale getirir. Gillian Cowlishaw'ın yazdığı gibi, "Dört bin yıllık tarih ve toprakla ruhsal bağlılık, geçmişin adaletsizlikleri ve eşitlik içinde alınan eski yaraların sergilenmesinden daha fazla sempatik geldi."[45] Bunun nedeni fazla karmaşık değildir: sömürge öncesi geçmişin şeyleştirilmesi, bir kültürel çoğulculuk içine, belki de, sadece ilkel geleneklere değil, aynı zamanda yakın geçmişin mücadelelerine de dayanan alternatif geleceklerin inşası üzerinde ısrardan çok daha kolayca yerleştirilebilecektir. Fark, top-

---

43 Mudrooroo Narogin (Colin Johnson), *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Writing* (Melbourne: Hyland House, 1990), s. 25.

44 Klaus Neumann "bu günlerde, Papua Yeni Gineliler sömürgeciliğin kötülüklerinin kendilerine açıkça anlatılmasıyla ilgileniyor görünmüyorlar, çünkü böyle anlatımlar potansiyel olarak dünün kurbanlarının bugünkü haleflerini alçaltır" diye yazıyor. "In Order to Win Their Friendship': Renegotiating First Contact,"*The Contemporary Pacific, 6,* 1 (1994) s. 11-145, 122. Aynı şekilde, Deirdre Jordan Avustralya'daki yetişkin Aborojin öğrencilerin beyaz baskısı üzerine yapılan vurgu hakkındaki şikâyetlerine dikkat çeker ve "onlar için bu vurgu sanki onlara düşmanlık ve ırkçılıkla tepki göstermek üzere tasarlanmış gibi gelir ve bunun bir kimlik krizinin nedeni olduğuna inanırlar" "Aboriginal Identity: uses of the Past, problems for the future?", Jeremy R. Beckett (der.), Past *and Present* içinde s. 109-130, 119. Öz çıkarları nedeniyle geçmişi bastıracak başkaları olduğunu söylemeye bile gerek yok.

45 "The Materials for Identity Construction," Beckett, Past *and Present* içinde, s. 87-107, 87-88.

lumsal, siyasi ve ekonomik statükoyu tehdit etmeden asimilasyonu mümkün kılan bir çok-kültürcülükle, varolan gerçekliklerin bütünlüğünü ve bu gerçeklikleri meşrulaştıran tarihin geleceğini sorgulayan bir çok-tarihselcilik arasındaki farktır.

Yerli tarihsel meydan okuma, üstelik, "metaforik" değil, derinlemesine maddidir. Yerli kimliğin temeli olarak toprakla özel bir ilişki üzerinde ısrar edilmesi, sadece ruhsal, ekolojik duyarlılığın teyidi değildir, aynı zamanda sömürgecilik veya postkolonyalizmin mekânsal düzenlemelerinin dönüştürülmesini de ister.

Başka bir deyişle, yerlicilik sadece farklı etnisiteler arasındaki ilişkilere meydan okumaz, toplumsal ve siyasi ilişkiler için nihai bağlamı sağlayan ekonomik ilişkiler sistemine –kapitalist veya devlet sosyalizmi– meydan okur. Bu meydan okumada ayrıca, yerliciliği diğer radikal toplumsal değişim savunularına açma imkânları da yatar. Tarihdışı kültürel belirleyiciler tarafından tanımlanmış birden çok etnisitenin bir arada yaşamasını önvarsayan bir çokkültürcülüğün –ki bu bir bütün olarak toplumsal ve ekonomik sistem hakkında fazla bir şey söylemeden etnisiteyi toplumsal yaşamın belirleyici ilkesi konumuna yükseltir– yerine, yerlici argümanların tarihselliği, sömürgeci geçmişin mirası bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra –sadece ideolojik olarak değil, maddi olarak da– gerçekten ortak bir tarihe geri dönmeyi vaadeden açık uçlu projelerin tasarlanmasına izin verir.

## Sonuç sözleri

Jeffrey Tobin, Jocelyn Linnekin'in Havai bağımsızlık hareketlerine yönelik eleştirilerini eleştirirken, siyasi hareketleri ve bu hareketlerin yerli kimlik inşalarını değerlendirirken bağlama daha fazla dikkat edilmesini istedi. "Baskıyı doğallaştıran söylemlerle, direnişi doğallaştıran söylemler arasında ayrım yapmak önemlidir" diye yazdı.[46] Benzer biçimde, Nicholas Thomas, James Clifford ve Edward Said'in "özcülük" eleştirilerine cevap verirken şunları söyler:

46 Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism," s. 131.

> Bu eleştiriler, hümanizm ve özcülüğün farklı bağlamlarda farklı anlamlar ve etkileri olduğunu atlıyor. Clifford sanki sorun sadece entelektüel bir sorunmuş gibi yazıyor: farklılık ve melezlik analitik olarak çağdaş küresel kültürel yer değiştirme sahnelerine, insanın aynılığı veya bağlı tiplerden daha uygundur. Bunu kabul ederim, ama bu, özcü söylemin, projeleri çözümlemeden çok seferberlikle ilgili olan insanlar için kullandığı kullanımlarla ilgili değildir. Said belki siyasi bir program veya hükümet ideolojisi olarak yerliciliğin büyük oranda zararlı olduğunu ileri sürebilirdi, ama yerlici bilinç sadece tarihdışı ve eleştirmeksizin sömürgeci sterotipleri yeniden ürettiği için istenmeyen bir şey olarak görülemez. Asıl sorun bunun akademik (ve rahatça etnosentrik denebilecek) standartları akademik olmayan ve Batılı-olmayan temsiller üzerine empoze etmesi değil, yerliciliğin siyasetini tek biçimli olarak görerek yerliciliği paradoksal biçimde özcüleştirmesidir.[47]

Thomas ayrıca "yerlici-ilkelci idealleştirmelerin, ... ancak bunlar burada ve şimdiki kaygılarla tamamlandığında" ve sadece "emperyalist ölümcül etkili anlatı nostaljisini yeniden özetlemediği zaman üretken olabileceğini" de kabul ediyor.[48]

Postkolonyal argümanın tarih üzerinde ısrar etmesi, ironik bir biçimde, bir "heterojenlik ve melezlik" ideolojisine yerleşmiş olan yerel dışındaki her şeyi fark etme konusundaki son derece tarihdışı bir çekimserliği gizler. Postkolonyal argüman ayrıca "kimlik politikası" düzeyi dışında, baskıya direnme gücünün altını oyan bir argümandır. Geçmişin icat edilmişliği ve inşa edilmişliği üzerindeki ısrara, postkolonyalizmin kendisinin icatlarının daha ağır bir öz-bilincinin eşlik etmemesi, ama bunun yerine Linnekin'in durumunda olduğu gibi, yansız bir hakikat arayışı iddialarıyla gizlenmesi ironiktir. Bu bakış açılarından bakıldığında, postkolonyalizmin kendisi de, rekabet eden projelerden, –insanlığın ebedi durumunu sınırlı bir grubun doğuştan gelen özel yetenekleri şeklinde şeyleştiren– biri

47 Thomas, *Colonialism's Culture*, s. 187-188.

48 *A.g.e.*, s. 189.

olarak görülür.[49] Ama bu durumda, proje geleceği olmayan bir proje, ayrımsız herkesi etnik sınırlar içinde varoluşa mahkûm eden bir projedir – marjinalliklerini yenme çabaları derhal suçlanacak olan sınırdakiler de dahil.

Kimlik inşasında siyasi bağlama daha fazla dikkat edilmesi çağrısı neredeyse sıradanlık düzeyinde sağduyuludur. Ne yazık ki sağduyu asla şeffaf değildir, aksine ideolojik varsayımlarla yüklüdür. Kimliğin postmodern/postkolonyal sorgulanmasının kendisi de sağduyuya hayli uygundur; kendi varsayımlarından hiçbir sapmaya tahammül edemeyeceği noktaya kadar genelleştirilip evrenselleştirildiği zaman, bu sorgulama entelektüel olarak verimsizleşir ve siyasi alternatif ihtimallerini tüketen bir siyasi çıkmaza girer. Kimliğin veya tarihin inşa edilmişliği konusundaki keskin bilinç siyasi ve ahlaki seçimi belki daha karmaşıklaştırır ve zorlaştırır; tercihin gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Terry Eagleton'ın ileri sürdüğü gibi postmodernizm bir yenilgi ideolojisi veya Aijaz Ahmad'in belirttiği gibi bir "sınıf meselesi" olabilir; her durumda da genel bir analitik veya siyasi ilkeyi zamanımızın koşullarından başka her şey olan bir şeyin içinde şeyleştirir.[50]

Kısa süre önce yayınladığım bir makalede, yerliciliğin çağdaş siyasette küresel olarak bir paradigmatik önemi olabileceğini ileri sürdüm.[51] Bu, yerliciliğin, Yeni Çağ yerlicilik kurgularında olduğu gibi, hazır yapım bir Ütopya sunduğu anlamına gelmiyor. Yerliciliğin yerli taraftarları yerli toplumların sorunlarının pekâlâ farkındalar: bu toplumlar yüzyıllar süren sömürgecilik tarafından altüst edilmişler ve sömürgeciliğin siyasi ve kültürel ayrıcalıklarına göre yeniden organize edilmişlerdir, ki bu da toplum-

49 Frederick Buell'in kitabı *National Culture and the Global System,* melezlik fetişizminin bir örneğidir. Buell bütünleşmiş kimlik ihtimalini öne süren hiçbir iddiaya karşı hoşgörülü değildir ve argümanının ana hedefi ezen ile ezilen arasındaki bölünmeleri ön plana çıkaracak kişilerdir.

50 Terry Eagleton, "Where Do Postmodernists Come From?" *Monthly Review,* 47, 3 (1995), s. 59-70, 66 ve Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class,* 36:3 (1995), s. 1-20, 16.

51 Arif Dirlik, "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," *Nature, Society and Thought,* 7,1 (1995), s. 19-42.

sal ve siyasi bir parçalanmanın yanı sıra yerli kimliğinin, aşılması muazzam çabaları gerektirecek, neredeyse toptan tutarsızlığına yol açmıştır: bu toplumların kültürleri turizm endüstrileri ve Yeni Çağ kültürel tüketimciliği tarafından, genellikle yerli hakların kendilerinin işbirliği ile, parça parça koparılmaya devam ediyor; ve hem maddi hem de ruhani varoluş için yaşamsal olan toprağı geri alma rüyası, belki de sadece bir rüyadır.[52] Belki de bu derin, toplumlarının tarihsel imhası duygusu nedeniyle yerli yazarlar, kendileri için tarih sürecini "gerçekte varolduğu biçimiyle" kurtarmakta bu kadar ısrar ediyorlar. Yerli halklar "tarihsel olmadıkları" gerekçesiyle tarih dışına atıldıkları için, tarihselliği geri kazanmak için onların tarihten silinme süreçlerini kılı kırk yararcasına belgelemek daha da zorunlu hale gelir.[53]

Ayrı bir tarih üzerinde ısrar etmenin kendisinin de sorunları vardır, özellikle bilginin etnikleştirme veya hatta biyolojikleştirilmesi eğilimlerinin, sadece ortak bir dünya anlayışını değil, ayrıca ortak siyasi projeleri de tehdit ettiği şu günlerde. Yerli kültürlerin (turistler ya da antropologlar tarafından) parçalanarak kullanılması çok gerçek bir şey olmasına rağmen, tam da bunun gerçekliğinin yerli projeleri yerli-olmayan projelerden ayırdığı bir vakıa olmaya devam eder, özellikle de kimlik sorunları sadece içeride olanların erişebileceği ruhsallıklar etrafında ele alındıklarında.

Yine de, yerliciliğin ne kadar yerli duyarlılıklarının ifadesi ise bir o kadar da bu sorunları kontrol altına alma ve aşmaya çalışan bir Ütopyacı arzu olduğu ileri sürülebilir. Aynı ütopyacılık –proje olarak tarih– aynı zamanda ortak mücadele ve arzu

---

52 Churchill kendi önerdiği "tek başına yap" yaklaşımı ile ilgili şunları yazıyor: "Bu yaklaşım üzerine ısrar etmemin kısmen, bunu pratiğe geçirmekten çok, bunu reddetmek isteyenleri hak konusunda tavize zorlamakla ilgili olduğunu kabul etmek zorundayım." "I am Indigenist," s. 432.

53 Örneğin bkz. Ward Churchill, "Bringing the Law Back Home: Application of the Genocied Convention in the United States," Churchill, *Indians Are Us?*, s. 11-63. Belgelemenin gerekliliği anlaşma haklarını yeniden kazanmak veya korumak için verilen yasal çabalarla yakından ilgilidir. *The American Indian and the Problem of History* gibi bir kitapta, yerli olmayan katılımcıların çoğunluğu farklı tarih zamansallıkları ve kavramlarından bahsederken, tanınmış yerli tarihçi Vine Deloria Jr., eski moda tarihsel belgelemeyi önermede ısrar eder.

imkânlarını da sunar. Yerli ideoloji ayrı bir tarih üzerinde ısrar ederken, aynı zamanda ele aldığı sorunlarda diğer tarihlerle de ortak temeller bulur. Onu günümüzde özellikle uygun yapan şey, kapitalist veya sosyalist, bir bütün olarak kalkınma projesi hakkında ortaya koyduğu sorulardır; bazı yerel yazarlar sosyalizm ile yerlicilik arasındaki ortak özelliklere işaret ederken, bu bildiğimiz halleri ile devlet sosyalizmlerinden çok uzaklaştırılmış, topluluğun yeniden tasdik edilmesi üzerinde temellenmiş bir sosyalizmdir.[54] Yeni bir çevreci duyarlılığın temeli olarak toprakla özel bir ilişkinin yerlici yeniden teyidi, açıkça dünya çapında artan çevreci bilinci yansıtır. Otantik geçmişle bağların yerlici yeniden üstlenimleri göründüğü kadar bölücü olmayabilir, ama geniş biçimde (konuyla – ç.n.) alakalı bir ders içerirler. Eğer geçmiş inşa edilmişse, her zaman inşa edilmiştir ve geçmişle bağlar şimdi ile geçmiş inşaları arasında sürekli bir diyaloğu gerektirir; geçmişin, bir kez geçtikten sonra, soyut ahlaki veya siyasi ders olması dışında alakasız olduğu, doğrusal tarih dışında. Yerlici ideolojide doğrusal zamansallığın reddedilmesi geçmişin asla geçmediğini, ama şimdinin sorunları çözmek için ihtiyaç duyulabilecek "hikâyeler" önerdiğini, –hatta bunlar şimdiki ihtiyaçları karşılamak için değiştirilmiş olsalar da– ileri sürer.[55] Şimdi ve geçmiş arasında diyalog kavramı da ayrıca şimdiki-günün mekânları boyunca, yerli halklarla yerli-olmayan halklar arasında, diyaloğun olası olduğunu ileri sürer. Bu diyalogda ortak anlayışın yanı sıra ortak tarihsel projelerin imkânı yatar.

Eğer yerli ideoloji kendi temeli olarak yerli duyarlılığını ileri sürerse, aynı zamanda herhangi bir etnik olarak tanımlanmış kimliği aşan özellikle sınıf ve cinsiyet baskıları-sorunları yoluyla diğer duyarlılıklara da açık olur. Tıpkı günümüzde yerel si-

54 Churchill, "I Am Indigenist," s. 409.

55 Burada ima edilen tarihin yeniden yazılması, sadece yerlilerin duyarlılıklarının varolan tarihin içine eklenmesi değil, tarihin yerlilerin duyarlılığına göre yeniden yazılmasıdır. Lenore Coltheart "Aborojinler hakkında tarih" ile "Aborojin tarihi" arasındaki fark hakkında meydan okuyucu bir tartışma sunuyor. Bkz. "The Moment of Aboriginal History," Jeremy Beckett (der.), Past *and Present*, içinde, s. 179-189.

yasi hareketlerin sınıf, cinsiyet ve etnisite sorunlarını çevre ve topluluk ihtiyaçları ışığında yeniden düşünmek zorunda kalmaları gibi, yerli ideoloji de bu sorunların ışında yerliciliğin anlamını yeniden düşünmek zorunda kaldı. Kesinlikle bu tür hareketler birbirlerinin farklı kimliklerine saygı duyarlarken, birbirlerinden öğrenebilirler ve birbirlerini karşılıklı besleyebilirler. Eğer yerlicilik paradigmatik bir öneme sahipse, bunun nedeni günümüzdeki diğer siyasi hareketlerle hem ortak sorunları paylaşması hem de bu sorunları çözmek için ortak eylemin gerekli olmasıdır.

Bu tartışmayı sona erdirmenin ve şimdi söylediklerimi örneklendirmenin, bu karanlık siyasi zamanlarda birçoğunun dikkatini çeken çağdaş bir yerli benlik davasının liderinin belagatli sözlerini alıntılamaktan daha iyi bir yolunu düşünemiyorum:

> Herkes umutsuzluk ve teslimiyetin sesini dinlemez. Herkes umutsuzluk kervanına katılmadı. Birçok insan yola devam ediyor; onlar güçlünün ve pısırıkların sesini duyamazlar, çünkü ölüm ve sefaletin kulaklarına haykırdığı çığlık ve kan onları sağırlaştırdı. Ama dinlenme anlarında, başka bir ses duyarlar, yukarıdan gelen bir ses değil, aksine aşağıdan gelen, rüzgârın getirdiği ve dağların yerli halkının kalbinde doğan bir ses, adalet ve özgürlükten bahseden, sosyalizmden, umuttan... bu ölümlü dünyadaki tek umuttan bahseden bir ses. Ve köylerde yaşanların en yaşlıları Zapata denen bir adamı anlatırlar, kendi halkı için isyan eden ve haykırmaktan çok şarkıya benzeyen bir sesle "*Toprak ve Özgürlük*" diyen bir adamdan.

