

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

YEREL TARİHLER

KÜRESEL TASARIMLAR

Sömürgecilik, Madun Bilgiler ve Sınırdaki Düşünmek

WALTER D. MIGNOLO

çeviren:
Emre Can Ercan



insan

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>



YEREL TARİHLER/ KÜRESEL TASARIMLAR

– Sömürgecilik, Madun Bilgiler ve Sınırdaki Düşünmek –



İNSAN YAYINLARI : 830
DÜŞÜNCE DİZİSİ 67

LOCAL HISTORIES/GLOBAL DESIGNS:
COLONIALITY, SUBALTERN KNOWLEDGES AND BORDER THINKING
© PRINCETON UNIVERSITY PRESS
© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 2023

YAYINCI SERTİFİKA NO: 45747
ISBN 978-625-8314-36-6

YEREL TARİHLER/KÜRESEL TASARIMLAR
- SÖMÜRGEÇİLİK, MADUN BİLGİLER VE SINIRDA DÜŞÜNMEK -
WALTER D. MIGNOLO

ÇEVİREN
EMRE CAN ERCAN

EDİTÖR
EGEMEN KURTOĞLU

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
EYÜP EYMEN

BASKI-CİLT
ERKAM YAYIN SANAYİ VE TİCARET A.Ş.
İKİTELLİ ORGANİZE SAN. BÖLG. MAH. ATATÜRK BULVARI
HASEYAD 1. KISIM NO: 60/3-C BAŞAKŞEHİR/İSTANBUL
MATBAA SERTİFİKA NO: 51796

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

YEREL TARİHLER/ KÜRESEL TASARIMLAR

– Sömürgecilik, Madun Bilgiler ve Sınırdaki Düşünmek –

WALTER D. MIGNOLO

Çeviren

Emre Can ERCAN



insan

WALTER D. MIGNOLO

1 Mayıs 1941'de Corral de Bustos, Arjantin'de doğan Mignolo, sömürge dünyası, küresel sömürgecilik, bilginin jeopolitiği, transmodernite, sınır düşüncesi ve çoğulculuk gibi kavramsal ve olgusal çalışmalarıyla tanınır. Modernite ve sömürgecilik hakkındaki eleştirel düşünce okulunun ve postkolonyalizm çalışmalarının kurucularından biridir.

2000 yılından bu yana, Duke'taki John Hope Franklin Disiplinlerarası ve Uluslararası Çalışmalar Merkezi bünyesindeki Küresel Çalışmalar ve Beşeri Bilimler Merkezi'ni yönetmektedir.

İçindekiler

2012 BASKISINA ÖNSÖZ.....	9
Yirmi Birinci Yüzyılda <i>Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar</i>	9
Modernitenin/Kolonyalitenin Sınırında Yaşamak: Sınırdaki Düşünmenin Küresel Ölçeği	19
<i>Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar'a</i> Yönelik Bazı Tepkiler	24
ÖNSÖZ	33
GİRİŞ:	
GNOSİS VE MODERN/KOLONYAL DÜNYA SİSTEMİNİN İMGELEMİ ÜZERİNE.....	49

BİRİNCİ KISIM

BAŞKA BİR MANTIĞIN PEŞİNDE

BÖLÜM 1:	
SINIRDA DÜŞÜNME VE KOLONYAL FARK	109
Güç Kolonyalitesi: Kolonyal Perspektiften Modern Dünya Sistemi.....	112
Küresel Tasarımların Yerel Tarihleri.....	125

Sınırdaki Düşünmenin Yerel Tarihleri	131
Başka Bir Düşünme	133
Epistemik Dekolonizasyon ve Kolonyal Fark	141
Mondialité, Kreolizasyon ve Kolonyal Fark	147
Disipliner Normlarla Kolonyal Moderniteler Arasında	151
Son Yorumlar	160

İKİNCİ KISIM

DÜŞÜNDÜĞÜM YER NEYSE OYUM: BİLGİNİN VE KOLONYAL EPİSTEMİK FARKLARIN JEO-POLİTİKASI

BÖLÜM 2:

POST-OKSİDENTAL AKIL: OKSİDENTALİZM KRİZİ VE SINIRDA DÜŞÜNMENİN ACİLİYETİ/ORTAYA ÇIKIŞI	167
Modernitenin Kolonyal Ufkunda Oksidentalizm	171
Batı'nın Dış Kenarlarından Tepkiler	180
Post-Oksidentalizm'e Küba Perspektifinden Bir Bakış	187
Alan Çalışmaları ve Batı'nın Bilgi ile Kültürleri Dağıtım Biçimi	197
Bilgi ile Onun Jeo-Tarihi Konumu Arasındaki Oran	202
Toplumsal Cinsiyet ve Güç Kolonyalitesi	214

BÖLÜM 3:

İNSAN KAVRAYIŞI VE YEREL İLGİLER: OKSİDENTALİZM VE AMERİKA (LATİN AMERİKA) ARGÜMANI	219
Zaten Yaygın Olarak Bilinen Bir Hikâyenin Yeniden Anlatılması	222
Modernite, Kolonyalite ve Amerika (Latin Amerika)	227
Kolonyalite ve Modern Dünya Sistemi	233
Sınırdaki Düşünme ve Bilginin Dönüşümü (ya da Amerika Yerlilerinin Düşünce Kategorilerinden ve Afro-Karayiplilerin Deneyimlerinden, Bunları Egzotik Araştırma Nesnelerine Çevirmeden Nasıl Fayda Sağlanır?)	243
<i>Amerika Yerlisi Kategorilerinin Harabelerinden Düşünmek</i>	250
<i>Kültür-Aşırlaşma: Sınırlar ve Kreolizasyon Üzerine Düşünmek</i>	271
Son Yorumlar	280

BÖLÜM 4:

MADUNİYET ÇALIŞMALARI POSTMODERN Mİ YOKSA POST-KOLONYAL MIDIR? JEO-TARİHİ KONUMLARIN POLİTİKASI VE DUYARLILIKLARI.....	281
Yolculuk Eden Kuramlar, Üçüncü Dünya'da Aktif Olan Business-Class Entelektüelleri, Kuramların ve Bilginin İthal/İhraç Edilmesi.....	283
Yer Altına Bir Yolculuk.....	285
<i>Üçüncü Dünya'da Konumlanan veya Kaynağını Bulan Yolcu Kuramların Uyarlanması ve Barındırılması</i>	298
<i>Üçüncü Dünya Kuramlarının İçerisinde</i>	304
<i>Latin Amerika Arşivlerinden</i>	309
<i>Toplumsal Cinsiyet, Disipliner Oluşumlar, Madun Konumlar</i>	314
İşsel Kolonyalizm ve Maduniyet Çalışmaları.....	316
Maduniyet ve Kolonyal Fark: Post-kolonyal ile Postmodern Arasında....	323
Chakrabarty'nin İkileminde Kolonyal Fark	326
Son Yorumlar.....	341

ÜÇÜNCÜ KISIM

MADUNİYET VE KOLONYAL FARK: DİLLER, EDEBİYATLAR VE BİLGİLER

BÖLÜM 5:

“BAŞKA BİR DİL”: DİLSEL HARİTALAR, EDEBÎ COĞRAFYALAR, KÜLTÜREL ÇEVRELER.....	345
Ele Alınan Sorun: Ulus-Aşırı Bir Dünyada “Ulusal Diller Neye Yarar?”..	351
Kuramlar Onları Nerede Bulabilirseniz Oradadır.....	352
<i>Dilselleştirmenin Milli Edebiyattan Kopması</i>	354
<i>Ulus-Devletlerin Ötesinde Dilselleştirme</i>	371
Créolité ve Sınırdaki Düşünme	376
Son Yorumlar.....	388

BÖLÜM 6:

SEVGİNİN ÇİFT-DİLSELLEŞTİRİLMESİ: DİLLER ARASINDA DÜŞÜNMEK.....	393
Bir Sınır Dili, Bir Sınırdaki Düşünme	401
Epistemoloji ve Emperyal/Ulusal Diller.....	409

Akademik Kùltürler, Ulusal Diller, Ulus-aşırı Bilgi	411
Dilselleştirme, Eğitim ve Eleştirel Düşünme.....	414
Sınırdaki Düşünme, Çift-Kùltürlü Akıl, Çifte Bilinç.....	417
Kolonyal Farklar; Çift-Dilselleştirici Sevgi.....	425
Son Yorumlar.....	427
 BÖLÜM 7:	
KÜRESELLEŞME, MUNDIALİZACİON:	
UYGARLAŞTIRMA SÜREÇLERİ VE DİLLER İLE	
BİLGİLERİN YENİDEN KONUMLANDIRILMASI.....	433
Diller ve İnsanlığın Sınırları	440
Dilsel Haritalar ve Bilginin Küresel Düzendeki Konumu	446
Küresel Dil Hakları ve Bilgilerin Yeniden Konumlandırılması.....	456
Hegemonik Diller ve Bilgilerin Konumu	468
Yeniden Sınırdaki Düşünme.....	473
Son Yorumlar.....	476
SONSÖZ.....	479
BAŞKA BİR DİL, BAŞKA BİR DÜŞÜNME, BAŞKA BİR MANTIK...479	
KAYNAKÇA	515

2012 BASKISINA ÖNSÖZ

YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILDA YEREL TARİHLER/KÜRESEL TASARIMLAR

Bu kitap iki yüzyılın tam da kesişme noktasına denk gelen 2000 yılında yayımlanmıştı. O zamandan bu yana küresel tarihlerin gelişimi bu kitap aracılığıyla ortaya koyduğum ana tezin pekişmesini sağladı. Beş yüzyıl boyunca evrensel tarih tek bir yerel tarihin, yani Batı uygarlığının perspektifinden anlatıldı. Bu, gerçekten de hakikat kisvesi altında gerçeklerin çarpıtılmasından başka bir şey değildi. Ontoloji bir yandan felsefeye hizmet ederken bir yandan da Batı'nın icat ettiği evrensel tarihe parantez dışında hakikat statüsü kazandırdı.¹

Aslına bakılırsa Batı uygarlığı kendi tarihini inşa edip gezenin tarihini kendi malı saymanın yanı sıra onun insanoğlunun tarihinde bir yükselişin başlangıcını işaretlediğini kabul etti. Bu-

-
1. Aslen Humberto Maturana'nın metinlerinde kaynağını bulan parantez içinde ve dışında hakikat kavramlarının bir açıklaması için bkz. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Future, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2012, Bölüm 1.

nun sonucunda Batı'nın çağdaşı olan diğer uygarlıkların tarihleri dünya tarihinin geçmişine ve kendi yörelerine indirgenmekle kalmadılar; onlar geçmişe yerleştirilip yerel kılındıkları için aynı zamanda kendi evrenselliklerine yönelik hak iddialarından mahrum bırakıldılar. Dolayısıyla Batı uygarlığı kendi yerel tarihini anlatarak ve olabildiğince modern bir şekilde tanımlandığında önceki çağlardan kalan ve Rönesans'tan bu yana birbirinin çağdaşı olan uygarlıkların tarihini ifade eden evrensel tarihe yansıtarak epistemik bir ayrıcalık elde etti.

Bunlar, *Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar*'da ortaya koyulan argümanın doğuşuna zemin hazırlayan ve ona dayanak olan endişelerden bazılarını oluşturuyor. Kitabımın başlığında yer alan iki terimi hem ayırıp hem de birleştiren "/" ise sınırda düşünmenin mekânına karşılık geliyor; çünkü, evrensel tarihin perspektifinden bakıldığında eğik çizgi görünmezdir ve yalnızca, kişi sınırda yaşayıp düşündüğünde görünür hâle gelir. Böylece okumakta olduğunuz metin, kolonyalite olmadan modernitenin olamayacağını ve kolonyalitenin moderniteden türemek yerine onu oluşturduğunu, en güçlü tezlerinden biri olarak öne sürüyor. Sınırdaki düşünme, temel bir koşul olarak kişinin; hayatının sınırda bir hayat olduğunu fark edip kabullenmesini ve modernitenin, görkemli mutluluk tablolarının ardında kolonyalitenin değişmez mantığını sakladığı için "modernleşmek" istemediğinin farkına varmasını gerektirir. Tam olarak bu sebepten ötürü dekolonyaliteyi beraberinde getiren sınırdaki düşünme, modern/kolonyal dünyanın üstüne kurulduğu bilgi, inanç, beklenti, rüya ve fantezi sisteminin kendi geçersizliğini sergilediği ve sergilemeye devam edeceği gerçeğinin açığa çıkarılmasında kritik önem taşır.

Burada okurlarımın çoğunun özellikle de küreselleşmenin (ya da daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse doktrininin ve Washington Konsensüsü'nün neo-liberal anlatısı olan "küreselcilik") etkisiyle sınırların delinmesi, ticaretin sınırların üstünden akması ve göçmenlerin gelişmekte olan ülkelere duvarları kırıp polis kuvvetlerinin etrafından dolaşarak girmeyi başarması ve bunun sonucunda Batı ve Doğu uygarlıkları, Hristiyanlıklar, İslam, Latin ve

Anglo Amerika, Afrika ve Avrupa arasındaki ayrımın bulanıklaştığı şu dönemde Batı uygarlığını homojen bir şey olarak görmemden rahatsız olabileceğinin farkındayım. Bu okurların perspektifinden bakıldığında Batı uygarlığı modern/kolonyal dünyayı Batı değerlerinin evrenselliği adına inşa edip yöneten aktörler ve kurumların gördüğü bir rüya olabilir.

Ne var ki 1500 ile 2000 yılları arasındaki dönemde Batı uygarlığına ait tek bir yerel tarihin kendisini insanlık tarihinin varış noktası ve sahibi olarak inşa ettiğini görüyoruz. Bahsi geçen sahiplik ise bir bilgi sisteminin sanki o zamana kadarki tüm bilgilerin toplamı ve bekçisiymiş gibi (G.W.F. Hegel'in tarih felsefesi dersleri bu epistemik zaferin en belirgin belgesi olarak dikkat çeker) inşa edilmesi aracılığıyla ifade buldu. Ancak bu döngü artık sonuna yaklaşıyor ve günümüzde dünya çapında yerel tarih yazımlarında Yunan ve Roma uygarlıklarına demirlenmiş tek bir tarihin ötesine geçen çeşitli (monolitik olmayan) eğilimler bulunuyor. Bunlar yerel tarihlerden başka tarihlerin olmadığını savunarak, kendilerini esir eden evrensel tarih mitinden kopmayı amaçlıyorlar. "Evrensel tarihi" yeniden biçimlendirmeye yönelik güncel girişimler ise geçmişin emperyal kontrol rüyasını nostaljik bir şekilde yeniden canlandırıyor. Yine de kaynağını Batı'da bulmayan yerel tarihler (ve bilgiler) Batı'nın yerel tarihine hiç bulaşmadan oluşturulamaz. İşte bu noktada sınırdan düşünme, bilginin dış bağlarını koparıp dekolonyal kılınması ve bunu yaparken Batı'nın evrensel tarih düşüncesinin milyonlarca insandan söküp aldığı onuru ve saygınlığı yerine koyacak dekolonyal yerel tarihler inşa edilmesi için gereken epistemoloji hâline gelir. İnsanların onurunun ellerinden alınması burada hayatın tüm yönleriyle birlikte tek bir yüce hayat düşüncesi ve Hintli bilim adamı ve aktivist Vandana Shiva'nın ifadesiyle "tek boyutlu bir akıl kültürü" model alınarak biçimlendirilmeye çalışılmasıdır.

Burada –aslında aynı olgunun iki farklı yüzüne karşılık gelen– modernite ve Batı uygarlığının bende uyandırdığı rahatsızlığın, Batı modernitesinin küresel tarihe katkısından ziyade dünyanın geri kalanının onun kozmolojisine boyun eğmesi gerekti-

ğini dile getiren emperyalist görüşe ve dünya tarihinin ilerleyişinin tek bir zamansallığa bağlı olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak Hegel'in meşhur tarih felsefesi derslerinde özetlediği Batı uygarlığına karşılık gelen bir şimdiki zamana varacağını savunan naif ya da sapkın görüşe yönelik olduğuna bir kez daha dikkat çekmek istiyorum. Batı uygarlığının hem siyasi hem de ekonomik gelişimi tüm bilgi alanlarının yönetimiyle el ele gitti. Ya da başka bir ifadeyle Batı uygarlığı ekonomik ve siyasi olarak gelişmeyi, bilgiyi yönetme kabiliyeti sayesinde başardı. Batı uygarlığı ve modernitenin içimde uyandırdığı rahatsızlığın aynı zamanda gelişimi hayatın, bireysel başarıyı da komünal refahın üstüne koyan kapitalist ekonomi için de geçerli olduğunu söylemekte fayda var.

Batı'nın Rönesans hümanistlerinin akılları ve metinlerinde biçim bulup gelişmeye başlayan insan ve insanlık kavramlarıyla tarihî dünya görüşü ve dünya algısını² bütünleştirip pekiştiren eser, Hegel'in tarih felsefesi üzerine olan anıtsal eseriye.³ *Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar* işte böyle bir algılama/görme biçimiyle dolaylı olarak yüzleşiyor. Burada "dolaylı" ifadesini, bilginin kolonyalliğinden dolayı okurumun dikkatinin kolonyaliteden, sınırda düşünmeden ve madun bilgilerden ziyade Hegel'e kayacağını düşündüğümünden kitabımın ve argümanımın Hegel ile eleştirel bir yüzleşme olarak ilerlemesini istemediğim için kullanıyorum. Onun

-
2. Batı uygarlığı gözlere ve bakışa öncelik verir. Bu da panoptikona yönelik yoğun postmodern ilgiler ve övgülerin sebebidir. Batı-dışı epistemolojilerin perspektifinden düşündüğümüzde "dünya görüşü" veya "kozmetik bakış açısı" gibi ifadelerde göze gerekçeli olarak öncelik verildiğini fark ediyoruz. Ancak bu perspektifte bahsi geçen ifadelerin yerine dünyayı "görmekten" ziyade "algıladığımızı" (buna görme algısı da dâhildir) anlamını taşıyan "dünya algısı" ve "kozmetik algı" ifadelerine başvurmamız gerekiyor. Yine aynı şey, "algıya duyarlılık" gibi kelimelerle tamamlanması gereken "dünya perspektifi" ifadesi için de geçerlidir.

3. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, J. Sibree (Çev.), Prometheus Books, Buffalo, N.Y., 1991. *Tarih Felsefesi*, Aziz Yardımlı (Çev.), İdea Yayınevi, 2006. (Çev.)

bir anıt niteliğindeki kurgusal anlatısı, tinin tezahürlerini tarihin içine yaydı. Hegel, fenomenolojisinde ilk önce Tin'in evrenselliği düşüncesini icat etti, sonra da Doğu'dan Batı'ya bu Tin'in tarihinin izini sürdü. Ona göre, Avrupa referans noktası olarak alındığında (çünkü Karayiğerler referans noktası alınsaydı Doğu, Avrupa olurdu) sanki Doğu'daki insanlar Tin'in kaynağı burunlarının dibinde olmasına rağmen fark etmemişti. Ancak bunun doğru olmadığını ve Hegel'in Doğu'ya yerleştirdiği Tin'in Avrupa'nın hayal gücünün katıksız, efsanevi bir eseri olduğunu söylemek de gayet mümkündür.

Hegel'in *Tarih Felsefesi* biri Doğu, biri Yunan ve Roma uygarlıkları, biri de Almanya olmak üzere üç kısımdan oluşur. Tin bu kısımlar boyunca ilerledikçe gitgide özgürlüğe yaklaşır ve üçüncü kısım olan Almanya'ya vardığında nihayet bu özgürlüğe kavuşur. Ancak onun Yunan ve Roma uygarlıklarında çoktan kendini evinde hissetmeye başladığı görülür. Hegel'in de ikinci kısmın ikinci bölümünde ("The Greek World" [Yunan Dünyası], s. 244-245) açıkça dile getirdiği üzere Yunan tini Doğu'nun tinini kapsar ve Doğu'dan Batı'ya geçişi işaretler.

Hegel'in kurgusunda "Tin", tüm bilgilere el koyarak onları "mutlak bilgi"nin altında toplayan bütünleştirici güçtür.

VI. Tin⁴

438. Akıl, gerçekliğin tamamına tekabül ettiğinin bilincine tamamen vardığında Tin'e dönüşür. O, bir önceki aşama olan Akıl Gözlemleme'de kendisini var olan bir nesnede bulmakla yetiniyordu. Bu aşamayı geçtiğinde ise artık kendisini edilgen olarak bir nesnede algılamayı bıraktı ve önceki kadar tek-yönlü olan başka bir aşamaya vararak kendisini dünyaya daha etkin bir şekilde empoze etmeye başladı.

4. Hegel tahtaya bir paragraf yazıp bu metnin anlamını ve sonuçlarını irdeleyerek ders anlatmayı tercih etmiştir. Burada numaralandırılmış paragraflar onun sisteminin temel formülasyonlarını birer sunar.

440. Tin, kendisine yönelik daha önceki tüm farkındalık biçimlerinin diyalektik gelişimin gösterdiği üzere hatalı şekilde yalıtılmış soyutlamaları temsil ettiği, mutlak gerçekliğe sahip varlıktır. Bundan önce gelen gözlemsel ve etken Akıl aşamalarında Tin, Akıl *olmak* yerine Akıl'a *sahipti*. Yani kendisini özünde hiçbir kategori taşımayan maddelere bir kategori olarak empoze ediyordu. Tin kendisini ve dünyasını Akıl olarak gördüğünde ise gerçeklik kazanmış etik töz (*Tinin Görüngübilimi*) hâline geldi.⁵

Tin'in Hegel tarafından bu şekilde tasavvur edilip ortaya koyulan hedefleri ve yol haritası onun kendi deneyiminin, Almanya ve Avrupa'daki kendi yerel tarihinin bir yansımasıydı. Dolayısıyla o, kendi kurgusunu gerçeklik kabul etmişti. Ya da diğer bir deyişle kurgusunun ontolojik bir boyut taşıdığını varsaymıştı. O ve kendisini tin ile özdeşleştiren Avrupalı okurlar için bu, yerel bir tarihin doğurduğu gerçekten harika bir sonuçtu. Ancak bu "tin", Hegel'in döneminde Çin'de, İslami toplumlarda, Afrika'da ve Orta Asya'da yaşayan insanlara ya da Amerika kıtasındaki Aymara'lar ve Nahualara (neticede on altıncı yüzyılın başına takılıp kalmadıkları için onları da saymamız gerekir) göre çok garip bir şey olurdu. Hegel, Tin'i kendi kişisel endişeleriyle (Devlet, bireysellik, özgürlük, ulus, mutlak bilgi, doğadan ve dinden serbest kalma) ilişkili olarak ifade eder. Tin, özgürlüğünü elde ettiğinde ilahi olanla karşılaşmalıdır; aksi takdirde Avrupa Aydınlanması'nın alt etmek için büyük mücadeleler verdiği kuvvetlerin tutsağı olarak kalır. "Aydınlanma"nın anlamı da zaten buydu: O, insanın (ve tinin) hamlıktan kurtularak özgür kalmasını ifade ediyordu. Devlet, kişinin Özgürlük'e kavuşmasına yardım eden araçtı.

Hegel'in kendisinin, Tin'in o dönemde zaten Avrupa'ya dönüşümünü tamamlamış olan Batı Hristiyanlığı'nın ötesindeki insanlar için anlamlı olup olmadığını soruşturmaya yönelik tüm ola-

5. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller (Çev.), Oxford University Press, Oxford, 1979. Tinin Görüngübilimi, Aziz Yardımlı (Çev.), İdaa Yayınevi, 2010 (Arsiv) - <https://rantey.org>

sılıkları bloke ettiği görülür. Ve o bunu tam olarak tinin tarihini Doğu'daki "başlangıcı"ndan Batı'ya "vardığı noktaya" kadar anlatarak yapar. Bahsi geçen varış noktası ise tarihinin izini kitabının üçüncü kısmında sürdüğü, Alman ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu'dur. Hegel, Tin'in ilk tezahürünü Çin'de, sonra Hindistan'da, İran'da ve Mısır'da görür. Bunun ardından onu Çin'deki başlangıç noktasından birkaç yüzyıl sonra Yunan uygarlığına ulaştığı kritik ana kadar takip eder. Bu noktaya vardığında Tin, Yunan uygarlığından Almanya'ya tek bir adımda geçer. Kitabın ikinci kısmının açılışını yapan cümle şu şekildedir: "Yunanlıların arasında kendimizi direkt evimizdeymiş gibi hissederiz, çünkü onların di-yarı Tin'in yöresidir." (s. 223.) Bu "hissederiz" ifadesindeki gizli öznenin Çinlileri, Müslümanları, Hintlileri (Hindistanlıları), Afrikalıları, Aymaraları ve diğer halkları içermediğine dikkat edil-melidir. Onunla kastedilen topluluk, seküler Avrupa'nın Hristi-yan Avrupalılarıdır.

Burada Hegel'in tarih felsefesi derslerini hatırlatmamın sebe-bi, Aydınlanma'nın zaman ve mekân kolonizasyonunu vurgulamak istememdir. Bu kolonizasyon sürecinin ilk örneği Rönesans'ta ger-çekleşti. Orta Çağ ile Antik dönemin icadıyla birlikte Avrupa'nın evrensel tarihî kronoloji düşüncesinin ana planı ortaya koyuldu. Yeni Dünya'nın fethi ve kolonizasyonu da Avrupa'nın mekânı ör-gütleme sürecinin planını çizdi. Modern tinin varoluşunda her bir tarihî dönem (Rönesans ve Aydınlanma) onun önceki tüm teza-hürlerinin yerini aldı ve böylece bunların hepsi "Yeni Dünya"nın geçmişine indirgendi. (Hegel, Alman Dünyası üzerine olan parag-rafin [361] ilk cümlesinde "Alman Tini Yeni Dünya'nın Tini'dir." der.⁶ Buna ek olarak zamanın kolonizasyonu, mekânın koloni-zasyonuyla el ele gitti. Yunan uygarlığını Avrupa'yla Almanya'ya bağlayan çizginin berisindeki mekân, önceye ait olan ve artık ti-nin uygarlaştırma misyonlarını göndermesi gereken mekândı. Al-man felsefesi, modernite ve Avrupa'nın ulus-devletlerinin oluşu-mu tarafından işaretlenen yeni evrede İngiltere ve Fransa'nın ön-

6. Burada "Yeni Dünya" ile "Amerika"nın değil, Reformasyondan Hegel'in dönemine kadar Avrupa'nın kastedildiğine dikkat edilmelidir.

derlik ettiği ekonomik ve siyasi “uygarlaştırma misyonu”nun iskeletini sağladı. Güney Avrupa ise, Hegel’in tarih felsefesinin giriş kısmında açıklığa kavuşturduğu üzere bu dönemde Avrupa’nın içinde eşik niteliğinde bir bölge olduğundan bunun ötesinde ve dışında kalıyordu.

Hegel’in Tin’i, fenomenolojisi, kronolojisi ve coğrafyası bakımından yerel bir tarihin (yani oluşum sürecindeki emperyal Avrupa’nın yerel tarihinin) üstüne inşa edilmiş küresel bir tasarımın olağanüstü bir örneğini oluşturur.

Bugün felsefi “mutlak bilgi”nin altında yatan siyasi ve ideolojik ön varsayımlar bariz bir şekilde görülebilir. “Mutlak bilgi” kendi jeo-politik kaidesini gizleyen bir bilgidir. Bu, Hegel’den kaynaklanan bir durumdur: O, açıkça ifade ettiği şeye (Tin’e) odaklanarak, kendisini açıkça ifade etme konusunda sessiz kalır. Bundan dolayı bugün “mutlak bilgi” ile onun kendi “bilgi jeo-politikası”na dikkat çekerek yüzleşmek, açıkça ifade edilenden ziyade ifade etme şekline odaklanmak acil önem taşır. Bu da bizim Hegel’in tin hakkında ne söylediği konusuna değinmeden önce onun tinin fenomenolojisi ve tarihini nasıl, ne zaman ve neden ele aldığına bakarak işe başlamamız gerektiği anlamına gelir. Biz, “bilgi jeo-politikası”nın ve ifade etme şeklinin alanını açtığımız zaman aynı zamanda Çinlilerin, Hintlilerin, İranlıların ve Mısırlıların kendilerini geçmişte, Hegel’in döneminde ve günümüzde nasıl gördüğü sorusunu sormaya başlarız. Acaba Hegel’in sözünü ettiği tin, Batı’ya doğru ilerlemeye devam ederken ziyaret ettiği yerel tarihler tarafından nasıl ifade edilmişti? Avrupa’nın dışında yer alan uygarlıkların hiçbirinin tarihi/anları, tinin yanlarından ayrılması ve Hegel’in anlatısının onları geçmişte bırakmasının ardından sona ermedi. Ne var ki bu uygarlıklarda seçkinler tabakasına ait düşünürlerin –Hegel gibi Avrupalı seçkinlere benzer şekilde– düşünmeyi hiç bırakmasalar da Tin’den bihaber oldukları için onu düşünmediklerini belli bir kesinlikle söyleyebiliriz. Çünkü Tin, “Doğu”nun aşına olmadığı Avrupa icadı bir kavramdı.

Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar’da sunduğum argüman emperyal bir kavram olan emperyal tarih, kolonyaliteğin

yı, bilmenin, algılamamanın ve inanmanın çoklu-evrenselliğinin meşrulaşmasına yardım etmeyi ve Hegel'in emperyal epistemik hedeflerine bağlı olarak gayrimeşrulaştırılmış ifade biçimlerini meşrulaştırmayı amaçlıyor. "Mutlak bilgi" beraberinde getirdiği tüm epistemolojik, siyasi ve etik sonuçlarla birlikte ontolojik statü elde eden kurgulardan biriydi. Kitabımın altıncı ve yedinci bölümleri bu yönde atılan somut adımlara karşılık geliyor.

Bilmenin (yani bedenler ve bölgelerin ırksal ve ataerkil sınıflandırmasına tabi olan jeo-tarihî emperyal/kolonyal yerlerin üstüne inşa edilen bilginin) coğrafi ve bedensel politikası bizi Tin'in sakladığı ya da göz ardı ettiği (İkinci Kısım: "Düşündüğüm Yer Neyse Oyum") yollara götürür. Coğrafi ve bedensel politika birçok insanın bağlarını koparmasını, emperyal "mutlak bilgi"nin demir kafesinden kurtulmasını mümkün kılan koşulları yaratmıştır. Burada Tin'den bağlarını koparmak aynı zamanda onun Kartezyen temelini yerinden oynatmak anlamına gelir. Böylece "Düşündüğüm yer neyse oyum", sınırda düşünme ve dekolonyal eyleminin başlangıç noktası, tarihî kaidesi hâline gelir. "Düşünüyorum, öyleyse varım"ın "düşünüyorum"a odaklanıp "varım"ı göz ardı ettiği yerde, "Düşündüğüm yer neyse oyum" formülü "ben"i vurgular ve bu, "yeni" bir evrensel "ben" değil, sınırda yaşayan ve kolonyal yara izi olan bir "ben"dir. Kartezyen "ben" acı çeker ve "travma"ya katlanır; Fanon ile Anzaldúa'nın "ben"iyse "kolonyal yaraya" katlanır. Yerel emperyal "ben", parantez dışında hakikatin ve mutlak bilginin alanında yaşar. Yerel dekolonyal "benler" ise yerel Batı-dışı gayri-modern anılar ile modern Batı tarihi ve bilgisinin müdahaleleri arasında kalan sınır bölgesinde yaşarlar. Sınırdaki yaşayan bu kolonyal yaralı "benler", sınırda düşünmenin dünyanın dört bir yanında, Tin'in Doğu'dan Batı'ya uzanan kırmızı halıyla kaplı yolunun ötesinde isyankâr bir tavırla ortaya çıkmasını sağlayan özgürleştirici enerjiyi sağlar.

Hegel'in "ben"i, onun Tin fenomenolojisinde son derece önemli bir rol oynasa da tarihle, ırkla, dinle, cinsiyetle ve cinsellikle alakalı hiçbir biçimlendirmenin izini taşımaz. "Ben", Hegel için (tıpkı Descartes ve Kant için olduğu gibi) evrensel, yalıtıl-

mişti ve Avrupa'nın yerel tarihiyle küresel tasarımlarından kopuktu; o, "mutlak bilgi"nin evrenselliğini güvence altına alan soyut ifade edici, tinsel, evrensel ve Kartezyen "ben"di. Hegel'in argümanında ifade etme biçimi ve ifade edilen, bilginin evrenselliği gerekçe gösterilerek haklı çıkarılan emperyal yapıyı doğrulamak için güçlerini birleştirir. Buna kıyasla ifade edimin, okumakta olduğunuz kitapta (İkinci Kısım: "Düşündüğüm Yer Nereyse Oyum") keşfettiğim ve bu serinin üçüncü cildinde (*The Darker Side of Western Modernity: Global Future, Decolonial Options* [Batı Modernitesinin Karanlık Yüzü: Küresel Gelecek, Dekolonyal Seçenekler] keşfetmeye devam ettiğim dekolonyallığı Hegel'in tezini kendi yerel tarihine indirger ve onun sözde *evrenselliğini* bütünüyle reddeder. "Mutlak bilgi" yalnızca *yerelliği* göz önünde bulundurularak, Avrupa felsefesinin bir kurgusu olarak kabul edilebilir; onu evrenselmiş gibi göstermek ise kabulü imkânsız bir çarpıtmadır. Hegel'in "mutlak bilgi"yi icat edip kendi kurgusunun evrensel olduğuna inanmaya hakkının olduğu söylenebilir. Ancak onun bu kurgunun, kendisinin –ve takipçilerinin– inancının ötesinde bir evrenselliğe sahip olacağını beklemeye hakkı yoktu. Bugün bizim Hegel'in düşünce mirasını Konfüçyüs'ün, İbn Haldun'un ya da Guaman Poma de Ayala'nın geride bıraktığı mirasa yeğlememiz için hiçbir sebep yoktur. Tabii bu üç düşünürden hiçbirinin Tin'in fenomenolojisini ele almadığı doğrudur. Ancak onların bunu yapması gerekmez. Çünkü burada "miras"tan kastedilen "Tin'in mirası" değil, her bir düşünürün kendi düşüncelerini, eylemlerini ve yazılarını etkileyen siyasi ve tarihî koşullar altında sonraki kuşaklara bıraktığı mirastır. Bu bakımdan "onlar, düşündüğü yerler neyse o"ydular.

Günümüzde beş yüz yıllık bir döngünün sonuna yaklaşıldığını görüyoruz. Bu durumu Hegel'in kurgusal karakterine başvurarak dile getirmek gerekirse bugün Tin'in kendisini Hegel'in bölgeselliğinin kafesinden kurtardığı söylenebilir. Artık dördüncü aşamasına erişmiş (üçüncü aşama Alman ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Avrupası'ydı) olan ve Birleşik Devletler'de varlığını sürdüren Tin sınırlarda beliriyor, hem sınırda düşünmeye hem de dekolonyalizme somutluk kazandırıyor ve kendisini Ba-

tı modernitesinin –ve Hegel’in– emperyal döneminden kurtararak onun yerine geçiyor.

MODERNİTENİN/KOLONYALİTENİN SINIRINDA YAŞAMAK: SINIRDA DÜŞÜNMENİN KÜRESEL ÖLÇEĞİ

Sınırdaki düşünme sınırdaki yaşamayı gerektirir. Sınır çalışmaları ise bir bölgede yaşamayı varsayım olarak kabul ederler. Dolayısıyla bu çalışmalarda bilen özne sınırların sakini değil, gözlemcisidir.⁷ Günümüzde sınırların akademisyenler ve entelektüeller için ciddi ölçüde ilgi uyandıran bir konu hâline geldiğini görüyoruz. Birbirleriyle bağlantılı olan küreselleşme ve göç olguları şu ana kadar sınırları bölgeyle ilişkili olarak vurgulamışlardır. Ve bu vurgunun odağı yalnızca ulus-devletin bölgesel sınırları değildi; o aynı zamanda ister Paris’in, Berlin’in, Londra’nın, New York’un ya da Los Angeles’in kalbinde isterse de Avrupa’yı Afrika’dan veya Birleşik Devletler’i Güney Amerika ile Karayipler’den ayıran sınırlarda ikamet etsin devamlı sınırlarda yaşamaya devam eden göçmenlerin varoluşsal koşullarına da yönelikti. 1500 yılında başlayan küresel bir devir olan şimdiki zamanın ana özelliklerinden biri, insanların sınırlarda (sınırlarda olmadığına da Avrupa kolonisi olan veya İkinci Dünya Savaşı’ndan beri Latin Amerika ülkelerinin olduğu gibi Birleşik Devletler tarafından idare edilen ülkelerin elçiliklerinde) durdurulmasına rağmen paranın ve malların serbest bir akış hâlinde olmasıdır. Yani insanların “düzenlemelere tabi tutulması” gerekli görülürken, ticaret ne pahasına olursa olsun “özgürleştirilmelidir”

“Serbest ticaret” oyununda küresel tasarımların, her zaman kaybeden taraf olan göçmenler ve ulus-devletlerin yerel tarihleriyle çatıştığı görülür. Aslına bakılırsa gitgide artan bir sıklıkta ken-

7. Bu ayrım üzerine daha fazla detay için bkz. Madina V. Tlostanova ve Walter D. Mignolo, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, Ohio University Press, Columbus, 2012.

dini göstermekte olan bu olgular bir noktada “kapitalizmin çelişkileri” olarak tarif edilmişti. Ancak ortada böyle bir çelişki yoktur: Kolonyalitenin mantığı dünyayı döndüren şeyin ta kendisidir ama onun bir modernite, kurtuluş ve ilerleme retorığının içine gizlenmesi gerekir. Burada “çelişki” olarak görülen şeyler esasında aynı madalyonun iki yüzüne (“modernite/kolonyalite”) karşılık gelir. Küresel tasarımların da kendilerini doğuran yerel tarihi gizlediği ve sanki tarihin doğal bir açılımıymış gibi sunuldukları görülür. Buna ek olarak yerel tarihlerle küresel tasarımlar arasında da bir çelişki bulunmaz: Küresel tasarımlar kolonyalitenin mantığıyla uyumludurlar; ancak aktörleri ve kurumları küresel tasarımlardan fayda gören yerel tarihler için ilerleme ve gelişim imgesiyle betimlenir ve teşvik edilirler.

Burada sözünü ettiğim sınırlar ve sınırda düşünme her zaman moderniteyi/kolonyaliteyi ayırıp birleştiren ve Berlin Duvarı’nın yıkılışının ardından yeni duvarlar (hukuki duvarlar, psikolojik ırksal duvarlar, cinsiyet ve cinsellik duvarları, ırksal sınıflandırmalar vesaire) olarak somutluk kazanan sınır ya da çizgiyle kısıtlıdır. Şimdi genel olarak fiziksel ve psikolojik sınırlar (yani kaynağını modernitede/kolonyalitede bulmayanlar) farklı disiplinlerin (sosyoloji, ekonomi, antropoloji, estetik, dilbilim vesaire) perspektifi ve endişelerine göre analiz edilen olgular hâline gelebileceğini ve gelmekte olduğunu görüyoruz. Sınırlar akademik disiplinlerin perspektifsel alanlarından gözlemlendiği ve analiz edildiği zaman sınırda düşünme elde edilemez. Disiplinler, tanımları gereği bölgesel epistemolojilerin üstüne kuruludur. Araştırmacılar epistemolojik bir disiplinler itaatsizlik sergileyerek sınırda yaşamının varoluşsal deneyimini ön plana çıkarmadığı sürece, sınırların araştırılması kişiyi zorunlu olarak sınırda düşünmeye götürmez. Bu itaatsizliği sergileyen araştırmacı sınırda düşünmenin yeşermesine engel olan disiplinler yapılarına meydan okumuş olur. Sınırlar araştırma konusu olduğunda, ifade edimin zorunlu olarak sınır epistemolojilerinin üstüne kurulmuş olması gerekmez. Burada kritik önem taşıyan nokta, disiplinler bölgeselliklerin içinde yaşarken *sınırlar üzerine düşünmeyi* sınırda yaşamının sonucunda ortaya çıkan ve disiplinler bölgeselliklerden bağlarını koparan sı-

nırda düşünmeyle karıştırmamaktır. Olası senaryoların en idealinde sınırlar analiz edildiği zaman sınırda düşünme nesnelleştirilir ve bölgesel epistemolojilerin perspektifinden incelenir. Artık burada söz konusu olan faal bir sınırda düşünme değil, başka bir tür düşünme –bölgede, yani disiplinlerin bölgesinde yaşayanın gerçekleştirdiği disiplinler düşünme– tarafından gözlemlenen bir sınırda düşünmedir.

Sınırdaki düşünmenin sınırda yaşamayı gerektirdiği doğru olsa da bu, sınırda düşünmek için gerekli ancak yetersiz bir koşuldur. Sınırdaki düşünme epistemik, etik ve *estetik*⁸ boyuta sahip bilinçli siyasi projelere katılmayı gerektirir. Onu gerçekleştirecek kişinin her şeyden önce hegemonik epistemolojiden (“mutlak bilgi”) ve Batı’da çeşitli biçimlerle kendini gösteren tek boyutlu akıl kültüründen kopması gerekir. Özler ontolojisine (tek boyutlu akıl kültürüne) göre yalnızca bir gerçeklik vardır ve epistemik mücadelenin amacı bu tek konulu, homojen dünyanın hakikatine erişmektir. Bu ontoloji bölgeseldir ve doğası gereği parantez içinde hakikati kabul etmez; hakikat yalnızca parantez dışında kabul edilebilir. Özler ontolojisinin türevlerinden biri olan bölgesel epistemoloji, bir savaş epistemolojisidir.⁹ Hedefi ise parantez dışındaki hakikatin hâkimiyetini güvenceye almaktır. Parantez dışında hakikate inanmak ve ona uygun olarak eylemde bulunmak iki ölümcül sonuç doğurur. Bunlardan birincisi kişinin mecburen hem rakip ideolojilerle hem de rekabet etmek yerine kopmayı amaçlayan

8. Burada –on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru kurulan felsefi bir disiplin olan– estetik ile duyguların, duyumsamanın ve duygulanımların dünyasını ifade eden *aisthesis* arasındaki ayrıma dikkat çekmeyi gerekli görüyorum. Sınırdaki düşünme *aisthesis*’in özgür kalmasını sağlamak için estetiğin dekolonize edilmesini beraberinde getirir. Bkz. Walter D. Mignolo, “Aesthesis Decolonial”, *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte* 4:4, 2010, s. 11-25. Aynı zamanda bkz. “Decolonial Aesthetics: A Manifesto”, <http://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/> (yayınlanma tarihi Ağustos 2011’dir).

9. Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham, 2008, <http://www.dukeupress.edu/against-war>

dekolonyal ideolojilerle devamlı savaş içerisinde olmasıdır. İkinci- si ise hakikat adı altında liderlik rekabetine giren devletlerin, orduların ve ekonomilerin dışında kalan nüfusun büyük bir çoğunluğunun verilen mücadelelere katılmasalar da bunların sonuçlarına katlanmak zorunda kalmasıdır. Buna bir örnek vermek gerekirse birçoğumuz AB ile ABD arasındaki finansal drama ve Irak ile Libya'nın işgal edilmesine seyirci olarak tanıklık etmiştir. “Mutlak bilgi”nin dünyası ve parantez dışındaki hakikatin iki yüzü bu şekildedir. Öte yandan, hakikatin parantez içinde kabul edildiği ve bir “bilgi jeo-politikası”nın hüküm sürdüğü bir dünya, dünyadaki tüm yerli toplulukların felsefi geleneklerinin bize yüzyıllardır söylediği üzere bir ilişkisel ontolojiler dünyasıdır.¹⁰

Sınırdan düşünmeyle meşgul olmak dekolonyaliteyle meşgul olmakla, yani dekolonyal bir şekilde düşünmek ve eylemde bu-

-
10. Günümüzde “ilişkisel ontoloji”nin yaygınca konuşulup tartışılan bir konu olduğu görülüyor. Ancak ilişkisel ontoloji ya da ontolojilerin iki epistemik temeli bulunuyor. Bunlardan biri kaynağını Batı Avrupa ile Anglo-Amerika’da bulur ve “özel ontoloji”yle, yani Michel Foucault’nun erken dönem eserlerinde soyağacının izini sürdüğü öz ontolojisiyle yüzleşir. Diğer epistemik temel ise Batı epistemolojisiyle yüzleşmelerde hem “özel” hem de “ilişkisel” ontolojilerle bağlantılı olarak ifade edilse de kaynağını Batı’da değil, yerli topluluklarda bulur. İlişkisel epistemolojinin Batı’daki ve Amerika yerlileriyle yerli topluluklardaki temeli arasındaki ana fark, birçok şeyin yanı sıra bunların düşünce soy kütüklerinde yatar. Burada aynı zamanda Amerikan yerlileri ve yerli topluluklar için “ilişkisel” ifadesinin “bizim/bedenlerimiz doğa olduğu” anlamına geldiğine dikkat çekilmelidir. Bu perspektifte “ilişkiler” Batı’nın ilişkisel ontolojisindeki gibi benim dışındaki nesneler ve olaylar arasında görülmez; bunun yerine epistemik temeli *benim dünyayla ilişkim ve dünyanın benimle ilişkisi* sağlar. Bunlardan birincisi için bkz. Mustafa Emirbayer, “Manifesto for a Relational Sociology”, *American Journal of Sociology* 103:2, 1997, s. 281-317. İkincisi için bkz. Shawn Wilson, “Relationality” ve “Relational Accountability”, *Research Is a Ceremony: Indigenous Research Methods* adlı eserde, Fernwood Publishing, Halifax ve Winnipeg, 2008, s. 180-225. Bu ikisi arasındaki daha basit bir biçime indirgenmesi olanaksız olan radikal fark söylenende (ifade edilen- de) değil, söyleniş (ifade edilme biçiminde) yatar. www.ijerph.org

lunmakla aynı şeydir. Bunun sebebi ise sınırda düşünmenin ana gayretinin disiplinleri “geliştirmeye” değil, onları kendilerinin dışında kalan amaçlar için “kullanmaya”, modernitenin/kolonyalitenin olmadığı bir dünyayı hedeflemeye ve inşa etmeye yöneliktir. Sınırdaki düşünme eylemseldir. Pekâlâ kolonyal düşünürler ne tür bir bilgi ister? Biz, kolonyalitenin ortadan kalkmasını ve gezegenimizdeki yaşama koşullarını iyileşmesini sağlayacak bilgiyi isteriz. Buna bir örnek olarak yoksullukla mücadele etmek günümüzün hegemonik siyasi endişelerinden biridir. Yoksulluğu azaltmak adına neler yapılabileceğine karar vermek için araştırmalar yapılır. Ancak dünyada yoksulluğun var olma sebebini açıklamak için hiçbir araştırma yapılmaz. Dekolonyal bilgi, yoksulluğu bir gerçek olarak kabul etmek ve onun yayılmasına engel olacak bilgiyi üretmekten ziyade onun “nedenlerini” açığa çıkarmayı hedef edinir. Sınırdaki düşünmeyi yalnızca akademik bir endişeye çevirmek “disipliner yozlaşma”yı beslemek ve işi tersten yapmaktır.¹¹ Dekolonyal düşünürler ve entelektüeller için günümüzün dünya düzeninde kendini gösteren birincil sorunlar, kaynağını devamlı modernite retoriğinin (örneğin gelişimin, büyümenin ve tüketimin mutluluk getirdiği ve bu dünyadaki hayatımızı haklı çıkardığı düşüncesi) altına gizlenmesinde bulur. Dekolonyal bir şekilde düşünmek ve eylemde bulunmak kolonyalitenin mantığını açığa vurmaya ve modernite retoriğinden kopmayı ifade eder. Parantez içinde bilgi ve hakikat, mutlak bilginin ötesinde epistemik jeo-politika, kolonize edilmiş madun bilgilerin yeniden eski hâline kavuşturulması ve hayata dair farklı vizyonlar dekolonyal düşünme ve eyleminin temel taşlarından bazılarıdır. Bunlar aynı zamanda *Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar* ile *The Darker Side of Western Modernity* [Batı Modernitesinin Karanlık Yüzü] adlı eserim arasında bağlantı kuran düşüncelerin arasında yer alır.

11. Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, Paradigm Publishers, Colorado, 2006, s. 1-12, s. 107-132. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

YEREL TARİHLER/KÜRESEL TASARIMLAR'A YÖNELİK BAZI TEPKİLER

Okumakta olduğunuz kitap ilk yayımlandığı tarihten bu yana onun ana argümanına karşıt görüşteki iki eleştirmenin ifadesiyle “iyi ya da kötü kayda değer ölçüde etki bırakan” bir metin oldu.¹² Kitabımda sunduğum argümanlar “kolonyalitenin epistemolojisi”ni¹³ inceleyen bir makale kaleme almanın yanı sıra bize doğal kaynakların sömürülmesi ve doğalgaz boru hatlarının jeo-politikası üzerine düşünmek için bir araç sağlayan Linda Alcoff gibi filozofların dikkatini çekti.¹⁴ Bunlar aynı zamanda göç ve emek piyasaları konularına odaklanan feminist kuramcılarının ilgisini çekti.¹⁵ Buna ek olarak eğitim felsefecilerini sınırlar üzerine düşünmek yerine sınırda düşünme konusunu ele almaya teşvik etti.¹⁶ Ayrıca postmodernite ve kültürel çalışmaların ötesinde araştırma alanları ve seçenekler arayan yüksek lisans öğrencilerine ait bir sitede yer aldı.¹⁷ “Kolonyalite”nin “eleştirel sosyoloji” perspektifinden kapsamlı bir analizi de Brezilyalı sosyolog Jo-

-
12. Scott Michaelsen ve Scott Cutler Shershow, “Rethinking Border Thinking”, *South Atlantic Quarterly* 106:1, Kış 2007, s. 39-60.
 13. Linda M. Alcoff, “Mignolo’s Epistemology of Coloniality”, *New Centennial Review* 7:3, s. 9-101.
 14. Mary Gilmartin, “Border thinking: Rosspport, Shell and the political geographies of a gas pipeline”, *Political Geography* 28:5, Haziran 2009, s. 274-282, <https://www.zotero.org/groups/solidarity/items/itemKey/TBCTU472>.
 15. Laura Agustin, *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*, Zed Books, Londra, 2007, <http://www.re-public.gr/en/?p=230>.
 16. Lyn Carter, “The armchair at the borders: The “messy” ideas of borders and border epistemologies within multicultural science education scholarship”, *Science Education* 94:3, Mayıs 2010, s. 428-447, http://www.eric.ed.gov/ERICWebPortal/search/detailmini.jsp?_nfpb=true&_E-ERICExtSearch_SearchValue_0=EJ883118&ERICExtSearch_SearchType_0=no&accno=EJ883118.
 17. “Border Thinking”, *Marginal Thoughts*, <http://marginal-thoughts.blogspot.com/2006/08/border-thinking.html>

se Mauricio Domingues tarafından Brezilya'daki Rio de Janeiro Araştırma Enstitüsü'nde düzenlenen bir atölye çalışmasının devamı olarak yayımlandı. Benim Domingues'in eleştirisine verdiğim cevap ise yine aynı dergide (*Theory, Culture and Society*) kısa bir süre sonra yayımlandı.¹⁸

Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar'ın İspanyolca çevirisi¹⁹ kayda değer ölçüde ilgi gördü. Burada kitabımı konu alan eleştiri yazılarının en aydınlatıcı olan ikisinden bahsetmek istiyorum. Bunlardan Meksika'da yayımlanan birincisi, okurlara kitabımın sunduğu argümanın detaylı bir incelemesini sağlayan on dört sayfalık bir metin.²⁰ İspanya'da yayımlanan ikinci metin ise argümanımın yalnızca şu boyutuna odaklanıyor: "Terapi olarak sınırda düşünme".²¹

Son olarak burada birini İngilizce diğerini de İspanyolca olarak verdiğim iki uzun röportajdan (bunların haricinde birçok röportajımın bulunduğunu belirtmekte fayda var) bahsedeceğim. İngilizce olan röportajda argümanım Çikano(a)/Latino(a) düşüncesi çerçevesinde –Linda Alcoff'un kolonyalitenin epistemolojisi üzerine olan makalesiyle bir ölçüde bağlantılı olarak– sunuluyor. Ekvador'da yayımlanan İspanyolca röportaj ise kitabımı Latin Amerikan düşüncesindeki tarihî ve güncel trendler bağla-

-
18. Jose Mauricio Domingues, "Global Modernization, 'Coloniality' and Critical Sociology for Contemporary Latin America", *Theory, Culture and Society* 26:1, Ocak 2009, s. 112-133, <http://tcs.sagepub.com/content/26/1/112.abstract>; ve Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom", *Theory, Culture and Society* 26:7/8, 2009, s. 159-181, <http://tcs.sagepub.com/content/26/7-8/159.abstract>.
 19. *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Editorial Akal, Madrid, 2003.
 20. Elena Martinez Santamaria, "Un Mundo Otro/Una Mirada Otra", *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales* 10:33, s. 299-314.
 21. Alejandra Doria Maury, "El pensamiento fronterizo y la subalternidad como terapia", *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7, 2007. Bu metin modern/kolonyal sınırda (bu sınırın etrafında değil) yaşama ve düşünme çabasıdır. Özgün bir röportajdır.

mında ele alıyor. Bu röportajlar, birlikte okundukları zaman sınırda yaşama ve sınırda düşünmenin taşıdığı anlamın canlı bir örneğini oluşturuyor.²²

Ben, sınırda düşünme kavramına Çikana yazar ve düşünür Gloria Anzaldúa'dan esinlenerek vardım. Anzaldúa'nın *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*'sı sosyal ve beşerî bilimlerin alanlarını ciddi ölçüde etkilemiş bir metindir. Bu eser dünya çapında Avrupa modernitesinin en ilerici, bilgili ve kültürlü düşünürlerinin arasında kendilerini bulamayan milyonlarca insana kaybettiği epistemik onuru ve saygınlığı geri kazandırır. Burada bir Çikana'nın ve lezbiyen bir düşünür ve yazarın, çoğunluğu heteroseksüel olan Avrupalı erkeklerin düşünce ve öğrenmeyi "ileriye taşıyan" katkılarıyla aynı düzeyde katkılar sağlayabileceğini sindirmenin pek kolay olmadığına dikkat çekmekte fayda vardır. Bilmenin, düşünmenin ve eylemenin beden-politikası sınırda yaşayan ve sınırda düşünen bedenlerden gelir. Anzaldúa, dünya çapında sınırda yaşayan milyonlarca insana daha önce Avrupa felsefe geleneğinin en görkemli ve muhteşem ifadelerinde bile düşünülmemiş (ya da kısmi veya dolaylı olarak düşünülmüş) deneyimleri içine dâhil eden bir düşünme biçimi sağlar.

Bilgi jeo-politikası ve sınırda düşünmeyle alakalı olarak uluslararası ilişkiler düzeyinde benzer bir olguya rastlanır. Ekonomik ve siyasi uluslararası ilişkilerde ademimerkezleşme epistemik ademimerkezleşmeyi destekler ve teşvik eder. Bilgi jeo-politikasında görülen bu kaymaların ("mutlak bilgi"den kopmanın) arkasında yatan sebepleri anlamak o kadar da zor değildir. Avrupa'da Rönesans'tan yirminci yüzyılın sonuna kadar olağanüstü fikirlerin, argümanların ve tartışmaların yeşermesini sağlayan de-

22. Luisa Elena Delgado ve Romaro Rolando, "Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Dignolo", *Discourse* 22:3, 2000, s. 7-33; Catherine Walsh, "Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista con Walter Dignolo", Catherine Walsh (Ed.) ve diğerleri, *Abya-Yala*, Quito, 2002, yeni baskıları birkaç kez internette (<http://www.revistapolis.cl/4/walsh.htm>) yayımlanmıştır. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

neyimler öyle bir kültürün tarihi ve deneyimi tarafından beslenip destekleniyordu ki, ilerici düşünürler emperyalizme karşı olduklarında bile emperyal Avrupa'nın havuzunda yüzüyorlardı. Ne var ki uygarlığa yapılan bu muhteşem katkıların, dünya çapında daha eski devirlerde yeşeren benzer ölçüde muhteşem fikirlerin değerini düşürmek ve bunları –Oryantalizm'de olduğu gibi Batı perspektifinden yorumlanmış nesneler ya da müze eserlerine çevirerek– silmek gibi bir yan etkisi oldu. Günümüzde uluslararası arenada sınırda düşünme; yaşama, eyleme ve düşünme biçimlerini (modern döneme ait olmayan siyasi, ekonomik ve etik toplumsal örgütlerle birlikte) şimdiki zamanda geleceğe yönelik olarak yeniden yazma ihtiyacından doğar.

Modern olmayan uygarlıklarda görülen her şey kınanmalı, Batı modernitesindeki her şey de övülmelidir, diye bir kaide yoktur. Örneğin bugün dünya çapında milyonlarca Müslüman Kuran'a inanıp güvenir ve seküler Müslümanların İbn-i Sina, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi ait oldukları geleneklerde devleşmiş düşünürleri olmuştur. Batı'da milyonlarca insanın Aristoteles'te, Hobbes'da, Kant'ta, Hegel'de ya da Marx'ta bulduğu şeyi Doğu Asya'da milyonlarcası Konfüçyüs'te, Mensiyüs'te, Budâ'da ve diğer düşünce sistemlerinde bulmuştur. Bu benimseyici eğilimlerin her biri bölgesel olabilir ve bölgede yaşayanlar sadece Batı dışındaki dünyada değil, dünyanın her yerinde parantez dışında hakikati savunmaya karar verebilir. Fakat moderniteden/kolonyaliteden dolayı bu bölgeler arasında sınırlar bulunuyor ve –bu yüzden– sınırda düşünmeyi gerektiren siyasi ve etik durumların Batı'daki ifadesiyle “mutlak bilgi”den kopma gerekliliğinden kaynaklı olarak yüzeye çıktığı görülüyor. Epistemik itaatsizlik ve kopma, kişinin Batı epistemolojisine sırtını dönmesini veya onu görmezden gelmesini ifade etmez. Bunun yerine Batı'nın epistemik hegemonyasının her hâlükârda çözümünden çok sorun ürettiğini ifade eder. Kaynağını Batı'da bulmayan mevcut düşünce soy kütükleri ister seküler isterse de dinî olsunlar, Batı epistemolojisinin ortaya çıkardığı çelişkili diyalojik yüzleşmeye zorunlu olarak cevap vermelidirler. Bunun bir örneği Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın *İslam and Secularism* [İslam ve Laikizm] adlı eserinde ortaya koyduğu argü-

mandır.²³ el-Attas'ın bu eserinde Hristiyanlığın tarihini ciddi bir şekilde ele aldığı görülür. Ne var ki ben Hristiyanlığın kendisini İslam ile bağlantı içerisinde ele alınarak sunduğu hiçbir örnek hatırlamıyorum. İslam'ın Hristiyanlığın perspektifinden yorumlanması ile yüzleşmek için Hristiyanlığı ele alması gereken Müslüman düşünürlerin aksine Hristiyan düşünürlerin kendilerini teyit etmek için İslam'ı ele almaları gerekmez. Burada meselenin düğüm noktası güç ilişkileri arasındaki farklılıktır. el-Attas argümanını Kur'an'ın bölgesel epistemolojisinde değil, üzerinde yaşadığı İslam ve Hristiyanlık sınırlarının epistemolojisinde inşa etmiştir. Kuşkusuz Müslüman olmak için Hristiyanlığa da, sınırda düşünmeye de gerek yoktur, fakat el-Attas'ın yaptığı gibi küresel bir dinî ve felsefi tartışmaya girmek sınırda düşünmeyi gerektirir. Bilginin kolonyalitesinden dolayı İslam Batı Hristiyanlığına değil, Batı Hristiyanlığı İslam'a müdahale eder.

İçinde yaşadığımız dönemde sınırda yaşayanların sınır düşünürleri ve dekolonyal aktörler hâline geldiğini görüyoruz. Bu gözlemleri yapmamın sebebi, kitabımda ortaya koyup savunduğum fikirlerin bazılarının sınırda yaşayan ve güreşen, bilgilerinin madunluğuyla boğuşan, emperyal ve küresel tasarımların araçları ve gerekçesini sağlamakla birlikte on altıncı yüzyılda Bartolomé de Las Casas, on dokuzuncu yüzyılda da Karl Marx örneğinin gösterdiği üzere aynı epistemoloji içindeki kurtuluşçu düşüncelere inanma dürtüsünü doğuran epistemolojik modernite hegemonyasının ağırlığı altında ezilen insanların yanı sıra kendi kişisel deneyimlerim ve fikirlerimde kaynağını bulmasıdır. Hem Las Casas'ın hem de Marx'ın eserleri son derece önemli, anlaşılır, kavgacı, eleştirel ve dürüsttü. Ancak bunlar aynı zamanda kısıtlıydı da; kurtuluş, kendisini gerekli kılan epistemolojiden gelemez. Hristiyanlık, liberalizm ve Marksizm, Batı uygarlığının üç ana ideolojisi. Las Casas ile Marx'ta görülen türde eleştirel düşünme biçimleri ve tavırlar, çözmeye çalıştıkları sorunları yaratan kozmolo-

23. Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *Islam and Secularism*, Suhai Academy Lahore, Pakistan, 1978. *İslam ve Laisizm*, Selahattin Ayaz (Çev.), Pınar Yayınları, 2017. <https://rantey.org>

jinin içinde kalırlar. Ancak şaşırtıcı bir şekilde dünyanın en az üçte birinin kolonyaliteden etkilendiği ve kurtarıcılar, sorunları üreten uygarlığın ta kendisinden geldiği için kendi geleceğine yönelik tartışmalar ve planlamaların dışında tutulmuş olduğu görülür. Sınırdaki düşünme kurtarıcı beklemek yerine kaderlerini kendi ellerine alan insanların deneyimlerinden doğan bir epistemoloji, etik ve siyasettir. Bugün elimizde devletin, şirketlerin ve Las Casas ya da Marx'ın "diğerleri"nin istediği şeyi sağlayamayacağına işaret eden fazlasıyla kanıt bulunuyor. Ayrıca bu düşünürlerin ikisinin de Hristiyan ve seküler emperyal yayılma politikalarının ve Endüstriyel Devrim'in bu insanlardan aldığı onuru ve saygınlığı geri getiremeyeceği açıkça görülüyor. Sınırdaki düşünme günümüzde kaderini kendi ellerine alan küresel siyasi toplumun epistemolojisi hâline geliyor.

Ben *The Darker Side of Western Modernity* [Batı Modernitesinin Karanlık Yüzü] adlı kitabımda Batı uygarlığının kendisini meydana getiren kolonyal güç matrisinin kontrolünü kaybetmekte olduğunu ve bu olmadan şimdiki yapısını koruyamayacağını savunmaya devam ediyorum. Burada "kontrolünü kaybetmek" Batı uygarlığının tıpkı Roma İmparatorluğu gibi sona ereceğini ifade etmiyor. Bunun yerine onun bugün gezegenimizde birlikte var olan birçok uygarlıktan birine indirgendiği ve Batı-dışlaşmanın ekonomi, devlet ve uluslararası ilişkiler alanlarında gittikçe belirginleşen etkisinden dolayı küçülmekte olduğu anlamına geliyor. Ne var ki Batı-dışlaşmanın bilgi, sanat ve din alanlarında küresel geleceklere doğru yeni yollar açarken ekonomik ve siyaset alanlarında hâlâ kapitalizme bağlanıp kaldığı görülüyor. Buna rağmen siyasi-ekonomik Batı-dışlaşma sürecinin beraberinde getirdiği değişim kolonyal güç matrisinin kontrolünü ilgilendiriyor. Bugün BRICS ülkeleri (Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika) IMF (Uluslararası Para Fonu) ile Dünya Bankası'nın talimatlarını takip etmiş olsalardı bulundukları yerde olamayacaklarını çok iyi biliyorlar. Ayrıca onların her biri aynı ekonomi türünü, yani kapitalizmi paylaşıyor. Böylelikle tek bir iyi, demokratik kapitalizm ve demokratik olmayan başka kötü kapitalizmler diye bir ayrımın bulunmadığını açıkça çıkarıyorlar. Batı-dışlaşma büyüme-

yi ve gelişimi teşvik eden bir ekonominin ve ekonomisini sürdürmek için tüketim yapmak zorunda olan uygar bir toplumun Batı'da ve Batı dışında sürdürülebilir olmadığına kasıtsız bir şekilde açıklık kazandırıyor. Kolonyal güç matrisinin (ekonomi; otorite; cinsiyet, cinsellik ve ırkçılık; bilgi [epistemoloji, estetik, din] ve öznellik) tüm düzeylerinde faal olan kolonyal projeler işte bu noktada ön plana çıkar. Sınırdan düşünme –tarih boyunca ve dünya çapında yerel Batı tarihleri ile Batı-dışı yerel tarihler arasında görülen çeşitli yerel deneyimlerden doğması bakımından– dekolonyal projelerin çoğulluğu ile çeşitliliğini birbirine bağlayan çoklu-evrensel epistemolojidir. O, bugün doğmakta olan küresel siyasi toplumun var olma ve düşünme biçimidir.

Son olarak dekolonyalitenin siyasi toplum alanında aldığı biçim şudur: Yalnızca şirketlerin yağmacılığa giren faaliyetlerine karşı çıkmak ve bunları ortadan kaldırmak, finansal krizleri ve devlet hatalarını (örneğin işçilerin, gazetecilerin, entelektüellerin, sanatçıların, kasaba halkının, öğretmenlerin, dinî toplulukların çektiği sıkıntılar vs.) protesto etmeyen, aynı zamanda artık modern “tek boyutlu epistemik kültürün” ya da “tek boyutlu akıl kültürlerinin” kolonyalitesi, kapitalizmi ya da “çeşitliliği” tarafından yönetilmeyen küresel geleceklere erişmek için çabalayan bir toplum. Bunun sonucunu öngörmek kolay olmasa da bizim (yani bir bütün olarak dünya nüfusunun) hem kolonyal matrisin kontrolünü reddeden (gayri-Batılılaşma) birçok yeni aktör hem de onu (dekolonyaliteyi) ortadan kaldırmak için çabalayan aktörler tarafından yönetilen küresel geleceklere doğru ilerlediğimizi söyleyebiliriz. Bununla alakalı olarak Maya takvimi, dünyanın Hollywood filmlerindeki gibi felaketimsi bir patlamayla yok olacağını öngörmemişti. Bunun yerine onun kehaneti bir döngünün, beşinci güneş döngüsünün sona ererek dünyanın kendisinin değil, onun mevcut düzenini sürdüren döngünün biteceğine işaret etmişti. Ayrıca enteresan bir şekilde, bahsi geçen döngünün sona ereceği tarih olduğu söylenen 2012 yılı, Batı uygarlığının küresel hâkimiyetinin kapanışına denk geliyordu. Bunun bir tesadüf olabileceği söylenebilse de, 2012 yılına gelindiğinde gitgide artan sayıda (milyarlarca) kişi, Batı uygarlı-

ğının küresel tarihlere dikkate değer katkılarda bulunmasına rağmen, onun emperyal eğiliminin hem dünya hem de onun üzerinde yaşayan insanların çoğunluğu için felaketimsi sonuçlar doğurduğunu net bir şekilde görmeye başladı. Arjantin’de açık ocak madenciliği şirketlerinin yağmacılığına karşı mücadele veren bir topluluğun liderinin ifadesiyle insanlar “onların istediği gibi yaşamak istemediklerinin” (“no queremos vivir como ellos quieren que vivamos”) farkına vardılar.²⁴

24. Raúl Zibechi, “Las revoluciones de la gente común” (*La Jornada*, Meksika, 3 Haziran 2011), <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/03/opinion/023a1p01>.
 2012 BASKISINA ÖNSÖZ • 31

ÖNSÖZ

Okumakta olduğunuz kitabın ana konusu modern/kolonyal dünya sisteminin oluşumu ve dönüşümünde kendini gösteren kolonyal farktır. Bu çalışmada Immanuel Wallerstein'ın (1974, 1980, 1989) alanında çığır açan tartışmalı araştırmasını başlangıç noktası, kolonyal farkı da çıkış noktası olarak alıyorum. Onun doğal bir sonucu olarak Amerika'nın ortaya çıkışı, tarihî konumu ve 1500'den yirminci yüzyılın sonuna kadar modern/kolonyal dünya düzeninde geçirdiği dönüşüm ise ele aldığım ikinci konuyu oluşturuyor. Modern dünya sistemi kendi içinden tanımlanmış ve kuramsallaştırılmıştı. Çeşitli biçimlerde kendini gösteren kolonyal deneyimler ve tarihlerse ona bağlanarak sistemin dışından ele alınmıştı. Ne var ki o *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo 1995a, s. 2) adlı eserimde benimsediğim erken modern, modern ve geç modern dönemlerin kronolojisinden daha avantajlıdır. Onu avantajlı kılan ise modern Batı tarihine yönelik çizgisel (*lineer*) kavrayışta eksik olan, modern dünya sistemine yerleşik olan mekânsal boyuttur. Sistemin mekânsal boyutu, kolonyal farkın bulunduğu ve hâlâ faal olduğu dış sınırları gösterir. Kolonyal fark, merkezler ile çevreler arasındaki klasik ayrıma yirminci yüzyılın ortalarına kadar sadık kalmıştır. Bu yüzyılın ikinci yarısında

ise ulus-aşırı şirketler tarafından yönetilen küresel kolonyalizmin ortaya çıkışı erken kolonyalizm ve güç kolonyalitesi biçimleri için geçerli olan ayrımı silmiştir. Kolonyal fark dün dışarıda, merkezden uzakta yer alıyordu. Bugün ise onun her yerde, merkezin çevrelerinde ve çevrenin merkezlerinde olduğunu görüyoruz.

Kolonyal fark güç kolonyalitesinin sahnelendiği mekândır. O aynı zamanda madun bilginin geri getirildiği ve sınırdaki düşünmenin doğmakta olduğu yerdir. Kolonyal fark, küresel tasarımlar icat eden ve uygulayan *yerel* tarihlerin *yerel* tarihlerle buluştuğu, bu tasarımların adapte edilmesi, benimsenmesi, reddedilmesi, kaynaştırılması ya da göz ardı edilmesi gereken mekândır. Son olarak kolonyal fark, güç kolonyalitesinin dünya çapında farklı mekânlar ve zamanlarda sergilenen iki tür yerel tarih arasındaki yüzleşmede faal olduğu hem fiziksel hem de imgesel konumdur. Eğer Batı kozmolojisi tarihî olarak kaçınılmaz referans noktası ise, iki yerel tarih türünün çoklu yüzleşmesi dikotomilere direnir. Diğerlerinin yanı sıra Hristiyan ve Kızılderili, Hristiyan ve Latin Amerika yerlisi, Hristiyan ve İslam, Hristiyan ve Konfüçyüsçü kozmolojiler, modern/kolonyal dünya sisteminin jeo-tarihî sınırları dâhilinde kıyaslandıkları zaman değil, yalnızca tek başlarına ele alındıklarında dikotomiler canlandırırılar. Modern/kolonyal dünyanın/dünyadaki kolonyal fark aynı zamanda “Oksidentalizm”in modern/kolonyal dünyanın her şeyi kapsayan imgelemi olarak ifade bulduğu yerdir. Sonradan Oryantalizm, yakın geçmişte de alan çalışmaları, böyle bir imgelemin tamamlayıcı yönlerini oluşturur. Soğuk Savaş’ın bitişi ve bunun neticesinde alan çalışmalarının son bulması, yeni bir kolonyalizm biçimi olarak küresel kolonyalizmin kolonyal farkı belli bir ulus-devlette konumlanmadan dünya çapında üretmeyi sürdürdüğü ana karşılık gelir. “Oksidentalizm”, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda paradoksal bir şekilde Oryantalizm’i mümkün kılan koşul olmasına benzer şekilde kendisini mümkün kılan Doğu ile buluştuğunda kolonyal farkı dünya çapında açığa çıkarır.

Sınırdaki düşünme (ya da sonradan izah edeceğim üzere “sınır gnosisi”) kolonyal farkın paradoksal bir sonucudur. Onun izi İs-

panyol kolonyalizminin Mezoamerika ve And Dağları'nda başladı-ğı ana kadar sürülebilir. And Dağları'nda Amerika yerlisi Gua-
man Poma'nın (Waman Puma) on altıncı yüzyılın sonu, on yedin-
ci yüzyılın başlangıcında (Murra ve Adorno, 1980) *Nueva coróni-
ca y buen gobierno* adlı metninde resimlerle sunduğu artık klasik-
leşmiş olan anlatı bunun dikkat çekici bir örneğidir. Önceden *The
Darker Side of the Renaissance* (1995a, s. 247-256, s. 303-311) adlı
eserimde analiz ettiğim üzere, madun bir perspektiften ifade edi-
min kırık mahalli sınırdan düşünmeyi kolonyal farka bir tepki ola-
rak tanımlar. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Nahualar tara-
findan kullanılmaya başlayan “Nepantla” kelimesi bir diğer örnek-
tir. “Arada olmak ya da kendini arada hissetmek” şeklinde tercüme
cdebileceğimiz bu ifade, bir İspanyol'un değil, Amerika yerlisinin
dilinde mümkün olmuştur. (Bkz. Mignolo 1995b.) Kolonyal fark,
kırık bir ifade edimin hegemonik söylem ve perspektife bir tepki
olarak madun perspektiften sahnelendiği diyalojik durumların ge-
rektirdiği koşulları oluşturur. Böylece sınırdan düşünme, melez bir
ifade edimden fazlası olur. O, bölgesel ve hegemonik kozmolojiyle
(yani ideolojiyle, perspektifle) diyalojik durumlarda kırık bir ifade
edimdir. On altıncı yüzyılda sınırdan düşünme hegemonik kolonyal
söylemlerin kontrolü altında kalmıştır. Hegemonik kolonyal söy-
lemlerin –Bartolomé de Las Casas örneğinde olduğu gibi İspan-
yol hegemonyasını eleştirdikleri zaman bile– yayımlandığı, tercü-
me edildiği ve kullanımı gitgide artmaya başlayan matbaanın sa-
yesinde yaygın olarak dağıtıldığı yerde Waman Puma'nın anlatı-
sının 1936 yılına kadar yayımlanmaması bundan kaynaklanır. Yir-
minci yüzyılın sonunda sınırdan düşünme artık kontrol edilemez ve
hegemonik kozmolojiler dâhilinde eleştirel söylemlerin (örneğin
Marksizm, yapıbozumu, dünya sistemi analizi ya da post modern
kuramlar) kısıtlamalarına yeni eleştirel ufuklar sunar.

Ortaya koyduğum argümanı erken modernden moderne ve
geç moderne doğru artan lineer bir kronolojinin yerine modern/
kolonyal dünya modelinin çerçevesine oturtmamın sebebiyse Ba-
tı modernitesinin jeo-tarihi haritalamasındaki lineerliğin ötesinde
düşünme ihtiyacıdır. Modern/kolonyal dünya sisteminin jeo-ta-
rihi yoğunluğu için (imparatorluklar arasındaki çatışmalar) ve dış

(kozmozolojiler arasındaki çatışmalar) sınırları, modernite içindeki bir perspektiften –dünya sistemi analizinde, yapıbozumunda ve farklı postmodern perspektiflerde olduğu gibi– ne algılanabilir ne de kuramlaştırılabilir. Öte yandan, “post-kolonyal” çalışmalar, kuramlar ya da eleştiriler adı altında sunulan mevcut ve erişilebilir eserler on sekizinci yüzyıldan başlayarak modernite/kolonyalitenin oluşumunda belirleyici rol oynayan kritik bir döneme karşılık gelen on altıncı yüzyılı es geçür.

Okuduğunuz kitabın araştırma aşamasını büyük ölçüde –sınıf içinde ya da dışında– öğrencilerimle, Latin Amerika ve ABD’deki akademisyenler ve lisans öğrencileriyle, Duke Üniversitesi içinde veya dışında meslektaşlar ve yüksek lisans öğrencileriyle, akademinin dışında taksi şoförlerinden doktorlara, Bolivyalı hizmetçilerden küçük sektörlerde çalışan yöneticilerine kadar türlü türlü insanlarla çeşitli sohbetlere girerek tamamladım. Ve sohbet ettiğim kişilerin her birinin yerel tarihlere yönelik deneyimleri ve küresel tasarımlara yönelik algıları hakkında söyleyecek bir şeyi vardı. Bunlar “röportajlardan” ziyade samimi söyleşiler şeklinde geçti. Aslında bu projeyi başından itibaren bir kitap olarak planlamasam da, giriş kısmında izah ettiğim üzere 1992 civarında baş gösteren bir dizi mevzu hakkında makaleler yazmayı planlamıştım. Araştırma yöntemi olarak söyleşiyi kullanmaya 1994’ün bahar yarısında karar verdim. 1993 yazında *The Darker Side of the Renaissance* adlı kitabımın taslağını daha yeni bitirdiğimden ne bir diğer uzun soluklu, kapsamlı araştırma projesine girişmeye ne de ele almak istediğim konuyu net olarak belirlemeye hazırdım. Dahası, Romantik Filoloji kürsüsüne başkan seçilmiştim ve hepimizin bildiği üzere idari sorumlulukların araştırma projelerini kolaylaştırdığını söylemek gerçekten zordur.

Böylece takip eden üç ila dört yılı kendimi on altıncı yüzyıldan ya da erken küresel dönemden on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla doğru uzanan kolonyalite ve küreselleşme meseleleri hakkında yazılara ve söyleşilere adayarak geçirmeye karar verdim. Burada söyleşiler ile kaydedilen, yazıya geçirilen ve belge olarak kullanılan sözleri kastetmiyorum. Çünkü çoğu zaman sohbetlerimi verimli kullandığım insanların belli bir olay, kitap, fikir ya da

kişi hakkında gelişigüzel olarak yaptığı yorumlarıydı. Bunlar yazıya geçirilemeyen belgeler, gelip geçici olsa da kişinin aklında kalan ve belli bir argümanın değişiminde rol oynayan bilgilerdir. Yaptığım sohbetler benim şu iki işi paralel olarak sürdürme imkân tanıdı: Birinci olarak özellikle And Dağları'nın geçtiği ülkelerdeki ve Meksika başta olmak üzere Latin Amerika'daki entelektüellerle diyalog kurdum; ikinci olarak ise okuduğunuz kitapta ele aldığım konular önceden Duke Üniversitesi'nde ve Latin Amerika'da lisans ve yüksek lisans öğrencilerine verdiğim seminerlerde zaten anlatılıp tartışılmış olduğundan araştırma gündemlerini öğretim hedeflerine bağladım. Okumakta olduğunuz kitap bu söyleşilerin macerasını takip eder. Dolayısıyla öncelikli olarak bilgelikleriyle düşüncelerime kılavuzluk eden kişilere, onların sözlerini burada alıntılایamasam da (aslında onların bile bu sözleri unutmuş olabileceğini düşünüyorum), teşekkürü borç biliyorum. Bu kitabın, sonundaki bibliyografi kısmının ötesinde kalan “verilerinin” anonim bir rivayet olduğunu söyleyebilirim. Fakat bunlar aynı zamanda Immanuel Wallerstein ve Samuel Huntington ile yaptığım dolaylı söyleşilerde de kaynağını buluyor. Bu söyleşilerden ilkinde Wallerstein'in modern dünya sistemini (1974), jeo-politikayı ve jeo-kültürü (1991a), ikincisinde de Huntington (1996) ve onun uygarlık kavramlarıyla birlikte –sınırdan düşünmenin kendisi için bir çıkış yolu işlevi gördüğü– uygarlığın (özellikle de “Latin Amerika uygarlığının”) çatışmasını ele alıyorum. Argümanlarımı ise modern/kolonyal dünyanın mekânsal tarihini ve 1848-1898 döneminden bu yana Latin Amerika ABD ilişkilerini temel alarak öne sürüyorum. Kısacası onlarla yaptığım söyleşilerde sosyal bilimlerle diyalog içerisinde olan bir beşerî bilimler perspektifinden konuşuyorum. Okuduğunuz kitap dolaylı olarak beşerî bilimlerin İkinci Dünya Savaşı'nın ardından geriye düşerek sosyal ve doğal bilimlerin gitgide artan etkisine hiçbir cevap veremediği kanaatiyle yazıldı. “Kültürel çalışmalar”, etnik çalışmalar ve toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi birkaç alanda bu boşluğu doldurdu. *Social Text* dergisinde yayımlanan “Sokal Olayı”, beşerî bilimleri doğal ve –sert– sosyal bilimlerle “karşı karşıya” duracak şekilde birbirine bağlayan sağ-

lam bir felsefe bulunmadığından mümkün olmuştu. Kantçı üniversite *akla* dayalı iken Humboldtçu üniversite *kültüre*, neo-liberal üniversite *mükemmellik* ve *uzmanlığa* dayalıydı. Geleceğin (ya da tarih-sonrasının; Readings 1996, s. 119-134) üniversitesinin ise beşerî bilimlerin *bir bilgi ve kültürel pratikler eleştirisi* temel alınarak yeniden hayal edilmesi gerekiyordu. Ben Wallerstein ve Huntington aracılığıyla sosyal bilimlerle dolaylı bir diyaloga girerken işte bu perspektifi, yani beşerî bilimler perspektifi ni benimsiyorum. Fakat bu diyalogu aynı zamanda, onu burada Anibal Quijano, Enrique Dussel, Silvia Rivera-Cusicanqui, Salazar Bondy, Rodolfo Kusch, Nelly Richard ve diğerleri aracılığıyla sunduğum için Latin Amerikan düşüncesi perspektifinden de ele alıyorum. Bahsi geçen diyalog ayrıyeten Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Frances Aparicio, José Saldivar, David Montejano, Rosaura Sánchez, José Limón, Gustavo Pérez-Firmat ve diğerleri gibi Latin Amerikalı araştırmacıların ABD’de yaptığı katkılarda kaynağını buluyor. Son olarak bu diyalogda bilginin yapısındaki çifte perspektif (beşerî bilimler ve sosyal bilimler) ile belli jeo-tarihî konumların modern/kolonyal dünyanın oluşumu ve dönüşümünde oynadığı role odaklanıyorum.

Bu yöndeki ilk deneyimim, 1994 senesinin yazında Meksika’daki Universidad de Puebla’nın Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nde verdiğim iki haftalık seminerdi. Seminerin okuduğunuz kitabın ikinci bölümünün embriyosu niteliğinde olan konusu, “post-kolonyal akıl”dı. Bahsettiğim enstitüde bir atölye çalışması sürdüren Raúl Dorra, Luisa Moreno ve Marisa Filinich beni davet etmişti. Dolayısıyla öncelikle onlara ve enstitünün başkanı Alonso Vélez Pliego’ya teşekkür ederim. Enrique Dussel kolonizasyon ve dünya sistemi üzerine ilk seminer derslerinden birini yakın geçmişte “Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity” (Dussel 1998a) adı altında yayımlanan bir makalenin ilk taslaklarından biri olarak vermişti. Onunla seminerden bu yana görüşmeye devam etmenin yanı sıra –okurlarımın da ileriki kısımlarda göreceği üzere– modernite, kolonyalite ve dünya sisteminin ifade edimi konusunda Dussel’in düşüncelerinden etkilendim.

Kitabıma dâhil olan düşünsel aracılıkları başlatan metin, ilk olarak Fred Jameson, Masao Miyhosi ve diğerleri tarafından 1994 yılının Kasım ayında Duke Üniversitesi'nde düzenlenen "Kültürler ve Küreselleşme" konulu konferans için hazırlanan "The Postcolonial Reason: Colonial Legacies and Postcolonial Theories" adlı makaledir. Bu metin İspanyolca dilinde yeniden yazılarak Brezilya (Mignolo 1996a), Almanya (Mignolo 1997c) ve Venezuela'da (Mignolo 1998) yayımlanmıştır. Bu yeniden basımlardan söz etmemin bilginin madunlaşmasıyla alakalı bir sebebi var. Bir metin İngilizce dilinde yayımlandığında, dağıtımı daha geniş çaplı olduğundan yeniden basıma fazla gerek kalmaz. Bunun aksine örneğin İspanyolca dilinde yayımlanan eserlerin dağıtımı normalde yalnızca yerel kanallarla sınırlıdır. Bahsi geçen metin, İngilizce olarak yeniden yazıldığında "The Post-Occidental Reason" adını almış ve okuduğunuz kitabın ikinci bölümü hâline gelmiştir.

Puebla'da düzenlenen seminer Latin Amerika'da (Arjantin, Brezilya, Bolivya ve Kolombiya) katıldığım birçok konuşma ve seminerin ilkiydi. Burada teşekkür etmem gereken kişilerin listesi çok uzun olduğundan öncelikle bu seminerlerde beni dinleyen katılımcılara, yüksek lisans öğrencilerine ve meslektaşlarıma, ikinci olarak da bana davet göndermenin yanı sıra benimle daha uzun soluklu ve kapsamlı sohbetlere giren kişilere teşekkür etmekle yetineceğim. Arjantin'deki Universidad Nacional de Buenos Aires'den Enrique Tandeter ve Noé Jitrik'e; Universidad de Mar del Plata'dan Laura ve Monica Scarano ile Lisa Bradford'a; Universidad de Córdoba'dan Mirta Antonelli'ye ve Universidad de Tucumán'dan Carmen Pirilli'ye teşekkür ederim. Javier Sanjinés'e beni Bolivya'nın kolonyaliteyi geçmişte kalmaktan ziyade And Dağları'nın geçtiği ülkelerde canlı ve dinç bir şekilde var olmaya devam eden bir şey olarak gören birçok önde gelen düşünürüyle tanıştırdığı için çok şey borçluyum. Juan Carlos Mariacca ile Ricardo Kaliman'a Bolivya'da beni ilk Jornadas de Literatura Latinoamericana'ya (1993) ve Universidad de San Andrés'teki Facultad de Humanidades'te ders vermeye davet ettikleri için teşekkürler. La Paz'a yaptığım ziyaret gerçekten de okuduğunuz kitaba büyük ölçüde yön verdi. Kolombiya'da Carlos Rincón ve Hugo Niño Bo-

gotá ve Cartagena de Indias'taki araştırmacılar ve yüksek lisans öğrencileriyle tanışıp sohbet etmemi sağladı. Jorge Schwarz ile Ligia Chiapini'ye beni Brezilya'da birkaç kez Angel Rama merkezinde ve São Paulo Üniversitesi'nin Gelişmiş Çalışmalar Enstitüsü'nde atölye çalışmalarına ve derslere davet ettikleri için; Ana Lucia Gazolla'ya 1995'in Mayıs ayında beni Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais ve São Paulo'yu "gezdirdikleri" için; Juan Carlos Olea ve Rebecca Barriga'ya Mayıs 1997'de beni El Colegio de México'da bir seminere davet ettikleri için teşekkür borçluyum.

Meslektaşlarıma ve yüksek lisans öğrencilerine verdiğim tüm bu seminerlerde öncelikle yerel tarihleri küresel tasarımlara göre ölçmeyi; Latin Amerika ve ABD'deki yerel tarihleri ve ilgileri tartmayı; Birleşik Devletler'de bir Latin Amerikalı (Hispanik) ve Latin Amerika araştırmacısı (Mignolo 1991) olarak kendi kişisel konumum üzerine düşünmeyi; Soğuk Savaş'ın sona erişinin küresel tasarımlara (alan çalışmalarına) yerleşik akademik bir proje olarak "Latin Amerika Çalışmaları"nı ne ölçüde dönüşüme uğrattığını belirlemeyi ve "Latin Amerika düşüncesi"ni (ana endişesi yeni kolonyal imparatorlukların [Latin] Amerika'daki ulus-inşası süreçlerine paralel olarak paylaştırılan bir kimliği belirlemeyi ve yeniden konumlandırmak olan felsefi bir girişimdir) nasıl değiştirdiğini incelemeyi öğrendim. Bunun sonucunda aynı zamanda "insan bilimlerindeki" disiplinlerin artık yerel tarihlerden kopuk küresel tasarımların entelektüel yargıcı olmaya devam edemeyeceğini anladım. Son olarak küreselleşmenin yerel tarihlerde bastırılan bilgilerin üzerine inşa etmek için gereken şartları sağlamada ne kadar büyük bir rol oynadığını ve bu insanın Batı'nın modern epistemolojisinin kaçınılmaz olarak yayılması karşısında, ayrılık doğuran bir sınır ve "otantikliğin" teyidi bilginin modern dünya sisteminin içsel ve dışsal sınırlarında bastırılmasına katkıda bulunacağından başarılı olmak için sınırda gerçekleşmesinin ne kadar gerekli olduğunu öğrendim.

Edindiğim bu deneyim sayesinde öğrendiğim bir diğer şey de, öncelikle Güney Koni ve Kolombiya'da kolonyalite ve post-kolonyaliteye yönelik şüpheydi. Çoğu Latin Amerika ülkesinin bağımsızlığını on dokuzuncu yüzyılın başında elde ettiği gerçeği tartış-

ma odağının kolonyalite yerine moderniteye ve post-kolonyalite yerine postmoderniteye kaydığını ifade ediyordu. Okuduğunuz kitapta mevcut durumun sebebini anlamaya ve “kolonyal dönemi” (bu, büyük ölçüde İspanya ile Portekiz’in kolonizasyon dönemine karşılık gelir), bugün “küresel kolonyalite” gibi yeni bir kılık altında sapasağlam bir şekilde varlığını sürdüren “güç kolonyalitesi”nden ayırt etmeye çalışıyorum. Buna ek olarak birkaç yerde kültürel çalışmalarla post-kolonyalitenin Latin Amerika’ya emperyal bir trend olarak ithal edildiği yönündeki şüpheyi dile getiriyorum. Bu şüphe Latin Amerika çalışmaları ve yukarıda bahsettiğim, Soğuk Savaş sırasındaki Latin Amerika düşüncesi meselelerine direkt olarak bağlanıyor. Ne var ki asıl dikkatimi çeken şey bu şüphelerin aynı kişiler ya da onların 1970’li yıllarda Derrida, Lacan, Foucault, Frankfurt Okulu, Raymond Williams ve diğerlerinin hevesli destekçileri ve aracıları tarafından ifade edilmesiydi. Bu durum bana göre Avrupa’nın hâlâ hegemonik epistemolojik konumunu korurken ABD’nin özellikle de 1898’den bu yana “emperyal öteki” hâline geldiği Latin Amerika’da güç ve bilgi kolonyalitesini anlama yolunda oldukça aydınlatıcı bir vakaydı. Brezilya’da diğer Latin Amerika ülkelerinde edindiğim deneyimin aksine Avrupa ya da ABD kaynaklı “yabancı” kuramları ele alıp değerlendirmeye yönelik kritik önem taşıyan, daha cömert bir eğilimle karşılaştığımda bir kez daha şaşırdım. Belki de Milton Santos gibi dev bir figürün yaptığım söyleşilerin içeriği üzerinde etkisi olmuştu. Bahia’da verdiğim bir dersin ardından bana mimar, çevreci ve küreselleşme kuramcısı Milton Santos’tan bahsedilmesi şans eseri olmamıştı. Hem Santos’un hem de diğer konferans katılımcılarının ve onun düzenlediği kitaplara katkıda bulunanların görüşleri okuduğunuz kitabın üçüncü ve yedinci bölümlerine esin kaynağı oldu.

Duke Üniversitesi’nde kitabımın oluşumunda belirleyici rol oynayan ana söyleşiler lisans ve lisansüstü seminerlerinin ve biri “Küreselleşme ve Kültür” (Kasım 1994), biri de “Diller ve Kültürlerin Yeniden Konumlandırılması” (Mayıs 1997) üzerine olan iki uluslararası ve disiplinlerarası atölye çalışmasının etrafında gelişti. Fredric Jameson ile Masao Miyoshi’nin Ariel Dorfman, Alber-

to Moreiras ve benimle iş birliği içerisinde düzenlediği atölye genel olarak kitabımın tasarımı sürecinde önemli bir esin kaynağı oldu. Bölüm 7 bu konferansta okuduğum bir makaleden esinlendi. Ayrıca Bölüm 2'nin teksir makinesi ile çoğaltılmış erken bir taslağı "Okur Atölyesi"nde yer aldı. Meslektaşlarımla yanı sıra lisans ve lisansüstü öğrencilerinden oluşan büyük bir yönetim komitesinin katılımıyla düzenlediğim ikinci atölye de kitabımda (bölümler 5,6 ve 7) dil, ulus-aşırıcılık ve küreselleşme hakkında söylediğim her şey için oldukça önemliydi. Konferans konularıyla ilişkili meseleleri tartıştığım lisans ve lisansüstü öğrencileri ve meslektaşları arasında Miriam Cooke, Leo Ching, Eric Zakim, Mohadev Apte, Katherine Ewing, Teresa Vilarós, Lynn James, Helmi Balig, Alejandra Vidal, Gregory P. Meyjes, Jean Jonassaint, Chris Chia, Ifeoma Nwankwo, Meredith Parker, Benjamin B. Au ve Roberto Gonzáles yer alıyor. Ek olarak kitabımın beşinci bölümünün ikinci atölyenin temelini oluşturan bir makalenin geliştirilmiş bir versiyonu olduğunu belirtmekte fayda var.

1994 yılının güz yarıyılıyla 1997'nin bahar yarıyılı arasında birbirine paralel iki öğretim deneyimi edindim. İlk olarak –Duke Üniversitesi'nin birinci sınıf öğrencilerine mahsus disiplinlerarası bir program olan– *Focus*'un birimlerinden biri olan "Küreselleşme ve Kültürel Değişimler"ın başkanı Bruce Lawrence yıllardır taşıdığı meşaleyi bana devretti. 1994 ile 1997 yılları arasında bu programa başkanlık ettim ve onun dâhilinde dersler verdim. Her bir *Focus* birimi dört seminer ve dolayısıyla dört profesörden, bir lisansüstü öğretim asistanından ve İngilizce kompozisyonundan sorumlu bir yüksek lisans öğrencisinden oluştuğundan ve bu sayede program öğrenciler ile öğretim görevlileri arasında sürekli gelişen bir interaktif söyleşi akışını temel aldığından bu deneyim benim için muazzam ölçüde faydalı oldu. Hem bu sayede daha fazla "bilgi" edinmem hem de liseden yeni mezun olmuş öğrencilerle küreselleşmeyi ilgilendiren konuları tartışarak yeni şeyler öğrenmem bunda büyük rol oynadı. Onun için bu deneyime katılan meslektaşlarıma ve yüksek lisans öğrencilerine takdir ve teşekkürlerimi sunarım: Bruce Lawrence, Marcy Little, Miriam Cooke, Bat Gao, Qin Staro, Michael Har-

dt, Sybille Fischer, Silvia Tendeciary, Freya Schiwy ve Pramod Mishra.

1994 yılında Miriam Cooke ile birlikte kolonyal miraslar ve post-kolonyal kuramlar üzerine üç yıllık bir seminer düzenledik. Miriam başlıca Kuzey Afrika ve Orta Doğu'ya yoğunlaşırken ben Karayipler'i ve ABD'deki Latinolar meselesini de içeren Latin Amerika'ya yoğunlaştım. Bu coğrafi düzenlemenin ötesinde ilk seminerde dile, ikincisinde mekâna, üçüncüsünde de belleğe odaklanmaya karar verdik. Ayrıca Miriam Şabat tatilinde olduğundan ikinci semineri ne yazık ki tek başına verdim. Yine de seminerleri aklımda tasarlama ve bunların ikisini Miriam'la birlikte verme deneyimi dünyanın hakkında çok az şey bildiğim bölgelerine dair bir sürü şey öğrenmemi sağlamanın yanı sıra meyvelerini okuduğunuz kitabın başından sonuna kadar görebileceğiniz verimli bir diyalog başlattı. Miriam Cooke'a bir kez daha beni Tunus'ta düzenlediği Akdeniz çalışmaları atölyesine davet ettiği için teşekkür borçluyum. Üç gün süren bu atölyede Tunuslu entelektüellerin sunumlarını dinleme ve onlarla konferans salonunun dışında söyleşi yapma fırsatı buldum.

Yukarıda bahsettiğim üç yıllık seminerin ardından 1997 güz ve 1998 bahar yarıyıllarında Irene Silverblatt ile birlikte modernite, kolonyalite ve Latin Amerika üzerine lisans ve lisansüstü seminerleri verdim. Öğrencilerin büyük ölçüde katkıda bulunduğu bu seminerlerin güzelliğinin ötesinde edindiğim en kayda değer deneyim –başlıca birinci ve ikinci sınıf– lisans ve lisansüstü öğrencilerine aynı konuyu anlatırken benimsediğim yaklaşımlar arasındaki farktı; çünkü seminer aynı olmasına rağmen onu farklı düzeylerde vermem gerekmişti. Buna ek olarak iki seminer de Latin Amerikan kültürel çalışmaları programının bir parçasıydı.

Son olarak, 1998 yılının bahar yarıyılında Enrique Dussel ile birlikte alternatif rasyonellik biçimleri üzerine bir seminer verdim. Bu seminer, dersliklerde öğrencilerle ve farklı ortamlarda katıldığım uzun söyleşilerle beraber hem okuduğunuz kitapta “sınırdaki düşünme”nin formülasyonunda hem de Dussel'in kitabımda ele aldığım birkaç meseleye yaptığı muazzam entelektüel katkıla-

ra borcumun ve onunla aramızdaki farkların ortaya koyulmasında kritik rol oynayan bir deneyimdi. Ayrıca o, önceden bir makale olarak yayımladığım (Mignolo 1995c) Bölüm 3'te sunduğum değişimler için belirleyici bir rol oynadı. Elizabeth Mudimbe-Boyiye (kendisi 1994 senesinin güz yarısında Duke'ten ayrılmıştır) ve onun ardından Jean Jonassaint'a, *la Francophonie*'yi kültürüme ve kendi ilgi alanlarıma yaklaştırdıkları için teşekkürler. Ayrıyeten Jonassaint geride bıraktığımız üç sene içerisinde Karayipler'den ve Fransızca konuşulan ülkelerden önde gelen entelektüelleri Duke Üniversitesi'ne getirerek onu mekânsal anlamda da yakınlaştırdı.

Tüm bu yıllar boyunca lisansüstü öğrencilerinin aktif katılımı benim için gerçekten de kendi meslektaşlarımla yaptığım diyaloglar kadar faydalı oldu. Bu dört seminere katılan tüm lisansüstü öğrencilerinin adlarını burada veremesem de onların hepsine teşekkür etmek istiyorum. Tezleri okuduğunuz kitapta ele alınan bazı meselelerle yakından ilişkili olan ve dolayısıyla benimsemediğim perspektifleri etkileyen şu öğrencilere kronolojik sırayla teşekkür edeceğim: Juan Poblete bana on dokuzuncu yüzyıl Şili'sinin dil siyaseti ve edebiyatına dair yeni bir manzara sundu. Verónica Feliú'dan buradan "bakarak" oradaki "insanlar hakkında" yazmanın içerdiği zorlukları iyice değerlendirmeyi öğrendim; çünkü Verónica, 1980'li yılların sonunda Şili'de siyasi kadın hareketlerine *katılmış*, ve 1990'lı yılların ortalarında bunun *hakkında* bir tez yazmıştı. Duke Üniversitesi'ne geldiğimde lisansüstü öğreniminin sonlarına yaklaşan José Muñoz, etnik ve cinsel kimlikten kopma durumuna dair düşünceleriyle beni kimlik politikasına dair yeni bir perspektifle tanıştırdı. Ifeoma Nwankwo, ABD'de yaşayan bir Jamaikalı olarak sahip olduğu perspektiften dile getirdiği görüşleriyle bana Afro-Karayipliler ile Afro-Amerikalılar arasındaki farkları ele almayı öğretti. Chris Chia bana Gloria Anzaldúa'nın 1990'lı yılların başlarında Duke Üniversitesi'ne gelen Çinli bir lisansüstü öğrencisi için ne kadar önemli olduğunu ve Kuzey Amerika'nın kültürel tarihi üzerinde "dışarıdan" birinin perspektifinden yazmayı öğretti. Zilkia Janer'den Porto Riko'daki millî kolonyalizm üzerine detaylı bir şekilde düşünmeyi, Lucia Suárez'den de Karayipli kadın yazarlar arasında İngilizce, Fransızca ve İspanyolca olarak dil-

ler arası bağlantılar kurmayı öğrendim. Pramod Mishra ile onun Güney ABD kültürü ve edebiyatı üzerine görüşlerinin yanı sıra Nepal ve Hindistan'dan otobiyografik hikâyelerini konuştuğumuz uzun sohbetlere girdim. Shireen Lewis'e hem "Négritude", "Antillanité" ve "Creolité" kavramlarını ele alarak Afrika ve Afro-Karayip kökenli siyahilerin neredeyse yüz yıllık entelektüel mirasını içeren bir panorama sunan tezi için hem de benimle bu metnin oluşum aşamasında birçok kez sohbet ettiği için teşekkürler. Fernando Gómez'e Avrupa'da "ütopyalar" yazmak ile Fransiskenlerin Yeni Dünya'da ütopyalar "planlaması" arasındaki farkı düşünmemi sağladığı için minnettarım. Son olarak Marc Brudzinski ile Doris Garroway'e post-kolonyalite ve Karayipler üzerine harika bir konferans düzenledikleri için teşekkür ederim. Bu konferans, kaydettiği gelişimle birlikte Karayiplerin birbirinin kopyası olan adalardan oluşmak yerine modern/kolonyal dünya sisteminin devingen yapısında birbiriyle rekabet içindeki kolonyalizmlerden meydana gelen karmaşık bir tarihî düzene karşılık geldiğini gösterdi.

Kitabımın nihai biçimine kavuşmasında Duke Üniversitesi'nin dışında edindiğim iki söyleşi deneyimi önemli rol oynadı. Bunlardan birincisi 1994 yılının Şubat ayında katıldığım Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu dâhilindeki tartışmaları içeriyor. Bölüm 4, benim bu gruba olan minnettarlık borcumu açıkça gösteriyor. İkinci deneyim için ise beni nezaketle güç kolonyalitesi konusunu çalışan gruba davet eden Kelvin Santiago ve Agustin Lao'ya minnettarım. Geride bıraktığımız sene bu grubun üyeleriyle katıldığım tartışma ve söyleşiler okuduğunuz kitabın son taslağını önemli ölçüde etkiledi. Duke Üniversitesi dışındaki kişilere gelince, Norma Alarcón'a, Frances Aparicio'ya, Fernando Coronil'e ve José Saldivar'a yazıları ve yorumları için teşekkür ediyorum. Roberto Fernández-Retamar'a entelektüel cömertliği; Haiti Devrimi'ni Karayip ve Latin Amerika modernitesinin/kolonyalitesinin biçimlenmesinde kritik bir olay olarak gören bildiğim tek İspanyol-Amerikan entelektüel olduğu; 1998 yılının Ocak ayında söyleşilerimizi Küba'da sürdürmeme imkân tanıdığı ve diğer Kübalı entelektüellerle sohbetler etmemi sağladığı için teşekkürler. Michel Rolph Trouillot ile kişisel tanışıklığım,

onun Haiti Devrimi üzerine çalışmaları çoktan benim kendi düşüncelerimi etkilemeye başlamış olsa da Mart 1998 gibi geç bir tarihte gerçekleşti. Ne var ki o zamandan ve kitabımın son taslağını düzenlediğim tarihten bu yana üç kez onunla söyleşme fırsatı buldum. Bu söyleşilerde onun projesiyle benimki arasında, *Silencing the Past* (1995) adlı kitabı başta gelmek üzere onun eserlerini okurken farkına varmadığım bağlantılar keşfettim. Ve kitabımın son düzeltmelerini yaparken bunları devamlı aklımda tuttum. Geride bıraktığımı iki sene içerisinde Eduardo Mendieta ile Santiago Castro-Gómez ile de söyleşiler yaptım; onların ikisi de felsefe birikimleriyle –Enrique Dussel haricinde– büyük ölçüde edebiyat ve kültür eleştirmenleri, antropologlar, tarihçiler (din tarihçileri de dâhil) ve sosyologlar arasında gelişen bir tartışmaya önemli katkılarda bulundu. Ramón Grosfogel bana bağımlılık kuramını dünya sistemi bağlamında ele almayı ve Porto Riko’yu modernitenin kolonyal ufku dâhilinde yeniden düşünmeyi öğretti.

Son olarak Duke Üniversitesi’ndeki şu meslektaşlarım ve arkadaşlarıma minnettarlığımı dile getirmek istiyorum: Ariel Dorfman’a birçok sebebin yanı sıra *Heading South, Looking North*’u (1998) yazdığı ve bu kitabı bitirmeden bana hem İspanyolca hem de İngilizce konuşan bir Arjantinli-Şilili-Amerikalı olarak edindiği deneyimleri anlattığı için teşekkürler. Gustavo Pérez-Firmat’a *Next Year in Cuba*’yı (1995) yazdığı ve yazdığım konular hakkındaki şüphelerini devamlı dile getirdiği için minnettarım. Bölüm 5 ve 6’da Dorfman ile Pérez-Firmat’ın oldukça ilgi çekici ve güçlü anlatılarla çerçevelediği sorunları tartışma tarzında ele alıyorum. Fred Jamison ile Michael Hardt’ın önderlik ettiği Marksist Çalışma Grubu’nda katıldığım tartışmalar Kuzey, Güney, Orta Amerika ve Karayipler’de Marksizm konusunu ve Güney ile Kuzey Amerika Marksizmi arasındaki tezatlıkları irdeleyip anlamama yardımcı oldu. Okumakta olduğunuz kitapta bu konuyu José Arico’nun Marksizm ve Latin Amerika üzerine düşünceleri üzerinden ele aldım.

Aynı zamanda Gabriela Nouzeilles ile Alberto Moreiras’a çeşitli yayım projelerinin yanı sıra yakında yayımlanması planlanan

Nepantla: Views from South dergisinde yer alacak olan uzun ve tekrarlı söyleşilerimiz için; Teresa Vilarós'a çok-dilli ve uluslu bir İspanya'yı Duke Üniversitesi'ne getirdikleri için; Cathy Davidson'a "(Kuzey) Amerika" ve "Latin Amerika Çalışmaları" arasında bir diyalog başlattıkları için; Karla Holloway ile Rick Powell'a ABD'de Afro-Amerika meselelerine dair yeni bir perspektif sundukları için ve özellikle Rick'e siyahi Kuzey Amerika sanatı ile siyahi Latin Amerika sanatı arasındaki bağlantıları gösterdiği için; aynı şekilde Andrea Giunta'ya bir yandan gelişim ideolojileri ile bağlılık kuramı, diğer yandan da sanat üretimi, müzeler ve 1960'lı yıllardan sonra Latin Amerika'da özel kurumların sponsorluk yaptığı uluslararası sergiler arasındaki bağlantıların farkına varmamı sağladıkları için teşekkür borçluyum. Ayrıca beni kolonyalizm ve Japonya'nın modern/kolonyal dünya sistemiyle temasa geçmesi hakkında temel metinlerle tanıştıran Leo Ching'e; çalışma ve okuma gruplarıyla dünya tarihinin ve/veya evrensel tarihin mevcut anlamı ve olasılıklarına yönelik saplantılarından fayda görmemi sağlayan John Richards'a; benim için Çin ile Güney, Kuzey ve Orta Amerika arasında bağlantı kuran Sucheta Mazundar'a; Miriam Cooke'la birlikte verdiğim seminerlerden birine katılan ve hem seminerde hem de yayımlanan eserlerinde Yahudilikle (post) kolonyal mesele arasında bağlantı kuram Eric Zakim'e; bana destek olup kitabımın ilk taslağını oluşturmama yardım eden Jean Sullivan-Beals'a ve son taslağın düzenleme aşamasında bana sabırla yardımcı olan Avital Rosenberg'e teşekkürü borç bilirim.

Pramod Mishra kitabımın son aşamasında tekrar yardımına koşarak taslağın son hâlini okudu, oldukça yetkin bir yazar olarak görüşleriyle, Nepal'de edindiği kolonyal deneyimlerle ve İngilizce kompozisyon öğretmeni olarak becerileriyle katkıda bulundu. Valentin Mudimle ile Nick Dirks'e beni ilk taslağın kayda değer ölçüde potansiyel taşıdığına inandırma nezaketi gösterdikleri için teşekkürler. Son olarak Princeton University Press'te çalışan Mary Murrell'a gayretleri ve profesyonelliği için teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

GNOSİS VE MODERN/KOLONYAL DÜNYA SİSTEMİNİN İMGELEMİ ÜZERİNE

I

On altıncı yüzyılda İspanyol misyonerler insanların zekâ ve uygarlık seviyesini ele alınan topluluğun bir alfabetik yazı sistemine sahip olup olmadığına bakarak değerlendirip belirliyordu. Bu, kolonyal farklılığın yapılanması ve sonradan modern/kolonyal dünyanın imgelemi hâline gelecek olan Atlantik imgeleminin inşasında atılan ilk adımdı. *Tercüme*, önceden yerli yerine oturtulan kolonyal farkın özümsemesini sağlayan özel bir araçtı. İleriki kısımlarda göreceğimiz üzere *sınırdaki düşünme* –bugünün küreselleşmesi gibi tek-yönlü olan– kolonyal çevirinin silmeye çalıştığı kolonyal farkı onarmayı amaçlıyor. On altıncı yüzyılda kolonyal fark mekânda konumlanıyordu. On sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğindeyse, ölçü olarak alınan şey artık yazı değil tarihi. “Tarihsiz topluluklar” artık “şimdiden” “önceki” bir zamanda konumlanıyordu. Tarihi olan topluluklar tarihsiz olanların tarihini yazabiliyordu. Yirminci yüzyılın başlangıcında Max Weber bu alfabetik yazı ve tarih eksikliğini gerçek bilgiye sahip olmanın bir kutlamasına, evrensel değerlerin Batı tarafından elde edilmesine çevirdi. Okumakta olduğu-

nuz kitabı yazarken, madun bilgileri ve sınırda düşünmeyi yirminci yüzyılın sonunda Weber'e verilen tepkiler olarak düşündüğüm-den bu genel kavrayışı dikkate aldım. Weber hiçbir zaman koloniyalizmden bahsetmedi, kolonyal farkın bilincinde değildi ve sunduğu muzaffer tablonun modern/kolonyal dünya sisteminin tarihinde Avrupa'nın yayılma ve sermaye toplama çabalarının doruk noktasına denk geldiği gerçeğini göz önünde bulundurmada. Bununla alakalı olarak Weber'in okumakta olduğunuz kitabı biçimlendiren düşüncelere esin kaynağı olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* ([1904], 1992) adlı eserinin girişini yapan şu cümleleri hatırlatmak istiyorum:

Modern Avrupa uygarlığının ürünü olan bir kişi, herhangi bir evrensel tarih sorununu incelerken kendisine Batı uygarlığında –ve yalnızca burada– *evrensel* önem ve değer taşıyan bir gelişim çizgisinin üstünde konumlanan –ya da tarafımızdan konumlandığı düşünülen– kültürel olguların ne gibi koşulların bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıktığını sorması gerekir.

Bilim yalnızca Batı'da bizim bugün geçerli olarak kabul ettiğimiz bir gelişim evresinde var olur. [...] Kısacası ileri derecede olgunluğa erişmiş bir bilgi ve gözlem birikimi başka yerlerde (örneğin Hindistan'da, Çin'de, Mısır'da ve Babil'de) de görülmüştü. Fakat Babil'de ve diğer uygarlıklarda astronomi, gelişimini daha da hayret verici kılan matematiksel temeli Yunanlılardan miras alınmamıştı. Hint geometrisinde rasyonel kanıt diye bir şey yoktu. [...] Hint doğa bilimleri [...] deney yönteminin eksikliğini çekiyordu. (Weber, [1904], 1992, s. 13.)

Weber kolonyal farktan ve onun içine kaynaştırılmış olan bilgi madunlaşmasından tamamen bihaberdi. Yirminci yüzyılın sonunda yayımlanan bir kitabın ya da egemen bir düşüncenin on altıncı yüzyıldaki İspanyol misyonerlerin, Aydınlanma'dan sonraki Fransız ve Alman filozofların ve yirminci yüzyılın başlarındaki Avrupalı sosyal bilimcilerin geleneklerini sürdürdüğünü düşünmek zordur. Çünkü sosyolog ve siyaset bilimcisi Samuel Hun-

tington'un da dikkat çektiği üzere, "diğer" uygarlıklara mensup ve "diğer" bilgi biçimlerine sahip insanlar kendilerine hor görülecek bir şey olarak öğretilen (bkz. Bölüm 7) bir *gnoseoloji* benimser. Söylemeliyim ki Weber içimde kolonyalite ve epistemolojiye daha ciddi bir şekilde odaklanma ihtiyacı uyandırdı. Ama ilk başlarda bu konuları ele alan bir kitap yazmak gibi bir niyetim yoktu. Ne var ki okumakta olduğunuz kitabın, her bir bölümü oluşturan materyallerin önceden kısmî olarak yayımlandığı doğru olsa da bir dizi makaleden ibaret olduğu söylenemez. Her bir bölüm kitabın genel argümanını göz önünde bulunduracak şekilde büyük ölçüde yeniden yazıldı. Geriye dönük baktığım zaman kitabın tohumunun esasında *Latin American Research Review* dergisinin 1993'te yayımlanan, tarihçi Patricia Seed'in (Seed, 1991) kaleme aldığı bir eleştiri yazısından ilham alan ve kolonyal söylem, post-kolonyalite ve Latin Amerika konularını tartışan bir makalesinde ekildiğini söyleyebilirim. Bahsi geçen makaleye cevabımı burada Weber'in savına paralel bir temayla alakalı olarak alıntılar yapmak istediğim uzun bir paragrafla sonlandırmıştım:

Barbadoslu şair Edward Kamau Brathwaite, Karayipler'de yaşadığı deneyimlerle uyuşan bir ritim arayışının hikâyesini anlatırken okyanus suyunda bir çakıl taşı sektirdiği zamanlarda John Milton'ı okuyarak bulamadığı bir ritme rastladığı ana dikkat çeker. Brathwaite buna ek olarak çakılı sektirisi ile Kalipso müziği arasındaki paralellikleri fark ettiğinde Beethoven'da bulamadığı bir ritim duyduğu ikinci bir andan bahseder.¹ Eğer Brathwaite kolonyal bir okulda öğrendiği klasik modeller ile Karayipler'de edindiği yaşam deneyimi ve Afrika halklarının tarihine yönelik bilincinin kesiştiği noktada bir ses ve bilgi biçimi bulduysa, onun şiiri bir direniş söyleminden ziyade, bu direnişin merkeziliğini savunan bir söylemdir. Buna benzer savlar Britanya'nın Batı

1. Bkz. Barthwaite (1992). Onun kolonyal durumlarda rastlanan poetik pratiklere dair genel görüşünün açıklaması için bkz. Brathwaite (1983, 1984).

Hint Adaları'ndaki kolonyal söyleminin etkilerinden birinin "kişiyi Kral'ın İngilizcesinin ve bu dilin ifade edilme biçiminin mutlak hegemonyasına inandırması" olduğunu belirten Jamaikalı roman ve deneme yazarı Michelle Cliff'in yazılarında dolaylı olarak yer alır. Cliff, bu İngilizce kullanılmadığında "yazılan şeyin edebiyat değil, folklor olduğunu ve hiçbir zaman sanat olamayacağını" dile getirir. "Anglikan ideali (Milton, Wordsworth, Keats) bizim benzer düzgünlükte bir metin yazamayacağımızın güvencesiyle birlikte hep önümüzde tutuluyordu. [...] Jamaika İngilizcesinin burada konuşulmadığı açık ve net olarak ortaya koyuluyordu." (Cliff 1985.) Thiong'o, Lamming ve Brathwaite'in kolonyal imparatorlukların kenarları olarak görülen yerlerde eşzamanlı olarak alternatif ifade edim merkezleri hakkında kuramlar ve kavramlar oluşturduğu yerde ABD'deki Latinolar ve Afro-Amerikalıların ya kenarların -Thiong'o'nun ifadesiyle- aynı zamanda merkezde olduğunu ya da bilginin ve estetik normların aşkın bir özne tarafından evrensel olarak belirlenmek yerine farklı toplulukların bulunduğu kültürel merkezlerde yaşayan tarihî özneler tarafından evrensel olarak belirlendiğini göstermektedir. Buna bir örnek olarak Çikano yazar Gloria Anzaldúa, kendisini üç geleneğin (İspanyol-Amerikan, Nahuatl ve Anglo-Amerikan) buluşma noktasına yerleştirip farklı bilme biçimleriyle bireysel ve kolektif ifadelerin bir araya geldiği (Anzaldúa 1987) bir ifade edim mahalli yaratarak güçlü bir alternatif estetik ve siyasi hermenötik dile getirir. [...] Benim buradaki endişem ise "kolonyal ve post-kolonyal söylemin" yeni bir araştırma alanı veya bize yeni servetler sağlayacak bir altın madeni olmanın yanı sıra hem yeni ifade edim mahalleri kurma olasılığının koşulu hem de akademik "bilgi ve kavrayışın" Rigoberta Menchú'dan Angel Rama'ya kadar kolonyal ve post-kolonyal mirasların içinde yaşayan ve bunları temel alarak düşünenlerden "öğrenme" ile tamamlanması gerektiğini vurgulamaktır. Aksi takdirde biz, yeni kültürel eleştiri ve entelektüel ve siyasi özgürleşme biçimleri desteklemek (kolonyal ve post-kolonyal çalışmaları eşikte bulunan eleştirel bir ifade edim mahallinden ziyade bir araştırma alanı

hâline getirmek) yerine taklitçiliği, kuram ihracatını ve içsel (kültürel) kolonyalizmi destekleme riskiyle karşı karşıya kalıyoruz. Burada “yerli perspektifi” aynı zamanda entelektüelleri de içerir. Carl Pletsch (1981) tarafından yetkinlikle açıklanan, İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana bilimsel emeğin paylaştırılma biçimine bakıldığında Üçüncü Dünya ülkelerinin hem antropologların ve etno-tarihçilerin araştırdığı “kültürleri” hem de kuramlar oluşturup kendi kültürleri ve tarihleri üzerine düşünen entelektüelleri ürettiği görülür. (Mignolo 1993a, s. 129-131.)