Ve bu eski adamlar Zapata'nın ölmediğini, geri geleceğini söylerler. Ve yaşlıların en yaşlısı, ayrıca rüzgâr ve yağmur ve güneşin köylülere ne zaman toprağı hazırlamaları gerektiğini, ne zaman ekmeleri gerektiğini ve ne zaman biçmeleri gerektiğini söylediğini anlatır. Onlar umudun da ekilmesi ve biçilmesi gerektiğini söylerler. Ve yaşlı adamlar şimdi rüzgâr, yağmur ve güneşin toprakla yeni bir biçimde konuştuğunu ve yoksulların ölüm biçmeye devam etmemeleri gerektiğini ve şimdi ayak-

lanma biçmenin zamanı dediğini söylüyorlar. Yaşlılar böyle diyorlar. Güçlü olan dinlemez, sözcükler onlara ulaşmaz, çünkü emperyalistlerin kulaklarına bağırdığı büyücülük onları sağırlaştırmıştır. Yoksulların gençliği "Zapata" diye tekrarlıyor, rüzgâr "Zapata" diye ısrar ediyor, aşağıdan esen rüzgâr, bizim rüzgârımız...[56]

Seçenekler karmaşık olabilir, ama onlar bizim yapmamız gereken tercihlerdir.

56 Komutan yardımcısı Marcos, aktarıldığı yer Alexander Cockburn, "Jerry Garcia and El Sup," *The Nation* (28 Ağustos/4 Eylül, 1995), s. 192.

# Küresellik Biçimleri ve Radikal Politika*

Aşağıdaki tartışmada iki şey yapılıyor. İlk olarak, küreselliğin etkili temsillerinden birkaçı özetleniyor, aralarındaki farklar belirtiliyor ve her birinin birbirleri ile nasıl çelişikleri ve birbirlerini nasıl tamamladıkları gösteriliyor. İkinci olarak, bu temsillerin küresellik durumu hakkında söylemek durumunda oldukları şey temelinde, çağdaş koşullardaki radikal politika(nın) imkânları ile ilgili bazı belirli sonuçlar çıkarıyorum.

Jeopolitik tartışmaları, muhtemelen onu nasıl ortadan kaldıracakları dışında, genellikle radikal politika ile ilgilenmezler. Öte yandan Marx'dan Markos'a radikaller jeopolitik sorunları ile uğraşmak zorunda kaldılar; sadece jeopolitiğin kavranması devrim stratejilerinin formüle edilmesinde hayati öneme sahip olduğu için değil, daha temel olarak, radikalizm, eğer sırf radikal olmak için radikal politikaya rastgele bağlanmaktan başka bir şey olarak anlaşılacaksa, radikal değişikliklerin gereği, biçim ve doğrultusunu hesaplamak için kendisinin de ürünü olduğu toplumsal ve siyasi koşulları kavramak zorunda olduğu için.

(*) Bu makale daha önce "Formations of Globality and Radical Politics," *Review of Education/ Pedagogy/ Cultural Studies* 21.4 (1999) içinde, s. 300-338 ve daha kısa bir biçimi Georgi Derluguian ve Scott L. Greer (der.), *Questioning Geopolitics: Political Projects in a Changing World-System* (Westport, CT: Praeger, 2000)'de yayınlanmıştır.

Buradaki tartışma, iktidar ve strateji konusunda söyleyecek çok az şeyi olan, terimin katı anlamındaki "jeopolitik" ile ilgili değildir. Buradaki tartışma daha çok, son yıllarda küresel ilişkilerin yeniden biçimlendirilmesi, bu değişikliklerin daha önceki, daha çok sosyalizmle ilişkili olan radikallik biçimlerini neden geçersiz hale getirdiği ve büyük oranda görünmez olan şimdiki radikal etkinliklerin neden şimdiki biçimlerini aldıkları ile ilgilidir.

Kalkış noktam, son on yılda bir değişim ve toplumsal imgelem paradigması olarak modernleşmenin yerine geçen küreselleşmedir. Küreselleşme söylemi, daha önceki modernleşme söyleminden önemli noktalarda koptuğunu iddia etmektedir. Bu kopuşların en önemlisi, birçok bakımdan Avrupamerkezciliğe yönelik gerçek ekonomik, siyasi ve kültürel karşı çıkışların zorunlu hale getirdiği, Avrupamerkezci bir değişim erekselliğinin terk edilmesidir. Küreselleşme, yeni ekonomik ve siyasi güç merkezlerinin ortaya çıkmasıyla, görünürdeki kültürel benzerliğin ortasında kültürel farklılık iddiaları ile, sınırları aşındıran insanların artan hareketliliği ile ve uluslar ve bölgeleri(n boyutlarını) aşan sorunları ele almak için yeni küresel kurumsal biçimlerin ortaya çıkışı ile inandırıcılık kazanmıştır. Bütün bunlar, Avrupamerkezci modernleşme sürecinin şekillendirdiği kurumsal düzenlemelerin artık dünyanın sorunlarını kavrama ve onlarla ilgilenmeye yeterli olmadığını varsaymaktadır. Küreselleşme, öteden beri enternasyonalizm, eşitlik ve halklar arasında yakın ilişkilere bağlı olan bir siyasi sol için açık bir çekiciliğe sahiptir. Küreselleşmeye karşı en açık tepkilerin siyasi sağdan geliyor olması, küreselleşmenin sol, ya da en azından liberal sol arzular yönünde bir hareket olma imajını güçlendirmektedir.

Ancak küreselleşme ile ilgili coşku, sadece geçmişten kalmış olan değil, ama yeni gelişmelerin de ürünü olan gerçek toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri gizlemeye hizmet etmiştir. Küreselleşmenin Avrupamerkezci bir modernleşmenin sonu mu yoksa yerine getirilmesi mi olduğu konusunda bazı şüpheler vardır. Bir söylem olarak küreselleşme artan bir biçimde ikna edici görülebilir, ama en hevesli bir şekilde, bilhassa ABD

olmak üzere, eski iktidar merkezleri tarafından propagandası yapılmaktadır ve bu, küreselleşmeyi şekillendiren hegemonik arzular hakkındaki şüpheleri beslemektedir. Ekonomik ve siyasi iktidar eskisinden daha az merkezidir ama küreselleşme kapitalizmin küresel zaferine atıfta bulunmadan anlaşılamaz ve "pazar ve demokrasinin" küreselleşmesi yönündeki baskılar, bir zamanlar modernleşmenin olduğu gibi, küreselleşmenin de merkezindedirler. Kültürel çatışmalar, eskisinden daha çok açık biçimde, bir Avrupamerkezci modernleşmenin ürünü olan ideolojik ve kurumsal bölgede yaşanmaktadır. Son olarak daha önceki sosyalizm ve Üçüncü Dünya alternatiflerinin aksine, Avrupamerkeciliğe karşı çıkışlar, çoğunlukla kapitalist modernliteyi kendi modernliteleri yapmadaki başarılarının güçlendirdiği, karşı çıkışları modernitenin diliyle seslendirilen ve alternatif vizyonları kaçınılmaz olarak kapitalist bir dünya ekonomisiyle bütünleşmelerinin lenslerinden kırılarak geçenlerden gelir. Küreselleşme ortaya çıkardığı bütün yeni çatışmalar nedeniyle, kapitalist kılıktaki kalkınmacılığın evrenselleşmesini temsil edebilir (çünkü sosyalist karşıtı artık sözkonusu değildir). Başka bir deyişle küreselleşmenin, Avrupa gücü tarafından küreselleştirildiği için kapitalist modernitenin tarihinde son aşama mı olduğu, yoksa herhangi bir türden somutlukla henüz ortaya çıkacak olan başka bir şeyin başlangıcı mı olduğu açık değildir. Ama küreselleşme söyleminin hem küresel ilişkilerdeki değişen yapılanmalara –yeni bütünlükler olduğu kadar yeni çatlaklara da– hem de bu değişiklikleri kavramak için yeni bir epistemoloji ihtiyacına yanıt olduğu açıktır. Ama küreselleşme aynı zamanda ideolojiktir de, çünkü bazı çıkarlara diğerlerinden daha fazla hizmet eden yeni bir küresel imgeleme uygun olarak, dünyayı yeniden biçimlendirmek ister. Küreselleşmenin, ulusaşırı sermayeye olduğu kadar kozmopolit liberaller ya da solculara da çekici gelen gururlu bir değerlendirmesi, süre(gele)n sorunların sadece geçmişin kalıntıları değil kalkınmacı varsayımları kendi ideolojisine yükleyen küreselleşme sürecinin kendisinin ürünü olduğunu gözardı ederek, dünyanın kaçınılmaz ve yakın bütünleşmesini kutlar. Avroameri-

kanlardan başkalarının da şimdi bu sürece katılıyor olması onu daha az ideolojik kılmaz, sadece küresel sınıflar yapılanmasındaki değişikliklere işaret eder; bu anlamda küreselleşme söylemindeki Avrupamerkezcilikle uğraşmak, yeni iktidar biçimleri ile yüzleşmekten bir kaçıştır.[1]

1 Aslında, Avrupamerkezcilik ile AvroAmerikan yayılmasını mümkün kılan kapitalizmin muazzam gücü arasındaki ilişkinin bir değerlendirmesi olmadan Avrupamerkezciliği eleştirmek, Avrupamerkezci varsayımları yeni kılıklar altında devam ettirebilir. Avrupamerkezcilik kaygısı sadece kültürel çalışmaları değil tarihin yeniden yazılması da istila etti. Bu en çok, her şeyden önce, daha önceki hegemonyaları yeni biçimde sürdüren bir Avrupamerkezci kaygı olan yeni bir "dünya tarihi" yazma çabalarında görülür. Dünya tarihi taraftarlarının epistemolojik endişelerine büyük ölçüde katılıyorum; yani tarihin yazılmasında ulusal birimlerin sınırlamalarının aşılması. Öte yandan, modern kapitalizm üzerindeki ısrarın Avrupamerkezcilik olarak sunulması, sadece modern tarihin farklılığını ortadan kaldırmayı değil, aynı zamanda kendi üretim ve tüketim, baskı ve sömürü ve ideoloji biçimlerine sahip ayrı bir üretim tarzı olarak kapitalist üretim tarzını da ortadan kaldırmayı vaadediyor. Andre Gunder Frank'ın "5 bin yıllık dünya-sistemi"nde sözkonusu olan durum budur. Frank'ın 5 bin yıllık dünya-sistemi, Avrupamerkezciliği ortadan kaldırmak adına kapitalist gelişmeyi, tıpkı klasik ekonomilerdeki gibi evrenselleştirir; yani onu belirli bir tarihin dönemsel bir ürünü olmaktan çok, insanlığın kaderi haline getirir. Gunder Frank "Çin-merkezli" bir tarihin, niçin AvroAmerikan merkezli bir tarihten daha çok dünya tarihi olacağını da açıklamaz. Bkz. Andre Gunder Frank, ReOrient: *Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998). Çin'de dünya tarihi yazımının durumu ile ilgili gelen son bir haber ironik bir biçimde (ve yazarlarını şaşırtan bir biçimde) beklenenin aksine, (bize kimin bunu beklediği söylenmez) Çinli tarihçilerin modern dünya tarihini kapitalizm ve (yazar için bunu takiben) bir Avrupamerkezci paradigma etrafında yazmaya devam ettiklerini belirtiyor. Bu elbette yazar için, Çin tarihsel düşüncesinde Avrupa-merkezli, "Marksizm'den etkilenmiş bir dünya tarihinin ideolojik çerçevesinin" devam eden egemenliğinin ürünüdür (s. 6). Sonuç, "biz bilimseliz onlar ideolojik, dolayısıyla biz daha iyi biliyoruz" şeklinde olabilir, ki bu da eski günlerdeki aynı hegemonik tutumları sürdürür. Yazarın aynı zamanda, ders programlarında (dünya tarihinden özerk olarak) Çin tarihine verilen büyük yer "Batılı tarihçilere yabancı bir etnosentrik bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çinlilerin kendilerini *Zhongguo* ya da Merkez Krallık olarak görmeleri iyi bilinen bir şeydir" diyebilmesi şaşırtıcı değildir (s. 6). Bkz. Dorothea A.L. Martin, "World History in China," *World History Bulletin*, c. xiv, no. 1 (İlkbahar 1998), s. 6-8. Yazar, kendi dünya tarihi versiyonu hakkında sorular sormak yerine, sadece Çinli tarihçileri çağdaşlıktan silmekle kalmıyor, tekrar "Batılı" Çin tarihyazımının uzun süredir varolan klişelerinin otoritesine boyun eğerek, Çinlilerin tarihini de silmeye kalkışıyor. Çinlilerin "kendilerini görmelerinin" de bir tarihinin olduğu bir yana, öteki toplumlar da kendi ulusal tarihlerini dünya tarihinden ayrı olarak öğretirler, ki bu bir tür Çinli "benmerkezcilikten" çok modern dünyadaki milliyetçi eğitimle ilgilidir. Bir kez daha, kimin "benmerkezciliği" sorusu akla

Küreselleşmenin kurtuluşçu vaadi sadece bir vaattir; küreselleşmenin kendisi yeni ekonomik ve siyasi sömürü biçimleri ve marjinalleşmeler yaratırken sürekli geleceğe ertelenen bir vaat. En önemlisi çevre sorunları olmak üzere küreselleşmenin ilgilenmekten vazgeçtiği bazı sorunlar, küreselleşmenin kendi mühendisleri tarafından kabul edilir. Diğer sorunlar ise basitçe küreselleşme kendi vaadini gerçekleştirdiğinde ortadan kalkacak olan geçmişin mirası olarak gösterilir. Küreselleşme ideologları herkes için bolluk vaat edebilir, ama bir dizi çalışmanın ortaya çıkardığı üzere, küreselleşmenin gerçek vaatleri ile ilgili tahminler çok daha kötümserdir: merkez toplumlardakilerin büyük kısmı da dahil dünya nüfusunun çoğunluğunun marjinalleştirilmesi. Ekonomik marjinalleştirilme, demokrasinin yayılmasının ortasında, insan hayatı ile ilgili en önemli kararlar hızla seçmenlerin etki gücünün ötesine geçtiği için, aynı zamanda siyasi marjinalleşmeyi de içerir. Dünya yeniden şekillendirilmiş olabilir, ama bu yeniden şekillendirme, yeni koşullar ve biçimler altında dünyayı yapılandırmasının içine gömülü eşitsizlikleri yeniden üretmeye devam eden kapitalist rejim altında gerçekleşir.[2]

---

gelir. Bir girişim olarak dünya tarihi bu tür bir cehaletten sorumlu tutulamaz, ama bu tür bir cehalet yine de niyet ettiklerinin karşıtını üretme ihtimali çok yüksek olan bir girişimde, sürekli bir entelektüel uyanıklığa ihtiyaç duyulduğunu hatırlatıyor. Bunun bir yolu Avrupamerkezciliği, kapitalizmin güçlendirdiği AvroAmerika'nın modern dünyanın şekillenmesinde oynadığı rolün kabul edilmesinden ayırmaktır. Daha önce başka bir yerde söylediğimi tekrarlamam gerekirse, kapitalizm olmadan Avrupamerkezcilik başka bir darkafalı benmerkezcilik olarak kalırdı.

2 Küreselleşme hakkında açığa çıkardıkları açısından dikkate değer yapıtlar arasında şunları sayabiliriz: Hans Peter-Martin ve Harald Schumann, *The Global Trap: Globalization and the Assault on Democracy and Prosperity*, çev. Patrick Camiler (Londra ve New York: ZED Books, 1997), Richard J. Barnet and John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (New York: Simon and Schuster, 1994) ve William Greider, *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* (New York: Simon and Schuster, 1997). Martin ve Schumann, küreselleşmecilerden alıntı yaparak küreselleşmenin üretmesi beklenen bir "20:80" toplumuna dikkat çekerler. "Tittytainment?" tarafından ayakta tutulacak bu toplumda dünya nüfusunun sadece yüzde 20'si küreselleşmeden fayda sağlarken, geri kalan yüzde 80'i eğlencenin (entertaintment) işgali altında tutulacaktır. "20:80" rakamı ilk olarak Avrupa Birliği tarafından öngörülmüştür. Bkz. Ricardo Petrella, "World City-States of the Future," *ATPQ* (New Perspectives Quarterly) (Sonbahar 1991), s. 59-64.

Radikal bir eleştiriyi daha önceden olduğu gibi belki de daha fazla geçerli kılan budur. Böyle bir eleştiri, eğer anlamlı olacaksa, tarihsel mirasına nostaljik bir bağlılıktan daha çok, değişen koşulların kabul edilmesi tarafından biçimlendirilmelidir. Bu nedenle, çağdaş bir olgu olarak küreselleşme hakkında neyin yeni olduğu ya da olmadığı hakkında birkaç şey söyleyerek başlamak önemlidir.

## Küreselleşme: Eski ve yeni

Küreselleşme iddialarında bir paradoks vardır. Taraftarları küreselleşmeyi aynı anda hem çağdaş dünyanın yeni bir olgusu, hem de başlangıcından beri insanlık durumunu tanımlayan bir süreç olarak sunarlar. Bu süreç hali kimi zaman daha önceki yayılmacı iddialardan kolayca ayrılamayacak saçma biçimlere bürünür. İnsanların 2 milyon yıldan fazla bir zaman önce Doğu Afrika'da ortaya çıktıklarından beri hareket halinde oldukları hiç de büyük bir haber değildir. Ne de toplumlar arasında, öteden beri bazıları hayli önemli etkileşimler olduğu, büyük bir fikirdir. Toplumların tarihini yalıtılmışlıkları içinde değil de bu ilişkileri bakımından çözümlememiz gerektiği önemli bir epistemolojik argümandır, ama bu argüman da, belki Heredot ve Sima Qian, ama en dikkat çekici biçimde Aydınlanmacı tarih görüşlerinden bu yana var olan bir argümandır. Şu anda yeni olan, en azından ABD'de çağdaş bir küresellik bilincinin bütün geçmişe yüklenmesi, dolayısıyla küreselliğin sadece toplumlar arasındaki maddi alışverişler değil, belki de daha önemlisi küreselllik bilincindeki, küreselliğin farklı biçimleri ve boyutları arasındaki önemli tarihi farklılıkların silinmesidir. Bu ayrıca kendi ortaya çıkış koşullarının bilincini de ortadan kaldırır. Bu farklılıkların birbirine karıştırılması aynı zamanda çağdaş küreselleşme ile bu küreselleşmenin maddi-zihni sonuçları ile küreselleşmenin, yakın tarihsel öncülleri de dahil, tarihsel öncülleri arasındaki ilişkiyi açıklamayı da engeller. Küreselleşme bilincinin tarihsel koşullara göre artıp azalması, bu değişikliklerin farklı zamanlarda farklı anlamlar taşıması, küresel iktidar düzenlemele-

rinde farklı yerler işgal eden farklı kişiler için değişmesi mümkün müdür? Eğer öyleyse, iktidar ile küreselleşme ideolojileri arasındaki ilişki nedir? Öte yandan, eğer seküler bir küreselleşme eğilimi varsa, bu eğilimi geçmişte nereye yerleştirmeliyiz?

Son soruya verilmesi tercih edilen cevap kapitalizmin kökenidir; çünkü kapitalizmin ortaya çıkışı ile birlikte, sadece ekonomik etkinliğin değil, ama aynı şekilde siyaset ve kültürün de küreselleşmesi yönünde sürekli bir eğilim belirlemek mümkündür. Aşağıda ileri süreceğim gibi, bu ne küreselleşme ne de küreselleşme bilincindeki "artıp eksilmelerin" kaybolduğu anlamına gelir. Dolayısıyla kapitalizm, 18. yüzyılda bugün bildiğimiz haliyle dünyanın şekillenmesiyle sonuçlanmasının dışında, sadece küreselleşme için sürekli bir itki gücü sağlamakla kalmadı, dünyanın yeni bir Avrupa hegemonyası altında birleştirilmesinin aracı olarak da hizmet etti. Eğer kapitalizmin kökenleri daha önceki üretim tarzlarındaki kendi tarih öncesinde yatıyorsa, bu ne kapitalizmin dünyanın bütünleştirilmesinde oynayacağı benzersiz tarihsel rolü reddeder, ne de kapitalizmin yapıları yerine, bütün insanlık tarihini çağdaş küreselleşmenin tarihsel bağlamı olarak gösterir.

Karl Marx ve Friedrich Engels'in 19. yüzyılın ortalarında şu yazdıkları kendi zamanları için fantastik görünebilirdi, ama bunlar bizim zamanımızın ürkütücü derecede doğru bir tarifidir:

> Amerika'nın keşfi, Ümit Burnu'nun gemiyle dolaşılması yükselen burjuvaziye yepyeni alanlar açtı. Doğu Hindistan ve Çin pazarları, Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürgelerle yapılan ticaret, mübadele araçlarının ve genel olarak metaların artması ticarete, denizciliğe, sanayiye o zamana kadar görülmemiş bir canlanma sağladı... Büyük (modern) sanayi Amerika'nın keşfiyle yolu açılan dünya pazarını kurdu... Burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynamıştır... Burjuvazi üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri durmadan devrimcileştirmeksizin var olamaz... Ürünleri için durmadan genişleyen bir pazara gerek duyması, burjuvaziyi yeryüzünün dört bir bucağına salar. Her yerde yu-

valanmak, her yere yerleşmek, her yerle bağlantılar kurmak zorundadır burjuvazi. Burjuvazi dünya pazarını sömürerek bütün ülkelerdeki üretim ve tüketime kozmopolit bir nitelik kazandırmıştır... Köhne ulusal sanayiler yıkılmıştır ve günden güne yıkılmaktadır. Bunların yerini, kurulmaları bütün uygar uluslar için bir ölüm kalım sorunu haline gelen yeni sanayiler, artık yerli hammaddeleri değil de en uzak yerlerden getirilen hammaddeleri işleyen ve ürünleri yalnızca ülke içinde değil, aynı zamanda bütün kıtalarda tüketilen sanayiler almaktadır. Ülke içinde üretilen ürünlerin karşılayabildiği eski ihtiyaçların yerini uzak ülke ve iklimlerin ürünlerini zorunlu kılan yeni ihtiyaçların aldığı görülmektedir. Eski ulusal ve yerel kendi kendine yeterliliğin ve içe kapanıklığın yerini çok yönlü ilişkiler, ulusların çok yönlü karşılıklı bağımlılığı almaktadır. Üstelik yalnızca maddi üretimde değil, zihni üretimde de. Tek tek ulusların yarattığı zihni ürünler herkesin ortak malı olmaktadır. Ulusal tek yanlılık ve dar kafalılık her geçen gün biraz daha olanaksızlaşmakta ve çeşitli ulusal ve yerel edebiyatlardan bir dünya edebiyatı doğmaktadır. Burjuvazi, bütün üretim araçlarının hızla iyileşmesi, iletişimin son derece kolaylaşması sonucunda bütün ulusları, hatta en barbarlarını bile uygarlığın bağrına çekiyor. Burjuvazinin metalarının ucuz fiyatları bütün Çin setlerini yerle bir eden, barbarların yabancılara karşı duyduğu alabildiğine inatçı nefreti zorla dize getiren ağır toplardır. Burjuvazi bütün ulusları yok olup gitmemek için burjuvazinin üretim tarzını benimsemek zorunda bırakıyor; bütün ulusları kendisinin uygarlık dediği şeyi kabullenmek, yani burjuva olmak zorunda bırakıyor. Açıkçası burjuvazi, kendi suretinde bir dünya yaratıyor.[3]

Son birkaç cümlenin dili Avrupamerkezci bir yanlılık taşıyor olabilir ve her ne kadar yazarların ("uygarlık denen şey") diyerek yaptıkları ironinin gözardı edilmemesi gerekse de, çağdaş bir perspektiften kesinlikle saldırgandır. Ve son cümlenin kendisi de,

3 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of Communist Party*, reproduction the English edition of 1888 (Pekin: Foreign Languages Press, 1968), s. 31-36. (Karl Marx-Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satlıgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar*, Yordam Kitap: İstanbul, 2008 içinde, s. 23-25.)

tek bir burjuva "öz-imgesi" varsayımı nedeniyle sorunludur, çünkü burjuvazi, kapitalizmin sonraki tarihine damgasını vuracak birçok iç çelişkiye yol açarak içerik olarak daha fazla kozmopolitan hale geldikçe, birçok özimgenin ortaya çıkabileceği ihtimalini görmez. Öbür türlü, bu pasajın hem maddi hem de kültürel küreselleşme ile ilgili söylediklerini onaylamamak zordur. Giovanni Arrighi'nin bir süre önce ileri sürdüğü gibi, sermaye, hatta "kapitalist dünya-ekonomisi" olarak görülecek bir yapılaşmış ve yapılaştıran şeyin varoluşundan bile önce, daima küreselleşiyordu.[4] Arrighi de, Fernand Braudel'in çalışmasına dayanır. Braudel, Avrupa dünya sisteminin doğuşu çözümlemesinde, aralarında karşılıklı etkileşim bulunan birden çok dünya sisteminin varlığını kabul eder. Bu bölgesel dünya sistemlerinin birbirine eklenmesi, Avrupa burjuvazilerine, ilk olarak bir Avrupa dünya sistemi inşa etmelerini, sonradan da, bütün bu öteki bölgesel dünya sistemlerini, kapsam olarak küresel olan bir dünya-sistemi yaratmak için Avrupa'nın yörüngesine çekme imkânı veren ekonomik ve siyasi kurumları yaratma imkânı verdi.[5] 15. yüzyılla 17. yüzyıl arasın-

4 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time* (Londra ve New York, Verso, 1994).

5 Fernand Braudel, The Perspective of the World, C. 3 of *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, Fransızcadan çeviren Sian Reynolds (New York: Harper&Row Publishers, 1986). Braudel'in kendisi de Immanuel Wallerstein'ın dünya sistemi analizine dayanır ve bu analize ek olarak, kapitalizmin ortaya çıkışından önce başka dünya-sistemlerinin varlığını da kabul eder. Braudel ayrıca sermayeyi kendilerini birikime adamış büyük girişimlerle özdeşleştirerek, sermayenin tanımını da sınırlandırır. Braudel'in durumunda, tıpkı Arrighi'ninkinde olduğu gibi, vurgu finansın küreselleşmedeki rolü üzerindedir. Mali genişleme ülke devleti ile küreselleştirici bir sermaye arasında bir ittifakı gerektirir, ama aynı zamanda bu ikisi arasında, ikisinin ülkesel yerleşime yönelik çelişkili yaklaşımları nedeniyle çelişkiler yaratır. İddia hayli kabul edilebilir bir iddiadır, ama özellikle 18. yüzyıldan sonraki dönem için hem üretim hem de kültür sorunlarını göz ardı ettiği için tartışmalıdır. Birikim sermayenin hedefi (ve tanımlayıcı özelliğidir), ama üretim hem ulusal gücün hem de Arrighi'nin çözümlemesi için önemli olan mali birikim ve dağılma devrelerinin kısaltılmasının nedenlerinin anlaşılması için asli öneme sahiptir. Öte yandan, ulus-devletin yokolması veya güçlerinin sınırlandırılması çağdaş küreselleşmenin bir özelliği gibi görünürken, ulus-devletin yaratılmasına neden küreselleşmenin bir aşamasında birikim mekanizmalarının eşlik ettiğini açıklamak önemlidir. Bu tür soruların, birikim, üretim ve ulusal pazarlar arasındaki ilişkilere daha büyük önem verilmesini gerektirdiğini düşünüyorum. Ulusal kültürlerin, bir kez ortaya çıktıktan sonra, hem devlet hem de sermayenin hareketle-

da doğan kapitalist dünya sistemi, çağdaş küreselleşmenin tarihsel-yapısal bağlamını sağlasa da, kapitalizmin kendi tarihini, kapitalist süreçteki ve küreselleşme bilincindeki iniş çıkışları açıklayabilmek için, çağdaş küreselleşmenin kendine özgü niteliklerini kavramak gerekir. Küreselleşme, en azından Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'yu yazdıkları tarihten bu yana geri dönülmez bir süreç olarak görülebilir. Ve Küresellik bilinci hızla ilerler ve bu sadece emperyalizm ve sömürgecilik yoluyla küreselleşmeyi dünyanın giderek daha geniş kesimlerine empoze eden AvroAmerikalılarla sınırlı kalmaz. Ama tam da küreselleşme sürecinin kendisi, tıpkı Marx ve Engels'in burjuvazinin "uygarlık" dediği şeyle ilgili ironik göndermelerinde dikkat çektikleri gibi, Avrupa burjuvazisinin dar kafalılığı da dâhil kendi dar kafalılığını yaratır. Eğer küreselleşme asla kaçınılamayacak bir olgu haline gelecekse, bu aynı anda hem küreselleşmenin ürünü hem de onu şekillendirmek ve milliyetçilik ve sosyalizm vakalarında olduğu gibi, ona gem vurma çabaları olan sömürgecilik, milliyetçilik ve sosyalizm aracılığıyla olacaktır. Çağdaş küreselleşme kavramlaştırmalarının en yakın öncülü, modernleşme söylemidir. Bu söylem (o zaman büyük oranda ABD'li olan) burjuvazinin "uygarlık" dediği ve alternatifini sosyalist modernleşmenin yarattığı şeyin üzerine oturmuştur. Bu iki alternatif ölümcül bir karşıtlık içinde olsalar da, ironik biçimde ortak bir kalkınmacılığa bağlılığı paylaşırlar ve her ikisi de, kendileri de sömürgeciliğin mirasını aşmak ve ulusal özerklik ve güçlerini artırmak isteyen sömürge sonrası dünyanın uluslarını kendi yörüngesine çekmeye çalışıyordu. Dahası modernleşme söyleminin "Üç Dünyası" modernleşmeyi tamamen ulusal birimler bakımından algıladı, ki bu hem "Üç Dünya" fikri hem de ulus fikrinin daha önceki küreselleşme varsayımları ve süreçleri temelinde tasarlandığını temel biçimleri gizler.[6]

---

rini biçimlendirmede değilse de etkilemede özerk bir rol oynadıklarını kabul etmek de önemlidir.

6 Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Three Worlds or One, or Many? The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," A. Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997), s. 146-162 içinde. İlk olarak *Nature, Society, and Thought*, c. 7, no. 1 (1994), s. 19-42'de yayınlandı.

Çağdaş küresellik biçimleri ve bilinçlerinin yakın bağlamı, ilk olarak "Üçüncü Dünya" fikrini giderek artan biçimde şüpheli hale getiren dönüşümler, sonunda da sosyalist alternatifin terkedilmesi ve/veya çöküşü ile birlikte, bu dünya tasarımının çöküşüdür. Daha 1960'ların sonunda ve 70'lerin başında ulus temelli, kültürcü modernleşme söyleminin varsayımlarını sorgulayan alternatifler ortaya çıkmıştı. Kapitalizmin içindeki dönüşümlerle, en önemlisi de ABD hegemonyasına karşı yeni rakiplerin ortaya çıkması sonucu, ekonomik gücün merkezsizleşmesi ile birlikte 1980'lerde yeni bir küresel durum ortaya çıkarken, kapitalizm analizi büyük bir karmaşıklık kazandı. Sonuç olarak Soğuk Savaş sonrasında, 90'ların başında "yeni bir dünya düzeni" vaadi, yerini ondan eski değilse bile modernite kadar eski olan kimlik kaynaklarından kaynaklanan yeni türden düzensizliklere bırakırken, küresellik konusunda başka çözümlemeler acil bir zorunluluk haline geldi.

Çağdaş küresellik çözümlemeleri, kabaca kapitalizmin ekonomi politiğindeki değişiklikleri vurgulayanlarla, esas olarak kültürcü eğilimde olanlar olarak ikiye ayrılabilir. İlk türden çözümlemeler arasında en önemlisi bana göre dünya sistemi çözümlemesidir. Bu çözümlemenin kökenleri 1960'ların modernleşme söylemine karşı radikal tepkide, "yeni bir uluslararası işbölümü"ne dayalı 1980'lerde ortaya çıkan çözümlemeler ve en son olarak da Manuel Castells'in "ağ toplumu" fikri ile yaptığı önemli katkıdadır. Kültürcü yaklaşımlar, ekonomi politik yaklaşımından kaçınan veya açıkça eleştiren küreselleşmenin sol-liberal taraftarları ve dünyanın yeniden parçalanması içinde kültürde sadece birleştirici değil ama bölücü bir güç de gören Samuel Huntington'ın daha muhafazakâr kültürcülüğünde görülebilir.

## Küreselleşmenin ekonomi politiği

"Dünya sistemi" terimi 1970'lerde, özellikle Immanuel Wallerstein'ın kapitalizmin kökenlerini inceleyen çalışmaları ile bağlantılı olarak yaygın hale geldi. Ama Wallerstein'ın çalışması-

nın etkilerini değerlendirmek için onu yetmişlerin bağlamı içine yerleştirmek gerekir. Dünya-sistemi çözümlemesi her şeyden önce, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri ABD ve Avrupa'da sosyal bilimlere egemen olan modernleşme söylemine karşı çıktığı için coşkuyla karşılandı. Ve bu çözümlemenin, çoğunluğu Üçüncü Dünya'dan gelen öğrenciler olan ve altmışlarda akademisyenlik çağına gelen genç radikal akademisyenler arasında en çok taraftar bulması şaşırtıcı değildir.