Entelektüel başarılar maddi koşulları gerektirdiğinden ve yeterli maddi koşullar güç kolonyalitesiyle ilişkili olduğundan bu durumun aynısı Afrika’da ve Latin Amerika’da da karşımıza çıkar. “Bir yerden düşünme” bugüne kadar devamlı aklıma musallat olan bir ifade ve düşünce olduğundan onu seminerlerimde tartıştım ve bunun ardından yayımlanan bazı makalelerimde geliştirmeye çalıştım. (Örneğin bkz. Mignolo 1994; 1996a.) Kendine özgü bir anlam kazanmaya başlayan ikinci bir ifade de “sınırdaki düşünme”ydi. Aslında “sınır” gerektiğinden fazla kullanılan bir terim (sınırdaki yazma, sınır kültürü, sınır meseleleri) olsa da onun geçtiği tartışmaları okuduğumda bunların hiçbirisi Avrupa modernitesinin entelektüel cephelerinin ikişer tarafına karşılık gelen bilgi ve anlama ile epistemoloji ve hermenötik konularına değinmiyordu. Benim Çikano/a deneyimini model alarak oluşturduğum kendi “sınırdaki düşünme” anlayışım aynı zamanda Valentin Mudimbe’nin Afrika’nın icadını konu alan çalışmasında (Mudimbe 1988) ortaya koyulan “Afrika *gnosisi*” kavramından ciddi ölçüde esinlenmiştir. Burada anladığım şekliyle sınırdaki düşünmenin, kolonyal fark anlaşılmadan ele alınması imkânsızdır. Dahası, kolonyal farkın madun perspektiflerden görülmesi sınırdaki düşünmeyi talep eder.

Neden bahsettiğimi ve kitabımın neyi incelediğini açıklamak için şimdi birkaç ögeye daha yer vereceğim. Weber’den yaptığım ilk alıntıyı Tu Wei-ming’den ([1985] 1996) yapacağım takip eden alıntıyla kıyaslayınız:

Tarihi olarak, bireyseliğin Batı toplumunda harekete geçirci bir kuvvet olarak ortaya çıkışının büyük ölçüde özelleştirilmiş siyasi, ekonomik, etik ve dinî geleneklere örülü hâlde gelişmiş olabileceği söylenebilir. Kişinin Locke'un özel mülkiyet, Adam Smith ile Hobbes'un özel menfaat, John Stuart Mill'in mahremiyet, Kierkegaard'ın yalnızlık ya da Sartre'in özgürlük düşüncelerini kabul etmeden benliğe yönelik bir kavrayışı eşitlik ve özgürlüğün temeli olarak benimsemesi göze gayet makul görünür. ([1985] 1996, s. 78.)

Şimdi, Tu Wei-ming'in bu kavrayışı Fritjof Capra'nın *Tao of Physics*'iyle (1975) aynı çizgiyi izleyen bir diğer katkıdan ibaret değildir. *Tao of Physics* ilk yayımlandığı tarihten beri "modern fizik" ile "Doğu mistisizmi" arasındaki farkların ontolojik değil, tarihi ve "yüzeysel" olduğunu gösteren önemli bir argümana karşılık gelir. Bu ikisinin ötesine baktığımızdaysa onların adında bile kendini belli eden kolonyal farkı vurgulamada başarısız olan, kendini mantığa dayalı olarak ifade etme ve karmaşık düşünmeye yönelik insani bir kabiliyetle karşılaşırız. Capra'nın kitabında "Modern fizik" Batı'nın bilimlerinin hegemonik ağırlığını, "Doğu mistisizmi" de Oksidentalizm tarafından birkaç yüzyılda inşa edilen egzotik çağrışımları taşır. Capra'nın Batı'nın akıl kavramının evrenselliğine (tarihi bakımdan değil) inandığı yerde, Tu Wei-ming'in kendisini Konfüçyüsçü bir düşünür olarak tanımladığı görülür. Tu Wei-ming'in burada yaptığı katkı ise tam olarak güç kolonyalitesi ve kolonyal epistemik farkın ifade edimi tarafından birbirinin madunu hâline getirilen eşit epistemolojik potansiyeller arasındaki dengeyi onarmaktır.

Tu Wei-ming'in klasik bir eser niteliğindeki *Confucian Thoughts* (1985) adlı metnin giriş kısmının son iki cümlesi, Batı düşüncesinin epistemolojik limitlerini ve potansiyelini, geçmişten kalan ve Batı disiplinlerinin perspektifinden "incelenmesi" ve "düzeltilmesi" gereken bir şeyden ziyade sürdürülebilir bir bilgi olarak incelikle açığa çıkarır. Konfüçyüsçü mirasın epistemolojik potansiyeli, sürdürülebilir bilgi olarak modern epistemolojinin hem disiplinler hem de alan çalışmaları boyutlarındaki limitlerini göster-

me olasılığında yatar. Böylece “diğer kültürler”in bilimsel olmadığını ve Batı epistemolojisinin bilimsel yaklaşımlarından hareketle bilinemeyeceğini ima eden “bilgilere” ya da “çevirilere” “diğer kültürlerden” bakma olasılığı ortadan kalkar. Yukarıda alıntıladığım paragrafta Tu Wei-ming post-Oksidental bir evrenin ele alındığını ve böyle bir evrenin geri dönüşü olmayan bir noktaya ve kolonyal epistemik farkın şimdiye kadar madun bir bilgi biçimi olan bir şeyin perspektifinden silinmesine karşılık geldiğini açıkça belli eder. Öte yandan onun Çinli solcu entelektüellerin perspektifinden, Çin’de Konfüçyüsçülüğün Batı kapitalizmi ideolojisine bir Doğu kapitalizmi ideolojisiyle karşı koymak amacıyla kullanılmasını desteklediği için eleştirilmesi mümkündür. O aynı zamanda, Weber’in kendisinin Protestan etiğini Konfüçyüsçü bir etiğin perspektifinden eleştirme mantığını kullandığı için de eleştirilebilir. (Wang 1997, s. 64-78.) Ne var ki her iki durum da oyuna hiçbir taraf için ideal olmayan bir oyuncu dâhil eder. Gelecekte madun dinlerin sosyalizmin tarihî çöküşünün geride bıraktığı boşluğu dolduracağı benzer senaryolar hayal edebiliriz. Bunların, kapitalizmi Batı’nın ötesine yayarak Batı kapitalizminin imgesel ve ideolojik gücünü inşa ederken temel aldığı Protestan etiğine ve Hıristiyanlığa karşı koymak için kullanılabileceğini de söyleyebiliriz. Ne var ki bu olasılık Konfüçyüsçülüğün ve diğer madun bilgi biçimlerinin farklı amaçlarla devreye sokulmasına engel olmaz. “Otantiklik” artık göz önünde bulundurulmadığında geriye kalan tek şey, kolonyal fark ve güç kolonyalitesinin geride bıraktığı izlerin hem yeni hâkimiyet biçimleri (örneğin Konfüçyüsçülük ve kapitalizm) hem de yeni özgürleşme biçimleri için verilen mücadeleleri ifade edimidir. Ayrıca burada tezimi modern/kolonyal dünya sisteminin dış sınırlarının perspektifinden bakarak öne sürdüğüm “özgürleşme”nin altını çiziceğim. Hepimizin bildiği üzere “özgürlüğe kavuşma”, modern/kolonyal dünya sisteminin iç sınırları dâhilinde aynı amaçla kullanılan bir kelimedir.

Her hâlükârda Tu Wei-ming’in *Confucian Thought*’un giriş kısmının sonunda zarif ve son derece etkili bir şekilde dile getirdiği şu kavrayış, benim ortaya koymaya çalıştığım noktayı vurgular:

Farklı amaçlar için oldukça uzun bir süreye yayılacak şekilde yazılmış olan bu dokuz deneme, Robert C. Neville'in nazik ifadesiyle "Konfüçyüs'ün kendi benlik anlayışını aktarma ve yorumlama girişiminde bulunur". Fakat bu girişimler, Konfüçyüsçü benlik kavrayışını aktarıp yorumlamaktan çok uzak kalarak Konfüçyüsçülük geleneğindeki zengin kaynakları keşfeder ve bunların Konfüçyüsçü benliğin yaratıcı dönüşüm olarak anlaşılması gibi zorlu bir görevde kullanılmasını sağlar. [1985] (1996, s. 16.)

Eğer Konfüçyüsçülüğün, bilgilerin madunluktan çıkarılması ve insan bilgisinin ufkunu akademi dünyasının ve Batı'nın bilgi ve rasyonellik kavramlarının ötesine genişletme olasılığı sunduğu doğruysa, bu olasılık aynı zamanda Latin, Orta ve Kuzey Amerika yerlilerinin bilgileri de dâhil olmak üzere kolonyal firtınanın gazabına uğrayan bilgi biçimleri için de geçerlidir. Vine Deloria Jr. bir entelektüel ve aktivist olarak 1970'li yıllardan beri Amerika yerlilerinin bilgisiyle Anglo-Amerikalıların elindeki gücün yapısı arasındaki çatlaklara (ya da kolonyal farka) dikkat çeker. Kendisi bahsi geçen farkı, dikotomiler olarak sunma yoluyla özcüleştirdiği için eleştirilmiştir. Fakat burada kolonyal farkı görmeyi reddeden postmodern bir solcu görüşten gelen bir eleştiri biçimini çürütmek için yeterince zamanım bulunmuyor. Amerika kuşkusuz Anglo-Amerikalılar ile Amerika yerlileri arasında görülen iki taraflı bir mücadele değildir. Millî ideolojinin akademik dünyadaki gücü ve bunun sonucunda kıyaslamalı (Amerika yerlilerini Latin Amerika'da Kızılderililerin, Yeni Zelanda ve Avusturalya'da Aborjinlerin bağlamına yerleştirmenin yanı sıra İslam ve Hinduizm ile kıyaslayan) çalışmalarda görülen eksiklik, asıl önemli olan şeyin kolonyal fark olduğu gerçeğini gizler. Deloria'nın (1978) ileri sürdüğü üzere "birbiriyle çarpışan dünya görüşleri" geride bıraktığımız beş yüz yılın bir gerçeği olmuştur ve on altıncı yüzyıldan bu yana çarpışmaktadır. Ne var ki bu çarpışan dünya görüşlerinin hiçbirisi aynı kalmamış ve yalnızca Anglo-Amerikalılar ile Amerika yerlilerine ait olmamıştır. Bunun yerine çok sayıda dünya görüşünün dünya çapında farklı dönemlerde çarpıştığı görülmüştür.

Modern/kolonyal dünya sisteminin jeo-tarihî yoğunluğundan ve onun iç (aynı dünya görüşü dâhilindeki imparatorluklar arasındaki çatışmalar) ve dış sınırlarının (çarpmışan dünya görüşleri) diakronik [farklı zamanlardaki] çelişkilerinden kastedilen işte budur.

Bölüm 7’de bu konuya farklı bir yönden, yani Batı neo-liberalizminin ya da Batı neo-Marksizminin evrenselleşmesinin ötesinde çok çeşitli bir gezegensel uygarlığın geleceğini ele alarak geri dönüyorum. Ne var ki Wei-ming ile Deloria’ya göndermeler yaparken Konfüçyüsçülüğün ya da Amerika yerlisi dinlerin Protestanlığın alternatifleri olduğunu öne sürmeye niyetim olmadığını şimdiden belirtmekte fayda var. Tam tersine bu göndermelerin amacı Protestan etiğinin Konfüçyüsçülüğe ya da Amerika yerlisi dinlerine (Deloria, 1999; Churchill 1997) bir alternatif olmadığını önermek ve daha önemli olarak okuduğunuz kitabın argümanlarından birini vurgulamaktı. Eğer ulus devletler artık homojen olarak görülüyorsa ve emtia üretimi artık belli bir ülkeyle ilişkilendirilmiyorsa (örneğin otomobil endüstrisinde etkin olan birçok yeri düşünebiliriz), Konfüçyüsçülüğün ya da Protestanlığın etiğini veya Amerika yerlisi dinlerini homojen sistemler olarak düşünmeyi bırakmamız gerekir. Dolayısıyla modern ve seküler epistemoloji kavrayışı sayesinde ayırt edebildiğimiz inanç ile bilgi arasındaki ilişkiler yeniden düşünülmelidir. Benim Tu Wei-ming ve Deloria’yı Weber ile kıyaslamamın ana sebebi budur. Yine de önümde başka bir seçenek olmasaydı bu ikinci olasılığı kabul ederdim. Ama neyse ki önümüzde sınırda ve sınırdan düşünmenin yanı sıra sınırda düşünmeyi geleceğe yönelik bir epistemolojik atılım olarak uygulama gibi seçenekler bulunuyor. Tu Wei-ming ve Deloria’nın yorumladığını, Batı’nın hegemonik perspektifinden tercüme ettiğini ya da alan çalışmalarının perspektifinden bilgi aktardığını söyleyemeyiz. “Dinî çalışmalar”ın yerine onların analitik ve eleştirel düşünceleri, epistemolojik madunluğun perspektifinden sınırda düşünmenin güçlü bir uygulamasını sergiler. Modern epistemolojinin alternatiflerinin yalnızca *modern* epistemolojiden (Batı’nın epistemolojisinden) gelmesi zordur.

II

İzninizle şimdi bizi –Batı epistemolojisinde epistemoloji ile hermenötik ve nomotetik ve ideografik “bilimler” arasındaki– yüzleşmeden uzağa taşıyıp “bilgi” kavramını akademik kültürün ötesine genişleten bir terim olarak “gnosis”i kullanarak açıklayacağım. *Gnosis* ve *gnoseoloji* günümüzde akademik kültür dünyasında pek sık rastlanan kelimeler değildir. Bunların yerine biri doğa bilimleri, diğeri de beşerî bilimler olan “iki kültürün” temelini oluşturan epistemoloji ile hermenötik kelimelerine çok daha sık rastlanır. Gerçekten de hermenötik ile epistemoloji, Aydınlanma döneminden beri akademik kültürde devamlı ifade bulduklarından kulağa daha tanıdık gelirler. Bu dönemden günümüze kadar hermenötik, İncil’den ziyade seküler alanlara odaklanacak şekilde, epistemoloji de orijinal felsefi anlamından (*episteme*, kanaat anlamına gelen *doxa*’dan ayrı olarak gerçek bilgiyi ifade eder ve bilimsel bilgiye yönelik bir kavram olarak konumlandırılmıştır) uzaklaştırılarak yeniden biçimlendirilmiştir. Bunun sonucunda hermenötik, anlamın ve insan kavrayışının alanına tahsis edilmiştir. Böylelikle Snow (Snow 1959) tarafından tartışılan iki kültür, bilgi alanının Kuzey Avrupa’da konumlanan ve o zamandan bu yana üç ana bilgi dilinde (İngilizce, Fransızca, Almanca) geliştirilen modernitenin ikinci evresinde yeniden düzenlenmesiyle birlikte var olmaya başladı. Bu çerçeve, okumakta olduğunuz kitap boyunca benim ana tartışmamda merkezî bir rol oynuyor. *Gnosis* bir rasyonellik kavramının biçimlenmeye ve kuşkulu görülen bilgi biçimlerinden ayırt edilmeye başlamasıyla birlikte Batı’nın bilgi düzeyinden kaybolsa da bu semantik alanın bir parçasını oluşturunca Hristiyanlığa karşı olan ve modern kolonyal dünyada (Rönesans’tan Soğuk Savaş sonrasına kadar) “gnostisizm”e yöneltilen eleştirilere sebebiyet veren, kişiyi günahlarından kurtarmayı amaçlayan dinî bir akım olan Gnostisizm’in *gnosis* kavramını kendisine mâl ettiği doğrudur. Ne var ki benim burada incelemek istediğim soyağacı bu değil.

Hikâyenin aslında daha karmaşık olmasına rağmen, takip eden özet benim *gnosis* ve *gnoseoloji* kavramlarını kullanma şek-

limi ana hatlarıyla ortaya koyuyor. *Gignosko* (bilmek, farkına varmak) ve *epistemai* (bilmek, aşinalık kazanmak) fiilleri bilgiyi ve bilmeyi farklı bir şekilde kavramsallaştırır. Platon'un eserlerinde *doxa* ile *episteme* arasındaki fark yaygın olarak bilinir; bunlardan birincisi kanaatlere dayalı bir bilgi türünü, diğeri de açık ve net mantıksal kurallara dayalı, ikinci dereceden bir bilgiyi ifade eder. Gnosis ise görünüşe bakılırsa gizli ya da esrarlı bir bilgi türünü ifade etme ihtiyacından dolayı ortaya çıkmıştır. Ne var ki Yunan filologlar *gnosis* ile *episteme* arasında katı bir ayrım yapmak yerine onların belli yazarlar tarafından kullanılma biçimlerine bakılmasını tavsiye ederler.

Şimdi, *Oxford Companion of Philosophy*'nin gnoseolojiyi Yunan'daki "bilgi" kelimesiyle ilişkilendirdiği ve dolayısıyla *episteme* ile net bir ayrım yapmadığı görülür. Fakat burada, gnoseolojinin duyularla algılanamayan (ya mistik düşünme ya da saf bir mantıksal ve matematiksel akıl yürütme yoluyla elde edilen) bir bilgi türüne gönderme yaptığı ölçüde önemli ve modern bir ayrım kendini gösterir. *Oxford Companion of Philosophy* ise gnoseolojinin arkaik bir terim olduğunu ve yerini epistemoloji (modern, post-Kartezyen akıl ve bilgi anlamında) ile –örneğin Heidegger ve Gadamer'de– anlam ve hermenötik ile ilişkilendirilen bir bilgi biçimi ve kavramsallaştırması olarak metafiziğe bıraktığını açıkladığında oldukça ilginç bir şekilde kendi konumunu ifşa eder. Böylece erken modern kolonyal dünyada gnoseoloji genel olarak bilgiyi ifade ederken, epistemoloji analitik felsefe ve bilim felsefeleriyle (Rorty 1982) kısıtlı olmuştur. Ayrıca Almancada *Erkenntnistheori*, Fransızcada *théorie de la connaissance* ve İspanyolcada *teoría del conocimiento* kelimeleri gnoseolojiye eşit ifadeler hâline gelmiştir. Örneğin Ferrater Mora ([1944] 1969), İspanyolcada "teoría del conocimiento"yu "epistemología"dan, birinci terimin genel olarak bilgiyi, ikincisinin de bilimsel bilgiyi ifade ettiği gerçeğine dikkat çekerek ayırt etmiştir.

Valentin Y. Mudimbe'nin *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (1988) adlı kitabının alt başlığında gnosisi kullanması da ilginç bir detaydır. Bu kitap Af-

rika felsefesi üzerine bir inceleme yazma talebinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Felsefe kavramını çarpıtmadan böyle bir tarihin nasıl yazılacağı gerçekten de merak uyandıran bir sorudur. Mudimbe bir yandan felsefe tarihini kolonyalizm tarafından empoze edilen disiplinli bir pratik olarak inceleyip, diğer yandan felsefe olarak adlandırılan ve epistemolojiyle ilişkilendirilen disiplinli kolonyal bilme pratikleri tarafından madun bilgiye indirgenen diğer disiplinsiz bilgi biçimlerini ele alma göreviyle karşı karşıya kaldığında duyduğu sıkıntıdan söz eder. “Afrika’nın geleneksel düşünce sistemi” “felsefe”ye, geleneksel olanın modern olana olduğu kadar tezat olmuştur. Başka bir deyişle felsefe, bilgi biçimlerini disiplinli sınırlarının ötesine geçecek şekilde madunlaştırmak için bir araç hâline gelmiştir. Mudimbe gnosis kelimesini “felsefe” ve “epistemoloji”nin bir kenara atılmasını sağladığı geniş bilgi biçimi yelpazesini yakalamak için devreye sokar. Afrika’da yüzyıllar boyunca yaşayan insanların ve onu Batılılaştırmak için gelenlerin; geçmişte gezginlerin, günümüzde de medyanın onun hakkında ürettiği bilgilerin karmaşık yapısını anlamak ve bunu yaparken aynı zamanda “Afrika’nın geleneksel düşünce biçimi”nin taşıdığı kritik önemi vurgulamak, bilgi üretiminin bu iki kültürün ötesinde kavramsallaştırılmasını gerektirir. Mudimbe, gnosis kavramının etimolojik olarak Antik Yunan dilinde “bilmek” anlamına gelen *gnosko* ile bağlantılı olduğuna dikkat çeker ve biraz daha detaya girerek bu kelimenin “bilme arayışına girmeyi, soruşturmayı, bilme yöntemlerini, araştırmayı ve hatta biriyle tanışıklığı” ifade ettiğini ve “sık sık daha özel bir anlamda, daha yüksek, ezoterik bir bilgi türünü” (Mudimbe 1988, ix) ifade etmek için kullanıldığını dile getirir. Mudimbe ayrıca gnosisin *doxa*’ya da *episteme*’ye de eşit olmadığını belirtecek kadar dikkatlidir. Onun açıklığa kavuşturduğu üzere *episteme*’nin hem bilim hem de sistematik bilgiye yönelik entelektüel düzen olarak anlaşıldığı yerde *doxa*, *episteme*’nin kavramsallaştırılmasında bir dış katman olarak ihtiyaç duyulan bilgi türüdür. *Episteme* sistematik bilginin kavramsallaştırılmasını ifade etmenin yanı sıra *doxa*’nın zıttı olmadığını, bunun yerine onu mümkün hâle getiren bir koşul olduğunu açıklar.

Şimdi bilgi alanının Batı belleğinde sahip olduğu önceki düzeni takip ederek gnoseolojiyi gnosıs hakkındaki söylem olarak ele alarak, *gnosıs* kavramını *doxa* ve *episteme*'yi içerecek ve genel olarak bilgiyi ifade edecek şekilde kullanacağım. Sınır gnosisi madun bir perspektiften bilgi olarak modern/kolonyal dünya sisteminin dış sınırlarında kaynağını bulur. Kolonyal bilgiye dair bir söylem olarak sınır gnoseolojisi ise modern kolonyalizmlerin perspektifinden üretilen bilgi (retorik, felsefe, bilim) ile Asya, Afrika, Amerika ve Karayipler'deki kolonyal modernitelerin perspektifinden üretilen bilginin çelişkili kesişme noktasında üretilir. Sınır gnoseolojisi modern/kolonyal dünya sisteminin hem iç sınırlarında (emperyal çatışmalar, hegemonik diller, tercümelerin yönselliği vs.) hem de dış sınırlarında (kolonize edilen kültürlerle emperyal çatışmalar, bağımsızlığın ya da dekolonizasyonun sonraki evreleri) bilgi üretimine yönelik eleştirel olarak düşünmeyi içerir. Burada iç sınırlardan kastım, örneğin on yedinci yüzyılda İngiltere'nin İspanya'yı sahip olduğu hegemonik konumdan etmesi ya da ABD'nin 1898'de emperyal milletler uyumuna dâhil olmasıdır. Dış sınırlardan kastettiğim şey ise on altıncı yüzyılda İspanya ile İslam dünyası ve İnka ya da Aztek medeniyeti arasında, on dokuzuncu yüzyılda da İngilizler ile Hintliler arasındaki sınırlar veya emperyal tarihler uyumundaki kölelik anılarıdır. Son olarak sınır gnoseolojisiyle bölgesel gnoseoloji ya da epistemolojiyle, yani bugün bildiğimiz şekliyle (Descartes'tan Kant'a, Husserl'e ve analitik dil felsefesi ve bilim felsefesindeki tüm kollarıyla birlikte) bilgi felsefesi arasındaki fark şöyle ortaya koyulabilir: Ulusal dillerin kaynaşması ve ulus devletin oluşmasıyla uyumlu olarak ifade edilen, bilgiye dair bir düşünme ve anlama biçimidir. (Bkz. Bölüm 6.)

Hans Jonas'a göre (1958, s. 32) "Gnostisizm", "kritik önem taşıyan ilk yüz yılında Hıristiyanlığın içinde ve etrafında" biçimlenen birden fazla doktrini ifade etmiştir. Burada vurgu *bilgi* (*gnosıs*) üzerinde olmuş, günahlardan kurtulma ise nihai hedef olarak benimsenmiştir. Gnostik bilginin türüne gelince Jonas bu terimin bilinecek şeyin neliğini ya da bilgiye sahip olmanın öznel boyutunu belirtmeyen formel bir terim olduğunu gözlemler. Gnostik bağlam ile aradaki fark ise akıl kavramında bulunabilir.

Bilginin *ne* hakkında olduğuna gelince, klasik eğitim görmüş bir okura tanıdık gelecek çağrışımlar *rasyonel* nesnelere ve dolayısıyla bilgiyi edinmeye ve taşımaya yarayan organ olarak doğal akla işaret eder. Ne var ki gnostik bağlamda “bilgi”, vurguyla dinî ya da doğaüstü bir anlama sahiptir ve bugün akıldan ziyade inançla ilişkili göreceğimiz nesnelere gönderme yapar. [...] *Gnosis* baskın bir şekilde *Tanrı*’ya yönelik bilgiyi ifade etmiştir ve ilahın radikal aşkınlığına dair söylediklerimizden yola çıkıldığında “*Tanrı*’ya yönelik bilgi” doğal yollarla bilinemeyecek bir şeyin bilgisi olduğu ve bu yüzden doğal bir koşul olmayacağı sonucu çıkar. [...] Bir yandan, vahiy niteliğindeki deneyimlerle yakından ilişkilidir; bundan dolayı rasyonel argüman ve kuram, yerini hakikatin kutsal ya da gizli bilgiler ya da içsel aydınlanma yoluyla alınmasına bırakır. [...] Öte yandan “bilgi”, günahlardan kurtulmanın sırlarıyla alakalı olduğundan yalnızca belli şeylere yönelik kuramsal bilgiden ibaret olmak yerine insanın durumunun değişime uğratılmış bir hâli olarak günahlardan kurtulmayı sağlayan bir işlevi yerine getirmekle yükümlüdür. *Böylece gnostik “bilgi” oldukça pratik bir nesneye sahiptir.* (Jonas 1958, s. 34.)

Bizim artık Hıristiyanlığın başlangıç evresinde olmadığımız ve bir terim olarak *günahlardan kurtulmanın* da onun hakikat iddiasının da bilginin pratikliğini tanımlamaya müsait olmadığı açıktır. Ancak bizim epistemolojinin gnoseolojiden devraldığı alanı açıp onun hedefini *Tanrı*’ya değil, sınırların taşıdığı belirsizliklere doğru çevirmemiz gerekir. Amacımız günahlardan kurtulmak değil, dekolonizasyonu elde etmek ve modern/kolonyal dünya sisteminin inşa aşamasında güç kolonyalitesi tarafından kurulup kontrol edilen epistemik ve bölgesel *sınırların* katılığını dönüşüme uğratmaktır.

Fakat burada modern kolonyalizm tarafından kolonyal modernitelerin kesiştiği noktada üretilen bilgi biçimlerine odaklandığımdan; sınır gnosisi/gnoseolojisi ve sınırdaki düşünme, hegemonik bilgi biçimlerini madunun perspektifine taşıyıp özümseyen, ortaya çıkmakta olan güçlü bir *gnoseolojiyi* karakterize etmek için birbir-

lerinin yerine kullanılacaktır. Bu yeni bir senkretizm ya da melezlik biçiminden ziyade bilginin kolonyal madunlaştırılması ile kolonyal farkın meşrulaştırılmasının uzun tarihinde şiddetli bir savaş alanıdır. Ben okuduğunuz kitap boyunca “bilginin madunlaştırılması”nı ele alarak kendi ifadesiyle bir “antropologador” [antropolojist] olan Brezilyalı Darcy Ribeiro’nun erken dönem bir kavrayışını hakkını vererek aktarıp yorumlamak niyetindeyim. Burada “Antropologador”un gerçekten de bilginin madunlaştırılmasını işaretlediği görülür: “Üçüncü Dünya”daki bir antropolog, (Ribeiro 1960’lı yılların sonlarında, Soğuk Savaş’ın ve alan çalışmalarının pekiştiği bir dönemin ortalarında yazmıştır) Birinci Dünya’daki bir antropologla eşit görülemez; çünkü bunlardan ilki araştıran öznenin konumunda değil, araştırılan nesnenin konumundadır. Darcy Ribeiro’nun gözlemi yoğunluğunu, tarif edilen durumla öznenin tarif ettiği durum dâhilindeki konumu arasındaki yoğunluğu tam olarak bu gerilimde elde eder:

Avrupa hâkimiyet ağı dâhilindeki halklara nasıl çeşitli teknikler ve icatlar götürdüyse [...] aynı zamanda hem Avrupa’ya hem de kolonyal halklara atfedilebilecek mizaçların yanı sıra kavramlar ve ön kavramları içeren araç gereçlerini de öyle götürmüştür.

Dahası, kolonyal rejimler altında emeklerinin meyvelerinden ve servetlerinden mahrum bırakılan kolonyal halklar, Avrupa’nın onları siyahi, yerli ya da “mestizo” oldukları için ırksal bakımdan aşağı gören dünya görüşünün bir yansımasından ibaret olan imgeyi doğru imgeleri kabul etmenin sonucunda küçük düşmüşlerdir. Avrupalı olmayanlardan oluşan daha aydın toplumsal katmanlar bile kendi mevkileri Avrupa nüfusununkinden daha aşağıda yer aldığından kendilerini ve ait oldukları toplulukları madun bir mevkide bulunmak kaderlerinde yazan bir alt-insanlık olarak görmeye alışmışlardır. (Ribeiro 1968, s. 63.)

Okumakta olduğunuz kitabın ana tezi, kolonyal modernitelerin ya da Coronil’in (1997) kullandığı tabirle “madun modernitelerin” on beşinci yüzyılın sonlarından mevcut küreselleşme ev-

resine uzanan bir dönem olarak epistemolojiyle hermenötik arasındaki ayrıma dayalı bir çerçeve ve bilgi kavrayışı inşa ettiği ve bunu yaparak diğer bilgi türlerini madunlaştırdığıdır. Sunduğum ikinci tez ise bilginin madunlaştırılmasını içeren bu uzun sürecin, önceden madunlaştırılan ve yalnızca bir araştırma nesnesi olarak ilginç görüleni ifade edimin yeni mahalli olarak dile getiren yeni bilgi biçimleri tarafından radikal ölçüde dönüşüme uğratıldığıdır. Bu birinci tezi tarihî düzenin kültürel bir eleştirisi aracılığıyla keşfediyorum; ikincisini ise ifade edimin yeni mahallerine bakarak, onları “sınır gnosisi” olarak tarif ederek ve “sınır gnosisi”nin aynı zamanda modernite ile modern Akıl’ı inşa eden uzun süreç olan, dünyanın kolonize edilme süreci sırasında madunlaştırılan bilgilerin kuvveti ve yaratıcılığını ön plana çıkarmayı amaçlayan madun akıl olduğunu öne sürerek inceliyorum.

Argümanımı sunarken kullandığım “kolonyal farklar” (ve “kolonyal fark”) ifadesiyle kastettiğim şey, farkları değerlere dönüştürecek bir enerji ve mekanizma bütünü olarak güç kolonyalitesinin devreye sokulması yoluyla dünyanın modern/kolonyal imgeleme göre sınıflandırılmasıdır. Eğer ırkçılık modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminin her alanına yayılan matris ise, “Oksidentalizm” kolonyal farkların etrafında ifade edildiği ve hem kapitalizm tarihindeki el değiştirmeler (Arright 1994) hem de emperyal çatışmaların etkisiyle gerçekleşen ideoloji değişimleri aracılığıyla tekrardan ifade edildiği baskın metafordur. Sistemin çelişkili belleği dâhilinde dile getirilmesi gereken yeni kolonizasyon alanlarının ortaya çıkışına da (örneğin Fransa’nın İspanyolların Moroları İber Yarımadası’ndan kovmasının dört yüz yıl ardından Kuzey Afrika’yı kolonize etmesi) bu bağlamda değinmekte fayda vardır.

Benim kendi entelektüel tarihime bakıldığında sınır gnosisinin/gnoseolojinin ilk formülasyonu, birkaç sene önce ortaya koyduğum (Mignolo 1991) ve erken modern dönemde kolonyalite konusu üzerine olan önceki eserimde (Mignolo 1995a) sunduğum argüman ve analizde anahtar rolü oynayan iki kavram olan “kolonyal semiyoz” ve “çok konulu hermönetik”de bulunabilir. Bazı okurların “kolonyal tarih” ya da “kolonyal ekonomi”yi lüzumsuz

bulmamalarına rağmen aşırı jargon kullanımının bir örneği olarak gördükleri kolonyal semiyoz, bir dizi karmaşık toplumsal ve tarihî olguyu açıklamak ve “trans-kültürasyon” kavramından kaçınmak için gerekliydi. Ben şahsen trans-kültürasyon kavramında yanlış bir şey görmesem ve Ortiz’in Malinowski’nin “kültürasyon” kavramına yönelik düzeltmesini doğru bulsam da bu kelimeye atfedilen anlamların birinden (yani en yaygın olarak kullanılan, bir biyolojik/kültürel topluluk karışımıyla ilişkilendirilen trans-kültürasyondan) sakınmaya çalışıyordum. Ortiz bu terimi önerdiğinde Malinowski’nin akültürasyonunu şu şekilde tarif etmişti:

Akültürasyon bir kültürden diğerine geçiş sürecini ve bunun çeşitli toplumsal tepkilerini tarif etmek için kullanılır. Fakat trans-kültürasyon bunun için daha uygun bir terimdir. Ben trans-kültürasyon kelimesini Küba’da aşırı derecede karmaşık bir kültürel başkalaşımın sonucunda gerçekleşen ve Küba halkının yaşamının ekonomik ya da kurumsal, yasal, etik, dini, sanatsal, dilsel, psikolojik, cinsel ve diğer boyutlarının anlaşılması için bilinmesi gereken oldukça çeşitli olguları ifade etmek için seçtim. (Ortiz [1940] 1993, s. 98.)

Ortiz, Küba tarihinin bütününe uzun bir trans-kültürasyon süreci olarak düşünür. Ve bu düşüncüyü şu vecizeyle özetler: “Avrupa tarafından dört milenyumdan uzun bir zaman aralığında sürdürülen kültür yelpazesinin tamamı Küba’da dört yüz yıldan az bir sürede gerçekleşmiştir.” (Ortiz [1940] 1995, s. 99.) Ortiz’in niyeti Küba tarihinin millî bir niteliğini tanımlamaktı. Ben ise özgün millî (ya da alt-kıtasal, örneğin “Latin Amerikan”) nitelikleri saptamaktan ziyade kolonyaliteyi incelemek ve böyle bir deneyimi temel alarak düşünmek istiyorum. Benim kolonyal semiyozu, Ortiz tarafından sunulan ilk tanıma göre “mestizaje”nin gölgelerini sürdüren trans-kültürasyona yeğlememin ana sebebi budur. Kolonyal semiyoz bundan ziyade kolonyalite tarafından toplumsal-semiyotik etkileşimler düzeyinde, yani işaretler alanında ortaya çıkardığı çatışmaları vurgulamıştır. On altıncı yüzyılda din, eğitim ve din değiştirmeye ilişkili yazı sistemleri arasındaki çatışma ko-

lonyalitenin temel bir boyutunu oluşturunuyordu. (Gruzinsky 1988; 1990; Mignolo 1995a.) Kolonyal semiyoz bunda tamamen başarılı olduğu söylenemese de “kültür” kavramını ortadan kaldırma girişiminde bulunmuştur. Bunun sebebi ise kültürün, özellikle de ikinci kolonyal genişleme dalgasından bu yana dünyayı işaret sistemine (dil, yemek, kıyafet, din vs.) ve etnisiteye (ten rengi, coğrafi konumlar) göre sınıflandıran kolonyal söylemler için kullanılan bir anahtar kelime olmasıdır. Kültür, on sekizinci yüzyıldan aşağı yukarı 1950’ye kadar “doğa” ile “uygarlık” arasında kalan bir kelime olmuştur. Son zamanlarda kültür sermaye çıkarlarının ve finansal çıkarların öteki ucu hâline gelmiştir.

Bu arada Ortiz trans-kültürasyonu birincil olarak halklar arasındaki temaslarla ilişkili olarak tanımlar ve tütün ile şekerin, Küba’nın ekonomisi ve tarihî karakteristikleriyle alakalarına ek olarak çağdaş sosyoloji bilimlerinde şu an ciddi ölçüde ilgi çeken orijinal ve sıra dışı trans-kültürasyon örnekleri sunduğunu öne sürer. (Ortiz [1940] 1995, s. 5.) Bu tür bir trans-kültürasyon, benim kendi kolonyal semiyoz düşünceme daha yakındır. Şimdi bunun neden böyle olduğunu inceleyelim. Ortiz kitabın ikinci kısmında, tütünün niteliklerini şekerle kıyaslama içerisinde detaylı olarak keşfettikten sonra bu ikisinin tarihî boyutlarını ele alarak şöyle bir gözlemlerde bulunur:

Tütün Hristiyanlık dünyasına Rönesans ve Reformasyon devrimleriyle beraber, Orta Çağ’ın çökmeye ve modern devrin yükselmeye başladığı bir dönemde varmıştır. Bir bakıma, teoloji tarafından aç bırakılıp uyuşturulan akıl, yeniden canlanıp özgürlüğüne kavuşmak için kendisini eski zamanların insanı sarhoşluğa sürükleyen alkollü içecekleri gibi coşturup kendinden geçirdikten sonra yanılısamarlar ve vahşiliklerle aptallaştırmayacak zararsız bir uyarıcının yardımına ihtiyaç duymuştur. Tütün bunun için, hasta durumdaki akla yardım etmek için Amerika’dan gelmiştir. Çikolata da ona eşlik etmiştir. Yine aynı dönemde Etiyopya İmparatorluğu’ndan ve Arabistan’dan kahve gelmiştir. Bunlara ek olarak Uzak Doğu’dan çay getirilmiştir.

Her biri hem ruhu hem de duyuları uyaran bu dört egzotik ürünün Eski Dünya’da tesadüfi olarak birlikte ortaya çıkışı hayli ilginçtir. Sanki şeytan bunları dünyanın dört bir köşesinden Avrupa’ya, tam da bu kıtanın aklın tinselliğini kendini tüketmekten kurtarmaya ve duyulara bir kez daha hak ettikleri şeyi vermeye hazır olduğu “doğru anda” göndermiş ve böylece onu canlandırmış gibidir. (Ortiz [1940] 1995, s. 206.)

Ben burada Ortiz’in öne sürdüğü şeyin tarihî geçerliliğini tartışmak yerine, trans-kültürasyona halkların melezleşmesinden ziyade işaretler dünyasından bakmak ve onu sınırdaki düşünme ve kolonyal farkı anlamaya doğru taşımak istiyorum. Halkların soyu trans-kültürasyonun tanımına girdiği zaman melezleşmeyi ve biyolojik karışımları anlamamanın çekiciliğine karşı koymak zordur. Burada önemli olan kişinin soyu ya da ten rengi değil, güç kolonyalitesi ve onun tarafından bulunup kullanılan soy karışımı ve ten rengi *tarifleridir*. Görebildiğim kadarıyla soy karışımı da ten rengi de kültürel bir koda tercüme edilen genetik bir kod taşımaz. Bunun yerine, kendilerini ve çevrelerini tarif edebilen canlı organizmalar tarafından edilen tarifler (Mignolo 1995a, s. 1-28) bir örgütlenmenin yanı sıra soy karışımı ve ten rengi hiyerarşisi belirler. Bu bakımdan trans-kültürasyon kavramı pek alakalı olmaz; çünkü kendilerini tarif eden (ve bazen bu tarifleri “doğru şekilde” etmek için “disipliner” normları takip eden) canlı organizmaların önceden yaptığı tarifleri değiştirdiği için belli bir gerçekliği olduğu gibi tarif eder. Trans-kültürasyon halklar arasındaki etkileşime dair farklı bir perspektif sunar. Başka bir deyişle o, akademik kültürlerin kelime dağarcığına sokulduğu ana kadar edilen benzer tarifleri belirleyen ilkeyi değiştiren tarifleri üreten ilkedir. Egzotik ürünlerin dünyanın dört bir yanından yeni bir toplumsal ve gnoseolojik ortama girmek için rastlantısal olarak aynı dönemde Avrupa’ya gelmesi, “mestizaje”siz trans-kültürasyonun iyi bir imgesidir. Ortiz’in analizinde eksik olan şeyse kolonyalitedir ve bu, Ortiz için ana meselenin milliyet olmasından kaynaklanır. Böylece kolonyal semiyoz, ulus devletlerin kolonyalitenin ufkuna sağ-

lamca oturmuş olması bakımından meseleyi milletin hem içinde hem de ötesinde çerçeveler: Kişi ya bir imparatorluk hâline gelen bir ulus devletle (örneğin İspanya ya da İngiltere) ya da özerkleşmek için ayaklanıp isyan eden ve bir millet kurmak için çabalayan (örneğin on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında Amerika) bir ulus devletle karşılaşır.

Belki de kolonyal tarihi veya ekonomiyi memnuniyetle kabul edecek halkların kolonyal semiyozla karşı çıkması bir ölçüde kolonyal semiyozun çok konulu hermenötik ile uyumlu olmasıyla açıklanabilir. Ve bu, kuşkusuz yalnızca meseleyi karmaşıktırmanın yanı sıra daha müphem bir jargonu beraberinde getirir. Ne var ki bazen jargon gereklidir; aksi takdirde kişi konuşmanın hem içeriğini hem de şartlarını nasıl değiştirecektir? Ben, karşı yönde beliren şu tehlikenin tuzağına düşmemek için ondan uzaklaşmak amacıyla bu iki kavramı birlikte kullanmaya ihtiyaç duydum: “Görülen”in yüzeyinden başlamak üzere kolonyal tarihin ya da kolonyal ekonominin bayağılığı ve Rolph-Trouillot’nun “düşünülemez” olarak adlandırdığı şeyi Haiti Devrimi’nde aramanın riskleri. Böylece jargonun bazı durumlarda gerekli olduğu söylenebilir ve çoğu zaman görünmez olanı bize alışılmamış kelimeler gösterir. Her hâlükârda çok konulu hermenötik, kolonyal semiyozun bilgiler ve güç yapıları arasındaki çatışmada “gerçekleştiğini” göstermek için gerekliydi. Benim şimdi “bilgiler ve güç yapıları arasında olan bir çatışma” olarak tarif ettiğim “güç kolonyalitesi” kavramı Anibal Quijano’ya (1997) aittir. Benim güç kolonyalitesi kavrayışım kolonyal farkı kendisinin mümkünlük şartı ve bilgileri madunlaştırma ile halklara boyun eğdirmeyi meşru kılan öge olarak ön varsayım kabul eder.

III

Güç kolonyalitesi Yunanistan’da başlayan bir hikâye değildir; ya da başka bir deyişle, biri Yunanistan’da, biri de Karayipler’de ve Atlantik Okyanusu kıyılarındaki milyonlarca halkın az bilinen anılarında ve And Dağları yöresinde ve Mezoamerika’daki halkların –Yunan uygarlığının mirası kadar olmasa da– yaygın bilinen

anılarında olmak üzere iki başlangıcı vardır. 1492'den bugüne kadar beyinleri ve dış görünüşleri farklı anılar, anlayışlar ve inançlar tarafından biçimlenen halklar arasında cereyan eden çatışmaları işaretleyen uzun dönem, güç kolonyalitesinin Güney, Kuzey ve Orta Amerika'da saptanıp açığa çıkarılabileceği kritik tarihî kesişme noktasıdır. Quijano güç kolonyalitesini kapitalizmle ve onun Avrupa'da on beşinci ila on sekizinci yüzyıllar arasında gerçekleşen pekişme süreciyle ilişkilendirir. Quijano'ya göre güç kolonyalitesi kendisini şunlar aracılığıyla belli eder ve oluşturur:

1. Dünya nüfusunun sınıflandırılması ve yeniden sınıflandırılması; "kültür" kavramı bu iki görevde kritik rol oynar.
2. Bu sınıflandırmaları ifade ve idare eden kurumsal bir yapı (devlet teşkilatları, üniversiteler, kilise vs.)
3. Böyle amaçlara uygun alanların tanımlanması.
4. Yeni güç matrisinin anlamı ve karakteristiklerinin ifade edilmesini ve yeni bilgi üretiminin yönlendirilmesini sağlayacak epistemolojik bir perspektif.

Özetle bu, Quijano'ya göre kıtasal bölümleriyle (Afrika, Amerika, Avrupa) birlikte tüm dünyanın böyle bir bilgi üretimi ve sınıflandırma sistemiyle ifade edilmesini sağlayan güç kolonyalitesini oluşturur. O yüzden Avrupa-merkezcilik, güç kolonyalitesini maduniyetin perspektifinden tarif eden bir metafor hâline gelir. Epistemolojik perspektiften bakıldığında yerel Avrupa bilgileri ve tarihleri, bir *Orbis Universalis Christianus* rüyasından Hegel'in bir Avrupa (ve dolayısıyla hegemonya) perspektifinden anlatılabilecek evrensel bir tarihe kadar, küresel tasarımlara yansıtılmıştır. Kolonyal semiyoz; kendisini ve kendilerini, bu gibi yeni gerçekliklere uymaya zorlanan o yerel tarihleri ve bilgileri kabul ettirmeyi amaçlayan bir küresel tasarımın ilerleyişine cevap veren iki yerel tarih ve bilgi arasındaki çatışmada görülen belli gerilim anlarını saptamaya çalışmıştır. Böylece kolonyal semiyozun, çatışmalarda ve çatışmanın kaynağını bulduğu çatlaklar ve kırılmalarında epistemolojik bölünmenin bir tarafını tarif etmek yetersiz kalacağından çok konulu bir hermenötik gerekir. Fakat hepsi bu kadar değildir; çünkü ilk sorun aradaki boşluklara bakmak iken,

ikincisi böyle arada kalmış boşluklarda bilginin nasıl üretileceğiydi. Aksi takdirde çok konulu bir hermenötiğin yerine, farklı bilgiler ve anılar taşıyan halklar arasındaki çatışmayı tarif eden tek konulu (yani evrensel bir sahipsiz bölgede konumlanan homojen bir bilen özneye ait bir perspektif) bir hermenötikten bahsediyor olurduk. “Sınırdan düşünme”, benim hermenötiği, epistemolojiyi ve ikinci modernitenin epistemolojisinde bilen ile bilinen arasındaki ayrımı aşmak amacıyla sunduğum kavramdır. Burada sorun, “gerçeklik”i sınırın her iki tarafında tarif etmek değildir. Sorun bunu –Levinasçı anlamda– dışsallıktan yapmaktır. Bizim hedefimiz bilinen ile bilen, yani “hibrit” bir nesne (bilinen olarak sınır bölgesi) ile tarif ettiği sınır meseleleri yüzünden kirlenmeyen “saf” bir disipliner veya disiplinler arası özne (bilen) arasındaki ayrımı silmektir. Ele aldığımız tartışmanın koşullarını değiştirmek için bir yandan özne ile nesne, diğer yandan da epistemoloji ile hermenötik arasındaki ayrımı aşmak gereklidir. Sınırdan düşünme, bu yeni mantığın düşünülebileceği alan olmalıdır. Bu soruna bir cevap olarak Bölüm 1’de Abdelkebir Khatibi’nin “başka bir düşünme” kavramını keşfediyorum. Bölüm 6’daysa Alfred Arteaga’nın ifadesiyle “başka bir dil”in mümkünlüğünü inceliyorum.

IV

Okumakta olduğunuz kitap, ilk kez Immanuel Wallerstein (1974) tarafından tarif edilen “sınırdan düşünme”nin, sonradan Eric Wolf (1982), Janet L. Abu-Lughod (1989) ve Giovanni Arrighi’nin (1996) yanı sıra son yirmi yılda “dünya sistemi” kavramı üzerine yapılan tartışmaların (bunlar için bkz. Binghamton’daki Ferdinand Braudel Merkezi tarafından yayımlanan *Review* dergisi; örneğin *Review* 15, No. 4, [1992]) kapsamını genişlettiği ve karmaşıktırdığı modern dünya sisteminin bir sonucu olduğunu fark etmemle birlikte ortaya çıkmıştır. Çalışmamda modern dünya sistemi analizine yaslanarak ilerlemeye başladım ve bunu yaparak bir yandan Edward Said’in, diğer yandan da Güney Asya Maduniyet Araştırmaları Grubu’nun örneğini izledim. Her iki durumda da ilk olarak Michel Foucault’yu, ikinci olarak da kolonyaliz-

me yönelik irdelemeleri –bu konunun 1980’li yıllara dek işgal ettiği yerel ve betimsel alanın ötesine geçen– “evrensel” bir tartışma alanında yer alan Karl Marx ve Antonio Gramsci’yi dayanak noktası aldığımı belirtmekte fayda var. Burada okurlarım neden Güney Asya’daki maduniyet çalışmalarına, Said’in *Şarkiyatçılık* adlı eserini ya da Alman eleştirel kuramını veya kültürel araştırmalar ve post-kolonyal tartışmalar üzerinde modern dünya sistemi kuramından daha fazla etkisi olan Fransız post-yapısalcılığını dayanak noktası almadığımı sorabilir. Bugüne kadar yoğun bir şekilde eleştirilen, sosyal bilimler dünyasında şüpheyile ele alınan ve beşerî bilimlerde neredeyse tamamen göz ardı edilen modern dünya sistemi modeli veya metaforunu neden tercih ettiğim de merak edilebilir.

Bu sorunun olası cevaplarından biri, aynı zamanda benim çalışmama bu paradigmayla başlamamı haklı çıkaran sebeptir: Modern dünya sistemi ya da metaforunun kritik oluşum tarihi on altıncı yüzyıla denk gelirken biraz önce bahsettiğim diğer tüm olasılıklarda (Said, Huga, eleştirel kuram, post-yapısalcılık) modernitenin kronolojik sınırı on sekizinci yüzyılda ve Aydınlanma’dadır. Benim görüşlerim, eğitimim ve düşünme biçimim İspanya ve Portekiz imparatorluklarının Amerika’daki kolonyal mirasına demirlenmiş olduğundan, on sekizinci yüzyıldan “başlamak” kendimi oyunun dışına atmaktan farksız olurdu. Valentin Mudimbe’nin bir keresinde bana sorduğu, “Aydınlanma’yla ne alıp veremediğin var?” sorusunun cevabı da budur. Benim kolonyal tarihlere yönelik deneyimimde Aydınlanma ikinci sırada yer alır. Modernitenin ikinci evresi, Aydınlanma ve Endüstriyel Devrim Latin Amerika tarihinde ikincil bir süreç olmuş ve on dokuzuncu yüzyıla İspanya ve Portekiz’den bağımsızlık elde edildiğinde “cumhuriyeti” kurmak için dâhil edilmesi gereken dışsallık olarak girmiştir. (Bkz. Bölüm 3.)

Sınır gnosisi ya da sınırda düşünme, okuduğunuz kitapta bir yandan evrensel/tikel tartışmasıyla, diğer yandan da Michel Foucault’nun “boyun eğdirilen bilgilerin ayaklanması” kavramıyla diyalog içerisindedir. Dahası, sınırda düşünme/gnosis benim bura-

da ele aldığım birbiriyle ilişkili iki konu (boyun eğdirilmiş bilgiler ve evrensel/tikel ikilemi) arasında aracı işlevi görebilir. Ayrıca Foucault'nun boyun eğdirilmiş bilgiler kavramıyla Darcy Ribeiro'nun madun bilgileri arasında bağlantı kurmak, benim evrensel/tikel ikilemini kolonyal fark aracılığıyla yeniden çerçevelememe imkân tanır.

Foucault, College de France'da (1976) verdiği açılış dersinde “boyun eğdirilmiş bilgilerin ayaklanması” ifadesini, bu dersten aşağı yukarı on beş yıl önce faal olduğunu keşfettiği bir epistemolojik dönüşümü tarif etmek için kullanmıştı. Ve boyun eğdirilmiş bilgilere dair kavrayışını birkaç paragrafta ortaya koymuştu: “Boyun eğdirilmiş bilgilerden iki şeyi kastediyorum. Bir yandan, resmî sistematikleştirmenin işlevselliğinin içine gömülüp gizlenmiş tarihî içeriklere gönderme yapıyorum.” (s. 81.) Foucault'nun burada “tarihî içerik”lerden kastı; disiplinlerin ve bilgi üretiminin “arkasına” gömülen, yaşam semiyolojisi ya da suç sosyolojinin yerine “tarihî içeriklerin direkt doğuşunun” bastırılmasına karşılık gelen bir şeydi.

Onun boyun eğdirilmiş bilgilere yönelik ikinci yaklaşımı ise şu şekilde ifade bulur:

Ben kişinin boyun eğdirilmiş bilgilerden başka bir şeyi, bir bakıma tamamen farklı olan, görevlerine yetersiz kaldığı ya da eksik ifade edildiği için vasıfsız görülen bir bilgi bütünü-nü anlaması gerektiğini düşünüyorum: Bunlar hiyerarşide en altta, bilimselliğin gerektirdiği biliş düzeyinin altında yer alan naif bilgilerdir. Ayrıca ben eleştirinin, sağduyuya dayalı genel bir bilgi olmaktan çok uzak kalan, *bunun tam tersine tikel, yerel ve bölgesel bir bilgi, anonim olamayan ve kuvvetini etrafını çevreleyen her şeyin ona karşı çıkışının sertliğine borçlu olan ayrışık bir bilgi olan*, popüler bilgi [*le savoir des gens*] olarak adlandıracağım bir şeyi içeren bu vasıfsız bilgilerin (örneğin psikiyatrik tedavi gören birinin, hastanın, doktorun ve –tıp bilgisine paralel ve marjinal olan– suçlunun bilgisi vs.), bu alt düzey, yerel ve popüler bilgilerin yeniden ortaya çıkışı sayesinde görevini yerine getirdiğini düşünüyorum. (Foucault [1976] 1980, s. 82, vurgu benim.)

Foucault yüzleştiği bilgi türleri (yani bir yandan akademik ve disipliner bilgi, diğer yandan da akademi dışı ve popüler bilgi) arasındaki ayrılığın kuşkusuz farkındaydı. O aynı zamanda “kuramın soyut bütünlüğü” ile “gerçeklerin somut çokluğu” arasında bir karşıtlık görmeye çalışmadığının da farkındaydı. (s. 83.) Foucault disipliner ve boyun eğdirilmiş bilgiler arasındaki ayrımı, eksikliğin de boyun eğdirilmiş bilgi kavramının hiçbir anlam taşımayacağı akademik/disipliner ve uzman bilginin temelini sorgulamak için kullanıyordu. O, *soy kütüğünü* “akademik bilgiyle yerel anıların” kavuşması olarak adlandırmış ve *soy kütüğünün* yaptığı şeyin aslında “yerel, devamsız, vasıfsız, gayri meşru bilgilerin dikkat taleplerini; hiyerarşileri filtreleyip bir bilimi ve onun nesnelerini meydana getiren şeyin ne olduğuna yönelik otantik bilgilerin ve keyfi görüşlerin adına düzene sokacak bölünmez bir kuram bünyesinin iddialarına karşı değerlendirmek” ([1972-77] 1980, s. 83) olduğunu belirtmiştir.

Ben okuduğunuz giriş kısmında ve kitabım boyunca boyun eğdirilmiş bilgiyi, boyun eğdirilenin güç kolonyalitesinin yapısı dâhilinde madun bilgi hâline geldiği kolonyal fark sınırlarına taşımaya çalışıyorum. Buna bağlı olarak madun bilgileri, modern/kolonyal dünya sisteminin baskın imgelemi olarak Oksidentalizm ile bağlantı içerisinde ele alıyorum: Oksidentalizm modern dünyanın inşa sürecinde cepheyi oluştururken, madun bilgiler onun gölgede kalan, kolonyal tarafıdır. 1960’lı yılların sonlarında Darcy Ribeiro tarafından ortaya koyulan bu madun bilgiler anlayışı, Birinci Dünya’daki antropologların Üçüncü Dünya’yı “incelemesi” ile Üçüncü Dünya’daki antropolojistlerin (*antropologador*) kendi jeo-tarihî ve kolonyal şartları üzerine düşünmesi arasındaki kolonyal farkı görünür kılar. İzninizle şimdi Ribeiro’nun sayfa 13’te alıntıladığım paragrafına özel bir vurguyla tekrar yer vereceğim:

Avrupa hâkimiyet ağı dâhilindeki halklara nasıl çeşitli teknikler ve icatlar götürdüyse [...] aynı zamanda hem Avrupa’ya hem de kolonyal halklara atfedilebilecek mizaçların yanı sıra kavramlar ve ön kavramları içeren araç gereçlerini de öyle götürmüştür.

Dahası, kolonyal rejimler altında emeklerinin meyvelerinden ve servetlerinden mahrum bırakılan kolonyal halklar, Avrupa'nın onları siyahi, yerli ya da "mestizo" oldukları için ırksal bakımdan aşağı gören dünya görüşünün bir yansımasından ibaret olan imgeyi doğru imgeleri kabul etmenin sonucunda küçük düşmüşlerdir. Avrupalı olmayanlardan oluşan daha aydın toplumsal katmanlar bile kendi mevkileri Avrupa nüfusununkinden daha aşağıda yer aldığından kendilerini ve ait oldukları toplulukları *madun bir mevkide bulunmak kaderlerinde yazan* bir alt-insanlık olarak görmeye alışmışlardır. (Ribeiro 1968, s. 63; vurgu benim.)