Teorik varsayımlarında ve siyasi sonuçlarında modernleşme söylemine sunduğu alternatifler Wallerstein'la birçok konuda benzeyen Samir Amin, Andre Gunder Frank ve Latin Amerikalı "bağımlılık" teorisyenlerinin çalışmaları da (kurumsal olarak değilse de entelektüel olarak) aynı derecede etkili oldu. Her durumda kalkınma çalışmalarına yönelik yeni yaklaşımlar, altmışların emperyalizme karşı radikal hareketlerince biçimlendirildi. Wallerstein'ın çalışması, Avrupa'daki kökenlerinden 20. yüzyıldaki küreselleşmesine kadar kapitalizmin yükselişinin sistematik bir değerlendirmesini sunmak için kalkınmanın çağdaş sorunları ötesine gitme çabasıyla öne çıktı.[7]

Son 20 yılda dünya-sistemi çözümlemesi gelişme ve kalkınma ve azgelişmişlik sorunlarının açıklanmasında modernleşme söylemine en önemli alternatifi sundu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda biçimlenen modernleşme söylemi, kalkınma sorunlarına sunduğu çözümlerde temel olarak kültürcüydü. Bu durum, kalkınma sorununun ilk başta "modernite" ve "gelenek" bakımından tanımlanmasında aşikârdı. Modern toplumlar (kısa süre sonra Japonya'nın katılacağı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumlar) rasyonel düşünce tarzları ve rasyonel kurumlar yaratmak için kendilerini bir şekilde geçmişin bağlarından kurtaran toplumlardı; geleneksel toplumlar ise hem kültürel hem kurumsal olarak geçmişe bağlı kalan ve bu nedenle de moderniteye geçemeyen toplum-

7 Wallerstein'ın kendisi de dünya sistemi analizinin (kendisi bunu bir "teori" olarak tanımlamayı reddeder) formülasyonunda "Üçüncü Dünya'nın çağdaş gerçekliğinin keşfini" önemli bir an olarak tanımlar. Bkz. Immanuel Wallerstein, "The Rise and Future Demise of World-System Analysis," Review, XXI.1 (1998), s. 103-112, 104.

lardı. Bu ayrımda geri ve geleneksel, neredeyse eşanlamlı iken kalkınma AvroAmerikan toplumlarında somutlaşan normlara doğru ilerlemeyle yakından ilişkilendiriliyordu. 1980'lerden önce modernleşmenin taraftarları "modernite"den bahsederlerken çok seyrek olarak kapitalizme göndermede bulunuyorlardı, bunun yerine daha çok AvroAmerikan moderniteyi, bütün toplumların geriliklerinden kurtulmak için izlemek zorunda oldukları ilerleme normu olarak sunuyorlardı. Modernite söylemi AvroAmerikan modernitesiyle ilişkilendirilen değerlerin normatif gücüne vurgu yapmasındaki ilhamı bakımından Weberci idi; eksik olan şey Weber'in "rasyonelleşme" eleştirisinin yanı sıra, Weber'in (gerekli ama yeterli olmayan) maddi koşulların önemini temel olarak kabul etmesiydi. Modernleşme söylemi AvroAmerikan modernitenin normlarını insanlığın kesintisiz ilerlemesini garanti atına alan olumlu değerler olarak görüyordu. Son olarak modernleşme söyleminin, kültürel değerlere verdiği önem nedeniyle, modernleşme sorununu, toplumlar arası ilişkilere gönderme yapmadan, toplumlara içsel bir sorun, onların kendi iç kurumsal ve değer yapılarının bir fonksiyonu olarak sunduğunu belirtelim. Avrupa ve ABD'nin "geleneksel" toplumlar üzerindeki etkisi ilerici bir güç olarak görünürken ve ilerlemenin önündeki herhangi bir engel, "geri" toplumların kendilerinin tarihsel ataletlerinden kaynaklanmış gibi göründü. Modernleşme söyleminin geçmişin yükleri üzerinde yaptığı bütün vurguya rağmen, "geleneksel" toplumlar arasındaki ve bu toplumların modernitelerinin AvroAmerikan kapitalizmi tarafından şekillendirilmesindeki büyük farkları gözardı etmesi nedeniyle hayli tarihdışı olması, ironiktir. Benzer şekilde, modernleşme söyleminde, asıl olarak Komünist devrimler olarak anlaşılan devrimler de, modern rasyonalite devrimci toplumları ele geçirince ortadan kaybolmak zorunda kalacak olan, ilerlemeye karşı bir tür atıl direniş biçimleri olarak anlaşıldı.

60'ların sonuna gelindiğinde, en dikkate değerleri başkalarının yanı sıra S.N. Eisenstadt ve Samuel Huntington olmak üzere modernleşme teorisyenlerinden bazıları bile, modernleş-

me söyleminin ereksel varsayımlarına karşı eleştirel hale geldiler. Ama onların bu sorunlarla uğraşma çabaları, modernleşmeyi ilerleme olarak kabul etmeyi sorgulamaktan çok, asıl olarak bütün modernleşme sürecini kurtarmak için modernleşmenin yarattığı düzensizliğin nasıl kontrol altına alınacağı sorusuyla ilgiliydi. Huntington'ın devrimlerin tarihsel ataletin ürünü değil modernleşme sürecinin kendisinin ürünü olduğunu kabul etmesi, örneğin, modernleşme politikasında önemli bir değişiklikti; ama o devrimlerin modernleşme hakkında ne söylediklerinden çok devrimlerin ortaya çıkışının engellenmesinin yolları ile ilgileniyordu, ki bu otoriter rejimlerin başka bir deyişle –demokrasisiz modernleşmenin– onaylanmasına yolaçtı. Huntington'ın son yıllarda küreselleşme ile ilgili söyledikleri –aşağıda bunları tartışacağım– birçok bakımdan, şimdi uygarlıklar alanına geçmiş, daha önceki tutumunun devamıdır.[8]

Modernleşme söylemine yönelik asıl karşı çıkış, modernleşmenin temel varsayımlarını sorgulayan, Üçüncü Dünya bakış açılarından gelen kapitalizmin neo-Marksist anlayışının şekillendirdiği dünya-sistemi çözümlemesinden gelecekti. Dünya sistemi çözümlemesinin, onun modernleşme söyleminden farklılıklarını da ortaya koyan temel önermeleri olarak gördüğüm şeyleri kısaca şöyle özetleyebilirim:

(a) Dünya-sistemi çözümlemesi kapitalizmi modernitenin merkezi hattı olarak alır (görür) ve bir üretim tarzı olarak kapitalizmin modern dünyayı yapılaştırmasını anlamaya çalışır. (b) Dünya-sistemi çözümlemesi, bunu yaparken açıkça Marksizmden ilham alarak, ortodoks, Stalinist Marksizmden kapitalizmin tek tek ulusların iç gelişmeleri bakımından değil de, ulusları aşan ve onlara biçim veren mekânsal ilişkiler bakımından anlaşılmak zorunda olduğunu söylemesi bakımından ayrılır; dolayısıyla dünya-sistemi terimi sadece (nihai olarak yerine getirilmesi dışında) bütün dünyaya göndermede bulunmayan,

8 Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972). İlk olarak 1968'de yayınlanan kitap 1972'de 6. baskısını yaptı. Kitap modernleşme sürecinde demokrasiyi pazardan ayırması bakımından çığır açıcı bir ilkti.

meta üretimi ve değişimi bakımından az ya da çok kendi kendine yeten mekânlara göndermede bulunur. Bir dünya-sistemi taraftarının yazdığı gibi, "dünya sistemi akademisyenleri devletleri bağımsız apaçık ve dolayısıyla da ticaret, yatırım hareketleri ve işçi değişimi yoluyla birbirlerine bağlı çözümleme birimleri olarak almak yerine, bu birimleri kendi aralarındaki ilişkiler tarafından kurulan ve sürekli olarak yeniden kurulan şeyler olarak ele alır."[9] (c) Bunu takiben, dünya-sistemi çözümlemesi yerleri (places) merkezi hattı olarak gelişme çözümlemesi içine sokar; farklı toplumlar içindeki ilişkiler sadece zaman içindeki (diyelim, ileri ve geri, gelişmiş ve azgelişmiş arasındaki) ilişkiler değildir, aynı zamanda uzamdaki eşanlı ilişkilerdir. Uzam üzerine yapılan bu vurgunun bir sonucu, buna aşağıda tekrar döneceğim, bütün toplumların Avrupa ve Kuzey Amerika'nın en ileri örnekleri olduğu tek bir zamansallık içinde ilerlemek zorunda olduğu şeklindeki modernleşme ereksel liğini sorgulamaktır. (d) Dünya-sistemi çözümlemesi uzamsal ilişkilerin çözümlenmesinde, en hayati ilişki olarak "merkez" ve "çevre" arasındaki ilişkiyi görür. Merkez, ekonomik ve toplumsal karmaşıklığın damgasını vurduğu, ekonomik yapılarında görece özerk sermaye merkezlerine, çevre ise ekonomik, toplumsal, siyasi ve kültürel olarak merkezlere bağlı alanlara göndermede bulunur. Açıkça bu iki bölgeye ait olmayan bölgeleri adlandırmak için bir üçüncü terim "yarı-çevre" terimi kullanılır. (e) Bu öncüller dünya-sistemi çözümlemesinin sadece bağımsız ve özerk ekonomik, toplumsal ve siyasi birimler üzerinde değil, bu birimler arasındaki ilişkiler ve bu birimlerin kendilerinin bu ilişkiler tarafından nasıl kurulduğu üzerinde yoğunlaştığını gösterir. Merkez-çevre ilişkileri kapitalist gelişmenin öncülleri değil, sonuçlarıdır; gelişme ve azgelişme birbirinden bağımsız olan devletleri tanımlamaz, aksine kapitalist ilişkilerin sonuçlarıdırlar. "Azgelişmiş" ülkeler bazı soyut önlemlerin sonucu olarak "azgelişmiş" değillerdir, aksine tıpkı gelişmiş ülkelerin gelişmişliklerinin büyük kısmını ötekile-

9 Ravi Arvand Palat, *Pacific Asia and the Future of the World-System* (Westport, CT: Greenwood, 1993), s. 6.

rin azgelişmişliğine borçlu olması gibi, merkez ve çevre arasındaki ilişkiler nedeniyle azgelişmişlerdir (Gunder Frank'ın unutulmaz sözleri ile "azgelişmişliğin gelişmesi" içinde). Bu bakış açısından ortada "modern" ve "geleneksel" toplumlar yoktur. Kapitalist dünya-sisteminin parçası olan bütün toplumlar "modern" toplumlardır. Aradaki farklılık, bazılarının kapitalist merkeze, ötekilerin kapitalist çevreye ait olmasıdır. İkinci olarak, dolayısıyla, bütün toplumların geçmişten kopar kopmaz ilerleyebileceklerini ileri sürmek mümkün değildir; çevre ülkeler tam da bu çevre konumları nedeniyle azgelişmişliğe mahkûmdur. Bu, son olarak, ayrıca kapitalist dünya-sistemi içinde, bütün toplumların gelişmesinin mümkün olmadığını öne sürer, çünkü merkez-çevre ilişkisi kapitalizmin yapısı için zorunludur. Ama bu ilişkilerin merkez ve çevre yer değiştirecek şekilde yeniden kurulması mümkündür. (f) Son olarak dünya-sistemi çözümlemesinin sosyalizm için sonuçlarını belirtmek gerekir. Kapitalist üretim ve değişim tarzı dünya-sisteminin yapılaştırıcı ilkesi olduğu sürece, sosyalizm ancak "kopuş" (terim Samir Amin'indir ve ilhamı Maocudur) ile mümkündür, çünkü dünya kapitalist sistemine dahil olmak, tanımı gereği sermayenin taleplerinden çok yerel ihtiyaçların tatminine yöneltilmiş bir ekonomik örgütlenme ihtimalini önler. Belirtmeliyim ki, bu nokta, Lenin ve Trokçi'nin emperyalizm çözümlemelerinden ilham alan Çin Marksizminin 1920'lerdeki merkezi meselesi idi.

Yukarıda belirttiğim gibi, çalışmaları dünya-sistemi çözümlemesinin esin kaynaklarından biri olan Fernand Braudel, Avrupa'nın egemen olduğu bir dünyayı açıklamak için, dünya-sistemi çözümlemesini zaman içinde daha da geriye götürecekti. Braudel'e göre, modern dünyanın başlangıcında, birkaç tane dünya-sistemi vardı ve Avrupa bunlardan sadece bir tanesi idi ve çevre bir sistemdi. Diğer dünya-sistemleri merkezinde Çin'in olduğu Doğu ve Güneydoğu Asya, merkezinde Hindistan'ın olduğu Güney Asya, Osmanlı İmparatorluğu, Rus İmparatorluğu, Orta Afrika krallıkları ve Amerikalardaki Kızılderili imparatorlukları idi. Öyleyse, modern dünyanın tari-

hi, Avrupalılar ilerici biçimde, kendilerini bu az ya da çok kendi kendini sınırlandırmış dünya sistemleri arasında arabulucu olarak yerleştirdikleri ve sonunda onları Avrupa'dan kaynaklanan bir kapitalist dünya sistemi içinde dahil etmeyi başardıkları için, Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışıdır. Bu, 20. yüzyıla gelindiğinde, nihayetinde ABD'nin merkez olduğu küresel bir dünya ekonomisinin ortaya çıkacağı bir süreçtir.

Burada birçok bakış açısından eleştirilmiş olan dünya sistemi çözümlemesinin meziyetleri ve kusurları ile ilgilenmiyorum. Bu eleştiriler onun açıklayıcı gücünü azaltmayı başaramadılar.[10] Dünya sistemi küreselleşmeyi daha terim yaygınlık kazanmadan öngörmüş ve küreselleşmenin önemini, küresel formasyonların bir temsili olarak korumuştu. Ancak daha 1980'lere gelindiğinde kapitalizm içindeki değişiklikler, özellikle Doğu Asya'da başka ekonomik güç merkezlerinin ortaya çıkışı, sosyalist toplumlardaki giderek daha görünür hale gelen kapitalizme dönüş, küreselleşmeyi bilinçte öne çıkaracaktı ve farklı küresellik temsillerini üretecek olan yeni çözümlemeleri gerektirecekti.

Başkaları onu "esnek birikim rejimi" veya "örgütlenmemiş kapitalizm" gibi farklı şekillerde tanımlasa da, ben daha önceki kullanımımı takiben, kapitalizmin bu yeni evresini Küresel Kapitalizm[11] olarak tanımlayacağım. Yeni Küresel Kapitalizmin yapısı için temel olan şey F. Frobel ve başkalarının "yeni uluslararası işbölümü"[12] diye tanımladığı şeydir; başka bir deyişle, üretimin ulus-aşırılaşmasıdır, ki burada üretim süreci (tek bir metanın bile üretimi) taşeronlaştırma yoluyla küreselleşmiştir. Dünya sistemi analizcileri haklı olarak "meta zinciri" (ya da "bütünleşmiş üretim süreçlerinin") kapitalizmin tarihi kadar eski olduğuna işaret etseler de, yeni teknolojilerin üretimin

---

10 Dünya sistemi hakkındaki tartışmaların kısa ama fikir verici bir yeniden özetlenmesi için bkz. Giovanni Arrighi, "Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Nondebates of the 1970's," *Review*, XXI, 1 (1998), s. 113-129.

11 Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH; Wesleyan University Press/University Press of New England, 1994).

12 F. Frobel, J. Heinrichs, ve 0. Kreye, *The New International Division of Labor* (Cambridge, GB: Cambridge University Press, 1980).

uzamsal genişliğinin yanı sıra hızını da David Harvey'in "uzam-zaman sıkış(tır)ması"[13] diye tanımladığı bir şekilde, benzeri görülmemiş derecede genişlettiğini reddetmek mümkün değildir. Yeni pratiklerin siyasi, toplumsal ve kültürel sonuçlarını reddetmek de mümkün değildir. Doğu Asya'dan başlayan yeni pratikler, daha önceki dünya haritalandırmalarını karıştırarak "Üçüncü Dünya"nın mekânlarını üretim süreci içine taşıdılar. Üretim ulusal sınırları aştığı için, aynı zamanda ulusal bütünlüğün tanımı olarak ekonomik bağımsızlığı da şüphe altına soktu. Toplumsal olarak, yeni teknolojiler sermaye ve üretime benzeri görülmemiş bir hareketlilik kazandırdılar; böylece üretim yeri, emeğe karşı sermaye için en yüksek avantajı sağlama peşinde, bunun yanı sıra, sermayenin etkinliklerine karşı toplumsal ve siyasi müdahaleden kaçınma (bu yüzden "esnek üretim") peşinde koşarak, sürekli bir değişkenlik durumu içinde görünüyordu. Yeni medya pratikleri ile birleşen bunun kültürel sonuçları da eşit derecede şiddetliydi; yeni kapitalizm siyasi sınırları aştığı için, kültürel sınırları da aşıyordu. Sermaye bir yerden ötekine hareket ettiği için, yeni kapitalizmin küreselleşmesine bir yerelleşme eşlik etti.

Buradaki tartışmanın amaçları bakımından, seksenlerde ortaya çıkan durum, ya da o zaman açık hale gelen durum; (a) kendileri de sermayenin küreselleşmenin ürünü olan ama kendileri de yeni küreselliğin gerçekliğine ve bilincine katkıda bulunan yeni merkezlerin ortaya çıkışıyla birlikte, kapitalizmin merkezsizleşmesi olarak özetlenebilir. Doğu Asya bunun en göze çarpan örneğidir, ama tek örneği değildir. Başkalarının yanı sıra dünya-sistemi çözümlemecileri de yeni ortaya çıkmakta olan dünya sisteminin muhtemel yeni merkezi olarak Doğu Asya'ya işaret ediyorlar. Doğu ve Güneydoğu Asya'da bir süre önce yaşanan kriz, bir geçişin ürünü olan, geçici bir kriz olabilir. Öte yandan bu kriz, yeni "mucize" ekonomilerinde öteden beri varolan, ama ekonomiler gelişir göründüğü sürece kabul edilmeden kalan temel yapısal zayıflıkları da ortaya çıkar-

13 David Harvey, *The Condition of Post-Modernity* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989) [Postmodernliğin Durumu, çev. Sungur Savran, Metis, 2007].

dı. Küresel ilişkilerin yeniden biçimlendirilmesine de tanıklık ediyor olmamız mümkündür, bu yeniden biçimlendirme, yeni ekonomik yapının "yüksek teknoloji Hansa Birliği"; (Saskia Sasen'in deyimiyle) bir "küresel kentler" ağı, başka bir deyişle, birlikte küresel ekonominin çekirdeğini oluşturan bir yapılanma olarak tanımlanmasında üstü örtük olarak vardır.[14] Kenichi Ohmae gibi başka gözlemciler bunu daha çok bir "bölgesel ekonomiler" ağı, "enformasyon otabanı" ile birbirine bağlanmış birçok silikon vadisi olarak görüyor.[15] Böyle tanımlanan bir çekirdeğin merkezinde, ulusaşırı şirketler vardır. Ekonomik etkinliğin kuralı olma durumunu ulusal ekonomilerden devralan bu ulusaşırı şirketler, sadece sermaye, üretim ve metaların dolaşımı için pasif bir araç olmakla kalmazlar, bu dolaşımın yönünü ve yapısını da belirlerler. Böyle tanımlanan bir çekirdek hakkında ilginç olan şudur ki, bu belki de çevresi olmayan bir merkezdir; çünkü bir zamanlar çevre olan yerler, merkezin operasyonları için artan biçimde marjinal hale gelmişlerdir. İktidarı bir tarafa bırakın; varlığını sürdürme umudu, bu koşullarda merkeze katılma ihtimaline bağlı görünmektedir. Burada sadece geçerken kapitalizmin küreselleşmesinin, kendi alternatif uzamlarını yaratmakta ısrar eden sosyalist devletlerin düşüşünde hayati bir neden olduğunu belirtmeliyim, çünkü katılma (çoğunluğu katılmıştı) ve marjinalleştirilme alternatifi ile yüz yüze geldiler. (b) Üretimin ulusaşırılaşması daha önce benzeri görülmemiş küresel birliğin ve sistemik olan parçalanmanın kaynağı idi (dolayısıyla örgütlenmemiş kapitalizm). Yerkürenin Marx'ın yukarıda belirttiği şekilde, –onun zamanında henüz olgunlaşmamış olan– ekonomik, toplumsal ve kültürel olarak homojenleştirilmesi, nihayetinde doğrulanma aşamasında görünüyordu. Aynı zamanda işlemekte olan paralel bir parçalanma süreci vardı; kapitalizmin bir merkezi olmadığı için küresel ve üretim sürecinin ulus-altı ve üstü bölge-

14 Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

15 Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State; The Rise of Regional Economies: How Capital, Corporations, Consumers, and Communication Are Shaping Global Markets* (New York: The Free Press, 1995).

ler ve yerelliklere parçalanmasında ise, küresel bir parçalanma. Ulus-üstü bölgesel örgütler bu parçalanmayı küresel düzeyde ortaya koyarken, aynı ulus içinde kendilerini sermayenin yoluna çıkarmak için rekabet eden yerellikler, bu parçalanmayı en yerel temelde temsil ederler. Ulusların kendilerinin de, tarihsel olarak parçalanmayı kontrol altına alma çabalarını temsil ettikleri söylenebilir, ama dışarıdan (ulusaşırı örgütler) ve içeriden (ulus-altı ekonomik bölge ve yerellikler) gelen saldırılar altında, bu yeni parçalanmanın nasıl kontrol altına alınacağı çok da açık değildir. Yeni ekonomik yapılanmanın acilen ihtiyaç duyduğu küresel düzeydeki bir yöneti(şi)m ulus-devletlerin vatandaşlarının (kendilerini oluşturan öğelere), taleplerine yanıt verme güçlerini daha da sınırlandırmaktadır. Aynı zamanda devlet iktidarının parçalanması, daha önce ulus-devletin kontrol altına aldığı uyuyan çatışmaları tekrar su yüzüne çıkmaya teşvik etmektedir. (c) Sermayenin ulusaşırılaşmasının son bir önemli sonucu şu olabilir: kapitalizmin tarihinde ilk kez kapitalist üretim tarzı, Avrupa'daki tarihi özgün kökenlerinden kopmuş, hakiki bir küresel soyutlama gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, kapitalizm anlatısı artık bir Avrupa tarihinin anlatısı değildir; dolayısıyla ilk kez olmak üzere, Avrupa kapitalist küreselleşmesinin gerçek ürünü olan, Avrupalı-olmayan kapitalist toplumlar, kapitalist modernitenin tarihi ve ürünleri üzerinde kendi hak iddialarını ileri sürerler. Küreselleşmeye eşlik eden açık kültürel homojenleşme, kendi kültürel parçalanmalarını üretir.

1980'lerden beri dünyayı karakterize eden eşanlı küreselleşme ve parçalanma, nüfus hareketlerinden yeni ulusaşırı kurumların ortaya çıkışına, Avrupamerkezci kapitalizmin yarattığı Avrupamerkezciliğe yönelik tehditlere, gündelik kültürel alışkanlıkların homojenleşmesinin ortasında etnik ve dini köktendinciliklerin yeniden ortaya çıkışına vb., birçok başka olguda da görünür haldedir. Ve hem kapitalist modernleşmenin ürünleri ve hem de kapitalizm ve ulus-devlet tarafından uzun süredir bastırılan kültürel alışkanlıkların hepsi de birden, kendilerini aynı sahnede hem işbirliği yaparken hem de ölüm-

cül bir çatışma içinde buldukları için, bir noktada herhangi bir olguya diğer olgu karşısında nedensellik bakımından öncelik vermeye çekinirim. Geçmişin hegemonyalarına karşı çıkmak da gündemdeki konulardan birisidir, ama bu karşı çıkışların ufukları geçmiş mirasları veya şimdiki koşullarının ötesinde düşünme yeteneklerinin olmayışı nedeniyle sınırlıdır.

Eğer başlangıçta ileri sürdüğüm şeyi tekrarlamam gerekirse, 1980'lerde ortaya çıkan ve 90'larda güç kazanan küreselleşme yakın geçmişten önemli kopuşları temsil eder, ama kapitalizmin dinamiğinin uzun süredir varolan dinamiklerini kendi hayati unsurlarından bazıları olarak sürdürür, sahiptir. Dünya sistemi çözümlemecileri çağdaş küreselleşmeyi, bir kez daha yapısal düzeni gerçekleştirmeden önce yeni bir merkezin ortayı çıkışını bekleyen, sermayenin tarihindeki sadece başka bir devre olarak görmelerinde yanılıyorlar.[16] Ama küreselleşmenin yeni bir ayrılma olduğu iddialarının basitçe, şimdinin kapitalizmin tarihi ile ortak olan bütün yönlerini göz ardı ettiğine işaret etmelerinde de tamamen haklıdırlar. Kapitalist modernite, nihai gerçekleşmesinde hem yeni yönlere işaret eder hem de kendi tarihine damgasını vuran bütün çelişkileri yeniden üretir.

Küresel Kapitalizm çözümlemeleri, mantık olarak dünya-sistemi çözümlemesi ile birçok ortak noktaya sahiptir, ama en önemlisi iktidar biçimlenmelerinde olmak üzere, işaret ettikleri sonuçlar önemli biçimlerde farklılaşır. Bu farklılıkların en önemlisi ulus-devletin statüsü konusudur. Dünya-sistemi çözümlemesi ulus ötesi uzamsallıklara işaret ederek modernleşme söylemini yeni bir çerçevede şekillendirirken, yine de iş kalkınma ve kurtuluşa geldiğinde ulusu analiz birimi olarak almaya devam eder, ulusal birimin alternatifler aramak için kendisini dünya-sisteminden kopardığı "kopuş" kavramında olduğu gibi. Çağdaş küreselleşme çözümlemesi (aslında böyle bir kopma girişiminde bulunan sosyalist toplumların kaderi gibi)

16 Sonra ne olacağı konusunda herhangi bir ipucu olmadan toptan bir çözülme ihtimali de vardır. Bkz. Immanuel Wallerstein, "The Global Possibilities, 1990-2025," Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein (der.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (Londra ve New Jersey: ZED Books, 1996), s. 226-243 içinde.

bunun artık mümkün bir seçenek olmadığını öne sürer. Sadece en saf kişiler ulus-devletin çoktan geçmişte kaldığını veya küreselleşmenin etkilerine karşı koymakta oynayacağı bir rol olmadığını ileri sürebilir, ama ulus-devletin herhangi bir yeniden kavramsallaştırılmasının, ulusun kaderini belirlemede bir kez daha hayati bir önem kazanan hem ulus-üstü hem de ulus-altı güçleri dikkate almak zorunda olduğu da bir gerçektir. Bu ayrıca dünya sistemi çözümlemesi için merkezi konumda bulunan merkez-çevre ilişkileri için de geçerlidir.

Bu tür ilişkiler hâlâ varlıklarını sürdürseler de, bu ilişkileri "Üçüncü Dünya" veya ulusların (sınırları – ç.n.) muntazam biçimde çizilmiş uzamsallıklarına yüklemek giderek güçleşmektedir. Şu anda "Üçüncü Dünya" mekânlarında "Birinci Dünyalar" ve Birinci içinde "Üçüncü Dünyalar" bulmak mümkündür. Ulus-devletin durumundakinden daha fazla geçerli olmak üzere, merkez ve çevrelerin bu şekilde karışması, kalkınmanın yanı sıra siyasi iktidar sorunlarının da yeni türden çözümlenmelerini gerekli kılmaktadır. Yine de iktidarın karmaşıklaşmasını, onun ortadan kalkması ile eşitleyerek iktidarın anlaşılmasını güçleştirmemek için dikkatli olmak gerekir. Sermayenin "örgütlenmemesi" artık iktidar merkezleri olmadığı anlamına gelmez. Doğu ve Güneydoğu Asya'daki son kriz ve krizin çözümü için alınan önlemler, küresel politikayı belirlemede kapitalist merkezin gücünü gözler önüne sermektedir. Ulusaşırı şirketler yüzeyde göründükleri kadar yurtsuz değillerdir, çünkü güçleri bir dereceye kadar devlet hareketlerine bağlıdır; en güçlü şirketlerin dünya-sisteminin merkezindeki devletlerle özdeşleşen şirketler olması tesadüfi değildir.

Birinci (Dünya) içinde "Üçüncü Dünyalar"dan bahsetmek, bunları her yerde aynı olan "Üçüncü Dünyalı-lık" koşullarına dahil etmek demek değildir. Ulusaşırı bir kapitalist sınıfın veya merkez ülkelerin iktidarı başkaları ile paylaşmasının gereğinin doğuşu bile, bu nedenle bağımlılık ilişkilerinin ortadan kaldırıldığının göstergesi değildir. Küreselleşme yeni iktidar gerçekliklerine uyum sağlama ihtiyacını gösterir. Öte yandan, bunun merkez devletlerin özellikle de ABD'nin ideolojisinde giderek

artan bir kaygı kaynağı olduğu, yeterince açıktır ve bu dünyayı bütünlüğü içinde yeniden kavrama çabasını temsil eder.

Böyle bir bütünlük vizyonuna küresel pratiklere katılan herkes eşit biçimde sahip değildir. Ne de bu pratiklerin bütün katılımcıları, etkilerini şu ya da bu biçimde hissetseler de, küresel kaosu kontrol altına almakla eşit derecede ilgilenmektedirler. Manuel Castells son yıllarda yayınladığı bir çalışmada, çelişkili Küresel Kapitalizm olgusuna biraz analitik tutarlılık getirmenin bir yolunu sunmuştur.[17] Castells'in çağdaş kapitalizmi tanımlarken kullandığı ağlar metaforu, enformasyon teknolojilerine verdiği merkezi önemden kaynaklanır ve ardından bu benzetme küresel ilişkilerin yeniden yapılandırılması için bir paradigma olarak hizmet eder. Ağ metaforu yeni Küresel Kapitalizmi hem uyumlulukları hem de uyumsuzlukları, küresel ekonominin sistemik ürünleri olan dev uçurumları yanı sıra, kapsayıcılığı içinde tasavvur etmenin yollarını sunar. Ağ metaforu dikkati, yüzeylerden küresel ekonomilerdeki sinir uçlarını (bağlantı noktalarını) birbirine bağlayan "otobanlara" çevirir. Bir ağın hiçbir kalıcı sınırı yoktur, ama anında genişleyip daralabilir ve bağlantı noktaları bir yerden başka bir yere geçerken, iç yapısı değişebilir. Küresel ekonominin kıyısında kalmak ağın dışında olmak anlamına gelebileceği gibi, ağın boşlukları içindeki birçok yüzeyde olmak anlamına da gelebilir. Küresel ekonominin kıyısında kalmak ağların hiç dokunmadığı bir durumda olmak anlamına gelmez, çünkü ağdaki akımların toplam sonuçları, bu akımlara doğrudan katılmayanları bile etkiler. Son olarak, ağ metaforu iktidarın anlaşılması için yeni yollar sunar. Küresel ekonomideki en güçlü bağlantı noktalarının, örneğin Sassen'in küresel kentlerinin, ekonomik, siyasi ve kültürel iktidarların bağlantı noktalarının kesiştiği yerler olduğunu söylemek mümkündür. Ağ muntazam uzamsallıkları olumsuz yönde etkiler, ama aynı zamanda onların iktidar mülahazaları içine alınmasına izin verir; herhangi bir yer ağ içine alınabilecek olsa da, en güçlü ve kontrol edici bağlantı noktaları hâlâ egemen küresel var-

17 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, C. 1 *of The Information Age: Economy, Society and Culture* (Maiden, MA: Blackwell Publishers, 1997).

lığın ulusal uzamları içinde konumlanmışlardır. Bu sonuçların bazıları Castells'in düşündüğünün ötesine geçmiş olabilirse de, bunların onun küresel iktidarın "mimarisi" ve "geometrisi" ile ilgili olarak söylediklerileriyle uyumlu olduklarını düşünüyorum.

Onun sözcükleriyle, "küresel ekonominin gelişmesinin çerçevesini belirleyen, tarihten miras alınmış temel bir mimari vardır."[18] Castells şöyle devam eder açıklamasına:

> Küresel ekonominin mimarisi asimetrik olarak birbirine bağımlı bir dünyayı içerir, bu dünya üç ana ekonomik bölge etrafında örgütlenmiştir ve üretken, enformasyon-zengini ve refah içindeki bölgelerle yoksullaşmış, ekonomik olarak değersizleşmiş ve toplumsal olarak dışlanmış bölgeler arasındaki bir karşıtlık ekseninde, giderek artan biçimde kutuplaşmıştır. Üç egemen bölge Avrupa, Kuzey Amerika ve Asya Pasifik arasında, en sonuncusu yani Asya Pasifik en dinamik, ama diğer bölgelerin pazarlarının açıklığına bağımlı olması nedeniyle de en zayıf bölge olarak ortaya çıkar. Ancak, üç bölge arasında ekonomik süreçlerin iç içe geçmesi, pratik olarak bu bölgelerin kaderlerini birbirine bağlar. Her bir bölgenin etrafında, bazı ülkelerin giderek küresel ekonomiye dahil edilmesiyle, bir ekonomik hinterland yaratılmıştır...[19]

Ancak "bu görünür mimari içinde, küresel ekonomik süreçler sistemine değişken bir geometri sokan dinamik bir rekabet ve değişim süreçleri vardır." Castells bu "değişken geometriyi" şöyle açıklar:

> Benim en yeni uluslararası işbölümü dediğim şey, enformasyonel/küresel ekonomi içindeki dört farklı konum etrafında inşa edilmiştir: enformasyonel emeğe dayalı yüksek değer üreticileri, düşük maliyetli emeğe dayalı yüksek miktar üreticileri, doğal sermayeye dayalı hammadde üreticileri ve değeri düşmüş emeğe indirgenmiş işsiz üreticiler... Hayati mesele bu farklı konumların ülkelere denk düşmemesidir. *Bunlar,*

18 *A.g.e.*, s. 146.

19 *A.g.e.*, s. 145-146.

> *enformasyonel ekonominin teknolojik altyapısını kullanarak ağlar ve akışlar şeklinde örgütlenmişlerdir.* Gezegenin bazı bölgelerinde coğrafi olarak yoğunluk gösterirler, dolayısıyla küresel ekonomi coğrafi olarak farklılaşmamış değildir. Ancak en yeni uluslararası işbölümü ülkeler arasında değil, küresel bir ağlar ve akışlar yapısı boyunca, yukarda işaret ettiğim dört konuma yerleşmiş bulunan ekonomik aktörler arasında gerçekleşir. ... Bütün ülkelerde de dört konuma rastlanır. Marjinalleştirilmiş ekonomiler bile, yüksek-değer üreticileri ağına bağlı yönlendirici fonksiyonların küçük bir kısmına sahiptir... Ve kesinlikle, en güçlü ekonomilerde bile, nüfusun değeri düşmüş emek konumuna düşürülmüş marjinal kesimleri vardır... Uluslararası işbölümü içinde yeralınan konum, temel olarak ülkenin niteliklerine değil, ülkedeki emeğin niteliklerine ve küresel ekonomiye girişine dayandığı için, (bu konumda) kısa süre içinde değişiklikler olabilir ve olur da... En yeni uluslar arası işbölümü emek ve teknoloji temelinde örgütlenmiştir, ama hükümetler ve girişimciler tarafından düzenlenip, yürütülür. Böyle bir yenilik ve rekabet sürecinin sonucunda ortaya çıkan kesintisiz değişken geometri, dünya ekonomik düzeninin tarihsel olarak üretilmiş mimarisi ile mücadele eder ve yeni ekonomiyi tanımlayan yaratıcı kaosa neden olur.[20] (vurgular aslında)

Castells'in çözümlemesinin gücü çağdaş değişiklikleri geçmişin mirası ile bir araraya getirme yeteneğinde yatar; iktidarın görünür şekilde (belli ellerde – ç.n.) toplanmasını nihai olarak küresel ekonominin belirsizliklerini kontrol etme güçsüzlüğü ile, küreselleşmeyi bölgeselleşme ve ulus-devletin hâlâ anlamlı olmaya devam etmesi ile, yerkürenin daha önceki biçimlenmelerinin direnişini, onun yeniden şekillendirilmeleriyle. Dünya-sistemi asla hiçbir zaman öyle çok fazla istikrarlı bir "sistem" değildi, aksine bir sistematikleştirme ve sistemsizleştirme süreci idi. Bu belki de çağdaş küresel ekonominin bir koşulu olabilir, sürecin, düzenin kaostan ayrılamayacağı bir noktaya kadar hızlanmış olması ile birlikte, kapitalist modernleşmenin ger-

20 *A.g.e.*, s. 146-147.

çekleştirilmesi bizatihi modernleşme söyleminin vaadinin gerçekleşmesiyle değil, nihai olarak dağılmasıyla sonuçlanır.