Antonio Gramsci'nin ortaya koyduğu "maduniyet" kavramı modern (endüstriyel) Batı toplumlarında sınıf ilişkileri etrafına kurulmuş olan bir güç yapısına doğru işaret etmesine rağmen, önceden dikkat çektiğim üzere etno-ırksal ilişkiler iş gücü etrafında biçimlenen sınıf ilişkilerinin oluşturulmasında, Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin sömürülmesinde ve Sahra-Altı Afrika merkezli köle ticaretinin artmasında kritik rol oynamıştır. Öte yandan farklı bir düzeyde, din düzeyinde hiyerarşik bir ilişki ve bunun ardından bir bilgi madunlaşması gerçekleşmiştir. Hristiyanlık kendisini; Yahudiliği, İslam'ı ve Kilise'nin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda büyük bir gayretle kökünü kazımaya çalıştığı Kuzey ve Latin Amerika yerlilerinin "putperestliği"ni hoş görmeyen bir din olarak belirlemiştir. (Duviols 1971; MacCormack 1991.) Yahudiler ile Moraların defedilmesi ve Amerika'nın "keşfedilmesi"nin ardından Hristiyanlık, modern/kolonyal dünya sisteminin ilk küresel tasarımı ve dolayısıyla on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'yle Fransa'nın Asya ve Afrika'ya yayılmasıyla birlikte yeniden düzenlenip anlamlandırılan kolonyal farkın dış sınırlarını çizen güç kolonyalitesinin ve Oksidentalizm'in çapası hâline gelmiştir. Küresel tasarımlar modern/kolonyal dünyanın oluşumunda evrenselciliğin tamamlayıcı ögesidir.

Günümüzde *bir* dünya tarihi ya da *bir* evrensel tarih imkânsız bir görevdir. Ya da belki bunların olası olduğu söylenebilse de inanılır olduğunu söylemek çok zordur. Evrensel tarihler geri-

de bıraktığımız beş yüz yılda küresel tasarımların içine yerleşik olmuştur. Bugün yerel tarihlerin ön plana çıktığı ve aynı sebepten ötürü küresel tasarımların, evrensel bir güdüyle içinden çıktığı yerel tarihleri açığa çıkardığı görülür. Küresel tasarımlar *Orbis Universalis Christianum*'dan yirminci yüzyılın başında uygarlığın ve günümüzde küreselleşmenin (küresel pazarın) standartlarına kadar dünyayı idare etmeye yönelik hegemonik bir proje olmuştur. Bu proje birkaç kez el ve isim değiştirmiş olmasına rağmen bu isimler ve değişimlerin görüldüğü zamanlar geçmişe gömülmemiştir. Tam tersine bunlar, en görünür olanları gezegeni küresel bir pazara çevirme eğilimi olsa bile şimdiki zamanda hâlâ aktiftirler. Ne var ki kendi içinde bir amaç hâline gelen bir ekonomik projenin nihai hedefi olarak pazarın arkasında erken modern (Rönesans) kolonyalizmin Hristiyan misyonunun, sekülerleştirilmiş modernitenin uygarlaştırma misyonunun ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki geliştirme ve modernleştirme projelerinin yattığını görmek zor değildir. Pazara ve tüketime yaptığı vurguyla birlikte neo-liberalizm, yalnızca bir ekonomi meselesi olmaktan ziyade yeni bir uygarlık biçimidir. Bugün evrensel tarihlerin ya da dünya tarihlerinin imkânsızlığı veya güvenilmezliği nüfuzlu bir postmodern kuram tarafından değil, genelde küreselleşme olarak söz edilen ekonomik ve toplumsal kuvvetler ve yukarıda bahsettiğim küresel tasarımların altında son beş yüz yıldır (yani burada modern kolonyalizmler ve kolonyal moderniteler olarak adlandırdığım gezegensel yayılma dönemi boyunca) madunlaştırılan bilgi biçimlerinin ortaya çıkışı tarafından ortaya koyulur. Ben konuyu biraz daha anlaşılır kılmak için bu çift-yönlülükten modernite/kolonyalite olarak bahsedeceğim. Modern kolonyalizmler ile kolonyal modernitelerin bir arada var olması ve kesişmesi (ayrıca bariz olarak, dünya tarihi ya da evrensel tarih tarafından işgal edilen yeri alan yerel tarihlerin çoğalması), modern kolonyalizm ile yüzleşmesi gereken halkların ve yerel tarihlerin perspektifinden bakıldığında burada “kolonyalite”, yani “modernite”nin tersi ve kaçınılmaz tarafı (başka bir deyişle, tıpkı Ay'ın Dünya'dan bakıldığında görülmeyen, karanlık tarafı) olarak anladığım şeyin ta kendisidir.

Merkezî ve gerekli bir kavram olarak kolonyalite/modernite, kolonyalite perspektifinden makro anlatılar inşa etmeye yönelik ciddi bir ihtiyaca işaret eder ve bu, okumakta olduğunuz kitabın ana hedeflerinden biridir. Makro anlatılar kolonyalite perspektifinden bakıldığında dünya tarihinin ya da evrensel tarihin dengi olmak yerine bu gibi küresel projelerden radikal bir kopmaya karşılık gelirler. Onlar revizyonist anlatılar ya da başka bir hakikati anlatmayı niyetleyen anlatılar olmak (ya da bunlardan ibaret olmak) yerine, farklı bir mantık aramayı amaçlayan anlatılardır. Okuduğunuz metin, bir yandan yerel tarihler ve çoklu yerel hegemonyalardan oluşan bir ağ olarak düşünülen bütünlüğün bir alternatifine doğru meylederken modern epistemolojinin ve dünya tarihinin “soyut evrenselciliği”ni yerinden etmek için tartışmanın şartlarını ve içeriğini değiştirme çabasına katkıda bulunmak niyetiyle yazılmıştır. Çoklu yerel tarihlerin (modernitenin/kolonyalitenin tarihlerinin) tarihî deneyimlerinin perspektifinden anlatılan bu gibi makro anlatılar olmadan modern epistemolojinin yanı sıra on sekizinci yüzyıldan bu yana sosyal ve beşerî bilimlerin yeniden yapılandırılmasının hegemonik bilgi biçimlerini çerçeveleyen baz aldığı kısır döngüyü kırmak imkânsızdır. Batı’nın on altıncı yüzyıldan bugüne kadarki yayılma girişimleri dinî ve ekonomik olmanın yanı sıra ekonomi ve din kavrayışlarına şekil veren hegemonik bilgi biçimlerinin yayılımını içermiştir. Dolayısıyla sınır gnosisi/gnoseolojisi olarak ele alıp incelediğim ve modernite/kolonyaliteyle ilişkilendirdiğim ortaya çıkma sürecindeki epistemolojiler/gnoseolojilerin perspektifinden bakarak yerinden etmeye çalışacağım “sembolik” bir bilgi ve biliş kavramının (Rorty 1982) yayılımı olmuştur.

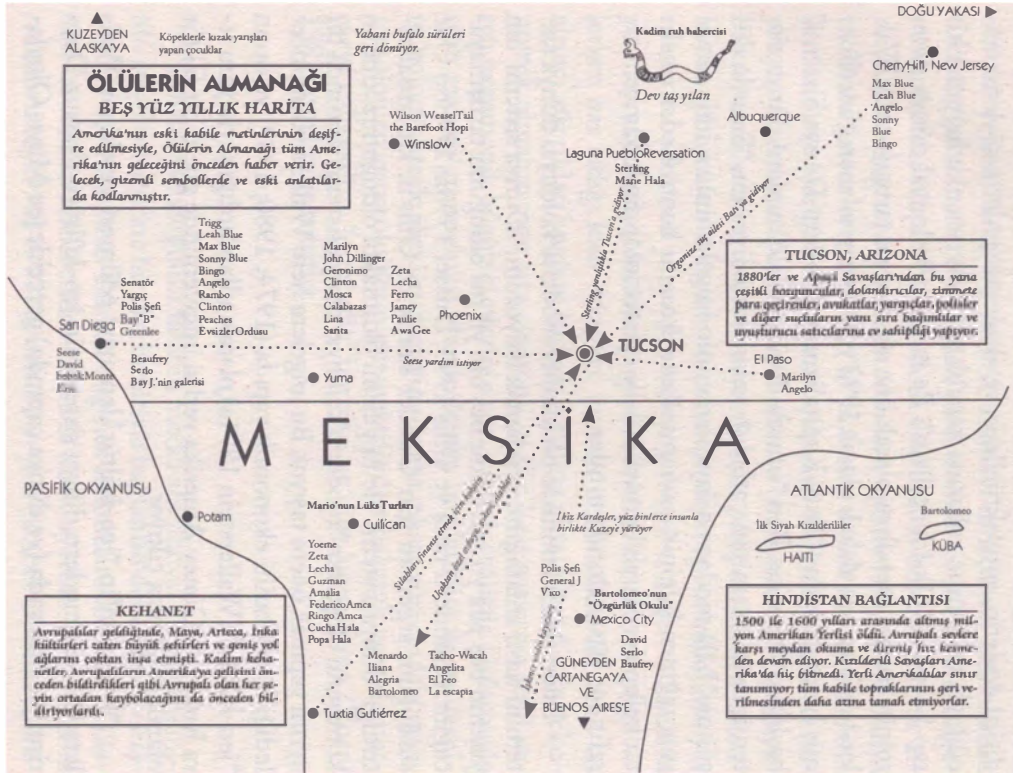
V

O hâlde okuduğunuz kitabın modern/kolonyal dünya sisteminin *imgelemi* üzerine bir dizi birbiriyle bağlantılı denemeden oluştuğunu söyleyebiliriz. Burada *imgelem* kelimesini Edouard Glissant tarafından tercih edilen anlamda kullanıyorum. *Poétique de la relation*’un ([1990] 1997) çevirisinden yola çıkarak Glissant’ın im-

gelem kelimesini “İmgelem”i Sembolik ve Gerçek’ten ayırt eden, günümüzde yaygın kabul gören Lacancı anlamda” *kullanmadığına* dikkat çekerim. Glissant’a göre imgelem, bir kültürün dünyayı algılama ve düşünme yollarının tamamıdır. Bunun için her insan kültürü, kendi özel imgelemine sahiptir.” (Wing 1997.) Önceden *Darker Side of the Renaissance*’ta (Mignolo 1995a) kullandığım bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse modern/kolonyal dünyanın imgelemi onun kendi kendini tarif etme biçimine, kendisini devletin, entelektüellerin ve akademisyenlerin söylemi aracılığıyla tarif etme yollarına karşılık gelir. Ayrıca okuduğunuz kitap boyunca “Oksidentalizm”i de modern/kolonyal dünya sisteminin baskın metaforu olarak öne sürüyor ve tartışıyorum. Wallerstein bununla alakalı olarak 1992 yılında yayımlanan güncellenmiş bir makalesine “Batı, Kapitalizm ve Modern Dünya Sistemi” başlığını vermiştir. Ben “sınırdaki düşünme” ile modern dünya sisteminin imgeleminin çatladığı anları kastediyorum. “Sınırdaki düşünme” hâlâ modern dünya sisteminin imgeleminin içinde olmasına rağmen bilginin kavramsallaştırılmasını kontrol eden anahtar kelimeler olarak hermenötik ile epistemolojinin hâkimiyeti tarafından baskı altında tutulur.

Fakat şimdi izninizle bu kitapta modern/kolonyal dünya sistemini nasıl anladığımı açıklamak istiyorum. “Dünya sistemi”nin yaşının beş yüz yıl mı, yoksa beş bin yıl mı olduğunu tartışmayacağım. (Gunder Frank ve Gills 1993; Dussel 1998a; 1998b.) Öne sürdüğüm argüman için Gunder Frank ile Gills’in kuramsallaştırdığı “dünya sistemi” ile imgelemi okumakta olduğunuz kitabın konusunu oluşturan “modern/kolonyal dünya sistemi” arasında bir ayrım yapmak önem taşıyor. Bu imgelem hem Wallerstein’in incelediği sosyo-tarihi ekonomik yapıda (1974; 1980; 1989) ve onun “jeo-kültür” (Wallerstein 1991a) olarak adlandırdığı şeyin yanı sıra Kuzey ve Güney Amerika yerlisi imgeleminde güçlü bir faktör olarak karşımıza çıkıyor.

“İmgelem”in “jeo-kültür”den ayırt edilmesi gerekiyor. Wallerstein için modern dünya sisteminin jeo-kültürü Fransız Devrimi’yle Fransa’da (ve dünya çapında) gerçekleşen Mayıs Olayla-



Şekil 1. Leslie Marmon Silko'nun haritası zamansal boyutu mekânsal bir düzen içerisinde sunarak ve belli bir yerel tarihin perspektifinden modern/kolonyal dünya sisteminin tarihini ulus-aşırı bir perspektifte göstererek kolonyal farkı yeniden kurar. Bilindiği üzere Kuzey ve Güney Amerika yerlileri zaman ve mekân arasında katı bir ayırım yapmamışlardır. "Beş yüz yıllık harita" bu yerlilerin bellek, toprak ve insani haysiyet taleplerinin yanı sıra bilginin madunlaştırılma sürecinin tersine çevrilmesi ve kolonyal farkın silinmesine yönelik isteklerini birleştirir. (Kaynak: Leslie Marmon Silko, 1982. *Almanac of the Dead*. New York: Simon and Schuster, Inc.)

rı arasında konumlanır ve Fransa'nın entelektüel hegemonyasıyla ilişkili olarak tanımlanır. Bu, modern dünya sisteminin; ekonomik tarihi, kapitalizmin (Venedik'ten Cenova'ya, Hollanda'ya ve İngiltere'ye uzanan) (Arright 1994) tarihi olarak bu anlatının özel bir bölümüne karşılık gelen Fransa'yı katmadığı için bu sistemin jeo-kültürü bakımından oldukça ilginç bir konumdur. Dolayısıyla Fransa, kapitalizm tarihine katkısı marjinal olmasına rağmen (Arright 1994), Fransız Devrimi'nden beri modernitenin jeo-kültürünü sağlamıştır. Öte yandan Wallerstein Fransız Devrimi'ne kadar bu sistemin bir jeo-kültüre sahip olmadığını belirtir. Burada Hıristiyan küresel ve jeo-ideolojik perspektifin nasıl tarifedilebileceği sorusu akla gelir. Onun için ben, kapsamı yirminci yüzyılın sonuna kadar uzatılmış olduğundan Wallerstein'in "jeo-kültür" olarak adlandırdığı şeyi içeren ve neo-liberalizm söyleminde pazar ve uluslararası şirketler tarafından ileriye taşınan yeni bir uygarlaştırma projesi olarak yeniden anlamlandırılan, Atlantik ticaret ağının imgelemiyile ilişkili olarak düşünmeyi tercih ediyorum. Öne sürdüğüm argümanda modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemi, Kuzey ve Güney Amerika yerlisi ve Afrikalı kölelerin ona karşı gösterdiği erken dönem tepkilerden Oksidentalizm'in mevcut entelektüel bozumuna ve demokratik bir imgeleme doğru yeni yollar arayan toplumsal hareketlere kadar maduniyet kuvvetleriyle gerilim ve çatışma içerisinde geçirdiği jeo-tarihî dönüşümde Oksidentalizm'in baskın söylemidir.

Söyü Laguna kabilesinden gelen Leslie Marmon Silko, *The Almanac of the Dead* (1991) (Şekil 1) adlı romanının başlangıcında "beş yüz yıllık bir harita"ya yer verir ve Ocak 1994'te Lacandon Ormanı'nda yazılan Zapatista bildirgesinin açılışı "biz 500 yıllık bir mücadelenin ürünüyüz" (EZLN, CG 1995) cümlesiyle yapılmıştır. 12 Ekim, İspanyollar ve Amerika kıyasında yaşayan halklar tarafından "keşfin" resmî tarihi olarak kabul edilir. Kuzey ve Güney Amerika yerlileriyse son yıllarda 11 Ekim'i "özgürlük"ün son günü olarak anmaya başlamışlardır. Buna ek olarak Afro-Karayipli ve Afro-Amerikalı nüfuslarda benzer bir imgenin –henüz faal değilse– oluşturulabileceğini varsayabiliriz.

Glissant'ın "imgelem" kavramını kullanımı bireyselden ziyade sosyo-tarihidir. Yine aynı kolektif belleğin yoğunluğu meselesini ele alan İspanyol düşünür José Ortega y Gasset'a göre her söyleme edimi şu üçlü boyutun içine yazılıdır: Yer ("suelo"), yeraltı ("subsuelo") ve düşman ("el enemigo", Ortega y Gasset, 1954.) Burada yeraltı orada olan, ancak görülmeyendir. Hristiyan algısı on altıncı yüzyıldan bu yana dördüncü kıtaları "gördüğümüz" her dünya haritasında görünmez olarak yazılıydı. Biz dördüncü kıtaların dünya haritasında "yer almadığını" "bilemeyiz", ancak dünyayı Asya/Sam, Afrika/Ham ve Avrupa/Yafet olarak üç parçaya ayıran Hristiyan algısında "dördüncü", sembolik bir yazı olarak on altıncı yüzyıldan bu yana kabul görmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra, hakikaten diğerlerine benzemeyen dördüncü bir kıta olduğundan Amerika'nın Avrupa'nın kızı ve varisi olarak görüldüğünü bilemeyebiliriz. Dolayısıyla Kuzey ve Güney Amerika Batı'nın, yani Yafet'in doğal bir uzantısı hâline gelmiştir. Modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemi görünür ve "yer"de olandan ibaret olmak yerine halklar ve bölgelerin peş peşe katmanlar hâlinde haritalandırılması sonucunda "yeraltı"na saklanarak görünmez hâle geleni içerir.

Ne var ki ben burada görünmez olanın "temsil edilmesi"ni ya da madunların "incelenmesi"ni savunmuyorum. Bu yönde bir tez ileri sürmek, onu hem önceki kitabımda (1995a; s. 16-28) hem de burada reddettiğim "simgeleyici" bir epistemik varsayımın perspektifinden ortaya koymayı gerektirir. Simgeleyici epistemik varsayımlar burada "bölgesel epistemoloji" olarak bahsettiğim, Ortega y Gasset'in de "düşman" olarak adlandırdığı şeyin ön varsayımlarıdır. Ortega y Gasset her söyleme ediminin bir şeye "karşı söyleme" olduğunu varsayar. Benim öne sürdüğüm argümanda ise bu gerekli bir kısıtlama değildir. Bunun yerine her söyleme ediminin aynı zamanda bir şeye "karşı söyleme" ve bir şey "lehinne söyleme" olduğunu belirtmek daha doğru olur. Bu çifte hareket yerel tarihler ile küresel tasarımların ve hegemonik ve madun yerler ile yeraltıların kesiştiği noktalarda karmaşık bir boyut kazandırır. Bu perspektiften bakıldığında Rigoberta Menchú'nun (1984) anlatısındaki "gerçekler" ve "kurgular" ögesine odaklanan son tar-

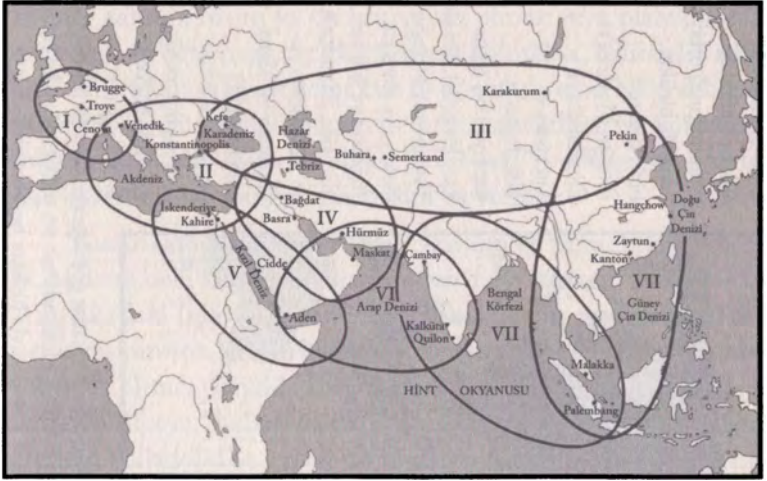
tışmalar simgeleyici ve bölgesel bir epistemolojinin kapsamı dâhilinde yer alır. Rigoberta Menchú'nun hikâyesi Kitabı Mukaddes'ten Medeniyetler Çatışması'na kadar bilinen diğer tüm anlatılardan daha az "gerçek ve kurgu" değildir. Bunun yerine şöyle daha iyi bir soru sorulabilir: Bu ve diğer anlatıların yeri, yeralması ve düşmanı nedir? Bu doğrultuda bir tez öne sürmek bir saha değişimi gerektiriyor: İlk olarak bizim simgeleyici bir epistemolojiden etkinleştirici bir epistemolojiye, ikinci olarak da bölgesel bir epistemolojiden kolonyal farka yönelik bir farkındalık ve duyarlılığı ön varsayım kabul eden bir sınır epistemolojisine geçmemiz gerekir. Rigoberta Menchú tezini etkinleştirici bir sınır epistemolojisinden öne sürer. Onun eleştirmenleriye simgeleyici ve bölgesel bir epistemolojiye konumlanır. Simgelemeyi ve hakikati vurgulayan hegemonik epistemolojiyle performans ve dönüşümü madun epistemolojiler arasındaki bu gerilim güç çekişmelerini ve mücadelelerini görünür kılar. O aynı zamanda –simgeleyici epistemolojiyi ve hakikat istencini dayanak noktası alan– güç kolonyalitesinin kullanımının nasıl hakikat istenci ve dönüşüm istencini takip eden alternatifleri sorgulama hakkını kendine atfettiğini gösterir. Burada bahsi geçen, Rigoberta Menchú'da olduğu gibi 1500 yılından bu yana modern/kolonyal dünyanın imgelemine yerleşik olarak var olan kolonyal fark deneyiminden ortaya çıkan bir dönüşüm istencidir.

Janet K. Abu-Lughod (1989), M.S. 1250-1350 yılları arasındaki dünya düzenini Pekin'den Cenevre'ye uzanan (Şekil 2) sekiz baskın ticari ağa işaret ederek tarif eder. Şu noktada ben, bu haritanın iki yönüyle ilgileniyorum. İlk olarak bu dönemde Cenevre, Brugge ve Troyes viii numaralı ağın hâkimiyeti altındaki ticari ağların kenarlarında yer almıştır. İspanyollar ile Portekizlilerin Çin'e ulaşmak istemelerinin bir sebebi budur; fakat Haçlı Seferleri'nin başarısızlığa uğramasının ardından Çinlilerin Batı'da kendini gösterdiği biçimiyle Hristiyan Alemi'ni karşı konulmaz şekilde çekici bulduğuna işaret eden hiçbir kayıt bulunmaz. Dikkat çekmek istediğim ikinci noktaysa, Şekil 2'nin Şekil 3'ün gösterdiği şeyi tamamen göz ardı etmesidir. Şekil 3'teki harita Avrupa-merkezli anlatılardan "gizlenmiş" olan iki ticari ağ daha içerir. İlk ticari

ağın merkezi bugün Meksika'ya karşılık gelen Anahuac'ta yer almış ve güneyde Guatemala ile Panama'ya, kuzeyde de New Mexico ile Arizona'ya doğru uzanmıştır. Diğerinin merkeziyse günümüzde Peru'ya karşılık gelen Tawantinsuyu'da yer almış ve kuzeyde bugünün Ekvador ile Kolombiya'sına, doğuda Bolivya'ya, güneyde de Arjantin ile Şili'nin kuzey kısımlarına doğru uzanmıştır.

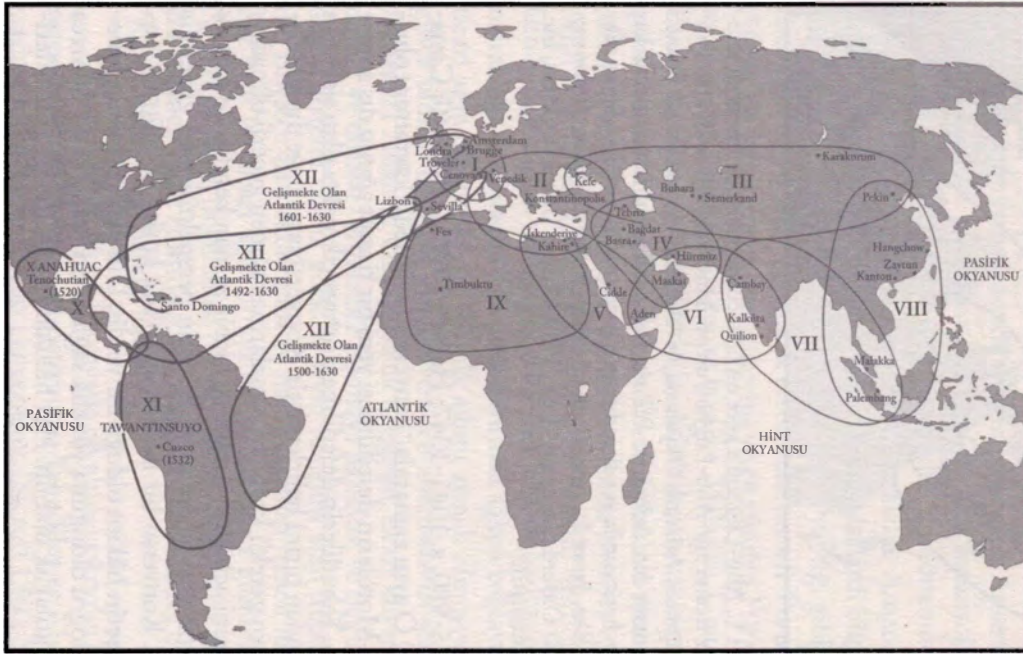
Enrique Dussel'a göre (1998a), Şekil 2'de tarif edilen dünya düzenini göz önünde bulundurduğumuz zaman, Amerika'yı "keşfeden"ın Çinliler ya da Portekizliler değil de İspanyollar olduğu gerçeği bariz bir tarihî mantığa işaret eder. Bu dönemde Çin baskın bir konumdaydı. Dolayısıyla Çinli gemiciler Amerika'nın Pasifik kıyılarına İspanyollardan önce varmış olsalardı bile bu, tarihçi López de Gómara'nın 1555 yılına doğru yaptığı gibi dünya tarihindeki en önemli olay olarak nitelendirilmezdi. Portekizlilerin, Afrika kıyısını kuzeyinden güneyine ve etrafından Hint Okyanusu'na kadar kontrol ettikleri ve böylece Malakka, Guangzhou ve Pekin'e kolayca erişebildikleri için Atlantik rotasını denemelerine gerek yoktu. Kolomb'un ilk önce Portekiz kralına gitmesi ve yalnızca sunduğu planlar reddedildikten sonra İspanya kralı Ferdinand ile kraliçesi Isabel'e yaklaşması bir tesadüf değildir. Bu bağlamda Kolomb'un yaptığı şey, Abu-Lughod'un haritasındaki I numaralı ağı Anahuac ve Tawantinsuyu'daki ağlara bağlayan yeni bir ticari ağın oluşturulması için ilk adımı atmak olmuştur. Bu yaygınca bilinen hikâyeyi burada yeniden anlatmamın sebebi, onun Akdeniz'i Atlantik Okyanusu'na bağlayan, ticari kuvvetleri (madenler ve tarlalar) Atlantik'e taşımaya başlayan ve bugün modern dünya sistemi olarak görülen şeyin temelini atan hikâye olmasıdır. Böylece Batı ekonomisi ve hâkimiyetinin temeli hâline gelecek yeni bir ticari ağın ortaya çıkışı, sonuçları günümüzde hâlâ canlı olan ırksal imgelemenin yeniden ifade edilmesiyle el ele gider. Bu yeniden ifade edimde şu iki düşünce merkezî rol oynamıştır: "Kanın saflığı" ve "halkın hakları"

"Kanın saflığı" ilkesi İspanya'da on altıncı yüzyılın başlarında resmî biçimini almış ve Hristiyanlar, Yahudiler ve Morolar arasındaki nihai "ayrımı" ortaya koymuştur. (Sicroff 1960; Netanyahu



Şekil 2: Janet L. Abu-Lughod'a göre on üçüncü yüzyılın çok merkezli dünyasında sekiz ticaret ağı. Abu-Lughod'un on ikinci yüzyılın sonundan bahsetmesine rağmen, Atlantik Okyanusu ile "Amerika" kıtasının, on üçüncü yüzyılda Cenevre'den Aden'e ve Pekin'e, Palembang'dan Karakurum'a kadar kimsenin haritasında yer almadığı için haritaya dâhil edilmediğine dikkat ediniz. (Bkz. Janet L. Abu-Lughod, 1989, *Before European Hegemony*. Telif hakkı © Oxford University Press, 1989. Oxford University Press, Inc. izniyle kullanımıştır.)

1995, s. 975-980, s. 1041-1047; Harvey 1990, s. 307-340; Constable 1997) O aynı zamanda "konverso" [mühtedi] kavramını oluşturmuştur. Moroların defedilmesi yeni bir ticaret ağının dış sınırını çizirken, Yahudilerin defedilmesi ortaya çıkmakta olan sistemin iç sınırlarından birini belirlemiştir. Konversolarsa iç ve dış sınırların, buraların gerekli koşulları olmalarına rağmen geçerli olmadığı sınır bölgesini açmıştır. Konverso hiçbir zaman kendisiyle barışık olmayacaktır; o aynı zamanda devletin perspektifinden güvenilir de olamaz. Konverso bir melezden ziyade korku ile ölümün, yalan ile dehşetin hâkim olduğu bir yerdir. Din değiştirmenin sebebi bunun doğru olduğuna yönelik sağlam bir inanç ya da yalnızca toplumsal kolaylık olabilir. Her hâlükârda kişi, devlet görevlilerinin böyle bir kararın güvenilirliğinden şüphe duyacağını bilecek-



Şekil 3: Atlantik Okyanusu'ndaki ticaret ağının ortaya çıkışıyla birlikte biri Anahuac (bugün Meksika'yı, Guatemala'yı, Yucatan'ı ve Nikaragua'yı kaplayan bir alana karşılık gelir), biri de Tawantinsuyu (bugün Bolivya'yı, Peru'yu, Arjantin ve Şili'nin kuzeyini, Ekvador'u ve Kolombiya'yı kaplayan bir alana karşılık gelir) olmak üzere iki mevcut ticaret ağı arasında bağlantı kurulmuştur.

Atlantik Okyanusu'ndaki ticaret ağı, Hristiyanların küresel tasarımları ve haritaları o döneme kadar görülmemiş küresel bir dünya kavrayışı sağlamış olsa da on beşinci yüzyılın ortalarına kadar hegemonik olmamıştır. Bu ağı, Hollanda'nın on yedinci yüzyılın ikinci yarısına denk gelen geniş sürecinin ardından İngiltere ve Fransa'nın Asya ve Afrika'ya yayılmasıyla birlikte hegemonikleşmiştir. Bu an ayrıca emperyal (içsel) sınırların çizilmesi ve Avrupa'nın Güneyi'nin biçimlenmesiyle aynı zamana denk gelmiştir.

tir. Bir Yahudi, Moro ya da Hristiyan olmak veya olarak görülmek açık ve net bir şeydir. Bir konverso olmaksızın, belirsizlik sularında yolculuğa çıkmak demektir. O dönemde sınır bölgesi hiç de rahat bir mevki değildi. Bugün ise orası arzu edilen bir epistemolojik potansiyelin (bkz. bölümler 1, 5, 6 ve 7) ve Rigoberta Menchú'nun ortaya koyduğu "rahatsızlık"ın yeridir.

"Kanın saflığı" Hristiyanlığın, İslamın ve Yahudiliğin yanı sıra Akdeniz'deki kuvvet alanını yeniden ifade etmiştir. Sonradan da Amerika'daki İspanyol kolonilerine uyarlanarak cumhuriyetçi döneme taşınmıştır. Benim burada "kanın saflığı"nı vurgulamak istemem, on altıncı yüzyılda İber Yarımadası'nda Atlantik'in farklı ve karşıt bir ilkeye, "halkın hakları" ilkesine göre organize edilmiştir. Bu ilke Valladolid'de Gines de Sepúlveda'nun Bartolomé de Las Casas'la yaptığı, Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin insanlığını konu alan erken dönem tartışmalarda kaynağını bulur. Bunları Salamanca Okulu'nda kozmopolitizm ile uluslararası ilişkiler üzerine yapılan uzun tartışmalar izlemiştir. (Göffner 1957; Ramos ve diğerleri, 1984) "İnsanların hakları", cezalandırıcı bir ilke olan "kanın saflığı"nın aksine on sekizinci yüzyılda seküler bir söylemde "insan ve yurttaş hakları" (Ishay 1997, s. 73-173) olarak yeniden formüle edilen bir uluslararası hukuk kanonu yazmaya yönelik -teolojik yapıdaki- ilk yasal girişim olmuştur. Bu ikisi ("halkın hakları" ve "insan ve yurttaş hakları") arasındaki önemli farklardan biri de, birincisi temelde modernitenin kolonyal, gizli yüzünün kalbinde yer alırken ve ne Morolara ne de Yahudilere benzeyen yeni bir sınırın ifadesini ararken; ikincisinin sistemin içinde faal olan bir imgeleme karşılık gelmesi ve kolonyal dünyadaki servetlerin Atlantik Okyanusu aracılığıyla batıdan doğuya akması sayesinde mümkünleşen, bütünleşik bir Avrupa'da görüldüğü şekliyle insanın "evrenselliği"ne bakmasıdır.

"İnsanların hakları"nın, "insan ve yurttaş hakları"nın bildirilmesinin ardından ortaya çıkarılacak modern dünya sisteminin imgelemine inşası için bir diğer önemli sonucu olmuştur. "İnsanların hakları" Afrikalı köleleri ilgilendirmeyen, Kuzey ve Güney Amerika yerlilerine dair bir tartışma olmuştur. Amerika yerlilerinin,

kralın tebaası ve Tanrı'nın kulları olarak görüldüklerinden köleleştirilmeleri teorik olarak imkânsızdı. Bunun yerine eğitilmeleri ve Hristiyanlık dinine geçirilmeleri gerekiyordu. Afrikalı köleler ise farklı bir kategorideydi: Onlar Anahuac ve Tawantinsuyu'nda olduğu gibi karmaşık toplumsal örgütlerin kurulduğu bir Yeni Dünya'nın yerlileri olmak yerine Atlantik "ticareti"nin (Manning 1990, s. 23-37) bir parçasını oluşturuyorlardı. Ne var ki Kuzey ve Güney Amerika yerlileri, belki de statü farklılığından dolayı devrim girişimlerinde başarısız olmuşlardı. Bu ayaklanmaların on sekizinci yüzyılda Tupac Amaru tarafından başlatılan en iyi bilineni bozguna uğramıştı. İspanyol Amerikası'ndaki bağımsızlık hareketlerinin habercisi niteliğinde olan Haiti Devrimi başarılı olsa da yalnızca New Englandlıların İngiltere'den bağımsızlık kazanmasını sağlamış ve Fransız Devrimi'ni geçerli sayan modern dünya sisteminin (Trouillot, 1995) kendine yönelik anlatısında "sessiz" kalmıştır.

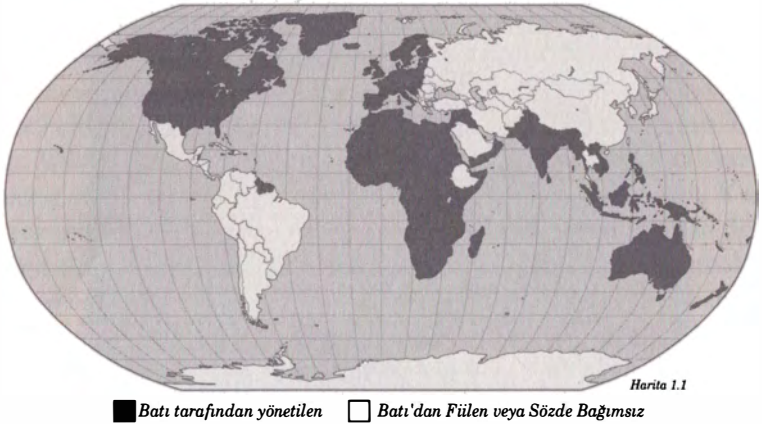
Şekil 4'te (Wolf 1982, s. 132) de görülebileceği üzere, İspanyol hâkimiyetinin Amerika kıtasına yayılımı on dokuzuncu yüzyılda kayda değer ölçüde değişime uğramıştır. Bu yayılımın biçimi ilk olarak İspanyol Amerikan ülkelerinin bağımsız hâle gelmesiyle, ikinci olarak da ABD ile Meksika arasındaki sınırın Meksika'nın 1848'de kuzeydeki bölgelerini, 1898'de de Küba ile Porto Riko'yu kaybetmesiyle birlikte yer değiştirmiştir. Modern/kolonyal dünya sistemi on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ciddi değişimler geçirmiştir. Eski bir İngiltere kolonisi olan Birleşik Devletler büyük bir güç hâline gelirken Japonya, Çin'den bağlarını kopararak uygarlık standartlarına sadık milletlerden oluşan bir aileye kabul edilmiştir. Yirminci yüzyılın başlangıcına gelindiğinde (bkz. Şekil 5, Huntington, 1996) "modern" dünya sisteminin imgelemi "Batı'yı" pratikte yalnızca İngilizce konuşan ülkelere indirgemıştır. Öte yandan "kolonyalite"nin gizli yüzünden (Şekil 6, Osterhmmel, 1997) tamamlayıcı bir perspektif "Batı'nın altını çizmek yerine dünyanın kolonize edilmiş bölgelerine dikkat çeker. Bu iki harita (bkz. Şekil 5 ve 6) bir kez daha moderniteyle kolonyalitenin iki farklı olgu olarak görüldüğüne işaret eder. Wallerstein'in "modern/kolonyal" değil de "modern" bir dünya sistemi düşünmesinin ve ya-



Şekil 4: İspanyol İmparatorluğu 1848 yılına kadar Amerika kıtasının neredeyse tamamına yayılmıştı. (Kaynak: Eric R. Woolf, 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley: The University of California Press. The University of California Press'in izniyle kullanılmıştır.)

kın geçmişte yayımlanan analizlerini Fransız Devrimi'nin içinde konumlandığı “modern”in (Wallerstein 1991a) tarihi dâhilinde yapmasının başka bir sebebi olamaz.

Bu noktada modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminde yeni ve kritik bir dönüm noktasından bahsetmeyi gerekli görüyorum. Misyonu Amerika kıtasındaki Katolikler ve Protestanlardan Çin'deki Cizvitlere kadar uzanan Hristiyan imgeleminin hâkimiyet sürdüğü on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan farklı olarak, on

Batı ve Diğerleri: 1920

Şekil 5: 1920 yılına gelindiğinde Birleşik Devletler dünyanın en yeni emperyal ülkesi olma yolunda ilerlemesiyle birlikte Kuzey'e ve Batı'ya kaymıştı. Orta ve Güney Amerika ile Karayipler (yani kabaca "Latin Amerika") modern/kolonyal dünyanın imgeleminde "marjinal" hâle gelmişti. (Kaynak: Samuel P. Huntington, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Simon and Schuster'in izniyle kullanılmıştır.)

dokuzuncu yüzyılın sonunda radikal bir değişim kendini göstermiştir. "Kanın saflığı" dinin yerine insanların ten rengi baz alınarak ölçülmeye, Aryan "ırkı"nı diğer "ırklar"dan ayırt etmek ve gitgide artan bir şekilde Anglo-Sakson "ırkı"nın diğerlerine üstünlüğünü haklı çıkarmak için kullanılmaya başlamıştır (de Gobineau, 1853-1855; Arendt [1948] 1968, s. 173-180). Dönüm noktası ise ABD-İspanya Savaşı'nın Birleşik Devletler'in perspektifinden kaderi dünyayı uygarlaştırmak olan "beyaz Anglo-Sakson ırkı"nın (Mahan 1890; Burgess 1890, Cilt 1; Fiske 1902b) Fransa'daki siyasi aydınların ortaya koyduğu ve hem Avrupa'da hem de Amerika'da Anglo-Saksonlar ile Latinolar arasındaki sınırları çizmek için kullandığı terimle "beyaz Katolik Hristiyanlar ve Latinolar"a üstünlüğüyle ilişkili olarak haklı çıkarıldığında görülmüştür. Ayrıca bugün ABD'deki ırk ve çok kültürlülük söylemi için göz ardı edilemeyecek sonuçlar doğuran önemli bir değişim gerçekleş-



Şekil 6: Yine aynı dönemde (yirminci yüzyılın başlarında) kolonyal perspektiften bakmak kolonyal farkı anlamamıza da yardımcı olur. Şekil 4 ile karşılaştırma yapıldığında İspanyol bölgelerinin yalnızca İspanya'dan ibaret olacak şekilde gerilediği görülebilir. İngiliz ve Fransız bölgeleri ise on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki modern/kolonyal haritayı tersine çevirmiştir: Yani bölgesel topraklar artık Amerika'da değil, Afrika ve Asya'da yer almaktadır. Haritada gösterildiği üzere Amerika'daki "İngiliz" bölgeleri İngiltere ait olmak yerine bağımsız Birleşik Devletler'i oluşturmaktadır. (Kaynak: Jürgen Osterhammel, 1997, *Colonialism: A Theoretical Overview*, Markus Wiener Publishers'ın izniyle kullanılmıştır.)

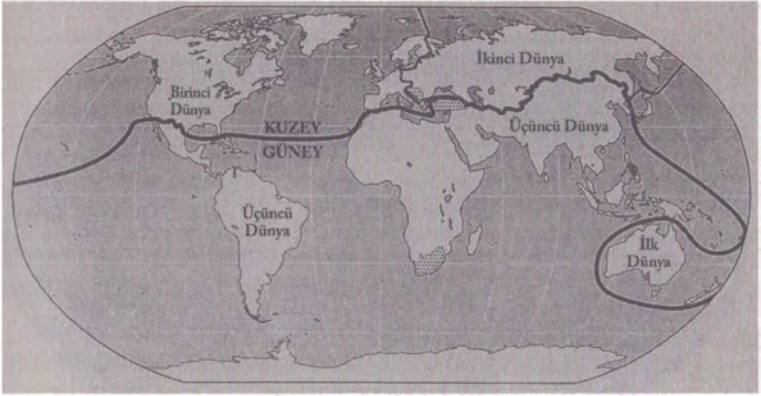
miştir. Bir yandan W.E.B. Du Bois yirminci yüzyılın başlarında, beyaz ırkın üstünlüğünü savunan söylemlerin ABD'nin emperyal yayılım politikasını haklı çıkardığı bir dönemde *The Souls of Black Folk* ([1905] 1990) adlı eserini yazarken diğer yandan 1898 yılı ABD'nin "Latinolar"a yönelik, günümüze kadar geçerliliğini koruyan perspektifinin yerli yerine oturduğu anı işaretlemiştir. Buna ek olarak başka bir eserimde (Mignolo, yayıma hazırlanıyor) öne sürdüğüm üzere, 1898 yılının 1848'i ve Birleşik Devletler ile Meksika arasında imzalanan Guadalupe-Hidalgo Antlaşması'nı o zamanlar mevcut olmayan ideolojik bir söylemle (Oboler, 1997) yeniden düzenlemeye yönelik tarihî ve ideolojik gerekçeyi sağlamıştır.

Okuduğunuz kitap boyunca bahsettiğim modern/kolonyal dünya imgelemi değişimleri Şekil 7, 8 ve 9'da görülebilir. Burada okurlarıma haritaların ötesine bakarak on altıncı yüzyılda biçimlenmiş olan ve mevcut küresel kolonyalite senaryosuna dek yeniden biçimlenmeye devam eden kolonyal farkları “görme”ye davet ediyorum.

VI

Son olarak, modern dünya sistemi modeli ya da metaforunun terminolojisi ve varsayımlarıyla benim kendi modern/kolonyal dünya sistemi anlayışım arasında, burada dikkat çekmek istediğim birkaç farklılık bulunuyor. Öncelikle ben sistemi merkezler, yarı-çevreler ve çevrelerden ziyade iç ve dış sınırlarla alakalı olarak düşünüyorum. İç ve dış sınırlar ayrı varlıklar değil, kolonyal yayılımında ve ulusal emperyal hegemonilerde devamlı bir sürecin içindeki anlara karşılık gelirler. Atlantik-merkezli ve hem İspanya'yı hem de onun Amerika'daki topraklarını ve Filipinler'i içeren yeni bir ticaret ağının ortaya çıkışı yeni bir imgelemi tetikleyen temel değişimlerden biridir. İslam ticaret ağının dışında yer alıyorsa, Kuzey ve Güney Amerika da bir yandan köleleştirilmiş Amerika yerlileri ve Afrikalıların ötekiliğiyle diğer yandan İspanyol ve Kreol (Amerika'da doğan İspanyol kökenliler) nüfusu arasında konumlanmıştır. On altıncı yüzyılda Rusya ile İspanya iki güçlü Hristiyanlık merkeziydi. Fakat bu ülkeler fazla geçmeden onun kenarına kaydılar. Bununla alakalı olarak Leopold Zea (1957), Rusya ile İspanya'nın nasıl Batı'nın –kendi ifadesiyle– sınırları hâline geldiğini tarif eder: “Sınır ülkelerinde Batı alışkanlıkları ve âdetleri bulanıklaşarak Batı'ya ait olmayanlara karışmıştır.” ([1957] 1992, s. 103.) Zea'ya göre hegemonik Batı imgeleminin gitgide artan sekülerleşmesi Rusya ile İspanya'yı Batı'nın eteklerine itmiştir:

Rusya Bizans Ortodoksluğundan, İspanya da Katolikliğin-
den dolayı Batı'nın izlediği yoldan gitmek yerine yeni bir
eğilimi takip etmeye başlayarak Hristiyan geçmişini yaşa-
mış olduğu, ancak tekrar etmek istemediği bir deneyim ola-

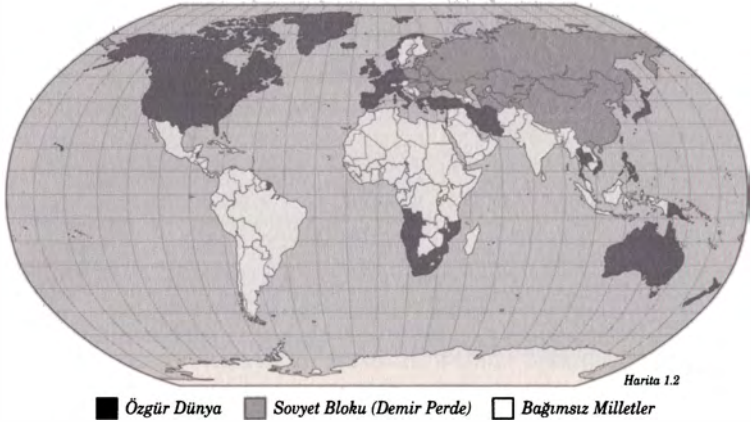


Şekil 7: Soğuk Savaş erken dönem modern/kolonyal dönemin haritasını yeniden çizerek kolonyal farkı Batı ile Doğu arasındaki dikotomidan Kuzey ile Güney arasındakine kaydırmıştır. Kuzey-Güney jeo-politik ayrımı, Avustralya ile Arjantin'in olabildiğince Güney'de yer almasına rağmen kolonyal farkın bu sefer Birinci ve Üçüncü Dünya'da konumlanması sebebiyle ilgi çekicidir. Bu gelişmeler bir kez daha "Latin Amerika"nın neden 1920'li yıllarda gözden kaybolmaya başladığını açıklar. (Bkz. Şekil 5 / Kaynak: Martin W. Lewis ve Karen E. Wigen, 1997, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley: The University of California Press. The University of California Press'in izniyle kullanılmıştır.)

rak reddetmiştir. Rusya'nın bu süreçte bahsi geçen yeni eğilime yeniden adapte olması, Batılılaşması ve geçmişin artık Batılı insan için bir anlam taşımayan kısmını terk etmesi gerekmiştir. (Zea 1992, s. 104.)

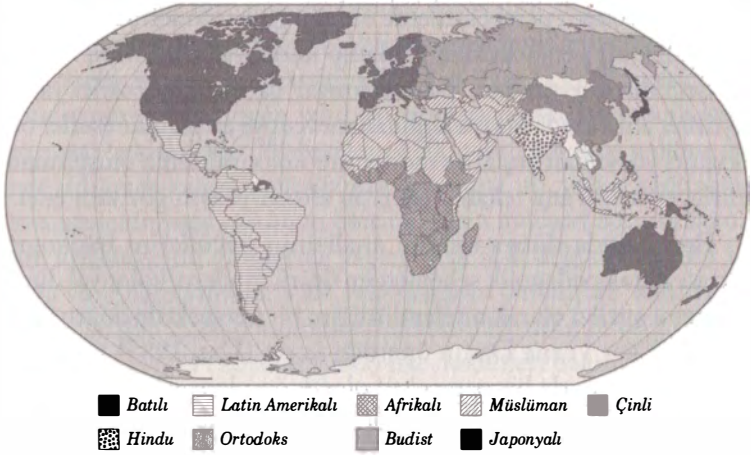
1918'de gerçekleşen Marksist-Leninist devrim Sovyetler Birliği'nin modern dünya sistemindeki sınırları ve yerini yeniden belirleyerek kendi kolonyalizmini başlatmıştır. Ben okumakta olduğunuz kitapta bu düşünce çizgisini takip etmesem de onu hem "modern/kolonyal dünya sisteminin sınırları"na yönelik kavrayışımı açıklamaları hem de 1959'da Küba'nın Rus Devrimi'nin başlattığı yeniden düzenlenmeye dâhil olarak Güney ve Kuzey Amerika'nın jeo-politik haritasının tekrardan çizilmesini mecbur kılması sebebiyle bahsetmeye değer görüyorum. Burada aynı zamanda Rus Devrimi'nin,

Soğuk Savaş Dünyası: 1960'lar



Şekil 8: Soğuk Savaş aynı zamanda Şekil 5 ve 6'da gösterildiği üzere dünyanın yüzünü radikal ölçüde değiştiren muazzam bir dekolonizasyon sürecine şahit olmuştur. Bu dönemde Batı'da (ya da "özgür dünya"da) gücün artık görünür olmadığı ve bölgesel sahipliklerle ölçüldüğü, bölgesel olmayan yeni bir kolonyalizm biçimi ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde Doğu'da da arada kalan ("müttefiksiz") milletleri içeren bir alan doğuran yeni bir kolonyalizm biçimi ("Komünist bloğu") belirmiştir. (Kaynak: Samuel P. Huntington, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Simon and Schuster'in izniyle kullanılmıştır.)

daha yeni kurulan Sovyetler Birliği'nin belleğini ve batı Avrupa'nın çekirdek ülkelerinin seküler imgeleminden "farklılığı"nın korunmasını sağlarken, Marksizmi özümseme yoluyla batı Avrupa'yla yeni bir ilişki içerisine soktuğunu da hatırlamakta fayda vardır. (Wallerstein 1991a, s. 84-97.) "Rusya'nın Avrupa ülkelerinin oluşturduğu uluslararası topluluğa asimile olma hızı on yedinci yüzyılın sonunda artışa geçmiştir" (Gong, 1984, s. 101); fakat on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde iki görüş (Batılılar ve Slavofiller) Rusya ile Avrupa arasındaki ilişki konusunda fikir ayrılığına düşmüştür. Batılılar Rusya'yı Avrupalı olarak görürken, Slavofiller onun hem Avrupalı hem de Doğulu olduğunu öne sürmüş ve "Batı Avrupa'nın etkisi altında kalmadan bulunan "yerli yaşam ilkeleri" taşıdığını belirtmiştir. (Gong, 1984, s. 106.) Osmanlı Devleti, Japon-

Medeniyetler Dünyası: 1990 Sonrası

Şekil 9: Soğuk Savaş'ın sona ermesi görünmez olduğundan bir grafik üzerinde gösterilmesi hâlâ mümkün olmayan bir şeyi, yani ulus-aşırı şirketler tarafından uygulanan küresel kolonyalizmi daha görünür kılmıştır. Kolonyal fark artık coğrafi sahnede konumlanmaz. O burada harita üzerindeki ana noktalara değil, “uygarlıklar” a kaydırılmıştır. Böylece “Latin Amerika” birden, düzenini anlamak için modern/kolonyal dünyanın karmaşık mekânsal tarihinde görüldüğü biçimiyle kolonyal farkın anlaşılmasını gerektiren bir “uygarlık” hâline gelir. (Kaynak: Samuel P. Huntington, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Simon and Schuster’in izniyle kullanılmıştır.)

ya, Çin ve İslam ülkeleri gibi diğer sınırlarda buna benzer değerlendirmeler aramak gerekli ve mümkündür. Sınırlar modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine bölgesel olmayan, merkezî, yarı-çevreleri ve çevreleri temel alan başka bir mantık oturturlar.

Argümanımı –*The Darker Side of the Renaissance*’ta yaptığım gibi– erken dönemden modern ve geç modern döneme doğru artan lineer bir kronolojinin yerine modern/kolonyal dünya modeli çerçevesinde sunma kararı, tarihin lineerliğinin ve Batı’daki jeo-tarihî haritalamanın ötesinde düşünme ihtiyacından kaynaklanır. Modern/kolonyal dünya sisteminin jeo-tarihî yoğunluğunun, iç (imparatorluklar arasındaki çatışmalar) ve dış (kozmozolojiler arasında-

ki çatışmalar) sınırlarının –sistem analizinde, yapıbozumunda ve farklı postmodern perspektiflerde olduğu gibi– modernitenin içinde yer alan bir perspektiften algılanıp kuramsallaştırılması mümkün değildir. Öte yandan, “post-kolonyal” çatışmalar, teoriler ya da eleştiriler adı altında ortaya konulan mevcut ve erişilebilir eserler on sekizinci yüzyıldan başlar ve modernite/kolonyalitenin oluşumunu belirleyen kritik ana tekabül eden on altıncı yüzyılı göz ardı eder.

Ben burada dünya sistemi analizinin öncüllerini başlangıç noktası olarak pedagojik sebeplerden ötürü modern/kolonyal dünya sistemi analizi olarak nitelendirdiğim bir perspektife doğru ilerliyorum. Eğer Veena Das’ın önerdiği üzere (Das, 1989) maduniyet çalışmalarını da bir perspektif olarak ön plana çıkarırsak, modern/kolonyal dünya sistemi analizinin kolonyal deneyimin anıları ve miraslarına, yani tarihî çeşitlilikleriyle birlikte kolonyal deneyimlere dayalı olarak ifade edilen madun perspektifi sunar. Bu noktada Anibal Quijano (1992, 1997, 1998) tarafından ortaya konulan “güç kolonyalitesi” kavramı yerinden kaldırılarak “modern bir dünya”dan “modern/kolonyal bir dünya”ya kaydırılır. Güç kolonyalitesi analize dâhil edilir edilmez “kolonyal fark” görünür hâle gelir ve Avrupa-merkezciliğin Avrupa-merkezli eleştirisindeki epistemolojik çatlaklar, post-kolonyalizm olarak ifade edilen ve benim (her bir kolonyal tarih ve deneyimin eşsizliğinden dolayı) post-Oksidentalizm olarak düşünüp tartışmayı tercih ettiğim (bkz. Bölüm 2) Avrupa-merkezcilik eleştirisinden ayırt edilir. Böylece bilgi jeo-politikası Avrupa-merkezciliğin Avrupa-merkezli eleştirisinden kaçınma ve kolonyal tarihler, anılar ve deneyimlerin yaralarında kaynağını bulan sınır epistemolojilerini meşrulaştırma yolunda güçlü bir kavram hâline gelir. Burada modernitenin, kolonyalitenin ağırlığı ve sorumluluğunu sırtında taşıdığını tekrarlamakta fayda görüyorum. Modern modernite (postmodernite) eleştirisi gerekli bir pratik olsa da kolonyal farkların başladığı noktada biter. Kolonyal farklar, dünya çapında sınır epistemolojisinin yaşadığı evdir.

Son olarak bir diğer noktaya açıklık getirmem gerekiyor. Modern dünya sistemine bağlı kalan kuramcılar ve tarihçiler arasın-

daki tartışmada kapitalizmin ve modern dünya sisteminin “kökenleri” önemli bir tartışma konusudur. Giovanni Arrighi’nin Ferdinand Braudel ile Immanuel Wallerstein arasındaki kısır tartışmaya yönelik incelemesi (Arrighi, 1998, s. 113-129), Braudel’in kapitalizmin kökenlerinin izini on üçüncü yüzyıl İtalya’sına kadar sürmesi hakkındadır. Wallerstein 1500 yılını referans noktası olarak aldığı onun kapitalizmin kökenine mi, yoksa kapitalizmi ima etmenin yanı sıra onun ötesine geçen modern dünya sisteminin kökenine mi gönderme yaptığı pek açık değildir. Benim burada vurguladığım nokta ise, imgelemenin temelinde “kanın saflığı” ve “halkın hakları”nın resmîleşmesini barındıran yeni bir ticaret ağının ortaya çıkışıdır. Bu iki ilke, hedefleri bakımından birbirine zıt olmuştur: Birincisi baskıcı iken ikincisi –imgeleme bilinmeyen halkların dâhil edilmesi için yeni bir mantığın ve yasal ilkelere gerekmesi bakımından– yayılımcıdır. “Kanın saflığı” ve “halkın hakları” ilkeleri Akdeniz’i Atlantik Okyanusu’na bağlamıştır. Böylece Amerika’nın “keşfi”nin beraberinde getirdiği jeo-politik dünya düzenindeki dönüşümü tamamlayıcı nitelikte olan yeni bir imgesel düzenle, yani ortaya çıkmakta olan modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemiyse bütünleşmeye başlamıştır.

VII

Son olarak, sınırda düşünmeyi –kesişme noktalarında, fakat yerel tarihlerin perspektifinden– anlamının yanı sıra daha önemli olarak dünya sistemi analizini, postmodern perspektiflerin çeşitliliğini, kolonyal fark ve sınırda düşünmenin ortaya çıkışıyla yüzleşen yapıbozumunun sınırlarını kavramada kritik rol oynayan yerel tarihler ve küresel tasarımlara dair bir not düşmek istiyorum. Önceden dünya sistemi analizinin, postmodern teorilerin ve yapıbozumsal stratejilerin (aralarında farklılıklar olsa da) modern dünyanın imgelemine ve bunun dâhilinde olan kıymetli eleştirel girişimlere karşılık geldiğini, ancak kolonyal farkı tamamen göz ardı ettiğini dile getirmiştım. Bunların göz ardı ettiği şey tabii ki bir araştırma alanı olarak kolonyalizmden ziyade, yeni bir epistemolojik (ya da gnoseolojik) boyut olarak sınır-

da düşünmenin ortaya çıkışı ve epistemik kolonyal farktır. Şimdi izninizle ilk etapta kolonyal farkın deneyiminden doğan bir kavrayışın en önemli noktalarına dikkat çekeceğim.

Hél   Béji hayatını Paris ile Tunus arasında bölerek yaşamış ve dekolonizasyonun ardından ulus-inşası sürecinde karşılaşılan başarısızlıklar hakkında oldukça gerçekçi bir kitap (Béji, 1982) yazmış bir yazar ve filozoftur. Béji en son yayımlanan kitabında uygarlık ile kültür arasında keskin bir ayrım yapar. Ona göre uygarlık, tıpkı Norbert Elias (Elias, 1937) için olduğu gibi modernite, ilerleme ve teknolojiyle bağlantılıdır. Öte yandan kültürel geleneğin alanı, uygarlaştırıcı tasarımların ehlileştirmeye çalıştığı yaşam alanları ve boyutlarıdır. Kültür aynı zamanda tutku ile ilişkilendirilirken, uygarlık akılla alakalı olarak karakterize edilir:

Le triomphe des passions culturelles en dit long sur la désaffection des individus pour les promesses de la civilisation [...] L'Occident est aujourd'hui confronté a cette nostalgie d'une identité qui se présente comme l'enjeu essentiel de notre humanité. De plus en plus, le mot *culture* recouvre une acception de l'humain où chaque identité, pour échapper à sa dissolution mondiale, se reserre dans une tradition, une religion, une croyance, une origine, jusqu'à se réduire à une figure rudimentaire de la memoire que la civilization continue d'effacer inéluctablement. (Béji, 1997, s. 46.)

Kültürel tutkuların zaferi insanların uygarlık adına verilen vaatlerle y  zleştiklerinde deneyimledikleri hayal kırıklıklarını oldukça açık bir şekilde ortaya koyar. Bug  n Batı, kendisini insanlığın gerçek y  z   olarak sunan, kimliğin nostaljik bir şekilde yeniden canlanma süreciyle karşı karşıyadır. *Kültür* kelimesi gitgide artan bir biçimde her bir kimliğin küreselleşme tarafından eritmekten kaçınmak için kendisini belli bir geleneğe, belli bir dine, bir inanca, bir kökene ve kimlik olarak uygarlığın acımasızca silmeye devam ettiği ilkel bir bellek figürüne indirgeme noktasına varacak kadar yaklaştırmasını ifade eden bir insan olma anlamına işaret etmektedir. (1997, s. 46.)

Béji tarafından ortaya koyulan (1997, s. 47) “culture mondiale” kavramının, onun uygarlık, teknoloji, ilerleme ve homojenlik anlayışlarıyla uyumlu olacak şekilde “küresel kültür” olarak değil, “dünyevi kültür” olarak tercüme edilmesi gerekir. Béji’ye göre yeni bir uygarlık biçimi (ve kanaatimce post-Oksidental bir uygarlık kavrayışı) olan “dünyevi kültür”, “evrensel bir akıl”ı işaret etmediği için kendisini moderniteyle bağlantılı olan uygarlık kavramından ayırt eder. Benim kendi argümanıma göre “dünyevi kültür”, sınırda düşünmenin “kültürel akıl”ın madun perspektifinden “uygarlığın evrensel akıl”ını yeniden ifade etmenin sonucudur. Önceden yayımlanan bir makalemden (1994, 1996a, 1997a) “post-kolonyal akıl” kavramı aracılığıyla benzer bir düşünceyi dile getirmeye çalışmıştım. Bunun yanı sıra okuduğunuz kitabın ikinci bölümünde aynı düşünceyi sınırda düşünme/gnoseoloji başlığı altında “post-Oksidental akıl” olarak inceliyorum.

Béji’nin kültür ile uygarlık arasında saptayarak sunduğu gerilimler, benim modern/kolonyal dünya sisteminin yapısındaki madun bilgi kavramım ile paralellik gösterir. Buna ek olarak onun “dünyevi kültür” kavramı ile epistemik enerjilerin çeşitli yerel tarihlerde çoğalması (kapitalizm tarihinde farklı mekânlar ve anlar; Arright, 1994) ve buna, taşıdığı belirsizlikle kaçınılmaz şekilde eşlik eden kolonyalizm tarihi (yine de burada gösterdiğim perspektiften yazılmalıdır) olarak benim kendi sınırda düşünme kavramım paraleldir. Béji’nin “kültür”ü benim “yerel tarihler”ime paralel olduğundan “dünyevi kültür”ün benim kelime dağarcığıma küresel tasarımların yerel tarihlerin perspektifinden ve tarafından yeniden ifade edilmesi ve benimsenmesi olarak tercüme edilebilir. Şimdi izninizle benim madun perspektiften sınırda düşünme kavramıma paralel olarak, Béji’nin de kolonyal farkı/farkları gelecekteki bir “culture mondiale”e (dünyevi kültür) doğru yeniden haritalandıran ve epistemik potansiyel hâline geldiğini gösteren bir diğer alıntısına yer vereceğim. Burada uygarlığın hegemonyası (yüzü) ve kültürlerin maduniyeti –yüzsüz– yerel tarihlerin çoklu çeşitliliğine dönüşür, fakat artık küresel tasarımlara madun olmaz.

La culture mondiale, qui est nouvelle forme de civilisation, se distingue de celle-ci en ce qu'elle n'a plus de raison universelle. La civilisation avait un visage, tandis qu'elle n'en a pas. Elle est une entité anonyme où l'Orient et l'Occident, tout en s'affrontant, développent de mystérieux traits communs. Les retombées de la civilisation son entrées dans le métamorphoses sans nom, sans lieu, sans époque, de la culture mondiale. (Béji, 1997, s. 47; bu son fikrin bir açıklaması için bkz. kitabımda Bölüm 7.)

“Dünyevi kültür”, bir evrensel akıl iddiasında bulunmaması bakımından kendisini alışıldık uygarlık kavramından ayıran yeni bir uygarlık biçimidir. Uygarlığın bir yüzü var iken, “dünyevi kültür”ün yoktur. “Dünyevi kültür” içinde Doğu ile Batı’nın birbiriyle yüzleşerek ilginç ortak özellikler geliştirdiği [*developpent*] anonim bir varlıktır. Uygarlığın periyodik yükselişi ve düşüşü şimdi isimsiz, yersiz ve çağsız bir dünyevi kültürün metamorfozuna girer.

Martinik asıllı yazar ve filozof Edouard Glissant ([1990], 1997, 1998), yine benzer bir düşünce çizgisini takip ederek “küreselleşme” (Béji’nin uygarlığı, benim yerel tarihlerim) ile “mondializasyon” (Béji’nin kültürü, benim yerel tarihlerim) arasında ayırım yapar. Brezilyalı sosyolog Renato Ortiz de Béji ve Glissant’tan bağımsız olarak kelime dağarcığı bağlamında benzer bir ayırım ortaya koymuştur. Şimdi izninizle bahsi geçen çifte anlamlı ifadeyi ve uygarlık ile kültür, küreselleşme ile “mondializasyon” (dünyasalılık), küresel tasarımlar ile yerel tarihler arasındaki çatlaklardan çıkan –madun bir perspektiften– sınırdan düşünmenin epistemik potansiyelini anlamada yardımcı olacak birer örnek vereceğim. Glissant, “küreselleşme” ve “dünyasalılık” hakkında şunları dile getirir:

Dünyasalılık bugün hepimizde ortak olarak bulunan şeyin ta kendisidir; o, kendimi içinde yaşarken bulduğum boyut ve içinde kendimizi kaybedebileceğimiz ilişkidir. Küreselleşme ya da küresel pazar olarak adlandırılan en temel öğelere indirgemeyi, tabana akın etmeyi, standartlaştırmayı, hayvani (ya da fazlasıyla insani) kazanç ilkesinin çok-uluslu şirket-

lere empoze edilmesini, çevresi her yerde olan, merkezi ise hiçbir yerde olmayan daireleri içeren şey, dünyasallığın rezil öbür yüzüdür. (Glissant, 1998, s. 2)

Glissant, dünyasallık ile küresellik arasındaki çatışmadan, artık bir eksiklik ya da sorun değil, “muazzam bir açıklık ve kapalı kapıları vurarak açmanın yeni bir fırsatı” (1998, s. 2) olarak algılanan “çoğul, çoğalan, parçalı kimlikler” gibi pozitif bir gerçek çıkarır. Glissant için mevcut küresel tasarımlar (pazar uygarlığı) arasındaki çatışmadan doğan çeşitli ve yeni dünyasallık kimliklerinin açılması, benim Bölüm 5’te geri döneceğim “Kreolizasyon” sürecindeki bir dünyanın oluşumudur. Glissant Karayipler’de kaynağını bulan yerel bir kavram olan “Kreolizasyon”u kullandığı ve ona gezegensel (evrensel değil) bir kapsam verdiği için eleştirilmiştir. Ne var ki bu kavram aynı zamanda küreselleşmeyi “çevresel kültürler”in (Hannerz, 1991) perspektifinden ele alan antropolog Ulf Hannerz (1987a) tarafından da kullanılmanın yanı sıra modern epistemolojide kavramları (“logosantrizm”, “arkeoloji”, “kapitalizm”, cogito” vs.) gayri-yerelleştirme ve yerel tarihlerinden koparmada “normal” prosedür olmuştur. Glissant, farklı bir düşünce çizgisini takip ederek Hélé Béji ile benzer bir gelecek imgesi ve tarifine, hegemonyasız yeni bir uygarlık olarak dünyevi bir kültürün perspektifine varır:

Tarihi bilinç eğer hiçbiri –kaosun içkin niteliklerinden dolayı– mutlak bir meşruiyet iddiasında bulunamayan gelmiş geçmiş tüm tarihlerin bu şekilde buluşmasına yönelik kaotik bir eğilim değilse nedir? [...] Ben kreolizasyondan bir gezegen olarak dünyanın gerçeklik kazanmış bütünlüğünde dünya kültürleri arasında görülen buluşmaları, müdahaleleri, şokları, ahenkleri ve ahenksizlikleri anlıyorum. [...] Kreolizasyon şu karakteristikleri taşır: Ögeleri arasında ışık hızında gerçekleşen bir etkileşim; böylelikle içimizde uyanan “farkındalığın farkındalığı”; birbiriyle temas ettirilen çeşitli ögelerin yeniden değerlendirilmesi (bunun sebebi, onun önceden varsayılan bir değer ölçөгüne sahip olmamasıdır); öngörülmesi olanaksız sonuçlar. Krealizasyon kolayca öngörülebilir sonuçlar doğuracak basit bir çapraz çiftleştirme süreci değildir. (Glissant, 1998, s. 4.)

Eğer Krealizasyon bir “çapraz çiftleştirme” değilse, bunun sebebi onun melez bir süreçten ziyade, bir kez daha küresel tasarımların yerel tarihlerin perspektifinden yeniden ifade edilmesi olarak düşünülmesidir. Glissant’ın hakkında ve bağlamında bahsettiği yerel tarih Karayipler’in kolonizasyonudur. O, kolonyal farkı ön planda tutarak düşünür. Ve kolonyal fark bağlamında melezlik, modern/kolonyal dünya imgeleminde yazılı olan güç kolonyalitesini açığa çıkarmayan görünür sonuçtur.

İzninizle bu tartışmayı, “küreselleşme” ile “dünyasallık” arasında yaptığı ayrım Glissant’inkine (ve aynı zamanda Béji’nin kültür ile uygarlık ayrımına) benzese de Kreolizasyon’da –bir değil, birçok yüz içeren “dünyevi kültür”e sahip– bir gelecek görmediği için Renato Ortiz ile’den bahsederek sonuçlandıracağım. Ayrıyeten bahsi geçen farkı Bölüm 3’te daha detaylı olarak inceliyorum. Ne var ki burada, Tunus’un 1950’li yılların sonlarına denk gelen dekolonizasyon sürecinin farklılıklarına; Martinik’in İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden dekolonizasyon dalgasının ardından hâlâ bir Fransız “hamiliği” olduğu gerçeğine ve Brezilya’nın karmaşık dekolonizasyonu ve bunu takip eden ulus-inşası sürecinin on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiğine dikkat çekmek istiyorum. Ortiz, Béji’nin aksine Brezilya’daki dekolonizasyon sürecinin neredeyse yüz yıl sonrasında düşünmektedir. Onun küreselleşmeye yönelik kendi yaklaşımı hem yerel bir tarih hem de Béji’ninkinden ayrı olan kolonyal bir dil (Portekizce) tarafından biçimlendirilmiştir.

Ancak Ortiz’in benim argümanımla ortak başka bir yönü vardır. Onun eleştirisi, özellikle de söz “kültür” kavramına geldiğinde, dünya sistemi kavramının limitlerine yöneliktir. Ortiz ([1994], 1997, s. 23-98) sonradan Wallerstein (1991a) tarafından ortaya konulan “jeo-kültür” kavramının sistemin jeo-kültürüyle kısıtlı olduğuna, yani diğer kültürel tezahürleri ya da boyutları göz ardı ettiğine dikkat çekmekte haklıdır. Wallerstein, Ortiz’in bunun jeo-kültür kavramına atfettiği anlamın ta kendisi (yani dünyanın kültürü olarak değil, modern dünya sisteminin jeo-kültürü) olduğu yönündeki değerlendirmesine katılır. Her hâlükârda Ortiz’in Brezilya’dan ve Portekizce dilinden Wallerstein ile giriştiği tartışma, onun Wallerstein ile diyaloga girmesinden ziyade kendi argüma-

nını inşa etme sürecine karşılık gelir. Ortiz'in öne sürdüğü argüman ise "globalizaçao" ile "mondializaçao" (küreselleşme ile dünyasallık) arasında ayırım yapmanın gerekliliğidir.

Ortiz buradan hareket ederek bir yandan ekonomik ve teknolojik küreselleşmeyi kültürel dünyasallıktan ayırt etmeye, diğer yandan da jeo-kültürün Wallerstein'daki kısıtlı anlamıyla modern dünya sisteminin jeo-kültürünün ötesinde ve ortasında kalan kültürel çeşitlilik içeren bir dünya arasındaki farkı ortaya koymaya doğru ilerler. Bu farklı düzeylerin belirlenmesi Ortiz'in Çin ve Japonya'daki kapitalizm üzerine düşünürken küreselleşme (ekonomik, teknolojik) düzeyiyle dünyasallık düzeyi arasındaki düğümü çözmesine olanak tanır. Örneğin Konfüçyüsçü entelektüel miras, yerel kültürü küresel ekonomiye adapte etmek için İngiltere'deki işçilerin endüstriyel devrimin ardından aldıkları eğitimden farklılaşan bir model sunmuştur. Bu bakımdan "geleneksel" Avrupa toplumları kapitalizmin yükselişine Çin ya da Japonya'daki "geleneksel" toplumlardan daha az hazırlıklı olmuşlardır. Bu kıyaslama Ortiz'in modernite kavramını yeniden haritalandırmasına ve kapitalizmin yerinden edilerek Doğu Asya'ya kaydırılmasının örneğini oluşturduğu, modernitenin çoğalması durumuna uygulamasına izin verir. Ortiz'in argümanında bu hamle, "Üçüncü Dünya"da yaşayan ve dünyanın türlü jeo-kültürleriyle çatışma içerisinde olan modern/kolonyal dünya sistemi jeo-kültürünün çatlaklarına duyarlı ve dikkatli bir entelektüelin perspektifini temsil ettiği için kritik önem taşır. Ortiz'in güçlü olduğu nokta budur. Onun zayıflığı ise kolonyal farkı tamamıyla göz ardı etmesidir. Ortiz'in Wallerstein'ın jeo-kültür düşüncesine yönelik eleştirileri kolonyalitenin değil, modernitenin perspektifinden öne sürülmüştür. Kolonyalitenin onun argümanına hiç dâhil olmadığı görülür. Tıpkı Wallerstein'da olduğu gibi, modernite merkezde yer alır ve kolonyalite, kapitalizm tarihinin çevresine indirilir. Fakat kolonyalite bir kahraman rolünü üstlenmez. Ortiz bundan daha çok "dünya modernitesi" olarak adlandırdığı şeyin yaşam tarzını nasıl dönüşüme uğrattığıyla ilgilenir. "Dünya modernitesi" (Ortiz, [1994], 1997, s. 99-144), tıpkı Béji'nin "dünyasal kültür"ü gibi bir Avrupa ya da Kuzey Atlantik modernitesi değildir ve tam anlamıyla dünyasaldır.

Ortiz'in dünyasal modernitesi, Béji ve Glissant'ın görüşlerinin aksine kolonyal farkların ve güç kolonyalitesinin günümüzde kitle medyada hâlâ faal olan kuvvetlerinin anısından mahrumdur. Ortiz dikkatini dünya çapında havalimanları ve alışveriş merkezlerine yönelterek bu bakış açısından –diğer yaygın zıtlıkların yanı sıra– küresel homojenlik ile yerel heterojenlik arasındaki kolay zıtlığı ortadan kaldırmaya çalışır. Argümanın kendisi –ve bazen “dünya modernitesi”nin kutlanması– hakikaten millî değerler ve kültürlerin savunmasına karşıdır. Ortiz'in kolonyal farkı göz ardı ettiği gerçeği onun “dünya” örneklerini birincil olarak Birleşik Devletler’de, Japonya’da ve Avrupa’da bulmaya iter. Bu bağlamda Arjantin ve Brezilya sahneye girse de bunu, güç kolonyalitesinin konumundan ziyade bir kıyaslama noktası olarak yapar. Bu nedenle Afrika, Asya ve Karayipler büyük ölçüde onun örnekleri ve istatistiklerinde yer almaz. Yine aynı sebepten ötürü söz kapitalizmden açıldığında Ortiz'in ana örnekleri Cezayir, Hindistan, Hindistan ya da Karayipler değil, Çin ve Japonya’dır. Son olarak ben, farklı argümanların yerlerini saptamak amacıyla Ortiz'in epistemolojiye yönelik ilgisinin onun dünya sistemi analizinden ayrılışında konumlandığını eklemek istiyorum. Onunki, sosyal bilimlerin “köken”lerinin bulunduğu yerden kolonyal dünyaya taşındıkları zaman karşılaştığı kısıtlamalar üzerine dikkat çekici bir katkıdır. Fakat Ortiz bu meseleyi diğer sosyologların yaptığı gibi (Quijano, 1998; Lander, 1998a; 1998b) eleştirel bir yaklaşımla ele almaz. (Bkz. Bölüm 4 ve 6.) Latin Amerika’da üretilen entelektüel ve akademik eserlerde bu, Avrupa miraslarının ağına takılmış entelektüeller (örneğin Ortiz) ile kolonyaliteyi entelektüel üretkenliklerinin başlangıç noktası olarak alan Quijano, Dussel ve Rivera Cusicanqui gibi entelektüeller arasında kendini gösteren önemli bir farktır.

Şimdi bu perspektiften modernite meselesine geri dönelim. Eğer Quijano ve Dussel'in iddia ettiği üzere, modernite bir Avrupa olgusu değilse, modern kolonyalizm modern/kolonyal dünya sistemindeki mekansal ve tarihî konumuna göre farklı ritimler ve enerjilere sahiptir. Önce Avrupa'nın yerel tarihinde, sonra yirminci yüzyılda Kuzey Atlantik'te tasarlanıp uygulanan küresel ta-

sarımlar kolonyal modernitelerin modern/kolonyal dünya sisteminin farklı zaman ve mekânlarında oluşturulmasında önemli bir rol oynamıştır. Okumakta olduğunuz kitap modern/kolonyal dünya sisteminin yeni bir tarihine değil, modernitenin kolonyal ufkunda bilgi konusuna yönelik bir dizi incelemeye karşılık gelir. Benim ana amacım ise hikâyeyi yeni baştan anlatmak yerine epistemolojik bir noktaya dikkat çekmektir.

VIII

Kitabımın arkitektониği şudur: Ben, modern dünya sistemi metaforunu başlangıç noktası alıp buradan hareket ederek ve modernite/kolonyalite, modern/kolonyal dünya sistemi ve genel olarak kolonyalite gibi paralel ifadeler sunarak kolonyalitesiz modernite olmadığını, güç kolonyalitesinin hem küresel tasarımlar bulup uygulayan milletlerin yerel tarihlerinde hem de kendileri göz önünde bulundurularak, ancak direkt katılımları olmadan oluşturulan küresel tasarımlara uyum sağlamak zorunda kalan milletlerin yerel tarihlerinde ulus-inşasının altını çizmeyi amaçlıyorum. Böylece madun bilgiler ve sınırda düşünme, modern/kolonyal dünya sisteminin farklı evrelerindeki karmaşık ve çeşitli kesişimleriyle birlikte okuduğunuz kitap boyunca eşzamanlı olarak kendini gösteren iki belirgin konuyu oluşturur. Örneğin Amerika kıtası bahsi geçen sistemin en başından beri bir parçası olmuştur; İslam dünyası ise bunun tam tersine, sistemin Hindistan'ın on sekizinci yüzyılın sonlarında sahneye girişine denk gelen başlangıç anında dışlanmıştır; Çin ile Japonya ise hiçbir zaman Amerika ve Hindistan gibi kolonize edilmemiştir ve hem varlıkları hem de sahneye geç girişleri genel tabloyu daha karmaşık kılmanın yanı sıra sistemin dış sınırlarından ve bunlar üzerine düşünmenin yeni olasılıklarını doğurmuştur. Başkan Clinton'ın 1998 yılında Çin'e yaptığı ziyaret, bu olasılıkların erken bir gösteresidir.

Bölüm 1, şu ana dek sözünü ettiğim temel kavramlar ve senaryoları daha detaylı açıklamalarını sunmaya adanmıştır. İkinci Kısım'daki üç bölüm jeo-politik düzenler ile bilgi üretimi arasındaki oranın etrafında biçimlenir. Bölüm 3 post-kolonyal kuramlar-

la bir diyalog başlayarak “Oksidentalizm” ile “post-Oksidentalizm”i tabloya dâhil eder. Burada post-Oksidentalizm, post-kolonyalizm ve post-Oryantalizm’in dayalı olduğu modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminde yer alan yerel ve baskın bir kavram olarak işlev görür. Bölüm 4, Bölüm 2’deki genel tartışmayı Güney ve Kuzey Amerika’ya ve bunların yerliler, Afrikalı köleler ve bu durumun kalıntılarıyla ilişkilerinin yanı sıra üst üste gelen emperyal çatışmaları ile ifade bulan, modern/kolonyal dünya sistemindeki yerine taşır. Bu bölümde Amerika kıtası, ulusal imgelemde (örneğin Bolivar’da ya da Monroe Doktrini’nin erken bir biçiminde) yeniden üretilmek yerine modern/kolonyal dünya sisteminde yeniden haritalandırılır. Bölüm 4 önceki tartışmayı epistemolojik bir alana taşıyarak, yerel tarihler ile küresel tasarımlar arasında epistemolojik düzeyde görülen gerilimleri madun çalışmaların temeli üzerinde inceler. Birinci Kısım’da argümanım jeo-politik düzenler, bilgi ve güç kolonyalitesi ile vurgulanırken, İkinci Kısım dile, bilgiye ve –disiplinler-aşırı bir bilgi üretimi alanı olarak– edebiyata odaklanır. Ben Bölüm 5’te ulus-aşırı bir dünyada ulusal dil ve edebiyat krizini odak noktası alıyorum. Bölüm 6’da ise yine aynı argümanı epistemoloji alanına yayarak modern/kolonyal dünya sisteminin hegemonik dilleri ile sosyal bilimler arasındaki suç ortaklığını tartışıyorum. Her iki bölüm de madun bilgiler ile sınırda düşünme arasındaki diyalektiği devamlı ön plana taşıyor. Bölüm 7’de Bölüm 5 ve 6’daki meseleleri içinde tartıştığım kapsamlı tabloyu yeniden oluşturuyorum. Sonra bu tablo dâhilinde “uygarlık” ile “uygarlaştırma misyonu”nun modern/kolonyal dünya sisteminde oynadığı rolü tartışıyorum. Madun perspektifi “barbar” ve “uygar” bilgide kendini gösteren çifte ifade edimi kendine mal edip yeniden düşündüğü için “barbar” ile “uygar”ın kesişme noktasında ele alıyorum.

Genel olarak kitabım, moderniteye modernitenin kendisini (yani postmodernite, yapıbozumu, dünya sistemi analizi) ve her şeyden önce onun limitlerinin içinden yönelen her bir eleştirinin farkına varılmasıyla başlamış uzun bir incelemedir. Bu yüzden ben, dünya sistemi analizini (ve postmodernite ile yapıbozumu) başlangıç noktası olarak hareket ediyorum. “Fark”ın (dif-

ferance) içsel çeşitliliği, yapıbozumunun dekolonizasyon tarafından kapsanıp dönüşüme uğratılması gerektiği kolonyal farkı aşmaz. Başka bir deyişle kolonyal fark *yalnızca* bir maduniyet perspektifinden, dekolonizasyondan ve dolayısıyla sınırda düşünmenin faal olabildiği (bkz. bu fikri Khatibi ve Derrida'nın çalışmalarına değinerek incelediğim Bölüm 1'in sonu) yeni bir epistemolojik bölgeden aşılabilir. Sınırdaki düşünme yalnızca madun bir perspektiften sınırda düşünme olabilir; bölgesel (yani modernitenin içindeki) bir perspektiften ise asla olamaz. Bölgesel bir perspektiften sınırda düşünme, kolonyal farkların (difference) kendine mal etme makinesi hâline gelir; epistemik bir potansiyelden ziyade bir araştırma alanı olarak kolonyal fark olur. Maduniyet perspektifinden sınırda düşünme, bir entelektüel dekolonizasyon makinesidir.

BİRİNCİ KISIM

BAŞKA BİR MANTIĞIN PEŞİNDE

BÖLÜM 1

SINIRDA DÜŞÜNME VE KOLONYAL FARK

1998 senesinin Mart ayında Tunus Üniversitesi ile Duke Üniversitesi'nden Akdeniz Araştırmaları Grubu'nun ortak olarak düzenlediği bir atölyeye katıldım. Bu atölyede yaptığım konuşmanın konusu, okuduğunuz kitap boyunca bir tema olarak birçok kez geri döndüğüm, modernitenin/kolonyalitenin ırksal temelinin haritalandırılmasıydı. Konuşmamda “kanın saflığı” ilkesinin on altıncı yüzyıl İspanya'sında (ve dolayısıyla Akdeniz'de) yeniden doğması ve resmîleştirilmesini incelemiş ve bunu yaparken hem Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam arasındaki çatışmaların uzun tarihiyle hem de buna paralel olarak Salamanca Okulu'nda “halkın hakları” hakkındaki hukuki-teolojik tartışmalarla (bunlar Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin şeylerin doğal düzeninde ve dolayısıyla Atlantik'teki konumu gibi sıkıntılı bir meselenin etrafında gelişirler) yakından bağlantılar kurmuştum. “Kanın saflığı”nı “halkın hakları”yla birlikte inceleme kararı, benim hem modern dünya sisteminin imgelemine inşa sürecinde kritik bir noktaya (yani Akdeniz'i Atlantik'e bağlayan yeni bir ticaret ve finans ağının doğuş anına) parmak basmamı hem de ona biçimlenme ve yayılmasının içselliğinin yanı sıra dışsallığı ve kenarlarından bakmamı sağladı. Ben tıpkı Quijano, Wallerstein (1992) ve Dussel ([1992],

1995; 1998a) gibi incelediğim anın aynı zamanda yeni bir dünya sisteminin ve modernitenin/kolonyalitenin ortaya çıkışını işaretlediğini varsaydım. Başka bir deyişle Yahudiler ile Moroların İspanya'dan kovulması ile Amerika'nın "keşfi"nin aynı tarihî dönemde gerçekleşmesi aynı zamanda hem modern kolonyalizm hem de kolonyal moderniteler (yani modernite/kolonyalite) için önemli bir dönüm noktasıydı.

Tarihî mantık bana –çalışmaları dünya sistemi kuramı dâhilinde ya da İspanya ve Latin Amerika'nın üzerine olanların anlayacağı üzere– oldukça bariz geldiğinden okurlarımın çoğunun Kuzey Amerikalı olduğuna ve Mağrip'in tarihi İspanya ve (Latin) Amerika tarihinden kayda değer ölçüde farklılaştığına dikkat etmedim. Konuşmamın sonunda Tunus Üniversitesi'nde sanat tarihçisi olarak çalışan Rashida Triki, bana tam da bu modernite/kolonyalite çiftleşmesi hakkında bir soru sormuştu. Bu soruyu pek anlamadığım için birkaç dakika konunun etrafında gezinmiş ve ona doğru düzgün bir cevap verememiştim. Oturum sona erdiğinde Rashida'nın yanına giderek ondan sorusunu açıklamasını istediğimde nihayet bu anlayış eksikliğini gidermiştim. Ortadaki yanlış anlaşılma, ikimizin farklı ön varsayımlara sahip olmasından kaynaklanıyordu: Rashida kolonyalizm tarihini Fransız (ve modern, Aydınlanma-sonrası Avrupa) tarihi perspektifinden düşünürken, ben "aynı" senaryoya İspanya ve (Latin) Amerika tarihi (yani Aydınlanma-sonrası Avrupa'dan [İspanya] marjinalize edilen ulusal bir tarihin ve modern dünya [Aydınlanma-sonrası] ile kolonyalizm düşüncesinin inşasından silinen kolonyal bir anın [Indias Occidentales, sonradan Latin Amerika]) perspektifinden bakıyordum. Benim bakış açımına göre moderniteyle kolonyalitenin aynı madalyonun iki yüzü olması gayet "doğal" bir şeydi. Rashida içinse kolonyalite moderniteden "sonra" geliyordu. Bunun yanı sıra bunların aynı madalyonun iki farklı yüzü olduğunu (yani Amerika kıtası perspektifinden kolonyalitenin moderniteyi oluşturduğunu) düşündüğümü anlaması zordu. Burada faal olan kolonyal fark aynı anda Kanada'daki Fransız kolonyalizmi ile, Fransız Devrimi'nden ve Napolyon döneminden önce gelen ve aynı zamanda daha sonraki Fransız kolonyalizmi arasındaki farkı açığa çıkara-

rır. Başka bir ifadeyle kolonyal fark iki yönde etki eder: Bir yandan emperyal çatışmalar ile ilişkili iç sınırları yeniden ifade ederken, diğer yandan kolonyal farka yeni anlamlar vererek dış sınırları yeniden ifade eder.

Bundan birkaç yıl önce Meksika’da yaşayan Arjantin asıllı antropolog Nestor Garcia-Canlini ile Latin Amerika’da kolonyalizm ve modernite üzerine benzer bir sohbetim olmuştu. Garcia-Canlini için kolonyalite kabaca on altıncı yüzyılın başlarından on dokuzuncu yüzyılın başlangıcına kadar uzanan kolonyal dönem ile bağlantılıdır. Bu dönemden beri karşılaştığımız şey modernitenin başlangıcı, birkaç ülkenin İspanya’dan bağımsızlık ya da Portekiz’den özerklik kazanmasını takip eden ulus-inşa sürecidir. Kolonyalizm Latin Amerika’nın *geçmişini* böyle lineer bir biçimde yapılandırmıştır. “Kolonyal dönem” bu perspektiften bir kez daha “modernite”nin gizli yüzü olarak değil, ondan önce algılanır. Bununla alakalı olarak Andesli entelektüellerin (Bolivya asıllı sosyolog Silvia Rivera Cusicanqui ve Peru asıllı sosyolog Anibal Quijano) yanı sıra Arjantinli filozof Enrique Dussel tarafından dile getirilen farklı bir görüşten de bahsetmek istiyorum. Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse Rivera Cusicanqui’ye göre Bolivya’nın tarihi şu üç döneme ayrılabilir: Kabaca on dokuzuncu yüzyılın ortasına kadar uzanan kolonyal dönem; 1952’ye kadar uzanan cumhuriyet dönemi; günümüze kadar gelen (ve ABD’nin Latin Amerika’daki ilerleme ve modernizasyon politikasıyla rastlaşan) modernizasyon dönemi. Ne var ki Rivera Cusicanqui (1992) için bunlar ardışık değil, eşzamanlı dönemlerdir; yani bunların hepsi bugün tarihî çelişkiler içerisinde bir arada varolurlar. Bir arada var olan şey Bolivya tarihinin kolonyal belirtileri, kolonize eden kuvvetlerin ve kolonize edilen kurbanların farklı ifade edimleridir. Quijano (1992; 1997) bunun yerine güç kolonyalitesinden bahseder. Dussel ([1992], 1995) de başlangıcı Amerika’nın “keşfi”yle ve Atlantik’deki ticaret ve finans ağının oluşumuyla aynı zamana denk gelen ve bunların sonucu olan gezegensel ve Avrupalı bir moderniteden söz eder.

GÜÇ KOLONYALİTESİ: KOLONYAL PERSPEKTİFTEN MODERN DÜNYA SİSTEMİ

Ben, giriş kısmında açıkladığım üzere modern dünya sistemi modeli ya da metaforunu başlangıç noktası olarak hareket ediyorum. O bir başlangıç noktası olarak argümanımı basitleştiriyor: On altıncı yüzyılda Akdeniz'in yeni bir ticaret ağıyla Atlantik'e bağlanması hem modernitenin hem de kolonyalitenin temelini atıyor. Yeni ticaret ağı aynı zamanda yeni "keşfedilmiş" toprakların "Indias Occidentales" olarak vaftiz edilmiş olduğu gerçeğinin üstüne inşa edilen yeni bir küresel imgelemin koşulunu oluşturuyor. Bu gerçek Oksident'in, yani Batı'nın artık Avrupa'nın –Kudüs'te ve civarında Doğu Hristiyanlığından ayırt edilen– Hristiyanlık dünyasının yerine İspanya (ve dolaylı olarak Avrupa'nın geri kalanı) ile yeni kolonyal topraklara karşılık geldiğini ifade eder. "Oksidentalizm", modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemini bağlayarak bütünleştiren jeo-politik figürdü. Bu yüzden o, aynı zamanda Oryantalizm'in ortaya çıkış koşuluydu: Batı kendine karşılık gelmediği sürece, Doğu öteki olamazdı. Tam da bu sebepten ötürü Kuzey ve Güney Amerika, Asya ve Afrika'nın aksine Avrupa'nın farkı değil, uzantısıdır. Bu motif on sekizinci yüzyıldaki Fransız ve Alman doğa bilimcileri, tarihçiler ve filozoflar, Amerika'ya dair misyonerler, askerler ve yazarlar tarafından tarif edilen erken dönem izlenimlerin yerine geçen eserler ortaya koyduğu zaman değişmemiştir: Amerika, Buffon'dan Hegel'e kadar Avrupa'nın kızı ve vadedilmiş geleceği olarak düşünülmüştür. Asya ile Afrika geçmiş, Amerika ise gelecek olarak görülmüştür. Aynı motif "Amerika"nın (Anglo-Amerika) gerçekten "yetişkinlik çağına vararak" dünya düzeninin liderliğini ele almaya başladığı ana denk gelen, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar var olmaya devam etmiştir. Dolayısıyla İspanya'nın Avrupa'da modernitenin, Avrupa'nın dışında da kolonyalitenin başlangıcını işaretlediğini söylemek mümkündür. Bu görüş bugün hâlâ yaygın kabul gören görüştür: Kolonyalizm ve moderniteyi konu alan kitaplar olsa da bunların birbiriyle etkileşime girdiği söylenemez; yani soy kütükleri farklıdır. Böyle bir bölünmenin sebebi ise ya mo-

dernitenin yalnızca bir Avrupa meselesi, kolonyalitenin de Avrupa'nın dışında olan bir şey olduğuna yönelik –Quijano ve Dussel tarafından itiraz edilen– bir inanç ya da kolonyalitenin kolonize eden ülkenin millî perspektifinden olduğuna yönelik bir kavrayıştır. Örneğin Cezayir'in bir millet olarak kendi tarihinde Fransa'yı göz ardı etmesi mümkün olmasa da Fransız millî tarihine neredeyse hiç dâhil edilmeyecektir.

Okumakta olduğunuz bölümde modern dünya sistemine yönelik kuramsal tepkileri ve sapmaları inceliyorum. Bunu yaparken küresel tasarımları kapsayan yerel tarihlerden bir düşünme soy kutüğü çizerek bağlantılar kurmaya çalışıyorum. İlk olarak Anibal Quijano'nun "güç kolonyalitesi" ve Enrique Dussel'in "trans-modernite" kavramını küresel tasarımlara Latin Amerika'daki kolonyal tarihler ve miraslara tepkiler olarak bir göz atıyorum. Bölümün ikinci kısmını ise Abdelkhebir Khatibi'nin Mağrip'teki kolonyal tarihler ve miraslara bir tepki olarak ele aldığım "double critique" (çifte eleştiri) ve "une pensée autre" (başka bir düşünme) kavramlarına adıyorum. Buna ek olarak Edouard Gliassant'ın modernitenin ufkunda Karayipler'in kolonyal deneyiminin bir açıklaması ve yeni bir epistemolojik ilke olarak öne sürdüğü "Kreolizasyon" kavramını inceliyorum. İspanya Amerika'sında, Mağrip'te ve Karayipler'de kaynağını bulan bu perspektifler bugün modern dünya sisteminin limitlerini eleştirel bir biçimde yeniden düşünme (yani modern/kolonyal bir dünya sistemi olarak anlama ve "modern" dünyanın hem içinden hem de sınırlarından hikâyeler anlatma) çabasına katkıda bulunurlar. Bunlar yalnızca karşı ya da farklı hikâyelerden ibaret değildir; bunun yerine aynı zamanda yeni bir epistemolojik boyutu (modern/kolonyal dünya sisteminin sınırı hakkında olan ve burada konumlanan bir epistemolojiyi) ön plana çıkaran unutulmuş hikâyelerdir.

Okumakta olduğunuz bölümün kapanışını öne sürdüğüm argümana (ve bunun türüne) yöneltilen iki dolaylı eleştiriye tartışarak yapıyorum. Bunlardan tezimle dolaylı alakası bulunan biri, disipliner ilkelere bağlılığı Quijano, Dussel, Khatibi ve Glissant tarafından ileri sürülen görüşler ve önerileri anlamasını ve kabul etmesini zorlaştıran Arap/Müslüman asıllı Marksist sosyo-

log Aziz Al-Azmeh'e aittir. Al-Azmeh benim tartıştığım düşünürlerin hiçbirisiyle kişisel olarak etkileşime girmese de ben onun modern epistemolojinin tek konulu ilkesini yeniden ortaya koyan ve böylece Glissant ya da Dussel tarafından sunulan disiplin perspektiflere dair kuşklar uyandıran, kültürler arası kavrayışların mümkünlüğüne yönelik reddini ilgi çekici buluyorum. İkincisi ise Jacques Derrida'nın Khatibi'nin iki dillilik ve bunun sonucu olarak çifte eleştiri kavramına yönelttiği eleştiridir. Bölümün kapanışını yaparken sınır bölgelerinde edinilen deneyimi temel alan, Du Bois'nın "çifte bilinç" ve Gloria Anzaldúa'nın "yeni mestiza bilinci" kavramlarını tartışmaya dâhil ederek bunu modern/kolonyal dünya sisteminin sınırından yeni bir düşünme boyutuna açıyorum.

"Modern" dünya sisteminin "gizli" boyutu yakın geçmişte Perulu sosyolog Anibal Quijano ile Arjantinli hürriyet filozofu Enrique Dussel tarafından gün ışığına çıkarılmıştır. Bu girişimin sonucunda Quijano kolonyalite kavramını, Enrique Dussel de ondan farklılaşsa da tamamlayıcı nitelikte olan trans-modernite düşüncesini ortaya koymuştur. Ne var ki bu kavramların ikisi de, modern dünya sisteminin ya da modernitenin "diğer uçtan", yani hem "kolonyal moderniteler"den hem de bunlar aracılığıyla düşünüldüğüne yönelik bir algıyı paylaşır. Quijano, Latin Amerika'da "kolonyal dönem" in "kolonyalite" ile karıştırılmaması gerektiğinde ve on dokuzuncu yüzyılda –Küba ve Porto Riko hariçinde– çoğu Latin Amerika ülkesinde bunu takip eden ulus-inşası sürecinin, konu güç kolonyalitesi üzerinden ele alınmadığı sürece anlaşılamayacağına ısrar eder. Bunun sebebi ise tam olarak, modernite ile kolonyalitenin, Wallerstein'in bu çifte yüzü ifade etme biçimi pek net olmasa da modern dünya sisteminin iki farklı yüzü olmasıdır. Kolonyalitenin kendini göstererek modernite/kolonyalitenin ifade ediminin yanı sıra Kuzey ile Güney Amerika'nın ve on altıncı yüzyılın bu bağlamdaki ilişkisini gün ışığına çıkarması yalnızca yakın geçmişte, Quijano ile Wallerstein'in birlikte kaleme aldığı bir makale ("Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", 1992) sayesinde gerçekleşmiştir.

Modern dünya sistemi uzun geçen on altıncı yüzyılda doğdu. Jeo-toplumsal bir inşa olarak Amerika kıtası on altıncı yüzyılda doğdu. Bu jeo-toplumsal varlığın, yani Amerika'nın yaratılışı modern dünya sistemini meydana getiren eylemdi. Amerika kıtası zaten var olan kapitalist bir dünya ekonomisine dâhil edilmedi. Amerika olmadan kapitalist bir dünya ekonomisi olamazdı. (Quijano ve Wallerstein, 199, s. 549.)

Bu revizyon Wallerstein'in ilk başta kapitalist bir dünya ekonomisini meydana getirdiğini belirttiği şu üç temel ögeden ikisi için geçerlidir: Dünyanın coğrafi boyutunun genişlemesi, farklı ürünler ve alanlar için çeşitlendirilmiş emek kontrolü yöntemlerinin geliştirilmesi ve dünya ekonomisinin çekirdek devletlerinde görece güçlü devlet mekanizmalarının oluşturulması. (Wallerstein, 1974, s. 37.) Çeşitlendirilmiş emek kontrolü yöntemleri modern dünya sisteminin ilk ırksal haritalandırılması ile bağlantı içerisindeydi. Valladolid'deki –ilk önce Bartolomé de Las Casas ve Juan de Sepúlveda, sonradan da Salamanca Okulu'ndaki hukuk-teoloji bilginleri arasında cereyan eden ve Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin ortaya çıkmakta olan kolonyal devletin varlık zincirinde ve toplumsal düzenindeki yerini bulmayı amaçlayan– meşhur tartışma insanların kralın tebaaları ve Tanrı'nın kulları olarak haklarının (yani “insan ve yurttaş hakları”nın öncüsü niteliğindeki “halkın hakları”nın) ifade edimiyle sonuçlanmıştır. İş gücü ise şu iki sebepten ötürü gerekli olmuştur: Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin muazzam boyutlardaki ölümünü kolaylaştırmak ve kraliyet kanunlarının desteğini alarak kilisenin “conquistador”ların hamilikleri altındaki yerlilere yönelik ölçsüz davranışları uygulamaya koymak.

Güç kolonyalitesinin dünya ekonomisi ve imgeleminin İspanya'nın Indias Occidentales üzerindeki kontrolünün tarihinde ve Latin Amerika'nın İspanya ve Portekiz'in kolonyal miraslarını ortak payda alan bir grup ülke olarak ortaya çıkışındaki mevcut yeniden düzenlenme sürecini anlamada ne bakımdan faydalı olduğu söylenebilir? Quijano, 1997 tarihli bir makalesinde söy-

le bir argüman sunar: “Güç kolonyalitesi” ile “tarihî-yan-yapısal bağlılık” Latin Amerika’nın özel ve yerel tarihinin izini, olayların içinde “olduğu” ve “olmuş olduğu” mevcut bir şeyden varlıktan ziyade güç kolonyalitesinde ve tarihî-yan-yapısal bağlılıktaki konumları Latin Amerika’yı Peru’daki kolonyal döneminden neo-liberalizmin paradigmatik ifadesi olarak Fujimori’ye kadar ki ve bugünkü biçimini veren belli bir olaylar dizisi olarak izini süren, birbiriyle bağlantılı iki anahtar sözcüktür. Güç kolonyalitesi gezegenimizin modern/kolonyal dünya sistemini ifade eden ve kolonyal farkı yöneten jeo-ekonomik örgütlenme biçiminin altını çizer. Bu ayrım Quijano’nun kapitalizmi kolonyalite aracılığıyla bilgiye, işgücüne ve –sınıfın yanı sıra– ırka bağlamasına izin verir:

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural, implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento [...] En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus secotres pudieron aprender la letra de los dominadores. (Quijano, 1997, s. 117.)

Güç kolonyalitesi ve tarihî-yapısal bağlılık: Bunların her ikisi de Avrupa-merkezciliğin hegemonyasının epistemolojik bir perspektif olduğu düşüncesini beraberinde getirir [...] Güç kolonyalitesi bağlamında hükmedilen insanlar, kendilerine yeni verilen kimliklerle birlikte aynı zamanda bir bilme yolu olarak Avrupa-merkezci hegemoniye boyun eğdirilmişti ([Quijano “Kızılderili” ve “Siyahi”nin nasıl güç kolonyalitesi tarafından belirlenen, homojenleştirici kimlikler olduğunu ve “Kızılderili” ile “siyahi” kimliklerinin içerdği çeşitliliği nasıl sildiğini açıklar]).

Burada iki sebepten ötürü “bağlılık kuramı”na ve bunun modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemi üzerinde bıraktığı ize dair bir not düşmeyi gerekli görüyorum. Bunlardan birincisi, bağ-

luluk kuramının Asya ve Afrika'da "dekolonizasyon" biçimini alan, değişen bir dünya düzenine Latin Amerika'dan verilen tepkilerden biri olduğu gerçeğidir. Kuzey ve Güney Amerika'da kolonyal güçlerden (İspanya ve İngiltere) bağımsızlık, dekolonizasyonun ilk dalgası olarak adlandırabileceğimiz süreçten (Birleşik Devletler ve Haiti devrimleri; İspanyol Amerikası'nın bağımsızlık kazanması) uzun zaman önce elde edilmiştir. Bir yandan bağıllık kuramı, modernite perspektifinden sunulan bir açıklama olarak Wallerstein'in "modern dünya sistemi" metaforundan birkaç yıl "önce gelir". Öte yandan Latin Amerika'da bu metaforu kolonyalite perspektifinden bir açıklama olarak –felsefe ve sosyal bilimlerde– bir dizi analiz "takip etmiş"tir. Hem Quijano hem de Dussel, bağıllık kuramının, "uygarlaştırma misyonu"nun gitgide yaygınlaşan dekolonizasyon süreciyle birlikte yavaşlamasıyla birlikte küresel tasarımların benimsediği yeni model olarak "gelişim"e yönelttiği eleştiri aracılığıyla yaptığı etkiye çok şey borçludur. Bağıllık kuramının günümüze kadar birden fazla cepheden saldırıya uğramasına (Cardoso, 1977) rağmen, Latin Amerika perspektifinden Üçüncü Dünya ülkelerini "geliştirme"nin beraberinde getirdiği sorunları gündeme açık ve sert bir şekilde soktuğu gerçeğini göz ardı etmemek önem taşır. Bağıllık kuramının Latin Amerika felsefesi üzerinde bıraktığı etki de kayda değer ölçüde olmuştur. Perulu filozof A. Salazar Bondy, bağımlılık kuramında epistemolojik bir provokasyon ve Latin Amerika'nın Avrupa felsefesine bağıllığına eşlik eden uzun "taklitçi" geleneğe son vermeyi sağlayacak bir model görür. (Salazar Bondy, 1969.) Bu, Latin Amerika'da ve küresel bir hâkimiyet sisteminin parçası olarak Üçüncü Dünya'da felsefeyi anlamanın, kendi kendini keşfetmenin kritik bir anı olmuştur. Bu bakımdan Peder Placide Tempels'in *Bantu Philosophy* (1945) eseri Afrika felsefesinin kendi kendini keşfi (Mudimbe, 1988; Eze, 1997, s. 10-14; Serequeberhan, 1994) için ne yaptıysa, bağıllık kuramı da Latin Amerika'da felsefe için onu yapmıştır.

Bundan önceki sayfalarda modern dünya sisteminin, Quijano'nun Jose Carlos Mariátegui'nin izinden giderek göstermeye çalıştığı üzere, dışından farklı görüldüğünü açıkça önerdiğimi umu-

yorum.¹ Buna ek olarak “Indias Occidentales” ve “Latin Amerika”nın yoğunluğu etrafında inşa edilen (bunlar, güç kolonyalitesi ve tarihî-yan-yapısal bağımlılık aracılığıyla açıklanabilecek inşalardır) belli yerel tarihlerin altını çizerek argümanımı sunmaya devam ettikçe Oksidentalizm’in on altıncı yüzyılda gezegen-sel çapta bir ifade edim olduğunu ve modern/kolonyal dünya sistemi ile modernitenin/kolonyalitenin baskın imgelemi olarak var olmaya devam ettiğini açıkça öne süreceğimi ümit ediyorum. “Indias Occidentales” ile “Latin Amerika” bu yeniden pay etme sürecinde kritik parçalar hâline gelmiş ve Oksidentalizm’i gerçekten mümkün kılmıştır. Ne var ki Oryantalizm’in ortaya çıkışı (Said’in analizi için bkz. Said, 1978) paradoksal bir şekilde kapitalizmin emperyal arası bir dönüşümü olarak modernitenin ikinci evresine ve İngiltere’yle Fransa’nın Asya ile Afrika’ya doğru yayıldığı modern/kolonyal dünya sistemiyle aynı döneme denk gelmiştir. Bu aynı zamanda “modernite” ile “modernizasyon”un İspanya ve Portekiz’den bağımsızlık kazanan birkaç milletten meydana gelen, yeni yeni oluşan bir Latin Amerika’da kayda değer bir fark yapmaya başladığı andır. Birleşik Devletler Kuzey Amerika’da İngiltere’den bağımsızlık kazandıktan birkaç yıl sonra Fransız Devrimi gerçekleşmiş ve bunu Haiti Devrimi takip etmişti. Ne var ki modern dünya sisteminin bu geçiş anında ABD’nin bağımsızlığı ile Fransız Devrimi modernite ile modernizasyon standartları hâline gelerek ekonomik, siyasi ve epistemolojik standartları belirlemiştir. Böylece “Latin Amerika”nın Doğu değil, “aşırı Batı” olduğu ve Arjantinli Domingo Faustino Sarmiento gibi entelektüellerin kendilerini ülkelerini uygarlaştırma misyonunun lideri olarak atayarak, sistemin bir dönüm noktasına yaklaştığı 1898 yılında dağılmaya başlayan uzun bir içsel entelektüel kolonyalizm ta-

-
1. Josó Carlos Mariátegui’nin ve Anibal Quijano’nun 1960’lı yıllardan beri yayımlanan eserlerine aşina olmayan okurlar akıllarında Güney Asya Maduniyet Araştırmaları Grubu’na denk bir şeyle alakalı çalışmalar canlandırabilir. Fakat bu çalışmaların odağı maduniyet değil, Marksist bir perspektiften Mariátegui’de kolonyalizm ve etnisite, Nietzsche ve Sorel olmuştur. (Daha fazla detay için bkz. Bölüm 3.)

rihinin kapılarını araladığı açıklık kazanmıştır. Birleşik Devletler dünya sahnesine yeni bir emperyal güç olarak girdikten sonra Latin Amerika'da emperyalizme ve uygarlaştırma misyonuna karşı çıkan bir "çevresel entelektüel" geleneği kendini göstermiştir. (On dokuzuncu yüzyılın sonunda Küba'da José Martí; 1920'li yıllarda Peru'da José Carlos Mariátegui, bkz. Bölüm 3.) Erken dönem kolonyalizmin "Hristiyan misyonu"nu yerinden eden "uygarlaştırma misyonu"nun ortaya çıkışı modern dünya sistemindeki bu kaymayı özetleyerek iç sınırlara, çöküş içerisindeki iki imparatorluk (İspanya ve Portekiz) arasındaki sınırlara, İngiliz İmparatorluğu ile Fransız kolonyalizminin yükselişine ve Almanya'nın batı Avrupa'nın üçüncü büyük gücü hâline gelecek şekilde bütünleşmesine yönelik ilk ifade edimi sağlar. Bilgi standartları ve ihracatı birincil olarak bu üç ülkede ve dilde yerli yerine oturtulmuştur. (Bkz. Bölüm 7.)

Quijano'nun entelektüel üretkenliği 1960'lı yılların sonlarında sosyoloji alanında, Enrique Dussel'in ki de yine aynı dönemde, ancak felsefe alanında başlamıştır. Bu düşünürlerin ikisi de kendi seçtikleri disiplinler ve yollarda ilerleyerek, birbirlerinden bağımsız çalışmış ve soy kütüklerin düzenli olarak dünya sisteminin merkezinde –Almanca, Fransızca ve İngilizce dilinde– görülen yeni fikir ve entelektüel üretkenlik dalgaları tarafından kırıldığı Latin Amerika'da sıklıkla olduğu üzere 1990 yılından sonra benzer sonuçlar ve perspektiflere varmışlardır. 1992 yılında Quijano "Colonialidad y modernidad-racionalidad"ı (Quijano, 1992), Dussel de "Eurocentrism and Modernity" (Dussel [1993], 1995) adlı makaleyi yayımlamıştır. Dussel bu makalesinde ısrarla bugünkü Latin Amerika'nın modern Avrupa'nın ilk çevresine karşılık geldiğini ve Aydınlanma'dan sonra bir çerçeveye oturtulan modernite kavramının Avrupa'nın İber Yarımadası'ndaki çevresinin ve özellikle de İspanya'nın kendisinin oluşumunda oynadığı rolü bloke ettiğini öne sürer. (Dussel [1993], 1995, s. 67.) Bu durum o kadar belirgin olmuştur ki, modern dünya sisteminin 1500'de gelişmekte olan yeni ekonomik alanlarda (madenler ve tarlalar) ifade edilmeye başladığını açıkça dile getiren Wallerstein bile İspanya'nın modern dünya sisteminin imgelemine yaptığı katkıyı tamamen göz ardı eder:

Jeo-kültürler belli bir anda var olmaya başlayarak, sonraki bir anda bütünüyle ortadan kalkabilir. Modern dünya sisteminin durumunda ben onun jeo-kültürünün Fransız Devrimi'ne kaynaştıktan sonra 1968 tarihli dünya devrimiyle birlikte yaygın ölçüde kabul görmeyi bıraktığını düşünüyorum. Kapitalist dünya ekonomisi on altıncı yüzyıldan beri faaldir. *Ne var ki bu ekonomi üç yüz yıl boyunca yerli yerine oturmuş bir jeo-kültür olmadan işlev görmüştür. Yani on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar iktidardaki grupların çoğunluğu tarafından etkin, sıradan insanların çoğunluğu tarafından da edilgen bir şekilde benimsenen kapitalizm dünya ekonomisi dâhilinde belli bir dizi değer ya da temel kural hüküm sürmemiştir. Fransız Devrimi ise lato senso olarak bu durumu değiştirmiştir.* Onunla birlikte biri siyasi değişimin normallığı, diğeri de halkın egemenliği olmak üzere iki yeni ilke ortaya koyulmuştur. Bu iki ilkeyle alakalı olarak dikkat çekilmesi gereken anahtar bir nokta, bunların kendi içlerinde dünya sistemi için doğurduğu sonuçlar bakımından oldukça devrimci nitelikte olmasıdır [...] Benim başka bir metnimde Fransız Devrimi'nin kapitalist dünya ekonomisinin az ölçüde başarılı ve geniş ölçüde başarısız olan sistem karşısı devrimlerinin ilkinin temsil ettiğini öne sürerken kastettiğim şey budur. (Wallerstein, 1995, s. 1163; vurgu benim.)

Wallerstein burada aynı zamanda kolonyal farkı tamamen göz ardı eder ve Fransa, Almanya ve İngiltere'nin İspanya ile Portekiz'i ekonomik ve entelektüel sahnedeki yerlerinden etmesinin ardından modernizasyonun ikinci evresinin entelektüelleri tarafından inşa edilen öz imgelemin tutsağı olur. O, Quijano'nun da Wallerstein ile beraber yazdığı bir makalede (Quijano ve Wallerstein, 1992) açıkça dile getirdiği üzere, Kuzey ve Güney Amerika'nın modern/kolonyal dünyanın imgeleminin oluşumunda rol oynadığı gerçeğini gözden geçirir. Akademik kültürlerin siyasetine ciddi katkılarda bulunan Said de Oryantalizm'i bağlamlandırarak tanımlama girişiminin başlangıcında aynı tuzağa düşer:

Amerikalılar, *onlar* için çok farklı şekilde Uzak Doğu (öncelikli olarak Çin ve Japonya) ile ilişkilendirilmesi muhtemel olan Doğu için aynı şeyi düşünmeyeceklerdir [!]. Amerikalıların aksine Fransızlar ile İngilizler –ve onlardan daha az belirgin olarak Almanlar, Ruslar, İspanyollar, Portekizliler, İtalyanlar ve İsviçreliler– benim *Oryantalizm* olarak adlandıracığım şeyin (bu, Doğu’yu onun Avrupalı Batı’nın deneyimindeki özel yerini temel alarak anlamamanın bir yoludur) uzun bir geleneğine sahiptirler. *Doğu yalnızca Avrupa’ya bitişik değildir; o aynı zamanda Avrupa’nın en büyük, zengin ve köklü kolonilerinin yeri, onun uygarlıkları ve dillerinin kaynağı, kültürel rakibi ve Öteki’nin en derin ve tekrarlı imgelerinden biridir.* (Said, 1978, s. 1; vurgu benim.)

Benim burada Said’in kitabının mümkün kıldığı akademik dönüşümü ve bıraktığı muazzam etkiyi görmezden gelmek gibi bir niyetim bulunmuyor. Aijaz Ahmad’a (1992) katılarak bu kitabın istediğim şeyi yapmaması sebebiyle Said’e yıkıcı bir eleştiri yöneltmek niyetinde de değilim. Ne var ki Said’in kitabının içerdiği muazzam sessizliği tekrarlamak da istemiyorum: Oksidentalizm olmadan Oryantalizm olamaz ve Avrupa’nın “en büyük, zengin ve köklü kolonileri” *Indias Occidentales* ve Amerika kıtasında bulunduğundan “Doğu”da değil, “Batı”da konumlanmıştır. “Oryantalizm”, “Avrupa’nın kalbi” (İngiltere, Fransa, Almanya) imgesinin on beşinci yüzyıl ile on yedinci yüzyılın ortaları arasındaki “Hristiyan Avrupa”sının (İtalya, İspanya, Portekiz) yerini aldığı ikinci modernitede modern dünya sisteminin hegemonik kültürel imgelemidir. Bu dönemin büyük servet akışı, altın ve gümüş olarak İspanya’ya ve Avrupa’nın geri kalanına “*Indias Occidentales*”den gelmiştir. Bu argümanı ayakta tutmak için tek bir örnek yeterlidir: 1531 ile 1660 yılları arasında minimum 155.000 kilogram altın ile 16.985.000 kilogram gümüş İspanya’ya yasal olarak girmiştir; yasa dışı olarak giren meblağın hesaplanması ise kuşkusuz imkânsızdır. (Céspedes del Castillo, 1985, s. 133.) Bu servetler hem İspanya ile Avrupa’nın geri kalanı arasındaki ekonomik ilişkileri hem de “aşırı” Doğu ile yapılan ticareti dönüşüme uğratmıştır. Céspedes del Castillo bununla alakalı olarak şunu gözlemler:

De este modo América hizo posible el rápido crecimiento del comercio mundial y determinó su volúmen. Los grandes beneficiarios de ese tráfico fueron los intermediarios europeos: mercaderes, banqueros, la construcción naval y otras industrias. Además, una parte de los metales preciosos permaneció en Europa, bien atesorada para usos no económicos (haciendo posible el esplendor del arte barroco en escultura, orfebrería y vestido), bien acuñada, aumentando así la circulación monetaria, lo que influyó considerablemente en el desarrollo económico Europeo. (Céspedes del Castillo, 1985, s. 133.)