## Küreselleşme kültürleri

Küreselleşme söyleminin yan ürünlerinden biri kültürün geri dönmesidir. Kültür kalkınma söylemlerinden asla kaybolmamıştı, ama ekonomi politik ve toplumsal olanla meşgul olunurken kısa bir süre için geri plana itilmişti ve bu dönemde modernleşme söylemi kültürcü varsayımları nedeniyle reddediliyordu. Kültüre gösterilen çağdaş ilginin birden fazla kaynağı var. 1970'lerin sonundan itibaren Doğu Asya ekonomilerinin ortaya çıkışı bir kez daha kültürün kalkınmayla herhangi bir ilişkisi olup olmadığı sorularını gündeme getirdi. Küreselleşme ile birlikte sınırların karışması, ama özellikle de giderek daha fazla görünür hale gelen nüfus hareketleri sadece kimlik sorunlarını ortaya çıkarmadı, aynı zamanda bastırılan kimliklerin yeniden ileri sürülmesine izin verdi; ulus-üstü ve ulus-altı etnisitenin yeniden ortaya çıkışı küreselleşmeye eşlik eden önemli olgulardan birisidir.

Kültüre verilen önem, sadece (medya dahil) kültür endüstrilerinin elindeki muazzam güçle değil, aynı zamanda daha temel olarak, asıl olarak bir kültürel güç olan enformasyonun üretim ve tüketimdeki önemi nedeniyle yayıldı. Ekonomi politik bakış açısından küreselleşmeye kültürcü yaklaşımlar sadece bu yeni durumun ifadeleri olarak değil, aynı zamanda gündelik yaşamın düzensizliğine biraz düzen getirme çabaları olarak da görünür. Burada çağdaş kültürcü küresellik paradigmalarından iki versiyonuna kısaca bakacağım. Bunlardan biri çağdaş kültürel biçimler içinde (homojenleşmeden farklı olarak) dünyanın insan tarafından deneyimlenmesinde benzeri görülmemiş bir küreselleşme gören sol-liberal yaklaşımın temsilcisi, diğeri ise, yerkürenin geçmiş miraslar tarafından yeni(den) parçalanmasının tanımlayıcı özelliği olarak kültürü gören, daha iyi bir kelime olmadığı için öyle adlandırdığımız, "jeopolitik gerçekçiliğin" temsilcisidir. Ben her iki yaklaşımı da "kültürcü" olarak

tanımlıyorum, çünkü bütün diğer unsurların üstünde kültüre öncelik veriyorlar; illa da bir fark aranacaksa, sol-liberal alternatif ekonomi politiğe "realist" alternatiften daha düşmandır.

Anthony Giddens "şimdi içinde yaşadığımız dünya bazı önemli bakımlardan... tarihin daha önceki dönemlerinde insanların yaşadığı dünyadan hayli farklı. Bu dünya birçok bakımdan tek bir dünyadır, bütünlüklü bir deneyim çerçevesine sahip (örneğin temel zaman ve uzam eksenleri bakımından), ama aynı zamanda yeni parçalanma ve dağılma biçimleri yaratan bir dünyadır" diye yazmıştı.[21] Giddens için, medya bu dünyada "merkezi bir rol" oynar, çünkü medya aracılığıyla "çok uzakta meydana gelen şeylerin hemen yakındaki olaylara ve benin mahremiyetlerine etkisi giderek artan bir biçimde yaygınlaşıyor."[22] Yine de medya dünyayı homojenleştirmez, sadece "tek bir çerçeve" sunar. Giddens şöyle der:

> Modernleşmenin ortaya çıkmasına hizmet ettiği toplumsal etkinliğin küreselleşmesi, bazı bakımlardan gerçekten dünya ölçeğindeki bağların gelişmesi sürecidir – örneğin küresel ulusdevlet sistemi ya da uluslararası işbölümüyle ilgili ilişkiler gibi. Ancak, genel olarak, küreselleşme kavramı en iyi durumda zaman-uzam farklılaşmasının temel yönlerinin ifadesi olarak anlaşılır. Küreselleşme varlık ve yokluğun kesişme noktası ile, 'uzaktaki' toplumsal olaylar ve toplumsal ilişkilerin yerel bağlamsallıklarla örtüşmesiyle ilgilenir. Modernitenin küresel yayılmasını farklılaşma ve yerel koşullar ile yerel ilişkilerin kronik değişebilirlikleri arasındaki süregelen bir ilişki olarak kavramalıyız... Küreselleşme, uzaklaştırılmış bir ilişkinin bir ucundaki olayların öteki uçta genellikle farklı veya hatta karşıt olaylara neden olduğu diyalektik bir olgu olarak kavranmak zorundadır... *Yerel ve küreselin diyalektiği... temeldir.*[23] (vurgular aslında)

---

21 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), s. 4-5.

22 *A.g.e.*, s. 4.

23 *A.g.e.*, s. 21-22.

Küresel ve yerelin yan yana konması, sol/liberal eğilimdeki küreselleşmeyle ilgili yazılanların çoğunda ortak bir özelliktir ve bu eğilimin küreselleşme tartışmasına en büyük katkılarından birisidir. Bu katkı küreselleşmeye eşlik eden yeni parçalanma türlerine işaret eder. Yerel olan kimi zaman ulusal olana göndermede bulunsa da çoğunlukla küreselin gündelik varoluşun somut bağlamları ile karşılaştığı ulus içinde ve altındaki düzeylere işaret eder. Benzer şekilde, buradaki kullanımı ile küreselin, "uluslar-arası"ndan ayrılması gerekir, çünkü küresel uluslar ve hatta bölgeler arası ilişkilerin bağlamını sunar. Küreselin aynı zamanda yereli biçimlendirdiğini de eklemeliyiz, çünkü yerel, hiçbir şekilde küreselin sadece pasif bir alıcısı olmasa da, küreselin yerelleşmiş yapılanmalar üzerinde çalıştığı farklı yollara işaret etmek için yine de önemlidir. Küresel tarafından şekillendirilmiş yerelin de küreseli şekillendirebileceği ihtimalini kabul etmeyi reddetmesi, bu çözümlemelerin sorunlarından birisidir.

Giddens'ın şimdi ile geçmiş arasında bir kopuş öne sürmesi, küreselleşme konusundaki sol/liberal tutumun birçok yorumunca paylaşılır. Küreselleşme tutkusuna aşırı kültürcülüğü eşlik eden Roland Robertson, küreselleşmeyi ürünü olduğu güçler ve süreçlerden bile ayırdetmek gerektiğinde ısrar eder:

> Dünya düzeninin makro yapılanmasının sistematik bir şekilde kavranmasının, herhangi bir çağdaş teori biçiminin geçerliliği için zorunlu olduğunu ve böyle bir kavrayışın tek bir dünyaya doğru değişimi kolaylaştıran faktörlerin, –yani kapitalizmin yayılması, Batı emperyalizmi ve küresel bir medya sisteminin gelişmesi– genel ve küresel bir aktör-yapı (ve veya kültür) temasından analitik olarak ayrılmasını içermesi gerektiğini savunuyorum. İki konu seti arasındaki ampirik ilişki büyük öneme (ve elbette karmaşıklığa) sahip olsa da, bu ikisinin karıştırılması her türlü zorlukla karşılaşmamıza neden olur ve çağdaş dünya düzeninin temel ve değişen koşullarına uyma yeteneğimizi sınırlar.[24]

24 Roland Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Cen-

Robertson'ın kıyametçi kültürcülüğünün aşırılığı içinde söyledikleri, sol-liberal çözümlemede küreselleşmenin hem meziyetlerini hem de ciddi eksikliklerini ortaya koyuyor. Bir küresellik kültürünün özerkliğini iddia etmek kültürü maddi koşulların bir ürünü olarak değil, küreselliğin kurucu bir öğesi olarak görmenin önemini vurgular. Robertson kendi kültür fikrini açıklığa kavuşturmaktan kaçınsa da,[25] küreselleşmeden kazanç sağlama konumunda olmayanların bile tutumlarını biçimlendiren bir toplumsal tasavvur ürünü olarak "küresel kültür"ün gücüne işaret etme konusunda haklıdır. Bu kültür ne kadar belirsiz olsa da, sadece kapitalizmin bir fonksiyonel ürünü değildir, aksine küresellik fikrinin kendisi de dahil birçok kaynaktan gelir.

Dolayısıyla, her ne kadar Küresel Kapitalizm küresel kültürü güçlendirmeye devam etse de, küresel kültürü Küresel Kapitalizm'in işleyişinden ayrı görmek bir ölçüde anlamlıdır. Küreselleşmenin dünya kavramlaştırmalarını yeniden şekillendirmedeki gücü dikkate alındığında, son olarak, dünyanın "makro yapılandırılmalarını" kavrama çabaları, kökenlerinden bağımsız olarak mevcut küresellik durumunun tarihsel öncüllerinden nasıl farklılaştığının ortaya çıkarılmasında bir miktar epistemolojik değere sahiptir.

Ama bu meziyetler bana küreselleşmenin entelektüel ve siyasi mistifikasyonu pahasına elde edilmiş gibi görünüyor. Forte, "Robertson'ın yaklaşımının saf fikri veya sembolik anlamda 'kültürcü' olduğunu", küreselliğin kanıtını küresel bilincin yayılmasında veya küresellik bilincinde bulduğunu söyler.[26] Robertson dahil küreselleşmenin sol-liberal taraftarları küreselleşmenin kapitalist modernitenin tarihi ile yaşıt uzun bir tarihe sahip olduğunu kabul etseler de, çağdaş küresellik ile bu-

---

tral Concept," Mike Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londra: Sage Publications, 1994) içinde, s. 15-29, 23. Uzun bölümdeki vurgular benim.

25 Maximilian C. Forte, "Globalization and World-Systems Analysis: Toward New Paradigms of Geo-Historical Social Anthropology (A Research Review)," *Review*, XXI, 1(1998), s. 29-99, 80.

26 *A.g.e.*, s. 79.

nun kapitalist modernite içindeki bağlamı arasındaki ilişkinin sonuçlarını inceleme konusunda bir çekimserlik vardır. Bu çekimserlik işlevselci açıklamalara geri dönme korkusundan kaynaklandığı gibi, aynı zamanda, küreselliğin kapitalist modernite ile ilişkisi ile fazla ilgilenmenin, küreselleşmenin "modernitenin sonucu"[27] olduğunu ve küreselleşmeye kültürcü yaklaşımların, modernleşme söylemine damgasını vuran Avrupamerkezciliğin eksik (olmayan) kültürcülüğün çağdaş bir şekli olduğunu açığa çıkarabileceği ihtimalinden kaynaklanır. Ancak bu çekimserlik, çağdaş bir Küresel Kapitalizm içindeki küreselleşme söyleminin şimdiki bağlamını inceleme gereğini önler. Burada sadece Avrupamerkezciliğin reddedilmesi, kendi başına ve kendi içinde ondan kaçış anlamına gelmez, çünkü kapitalizm küreselleşmesi içinde bile, kökenlerinin ve modern gelişmenin izlerini taşır. Bu, küreselleşmenin, küresel olarak herkesi aynı derecede ilgilendirmediğini, ama küresel ekonomik ve siyasi gelecekleri şekillendirmeye devam eden eski küresel iktidar merkezleri tarafından daha büyük şevkle propagandasının yapıldığını dikkate alırsak, daha da açık hale gelir.[28] Bu bağlamda Avrupamerkezciliğe karşı çıkışlar genel olarak, küreselliğin etkilerini hisseden ama onun aktörü olmayan nüfus kesimlerinden değil, küresel kapitalist ekonomiye katılmaları nedeniyle güçlenen ve dolayısıyla, ortak ekonomik çıkarlar bağlamında seçkinler arası mücadelede kültürün kullanılmasını temsil eden küresel seçkinlerden gelir. Bu bakımdan

---

27 Mike Featherstone, "Localism, Globalism, and Cultural Identity," Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham, NC: Duke University Press, 1996) içinde, s. 46-77, 46.

28 Bu noktada, "rasyonel tercih"ci siyaset bilimcilerin küreselleşme konusunda duydukları şevk dikkate değer. Bu siyaset bilimciler, işlerindeki bilimsellik iddialarında aslında Avrupamerkezci bir bilimciliğin ürünüdürler. Küreselleşmiş bir kültür, kültürel özellikleri sildiği oranda oldukça açık bir biçimde, siyasete yönelik, evrensel metodolojilerin mümkünlüğünü varsayan bir yaklaşıma uygundur. Giddens gibi kültürel küreselleşmeciler küreselleşmenin yerel örneklerini kabul etmekle beraber, Robertson gibi küreselleşmecilerin "rasyonel tercih" çözümlemecileri ile ortak bir yönleri vardır; yukarıda anılan alıntının açıkça belirtilen küreselleşmeyi tarihsizleştirme hedefi, bir "çağdaş teori" geliştirmektir, okuyucuya bu teorinin ne olduğunu söylemeden.

örnek teşkil eden durum, ABD ile (veya Tayvan'la) ilişkilerinde sürekli olarak belalı kültür ve siyaset sorunlarını bir kenara iterek, görüşmelerin ekonomik sorunlar üzerine yoğunlaştığında ısrar eden Çin Halk Cumhuriyeti'nin "sosyalist" hükümeti olabilir; bu yine de kültür ve politikanın çatışma noktaları olmasını engellemez.

Kültürel küreselcilerin iktidar sorununu ele almaması, küreselleşmenin uzamsal ve toplumsal sınırları sorununu mistifiye eder. Öte yandan, küreselliğin aşkın bir statüye yükseltilmesi, küreselleşmeye, kendi rejimi altında yaşayan herkesi emirlerine her ne pahasına olursa olsun uymaya zorlayan mistik bir güç verir. Bu, küreselliğin bu sunumunun, ulusaşırı sermayenin küreselleşme söylemi, küresel gücün merkez ülkeleri ve (Lesyie Sklair'in deyimiyle) doğmakta olan ulusaşırı kapitalist sınıf ile işbirliği sorununu gündeme getirir. Ronald Robertson gibi küresel(leşme)cilerin, bir ideoloji olarak küreselleşmenin çağdaş iktidar yapısı ile ilişkisi hakkında çok az şey söylerken, dünya sistemi gibi sermayenin ekonomi politik çözümlemelerine saldırmak için daha fazla zaman harcamaları ironiktir. Küreselleşmeye atfedilen zorlayıcı güç, Giddens gibi çözümlemeciler böyle bir ilişkinin daha çok farkında olsalar bile, bir dereceye kadar doğrudur.

İlginç biçimde, son yıllarda küreselleşmeye yönelik en önemli entelektüel eleştiri soldan değil, uzun süredir muhafazakâr ideallere bağlı olan bir siyaset bilimciden geldi. Samuel Huntington'ın küreselleşme eleştirisi, birçok yönden daha önceki modernleşme söylemi eleştirisi ile uyumludur; çünkü daha önce modernleşmenin demokrasiyi değil düzensizliği beslediğini söylediği gibi, şimdi de küreselleşmenin küresel bir birliği değil, bölünme ve düzensizliği beslediğini ileri sürmektedir. Eğer daha önceki çözümlemesi ile şimdiki arasında önemli bir fark varsa, bu fark çözümleme birimlerinin sınırlarının daha da katılaşmasıdır. Huntington ulus-devletlerin önemlerini koruduğuna ve görülebilir bir gelecekte de önemli olmaya devam edeceklerine inanmaktadır, ama dikkatini uluslardan uygarlıklar denen "kültürel oluşumlara" çevirmiştir. Tutumunu özetlediği

temel (öneme sahip) makalesinde "farklı uygarlıkların insanları arasındaki etkileşimler insanların uygarlık bilincini güçlendirir ve bu da tarihin derinliklerine kadar giden ya da gittiği düşünülen farklılıklar ve düşmanlıkları güçlendirir"[29] diye yazar. Huntington'ın uygarlıklar arasında gördüğü çatışma, birlik –ya da tarihin silinmesini– değil, tarihsel ve kültürel miraslar boyunca çatlaklar yaratan küreselleşmenin ürünüdür. Onun bu çatlaklarla ilgili anlayışı küreselleşmeye eşlik eden öğrenmenin etnikleştirilmesinin mükemmel bir örneğidir.

Huntington'ın çıkış noktası Soğuk Savaş sonrası dünyada "en yaygın, önemli ve tehlikeli çatışmaların zengin ve yoksul, veya öteki ekonomik olarak tanımlanmış toplumsal sınıflar arasında değil, farklı kültürel oluşumlara ait halklar arasında olacağı"[30] önermesine dayanır. Kültürel oluşumları en geniş düzeyde uygarlıklar bakımından algılar, bu uygarlıklar "kültür(lerin) etkisidir".[31] Huntington dünya halklarının, kökenleri modernitenin öncesinde olan uygarlıklar etrafında yeniden gruplandıkları şeklinde bir algıya sahiptir. Bu uygarlıklardan yedi/sekiz tane vardır ve onun analizine göre en önemlileri Batı, Doğu ortodoks (ya da Slav), İslâm ve Çin uygarlıklarıdır. Onun çözümlemesinde dil ve din uygarlıkların en hayati tanımlayıcı öğeleridir, her ne kadar kültürü en genel anlamda "bir halkın genel yaşam biçimi" olarak görse de.[32] Uzun süredir geçmişte kalmış şeyler oldukları varsayılan yaşam biçimleri ironik biçimde modernleşmenin bir sonucu olarak yeniden doğmaktadır, modernleşme öte yandan Batılı-olmayan toplumların ekonomik, askeri ve politik gücünü artırmıştır ve bir yandan da yabancılaşma ve kimlik krizi yaratmıştır, bu başka bir deyişle aynı zamanda yabancılaşma ve güçlenmenin ifadesidir.[33] Modernleşme ve buna eşlik eden halklar arasındaki ilişki-

29 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (Yaz 1993), s. 22-49, 26.

30 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), s. 28.