Bu sebepten ötürü Amerika dünya ticaretinde görülen hızlı büyümeyi mümkün kılmış ve onun hacmini belirlemiştir. Bu yoğun ticaret faaliyetinden en fazla kârlı çıkanlar ise Avrupalı araçlar (yani tüccarlar, bankacılar, gemi yapımcıları ve benzer sektörlerde çalışanlar) olmuştur. Dahası, ciddi miktarda altın ve gümüş Avrupa'da kalmış ve sonradan anlaşıldığı üzere Avrupa'nın takip eden ekonomik gelişim döneminde etkili olan para sirkülasyonunun artışına katkıda bulunsa da gayri-ticari kullanımlara yöneltilmiştir (böylece heykel ve barok sanatına ihtişamını kazandırmıştır).

Bu durum 1630 civarında değişmeye başlamıştır. Avrupa 1620 ile 1680 yılları arasında bir buhran dönemine girmiş ve bu dönemin başlangıcında oldukça tahrip edici din savaşları bölgeyi harap etmiştir. Bunun ardından Kastilya'nın kolonyal tekeli çökmeye başlamış ve Sevilla'nın yeni Atlantik ticaret ağının ticari merkezi olarak taşıdığı güç ve prestiji onunla beraber yerle bir olmuştur. On yedinci yüzyıla gelindiğinde Hollanda yeni bir hegemonik güç olarak ön plana çıkmıştır. (Arrighi, 1994) On yedinci yüzyılda yeni ticaret ağının çevresinde ve İspanya'nın kontrolü altında olan Amsterdam, dünyanın ticaret merkezi olarak Sevilla'nın yerini almıştır. (Wallerstein, 1980, s. 36-73.) Bu döneme kadar İngiliz, Fransız ve Hollandalı korsanların eksik olmadığı Atlantik Okyanusu'nun ana odak noktası olduğu yerde, on yedinci yüzyılda Avrupalılar Hollanda'nın önderliğinde Doğu Hindistan'da varlıkla-

rını hissettirmeye başlamışlardır. Bu dönemin argümanım için taşıdığı önem, okuduğunuz kitabın yedinci bölümünde detaylı olarak anlattığım üzere, kolonyal tüccar ekonomisinin bugün Püriten ve Katolik çatışmalarında hâlâ baskın olan hegemonik Hristiyan ideolojisinden bir ölçüde kopuk olmasında yatar. Başka bir deyişle bu, 150 yıl sonra sekülerleşme ve uygarlaştırma misyonuyla bağlantılandırılacak bir kolonyal tüccar ekonomisi olmuştur.

Said'in de işaret ettiği üzere, Doğu'nun on yedinci yüzyıldan sonra Avrupa'nın Öteki'sinin tekrar tekrar kendini gösteren im-gelerinden biri hâline geldiği doğrudur. Ne var ki Batı hiçbir zaman Avrupa'nın Öteki'si olmamış, bunun yerine aynılık içerisindeki farka karşılık gelmiştir: *Indias Occidentales* (adından da anlaşıldığı üzere) ve sonradan Amerika (Buffon'da, Hegel'de vs.) ötekiliği değil, aşırı Batı'yı ifade etmiştir. Asya ile Afrika'nın aksine Amerika, fark olarak değil, Avrupa'nın uzantısı olarak dâhil edilmiştir. Bu da bir kez daha Oksidentalizm olmadan Oryantalizm'in olamamasının sebebidir. Oksidentalizm, Kuzey ve Güney Amerika'nın Avrupa'nın genişlemesi ve kaderi adında yazılı olan Yafet'in ("nefes" ve "genişleme"; böylece onların Asya'da yer alan Şem ile Afrika'da bulunan, "bilgeliliğiyle değil, irade gücüyle dikkat çeken" Ham'a hâkim olacakları söylenir) neslinden gelenlerin işgal ettiği topraklar olarak kavramsallaştırılması bakımından trans-atlantik bir inşa olmuştur (Hay, 1957, s. 12). On altıncı yüzyılda "Amerika" İspanya tahtı değil de Kuzeyli (İtalya ve Fransa, Mignolo, 1982, Bölüm 6) entelektüeller tarafından kavramsallaştırıldığında onun Sam'a (Doğu) da Ham'a (Afrika) da ait olmadığı, bunun yerine Yafet'in genişleyerek kapsadığı topraklara karşılık geldiği üstü kapalı olarak ifade edilmişti. Dünyayı dört kıtaya bölünmüş bir gezegen olarak görmenin, Hristiyan algısının uyguladığı jeo-politik dünya dağılımının dışında hiçbir sebebi yoktur. Buna ilaveten, Hristiyan dünya haritasında "Amerika", Yafet'in toprakları (yani Batı) haricinde hiçbir yere dâhil edilememiştir. Başka bir deyişle Oksidentalizm, modern/kolonyal dünya sisteminin Oryantalizm'in sistemin merkezinin İber yarımadası'ndan Kuzey Denizi'ne, Hollanda ile İngiltere arasına taşındığı anı işaretleyen ilk radikal dönüşümde eklendiği baskın jeo-politik imgelemdir.

Coronil'in (1996) yakın geçmişte yeniden dile getirdiği üzere, Quijano ile Dussel'in yanı sıra Brezilyalı "antropolojist" Darcy Ribeiro (1968, [1969], 1978) "Avrupa-merkezciliğin ötesinde" (Dussel, 1998a) ya da "Oksidentalizm'in ötesinde" bir konum bulmada oldukça zorlanmışlardır. Bu araştırmacıların ana endişelerinden biri de bilgidir: Önceden dile getirdiği üzere Oksidentalizm, modern dünya sisteminin baskın imgelemi olarak aynı zamanda –Rönesans'ın erken dönem misyonerlerinden Aydınlanma'nın filozoflarına kadar– bilginin madunlaştırmasını ve dünya çapında epistemolojik bir standardın oluşturulmasını sağlayan güçlü bir makine olmuştur. Quijano "Colonialidad y modernidad-racionalidad" (Quijano, 1992) adlı makalesinde bu konuya açıkça değinir. Dussel de bunu "Eurocentrism and Modernity" ([1993], 1995) adlı metni ve *The Underside of Modernity* (1996a) adlı kitabında yapar. Dussel'in sunduğu temel argüman şu şekildedir:

Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* adlı denemesinin başlığında sorduğu soruya verdiği cevap iki yüzyıldan eskidir: "Aydınlanma insanlığın suçlu bir hamlık durumunu kendi çabasıyla terk etmesidir [...] Tembellik ile korkaklık, insanlığın büyük bir kısmının memnuniyetle bir hamlık durumu içerisinde kalmasının sebebidir [...] Bugün ona şu soru sorulmalıdır: Afrika'da ya da bir köle olarak Amerika'da yaşayan bir Afrikalı; Meksika'daki bir Hintli ya da Latin Amerikalı bir *mestizo*; tüm bu tebaalar bugün suçlu bir olgunsuzluk durumu içinde midirler? (Dussel [1993], 1995, s. 68.)

Bugün Kant'ın diktumunun kuvveti onun bunu dile getirirken kullandığı kelimelerden ziyade kastedilen anlamında yatsa da tabii ki bu sorunun cevabı çoğu durumda "hayır" olacaktır. Ben, Quijano ve Dussel'in; tarihi imgelemin kuvvetinin yanı sıra bu imgelemin günümüzdeki gerçekliğine tepki gösterdiğimizize kuşku yoktur. Quijano da şu sözlerle bilginin madunlaştırılmasına dair benzer bir perspektif sunar: "Bir yandan kolonyal hâkimiyetin kendini öne sürerken bir yandan da rasyonalite adı altında bir kültürel bütün oluşturularak evrensel bilginin ve "rasyonel insanlık" (Avrupa) ile dünyanın geri kalanı arasındaki hiyerarşik ilişkilerin para-

digması olarak yerli yerine oturtuluyordu” (Quijano, 1992, s. 440). Bir sosyolog olarak Quijano, bilen özneyi bilinen nesneden ayıran epistemolojik ilkede konumlandığı epistemolojik krizleri analiz etme görevini üstlenir. Bunun ardından vurgunun bilen öznenin bireysel karakteri üzerinde olduğu bu paradigmaya odaklanarak bilginin üretim sürecindeki özneler arası boyutu bastırır. Quijano bir özne ile bir nesne arasındaki epistemolojik ilişkiyle bir özne ile onun özel mülkleri arasındaki ekonomik ilişki arasında bağlantı kurar. Fakat Quijano’nun bilginin madunlaştırılmasına yönelik analizinde gerçekten önemli olan nokta modern ekonomik ideolojiye suç ortaklığı (ya Rönesans Merkantilizm’inde ya da Aydınlanma kapitalizminde özel mülk) değil, özne ile nesne arasında bir bağının doğru varsayılmasıyla birlikte, *bilen bir öznenin modern epistemoloji tarafından ortaya koyulan rasyonellik kavramının ta kendisi tarafından doğru varsayılan bilgi öznesinin ötesinde mümkün olduğu düşüncesini kabul etmenin olanaksız hâle geldiği gerçeğidir* (Quijano, 1992, s. 442). İkinci Dünya Savaşı’nın ardından alan çalışmalarının yanı sıra Oryantalizm’in mümkün olmasının sebebi budur. (Bkz. Bölüm 2 ve 7.)

KÜRESEL TASARIMLARIN YEREL TARİHLERİ

Yeri sıklıkla Descartes’ta saptanan bu epistemolojik düzen, özne-nesne ayırımına kayda değer ölçüde yabancı olan Rönesans epistemolojisi bağlamında bir dönüm noktasıydı. Aslına bakılırsa, Rönesans’taki baskın eğilim *Studia Humanitatis*’te ve onun eğitime, insanın doğasına ve etiğe dair ilgisinde ifade bulmuştu. Böylece gramer, retorik, şiir ve tarih (retorik ve etik bir girişim olarak) baskın disiplinler olarak öne çıkmıştı. (Cassirer, Kristeller ve Randall, 1948; Kristeller, 1965.) Genel olarak Aristoteles, mantık ve bilime yaptığı vurgudan dolayı önde gelen bir figür değildi. Aristotelesçi Pietro Pomponazzi’de [1462-1525] olduğu gibi, Rönesans’ın bilim kavramı sonraki bir tarihte Galileo ve felsefi olarak Descartes tarafından sunulan düşünceden çok uzaktı. Bu, bir bakıma bilim ile felsefenin gözlem ve deneyden ziyade mantık temel

alınarak hümanist bir yaklaşımla kavramsallaştırılması sonucunda oluşmuştu. Dahası, bu dönemde Arap dünyasının algısı bizim “Oryantalizm” ya da hatta “Öteki”nin algısı olarak adlandıramayacağımız, bilgisi aynı temel (Yunan düşüncesi) üzerine oturtulmuş bir düşmanın algısı olarak görülüyordu. Petrarca, 17 Kasım 1370’te yazdığı bir mektupta doktor arkadaşı Giovanni de Don-di’ye belirgin şekilde Arap karşıtı birkaç söz eder:

Bu mektubu sonlandırmadan önce senden bu Arapları bana içinde bulunduğum duruma dair öğüt vermesine engel olmanı rica ediyorum. Bırak gurbette kalsınlar [...] Yunanlıların bir zamanlar fikirleri en dâhiyane, sözleri en anlamlı adamlar olduğunu biliyorum. Onlar şahane filozoflar ve şairler, olağanüstü hatipler ve matematikçiler yetiştirdi. Tıp dünyasının prensleri de dünyanın o kısmından çıktı. Arapların nasıl doktorlar yetiştirdiğini bilirsin. Ben de nasıl şair yetiştirdiklerini biliyorum [...] Her adamın akli da icraatı da farklıdır; ama senin de eskiden dediğin gibi, her adam kendi akıl yapısına göre hareket eder. Özetlemek gerekirse, bana sorarsan Arabistan’dan bize bir hayır gelmez. (Cassirer ve diğerleri, 1948, s. 142)

On dördüncü yüzyılda Araplar, on altıncı yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın İslam’a galip gelmesi ve İslam’a kaynaşmalarıyla birlikte yer değiştirdikten sonra olduğu gibi madun “Öteki”ler olarak görülmüyordu. Padua ticaret ağları (Abu-Lughod, 1989, s. 34; bkz. s. 27, Şekil 2) Cenevre’den Pekin’e uzanan ve Bağdat, İskenderiye ve Kahire gibi şehirlerin daha “merkezi” konumlar olduğu bir dünya düzeninde çevresel bir yerdi. “Araplar”ı madun bir mevkiye yerleştirerek Öteki hâline getiren ve on sekizinci yüzyılda Sa-id’in Oryantalizm olarak adlandırdığı şeyi doğuran araştırma konusunun biçimlenmesine katkıda bulunan şey, Hıristiyan İspanya’nın yeni bir ağı, Atlantik Okyanusu ağının başlangıcında elde ettiği zaferdi.

Başka bir deyişle Oryantalizm, modern/kolonyal dünya sistemi imgelemine dair olan ve onun ikinci evresinde, yani İspanya

ve Portekiz imparatorluklarının imgeleminde yapılandırılıp uygulanan Oksidentalizm'in gözden kaybolmaya başladığı bir anda ortaya koyulan bir yeniden ifade edimdir. Fakat onun gözden kaybolması, yok olduğu anlamına gelmez. Oksidentalizm imgesel hegemonik gücü yitirmiştir. Ne var ki Petrarca'nın diktumunda Hıristiyanlık perspektifinden Arap bilgisinin değeri, Greko-Roman ve Hıristiyan epistemolojik düzenler dâhilinde haklı çıkarılamayacak bilgi biçimlerini yargılayıp madunlaştırmada bir ölçü hâline gelmiştir. Yeni Dünya'nın keşfi olarak adlandırılan olay bu bakımdan temel bir anı işaretlemiştir: *Studia Humanitatis* yükselmekte olan bir Hıristiyan batı Avrupa'da birincil olarak teoloji, etik ve eğitim alanlarında bilginin kuralını üretip yerli yerine oturturken bir "yeni dünya"nın ortaya çıkışı bilgi ilkesinin etik alanında ve Rönesans'ın "bilimsel" (yani Aristotelesçi) boyutunda yeniden ifade edilmesini zorunlu kılmıştır.

Aşağıda Dussel'in etik alanıyla ilişkili temel gözlemlerinden birini veriyorum:

İlk İspanyol, Rönesans ve hümanist modernitesi, sözde modern felsefe (bu yalnızca ikinci modernitenin felsefesidir) tarafından göz ardı edilen, olabildiğince yüksek önem taşıyan kuramsal ve felsefi bir düşünce üretmiştir. On altıncı yüzyılın kuramsal-felsefi düşüncesi, birinci dünya sisteminin oluşum döneminde kökensel deneyimi yaşayan ve dile getiren ilk ve tek düşünce olduğundan çağdaş dönemde önemini korur. Böylece, "başvurulan" mevcut kuramlar sayesinde [...] varılan merkezi felsefi-etik soru şu olmuştur:

Avrupalı, yeni keşfedilen, askeri kuvvetlerle fethedilen ve kolonize edilme sürecinde olan kültürleri işgal etme, hâkimiyeti altına sokma ve yönetme hakkını nereden alır? (Dussel, 1998a, s. 15.)

Dussel burada Salamanca Okulu'da yapılan ve on sekizinci yüzyılda "insan ve yurttaş hakları" bildirgesinin yayımlanmasının ardından unutulmuş hukuki-teolojik bir tartışmaya gönderme yapar. Modern dünya sisteminin imgelemindeki iki etik an arasında kendini gösteren muazzam fark, "insan ve yurttaş hakları"nın bil-

dirilmesi sırasında kolonyal farkın ortadan kalkmasıdır; bunun sonucunda insan ve yurttaş kavramları bölgesel bir meseleyi evrensel kılarak kolonyal meseleyi silmiştir. İnsan ve yurttaş haklarının bir uygulaması olarak gerçekleşen Haiti Devrimi, Trouillot’ın da etkileyici bir dille öne sürdüğü üzere (Trouillot, 1995), tam olarak bu kesişim noktasında ve kolonyal farkın silinmesi sebebiyle imkânsız görülmüştür. Ben bunun imkânsız görülme sebebinin, on sekizinci yüzyılın modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine yeni emperyal güç (Hollanda, İngiltere, Fransa) ile tutarlı bir şekilde yeniden tanımlanması olduğu ve Quijano ile Dussel’in aynı şeyi farklı bir perspektiften ortaya koyduğu kanaatindeyim. O kendi kendini Rönesans ile Reformasyon dönemlerinin kritik önemini – gelecek nesiller için– silen yeni bir başlangıç olarak tasarlamıştır. D’Alembert “Éléments de philosophie” (1759) adlı metnin başlangıcında bu noktaya kayda değer ölçüde açıklık kazandırmıştır:

İçinde yaşadığımız yüzyılın orta noktasını, bizi heyecanlandıran ya da aklımızı herhangi bir ölçüde meşgul eden olayları, geleneklerimizi, başarılarımızı ve hatta eğlencelerimizi dikkatlice incelediğimiz zaman, birçok bakımdan düşüncelerimizde son derece kayda değer bir değişimin, hızıyla daha da büyük bir dönüşümün vaadini veren bir değişikliğin gerçekleştiğini görmemek zordur [...] İçinde yaşadığımız yüzyılın adı [...] benzersiz felsefe yüzyılıdır [...] *Gelgitler nasıl bazı şeyleri sahile bırakırken bazılarını alıp götürüyorsa, akıllarımızda görülen bu genel köpürmenin meyvesi ya da sonucu bazı meselelere yeni ışıklar tutarken, bazılarının üstüne yeni gölgeler düşürmek olmuştur.* (Cassirer, 1951, s. 4; vurgu benim.)

D’Alembert dönüm noktasının “içinde yaşadığımız yüzyılın orta noktası” olduğunu söyler ve bunda haklıdır. Kolonizasyonu konu alan teolojik-mantıksal-hukuksal tartışma, “halkın hakları”yla beraber gözden kaybolmuştur ve bugün post-kolonyal düşüncenin yine on sekizinci yüzyılda “başlayan” bir imgelemi ön plana çıkardığı görülür. Bu, Said’in, “Oksidentalizm”i “Oryantalizm”in imkânının koşulu olduğunu fark edememesi ve “Oryantalizm”in yeni oluşan bir alan olarak önkoşulsuz bir şekilde kabul edildiği-

ni bariz olarak görememesinin sebeplerinden biridir. Güney Asya Maduniyet Araştırmaları Grubu'nun on sekizinci yüzyılın sonuna doğru –oldukça anlaşılır tarihî nedenlerle– kolonyalizmin limitlerini, İngiltere'nin Hindistan'ı kolonize etme sürecinde saptamak için Marx'ı kolonyal tarihin yazım sürecine dâhil edişi de yine aynı şekilde açıklanabilir. Bu bir kez daha, Kant'ın Aydınlanma üzerine düşüncelerinin grup lideri Ranajit Guha (Guha, 1996) için son derece önemli olmasının sebebidir. Benim burada dünya sistemi kuramı analizimi sırtıma almaktaki birincil niyetim, dalgaların şimdiye kadar alıp götürdüğü ve bugünün küresel imgeleminde “temel” rol oynayan anıları geri getirmektir. İkincil niyetim ise “sınırdaki düşünme”nin kolonyal farktan ortaya çıkışını D’Alembert’in bahsettiğine eşit türde olan, ancak aynı anda birden fazla konumda gerçekleşen, dikkat çekici bir yerel tarih çeşitliliğine cevap veren ve tüm bilgi türlerini D’Alembert tarafından ikna edici bir şekilde tarif edilen “benzersiz felsefe yüzyılı”yla ilişkilendirmeye yönelik Aydınlanma-sonrası eğilimini tersine çeviren bir devrim olarak saptamak amacıyla modern/kolonyal dünya sisteminden faydalanmaktır.

Quijano ve Dussel’e yönelik gözlemlerimin, son otuz yılda Afrika felsefesi alanında kendilerine Batı düşüncesinin önde gelen figürlerini (Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Foucault) kolonyalite perspektifinden okuma görevini üstlenen filozoflardan oluşan ve yeni bir nesil tarafından sürdürülen kayda değer sayıdaki çalışmayla tamamlanması mümkündür. Örneğin Eze (1997b) ile Serequyebherhan (1997) Kant’ın “Aydınlanma Nedir”inin “arkasında yatan” şeyin yanı sıra onun saf akıl, pratik akıl ve aşkın olanı ortaya koyan kuramının aydınlatıcı bir okumasını sunar. Eze, Kant’ın kuramsal düşüncelerinde çifte bir hareket saptar: Bir yandan insanlar ten renkleri ve Kant’ın –1756 ile 1797 yılları arasında verdiği– *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Pragmatik Bir Perspektiften Antropoloji] başlıklı derslerinde açıkladığı dört kıtadaki gezegensel konumlarına göre mekânsal olarak organize edilmesi ve diğer yandan Newton’un tarihe ve ahlaka uygulanan doğal dünya kuramları. Bunun nihai sonucu ise akıl, bilgi ve felsefenin nihai temeli olarak aşkına yönelik arayış olmuştur. Kant ırkları

dört sınıfa ayırarak tanımlar: Beyaz (Avrupalılar), sarı (Asyalılar), siyah (Afrikalılar) ve kızıl (Amerika yerlileri). Ona göre Amerika yerlileri, Siyahiler ve Hindular (Persler, Çinliler ve Türkler de bu sınıfa dâhildir) da beyaz Avrupalılarda gördüğü akıl, tutku ve duyarlılık potansiyelini taşır. (Bununla alakalı olarak Kant'ın Amerikalılardan bahsederken Güney Amerika'yı su götürmez bir şekilde tablonun dışına çıkararak yalnızca Kuzey Amerika'dan söz edişi meşhurdur.) Serequeberhan da aynı önyargıyı Kant'ın ikisi de 1784 yılında yayımlanan “Aydınlanma Nedir?” ve “Kozmopolit Bir Perspektiften Evrensel Bir Tarih Düşüncesi” adlı metnlerinde keşfeder. Kıta felsefecilerinin Afrikalılar ile diyalog içerisindeki Kıta felsefesine verdiği yeni görev (Bernasconi, 1997), yani Derrida'nın yapıbozumunun sınırlarını Afrika felsefesi perspektifinden gösterme görevi, Afrikalı filozofların Afrika felsefesine verdiği görevi tamamlayıcı niteliktedir.

Entelektüel görevler ve disiplinler projelerin bu jeo-politik dağılımı, göze şüpheli görünebilse de modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminin yapısından dolayı kaçınılmazdır. “Felsefe”nin; Avrupa'yı ve Avrupa felsefesini, bu gibi yerel tasarımların, içinde zorla ya da cezbetme yoluyla düşünülüp uygulandığı yerel tarih olarak sorgulayabilmek için Afrika ya da Latin Amerika'dan bir kelime ve etkinlik olarak mal edilmesi gerekir. (Salazar Bondy, 1966; 1969.) Fakat Afrika felsefesinin içinde, görevi Batı felsefesinin anahtar figürlerini, kolonyal farkı ve güç kolonyalitesini göz ardı edişleri hesaba katılarak yeniden okumanın ötesinde yeniden organize etmesi gereken bir diğer düzey daha bulunur. Bu görev, kolonyal modern tarihler (Bölüm 2'de göreceğimiz üzere felsefenin Afrika, Latin Amerika ve Kuzey Amerika *içerisinde* uygulanması) ile “geleneksel” düşünce biçimleri –yani felsefenin kurumsal tanımıyla bir arada var olan ancak felsefeyi tanımlayan kurumsal perspektiften böyle görülmeyen düşünce biçimleri– arasında aracılık etmektir. Burada “geleneksel”, moderniteden “önce” gelen bir şeyi değil, belleğin sürekliliğini ifade eder. Bu bakımdan, Afrika ve Avrupa “gelenekleri” arasında hiçbir fark yoktur. Afrika da Avrupa da bunları içerir ve onların ikisi de farklı düzenlerdeki “moderniteler” ve “kolonyalitelere” sahiptir. Burada birinci endişe en-

telektüel dekolonizasyon olarak düşünülebilirken ikincisi Wiredu (1997, s. 303-312), Eze (1997c) ve Makang (1997) tarafından açıkça öne sürüldüğü üzere kişiyi “sınırdaki düşünme”ye götürür.

Bir sonraki kısımda hem bir yapıbozumu biçimi olarak dekolonizasyonu hem de Faslı filozof, deneme ve roman yazarı Abdelkebir Khatibi ile Martinik asıllı yazar ve düşünür Edouard Glissant’ın eserlerinde sınırdaki düşünmeyi inceleyeceğim.

SINIRDA DÜŞÜNMENİN YEREL TARİHLERİ

Şimdi dikkatimi, gezegensel ve yerel tarihî koşullarını ilk kısımda ana hatlarıyla belirttiğim ve modern/kolonyal dünyanın mekansal tarihi boyunca tüm çeşitliliğiyle birlikte ifade edilen kolonyal fark ile ilişkilendirdiğim “sınırdaki düşünme”nin ortaya çıkışı ve epistemolojik potansiyeline çeviriyorum. Burada gezegensel ve yerel koşullardan kastım çifte bir harekettir: Bir yandan modern dünya sisteminin on beşinci yüzyıldan şimdiye kadarki yayılımı, diğer yandan da onun imgelemine hem sistemin içinden hem de dışından paralel inşasıdır. Ben yerel tarihî koşullardan aynı zamanda hem modern dünya sistemi “dâhilindeki” yerel tarihleri (yani “metropolitan merkezler”in, Avrupa ve Birleşik Devletler’in, İspanya ve İngiltere’nin yerel tarihlerini) ve onun kenarlarının (yani kolonyal hâkimiyet altındaki Andes bölgesi, Latin Amerika ülkelerinin İspanya’dan bağımsızlık kazanması ve yeni bir küresel düzen altında ulus-inşası, Hindistan’ın İngiliz hâkimiyeti ya da Cezayir ile Tunus’un Fransız kolonyalizmi altındaki yerel tarihi) yerel tarihlerine gönderme yapıyorum. Dolayısıyla yerel tarihlerin kolonize edilen ya da Üçüncü Dünya’da yer alan ülkelerin tarihleri olduğu ve küresel tasarımların Birinci Dünya’nın kolonize eden ülkelerinde konumlandığı bir düzenden bahsetmiyorum. Başka bir deyişle küresel tasarımlar, moderopolit ülkelerin yerel tarihlerinde tabiri caizse demlenirler; bunlar belli yerlerde (örneğin on dokuzuncu yüzyılda Fransa ve Martinik) farklı şekillerde uygulanır, ihraç edilir ve meşrulaştırılırlar.

Bu tanım modern dünya sisteminin kanonik anına karşılık gelir. Ne var ki 1970’li ve daha belirgin olarak 1990’lı yılların sonrasında ulus-aşırı şirketler küresel tasarımlar üretilip “ihraç etmek” adına –gelişmiş ülkelerdekiler de dâhil– devletin gücünün altını oydukları için küresel tasarımların belli “ülkeler”de yerini saptamak iyice zorlaşır. Yerel tarihler, küresel tasarımların artık tek bir bölgede (örneğin İngiliz kolonyalizmi bölgelerinde) bulunmadığı ölçüde etkilenirler. Bu bakımdan 1960’lı yıllara kadar kolonyal topraklara sahip olan ülkelerin (örneğin İngiltere ve Fransa), kendi yerel tarihlerinin, güç kolonyalitesindeki bir önceki konumlarıyla ilişkili olarak geçirdiği dönüşüme tabi olmaya başladığı görülür. Bu senaryo bugün Birleşik Devletler için de geçerlidir. ABD’nin dünya düzenindeki konumu, örneğin İspanya’nın on altıncı ya da İngiltere’nin on dokuzuncu yüzyılda birincil olarak ulus-aşırı şirketlerin gücü ve bu gücün neticeleri (kapitalist ekonominin gezegenin kapitalizmin ortaya çıktığı yerel tarihlerden “Oryantal” ve dolayısıyla kapitalist olması pek muhtemel olmayan bölgelerine yayılması) sayesinde bulunduğu mevkiden radikal ölçüde farklıdır. “Oryantalist” imgelem aracılığıyla ortaya koyulan nokta da tam olarak budur. Kapitalizm “Oryantal” değil, “Oksidental” imgelem ile bağlantılı olmuştur. Fakat tabii ki onun Oksidentalizm’in belli bir boyutuyla, yani Kuzey ve Batı Avrupa (Fransa, İngiltere, Almanya) ve Birleşik Devletler’de konumlanan, ancak Güneybatı Avrupa’da (İtalya, İspanya, Portekiz) ve bunların Latin Amerika’daki mirasında rastlanmayan bir Oksidentalizm ile ilişkili olduğuna kuşku yoktur.

Ben modern dünya sisteminin iç ve dış sınırlarında sınırda düşünmenin ortaya çıktığı yeri saptamak amacıyla bu sınırlara işaret etmek için yukarda bahsettiğim jeo-politik haritaya ihtiyaç duydum. Şimdi Faslı filozof Abdelkebir Khatibi (Khatibi, 1983, [1983], 1990) ve Karayıplı yazar Edouard Glissant’dan (Glissant, [1981], 1989; [1990], 1997) hareketle ortaya koyulan birtakım merkezî düşüncelerden söz etmek istiyorum. Önceki argümanım la alakalı olarak Khatibi’ye başvurmamın birkaç sebebi bulunuyor. İlk olarak Khatibi’nin sunduğu argümanlar modern dünya sisteminin erken dönem tarihini ve on altıncı yüzyılın Rönesans ide-

olojisiinde yer alan (kendisi bundan “Oksidentalizm” olarak bahseder) Hristiyanlar ile Morolar arasındaki çatışmayı ön plana çıkarır. İkinci olarak o, modern dünya sisteminin ikinci, Aydınlanma-sonrası anı (Mağrip’in Fransa tarafından kolonize edilmesi) ile olan çatışmayı yeniden ifade eder. Üçüncü olarak Khatibi’nin “Oryantalizm”e yönelik, Said’inkinden bağımsız bir eleştirel perspektifi bulunur: Bunu ilk olarak 1974’te yayımlanan “L’orientalisme désorienté” başlıklı makalesinde sunar. Dördüncü olarak Khatibi’nin 1981’de yazdığı “La decolonization de la sociologie” adlı makalesi Gulbenkian Vakfı’nın *Open the Social Sciences* (Wallerstein ve diğerleri, 1996) adlı raporu tarafından yakın geçmişte –aynı eleştirel kuvvetle olmasa da– daha geniş bir okur kitlesine sunulan, bilginin dekolonizasyonuna dair önemli perspektifler ortaya koyar. Bu meseleleri birer birer, detaylarına girerek ele alacağım. Son olarak Khatibi’nin, Derrida’nın yapıbozumu ile Foucault’nun arkeolojisinden, destek aldığı doğru olsa da aynı zamanda bunlarla kendisi arasına mesafe koyduğu açıktır. Khatibi Nietzsche ve Heidegger ile aynı yaklaşımı benimseyerek ilerler ve bir noktaya (modernitenin içsel eleştirisinin Arap dilinin, bilgisinin, belleğinin ve İslam dünyasının eleştirel perspektiflerini görmezden geldiği noktaya) kadar onların önerisini benimser. Sınırdaki düşünme tam olarak bu noktada tüm gücü ve kuvvetiyle ortaya çıkar. Edouard Glissant bununla alakalı olarak şu çok katmanlı, karşılaştırmalı perspektifi sağlar: Fransız kolonyalizminin Afro-Karayip deneyimi, İspanya’nın erken dönem kolonizasyonunun bastırılmış anısı ve Mağrip’in Arap-İslami yoğunluğuyla karşıtlık oluşturan, Afrikalı kölelerin anısı.

Başka Bir Düşünme

Khatibi’de bilginin kolonizasyonunun genel ideali, biri “double critique” (çifte eleştiri) biri de “une pensée autre” (“başka bir düşünme”) olmak üzere iki kritik kavram üzerine temellenir. Ben bu kavramları inceleme sürecinde sınırdaki düşünmeyi (sınırdaki gnosisi ya da sınır epistemolojisini) kendime göre kavramsallaştıraca-

ğım. Bunu yaparken “şey”i, yani tikellerin tüm çeşitliliğini taşıyacak (ana) boş göstereni bulmaya çalışmıyorum. Çünkü bu, benim kendi sınırdaki düşünme anlayışına ters düşer ve –Rolph-Trouillot’un Mayıs 1998’de Stanford Üniversitesi’nde sunduğu “Global Flows, Open Cultures” adlı metinden öğrendiğim üzere– ele alınan meselenin içeriğini değiştirip, şartlarını olduğu gibi bırakmaya karşılık gelirdi. Ayrıyeten kavramların yerel tarihlerle değil, küresel tasarımlarla ilişkili olduğu ve küresel tasarımların hep *belli* yerel tarih türleri tarafından kontrol edildiği modern, evrensel bir bilgi ve epistemoloji görüşünü kabul etmiş olurdum. Benim sınırda düşünme kavrayışım izi Platon’a (veya Aristoteles’e) kadar sürülebilecek ya da on sekizinci yüzyılda yaşamış bir aydınlanma filozofuyla ve oradan bugünün –kuşkusuz olarak millî bir soy kütüğe bağlı olan ve Fransızca, Almanca ya da İngilizce dilinde yazan– nüfuzlu düşünürlerinden biriyle ilişkisi kurulabilecek evrensel bir kavramsal soy kütükte değil, İspanya’nın Amerika’daki miraslarının yerel tarihlerinde kaynağını bulur. Benim kavramsallaştırma biçimim daha spesifik olarak on dokuzuncu yüzyılda İspanya ile Birleşik Devletler arasında cereyan eden ve hem Meksika ile Birleşik Devletler arasındaki fiziksel sınırları hem de Küba/Birleşik Devletler, Porto Riko/Birleşik Devletler’in tarihlerinde etkisini hissettiren ve temelde Latino/Latinaların ya da Hispaniklerin bu ülkedeki düzenini belirleyen metaforik sınırları oluşturan emperyal çatışmada kaynağını bulur. Ne var ki İspanya aynı zamanda Khatibi’nin çifte eleştirisi, başka bir düşünmesi ve benim kendi sınır gnosism arasındaki eksik halkadır. Moroların birkaç yüzyıl boyunca yaşadıkları İber Yarımadası’ndan ve Akdeniz’den kovulması (Harvey, 1990), Kuzey ve Güney Amerika yerlilerine gezegensel ve Hristiyan varlık düzeninde bir yer bulma ihtiyacının yanı sıra Afrikalı kölelerin Amerika yerlilerinin –Kralın hamileleri olarak– yapmalarına yasal olarak izin verilmediği işlerde çalıştırılmak için ihraç edilmesiyle uyumluydu.

Khatibi’nin yerel tarihinde Batı (*l’Occident*) “notre patrimoine”ye (*l’Islam*) karşıt bir şey olarak tanımlanır. Ne var ki o, “başka bir düşünme”, ilginç bir şekilde Öteki olmadan düşünmenin bir yolu olduğundan, “başka bir düşünme”nin (“une pensée autre”)

zemininin hazırlanması için gereken dikotominin dışına çıkmakta hiç vakit kaybetmez. Avrupa ile Arap dünyası arasındaki çatışmanın tarihi yüzyıllar öncesine dayandığından, Khatibi bu çatışmanın karşılıklı bir yanlış anlaşılma mekanizması hâline geldiğini öne sürer. (1983, s. 15.) Bu da hem Oksidental hem de İslami kökten dinciliğe bir çifte eleştiri uygulamayı gerekli kılan şeydir. Oksidental ve İslami kökten dinciliği eleştirmek hem her iki gelenek hakkında hem de hiçbirini hakkında düşünmeyi gerektirdiğinden bir çifte eleştiri, bu noktada bir sınırdaki düşünme hâline gelir. Bu sınırdaki düşünme ile çifte eleştiri, artık Hegel’in diyalektiği dâhilinde anlaşılır olmayan, bunun yerine modern dünya sisteminde güç kolonyalitesinin sınırında yer alan “başka bir düşünme”nin gerekli koşullarıdır. Bunun sebebi ise, Hegel’in diyalektiğinin lineer bir tarihî gelişim kavrayışını ön varsayım olarak kabul ettiği yerde, “başka bir düşünme”nin farklı tarih kavramları arasındaki mekânsal yüzleşmeleri temel almasıdır. Diğer bir deyişle “başka bir düşünme”, farklı yerel tarihler ve bunların özgün güç ilişkileri hesaba katıldığı zaman mümkündür. Ele aldığımız durumda Arap filozof İbn Haldun, Alman filozoflarıyla arasındaki farktan dolayı kanonik hâle gelir. Lineer ilerleme ve ileriye doğru hareket bir çifte eleştirinin kapsamı dâhilinde yer almaz ve “başka bir düşünme” erişilebilir hâle gelir gelmez diyalektik bir sentez artık tavsiye edilmez. Sınırdaki düşünmenin, “başka bir düşünme”nin epistemolojik potansiyeli elde ettiği zafer; modern akıl ve rasyonellik kavrayışlarının parametreleri dışında yer alan bilgi madunlaştırmasındaki gücü sayesinde mümkün olan bölgesel düşünmenin (yani modernitenin tek konulu epistemolojisinin) sınırlamalarını aşma olasılığını taşır. Bir çifte eleştiri madunlaştırılmış olan bilgileri serbest bırakır ve bu sayede “başka bir düşünme” mümkün hâle gelir. Khatibi’nin durumunda biz, Fransızca ile Arapçanın, Batı ile Arap bilgisinin kesişim noktasında yer alırız; fakat bizi Batı epistemolojisinin doğal bir kopyasına götürecek mutlu bir sentez içerisinde olmayız.

Khatibi’nin –Hıristiyan Batı’sı ile İslami Doğu arasındaki zıtlığın ardından– iptal etmeye çalıştığı ikinci karşıtlık, onun bir çifte eleştiriye yönelik ihtiyacının temelini oluşturduğunu düşündü-

ğüm, Mağrip'teki post-kolonyal durumdur. Khatibi, Mağripli entelektüellerin dekolonizasyon sürecindeki tavrı üzerine düşünerek “bir yandan Marx'ın düşüncesinin basitleştirilmiş bir biçimini, diğer yandan da Arap milliyetçiliğinin ideolojik teolojisini kopyalamaktan başka ne yaptık?” (1983, s. 16) diye sorar. Bu dikotomilerden bir çıkış yolu bulmak, bir çifte eleştiri ve Birinci Dünya'daki (Batı) bilen özne ile dogmatizm ve Arap milliyetçiliğindeki bilinen özneye göre bir bilgi jeo-politikası sürdüren Marksist düşüncenin belli kısıtlamalarının ötesine geçecek “başka bir düşünme”ye yönelik arayışı ön varsayım kabul eder: “Başka bir düşünme bugün dünyayı sarsan büyük sorular ve meselelerin yanı sıra bilimin, teknolojinin ve stratejilerin gezegenselleştirilme sürecinin açığa vurulduğu yerlerden çıkan sorulara bir cevap olarak formüle edilir.” (s. 13.) Bu formülasyonun sonucunda ise “başka bir düşünme” artık Oryantalizm'in ve sonradan alan çalışmalarının on sekizinci yüzyıldan Soğuk Savaş'a kadar akademik emeğin dağıtımını içinde düzenlediği iki alternatifin ikisinde de yer almaz. “Başka bir düşünme”, hem –modern dünya sisteminin baskın imgelemi ve öz tanımını olarak– Oksidentalizm ve –kendiden farkın saptandığı örneklerden biri olarak– Oryantalizm'in, hem de bunun yanı sıra alan çalışmaları ve sosyal bilimlerin bilgi jeo-politikasındaki zaferi tarafından düzenlenen bilgi jeo-politikasının bir yeniden dağıtımını beraberinde getirir. Ona aynı zamanda Batı metafiziğiyle İslami düşüncenin onun dengi niteliğindeki teolojik dünyasından kaçmaya yönelik bir girişim eşlik eder. “Başka bir düşünme” –Gloria Anzaldúa'nın ifadesiyle– kendisini bunların hem her birinde hem de hiçbirinde sınır bölgesinde konunlandırır.

“Başka bir düşünme”nin taşıdığı potansiyel; epistemolojik ve aynı zamanda etikdir: *Epistemolojik* olmasının sebebi, iki metafizik geleneğin (Hristiyan/seküler Batı ve İslami) kısıtlamalarına yönelik bir eleştiri üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Burada iki tarihî an önem taşır: Birincisi, Hristiyanlık ile İslam arasındaki çatışmanın “kanın saflığı” ilkesi aracılığıyla (bkz. giriş bölümü) yeniden ifade edildiği on altıncı yüzyıldır; ikincisi ise felsefe ile bilginin sekülerleştiği, kapitalizmin biçim aldığı ve Fransız kolonyalizminin yükseldiği on sekizinci yüzyıldır. Bunun sonucunda “baş-

ka bir düşünme”nin şöyle bir tanımı verilebilir: Kendi kısıtlamalarını ilham kaynağı olarak görmeyen, hükmetmeye ve aşağılamaya niyet edinmeyen, evrensel olarak marjinal, bölük pörçük, eksik olan ve bu sebeple etnosid meyilli olmayan bir düşünme biçimidir. (Khatibi, 1983, s. 19.) “Başka bir düşünme”nin *etik* potansiyeli de kaynağını işte burada bulur. Dussel, Khatibi’den bağımsız olarak modern, araçsal aklı genoside meyilli oluşuyla karakterize eder. O bunu “modernite miti” kavramında açığa çıkarmaya çalışır: “Modernite bizim onaylayıp benimsediğimiz rasyonel bir özgürleşme ‘kavramı’ içerir. Fakat o aynı zamanda irrasyonel bir miti, genoside meyilli şiddetin bir haklı çıkarmasını da doğurur. Post-modernistler modern aklı bir terör aklı olarak eleştirirler; biz ise modern aklı içerdiği irrasyonel mittten dolayı eleştiriyoruz.” (Dussel, [1993], 1995, s. 67.) İlginç bir şekilde Khatibi ile Dussel’in, hiç tanışık olmamalarına rağmen birbirleriyle uyuşan modernite eleştirileri ortaya koymanın yanı sıra, her ikisinin de girişimlerini modernite ve Avrupa filozoflarıyla (Khatibi’de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida; Dussel içinse Apple, Marx, Habermas ve Levinas) ilişki içerisinde tanımladığı görülür. Güç kolonyalitesinin ve bilginin madunlaştırılmasının doğurduğu sonuçlar Khatibi ile Dussel’in etik ve epistemik analizlerini besleyen kolonyal farkta faal olarak gözlenebilir. “Başka bir düşünme”nin bilgi üretiminin jeo-politik bir düzeni için yeni bir perspektif açarken ele aldığı durum budur.

Khatibi’nin iki “metafizik” türüne (Batı ve İslami) dair çifte eleştirisi “Mağrip” adını taşıyan jeo-tarihî bir ifade edim mahalline sahiptir. Burada onun Mağrip’in bir konumda bulunma ve gerçek bir varlık (“tel qu’il est”) olma iddiasından neyi kastettiği sorulabilir. Mağrip, ulus düşüncesine benzer ontolojik bir alan olarak inşa edilmekten çok uzak kalarak, bunun tam tersine benim indirgenmesi olanaksız epistemik fark olarak bahsedeceğim şeyin konumu olarak düşünülür. Ben bir zeminden (örneğin ulus) ziyade kavşak olarak inşa edilmiş jeo-tarihî bir konuma işaret etmek istiyorum. Doğu, Batı ve Afrika arasında konumlanan Mağrip, kendi içinde küreselin kavşağıdır. Diğer yandan, Mağrip’i dile getirilemeyen fark ve araştırılamayan bir “alan” olarak düşünebil-

mek için sosyal bilimler ve pozitivist felsefenin ötesinde kalan, tarihî sürecin kendisindeki çeşitliliğe paralel olarak ilerleyen bir düşünme biçimine ihtiyaç duyarız. Böyle bir düşünme biçiminin; ilk olarak “Mağrip”i sahip olduğu çokluğu (dilsel, kültürel, siyasi) göz önünde bulundurarak dinleyebilecek” kadar dikkatli olması, ikinci olarak da “Mağrip dışsallığı”na dikkat göstermesi gerekir. Bu, baskın belirlemelerinin merkezinden, araştırılacak bir alanın ontolojikleştirilmesinin ötesinde düşünmeyi ve farkların tarihîliğine yönelik bir analize doğru hareket etmeyi mümkün kılacak şekilde uzağa taşınmayı gerektiren bir dışsallıktır. Bu bakımdan bir çifte eleştiri, hem emperyal söylemlerin (Mağrip’in bir alan olarak belirlendiği dışsallığın) hem de emperyal söylemler dâhilinde ve tarafından ifade edilen kimlikler ve farkları öne süren ulusal söylemlerin eleştirisidir. (Khatibi, 1983, s. 39.)

Bu noktada çifte eleştiri, kolonyalite perspektifinden makro anlatı inşa etmenin kritik bir stratejisidir. Dolayısıyla kolonyal söylemlerin anlatmadığı hakikati dile getirmek bu makro anlatıların kaderinde yazılı değildir. Bu adım çifte eleştirinin zaten beraberinde getirdiği bir şeydir. Kolonyalite perspektifinden makro anlatılar tam olarak “başka bir düşünme”nin yalanlara karşı gerçekleri anlatmaktan ziyade farklı düşünmek, “başka bir mantık”a doğru hareket etmek –yani özetle konuşmanın yalnızca içeriğini değil, koşullarını da değiştirmek– için uygulanabildiği yerlerdir. Böyle anlatılar, modernitenin yanı sıra kolonyaliteyi de düşünmeyi mümkün hâle getirir. Bu olasılıkların doğurduğu epistemolojik sonuçlar muazzamdır. Bunların, özellikle de Khatibi’nin kendisini sosyal bilimlerle ilişkili olarak konumlandırmasına izin verenler (örneğin onun sosyolojinin dekolonizasyonu ile alakalı olarak öne sürdükleri) ile kendisiyle müttefikleri arasında mesafe koymasını sağlayanlar (örneğin Nietzsche, Heidegger, Derrida ya da Foucault’nin temsili olduğu, Batı metafiziğinin içsel eleştirisi) başta olmak üzere bazılarını, okuduğunuz metinde detaylı olarak inceliyorum.

Khatibi, sosyolojiyle alakalı olarak sosyo-tarihî dekolonizasyonun (tüm zorluklarıyla birlikte) eleştirel bir düşünme biçimi üretmediği gerçeğinin altını çizer. Yani o, Khatibi’nin ifadesiyle aynı

zamanda bir yapıbozumu olacak bir dekolonizasyonla sonuçlanmamıştır. Khatibi, dekolonizasyonu yapıbozumu ile beraber devreye sokarak ve perspektifinin Üçüncü Dünya’da konumlandığını vurgulayarak (1983, s. 47) gerçekten de muazzam ölçüde önem taşıyan bir hamlede bulunur. O bir yandan bir modernite eleştirisini modernitenin kendisinin perspektifinden ayırt eder; diğer yandan ise kolonyalite perspektifinden bir modernite eleştirisi uygular. Böylece hem Foucault ya da Derrida ile ittifakını hem de onlardan kopuşunu işaretler. Fakat söz konusu sosyoloji olduğunda Khatibi’nin görüşü tek taraflıdır: “Emperyalizmi tüm (siyasi, kültürel, askerî) boyutlarıyla birlikte ‘sosyal bilimler’ olarak adlandırılan şeyin genişlemesiyle bağlantılandıran yapısal birlik hakkında düşüncek çok şeyimiz vardır.” (1983, s.48.) Çifte eleştiri şunları beraberinde getirir: İlk olarak, Batı’nın dünyanın dört bir yanına ihraç edilmiş olan ve Derrida’da ya da Foucault’nun arkeolojisi veya Nietzsche’nin soy kütüğü biçiminde, kendini gösteren post-modern bir yapıbozumunu tamamlayan logo ve etno-sentrizmin –bir Üçüncü Dünya perspektifinden– dekolonize edici bir yapıbozumuna tabi tutulması; ikinci olarak ise yine aynı perspektiften Arap dünyasının farklı toplumları tarafından üretilen bilgiler ve söylemlere yönelik bir eleştiri (yani Üçüncü Dünya perspektifinden dekolonize edici bir yapıbozumu). Belki de dekolonize edici bir yapıbozumunun, Khatibi’nin Nietzsche’nin Hıristiyanlık eleştirisiyle ilişkili olarak benimsediği bakış açısından daha iyi anlaşılması mümkündür. Khatibi bir yandan Hıristiyanlık eleştirisinde Nietzsche’yi –onun kendi tarihini göz önünde bulundurarak– bir müttefik olarak görürken, diğer yandan ondan ayrılması gerektiğini fark eder. O, Alman düşünürü, Hıristiyanlığa karşı açtığı muazzam savaşın içerisine yerleştirse de, aynı zamanda Nietzsche’nin eleştirisinin evrensel olduğu söylenebilecek konumundan benimsenmesi imkânsız olan bir bakış açısı seçerek kendisini Hıristiyanlığa karşı bir Arap/İslam düşünürü olarak konumlandırır: “Mais nous sommes *aussi* musulmans par tradition; ve qui fait changer la position stratégique de notre critique” (1983, s. 21: Geleneğimiz gereği Müslüman *da* olduğumuz bir gerçektir. Ve bu gerçek, eleştirimizin stratejik konumunu değiştirir).

Khatibi'nin sunduğu argümanda bilgi, dilin içine yerleşik hâle gelir ve böylece tercüme hem çifte eleştiri hem de “başka bir düşünme” için kayda değer ölçüde önem kazanır. Khatibi'nin Derida ile Foucault'dan kopuşu tam da dil ile tercümenin; bilgi ve epistemoloji, kolonyalite ve çifte eleştirinin alanına sokulup bilgiyi (bu durumda Yunancadan Arapçaya, Arapçadan İspanyolcaya ya da Fransızcadan Arapçaya) tercüme etmenin içerdiği tehlikeyi göz ardı eden aynı baskın metafizik içerisindeki dilbilimsel tercümeden uzaklaştırdığı anda gerçekleşir. Tercüme, Khatibi'nin “başka bir düşünme” düşüncesini “diller içerisinde düşünme” olarak keşfetmesine olanak tanır. Khatibi İbn Haldun'dan (on beşinci yüzyıl) (Khatibi, 1983, s. 63-111) bu yana bilginin Arap dilindeki süreksizliğini inceler ve buradan bilgi alanındaki, kanonun ve –Yunanistan'dan Roma'ya ve Fransa'ya uzanan– geleneğin Arapça bilgi üretimini susturduğu Fransızca dilindeki kesişim noktasına doğru hareket eder. Buraya vardığında da bu durumu tarif etmek için güçlü bir metafor kullanır: “Az gelişmiş” toplumlara paralel olan, “susturulmuş toplumlar” vardır. Susturulmuş toplumlar, tabii ki konuşma ve yazmanın gerçekleştiği, ancak “susturan” (yani gelişmiş) toplumların yerel tarihleri ve dillerinden yönetilen gezegenel çaptaki bilgi üretiminde duyulmadığı toplumlardır. Mağrip örneğinde tarihi Fransızcadan da eskilere dayanan, daha fazla sayıda kişi tarafından konuşulan (Fransızca konuşanlar dünya nüfusunun yüzde 2.1'ini, Arapça konuşanlar da yüzde 3.5'ini oluşturur) ve Yunan felsefesine bağlanan bir bilgi mirasıyla Arapça gibi bir dil, güç kolonyalitesinde epistemolojik olarak marjinalleşmiştir. On sekizinci yüzyıla kadar Latince ile İspanyolca onu gölgede bırakmıştır; on sekizinci yüzyıldan bu yana ise Fransızca liderliği elde etmiştir ve yakın geçmişte İngilizce Fransızca'yı geride bırakmaya başlamıştır. Khatibi, “susturulmuş toplumlar”ın konuştukları zaman bile, farkları göz önünde tutularak dinlenilmediğini dile getirir (“Même quand elles parlent, elles ne sont pas entendues dans leur différence” [1983, s. 59]). Bu cümle yaygın kabul gören sonraki bir formülasyonda (“Madun konuşabilir mi?”) yankılanır. Eğer Khatibi dinlenmediyse, bunun sebebi onun İngilizcenin tam da Fransızcanın Arapçayla ilişkili olarak işgal ettiği yere

geçmekte olduğu anda kınamasıdır. Ya de belki de bu, yakın geçmişte Fransızca dilinde duyulan bilgilerin küresel (ya da evrensel) olarak kabul edilen bilgiler olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla entelektüel projelerin Khatibi ile Glissant örneğinde olduğu gibi susturulmuş dillerle susturan dillerin kesişim noktasında üretildiği yerel tarihlerden gelen bilgiler aynı ilgiyi görmemiştir. Bu, göz ardı edilebilecek bir durum değildir. O, hem “merkez”de hem de “çevre”de, yerel tarihler ile küresel tasarımların kesişim noktasındaki birbiriyle bağlantılı projelerin çoğalmasını sağlayacak bir alan açar. Bu da Khatibi’nin öne sürdüğü ve diğer Mağripli entelektüellerle birlikte tanıklık ettiği üzere “başka bir düşünme”nin, Fransa’nın yanı sıra Mağrip’te de uygulanabileceği için artık sürdürülebilir olmayacağını ifade eder.

Epistemik Dekolonizasyon ve Kolonyal Fark

Geçmişte bu konu hakkında konuşurken iki kez neden –Deleuze ile Guattari’nin yaptığı gibi– göçebelikten bahsetmediğim sorusuyla karşılaştığım ve anladığım kadarıyla bu soru benim odaklandığım sorunun evrensel ya da en azından daha “ikna edici” olan kavramsal çözümüne ilgi göstermediğimi önceden varsaydığı için şimdi bununla alakalı birkaç şey söylemeyi gerekli görüyorum. Ayrıyeten bu konu, Khatibi tarafından ifade edildiği biçimiyle entelektüel dekolonizasyon ile yapıbozumu arasındaki farkları anlamada önem taşıyor. Winifred Woodhull (1993), özellikle de 1970’lerden, yani Fransız ve İngiliz kolonilerinin dekolonizasyon yıllarından ve ulus-aşırı şirketlerin ortaya çıkışından bu yana İngiltere ve Fransa’da görülen farklı gurbetçilik biçimlerini tarif eder. Ve bunu yaparken, göçmenler ile göçebeler arasında kesin bir ayrım yapan Deleuze ile Guattari’nin aksine bu iki kavram arasında bağlantı kurar. Şimdi ilk olarak daha basit bir göçebelik kavrayışından yola çıkarak gurbetçilerin, göçmenlerin ve mültecilerin; bazıları dünya sistemleri dâhilindeki şiddet durumlarında, bazıları da bir zamanlar bu sistemin dışında kalan ancak şimdi onun karşıt bir parçası hâline gelmeye başlayan yerlerde (örneğin

Mağriplilerin Fransa'da Meksikalıların Birleşik Devletler'de ya da Güney Asyalıların İngiltere yaşadığı karşılaştığı vatandaşlık sorunu) kaynağını bulan farklı "yerel tarihler"e sahip gurbetçiler, göçmenler ve mülteciler olduğunu söyleyelim. Ve Woodhull'un son otuz yılda Fransa'daki farklı gurbetçilik biçimlerine yönelik ayrımları ve örneklerinden faydalanalım:

Fransa'ya farklı zamanlarda ve çeşitli durumlardan dolayı gelen gurbetçi entelektüel grupları dâhilinde ve arasında şu ayrımları yapmak burada kritik önem taşır: Birincil olarak entelektüel ya da kültürel yakınlık duymaları (örneğin Nancy Houston) ve kendi ülkelerinde baskının merkezî bir etken olması sebebiyle (örneğin James Baldwin) diğer Batı Avrupa ülkelerinden veya Birleşik Devletler ve Kanada'dan gelenler; Doğu Avrupa ülkelerinden siyasi ve entelektüel muhalifler olarak gelenler (Julia Kristeva, Tzvetan Todorov) ve özellikle de eski koloniler başta olmak üzere üçüncü dünya ülkelerinden (Abdelkebir Khatibi, Nabile Fares) siyasi, kültürel ya da entelektüel sebeplerle Fransa'ya kalıcı veya geçici olarak yerleşmeye gelenler. *Gurbetçilik bu durumların her birinde farklı bir anlam taşır ve bu bireylerin ve grupların çalışmalarında farklı şekillerde rol oynar.* (Woodhull, 1993, s. 89; vurgu benim.)

Okuduğunuz kitapta benim ana endişem, Khatibi'nin durumunda olduğu gibi kolonize etmiş veya edilmiş ülkelerde yaşayıp da bunların birinden diğerine geçen son entelektüel türü tarafından üretilen sınırdan düşünmedir. Fakat aynı zamanda kendileri hareket etmeseler de dünyanın onların etrafında hareket ettiği düşünürleri de ele alıyorum. Latin Amerika'daki Kuzey ve Güney Amerika yerlileri ya da Birleşik Devletler'deki yerliler kendileri hareket ettikleri için değil, dünya onlara göre hareket ettiği için bir sınır konumundadırlar. Diğer yandan, Çikano/a entelektüellerin bu iki olasılığın arasında yer aldığı görülür: On dokuzuncu yüzyılda Birleşik Devletler'in sınır bölgesi güneye doğru ilerleyerek ABD'ye ait topraklarla Meksika nüfusunun kayda değer bir kısmının etrafını sarmıştır. Yirminci yüzyılda ve özel-

likle de son otuz yılda Meksika'dan gelen muazzam göçmen dalgaları Birleşik Devletler'de, içinde bulunduğu durum Khatibi gibi göçmen bir entelektüelinkinden farklı olmasına rağmen sınırda düşünen bir tür entelektüel doğurmaktadır. Bu, Çikanolar kısmen göçten dolayı kısmen de etraflarındaki dünyanın hareket etmesi (on dokuzuncu yüzyılda güneydeki sınır bölgesi) veya göçmenlerin soyundan gelmelerine rağmen kendileri göçmen olmamaları (örneğin Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga) sebebiyle Çikano/a oldukları için başka türlü (Güney ve Kuzey Amerika yerlileri ile Khatibi'ninkinin arasında kalan) bir durumdur.