31 *A.g.e.*, s. 41.

32 *A.g.e.*

33 *A.g.e.*, s. 76-77.

nin artması, Batılılaşmaya yol açmaktan çok insanların yabancılardan "nefret etme" eğilimini artırmıştır.[34]

Huntington'ın incelemeye giriştiği sorun Batı-egemenliğindeki modern dünya, modernitenin sayesinde geri dönen ve Batı'ya karşı kendi gerçek ya da tasavvur edilmiş uygarlık miraslarının evrenselliğini ileri süren Batılı-olmayan uygarlıkların tehdidi altında iken, dünya düzeni nasıl sağlanabilir sorusudur. Bu koşullarda "evrensel bir uygarlık kavramı öteki toplumlar üzerinde Batı kültürel egemenliğini ve bu toplumların Batı pratik ve kurumlarını taklit etme ihtiyacını meşrulaştırmaya yardımcı olur."[35] Bu imkânsız ve sürdürülemez bir şeydir, çünkü Batı'nın kendisi öteki uygarlıkların normlarına kolayca adapte edilemez değerleri olan biricik bir uygarlığı temsil eder.[36] Daha da kötüsü, bu kibirli ve tehlikelidir; "başka uygarlıkların işlerine Batı'nın müdahalesi (daha az önemli olmamak üzere insan hakları ve demokrasiyi ihraç etme çabaları da) çok uygarlıklı bir dünyada belki de tek başına en büyük istikrarsızlık ve potansiyel çatışma kaynağıdır."[37] Batı'nın izleyeceği en iyi yol kendi sınırları arkasına çekilmek, kendi işine bakmak ve "bölgesel çatışmaları kontrol altına alma ve çözme temel sorumluluğunu o bölgelerde egemen olan uygarlıkların önde gelen ülkelerine bırakmaktır."[38] Huntington'ın çözümlemesinde Batı "kalesi"nin oluşturulması, kendi biricik mirasını korumak için "Batı"ya göçün kontrolünü de içerir.

Huntington'ın uygarlık birimleri, kültürün "inşa edilmişliğinin" AvroAmerikan özellikle de Amerikan entelektüel çevrelerinde (ki bu çevrelerde öteki "uygarlıklardan" entelektüeller çok sayıda vardır) bir inanç haline geldiği bir dönemde, eğer çirkin değilse bile, antika görünebilir. Metodolojik olarak uygarlıklar arasındaki mevcut ve her an çıkması beklenen ça-

34 *A.g.e.*, s. 130.

35 *A.g.e.*, s. 66.

36 Samuel P. Huntington, "The West Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* (Kasım/Aralık 1996), s. 28-46. Ayrıca bkz. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 3. bölüm.

37 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, s. 312.

38 "The West Unique, Not Universal," s. 42.

tışmalarla ilgili tartışması, şu ya da bu türden insan istekleri ile ilgili sağduyu vaazları ile biraraya getirilmiş, dağınık örneklere dayanır. Geçmişin gücü konusundaki ısrarı nedeniyle, argümanı derinlemesine tarih dışıdır.

Huntington kültürlerin inşa edilmişliğini, uygarlıklara içsel farklılıkların yanı sıra uygarlıkları birbirinden ayıran sınırların aşılabilirliğini kabul eder. Ama bu nitelikler, uygarlıklar için tipik olan değerlerin zaman ve uzamın dönüştürücü baskılarına direndiği varsayımı ile ayakta tutulan argümana girme imkânı bulamıyorlar. Bu argüman birçok yerde içiçe geçen "uygarlıklar" etrafında açık fiziksel sınırlar çizememesi nedeniyle sakat. Kendisini, çağdaş dünyada çatışma birimleri olarak "uygarlıklara" adamış olan Huntington, sonunda "uygarlıklar arasında ilişkiler karmaşıktır, çoğunlukla da dengesizdir ve bu ilişkiler değişir. Açıktır ki uygarlıklar içinde de çatışmalar olur, özellikle de İslâm'da... Soğuk Savaş'ın görece basit iki kutupluluğu yerini çok daha karmaşık çok kutuplu, çok uygarlıklı dünyanın ilişkilerine terkediyor"[39] diye kabul etmekten daha iyi bir şey yapamaz. Çözümlemesi, aynı zamanda kapitalizmin küreselleşmesinin ve ortak çıkarların yanı sıra bunun yaratma süreci içinde olduğu yeni bölünmelerin de farkında değildir; örneğin kendi "Asya rejimlerinin Batı'nın insan hakları baskılarına direnişi birkaç faktör tarafından güçlendirilmiştir. Amerikan ve Avrupalı şirketler bu hızla kalkınan ülkelerle ticaretlerini artırmak ve bu ülkelerde yatırım yapmaya çok isteklidirler ve kendi hükümetlerine bu ülkelerle ekonomik ilişkileri bozmamaları için baskı yaparlar"[40] şeklindeki çok doğru gözlemine, çok az önem verir. Belki de daha da önemlisi Huntington'ın çözümlemesi, daha önce modernleşme üzerine yaptığı çalışma gibi, bütün kültürel görecelikliğine rağmen, moderniteyi meşrulaştıran demokrasi ve insan hakları gibi değerler olmadan, kökleri AvroAmerikan modernitesinin tarihinde olan bir dünya anlayışına uygun bir küresel düzeni garanti altına almak niyetindedir.

Yine de Huntington'ın çözümlemesini Avrupamerkezcili-

39 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, s. 245.

40 *A.g.e.*, s. 194.

ğin veya Amerikan iktidarının basit bir yeniden teyidi olarak veya ırkçılığa yakın bir etnosentrizm olarak reddetmek hata olur. Bunun nedeni sadece yazarın ABD iktidar çevrelerindeki karar almayı etkileyebilecek iyi bağlantıları olması değildir.[41] Onun çözümlemesi ABD dışında da büyük bir ilgiyle karşılandı. Huntington'ın önerdiği "dünya düzeninin yeniden şekillendirilmesi" sadece açıktan açığa Amerikan emperyalizmine göndermede bulunmaz, aynı zamanda ABD'nin dünya iktidarını, uygarlıkların "çekirdek ülkesi" biçimindeki bölgesel egemenlerle paylaşmasını da önerir. Böyle bir düzenlemenin çekiciliği, diyelim "Çin uygarlığının" liderleri için, açık olmalıdır.[42] Ama her şeyden önce, Huntington'ın çözümlemesinin sadece dünya politikasındaki etnikleşmenin-ırkçılaşmanın değil, aynı zamanda bunun kavramlaştırılma biçimlerinin de mükemmel bir örneği olduğu için, cazip geldiğini söylemek isterim; dolayısıyla bu çözümleme, onun iddiasına göre, gerçek bir durumdan bahseder. Huntington'ın kendisi de kültürlerin içsel olarak bölünmüş olduğunu veya inşa edilmiş olduklarını kabul eder. Ama bu büyük ihtimalle sorun yaratmaz, çünkü ister inşa edilmiş olsunlar, ister olmasınlar, bunların gerçekliğine duyulan inanç Huntington'ın tanımladığı türden sonuçlara yol açar. Bütün Çinlilerin Konfüçyüsçü olduğuna inanmak, modern dünyanın bir kurgusu olması nedeniyle, daha az inanç niteliğine sahip değildir. Huntington'ın kendisi de "Batı uygarlığı" konusunda tam da böyle bir kurgu yapıyor olabilir; çözümlemesinin ideolojik yapısı, onu, inananları ikna etme gücünden yoksun bırakmaz.[43]

---

41 Huntington'ın ilk tartışmasının yayınlanmasından kısa bir süre sonra, Washington D.C'de STK'ların "Kaosu İdare Etmek" adlı bir konferansında Huntington baş konuşmacı idi. Diğer konuşmacılar programa göre Henry Kissinger ve Ted Koppel idi. Ayrıca Huntington'ın siyaset önerilerine bakınız (s. 312). "Batılı" güçleri desteklemeyi amaçlayan bu öneriler, iddialarının aksine, Batılıların dünya düzenini yeniden kurmak için başkalarının işlerine "müdahalesini" de içeriyordu.

42 Huntington'ın daha önceki iddialarının Çin Halk Cumhuriyeti'nde 1980'lerin sonunda "yeni otoriteryanizm" adıyla çok popüler olduğu da hatırlanmaya değer bir noktadır.

43 Huntington'ın kitabının sonuç bölümünde "kültür... gücü takip eder" deme-

Eleştirel bir bakış açısından işaret edilmesi gereken şey, çağdaş dünyanın önemli bir olgusu olan direnişlerdir, ki Huntington'ın bu konuda söyleyecek çok az şeyi vardır. Her ne kadar herkes etkilerini şu ya da bu şekilde hissetse de, dünyadaki herkes uygarlıkların yeniden üretilmesiyle aynı derecede ilgilenmez. Huntington'ın çözümlemesinde, genel olarak küreselleşme konusundaki kültürcü argümanlarda olduğu gibi, kültür ve iktidar arasındaki ilişkiyi değerlendiren çok az şey vardır; sanki küreselleşme veya uygarlıkların canlanması görünmez süreçlerin ürünü imiş gibi. Her ne kadar birbirleriyle çelişkili olsalar da, her iki alternatifte de kültürün şeyleştirilmesi, küreselleşme veya uygarlıkların köksüz düzeylerinde değil, her gün verilen hayatta kalma ve demokrasi mücadelelerinde gömülü hayat ve kültür üzerindeki çatışmaları da gizler.

## Yer-temelli imgelem

Küreselleşmenin alternatif okumaları küreselliğin tamamlayıcı farklı yönlerinin anlaşılmasını sağlar ama bunlar çelişkili sonuçları ile küresel oluşumların karmaşıklığını ortaya koyarlar. Ekonomi politik çözümlemeleri hem kapitalist modernitenin tarihi hem de sermaye yapılarında son değişiklikler bağlamında çağdaş küreselleşmenin içeriğine işaret ederler. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde küresel bir bakış açısı benimsemek için modernleşme söylemine meydan okuyan dünya-sistemi çözümlemesi, kapitalist sistemin yapısında yerleşik yapısal eşitsizlikleri ortaya koyma gücünü hâlâ korumaktadır. Öte yandan bu yapısal eşitsizlikler hem sermayenin merkezsizleşmesi hem de sistemi sürekli biçimde "düzensizleştiren" işlemleri içindeki artan akışkanlık tarafından bir dereceye kadar görünmezleştirilmiştir. Manuel Castells'in önerdiği "ağ" çözümünün gücü, çağdaş küresel formasyonların bu iki yönünü bağdaştırmasıdır.

---

si (s. 310) aydınlatıcı olabilir. Bu cümle, Huntington'ın uygarlık değerlerinin uzun süre dayanan güçleri hakkında söylediklerinin ışığında bir parça şaşırtıcı görünebilir, ama şimdi kendisinin temeldeki AvroAmerikan gücünü yeniden ihya etme amacını dikkate alırsak şaşırtıcı değildir.

Ekonomi politik çözümlemeleri, kültürel eleştirmenlerin iddia ettiği kadar kültür ve fail sorunlarından habersiz değildir, ama yapılar ve sermayenin gayrı-şahsi işlediğini düşünmeye eğilim gösterirler.[44] Hatta ekonomi politik çözümlemelerinin kültür ve politikayı bütünleştiren açıklamalar formüle etmede, bilinçli olarak ekonomi politiğe karşı bir tutum takınan kültürcü çözümlemelerden daha iyi oldukları bile ileri sürülebilir. Öte yandan iyi biçimde kullanıldığında, kültürel küreselleşme, kültür ve failin küreselleşme dinamiklerinde oynadığı role işaret etme konusunda paha biçilmez bir hizmeti yerine getirmiştir. Yukarıda sol-liberal kültürcülük diye tanımladığım şey, ekonomi politik çözümlemelerinin bulgularını kültürlerin bizzat küreselleşme süreci içinde ve küreselleşmenin bir sonucu olarak yerelleşmesinin önemini belirterek desteklemiştir. Huntington'ın kültürcülüğü, bütün indirgemeciliğine rağmen, yerkürenin hem makro –hem de mikro– düzeylerde küreselleşmenin baskıları karşısında tarihsel mirasların yeniden canlanması ile yeni bir parçalanmasına dikkat çeker.

Ancak bu çözümlemeler yine de küreselliğin başka bir şekilde kurulmasına, birden fazla çözümlemeci tarafından alışılmış Doğu/Batı, Kuzey/Güney, "uygarlıksal" ve ulusal ayrımları aşan yer-temelli hareketlerin çoğalması ile ilgili olarak, "aşağıdan küreselleşme" diye tanımlanan biçimine dikkat etmemeleri nedeniyle eksiktirler. Castells bunların önemini kavrar, ama bunlara, çevreci ve cinsiyet-temelli hareketler lehine ikincil bir rol yükler. Bunların öneminin kavranması aynı zamanda küresel içinde yerelle sol-liberal özdeşleşmede de örtük olarak vardır, ama bu tanıma da, yerel içinde küreseli tanımaya kadar gitmez. Yer-temelli hareketler yeni bir olgu değildir, ama bir yandan modernitenin "yaşam-dünyasını işgalini" tamamlayan, öte yandan da yeni tür bir politikanın mekânları olarak

44 Dünya-sistemi analizi merkez-çevre yapılarından yana ya da karşı değildir, ne de teknolojinin temelliğinin kabulü bile kültür, aktör ve kimlik sorunlarının açıklıklarını gerektirir. İlkinin bir örneği olarak Immanuel Wallerstein, "The Global Possibilities, 1990-2025," sonuncusunun bir örneği olarak Manuel Castells, *The Power of Identity, C. II of The Information Age: Economy, Society and Culture* (Maiden, MA: Blackwell Publishers, 1997) çalışmalarına bakınız.

"yerler" açan küresellik koşulları altında yeni bir önem kazanmışlardır.[45] Yer politikası zorunlu olarak ilgileri ve yapısı bakımından yerden yere farklılık gösterir; onu küresel hale getiren ise Giddens'ın bahsettiği "birleşik deneyim çerçevesi"ne yanıt olarak, küresel olarak ortaya çıkmasıdır. Radikal politikanın çözmesi gereken zorluk, küreselliğin belirsizlikleri ve yıkımlarına tepki ile sınırlı gerici yer politikasının, alternatif geleceklere işaret eden pro-aktif politikaya nasıl dönüştürüleceğidir. Bu da değişik yer politikalarının çeşitliliğini ortadan kaldırmadan nasıl koordineli bir harekete dönüştürüleceği sorusunu gündeme getirir.

Mümkün ve gerekli bir seçenek olarak yer-temelli politikadan bahsetmek, Wallerstein'ın "sosyal bilimlerin düşünülmemesi (unthinking)" demesine çok benzer biçimde, radikal politikanın "düşünülmemesini" gerektirir. Yukarıda tartışılan değişik küreselleşme çözümlemeleri her şeyden önce tek bir noktada ortaktırlar: daha önceki radikal politika biçimleri çağdaş koşullar altında büyük oranda artık anlamsız hale gelmişlerdir. Kapitalizm daha önce sosyalizmde öngörüldüğü gibi, herhangi bir gerçekçi sistemik değişim seçeneğine izin vermeyecek kadar merkezsizleşmiştir. Sosyalizm her durumda sadece ulus-devletler içinde ortaya çıkmıştır; hem geçmiş sosyalizm deneyimleri hem de ulus-devletin giderek sorunlu hale gelen yapısı, ulus-devlet temelli hareketlerin radikal bir seçenek olarak dünya-sisteminden kopması ve alternatif geleceklere işaret etme olasılığını ortadan kaldırmıştır. İşçi, kadın ve çevre hareketleri, çok önemli olmalarına rağmen, eşitsiz gelişme ve Huntington'ın bahsettiği politikanın etnikleşmesinin parçalayıcı dinamiklerinden zarar görmüşlerdir. Yine de bu hareketler, yerler arasındaki gerekli ilişkiyi sağlamak bakımından hayli hayati olabilirler, ki bu yeni türden ulusaşırı bir vizyon ve örgütsel esneklik gerektirir.

45 Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, bu derlemede yer alan "Yer-Temelli İmgelem: Küreselcilik ve Yer Politikası" makalesi. Ayrıca yer konusuyla ilgili bir sempozyum için bkz. "Globalism and the Politics of Place", *Development*, c. 41, no. 2 (Haziran 1998). "Yaşam-dünyasının işgali" terimi Habermas'ındır.

Halihazırda bu türden radikal hareketlerin bile, ancak küreselleşmenin hegemonyasına karşı çıktıkları ve uluslararası ve küresel vaatlerinden vazgeçmeden kendilerini temellendirme yolları aradıkları sürece bir başarı elde etmeyi umut edebilecekleri söylenebilir. Ulus-devlet de, küreselleşmenin "yaratıcı kaosu"na karşı koruyucu bir rol oynayabileceği için, henüz bütün imkânlarını veya ihtimallerini tüketmemiştir. Şu açıkça görülmektedir ki, küreselleşme hem ulusal hem de küresel olan bir yanıtı gerektirirken, en temelde, temelsiz bir varoluşun insanlığın kaderi olduğu önermesine karşı çıkmak gereklidir ve bu, yerlere yeniden ilgi gösterilmesini gerektirir; kendi eşitsizlik ve baskıları olan, geçmişten miras alınan yerler değil, modernite tarafından yeniden şekillendirilen yerler, gündelik yaşamı teyit edişlerinde aynı zamanda geçmişin miraslarına karşı çıkmayı hedefleyen yerler. Şu andaki hayati mesele, yerleri ayakta kalmak için küreselleşmeye teşvik etmek yerine, ki bu hem ekonomik hem de siyasi demokrasiyi zayıflatır, geçimin garanti altına alınacağı ve gündelik varoşulun gelecek refah vizyonu karşısında önceliklerinin teyit edileceği demokratik yerler yaratmaktır.[46] Bu şekilde anlaşılan yerler, tarihin hediyeleri değil, gerçekleştirilmeleri gereken projelerdir. Eğer bu tür projeler Ütopyacı görünüyorlarsa bile, artık sonsuzca ertelenen vaatleri olan bir küreselleşmeden daha ütopyacı değillerdir. İki proje arasındaki fark ütopyacılıklarının derecesinde değil, ama iktidarla ilişkilerindedir.