Şimdi izninizle Deleuze ile Guattari'de bilimle ve bilimin ötesinde düşünmeyle ilişkili olan göçebeliğin ve göçmenolojinin daha karmaşık bir tanımına ([1987], 1996, s. 351-423) geçmek istiyorum. Birkaç kez bana sorulduğunu söylediğim sorunun şu şekilde özetlenebileceğini düşünüyorum: “Nihayetinde sınırda düşünme ya da sınır gnosisi ile göçmenoloji arasındaki fark nedir? Ayrıca eğer şüphelerim doğruysa ve bunların arasında bir fark yoksa, göçmenolojiyi direkt ele alınan konu bağlamında konuşmanın (ya da “uygulamanın”) bir mahzuru var mıdır?” Khatibi; Hristiyanlığı, onun içinde konumlanırken eleştiren Nietzsche'yle arasındaki ilişkiden bahsettiğinde, onunla aynı durumda olduğumu düşünmüştüm. Khatibi'de Hristiyanlığın eleştirisi modern/kolonyal dünya sisteminin çelişkili imgeleminde yer alan madun (ve dışsal) bir Müslüman perspektifinden yapılıyordu. Hristiyanlıktan bahsederken üzerinde durulabilecek evrensel bir konum yoktu: Batı metafiziğini onun içinde konumlanırken yapıbozumuna tabi tutmak başka, dekolonizasyonu bir yapıbozumu biçimi olarak (aynı zamanda bkz. Outlaw, 1997) Batı metafiziğinin tarihî dışsallığından –yani Batı metafiziğinin “susturulmuş toplumlar” a ya da “susturulmuş bilgi”lere (örneğin madun bilgiler; Bernasconi, 1997, s. 186-187) dönüştürdüğü yerlerden– incelemek başkadır. Belli bir ulus-devletin (bu durumda Fransa) içinde yaşarken bilgi ile devlet arasındaki iş birliğini eleştirmek başka, bilgi ile devlet arasındaki suç ortaklığını, yerel bir tarihin deneyimiyle biçimlendirilen (modern, Avrupalı devlet deneyimi) evrensel bir devlet kavramının tarihî dışsallığından eleştirmek başkadır. Yine ay-

nı argüman, Hıristiyanlığın yerine dili koyduğumuz zaman da – kolayca görüleceği üzere– geçerli olur. Böylece göçmenoloji yerel bir tarihten ortaya koyulan evrensel bir bildirim iken, “başka bir düşünme” güç kolonyalitesi tarafından birbirine örülmüş iki yerel tarihten ortaya koyulan bir bildirimdir. Khatibi’de çifte eleştiri ve “başka bir düşünme”nin ilk ifadelerinden birinin Fransız Marksizmi ve Arap post-kolonyal milliyetçiliğinin analizi olmasının sebebi budur. “Başka bir düşünme”nin göçmenolojiye ya da göçmenolojinin “başka bir düşünme”ye indirgenmesi söz konusu olamaz. Bunların ikisi de yerel tarihlere yerleşik hâldedir: Göçmenoloji yerel bir tarihin perspektifinden anlatılan evrensel bir tarihtir; “başka bir düşünme” ise modernite ile kolonyalitenin ve –iç çatışmalarıyla birlikte 1500 yılından bugüne uzanan– modern kolonyalizm ile kolonyal modernitelerin, sahip oldukları çeşitli ritimler ve zamansallıklarla birlikte, farklı dönemlerde ve dünya düzenlerinde çatışma içerisine giren milletler ve dinleri tamamladığına işaret eden evrensel bir modern/kolonyal dünya sistemi tarihidir.

Fakat ben, göçmenoloji ile “başka bir düşünme” arasındaki en dikkat çekici farkların, Khatibi’nin “diller içerisinde düşünme” ve “cette parole tierce” (bu üçüncü dünya) kavramlarına verdiği önemle birlikte “başka bir düşünme” ile yapıbozumu arasındaki farka benzer olduğunu düşünüyorum. Bu hamle aynı zamanda Oksidental aklın –Latineden Fransızcaya, Almancaya ve İngilizceye kadar– Oksidental dillerde ifade edilen bilimleri ve teknolojilerini ve Arap dilinde ifade bulan bir İslami kökten dincilik eleştirisini bu aklın despotluğundan koparmaya yönelik bir girişimdir. Khatibi’nin dekolonize edici yapıbozumu, Derrida’daki yapıbozumundan farklı olarak Fransızca ile Arapça arasında görülür; yani “başka bir düşünme” dil içerisinde, iki dilin ve bunların modern dünya sistemi ile güç kolonyalitesindeki tarihî ilişkileri arasında görülen bir düşünmedir. Bununla birlikte, düşünmenin yapısında ve bilginin üretiminde tercümeye de belli bir işlev verilir. Dolayısıyla Khatibi’nin farkında olduğu ve açıkça cevap vermeye çalıştığı bir risk bulunur. Bu risk, bilginin yapısında ve güç kolonyalitesinde Fransızca’yı Arapça’ya bilginin ithalatı, Arapçanın da Fransızca’ya “Oryantal”, egzotik bir ürünün ih-

racatı olarak tercüme etmede yatar. Khatibi bu ciddi tehlikeye şu şekilde cevap verir:

Disons, d'une façon descriptive, que le savoir arabe actuel est une interference conflictuelle entre deux epistèmes dont l'une (l'occidentale) couvre l'autre; elle la restructure de l'intérieur, en la détachant de sa continuité historique. A tel point que le chercheur arabe, rompu au savoir occidental, risque toujours de ne pas pressentir de quel lieu il parle, et d'où viennent effectivement les problèmes qui le tourmentent. (Khatibi, 1983, s. 59.)

Şimdi örnek olarak Arap bilgisinin birinin (Batı epistemolojisi) diğerini kapsadığı iki epistemoloji arasında yer alan çelişkili bir müdahaleye karşılık geldiğini düşünelim. O [Batı epistemolojisi] Arap bilgisini kendi içinden yeniden yapılandırır ve onu tarihî sürekliliğinden koparır. Ve bunu öyle bir ölçüde yapar ki, aynı anda Batı bilgisine hem bağlı hem de ondan kopuk olan Arap bilgin, hangi konumdan konuştuğunu ve aklına eziyet eden sorunların nereden geldiğini bilmeme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Arap dili ve bilgisinin perspektifinden tercümenin (Mignolo ve Schiwy, yayıma hazırlanıyor) birbirinden ayrı iki kayda değer anı bulunur: Bunlardan birincisi, Arap entelektüeller Yunancadan Arapçaya eserler tercüme ederek on üçüncü yüzyılda Alfonso el Sabio ve Toledo Okulu'nun çabalarıyla Arapçadan İspanyolcaya yapılan çevirilerin ihtiyaç duyduğu zemini sağladığında gerçekleşmiştir. 1252 ile 1284 yılları arasında Kastilya kralı olan Alfonso el Sabio, Hristiyanlık için ümitli ve coşkulu bir anda iktidara gelmiştir. Alfonso, İber Yarımadası'nda Hristiyanlık ile İslam arasında sekizinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar devam eden uzun savaşta Hristiyanlığın elde ettiği üç büyük zaferin (Cordoba'nın 1236'da, Valensiya'nın 1238'de ve Sevilya'nın 1248'de yeniden fethi) hemen ardından tahta oturmuştur. Bunun ardından etrafını Yahudi ve Müslüman bilginlerle sararak önemli metinlerin Arapçadan ve İbraniceden İspanyolcaya çevrilmesini sağla-

mıştır. Böylece de Yunan bilgisi, Arapça ve İbranice aracılığıyla yeniden biçimlenmiştir. Fakat on üçüncü yüzyıl bu tercümelerle alakalı başka bir yönden de kritik önem taşır. Bu yüzyıl metaforik anlamda, ancak oldukça ciddi sonuçlar doğuracak şekilde, İbni Rüşd'ün (Averroes) felsefesinin İbni Sina'ninkini (Avicenna) yerinden etmeye başladığı an olmuştur. Bunların ikisi Aristoteles'in düşüncesini temel almasına rağmen sonradan, yani on altıncı yüzyılda Galileo ve Descartes tarafından tasarlanmış bir nesnel bilgi yöntemi ve biçimi olarak yeniden ifade edilen şey, İbni Sina'nın derinlemesine inceleyip üzerinde düşündüğü metafizik değil, İbni Rüşd tarafından ileriye taşınan Aristoteles fiziği olmuştur. (Sardar, 1987, s. 102; Durand, 1969, s. 45-93.) Tercümenin, diller içerisinde düşünmenin izlediği bu eğriyle birlikte bir bilgi biçimi –bir Hristiyan misyonuna eşlik eden köleliğe dayalı tüccarcılıktan onun uygarlaştırma misyonu ve gelişimine eşlik eden endüstriyel devrim ve kapitalizmle bütünleşmesine kadar– modern/kolonyal dünya sisteminin ekonomik tarihini tamamlayıp onunla iş birliği yaparak hegemonik hâle gelmiştir. (Etienne, 1987.)

Arap entelektüeller için tercümenin ikinci yönü modern/kolonyal dünya sisteminde, ilk baştaki durumun tersine çevrildiği anda kendini göstermiştir. İlk olarak, on dokuzuncu yüzyılda Mağrip'e yönelik "mission civilizatrice" Fransızca metinlerin Arapça'ya tercüme edilmesini talep etmiştir. Bu süreçte amaç Arap dili ve İslam dünyasını bir yayılma döneminde güçlendirmek değil, bunun tam tersine modern dünya sisteminin yeni yerel ve epistemik emperyalizmlerinin yayılımını güçlendirmek olmuştur. Başka bir deyişle, ilk tercüme anı Avrupa hegemonyasından önce gerçekleşirken, ikincisi Avrupa ve Kuzey Atlantik hegemonyası esnasında meydana gelmiştir. Fakat benim argümanım için önemli olan nokta, bu ikinci tercüme anının on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bilginin yeniden yapılandırılmasıyla sosyal bilimlerin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkışı ve 1945'te ön plana çıkmasıyla aynı zaman denk gelmesidir. 1945 yılından sonra tercüme çalışmaları genel olarak Birleşik Devletler'de alan çalışmaları ve sosyal bilimlerin yükselişiyle ilişkili olmuştur. Khatibi'nin 1980'de sosyoloji-

nin dekolonizasyonu için çağrıda bulunması, bu epistemik tercüme anına ve sosyal bilimlerin Khatibi'nin "başka bir düşünmeyi" (dilin nesnel ve muzaffer bir epistemolojinin tarafsız aracı olduğu sosyal bir dünyanın aynası olarak sosyal bilimlere müdahale eden bir diller içinde düşünmeyi) bir alternatif olarak sunduğu tek-dilliliğine gönderme yapar.

Mondialité, Kreolizasyon ve Kolonyal Fark

Burada iki görüş arasındaki fark bariz olarak görülebilir: Sosyal bilimlerin tek-dilliliği dilin saflığını ve bilinebilir bir nesneyi tarif edip açıklayan bilen öznenin şeffaflığını ifade ederken, "başka bir düşünme" Glissant'ın farklı ancak paralel bir argümanda öne sürdüğü üzere ([1990], 1997, s. 114), dil boyunca kendini gösteren bir şeffaflıktır. Glissant dilin ona devlet tarafından yüklenenin ve bilimde dilin şeffaflığının "sosyal" ve "doğal" dünyaların gerçekliğini yansıttığına yönelik metafiziksel inancın haricinde "hiçbir misyonunun olmadığı" belirtir. ([1990], 1997, s. 114.) Bu görüşe göre manevi dünya, bilimsel girişim tarafından iddia edilen nesnellikle arasındaki bağdaştırılması olanaksız fark ile birlikte marjinal hâle gelir. Ulusluğun dilin birliği ve buna karşılık gelen kültürün saflığına yönelik hayalinin sonu; bir yandan Batı'nın ikinci modernitenin hegemonik dillerinde ortaya koyulan disipliner bilgisinin kendinden emin faaliyetlerini, diğer yandan da Khatibi'nin diller içinde düşünmesinin üstü kapalı olarak işaret ettiği üzere bu inancın içerdiği anakronizmi sorgular.

Benim bu argümanla alakalı olarak Glissant'a başvurmamın iki sebebi bulunuyor: Bunlardan birincisi, Glissant'ın doğduğu yer olan Karayipler'de Fransızcanın ötekisinin Arapça değil de Kreol olması (bkz. Bölüm 5) bakımından Khatibi'den farklılaşmasına rağmen Fransızca dili içerisinde yaşamasıdır. İkincisi ise tıpkı Khatibi gibi güç kolonyalitesi deneyiminden düşünen Glissant'ın ona benzer sonuçlara varmasıdır:

Bu sebepten ötürü, Fransızca dilinin *kendisini* öğretmek ya da başka bir dilden ona tercüme yapmak için bu amaçlara uygun tekniklerin uygulanması bir anakronizmdir. Bu, insanların kendisi aracılığıyla şeffaflığı “anlamadığı” ya da ona engel olmaya çalıştığı belli olan bir şeyi klasik ve dolayısıyla ebedi görmeye devam ettiği epistemolojik bir anakronizmdir. Ürkek püristler ne derse desin [...] bugün birden fazla Fransızca bulunur ve diller bizim onların bütünlüğünü Fransızcanın artık içinde tek-dilli olamadığı yeni bir düzene uygun olarak düşünmemize izin verirler. Eğer dil önceden veriliyorsa ve bir misyon taşıdığını iddia ediyorsa bütün macerayı çıkarır ve dünyada *tutulmaz*.” (Glissant, [1990], 1997, s. 119.)

Okuduğunuz bölümün bu üçüncü kısmını Khatibi’den Glissant’ın dünya dillerinde Kreolizasyona ve dolayısıyla epistemolojinin (ya da gnoseolojinin) Kreolizasyonuna –yani bir dil içerisinde düşünme olan “başka bir düşünme”ye– yönelik incelemesini yan kılayan bir paragraf alıntılararak sonlandıracağım:

Une pensée-autre, telle que nous l’envisageons, est uen pensée en langues, une mondialisation traduisantes de codes, des systèmes et des constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui [...] Chaque société ou group qui circulent dans le monde et au-dessus de lui [...] Chaque société ou group de sociétés est un relais de cette mondialisation. Une stratégie qui ne travaille pas activement à transformer ces relais est, peut être, condamnée à se dévorer, à tourner sur elle même, entropiquement. (Khatibi, 1983, s. 61.)

Başka bir düşünme, benim düşündüğüm şekliyle diller içinde bir düşünmeye, kodların yanı sıra dünyanın etrafından ve altından geçen işaret ağları ve sistemler aracılığıyla gerçekleşen bir küreselleşmeye karşılık gelir [...] Her toplum ya da topluluk bütünü küresel yapılanma sürecinin bir durağı ve kavşağıdır. Bir bakıma, bu konumlara hitap etmeyen ve onlarla etkin olarak etkileşim içerisine girmeyen her projenin yem olup yok edilmeye, entropik bir şekilde kendi aleyhine dönmeye mahkûm olacağı söylenebilir.

Glissant “mondialité” (küresellik) ile “mondialisation” (küreselleşme) kavramları arasında bir ayrım yapar. Ben, küreselleşmenin küresel tasarımların boyutu olduğunu, küreselliğin ise yerel tarihlerde ifade edildiğini düşünüyorum. Ayrıca küresellik yerel tarihleri tüm karmaşıklığıyla birlikte açığa çıkarır: Bundan kastedilen, “göçebe” ya da “ikincil tasarımlar”ın (Deleuze ve Guattari, [1987], 1996, s. 361) perspektifinin yanı sıra modern dünya sisteminin evrensel tarihinin dışından ifade edilen, “başka bir düşünme”nin veya epistemolojik Kreolizasyonun ortaya çıkmakta olan perspektifiyle etkileşime giren küresel tasarım mimarlarının perspektifidir (Khatibi, Glissant).

Şimdi “göçebelik” ile benim “indirgenmesi olanaksız fark” olarak adlandırdığım “başka bir düşünme” arasındaki ayrıma geri dönelim. Deleuze ile Guattari (1996, s. 361), Michel Serres’in izinden giderek *clinamen*’in [sapma] “en küçük açı olarak yalnızca düz bir çizgi ile bir eğrinin ve eğriyle onun tanjantının arasında anlam taşıdığını ve atomun hareketindeki orijinal eğriliği ifade ettiğini” dile getirir. *Clinamen* “istikrarlı, ebedi, özdeş ve sürekli” (1996, s. 361) ile karşıtlık oluşturan bir oluş ve heterojenlik modeline olanak tanır. Yine aynı perspektif onların “ikincil dilleri” ve “ikincil edebiyatları” tanımlamasına izin verir. Burada “birincil” ve “ikincil” edebiyat ve bilimde dillerin iki farklı kullanımını nitelendirir: Örneğin Prag Almancası, “Viyana ya da Berlin Almancası ile ilişki içerisinde potansiyel olarak ikincil bir işlevi görmüştür” (Deleuze ve Guattari. ([1987], 1996, s. 104.) Böyle bir formülasyon ilk bakışta Kreol Fransızcasına ya da Çikano/a İngilizcesi ve İspanyolcasına “uygulanabilir”miş gibi görünebilir. Fakat bu gibi bir hamlenin sonucunda indirgenmesi olanaksız fark gizlenmiş olur. Glissant ile Khatibi’nin benzer görüşlere vardıkları doğrudur; ama onlar bunu Deleuze ve Guattari örneğinde olduğu gibi modernite perspektifinden inşa edilmiş yerel bir bilgi tarihinden değil, kolonyalite perspektifinden inşa edilmiş yerel bilgi tarihlerinden yola çıkarak yaparlar. Khatibi ile Glissant’ı Batı epistemolojisinin bir eleştirisine ve indirgenmesi olanaksız farkı “diğer adları” altında, yani modern epistemolojiye tek konulu bir eleştiri yönelten Avrupalı düşünürler olarak ifade etmeye götüren şey;

diller içerisinde dile getirildiği biçimiyle bilgi ile güç kolonyalitesidir. Bu bağlamda Glissant tarafından ortaya koyulan biçimiyle “dünyanın Kreolizasyonu”, Khatibi’nin “başka bir düşünme”siyle aynı çizgi üzerinde ilerler. Bunların ikisi de birbirini tamamlar ve “göçebe” ya da “ikincil bir bilime” indirgenemez:

Kreolizasyon bir sentez değildir [...] Krealizasyon ayrı şeyleri kabaca karıştıran basit bir mekanizma değildir; o bundan çok daha öteye giderek yeni, adı duyulmamış, beklenmedik şeyler üretir.

Ve bu, aklımızda canlandırmakta ve kabul etmekte zorlandığımız şeyin ta kendisidir. Biz Varlık’ın eskiden verimli olan kesinliklerinin arkasında yaşayıp onun karşılık geldiği şeyin değişkenliğine gireriz. Varlık’ın artık çok fani olan kalıcılığı, onun karşılık geldiği şeyin hareketi ve değişimine teslim olur [...]

[...] kreolizasyon dünya-bütünlüğün (yani küreselliğin) etrafı açık olan adalar grubunu herkese açar. Ben Meksika’nın Chiapas eyaletindeki Amerika yerlileri ve eski Yugoslavya cumhuriyetindeki Çingeneler gibi baskı altındaki belli toplulukların bir açıklık ya da daha adil ve dengeli olabilecek bir birbirine örülme ilişkisi adına bu baskıyla mücadele etmeye hevesli olduğu gerçeğinde bunun bir belirtisini görüyorum. (Glissant, 1998, s. 6 ve 7.)

Burada her iki perspektif (bir yandan Fransa’da Deleuze’le Guattari’ninki, diğer yandan Mağrip ile Fransa ve Karayipler ile Fransa arasındaki Khatibi’yle Glissant’ınki) de kolonyal farktan dolayı birbirlerini tamamlar, ancak –ısrarla belirteceğim üzere– birbirlerine indirgenemezler. Bunların yerel tarihleri, sizin de tahmin edebileceğiniz üzere kolonyalite aracılığıyla güç kolonyalitesinin (ikisi de Akdeniz ve Atlantik’de yer alan Fransa ve İspanya) içsel gerilimleri tarafından birbirlerine örülürler, ancak Deleuze ile Guattari tarafından öne sürülen göçebesel bir evrensel tarihe veya dil yasası iddiasında bulunan ve dil ile epistemolojiye yerleşik olan güç kolonyalitesini silen yapıbozumsal bir evrenselciliğe indirgenemezler. (Derrida, 1996.) Benim bir sonraki bölüm-

de hızlıca inceleyip okuduğunuz kitabın tamamının çerçevesi olarak kabul edeceğim konu, bu tamamlayıcı, indirgenmesi olanaksız (kolonyal) farktır.

DİSİPLİNER NORMLARLA KOLONYAL MODERNİTELER ARASINDA

Belki de parmak basmaya çalıştığım noktayı bu kez Marksizm yanlısı olan, Avrupa’da akademisyenlik yapan Arap asıllı Müslüman bir sosyal bilimciyi ön plana taşıyarak daha iyi öne sürmek mümkündür. Tüm bu nitelikleri atfettiğim kişi, İslam ve moderniteyi konu alan çalışmaları Ernesto Laclau tarafından düzenlenen *Phronesis* adlı kitap serisi (Al-Azmeh, 1993) dâhilinde yayımlanan Aziz Al-Azmeh’tir. Al-Azmeh, kültürler arası söyleşilerin imkânına karşı çıkan güçlü bir argümanda ve İslam yelpazesinin mevcut Avrupa meselelerinde ve gündelik hayattaki yarattığı gerilimlere bir cevap olarak kendisini –dolaylı bir şekilde olsa da– Khatibi ile Glissant’ın önerdiği şeye karşı konumlandırır. Ne var ki onun –biyolojik sistemlerle analojik bir ilişki içerisinde tanımlanan, organizmasal ve metafiziksel bir kültür düşüncesine (1993, s. 25) dayalı olan– kültürelcilğe karşı ortaya koyduğu argümanın; bunun yerine Khatibi’nin “çifte eleştiri” ve “başka bir düşünme”, Glissant’ın da “epistemolojik Kreolizasyon” kavramlarıyla tamamlanması mümkündür. “Kültürelcilik” retoriğine sert bir şekilde karşı çıkarak şunu belirtir:

Farkı antitez olarak gören bir kimlik retoriği olan kültürelcilik retoriğinin yalnızca Protestanlığı yeniden canlandırma hareketi bağlamında doğal olarak varlığını sürdürebileceği bir gerçektir [...] Burada esas tarihin, yani modernitenin, Aydınlanma’nın ve dünyanın tarihinin yanlışlığı tarafından dışarıda bırakılan meseleleri geri getirdiğini iddia eden bir tür kavramsal irredantizm kendisini gösterir. Bunlardan kastedilen, çoğu zaman öncelerden kalma bir felsefi bilinçle hesaplaşan eski Marksistler tarafından *rövanşist* bir tavırla

ortaya koyulan otantiklik, kimlik, belirsizlik ve öznellik gibi meselelerdir. Son olarak bu, bazı Üçüncü Dünya entelektüellerinin bir tür kurtarıcı, milliyetçiliğin başka bir yolla devam ettirilmesi olarak yeniden kullandığı *rövanşizmin* aynısidir [...] Normalde bu ilkel masumiyet kutlamasından eksik olan şey, bunun dile getirilme ve ifade edilme biçiminin modernitenin kayda değer ölçüde parçası olduğu gerçeğidir. (Al-Azmeh, 1993, s. 28.)

Al-Azmeh, bu genel çerçeveden hareket ederek kültürelci retoriğin altını çizen şu üç ögeye geçer: Batı'daki yabancı düşmanlığı, postmodernist yabancı hayranlığı ve son olarak siyasi İslamizm'i ve Hindu komünalizmini de içeren gerici ve yabancı düşmanı milliyetçilik. (Al-Azmeh, 1993, s. 28.) Benim ısrarla Al-Azmeh'in kültürelci retoriğe karşı ortaya koyduğu görüşün üzerinde durmamın sebebi, bu tür bir argümanı hızla Khatibi ile Glissant'a aktarma olasılığının ve hem Khatibi'nin hem de Glissant'ın göze kültürelci görünen bir retoriğe (kimlik ve otantiklik retoriği) ve sosyal bilimlerin rasyonelliğinin kültürelci retoriğe bir ilaç olarak onaylanmasına dayalı olarak eleştirilebileceği gerçeğinin taşıdığı riski görmemdir. Aslına bakılırsa, Al-Azmeh'in kültürler arası söyleşilerin olasılığına karşı ortaya koyduğu son argüman, kültürler arası söyleşiyi savunanın önceki kısımlarda gördüğümüz üzere Khatibi'nin "başka bir düşünme"sine ve Glissant'ın "epistemolojik Kreolizasyon"una yabancı olan yekpare, tutarlı, birleşik ve ontolojik bir kültür kavramını benimsediği gerçeği üzerine temellenir.

Şimdi Al-Azmeh'in argümanında ele almak istediğim ikinci bir nokta bulunuyor: Onun Batı epistemolojisi ile kültürelci retorik arasında bir dikotomi belirlemesi. Al-Azmeh, bir yandan bugün mevcut olan siyasi ve toplumsal düşüncelere yönelik tabirler ve görüşlerin "kaçınılması olanaksız olan, *Batı kökenli olsa da* son bir buçuk yüzyılda ötesinde siyasi ve toplumsal düşüncelerin yalnızca marjinal olarak düşünülebildiği *evrensel bir miras* hâline gelmiş olan bir repertuarı meydana getirdiğini" (1993, s. 33; vurgu benim.) varsayar. Ona göre bu durum eğitim ve hukuk sistemleri aracılığıyla gerçekleşen "evrensel kültürleşme"den, küresel

iletişim biçimlerinden kaynaklanmıştır. Bu repertuar, artık sosyal bilimlerde bilgiyi yöneten evrensel ilkelerin jeo-politik bir konumu bulunmadığından (bu konuya sonraki bölümlerde şu metni tartışırken geri döneceğim: Wallerstein ve diğerleri, 1996), “hem kaynağını bulduğu noktada hem de dünya çapında yerel” (1993, s. 34) hâle gelmişlerdir. Al-Azmeh, epistemolojinin artık Batı’ya ait olmayan bu küreselliğine karşıt bir şey olarak bölgeselliğiyle, revize edilmiş bir geçmişe, kasıtlı bir ilkelciliğe ve yerlilciğe doğru uzanmasıyla karakterize edilen “otantiklik söylemi”nden bahseder. (Gerholm, 1994) Yazar bu ilkelciliğin iki ögeye sahip olduğunu dile getirir. Bunlardan biri sembolik ve her bir gruba özelken (örneğin Sırp milliyetçilerinin şarkıları), diğeri “organizmasal kültürelcilik” gibi toplumsal ve siyasi düşünce modülleri olarak evrenselidir. Fakat yazara göre;

Bundan dolayı hem biçimsel ve kurumsal öğeleri artık tarihî bakımdan erişilebilir olmadığından hem de solipsizmin ve kendini referans noktası almanın monotonluğunda bilginin çökerek varlık hâlini alışıma ima ettiği için, *otantik olan hiçbir sosyal bilim ya da felsefe mümkün olamaz* [...]

İlkelciliğin dilinin bir kültürel hegemonya ve ilkelci toplumsal mühendislik projesine karşıt olduğu açıktır [...] Güney’deki faşist siyasi gruplar, yeni ve anti-modernist (yalnızca müphem bir anlamda) toplumsal, kültürel ve entelektüel yaşam koşulları arzularak hem siyasi oluşumları ve yenilenmiş elit oluşumlarıyla hem de eşzamanlı olarak son yirmi yılda aldığı biçimle uluslararası enformasyon sistemiyle uyumlu olan bir kültürelcilik ortaya koyarlar. (Al-Azmeh, 1993, s. 34; vurgu benim.)

Al-Azmeh bir yandan, kökenlerin dayandığı ülkelere günlük olarak dağıtılan ve sağcı grupların kültürelci savunmasını besleyen egzotizmin oynadığı rolün altını çizer. Diğer yandan da Batı ülkelerinde, “etnik sınırlama politikaları ve emeğin etnik katmanlaşması” (Al-Azmeh, 1993, s. 35) ile pekiştirilen gettolaştırma biçimlerini beraberinde getiren yabancı egzotikası ile paralel bir bağlantı kurar. Yazar, kendisi için “Batı’da liberteryen postmo-

dernizimle *tiers-mondisme* (Üçüncü Dünyacılık) arasında görülen ve Güney’de gerilemeye, Kuzey’de de Güneylilerin arkaik liderliğine katkıda bulunan” nesnel bir iş birliğine karşılık gelen bir şeye dikkat çekme arayışındadır. Al-Azmeh, bu sıkıntılı iş birliğinden bir çıkış yolu olarak bize diğer kültürleri deliliği, bilinçaltını, antik geçmişimizi ya da etnografik nesneleri anladığımız gibi –yani onları egzotizmin içine hapsedmeden ve bir “söyleşi”de karşı taraf olarak olarak görmeden– anlamayı önerir. (1993, s. 36.) O, bunu yapabilmek için şöyle bir tavsiyede bulunur:

Bizim, eğer aklımızda karşıt bir maksatla konuşup dinlemenin ötesine geçmek istiyorsak, onlara tarihin barındırdığı gerçekleri göz önünde tutarak, diğerlerinin bir anlayışı anlamama ve bir duyarlılıktan iğrenme haklarına saygı duyararak bakmamız gerekir. Söyleşi, eğer özgürleştirici bir potansiyel taşımaya devam edecekse, bir kültürler arası görgü biçimi olmaktan çıkmalıdır. Aksi takdirde o, kültürelci hâle gelerek, şartları belirleme işini hem Avrupa içinde hem de ötesindeki en gerici, öfkeli ve şiddetli nefret biçimlerine bırakacak ve onların hepimizi temsil etme iddialarına boyun eğecektir. (Al-Azmeh, 1993, s. 36.)

Benim “başka bir düşünme” ve “epistemoloik Kreolizasyon”un farklı sınırdaki düşünme olasılıkları olduğunda ısrar etmem tam olarak Al-Azmeh tarafından ortaya koyulan ve onu sosyal bilimleri körü körüne kutlamaya ve eksikliğinde “hiçbir *otantik sosyal bilimin mümkün olmadığı*”, otantikliği sosyal bilimler retorikğine malletmek için kültürelci retorikten alıp götüren hegemonik bir epistemolojiyi muhafaza etmeye götüren karşıtlıktan uzaklaşma ihtiyacından kaynaklanır.

Okuduğunuz kitap boyunca inşa ettiğim argümana göre her iki görüş de, Al-Azmeh tarafından tarif edildiği biçimiyle, birbirlerini ön varsayım kabul ettiklerinden aynı anda hem doğru hem de yanlıştır. Al-Azmeh’in mecburen tartıştığı –kültürelci retorikğin tepkisel olarak gösterdiği şiddete neden olan evrensel bir bilgi biçiminin şiddeti tarafından zorlanan– bu ikilemden kurtulmak

için çifte bir eleştiriye gerek vardır. Çifte bir eleştiri ve dolayısıyla “başka bir düşünme”, Glissant’ın öne sürdüğü üzere (1998) bizi “dünyanın öngörülmesi olanaksız çeşitliliğinin” ve “adı duyulmamış, beklenmedik” bilgi biçimlerinin açıklığına götürür.

Ben Al-Azmeh’in kültürelci retoriğe yönelik eleştirisini içtenlikle onayladığım için burada ona “karşı” bir görüş ileri sürmüyorum. Bunun yerine sosyal bilimlere kucaklayan ve –kendilerine göre– tehlikeli olan kültürelci retorik, kültürel otantiklik ve *tiers-mondisme* (Üçüncü Dünyacılık) biçimlerine karşı tepki gösteren Üçüncü Dünya entelektüellerin oluşturduğu örneği tartışmaya dâhil ediyorum. Bununla birlikte, böyle bir perspektifin Khatibi ile Glissant’ın sunduğu gibi bir alternatifi tamamen göz ardı edebileceğine de dikkat çekmek istiyorum. Aslına bakılırsa, Glissant’ın bir “şair ve yazar” olduğunu açıkça belirtmelerine rağmen onun görüşüne karşı sempati duyan sosyal bilimciler bulunuyor. Ben şahsen Al-Azmeh’in örneğin Fukuyama ya da Samuel Huntington ile aynı gruba dâhil olduğunu düşünmüyorum. Ancak onun görüşüyle bir sosyal bilimler evrenselliğini, “kültürelci retorik otantikliği” kadar riskli olan bir “beşerî düşünce otantikliği”ni savunduğu kanısındayım. Görünüşe bakılırsa burada tehlike altında olan şey indirgenmesi olanaksız farkların yanı sıra önceden altını çizdiğim, bir yandan Deleuze ile Guattari’nin, diğer yandan da Khatibi ile Glissant’ın görüşleri arasında gördüğüm tamamlayıcı ilişkidir. Glissant tarafından sunulan bir formülasyon, kuşkusuz dolaylı bir şekilde, Al-Azmeh’in “otantik” kültürler arası anlayışın kültürler arası söyleşinin bir ön koşulu olduğu yönündeki iddiasının kısıtlılığını görünür kılar:

İnsanları ve düşünceleri Batı düşüncesinin perspektifinden “anlama” sürecini incelersek, onun temelinde bu *şeffaflık* gerekliliğinin yattığını keşfederiz. Benim sizi anlayabilmem ve dolayısıyla kabul edebilmem için sizin katılığınızı, kıyaslamalar yapmama ve yargılarda bulunmama izin verecek bir temel sağlayacak ideal ölçek ile ölçmem gerekir [...] Fakat belki de bizim bu ölçek düşüncesini ortadan kaldırmamız gerekiyordur. (Glissant, [1990], 1997, s. 190)

Glissant için çıkış yolu *şeffaflık* (ben Al-Azmeh'in formülasyonunda "otantik sosyal bilimler"i böyle anlıyorum) ile *opaklık* arasındaki diyalektiktir. Eğer biz opaklığı bir çifte eleştiriyle ve "başka bir düşünme"yle peş peşe kabul edersek, Glissant'ın sunduğu argüman ne beşerî bilimlerin ne de Al-Azmeh'in kültürelci retorik olarak bahsettiği şeyin kendine maledebildiği indirgenmesi olanaksız farkı saptar:

Yalnızca fark hakkını değil, bunu bir adım ileriye taşıyarak erişilmez bir ötarşinin içinde yer alan etrafı kapatılmış bir alan değil, indirgenmezi olanaksız bir eşsizliğin içinde var olma olarak opaklık hakkını da kabul edin. Opaklıklar beraber var olabilir, buluşarak dokular örebilirler. *Bunları gerçekten anlamak için kişinin örülen yapının bileşenlerinin doğasına değil, onun dokusuna odaklanması gerekir.* (Glissant, [1990], 1997, s. 190)

Okuduğunuz bölümde sunduğum argümanın son kısmı Jacques Derrida'yı Abdelkebir Khatibi'yle girdiği diyalog ile ilişkili olarak çerçeveye dâhil eder. Derrida'nın *Le monolinguisme de l'autre* (1996) adlı metni sosyal bilimlerin evrensel çeşitliliğinin bir savunması, bunların menşinden kopması ve küresel bir miras hâline gelecek şekilde büyüüp yayılması (Al-Azmeh) arasındaki indirgenmesi olanaksız farkın başka bir boyutunu aydınlatır: İnsanlık tarihinin evrensel bir çerçeveye oturtulması, kolonyalite perspektifinden makro anlatılara duyulan ihtiyacın olasılığına kör kalmaya devam etse de (Khatibi, Glissant), modernitenin doğrusal ve evrensel makro anlatılarından kurtulmaya çalışır (Deleuze ve Guattari). Derrida'nın aydınlattığı şey –tüm çeşitliliğiyle birlikte– Batı metafiziğinin yapıbozumunun çifte bir eleştiri ve güç kolonyalitesi ile diller içerisinde düşünmenin indirgenmesi olanaksız farklı olarak "başka bir düşünme"yle yüzleşirken karşılaştığı kısıtlamalardır. Derrida'nın kendisinin de belirttiği üzere –bir değil, birkaç tane olan– Batı metafiziğinin çeşitliliği, tek-dillidir. Khatibi bunun yerine kendisinininkinin, Derrida'da görülenin aksine biri Batı'daki bir de İslami olmak üzere iki metafizikle (metafizik biçimi-

miyle) ilişkili olan *çift dilli bir durum* olduğu vurgular. (Khatibi, 1983, s. 57.) Çifte bir eleştiriye ve sınırda düşünmeye olanak tanıyan böyle çift dilli bir durum Arap dilini (ve Arap dilindeki İslami bilgiyi) yeni bir boyuta, Arapçanın en az on altıncı yüzyıldan beri mahrum bırakıldığı gezegensel bir boyuta yerleştirir.

Mağrip'te görülen çift dilli durum, Khatibi tarafından şu şekilde tarif edilir (1983, s. 59-60): Arap entelektüel ya da bilgin, başka bir yerde oluşturulmuş bir dizi bilgi ve disiplinin mecburi olarak bir *tercümanıdır*. Al-Azmeh'in bir "orijinal"ın ve bunun "tercümeleri"nin yerine disiplinler ve bilgilerin gezegensel mirası üzerine düşünmeyi tercih ettiği görülür. Khatibi içinse Batı'nın görkemli entelektüel ve bilimsel üretim süreci çift dilli ve epistemolojik durumu asimetrik, Arap dilinde üretilen bilgiyi de madun kılar. Öte yandan, geçmişte Arap entelektüellerin otonom bir felsefi ve bilimsel dil bulmak için Yunancadan tercümeler yaptığı gerçeği Arapçayı *diller içerisinde konuşabilen* ("parler en langues") ve kendi Arapça hafızalarına yazılı hâle gelen düşünceler ile dillerin kesişim noktasında bilgi üretebilen esnek bir dil olarak kabul etmeyi zorlaştırır. Bu perspektiften bakıldığında "başka bir düşünme", aynı zamanda diller içinde düşünmenin bir yoluna karşılık gelen bir *tercüme* makinesi, dünyanın içinde, üzerinde ve altında dolaşan şifreleri ve işaret sistemlerini tercüme ederek faaliyet gösteren –Glissant'ın ifadesiyle– bir küresellik biçimi hâline gelir. Şimdi Khatibi'nin Arapça ile Fransızca arasındaki ilişki üzerinden analiz ettiği bu çift dilli durum, diller içerisinde konuşmanın aynı zamanda bilgiyi güçlendirip dekolonize etmenin bir yolu olduğu diğer tüm çift dilli durumlar için geçerli olacaktır (1983, s. 59-60).

Derrida'nın ise bundan farklı bir yol izlediği görülür. Ben ilk olarak bu iki görüş arasındaki indirgenmesi olanaksız farkın Yahudi-Fransız-Mağripli bir soy kütüğü (Derrida, 1996, s. 133) ile aynı zamanda İslami-Arap-Mağripli olan Oksidental bir soy kütük (Khatibi, 1983, s. 11-39) arasında olduğunu söylemek istiyorum. Derrida, "kolonyalizm" kelimesini kullanmayı ve onun hakkında konuşmayı sıkıntılı bulur.

Je ne peux pas, là encore, analyser de front cette politique de la langue et je ne voudrais pas me servir trop facilement du mot “colonialism”. Toute culture est originairement coloniale. (Derrida, 1996, s. 68.)

Ben bu dil siyasetini burada direkt olarak analiz edemeyeceğim ve “kolonyalizm” kelimesini suistimal etmek istemiyorum. Her kültür aslen kolonyaldır.

Tahminimce Derrida’nın kolonyalizm ile sorunları onun kolonyal farka direnmesinden ve bir bakıma kör kalmasından kaynaklanıyor. Dolayısıyla burada mesele evrensel kültürün kolonyalitesi (“Toute culture est originairement coloniale”) değil, modern dünya sisteminin kolonyalitesi ve ele aldığımız durumda kolonyal fark ile Fransa’nın on dokuzuncu yüzyıldan sonra Kuzey Afrika’da oynadığı roldür. Khatibi’nin bariz olarak modern/kolonyal dünyadaki kolonyal farkta konumlanarak düşündüğü ve yazdığı yerde, Derrida’nın modern/kolonyal dünyadan koparılmış evrensel bir kategori olarak anlaşılan Batı logosantrizminin onun tek-konulu radikal eleştirisi tarafından desteklenen evrensel bir perspektif üzerinde ısrar eder. Onun “monolinguisme de l’autre”e (ötekini tek-dilliliği) ilişkin argümanı kolonyal dünyayı önemli kılan noktayı gözden geçirir. Yine aynı argüman, Khatibi’nin tüm eserlerini destekleyen kolonyal farkın önemini göz ardı eder. Bu yüzden Derrida ile Khatibi’nin kolonyal farkın aynı tarafında yer almadığı söylenebilir.

Derrida, “la guerre coloniale moderne”e [modern kolonyal savaş] kör kalmasa da onun “her kültürün kolonyal yapısı”nı (1996, s. 69) açığa çıkardığında ve içinde etkin bir öge olarak barındırdığında ısrar eder. Bunun sonucunda da şu yargıya varır:

Le monolinguisme de l’autre, ce serait *d’abord* vette souveraineté, cette loi venue d’ailleurs, sans doute, mais aussi et d’abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. (Derrida, 1996, s. 69.)

Ötekinin tek-dilliliği kuşkusuz bir tür egemenlik, başka bir yerden gelen bir tür yasa olacaktır; o aynı zamanda öncelikli olarak Yasa'nın dili ve Yasa olarak Dil olacaktır.

Khatibi'nin perspektifinden bakıldığında her kültürün kolonyal olup olmadığı önemsizdir. Asıl dikkat edilmesi gereken nokta, modern dünya sisteminin suç ortaklığı yapan kolonyalitesidir. Burada –nomadolojinin evrenselliği örneğinde olduğu gibi– yasanın bölgesel bir deneyimden dile getirilen (bu, Derri-da'nın alıntılıyıp üstüne yorumlar yaptığı yazarlarda ve örneklerde açıkça kendini gösterir) evrenselliği değil, belli bir kolonyal deneyimin tarihîliği ve Mağrip'in ilk önce İspanyol İmparatorluğu'yla, sonra da Fransız kolonyalizmiyle (bunlar modern/kolonyal dünya sisteminin iki anına karşılık gelir) ilişkili olarak işgal ettiği konumdur. Derri-da'nın yaptığı gibi her kültürün kolonyal yapısında ısrar etmek, Khatibi'nin çifte eleştirisinin (bir diller içinde düşünme olarak “başka bir düşünme”) içinde konumlandığı tarihî perspektifin izini kaybetmek demektir. Dahası, epistemolojik potansiyel bu kez aynı anda hem yapıbozumu ve dekolonizasyon hem de belli bir yapıbozumu türü olarak dekolonizasyon hakkında konuşabilen Khatibi'nin tarafındadır. Epistemolojik potansiyel Derri-da'nın yapıbozumu projesini dile getirdiği yıllarla Mağrip'te siyasi dekolonizasyonun gerçekleştiği yıllar arasındaki tarihî rastlaşma tarafından vurgulanır. (Khatibi, 1983, s. 47-48.) Yine de burada asıl mesele iki seçenekten birini tercih etmekten ziyade bunların ikisi arasındaki indirgenmesi olanaksız farkı ve Khatibi'nin “başka bir düşünme”sinin sınır gnosisinin (epistemoloji) taşıdığı epistemolojik potansiyeli anlamaktır. Derri-da (ya da Deleuze ve Guattari) modern akıl kavramının evrensel meyilinin “tutukluluğu altında” kalır. Bu, sınırda düşünmenin “soyut evrenselleri” kopyalamak yerine (yani Dil, Yasa'dır; ya da savaş makinesi devlet mekanizmalarının dışında yer alır) “evrensel bir proje olarak parçalanma”ya (Hinkelammert, 1996, s. 238) doğru hareket ettikçe değişim geçirdiğini dile getiren bir perspektiftir.

SON YORUMLAR

Okuduğunuz bölümü “çifte bilinç” (Du Bois [1905], 1990), “çifte görüş” (Wright, 1993), “yeni mestiza bilinci” (Anzaldúa, 1987), “kuramın sınır bölgeleri” (Calderón ve Saldivar, 1991) ve “çifte tercüme” (Subcomandante Marcos, 1997a) kavramlarını ön plana taşıyarak sonuçlandırmak istiyorum. Tüm bu anahtar kelimeler “çifte eleştiri” ve “Kreolizasyon” ile aynı familyaya aittir. Bunların her biri perspektifi, söyleşinin içeriğinin yerine şartlarını değiştirir. Buna ek olarak modern dünya sisteminin imgelemine güç kolonyalitesinin ve modernite/kolonyalitenin özel, yerel tarihlerinden eleştirel bir yaklaşımla ele alır: Khatibi, Moroların İber Yarımadası’ndan kovulduğu on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başındaki Fransız kolonizasyonuna ve yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki siyasi dekolonizasyona kadar Mağrip’e odaklanır. Fransız Karayipleri’ndeki (Glissant) ve Birleşik Devletler’deki (Du Bois, Wright) Afro-Amerikalılar köleliğin Afrikalılar ve siyahilerle özdeşleştirildiği on altıncı yüzyıldan günümüze kadarki yerel tarihleri; siyahi ve Amerikalı (Kuzey Amerikalı) olmak ya da siyahi olup Batı uygarlığına ait olmak (Wright); ya da “yeni bir mestiza bilinci”nin ortaya çıkması için gereken koşulları oluşturan “çifte tecavüz” (Yeni İspanya’nın on altıncı yüzyılda İspanyollar, Meksika’nın da 1948’de Birleşik Devletler tarafından kolonize edilmesi; Anzaldúa, 1987) üzerine düşünürler. Veya “çifte tercüme” üzerinde düşünerek –modernite perspektifinden– kıyaslanması olanaksız bilgi biçimleri arasında bir kesişim noktasını mümkün kılarlar: Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin dilleri ve kozmolojileri tarafından değişime uğratılmış bir Marksizm ile Marksist kozmolojinin dili tarafından değişime uğratılmış bir Amerika yerlisi epistemolojisi arasında görülen ve –Zapatista hareketinde olduğu gibi– beş yüz yıllık bir baskı tarihini yeniden yazıp sahneleyen epistemolojiler arası bir söyleşi. Tüm bu anahtar kelimelerde ortak olan şey, onların birer dikotomi olarak dikotomileri bozmalarıdır. Başka bir deyişle sınırda düşünmenin anahtar düzeni şudur: *Dünyayı dikotomilere göre düzenlemek yerine dikotomik kavramlara dayanarak düşünmek.* Diğer bir deyişle sınırda düşünme, mantık-

sal olarak dikotomik bir ifade edim mahallidir ve önceki örneklerden de anlaşılacağı üzere modern/kolonyal dünya sisteminin sınırlarında (içlerinde ya da dışlarında) konumlanır.

Ben tüm bu anahtar kelimeleri ve her entelektüel projeyi özel kılan şeyleri detaylı bir şekilde incelemesem de, bunlara okuduğunuz kitap boyunca yer yer geri dönüyorum. Ancak burada tüm bu örneklerde (ve farkında olmadığım diğerlerinde) modern dünya sisteminde bilginin madunlaştırılmasının görünürde sınırda düşünmenin birkaç ifade edimiyle onun iç ve dış sınırlarında “epistemolojiden başka” bir şeyin koşullarını oluşturduğunu vurgulamak istiyorum. Tüm bu anahtar kelimeler epistemik güç kolonyalitesine yönelik eleştirileri aracılığıyla birbirlerine bağlanan benzer bir epistemolojik projeye katılır. Onların hepsinin aynı zamanda indirgenmesi olanaksız farkları aracılığıyla modernitenin içsel perspektifinden eleştiren bilgi biçimlerine bağlanması da mümkündür.

Fanon *Black Skin, White Masks* ([1952], 1967) adlı kitabında şeker tarlasında çalışan bir Zenci için tek çözümün savaşmak olduğunu ancak onun “bu mücadeleye Marksist ya da idealist bir analizin sonucunda değil, hayatı başka türlü düşünemediğinden girişeceğini” (1952, s. 224) söylediğinde Marx’ın kapitalizmin mantığına yönelik güçlü analizini reddetmez. Bunun yerine o, kapitalizmin mantığına yönelik bir analizden toplumsal çözümün hakikatine sıçramanın içerdiği zorluklara işaret eder. Fanon burada sınıf bilincinin yanı sıra siyahi bilincinin kuvvetine dikkat çekmektedir. Ve ben onun Marx’a değil, “Marksist idealist analiz”e gönderme yaptığını düşünüyorum. Benzer şekilde Khatibi, Marx’ı hem kolonyalizme kör kaldığı hem de Hindistan’ın kolonize edilmesinin (ve sanayileştirilmesinin) uluslararası proletarya devrimine giden yolda atılması gereken bir adım olduğunu önerdiği için eleştirdiğinde, kapitalist ekonomisinin mantığına yönelik güçlü analizi reddetmez. Aynı zamanda, Marx’ın yaptığı katkının ve bunun günümüzdeki geçerliliğinin kabulü, Marx Hegel’den ve bir bakıma Batı metafiziğinin çekirdeğinden ayrılabilmesi durumunda bile (Khatibi, 1983, s. 53) modern rasyonelliğin dünyayı evrensel soyutlarının despotluğunun “tutukluluğu altında” olan “amansız bir diyalektik

içerisinde haritalandıran” eksiksiz bir bilgiye yönelik inancı dayanak noktası almaya devam edeceği gerçeğini görmemize engel olmamalıdır. Bu da “ne kelimenin dar anlamında Marksist, ne de sağın bu olasılıkların sınırlarında elde edebileceği anlamında anti-Marksist olan” “başka bir düşünme”ye (Khatibi, 1983, s. 54) duyulan ihtiyacı açıklar. Subcomandante Marcos’un on beş yıl sonra neredeyse aynı yargıyı İspanyolcada ve ne tarlalarda çalışan kölelerde ne de kolonyalizmin ve onun doğurduğu sonuçların tarihi üzerine düşünen Mağripli entelektüelde görülen bir durumda dile getirmesi, sınırda düşünmenin gezegensel çapta ortaya çıkışı ile tutarlıdır: Subcomandante Marcos, “Zapatismo’nun hem Marksist-Leninist olduğunu hem de olmadığını” söyler. “Zapatismo köktenci ya da milenarist bir yerli düşüncesi değildir; o aynı zamanda bir yerli direnişi de değildir. O bunların hepsinin bir karışımıdır ve EZLN ile birlikte kesin ve net biçimini alır.” (1997a, s. 338-339.)

Fanon hastasının “bir aşağılık kompleksinden muzdarip olduğundan” bahsettiğinde ya da diğer kaynaklardan alınan bilgilerin polis merkezindeki işkencecilerden birinin Senegalli olduğuna işaret etmesinin yanı sıra Senegalli arketipinin Madagaskarlılar için neyi temsil ettiğinin bilinmesine rağmen Senegalli askerlerin gönderilmesini protesto eden Yirmi Beşinci Katolik Öğrenciler Kongresi sırasında bir katılımcıdan alıntı yaptığında, “Freud’un yaptığı keşiflerin burada hiçbir işe yaramayacağı” ([1952], 1967, s. 104) sonucuna varır. Kuşkusuz Fanon, Freud’un yaptığı katkıları inkâr etmemektedir; o yalnızca bunların on dokuzuncu yüzyılın sonlarında batı Avrupa’nın belli bir kısmında yer alan Hristiyan ve Viktoryan bir toplumun belli bir toplumsal sınıfında görülen türde psikolojik bozuklukların ötesinde ne kadar kısıtlı olduğuna dikkat çeker. Bu tür bir toplumsal yapı ve psikolojik bozukluğun gezegenin başka bir kısmında, özellikle de Avrupa toplumunun “yerli” nüfusundan neredeyse hiç müdahale görmeden nakledildiği bir yerde açığa çıkarılabileceği inkâr edilemez. Cezayirli bir adamın karısının Fransız bir asker tarafından tecavüze uğramasının ardından iktidarsızlık göstermesinin psikanalizin sunduğu araçlarla kolayca çözülemeyeceği de gayet barizdir: Freud tarafından tarif edildiği biçimiyle insanın bilinçaltı, Arapça ile Fransızca

arasındaki gerilimde Arapçaya *tercüme edilmesinin* çok zor olduğu anlaşılan belli bir dil yapısına (Almanca, Hint-Avrupa dilleri) sahip belli bir tür toplumda yaşayan belli bir tür erkek ve kadını baz alır (Fanon [1961], 1963, s. 249-310). Bir kez daha, burada söz konusu olan Freud'un yaptığı katkılardan ziyade bunların kullanımlarının kolonyal farkın açığa çıkarılması sayesinde belirginleşen kısıtlılığdır. Buna benzer başka bir sürü durum bulunur. Paul Gilroy (1993- s. 159-160) C.L.R. James'in kendisine Richard Wright hakkında anlattığı şu anekdottan bahseder: Wright, Fransa'daki evinde James'e Kierkegaard'ın kitap raflarında duran eserlerini göstererek "Nello, şu kitapları görüyor musun?" der. "Onun bu kitaplarda anlattığı şeylerin hepsini onları okumadan önce zaten biliyordum." James'in bundan çıkardığı sonuç ise şudur: "Dick bana Birleşik Devletler'de siyahi bir adam olduğunu bunun ona günümüzde *modern* kişiliğin evrensel görüşleri ve tavırlarına yönelik bir kavrayış sağladığını söylüyordu." (Gilroy, 1993, s. 159.) Gloria Anzaldúa da benzer bir şekilde "Bazı şeyleri Freud'dan önce biliyordum" (Anzaldúa, 1987, s. 33) der. Bunu söylemesinin sebebi Freud'un yaptığı katkıların geçersiz olduğunu düşünmesi değil, bunların güç kolonyalitesinin modern/kolonyal dünya sisteminin oluşumunda sergilediği epistemik madunlaştırmayı yeniden üreten hegemonik bir bilgi biçimi olarak kabul edilememesidir.

Kısacası ben, tüm bu örneklerden sınırda düşünmenin kendisini çifte bir bilinci ve modernite/kolonyalitenin, modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine yönelik çifte bir eleştiriyi temel alarak yapılandığını anlıyorum. O böylece bir yandan sınırda düşünmenin indirgenmesi olanaksız farkını kolonyal farktan bir eleştiri olarak işaretleyerek modernite perspektifinden (örneğin Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Marx, Freud, Derrida) modernitenin içsel, tek konulu eleştirisiyle ittifaklar kurar. Peru asıllı sosyolog Anibal Quijano'nun öne sürdüğü üzere eğer jeo-politik güç kolonyalitesi, onun sonuçları ve tarihî-yapısal bağımlılıkları "epistemolojik perspektif olarak Avrupa merkezli hegemoniyi" (1997, s. 117) ima ediyorsa, "çifte eleştiri", "başka bir düşünme", "epistemolojik Kreolizasyon", "çifte bilinç" ve "yeni mestiza bilinci" sınırda düşünmenin "epistemolojik perspektif olarak Av-

rupa-merkezcilik”ten kopuşunun kuramsal ifadeleridir. Bu kopuşun aldığı biçim ise modernitenin kendi perspektifinden tek konulu olarak, hâlâ soyut evrensellerin tek konululuğunun “tutukluluğu altında” olan eleştirilmesi (yani modern dünya sisteminin imgelemliğinin kendi içinden eleştirilmesi) ile modernitenin kolonyalite perspektifinden çok konulu olarak yapılan çifte eleştirisi (yani modern dünya sisteminin epistemik imgeleminin kendisinin dışından eleştirilmesi) arasındaki indirgenmesi olanaksız farktır. Ele aldığımız son analizde modern dünya sisteminin epistemolojik imgelemine –görünmeyecek şekilde– yerleşik olan güç kolonyalitesi bağlamında ifade edilebilen perspektif tam olarak budur.

Güç kolonyalitesinin Latin Amerika’da on altıncı yüzyılın başlarından İspanyolca konuşan ülkelerin çoğunun yanı sıra Brezilya’nın İspanya ve Portekiz’den bağımsızlık kazanarak yeni ulus-devletler olarak kurulduğu on dokuzuncu yüzyılın başlangıcına kadar uzanan kolonyal dönemden ayırt edilmesi gerekir. Quijano’nun gözlemlediği üzere kolonyalizm, güç ve bilgi kolonyalitesinin tabiri caizse el değiştirerek –artık Rönesans’a değil, Aydınlanma’ya ait olan (bkz. Bölüm 2)– yeni ve ortaya çıkmakta olan epistemolojik hegemonyaya madun hâle geldiği için bağımsızlıkla birlikte son bulmamıştır. Bir kez daha vurgulamak gerekirse sınırda düşünmenin ortaya çıkışı, mevcut tezahürü Pierre Bourdieu’nün (1998a) “neo-liberalizmin özü” ve olarak adlandırdığı ve Franz Hinkelammert tarafından “yalnızca pazarın rasyonnelliği” (1996) şeklinde tanımlanıp Subcomandante Marcos tarafından “dördüncü dünya savaşı” (1997b) olarak bahsedilen saf pazarın mantığına engel oluşturduğu söylenebilecek muhtemel kolektif girişimlerin imhasını amaçlayan bir program olarak tarif ettiği şeyde somut şekilde görülebilen Aydınlanma-sonrası araçsal akıldan ve onun doğurduğu sonuçlardan (hayırlı, avantajlı ve faydalı yapıbozumu, nomadoloji, Marksist miras ve postmodern modernite eleştirisi) bir kopmadır. Sınırdaki düşünme, kolonyal farkta konumlanan perspektifle modernite, kolonyalite ve kapitalizmi eleştirip de “soyut evrenseller”in bölgesi “dâhilinde”, “tutukluluğu altında” kalmaya devam eden bilgi biçimleri arasındaki indirgenmesi olanaksız farkı ön plana taşır.