Ne yazık ki, küreselleşmenin öncüllerine meydan okumaktan çok, küreselleşme vizyonlarına yakalanmış bir sol, küreselleşmenin kozmopolitanizm ve etnik çokkültürlülük vaatlerini kutlamakta ve zayıflatması gereken bir hegemonyaya katkıda bulunmaktadır. Moderniteyle bütünleşen günümüzdeki sol liberaller, özlemlerini küreselleşme kervanına katmıştır. Sol li-

46 Bu da, küreselleşme ile birlikte küresel olarak duyurulabilen bir taleptir. Bu konuya ayrılmış birçok çalışma vardır. Bunlardan bazıları bir önceki dipnotta bahsedilen makalenin bibliyografyasında bulunabilir. Ayrıca son zamanlardaki ve dikkatlice tartışılmış bir örnek için bkz. Michael H. Shuman, *Going Local: Creating Self-Reliant Communities in a Global Age* (New York: The Free Press, 1998)

beraller bu kervanda modernleşme programının tamamlanmasını değil, onun daha az arzu edilir miraslarının bazılarının üstesinden gelinmesi arzularını görmektedirler. Aksine, küreselleşmenin, nihayet modernitenin sorunlarının çözümünün daha fazla modernleşme olduğu (burjuva olduğu kadar Marksist) umudunun bir hayal olduğunu ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Küreselleşme modernitenin en değerli vaatlerini içermesine rağmen, modernitenin en yıkıcı sonuçlarını gündelik yaşamın (ve devletler ve sermayenin de) ötesine koyar. Küreselleşmenin radikaller tarafından postmodernizmde (modernizmin çağdaş dengi) kutlanması, bizi tek bir kaynaktan gelmeyen, fakat insanlığın ilerlemesinin bütün birikiminin toplam etkisini temsil eden küreselleşmenin emirlerine uymaya mahkûm olduğumuza ikna ederek, sermaye ideolojisini güçlendirir. Hareket halindeki bazı ilerlemeler, insanlığın refahı fikrini ve onu meşrulaştıran demokrasi fikirlerinin kendisini olumsuzlamaya devam eder!

Küreselleşmenin temelden çelişkililiğinin kabulü kapitalist modernleşme hakkında keskin sorular sormak ve ona alternatifler formüle etmek için elzem olabilecek bir anti-modernizmi mümkün kılabilir. Şu anda özellikle ABD'de küreselleşmeye karşı en görünür tepkiler hiç kuşkusuz sağcı bir karakter taşıyor görünebilir. Bu tepkilerin sağcı olması onları reddetmek için bir neden değildir, çünkü bu tepkiler hâlâ, kendilerini küreselleşmenin insafına terkedilmiş halde bulan gerçek insanların endişe ve korkularını temsil ederler. Aynı zamanda bu tepkiler alışılmış ayrıcalıkların korunması kararlılığından çok fazla bir şey önermezler ve bu nedenle mirası olan eşitsizlik ve adaletsizliklerin geçmiş miraslarını ele alma güçleri bakımından sınırlıdırlar; aslında (kendi – ç.n.) sıkıntıları için en az ayrıcalıklı gruplar arasında günah keçileri bularak, bu eşitsizlik ve adaletsizlikleri daha da şiddetlendirirler.

Eğer sağ, küreselleşmenin sorunlarını şu anda daha etkin bir biçimde ele alıyor görünüyorsa, bu solun kozmopolitan kalkınmacı yanlılığı ile yerleri siyasi sağa bırakmaya çoktan hazır olması nedeniyledir. Sağ bu konuda belki de teorik genel-

leştirmelere karşı özgüllükleri vurgulamaya daha istekli olduğu için, daha iyidir. Yerleri teorileştirmek mümkün olsa da, yer politikası nihai olarak çeşitlilik ve fark üzerine kurulmuştur, çünkü her yer sadece tek bir belirli mekânın değil, aynı zamanda belirli bir mirasın da damgasını taşır. Eğer bunda teoriyi "düşünmeme"ye bir meydana okuma varsa, bu hâlâ –sadece Chiapas'da veya Yangtze Irmağı'nın Üç Vadisi'nde değil, aynı zamanda Cleveland, Ohio, ve Durham, North Carolina'da da– gerçekleştirilmeyi bekleyen, gündelik siyasi ve ekonomik demokrasinin meydan okumasıdır.

11 Eylül 9, 97, 108-111, 115, 118-120, 125, 129, 163-169, 171-173, 176, 274, 300-302

Ağ metaforu 32, 33, 125, 443
Ahmad, Aijaz 400, 416
Amin, Samir 21, 25, 141, 345, 358, 365, 432, 436
Anderson, Benedict 215, 281, 282
Arrighi, Giovanni 60, 61, 73, 347, 429
Asya Çalışmaları 239, 269, 270, 271
AvroAmerikan 11, 19, 28, 54, 55, 65-67, 72, 76-79, 82, 83, 85-87, 90, 91, 94, 95, 69, 102, 106, 107, 115, 153, 156, 167, 205, 224, 243, 293, 320, 324, 336-338, 341, 351-354, 358, 360-365, 367, 368, 369, 372, 374-376, 378, 380, 389, 391, 395-397, 404, 412, 424, 430, 433, 453, 454, 456
Avrupamerkezcilik 67, 78-80, 96, 102, 106, 154, 311, 325, 333-337, 339-342, 344-356, 358-360, 362-369, 371, 375-380, 424, 425

Bacon 83, 324, 357
Bağımlılık Teorisi 15
Bakhtin 257-260, 290
Barlow, Tani 97, 98
Barthes, Roland 316
Bauman, Zygmunt 72, 101, 249
Bellah, Robert 198
Benjamin, Walter 182
Bhabha, Homi 155, 200, 245, 247, 248, 251, 253, 254
Biao, Lin 19
Birinci Dünya 25, 27, 30, 45, 75, 82, 85, 112, 134, 141, 149, 170, 198, 207, 211, 212, 225, 323, 397, 442
Boorstin, Daniel 342
Braudel, Fernand 60, 61, 143, 195, 347, 429, 436
Bright, Charles 77, 373
Bulosan, Carlos 266
Burnham, James 373
Bush, George W. 29, 150, 169, 300

Castells, Manuel 32-35, 38, 56, 70, 125, 431, 443-445, 456, 457
Cesaire, Aime 137
Chan, Jeffrey 405
Chatterjee, Partha 145, 224, 360
Cheney, Lynn 119
Chernaik, Laura 186, 195, 202

Chesneaux, Jean 86, 192, 196
Chin, Frank 266, 294, 296, 401-409
Churchill, Ward 392, 399, 411, 417, 418
Clifford, James 210, 264, 414, 415
Clifford, Jim 154, 155, 161
Clinton, Bill 29, 48
Comte, Auguste 349
Conzen, Katleen Neil 264, 265
Cook, James 345
Cowlishaw, Gillian 413

Çin diasporası 231, 236
Çin Kültür Devrimi 17-20, 23, 24, 26, 27, 29-31, 42, 44, 45, 293, 321
Çin Marksizmi 436
Çinli Amerikalı 235-238, 240, 241, 243, 245, 262, 266, 269, 274, 283-287, 289, 290, 292-299, 401-406
Çokkültürcülük 124, 173, 268, 287, 301, 311, 363

deCertau, Michel 182
Dhondy, Farrukh 263
Diaspora: bilinci 232, 236, 261, 262, 266; kimliği 232, 236, 237, 254, 264, 274
Dirks, Nicholas 73, 335
Durkheim, Emile 68, 98
Dünya Bankası 122
Dünya Ticaret Örgütü 48
Dünya-sistemi 20, 21, 44, 47, 60, 61, 79, 141, 358, 370, 424, 429, 432-434, 436, 441, 442, 456-458

Eagleton, Terry 416
Eisenstadt, S.N. 68, 69, 98, 99, 104, 433
Elliott, J. H. 344
Ellul, Jacques 373
Engels, Friedrich 58, 60, 61, 427, 428, 430
Ereksellik 224, 336, 338, 356, 357, 373
Escobar, Arturo 173, 204, 206, 218, 223
Etnik Çalışmalar 270-272
Etnosentrizm 80, 341, 355, 365
Etzioni, Amitai 198

Falwell, Jerry 117, 119, 124, 169, 176
Fanon, Frantz 134, 146, 147, 361
Frank, Andre Gunder 25, 79, 96, 358, 369, 424, 432, 436
Freire, Paulo 227
Fukuyama, Francis 320, 338

Gasset, Ortega y 74
Gerassi, John 164, 176
Geyer, Michael 77, 373
Gibson 309
Giddens, Anthony 99, 447, 448, 450, 451, 458
Gilroy, Paul 233, 237, 245, 247
Giroux, Henry 172, 255
Gramsci, Antonio 119
Green, William 369
Griffiths 392, 393, 395, 396
Guehenno, Jean-Marie 69, 75, 101

Habermas, Jurgen 11, 458
Hall, Stuart 87, 245, 247, 254, 257, 360
Hansa Birliği 57, 439
Hardt, Michael 29, 115, 116, 125-128, 159-161
Harriman, Edward 63, 66
Harvey, David 29, 184-186, 202, 207, 217, 438
Hau'ofa, Epeli 412
Hegel 138, 277-279, 349
Herder, J. G. 349
Hermans, Hubert 260
Hirst, Paul 62, 63
Hobsbawm, Eric 318
Huang, John 235-238, 243, 245, 250, 254
Huntington, Samuel 69, 98, 109, 110, 119, 127, 168, 338, 339, 340, 346, 374, 375, 398, 431, 433, 434, 451-458
Hüseyin, Saddam 116
Hwang, David 243, 401

Iggers, George 74, 310, 312, 313, 317, 318
IMF 122

İkinci Dünya 18, 19, 138, 139, 141, 323

Jacoby, Russell 86
Jaimes, Anette 390, 399, 409, 411
Jameson, Fredric 29, 50, 81, 82, 263

Kawai, Kazuo 240, 241
Kempen, Harry 260
Kingston, Maxine Hong 283-286, 290-294, 296, 401-404, 407
Kissinger, Henry 168, 284, 455
Klein, Kerwin 341
*Komünist Manifesto* 661, 430
Konfüçyüsçülük 11, 110, 397, 398
Kotkin, Joel 243
Kropotkin 23
Kundera, Milan 191
Kültür Emperyalizmi 54, 378
Kültürcülük 109, 266, 268, 302, 360, 396, 457
Kültürel Çalışmalar 52, 74, 78, 131, 161, 234, 245, 248, 254, 256, 257, 262, 269, 267, 302, 334, 337, 364, 368, 394, 424
Küresel Kapitalizm 7, 14, 16, 25, 28, 29, 32, 33, 35, 37, 43, 45, 69, 89, 101, 118, 121-125, 166, 187, 191, 196, 204, 207, 209, 217, 437, 441, 443, 449, 450
Küryerelleşme (Glocalization) 51

Ladin, Usame bin 165, 168, 170, 173, 300, 302
Landes, David 338, 340, 367, 377
Latour, Bruna 194-196, 199-203, 216-218, 225, 228, 229
Lee, Rose Hum 245, 246
Lefebvre, Henri 181-183, 185, 186, 189, 204, 225, 226
Lenin, V. I. 15, 126, 133, 135, 436
Levenson, Joseph 92, 93
Ling, Amy 290, 291, 296
Linnekin, Jocelyn S. 395, 396, 414, 415
Loomba, Ania 146
Lum, Wing Tek 266
Lyotard, Jean-François 316, 317, 319

Mamdani, Mahmud 169
Manuel, Frank E. 349, 464
Mao 18, 20, 30, 44, 221, 363
Marx, Karl 58, 60, 61, 68, 98, 134, 135, 137, 195, 279, 305, 345, 368, 381, 385, 421, 427, 430, 439
Massey, Doreen 186-190, 202, 204
Mbembe 144, 145
McLaren, Peter 255, 256
McLuhan, Marshall 67, 102
Melezlik 151, 157, 193, 200, 221, 228, 231, 245-247, 249, 253-255
Memmi, Albert 138
*Metahistory* 311
Muir, John 66
Murayama, Milton 266

Nandy, Ashis 83-85, 95, 324, 325, 356, 357, 361, 378, 379, 381
Narogin, Murdrooroo 412, 413
Negri, Antonio 115, 116, 125-128, 159, 161
Noble, David 229

Osmanlı İmparatorluğu 436

Özdamar, Emine Sevgi 295

Pak, Gary 266
Pfaff, William 121
Pigg, Stacy 205
Post-Fordizm 28
Postkolonyalizm 10, 74, 75, 131-133, 138, 145, 146, 148, 150, 158, 361, 363, 365, 387, 412, 414, 415
Postmodernizm 29, 69, 74, 75, 188, 201, 307-309, 316, 317, 319, 329, 330, 359, 365, 375, 387, 416, 460
Prashad, Vijay 173

Qian, Sima 57, 426

Ranke 309
Rist, Gilbert 41
Robertson, Pat 117, 119, 169, 176
Robertson, Roland 51-53, 62, 65, 73, 75, 76, 175, 176, 448-451
Rüşdi, Salman 295

Said, Edward 210, 363, 414, 415
Sartre, Jean-Paul 134, 138, 145-147, 410
Sassen, Saskia 33, 57, 443
Seidenberg, Roderick 373
Seyhan, Azade 279
Shiva, Vandana 95, 114
Sklair, Leslie 121, 451
Smith, Anthony D. 180
Smith, Neil 191, 192, 215
Sobchak, Vivian 317
Soğuk Savaş 7, 12, 26, 69-71, 73, 101, 118, 398, 431, 452, 454
Soja, Edward 245, 247, 248, 253, 254, 265
Spivak, Gayatri 247, 256
Stalinist Marksizm 434

Şarkiyatçılık 289, 363
Şikago Okulu 240, 241, 245

Taliban 37, 107, 124, 165, 172, 173, 175, 176, 300
Tan, Amy 284, 286, 288-290, 401
Thomas, Nicholas 392, 394, 395, 414, 415
Thompson, E.P. 318
Thompson, Grahame 62
Tomlinson, John 378
Troçki, Leon 436

Ulusaşırılık 231, 233, 242, 280
Uygarlıklar çatışması 108, 109, 168, 171, 288, 338, 398

Üç Dünya Teorisi 8, 19
Üçüncü Dünya 8-10, 14, 15, 17, 19-21, 26-28, 30, 45, 54, 71, 83, 124, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 149, 167, 170-172, 211, 212, 311, 323, 324, 352, 358, 379, 397, 404, 423, 431, 432, 434, 438, 442

Verne, Jules 373
Vine Deloria, Jr. 95, 228, 324, 325, 379, 417

Wallerstein, Immanuel 21, 25, 50, 61, 62, 73, 80, 96, 358, 379, 429, 431, 432
Wang, Ling-chi 237, 238, 264
Weber, Eugen 143
Weber, Max 68, 98, 143, 397, 433
Wells, H.G. 373
Wendt, Albert 412
Werbner, Pnina 247, 249, 251, 256, 257
White, Hayden 277-279, 312, 313, 315-317, 319, 321, 344
Will, George 119, 120
Wittrock, Bjorn 99, 100, 104
Wolf, Eric 76
Wurgaft, Lewis 340

Young, Robert 138, 207, 252, 257-259, 360

Zapatistalar 198

Sermayenin küreselleşmesi dünyanın geleceğini ne ölçüde değiştirecek veya küreselleşmenin yeni aktörleri kimler olacak? Yeni sermaye merkezlerinin ortaya çıkışı, yeni paylaşımlar nasıl gerçekleşecek veya küresel kapitalizmin alternatifi ne olacak?

Arif Dirlik, küreselleşme literatürünün uluslararası saygınlıktaki yazar ve akademisyenlerinden biri. Soğuk Savaş'ın bitimiyle yaşanan dönüşümleri yorumladığı yazılarında postkolonyalizm, küreselleşme, ulusaşırıcılık, yer(li)ler ve modernitenin yeniden değerlendirilmesi gibi anahtar kavramlarla geçmişe ve geleceğe bakıyor. Sadece sosyalizmi değil moderniteyi de küçümseyen, gündem dışına çıkartan yargılara gerçekten sükûnetle yaklaşarak önerilerde bulunuyor. Tarihe başvururken, yeni olarak gösterilenin geçmişteki biçimini ve geçirdiği evrimi irdeliyor.

Küreselleşme sadece kapitalist modernizasyonun yarattığı sorunların çözümüne neden olmadı, aynı zamanda, Soğuk Savaş'ın yerini çok sayıda bitimsiz sıcak savaşa bırakmasıyla, görünürde sürekli olan bir krize de yol açtı. Sosyalizmin geçen yüzyılda ortaya çıktığı haliyle bir alternatif olarak inandırıcılığını kaybetmesi de radikal bilinçte bir kriz yarattı. Buna rağmen, tanık olduğumuz şey, sosyalizmi çekici kılan toplumsal idealler ve pratiklerin ölümü değil, yeniden yapılanmasıdır.

*Kriz, Kimlik ve Siyaset*, küreselleşmenin kirli geçmişini anlatan önemli bir düşünürle tanışmak için güzel bir fırsat.

İLETİŞİM 1430
ARAŞTIRMA İNCELEME 240

ISBN-13: 978-975-05-0717-5
9 789750 507175