İKİNCİ KISIM

**DÜŞÜNDÜĞÜM YER NEYSE OYUM:
BİLGİNİN VE KOLONYAL EPİSTEMİK
FARKLARIN JEO-POLİTİKASI**

BÖLÜM 2

POST-OKSİDENTAL AKIL: OKSİDENTALİZM KRİZİ VE SINIRDA DÜŞÜNMENİN ACİLİYETİ/ ORTAYA ÇIKIŞI

Okumakta olduğunuz bölümün (Mignolo 1994; 1996a; 1997c) ilk taslağında “post-kolonyal akıl” ifadesini kullanmış, fakat fazla geçmeden “post-kolonyal” eleştirinin ve kuramın ilk olarak İngilizce dilinde yazan eleştirmenler ve entelektüeller tarafından, İngiliz İmparatorluğu’nda ve onun eski kolonilerinde (Avustralya, Yeni Zelanda, Hindistan) kullanıldığını fark etmiştim. Bunun sonucunda Amerika kıtasının tamamı, Karayipler, Kuzey Afrika ve çoğu kez Sahra Altı Afrika tablonun dışında kalmıştı. On altıncı yüzyıldaki İspanyol imparatorluğun ile on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Birleşik Devletler’in yeni bir kolonyal güç olarak ortaya çıkışı arasında saptamaya çalıştığım jeo-tarihî senaryo için “post-Oksidental akıl” ondan daha tatmin edici bir terim olarak kendini gösteriyor. Bu dönemde modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemi İspanya tahtı tarafından “Batı Yarıküre”ye (bu terim, Birleşik Devletler’in erken döneminde kullanılmaya başlamıştır) tahsis edilen “Indias Occidentales”ten Amerika kıtasını on dokuzuncu yüzyıla kadar Avrupalı kolonyal ülkeler ve güçlerinin hâkimiyeti altında olan bir modern/kolonyal sistemin yelpazesinde yeniden konumlandırmak için taşınmıştır.

Okuduğunuz bölümde benim hedefim, sınırda düşünmeyi kolonyal fark aracılığıyla post-kolonyalite ile diyaloga sokmaktır. Anthony Appiah bundan birkaç yıl önce post-kolonyal terimindeki “post” kelimesinin “posmodern”dekiyle aynı olup olmadığını sormuştu. (Appiah, 1991.) Benim buna verdiğim cevap, kitabımın genel çerçevesi olarak belirlediğim modern/kolonyal dünya sistemiyle ilişkilidir. Dolayısıyla birinci cevap bariz şekilde şudur: “Post” kelimesi hem postmodern hem de post-kolonyal teriminde aynı şeyi ifade eder; çünkü bunlar aynı madalyonun, aynı jeo-tarihî düzenin iki farklı yüzüne karşılık gelir. Ne var ki “post” düşüncesi, “modernite”nin ilerleme ve kronoloji bağlamında düşünülüp önceki bir evrenin yerini alması sebebiyle imgelemin “modern” tarafının mantığına yerleşiktir. Bu bakımdan kolonyaliteye iliştilen “post” aynı mantığı takip eder. Öte yandan, “ötesi” kelimesi “post”un yerine moderniteden ziyade kolonyalite tarafının altını çizen mekânsal bir çağrışımda bulunur. Belki de bu, düşünceleri kolonyal modernitelerin yerel tarihlerine yerleşik olan Enrique Dussel ile Fernando Coronil’in “ötesi”ni “post”a tercih etmesinin sebebidir. Onların makaleleri ideolojik ve siyasi görüşlerin ağırlığını taşıyan (Dussel 1998a; Coronil, 1996) “Avrupa-merkezciliğin ötesinde” ve “Oksidentalizm’in ötesinde” başlıklarına sahiptir. Dussel ([1993], 1995) aynı zamanda “trans-modernite” terimini “postmodernite”ye tercih eder. Birleşik Devletler’de çalışan Porto Rikolu sosyolog Ramon Grosfoguel, sosyologlar ve ekonomistlerin dünya sistemi imgeleminin “içinden” ve “çevresinden” düşünürken “zaman-mekân” kategorisini kullanma biçimlerini kıyaslayan benzer bir yorum ortaya koyar. Kaynağını merkezde bulan gelişim kuramları “genelde ebedî bir zaman-mekân ağını varsayarlar. Bununla karşılaştırıldığında çevrede ortaya çıkan kuramların çoğu devresel/jeo-politik bir zaman-mekân ağını varsayar.” (Grosfoguel, 1997a, s. 535.) Fakat hepsi bu kadar değildir. Kolonyal fark, Vine Deloria’nın da dikkat çektiği üzere mekân/zaman bütünü’nün Batı epistemolojisinin ötesinde kalan diğer boyutlarını açığa çıkarır. Deloria’nın gözlemi Güney Amerika’daki tüm yerli topluluklarında kolay bir yankı bulur: Hristiyanlık ile Amerika yerlilerinin dinleri arasındaki ana farklardan biri, “zaman ile mekân, za-

man ile yerler, hatırlanan bir tarih ve kutsal bir yer” arasında görüldür. ([1990], 1999, s. 118.)

Burada aynı zamanda “post-kolonyalite” ile “post-Oksidentalizm”, “post-kolonyalizm”, “post-Oryantalizm” ya da bunların “ötesi”leri arasında da bir ayırım yapmak istiyorum. Bunların hepsinde ortak olan nokta, modern/kolonyal dünyadaki tüm mekânsal tarihîlikleriyle birlikte kolonyal farktır. Ben post-kolonyaliteden genel olarak modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine ve güç kolonyalitesinin eleştirel söyleminin farklı biçimlerini kastediyorum. Bunların arasındaki ilişkinin az ölçüde yerinden oynadığı söylenebilir. Öte yandan yer verdiğim birbirinden farklı “izimler”in her birinde belli yerel tarihler dâhilinde eleştirel söylemleri özel kılan şeye gönderme yapıyorum. Örneğin post-Oksidentalizm Amerika kıtasının yerel tarihine yerleşiktir (Retamar [1974]; 1995, Gruzinsky, 1988; Dussel, 1993; Coronil, 1996); post-kolonyalizm İngiliz Milletler Topluluğu ve İngiliz kolonyalizminin yerel tarihlerinde konumlanan kültür eleştirmenleri tarafından kullanılmıştır (Barker, Hulme ve Iversen, 1994; Adam ve Tiffin, 1990; Chambers ve Curti, 1996) ve benim post-Oryantalizm’den kastettiğim şey bugün “Orta Doğu” olarak adlandırdığımız bölgenin yerel tarihlerinin üzerinden ve içinden yapılan güç kolonyalitesi eleştirileridir. (Said, 1978; Behdad, 1994; Lowe, 1991.) Ancak burada post-kolonyalitenin diğerlerini içerebilen ve onlara yer sağlayabilen boş bir gösteren olduğunu varsaymıyorum. Post-kolonyalite her bir yerel tarihe yerleşiktir ve boş bir gösterenden daha çok bunların hepsini birbirine bağlayan bir halkadır. Başka bir deyişle o, modern/kolonyal dünya sisteminin akılda canlandırılıp oluşturulduğu *bir* yerel tarihin soyut evrenselciliğini yerinden ederek yerel tarihlerin çeşitliliğini evrensel bir projeye getirebilen bağlayıcı bir ögedir (bu düşüncüyü Bölüm 4’ün sonunda detaylı olarak inceliyorum). Özetlemek gerekirse burada bahsedilen, evrensel proje olarak çeşitlilik durumudur. (Bkz. Bölüm 7.)

Kanımcı post-kolonyalite ve onun Avrupa-merkezcilik ve Oksidentalizm ötesindeki denkleri üzerine olan akademik söyleşilerin yaptığı ana katkılardan biri, jeo-tarihî konumlarla bilgi üreti-

mi arasındaki oranın yerini değiştirmek olmuştur. Modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemi bilgi üretimini Avrupa’da konumlandırmıştır. Yeni Dünya’nın keşfiyle birlikte Oksidentalizm’in erken biçimleri ve Fransa ile İngiltere’nin dünya hegemonyasına yükselmesiyle birlikte Oryantalizm’in geç biçimi; Batı’ya ait olmayan epistemolojileri, araştırılması ve tarif edilmesi gereken bir şey hâline getirmiştir. Bunlar, Kuzey ve Güney Amerika ya da Oryantal bilgileri ve gelenekleri tarif etme sürecinde modern epistemolojiye ve hermenötiğe temel sağlayan muazzam Greko-Roman geleneğinden kopmuştur. Ayrıca “modernite”, epistemolojinin yuvası olarak tahayyül edilmiştir. Sosyal bilimlerin İkinci Dünya Savaşı’nın ardından elde etmeye başladığı merkezî rol, alan çalışmalarının düzenine paralel olmuş ve bilgi üretiminin jeo-politikasını Kuzey Atlantik’e yaymıştır. Paradoksal olarak, on altıncı yüzyılda kolonyal bir tarif nesnesi (Kuzey ve Güney Amerika), yirminci yüzyılda bilgi üretiminin merkezî bir jeo-tarihî konumu hâline gelmiştir. Bu döngü, okumakta olduğunuz bölümde daha ayrıntılı olarak açıkladığım üzere, postmodernite üzerine olan söyleşilerin çoğunun tarihî temelini oluşturur. Böylece, postmodernite hem “modernite” imgeleminin varsayılmasına yönelik eleştirel bir söylemdir hem de böyle bir söylemin içinde mümkün olduğu tarihî şimdiki zamanın bir karakterizasyonudur. Post-kolonyalite (denkleriyle birlikte) hem “modern dünya sistemi”nin kolonyal tarafını ve modernitenin kendisine yerleşik olan güç kolonyalitesini ön plana taşıyan eleştirel bir söylemdir hem de jeo-tarihî konumlar (ya da yerel tarihler) ile bilgi üretimi arasındaki oranın yerini değiştiren bir söylemdir. Bilgi jeo-politikasının yeniden düzenlenmesi kendisini iki farklı, ancak tümleyici yönde açığa çıkarır:

1. Madunlaştırmanın madun bilgilerin perspektifinden eleştirilmesi (örneğin Dussel, 1996) ve
2. Sınırdaki düşünmenin –önceki bölümde anlatıldığı üzere– Batı ve Oksidentalizm (Greko-Roman geleneğinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda ifade edim mahalli olarak doğrulanmasını ifade eder) altında bastırılan çeşitli kategoriler, Oryantalizm (ifade edilenin mahallinin “Ötekilik”

olarak nesnelleştirilmesini ifade eder) ve alan çalışmaları-
nın (“Üçüncü Dünya”nın bir bilgi değil, kültür üreticisi ola-
rak nesnelleştirilmesini ifade eder) kesişim noktasında bu-
lunan yeni bir epistemolojik yöntem olarak ortaya çıkması.

Bu iki yön, Bölüm 1’de söz ettiğim üzere okuduğunuz kitap boyunca ortaya koyduğum argümanın ana tarihî iskeletini belirler.

MODERNİTENİN KOLONYAL UFKUNDA OKSİDENTALİZM

Post-kolonyal bazen tehlikeli, bazen de kafa karıştırıcı olan, genelde bilinçsizce kullanılan ve kısıtlılığıyla dikkat çeken müphem bir ifade olarak gözlemlenmiştir. (McClintock, 1992; Shosat, 1992; Radhakrishnan, 1993; Dirlik, 1994) O, zaman ve mekân boyunca dekolonizasyonla ve kolonyal yayılma ile bağlantılı sosyotarihî durumlara yönelik kullanıldığında müphemdir. Buna bir örnek olarak Cezayir, on dokuzuncu yüzyıl Birleşik Devletler’i ve on dokuzuncu yüzyıl Brezilya’sı post-kolonyal ülkeler olarak nitelendirilir. Tehlike ise bu terimin akademik dünyada bir diğer post-kuramsal yön olarak kullanılıp; “siyahiler”in, “Üçüncü Dünya entelektüelleri”nin ya da “etnik gruplar”ın muhalif pratiklere karşı devreye soktuğu ana akım bir ifade hâline geldiği zaman baş gösterir. “Melezlik”, “mestizaje”, “aradaki boşluk” ve bunlara denk diğer tabirlerin post-kolonyal kuramların analiz ve eleştirisi nesnesi hâline gelmesi kafa karıştıran bir durumdur; çünkü bunlar araştırma nesnesi ya da konusunun *kolonyal düzeni* ile kuramsallaştırma mahallinin *post-kolonyal konumu* arasında bir devamsızlık olduğunu ima ederler. Post-kolonyalite, ortaya çıkış koşullarından sökülüp ayrıldığı –yani bazı durumlarda “İngiliz Milletler Topluluğu edebiyatı”nın yerine, bazılarında da “Üçüncü Dünya edebiyatı”nın bir vekili olarak devreye sokulduğu– zaman bilinçsizce kullanılır. Böylece post-kolonyalite veya post-kolonyal ifadesi, on dokuzuncu ya da yirminci yüzyılda Latin Amerika’daki kültürel pratiklere uygulandığında sorunlu hâle gelir.

İlk olarak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İspanyol tahtı, yazarları ve bilginlerinin, ikinci olarak da Latin Amerika'nın kendisini Avrupa ve Batı'dan farklılığı üzerinden belirleyen ulus-inşası süreci sırasında devletin ve entelektüellerin ana endişesi, kolonyalizmden ziyade Oksidentalizm olmuştur. On sekizinci yüzyılda Asya ya da Afrika değil, Amerika Avrupa'nın "çocuğu" ve "varisi" hâline gelmiştir. Post-Oksidentalizm, Latin Amerika'da kolonyalizme yönelik eleştirel söylemi daha iyi tarif eder. José Martí, gayet ikna edici olan "Nuestra América" tabiriyle, Avrupa Aydınlanması'nın hem bağımsızlık devrimcilerine hem de bunları takip eden ulus-inşacılarına ilham kaynağı olan kuvvetinin; on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yerini kuzeyde kaynağını bulan yeni bir kolonyalizm korkusuna bıraktığı anda Latin Amerikalı entelektüeller arasında oluşturduğu tartışmaları gayet yerinde özetler. Biri İspanya/Portekiz, biri Fransız/İngiliz ve diğeri de Birleşik Devletler'e ait olan üç kolonyal mirasın José Martí tarafından Küba'da ele alınmasından otuz yıl sonra Carlos Mariátegui; Peru'daki okul sisteminde gözlemlediği "herencia colonial"ı (İspanyol kolonyal mirası) ve "influencia francesa y norteamericana"yı (Fransız ve ABD etkisi) açık ve net bir şekilde tarif etmiştir. Mariátegui'nin "herencia" ile "influencia" arasında yaptığı ayırım (geçmiş ile şimdiki zaman) yirminci yüzyılın sonlarına denk gelen günümüzde bile farklı kolonyal mirasların senkronize bir şekilde bir arada varoluşunu gizleyen, modernitenin lineer tarihîliğini temel alır. Küba Devrimi Latin Amerika tarihine yeni bir perspektif getirmiş ve Küba'da Fernández Retamar'ı –Martí ile Mariátegui'nin izinden giderek– içinde anahtar kelime post-Oksidentalizm'i sunduğu "Nuestra América y Occidente" (Amerikamız ve Batı) adlı kanonik eserini yazmaya teşvik etmiştir. (Fernández Retamar, [1974]; 1995, Mignolo, 1996a; 1996b.)

Ayrıyeten ben, post-kolonyal ve ondan daha seyrek kullanılan terimlerin beraberinde getirdiği zorluklara rağmen her iki söylemin de benim "sınır gnosisi" olarak tarif ederek "madunluk" ve "madun akıl" ile ilişkilendirdiğim kuramsal ve entelektüel üretimde bir değişim sağladığını unutmamamız gerektiğini düşünüyorum. Burada dikkatimizden kaçmaması gereken nokta tarihî post-ko-

lonyal durumdan ziyade, ortaya çıkmakta olan diskürsif biçimlenme ve madun rasyonelliğin bir ifade edim biçimi olarak post-kolonyal ifade edim mahalleridir. Okuduğunuz bölümde, yirminci yüzyılın sonlarında entelektüel alanda görülen en temel dönüşümün, eleştirel madun düşüncenin hem kamu alanında muhalif bir pratik olarak hem de akademik dünyanın kuramsal ve epistemolojik bir dönüşümü olarak düzenlendiği için gerçekleştiğini öne sürüyorum. (Prakash, 1994.) Bu bağlamda Elia Shohat'ın post-kolonyal kuramlara yönelik tarifini ikna edici buluyorum ve post-Oksidentalizm'i buna bir ifade edim alanı ve "madun akılları" varyasyonlar olarak eklemek istiyorum:

Dolayısıyla "post-kolonyal" terimi "post-Birinci/Üçüncü Dünya kuramı" ya da "post-antikolonyal eleştiri" şeklinde, "kolonize eden/edilen" ve "merkez/çevre" arasındaki güç ilişkilerinin görece çift-kutuplu, sabit ve istikrarlı bir şekilde haritalandırılmasının ötesinde bir hareket olarak dile getirilirse daha kesin bir anlam kazanır. Bu gibi yeniden yapılan tarifler harekete, değişkenliğe ve akışkanlığa izin veren daha incelikli bir söyleme işaret eder. Burada "post" öneki "sonrası" anlamından daha çok takip etme, ötesine geçme ve belli bir entelektüel hareket tarihte belli bir noktadan (kolonyalizm) sonra değil de belli bir entelektüel hareket (üçüncü dünyacı ve anti-kolonyal eleştiri) üzerine yorum yapma anlamı taşır; çünkü burada "neo-kolonyalizm" neo-kolonize edilmiş ülkelerin durumunu ele almanın daha az edilgen bir biçimine ve siyasi olarak daha etkin bir etkileşim biçimine karşılık gelir. (Shohar, 1992, s. 108.)

Shohat, analiz ettiği terimin içerdiği tüm belirsizliklere rağmen ve çeşitliliğe yönelik tüm eleştirel analizleri kapsayacak şekilde genişletilmesi mümkün evrensel bir proje olarak, post-kolonyaliteye delalet eden çağdaş kuramsal pratiklerin önemli bir boyutuna dikkat çeker. Dolayısıyla ben madun aklın, Avro/Amerikan modern tarihinin kesişim noktasında kolonyal *miraslardan* doğan ve *bunlara* cevap veren çeşitli bir dizi kuramsal pratik olarak anlaşılmasını öneriyorum. Ne var ki post-kolonyali yeni bir paradig-

ma olarak tartışacak ya da ele alacak kadar ileri gitmiyorum; bunun yerine onu tam olarak sınır gnosisi, disiplinlerin ve alan çalışmalarına yerleşik olan bilgi jeo-politikasının, kolonyal mirasların, toplumsal cinsiyet ayrımı ve cinsel yönergeler, ırksal çatışmalar içerisinde ve ötesinde gerçekleşen “başka bir düşünme” olarak karakterize ettiğim daha geniş bir paradigmanın parçası olarak görüyorum. Böylece sınır gnosisinin maduniyeti aşmaya yönelik bir özlem ve madun düşünme biçimlerinin temel taşlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan ele alındığında, post-kolonyaldeki “post”, çağdaş kültür eleştirilerindeki diğer “post”lardan kayda değer ölçüde farklı görünür. Ben buna ek olarak moderniteyi eleştirmenin iki temel yolunun bulunduğunu öne süreceğim: Bunlardan biri kolonyal tarihler ve miraslardan (post-kolonyalizm, post-Oksidentalizm, post-Oryantalizm), diğeri de Batı tarihinin hegemonik anlatılarının sınırlarından yapılan postmodern eleştiridir.

Shohat’ın ve McClintock’un “post-kolonyalite”ye yönelik endişelerine göndermeler yaparak konuya girmemin sebebi, onların İngilizce dilinde yayımladığı eserlerdir. Fakat bu meseleler ABD’deki akademik ve siyasi ilgi odaklarının ötesine geçer. Andes bölgesinde kolonyal mirasların mevcut güçleri buradaki açık ve gizli şiddet örneklerini anlamanın (Rivera Cusicanqui, 1993) yanı sıra –daha yaygın olarak kullanılan “post-Oksidentalizm-ötesi” ya da daha revaçta olan “post-kolonyalite”nin yerine– “içsel kolonyalizm”den söz etmekten korkmamamış ve akademisyenliği alenen, kuramsal bir yaklaşımla aktivizm aracılığıyla ifade etmede (daha fazla detay için bkz. Bölüm 4) devamlı bir varsayım ve başlangıç noktası olmuştur. Şimdi biraz duraksayarak post-kolonyaliteyi hangi anlamda kavradığımı izah edeceğim. İlk olarak “kolonyalizm” anlayışımı batı Avrupa (Hegel’e göre) modernitesinin şu çift taraflılıkla birlikte sahip olduğu jeo-politik ve jeo-tarihî yapı ile sınırlı tutuyorum: modern dünyanın ekonomik ve siyasi düzeninin yanı sıra bu düzeni haklı çıkaran entelektüel alan (felsefeden dine, antik tarihten modern sosyal bilimlere kadar). Madun akıl karşı-moderni Batı yayılımının başlangıcından (Waman Puma de Ayala’nın *Nueva corónica y buen gobierno* eserinin yayımlan-

dığı 1615 civarı) itibaren bir karşı çıkma alanı olarak erişime açarak modernitenin entelektüel alanına ve içinde Batı ile Doğu'nun, Kendi ile Öteki'nin, Uygar ile Barbar'ın (bkz. Bölüm 8) doğal varlıklar olarak yazılı olduğu bir dünya düzeninin yazımına karşı çıkmayı mümkün kılar. 1500 yılı civarından bu yana Batı Avrupa'nın jeo-tarihî bir varlık olarak bütünleşme süreci (Morin, 1987; Fontana, 1994) transatlantik gemi yolculuklarının yanı sıra İspanya ve Portekiz imparatorluklarının yayılımıyla eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. İtalya, İspanya (veya Kastilya) ve Portekiz, on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında, Hegel'in nihayetinde on dokuzuncu yüzyılın başlangıcına doğru İngiltere, Fransa ve Almanya'ya uyguladığı bir ifadeyle "Avrupa'nın kalbi"ydi. Ben post-kolonyal durumlara/koşullara yönelik kavrayışımı Batı'daki kolonyal ve emperyal güçlerden (örneğin 1945'e kadar Avrupa ya da yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren Birleşik Devletler) bağımsızlık kazanan ya da özgür kalan halklarda ortaya çıkan sosyotarihî düzenlerin tümü ile sınırlı tutuyorum. Burada post-kolonyal durum neo-kolonyal ile, ulusu kolonyal bağımsızlıktan sonra inşa etme süreciyle eş anlamlıdır. Neo-kolonyalizm "içsel kolonyalizmin" içinde sahnelendiği siyasi ve ekonomik bağlamdır (Stavenhagen). Madun akıl bunun yerine post-kolonyal/neo-kolonyal durumlardan/koşullardan önce gelir ve bunlarla birlikte var olur.

Bizim bu kolonyal miraslar ve madun kuramsallaştırmalar haritasında karşılaştığımız ilk zorluklardan biri, Birleşik Devletler'in post-kolonyal/deokolonyal bir ülke ve dolayısıyla post-kolonyal kuramlar ile açıklanabilecek bir gerçeklik olarak kolayca kabul edilememesidir. (Shohat, 1992, s. 102; McClintock, 1992, s. 86-87.) Dışarıdan bakıldığında post-kolonyalitenin kendine bir sığınak bulunduğu yer olarak taşıdığı postmodern görüntüden ve derin kolonyal geçmişinden dolayı her şeyin Birleşik Devletler'de bir araya geldiğini söylemek mümkündür. Buradaki zorluk, hem Birleşik Devletler ve mesela Jamaika'daki kolonyal miraslar arasındaki farklardan dolayı hem de post-kolonyalitenin (durum ya da koşul ve diskürsif ve kuramsal üretim bakımından) birincil olarak Üçüncü Dünya ülkeleri ve deneyimleriyle ilişkilendirildiği için ortaya çıkar. Görünüşe bakılırsa ortadaki gerçek, Birleşik Devletler'in Pe-

ru ya da Endonezya ile aynı türde kolonyal miraslara sahip olmasına rağmen bir diğer Avrupa ülkesi olmak yerine Avrupa kolonyalizminin bir sonucu olduğudur. Amerika'nın Batı'nın yayılım sürecinin devamlılığında oynadığı liderlik rolünden dolayı, post-modern eleştirmenler Birleşik Devletler'in tarihine post-kolonyal olanlardan daha kolay ilişkilendirilir. Bununla alakalı olarak ABD kolonyal tarihini Fredric Jameson (Jameson, 1991) gibi formüle edenlerin, karşı çıkma alanının kolonyalizmin değil de kapitalizmin miraslarından geldiği postmodern kuramları açıkladığı söylenebilir. Jameson ile Ahmad arasında gelişen ve günümüzde klasikleşmiş olan tartışma bu bağlamda kolayca yeniden okunabilir. (Jameson, 1986; Ahmad, 1987.)

Birleşik Devletler'de post-kolonyal kuram çalışmaları, Dirlik'in de dikkat çektiği üzere akademik dünyada Üçüncü Dünya'dan göç eden entelektüeller arasında kendine yuva bulmuştur. (John, 1996.) Fakat bu çalışmalar tabii ki Birleşik Devletler'e göç eden Üçüncü Dünya entelektüellerinin icadı *değildir* ve bu bölgeyle sınırlı tutulmaları *doğru olmaz*. Öte yandan, göçmen Üçüncü Dünya entelektüellerinin post-kolonyalite alanında rahat etmesinde yanlış bir şey yoktur. Birleşik Devletler'deki Üçüncü Dünya entelektüellerinin ve –benim de aralarında yer aldığım– akademisyenlerin katkıda bulunduğu şey, post-kolonyalitenin mevcut kuramlar dizisi ve bir “post” olasılıklar yelpazesinde pazarlanması olmuştur. Diğer yandan Birleşik Devletler'de ortaya çıkışları post-modern ve post-kolonyal kuramlar ile paralellik gösteren Afro-Amerikan çalışmalarının, Afrika diasporasında ve dolayısıyla kolonyalizm ile köleliğin tarihinde derin kökleri bulunur. (Eze, 1997a; 1997b.) Dirlik, onun yargısını post-kolonyal kuramın ABD'deki akademik dünyada pazarlaştırılması olarak yorumladığımız takdirde önemli bir noktaya parmak basar. Bu nokta, örneğin İngiltere'de Stuart Hall ve Paul Gilroy'u ele aldığımızda ya da ABD'deki akademik dünyanın ötesine geçerek Ruth Frankenberg'in Birleşik Devletler'de asıl konunun –İngiltere ve Hindistan için olduğu gibi– post-kolonyal değil sivil haklar (Frankenberg ve Mani, 1993) olduğu yönündeki diktumunu ciddiye aldığımızda sağlamlığını yitirmeye başlar. Bu bakımdan sivil haklar kavramı bir kim-

lik iddiasında bulunmak için kullanılmamıştır ve benzer şekilde Birleşik Devletler’de sivil haklar Güney Konisi’ndeki post-diktatörlük ülkeleriyle daha fazla benzerlik gösterecektir. Bunların ikisi de öznelliğin ve kimlik oluşumunun mahalline karşılık gelmesi de, Birleşik Devletler’de ve Güney Konisi’nde Asya’da, Afrika’da ve Karayipler’deki dekolonizasyon hareketiyle aynı döneme denk gelen siyasi tabloyu anlamamıza son derece yardımcı olurlar. Bir kez daha burada kritik önem taşıyan nokta, kolonyal miraslar ve eleştirel tarihler tarafından açıklanabilecek geo-politik bilgi dağılımında kendini gösteren madun akıldır.

Madun akıl olarak adlandırdığımız şey, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından dekolonizasyon hareketleri tarafından teşvik edilen ve başlangıçta akademik çalışmalara pek yakın olmayan (Césaire, Amlicar Cabral, Fanın), bunun yerine ırk meselesine merkezî önem veren kuramsal bir pratiği besler ve bunun tarafından beslenir. Sınıf kavramı nasıl Marksist düşüncenin merkezinde yer alıyorsa, ırk kavramı da aynı şekilde post-kolonyal kuramların merkezine oturtulmuştur. Modernitenin üç büyük soykırımından (erken modern dönemde Kuzey ve Güney Amerika yerlisi ve Afrika diasporası; Avrupa modernitesinin kapanışı ve uygarlaştırma misyonunun krizi olarak Holokost) ikisi, anladığım kadarıyla kolonyal ve emperyal tarihlerin, yani modernitenin yapısının kaynağında yer alır. Madun akıl, anlatılmış hikâyeleri yeniden düşünüp kavramsallaştırmaya ve dünyayı –her biri kolonyal farkı haritalandıran küresel tasarımlar olan– Hristiyanlar ile paganlara, uygarlar ve barbarlara, modern ve modern öncesine, gelişmiş ve az gelişmiş bölgeler ve halklara ayırmak için ortaya koyulan kavramsallaştırma sürecine duyulan ihtiyaca cevap olarak ortaya çıkan şeydir.

Postmoderniteyi madun akli tamamlayan bir şey olarak düşünmek için ABD’nin entelektüel tarihinden başka bir örnek daha vermek gerekirse, Cornel West’in (1989) Amerika’nın felsefeden bir pragmatizm soy kütüğü olarak kaçınmasına yönelik argümanını ciddiye alabiliriz. Diğerlerinin yanı sıra West; Emerson, Pierce, Royce, Dewey, Du Bois, James ve Rorty gibi düşünürleri yorumlayarak gayet ikna edici bir şekilde Amerika’nın felsefe-

den kaçınmasının tam olarak yersiz bir felsefi düşünmeden, yani ayrıık bir yerleşimci kolonisinin değil, kolonyal ülkelerin ihtiyaçları üzerine temellendirilmiş felsefi bir düşünme biçimini uygulamadan kaynaklandığını öne sürer. West, “kahinsel pragmatizmin Kuzey Atlantik uygarlığının tarihinde belli bir anda (posmodernite anında) ortaya çıktığını” ileri sürdüğünde bunun “postmodernitenin üç temel tarihî süreci ışığında anlaşılabilirliğini” belirtir:

1. Avrupa’nın özgüvenini yerle bir ederek öz eleştiriyi teşvik eden, Avrupa devrinin sonlanması. (1492-1945.) West’e göre, “Avrupa’nın böyle muazzam bir ölçekte merkez dışına düşmesi onun kültürel hegemonyasının aydınlığa kavuşturulması, Batı’nın metafiziksel geleneklerinin yok edilmesi ve Kuzey Atlantik felsefi sistemlerinin yapıbozumu gibi kayda değer entelektüel düşünceler doğurmuştur.” Burada Cornel West’in kronolojisi ile modern dünya sistemi çerçevesi arasındaki paralellik dikkate değerdir.
2. Birleşik Devletler’in hem siyasi arenada hem de kültürel üretimde yön belirleyen, askerî ve ekonomik bakımdan bir dünya gücü olarak ortaya çıkışı.
3. Asya ve Afrika’daki siyasi bağımsızlık hareketleriyle birlikte sahnelenen, “Üçüncü Dünya’nın ilk dekolonizasyon evresi”. (West, 1993, s. 9-11.)

Burada aynı zamanda West’in postmoderniteyi anlamak amacıyla sunduğu üç temel tarihî sürecin post-kolonyaliteyi anlamak için de kullanılabileceğine dikkat çekmek istiyorum. Bir kelime oyunuyla ifade etmek gerekirse; postmodernite, metropoliten merkezlerde ve *yerleşimci kolonilerinde* ortaya çıkan karşı-modernite söylemi iken, post-kolonyalitenin güç kolonyalitesinin dikkat çekici zalimlik biçimleriyle var olmayı sürdürdüğü *derin-yerleşimci kolonilerinde* (örneğin Cezayir, Hindistan, Kenya, Jamaika, Endonezya, Bolivya, Guatemala) kaynağını bulan söylemdir.¹ Dik-

1. Burada McClintock’un (1992, s. 99-89) “yerleşimci koloniler” (Birleşik Devletler, Avustralya, Yeni Zelanda vs.) ile “derin-yerleşimci koloniler” (Cezayir, Peru, Hindistan vs.) arasında yaptığı ayrımı ödünç alıyorum.

kate değer bir diğer nokta da –dekolonizasyonu birincil olarak İngiliz İmparatorluğu ve Alman ve Fransız kolonileriyle ilişkili olarak konumlandırılan– 1945’ten sonraki dekolonizasyon süreci hesaba katıldığında on dokuzuncu yüzyıl Latin Amerika’sının (yani Hispanik ve Luso-Amerika’nın) erken bir dekolonizasyon süreci olarak görülemeyeceği ve bir dizi Üçüncü Dünya ülkesi olarak sahip olduğu statünün kolayca kabul edilemeyeceğidir. Bu, Latin Amerika’daki post-kolonyal meselenin Birleşik Devletler’de yalnızca yakın geçmişte tartışılmaya başladığı ve bugün Latin Amerika ülkelerinde hâlâ büyük ölçüde göz ardı edildiği yerde modernite ile postmodernitenin özellikle de Avrupa asıllı nüfusun büyük olduğu ülkeler (Brezilya ve Güney Konisi) başta gelmek üzere Latin Amerika’da çoktan ciddi boyutlarda bir bibliyografiye sahip olmasının bir diğer sebebidir. Ne var ki, ileriki kısımlarda göreceğimiz üzere Latin Amerika *içerisinde* bağımlılık kuramı ve özgürleşme felsefesi, 1960’lı yılların sonlarından bu yana kolonyal farka verilen eleştirel cevaplar olmuştur. (Bkz. Bölüm 3.)

West tarafından sunulan harita, kolonyal mirasların üç yönlü bir bölünmesini içerir: Yerleşimci kolonileri; derin-yerleşimci kolonileri ve 1945 yılından sonraki yerleşimsiz kolonyalizm/emperyalizm biçimleri. Cornel West, “Amerikan pragmatizminin günümüzde bir kez daha Kuzey Atlantik’de entelektüel hayatın yüzeyine çıkması şans eseri değildir.” der. “Amerikan pragmatizminin özgün çekiciliği içinde bulunduğumuz postmodern anda onun utançsızca ortaya koyduğu ahlaki vurguda ve gelişmeye yönelik açık bir eğilim taşıyan dürtüsünde yatar.” (1989, s. 4.) Dünya gücü hâline gelen bir yerleşimci kolonisinde –post-kolonyalite yerine– postmoderniteye yapılan vurgu; postmodernitenin Latin Amerika’da ve özellikle de Avrupa’ya yakın, Pasifik kıyısından uzak olan ve yoğun bir Amerika yerlisi nüfusu barındıran Atlantik kıtasal kıyı ülkelerinde gördüğü ilgiyi açıklar. Bizim post-kolonyalite ile birlikte Latin Amerika’yı ele alan makaleler görmeye başlamamızın sebebi hem postmodernitenin hem de post-kolonyalitenin ortaya çıkışı ile ilgilidir. Zira bu iki kavramın kullanımları arasında ayırım yapıldığını ve bunların sonuçlarının değerlendirildiğini her zaman görmesek de bir dünya gücüne dönüştüğünü söylediğimiz

yerleşimci kolonisinin akademik çevrelerinde önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Örneğin Dirlik, açık ve kıskırtıcı bir şekilde “post-kolonyal, Üçüncü Dünya entelektüelleri Birinci Dünya’nın akademik sahnesine giriş yaptığı anda başlamıştır” (Dirlik, 1994, s. 329) dediğinde iki paralel meselenin ele alınması gerekir: Postmodern nerede ve ne zaman başlamıştır? Bunun cevabı, Dirlik’in ifadesinin izinden gidilerek şöyle verilebilir: Başkentlerdeki ve yerleşimci kolonilerindeki entelektüellerin geç dönem kapitalizmde (Jameson), bilginin teknoloji düzeyi en gelişmiş toplumlardaki durumunda (Lyotard) ya da modernite eleştirisinin Batı metafiziğinde devam etmesinde (Vattimo) görülen dikkat çekici değişimleri “postmodern” adı altında bir çerçeveye oturduğu anda başlamıştır. Bizim diğer yandan *post-kolonyal kuramları* akademik bir emtia olarak (tıpkı postmodern kuramların geçmişte ve günümüzde emtialaştırıldığı gibi) *post-kolonyal kuramsallaştırılmalar*dan madun akıl ve sınır gnosisi (kolonyal hâkimiyet altında yaşayan insanların yaşamları ve madun koşullarını tartışmak için uygulamak zorunda olduğu bir düşünce süreci) adı altında sınıflandırılan eleştirilerden ayırt edebilmemiz gerekir. Post-kolonyal kuramların akademik pazara Üçüncü Dünya entelektüellerinin Birleşik Devletler’e varmasıyla birlikte “girmiş” olduğu söylenebilirse de bu noktada “başladıkları” kesinlikle söylenemez. Madun aklın özel bir sahnelenme biçimi olarak post-kolonyal kuramsallaştırma, ekonomiden dine, dilden eğitime, anılardan mekânsal düzene kadar hayatın her alanında otonomi ve özgürleşmeye doğru sürekli bir hareket ve kuvvet olarak kolonyalizmle bir arada var olur ve ne herhangi bir akademik dünyayla ne de ABD’nin akademik dünyasıyla sınırlıdır!

BATI’NIN DIŞ KENARLARINDAN TEPKİLER

Şimdi izninizle Latin Amerika’daki “post-Oksidental meseleyi” ele alalım. Geriye dönüp kayda değer Amerika yerlisi nüfuslarına sahip Latin Amerika ülkelerindeki derin-yerleşimci kolonilerine bir baktığımız zaman bugün neo-kolonyal koşullarla bir

arada var olan post-kolonyal söylemler olarak nitelendirilecek konulara yönelik ilgilerin Rus Devrimi'nin sonrasında bulunabildiği ve farklı tezahürlerin birbirinden ayrı olarak saptanabildiği görülür. Buna örnek olarak –1920 civarında– Peru'da José Carlos Mariátegui ve –1970'li yıllardan itibaren– Arjantin'de Enrique Dussel'in yanı sıra –1960'lardan bugüne kadar– Meksika'da Leopoldo Zea ve Edmundo O'Gorman gibi filozoflar verilebilir.

1958 yılında Zea, ana ilgisinin “Oksidentalizm” olduğu *América en la historia* adlı eserini yayımlamıştır. Zea'nın sorunsalının kökü on dokuzuncu yüzyıldan bu yana Hispanik Amerikalı entelektüeller tarafından sürdürülen uzun ömürlü bir gelenekte, Avrupa ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Birleşik Devletler –başka bir deyişle Oksidentalizm– ile aralarındaki çelişkili ilişkide bulunur. Zea, İspanya'yı da Rusya'yı da Batı'ya marjinal ülkeler olarak görür. Önemli bir detay olarak onun kitabının iki bölümü “España al margen de occidente” (Batı'nın kenarında İspanya) ve “Rusia al margen de occidente” (Batı'nın kenarında Rusya) adlarını taşır. Latin Amerika'nın dekolonizasyonu Rus Devrimi'nden bu yana neredeyse bir yüzyıl geçmiş olsa da Latin Amerika'daki neo-kolonyal durumlarda bulunan derin-yerleşimci kolonilerinin (b tipi) Rusya'nın Soveytler Birliği'ne dönüşmesiyle birtakım benzerlikler gösterdiği sonucuna varılması mümkündür. Zea'nın işaret ettiği bariz benzerliklerden biri, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda İspanya ve Rusya'nın marjinal modernitesinden gelir. Ne var ki her bir tarihî sürecin içinde gerçekleştiği ayrık devirlerden ve Latin Amerika'da dekolonizasyonun bazıları köleliğe mecburi göç olarak yaklaşan derin yerli kültürleriyle (yani Andes bölgesi [Bolivya, Peru, Ekvador, Kolombiya] ve Mezoamerika [Meksika, Guatemala] ve diğerleri) etkileşime geçen eski derin-yerleşimci İspanya ve Portekiz kolonilerinde meydana gelirken, Rus Devrimi'nin imparatorluğun tam kalbinde olması sebebiyle muazzam farklılıklar kendini gösterir. Hem İspanya hem de Rusya, Zea'nın en son yayımlanan kitabının (Zea, 1988) bir bölümünü adayarak hem Descartesçi ve Hegelci “akıl” kavramları oluşturma sürecinin temelinde ve sonrasında hem de Avrupa'da değil de onun kenarlarında somutlaşan sosyalist bir ütopya olarak

Marx ve Engels'in ters yüz edilmiş Hegelciliğinde konumlandırıldığı "Avrupa-merkezcilik" ile benzer bir ilişkiye sahip olmuştur. Ne var ki tarihî miraslar ve bunların Sovyetler Birliği'ndeki devrimci uygulamaları, yakında açıklayacağım sebeplerden ötürü kolonyal miraslarla ve post-kolonyal düşünmeyle bağlantılı değildir.

Edmundo O'Gorman (1961; Mignolo, 1993b), yine Zea'nın *América en la historia* adlı kitabını yazdığı yıllarda, Amerika'nın O'Gorman'ın da açıkça gösterdiği üzere keşfedilecek bir Amerika'nın bulunmadığı ve zaten Kolomb'un nerede olduğunu bilmeden barındığı topraklarda yaşayanlar için keşfedilecek hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda keşfedildiğine yönelik inancı inşa ve manipüle eden beş yüz yıllık kolonyal söylemi söküp bileşenlerine ayırmıştır. Kuşkusuz Zea da O'Gorman da Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin devamlı dekolonizasyon sürecine yaptığı katkılara fazla dikkat etmemiştir. Ne var ki bugün hem Amerika kıtasında hem de Karayipler'de, yerlilerin toplumsal hareketleri arasında "Kolomb bizi keşfetmedi." şeklinde ortak bir diktumun bulunduğu görülür. Zea ile O'Gorman için giriştikleri post-kolonyal kuramsallaştırma sürecinde anahtar rolü oynayan iki kavram "Ok-sidentalizm" ve "Avrupa-merkezcilik" iken, Meksika asıllı Amerikalı araştırmacı Jorge Klor de Alva "kolonyalizm" teriminin anlamını ve bu terimin Latin Amerika'da yanlış kullanımını eleştirel bir yaklaşımla incelemiştir:

Sunduğum tezin ilk kısmı gayet basittir: Kuzey ve Güney Amerika'nın yerli nüfuslarının Avrupalılar ile temas kurdukları anda felaketimsi bir demografik çöküş yaşamaya başladığı; yerli nüfusundaki bu kaybın on altıncı yüzyılın sonlarına gelindiğinde kendilerini oluşum hâlindeki ulusal rejimlerin çevresinin yerlileri olarak görenler için kısıtlayıcı bir etki doğurduğu; hızlıca onların yerini almaya başlayan mestizoların büyük bir kısmının kendilerini birincil olarak Avrupa modellerine uydurduğu; bu Batılılaşmış mestizoların Avro-Amerikalılar (*criollos*) ve bazı Avrupalılarla (*peninsulares*) birlikte on dokuzuncu yüzyıldaki bağımsızlık savaşları sırasında İspanya'yı alt eden kuvvetleri meydana getirdi-

ği; ve son olarak criollo/mestizo liderliği altındaki yeni ülkelerin milli kimliklerini baskın ölçüde Avro-Amerikan pratikleri, İspanyol dilini ve Hristiyanlığı temel alarak inşa ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bağımsızlık yanlısı *gayri-yerli* grupları kolonize edilmiş olarak sunmak hatalı, bağımsızlık vesayetlerini anti-kolonyal mücadeleler olarak açıklamak tutarsız ve Amerika kıtasını bölünme amaçlı iç savaşların ardından post-kolonyal olarak karakterize etmek yanıltıcıdır. Kısacası Amerika kıtasının Asya ya da Afrika olmadığı; Meksika'nın Hindistan, Peru'nun Endonezya ve ABD'deki Latinoların da –trajik olarak kendilerine dışlayıcı bir niyetle karşı çıkılmasına rağmen– Cezayirli olmadığı söylenebilir. (Klor de Alva, 1992, s. 3.)

Klor de Alva kendisinin de açıklığa kavuşturduğu üzere bu tezi çağdaş dönemde ABD'deki Latinolar ve Meksika asıllı Amerikalıların kimlik inşası süreçlerine yönelik soruşturmalarını temel alarak formüle eder. Dahası, onun “Amerika kıtası” anlayışı –kendisi bunu açıkça belirtmese de– Fransız ve İngiliz Karayipler’i İspanya Karayipler’i ile aynı türde koloniler olmadığından göz önünde bulundurulması kolonyal ve post-kolonyal tabloyu radikal ölçüde değiştirecek olan Karayipler’i (İngiltere, Fransa, İspanya) hariç tutar. Klor de Alva’nın “Amerika” anlayışı temelde katıksız olarak Hispanik ve Anglo-Amerikan’dır. Yine de onun Amerika kıtasının ve Karayipler’in İspanya/Portekiz işgalini İngiltere/Fransa/Hollanda işgalinden ayırma çabasını İspanyol milliyetçilerinin geçmişte İspanya’yı Kolomb’la birlikte başlayan fetih seferleri sırasında sergilenen gaddarlıkların suçundan kurtarmak veya tah-tın uygarlaştırma (Hristiyan) misyonunu ve misyonerlik emirlerini vurgulamak için kullandığı argümanı akla getiren semantik bir oyun olarak görünüyor. Fakat “kolonizasyon”un Latin Amerika’ya uygulanması bir hata olsa bile bizim Avrupa ve Batı’nın yayılımından (Zea ve O’Gorman’ın terimleriyle “Avrosantrizm” ve “Oksidentalizm”) söz ettiğimizi ve Sevilya’nın artık küresel ticaretin merkezinde olmadığı ve yerini Amsterdam’a bıraktığı on yedinci yüzyılın sonlarına doğru öncelikle İspanya, İngiltere ve Hollanda arasında cereyan eden iç çatışmaları göz önünde bulundurmamız

gerekir. Ayrıca erken modern/kolonyal dönemden (İspanya, Portekiz, Rönesans) modern/kolonyal döneme (Hollanda, İngiltere, Fransa, Aydınlanma) kadarki süreklilikleri ve dönüşümleri anlaşıl-mak isteniyorsa kolonyal gücün el değiştirdiği akılda tutulmalıdır.

Dahası kolonyalizm, on sekizinci yüzyıldan sonraki kolonyal deneyimleri (Darcy Ribeiro'ya [1968] göre tüccar kapitalizminin ve endüstriyel devrimin evrelerini) belirtip tarif etiğinden, İspanya ve Portekiz'in birincil olarak on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında Atlantik ve Pasifik'e doğru yayılımı için bu terimi kullanmak doğru olmaz. Klor de Alva, İspanya ve Portekiz bayraklarını taşıyan hatalı bir "Latin Amerika"da tarihî olaylar ve süreçlere uygulanan kolonyalizmin içerdiği anakronizmin altını çizer. Ben de Alva'nın İspanyolları ve Portekizlileri büyük ölçüde İngiliz ve Fransız kolonyalizmi deneyimlerinden doğan bir kavramsallaştırmayla yeniden çerçeveye oturma yoluyla akademik kolonyalizmden kaçınma çabasına sempati duysam da, aynı zamanda onun argümanını, "kraliyet vekaleti" teriminin "kolonyalizm" ifadesinin siyasi (ve İspanyol perspektifinden olumsuz) çağrışımlarından kaçınmak için kullanıldığı postemperyal İspanya'nın yazılı olmayan, bürokratikçi bir söylemine yakın olduğu için tedirgin edici buluyorum.

Klor de Alva'nın Latin Amerika'nın kolonyal ve kültürel tarihlerini İngiliz ve İngiliz Milletler Topluluğu eleştirisinin kelime dağarcığının çerçevesine oturtarak akademik kolonyalizmden kaçınma endişelerini (bu benim aynı zamanda kolonyalite ve post-kolonyalite konuları üzerine dersler verdiğim ve okuduğunuz kitap boyunca gönderme yaptığım birkaç Latin Amerika ülkesinde rastladığım bir şeydir) yankılamak için, kolonyal mirasları ve post-kolonyal kuramsallaştırmaları bölgeselleştirmek, içinde kuramsal ve akademik söylemlerle iş birliği yapan kolonyal dillerin (örneğin İngilizce, Fransızca ya da Almanca) geç kolonyal güçlerin dillerinde üretilen bilginin hakikaten dünyanın her köşesine ihraç edilme hakkını taşıdığı gerçeğinden dolayı evrensel dil etkisini doğurduğu modernite epistemolojisinin tuzağına düşmemek adına kolonyal mirasları ve post-kolonyal kuramsallaştırmaları böl-

geselleştirmek gerekir. Bilginin emtialaştırılması ve ihraç edilebilirliği belki de Klor de Alva'nın kolonyalizmi ve post-kolonyalizmi Latin Amerika içerisinde ve çevresinde kullanırken hissettiği rahatsızlığın nedenidir.

Latin Amerika'da madun/kolonyal eleştirinin gerçekten paradigmatik olduğu söylenebilecek örnekleri Karayipler'de (İngiliz Milletler Topluluğu'na ait olan kısmında), Mezoamerika'da ve And Dağları yöresindeki ülkelerde bulunur. Zea ve O'Gorman, Meksika'da yaşamalarına rağmen bu epistemolojik konumlardan kopuk olmuşlardır. Karayipler'in post-kolonyal kuramsallaştırmalara yaptığı katkı, burada üretilen yazılı eserlerin kayda değer bir kısmının modern/kolonyal dönemin baskın dillerinde, yani İngilizce ve Fransızca olması (örneğin George Lamming, Aimée Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Raphael Confiant) sebebiyle günümüzde zaten yaygın olarak bilinir. Bununla kıyaslandığında erken modern/kolonyal dönemin baskın dili İspanyolca, İspanya'nın düşüşü ve İngiltere ile Fransa'nın yükselişiyle (Mignolo, 1995a; 1995b) birlikte bir "düşünme dili" olarak prestijini yitirdiğinden İspanya Karayipler'inin yaptığı katkı (Fernández Retamar, José Luis Gonzáles) pek fazla bilinmez. Ne var ki Karayipler'deki kolonyal miraslar Afrika diasporasının içine yerleşik iken, bunların profilinin Mezoamerika'da (öncelikli olarak Meksika ve Guatemala'da) ve Andes yöresinde yoğun Amerika yerlisi nüfuslar ile İspanyol kurumları ve yerleşimleri arasındaki uzun ömürlü etkileşimlerden elde edildiği unutulmamalıdır.

1960'lı yılların sonlarında biri Pablo Gonzáles Casanova, biri de Rodolfo Stavenhagen olmak üzere iki Meksikalı sosyolog, Meksika'nın 1821'de İspanya'dan bağımsızlık kazanmasından bu yana devlet ile Amerika yerlisi nüfusu arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla "içsel kolonyalizm" kavramını öne sürmüştür. Ancak beklenileceği üzere bu kavram, Gonzáles Casanova (1965) ile Stavenhagen'in (1965) cevap verdiği ihtiyaçlar sanki tamamen disiplinermiş gibi bilimsel odaklı bir sosyolojiden eleştirilmiştir. Bu kavramın gücünün yeri, İspanya'nın eski kolonilerinde ulus-inşasının toplumsal düzeninin disipliner bir kontrol ve ceza sistemi-

nin talepleri karşılayıp karşılamadığından ziyade onun haritalandırılmasında belirlenmelidir. Ancak “içsel kolonyalizm” hegemonik disiplinler perspektiften eleştirildiği için gözden kaybolmuştur ve dolayısıyla çok az sayıda kişi onu Latin Amerika’da post-kolonyal kuramsallaştırmanın erken bir tezahürü olarak hatırlar. Daha kesin bir ifadeyle Üçüncü Dünya sosyologlarının yaşadıkları ülkeler ve bölgelerin toplumsal gerçekliklerini açıklamak için ortaya attığı bir kavram olarak “içsel kolonyalizm” kolonyal farkın, madun aklın izini taşır.

Kuşkusuz “içsel kolonyalizm”in daha fazla açıklığa kavuşturmasına yönelik ihtiyaç inkâr edilmemelidir. Örneğin, bu kavram ABD tarihinin bağlamı dâhilinde kullanıldığında Kuzey ve Güney kolonyal miraslar arasındaki fark (önceden de dikkat çekildiği üzere) göz ardı edilemez. Gerçekte ABD’deki millî topluluklar arasında madun durumda olanlar kimdir? Bunlar Kızılderililer mi, Asya asıllı Amerikalılar mı, yoksa Meksika asıllı Amerikalılar mıdır? Pekâlâ Arjantin’deki İtalyan topluluklar Amerika yerlisi topluluklarıyla aynı madunluk durumunda mı bulunurlar? Her hâlükârda Meksika’da Gonzáles Casanova ve Stavenhagen, daha yakın geçmişte de Andes yöresinde Silvia Rivera Cusicanqui (1984; 1993) tarafından kullanıldığı şekliyle “içsel kolonyalizm” bariz olarak bağımsızlığın ardından ulus devlette görülen çifte açmaza uygulanır: O bir yandan kolonyal siyaseti yerli topluluklara zorlamak, diğer yandan da metropoliten kolonyal güçlerle ittifaklar kurmak için devreye sokulur. On dokuzuncu yüzyılda Mezoamerika’da ve Andes bölgesinde ana mesele İspanyol kolonyalizmiyle bağları koparıp İngiltere ve Fransa’nın desteğiyle bir ulus-inşa etmektir. Ve bu belki de, eski İspanya ve Portekiz kolonilerinde neo-kolonyalizmin birincil profiliydi. En önemlisi de, “içsel kolonyalizm”in –Xavier Albó [1994] gibi diğer Bolivyalı entelektüellerin yanı sıra– Rivera Cusicanqui’nin eserlerinde nüfusun yüzde 50’sinden fazlasının aslen Amerika yerlisi olduğu, Aymara ya da Quechua dilini konuştuğu ve beş yüz yıl boyunca Batı halkları ve kurumlarıyla bir arada var olan İnka ve Aymara miraslarından kendilerine kalan bir sosyoekonomik örgütlenme biçiminin sürdürüldüğü bir toplumu anlamada önemli bir rol oynar. “İç-

sel kolonyalizm” kavramı ayrıca sınıf ve etnisite arasında bir denge- nin kurulmasına yardımcı olur. Rivera Cusicanqui’nin kavrayışına göre And Dağları çevresindeki ülkelerde sosyal bilimlerin alanda görülen krizin ve bunların “Sendero Luminoso” gibi toplumsal hareketleri anlamadaki başarısızlığının bir açıklaması, öncelikli olarak etnisiteye, kolonyal miraslara ve “içsel kolonyalizm”e kör kalmalarıdır (Rivera Cusicanqui, 1992).

POST-OKSİDENTALİZM’E KÜBA PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

Coronil, modern/kolonyal dünya sisteminin baskın imgelemi olarak Oksidentalizm’in şu şekilde anlaşılabilirliğini öne sürer:

“Batı” Said’in eserlerinde varsayılmaya devam ettiği sürece ben, onun giriştiği zorlu göreve ve Oryantalizm tartışmasındaki müphemliğe analizinin merkezinde yatan şu iki şeyi sorunsallaştırıp birbiriyle bağlantılandırma yoluyla, yaratıcı bir yaklaşımla ele alınabileceğine inanıyorum: Batı’nın Oryantalist temsilleri ve Batı’nın kendisi.

Burada Batı’nın “Ötekilik” temsillerini, bunları garantileyen üstü kapalı “Kendilik” inşaları arasında bağlantı kurarak bu yönde bir adım atmak istiyorum. Bu hamle dikkatimizi Batı’nın Doğu temsillerinin eksikliklerine odaklanan “Oryantalizm” sorunsalından, bahsi geçen temsilleri canlandıran Batı kavrayışlarına gönderme yapan “Oksidentalizm” sorunsalına doğru çevirmeyi beraberinde getirir. Ayrıca gözlemlenen ile gözlemciler, ürünler ile üretim, bilgi ile bilginin oluşum alanları arasında da ilişki kurulmasını ifade eder. (Coronil, 1996; s. 56.)

Diğer yandan “Oksidentalizm”, baskın imgelem olarak tam tersi yönde, yani tabiri caizse “Doğu”dan “Batı”ya doğru faal olur. “Oksidentalizm” modernizasyon ile ilişkilendirildiğinde takip edilecek bir model ya da yok edilecek bir kötülük olarak algılanabilir. Bu iki algı Çin’de etkin olarak kendini gösterir ve yakın geçmişte

Ciaomei Chen tarafından analiz edilmiştir. (1995; Keping, 1994.) Benzer bir perspektifi Oksidentalizm'in ya modernizasyon modelini sağlama ya da kolonizasyonu yeniden üreten kolonyal günah olma potansiyelini taşıdığı Latin Amerika'da saptamak mümkündür. Böylece ben, Coronil'in adımlarını izleyerek Oksidentalizm'e hem modern dünya sisteminin içerisinden hem de dışsalılığından (Levinasçı anlamda) bakmayı öneriyorum. Modern/kolonyal dünya sistemi bu sürekli çifte etkileşimlerde oluşturulmuştur. Bu gibi bir perspektif Amerikan (Latin Amerikan) perspektifinden iki kat önem taşır; çünkü Kuzey ve Güney Amerika hiçbir zaman Doğu'nun ya da Öteki'nin bir parçası olarak görülemezdi. Bunun yerine o, giriş kısmında zaten bahsettiğim ve takip eden bölümde açıklayacağım üzere, ancak kendinin uzantısı olabilirdi. (Mignolo, 1995c; 1996b.)

Daha önce de söz ettiğim üzere post-Oksidentalizm, Kübalı entelektüel Roberto Fernández Retamar tarafından 1976 da ortaya koyulmuştur. Retamar, bu terimi ortaya koyarak Oksidentalizm'in Latin Amerikan kültür kuramının anahtar kelimesi olduğunu varsayıyordu. Oksidentalizm, Oryantalizm'in aksine başlangıçtan itibaren Avrupa'nın ötekiliği değil, bir uzantısı olarak yaratılmıştı. "Índias Occidentales" (İspanya tahtının bulunduğu kıtadan Filipinler'e kadar sahip olduğu tüm topraklar için kullandığı yasal ifadededir) Avrupa ile sonradan "uç Batı" hâline gelecek şey, yani Amerika kıtası arasındaki ilişkilerin zeminini hazırlamıştır. Bu da Avrupa'nın kendisini yaydığı "boş" kıta olarak uç Batı ile zaten bu "boş" kıtada yaşamakta olan yerliler arasındaki devamlı gerilimin sebebidir. Fernández Retamar bunun için "Kuzey ve Güney Amerika yerlileriyle Siyahiler 'Amerika'mızda (yani Latin Amerika'da) yabancı topluluklar olmaktan çok uzaktadırlar. Onlar bu topraklara uygarlaştırma misyonunun toplumlarından kovulmuş, yabancı aktörlerinin hiç olamayacağı kadar haklı bir şekilde aittir." der. (Fernández Retamar, [1974], 1995.) Kolonyal farkın dışsallığı da bundan kaynaklanır

Fernández Retamar, Marksizm'in kendisi için Oksidentalizm'e eşit olan kapitalizmin eleştirel sesi olarak ortaya çıkması sebebiyle

bu gözlem ile Marksizm arasında bir bağlantı kurar. Retamar'a göre Marksizm artık Oksidental değil, post-Oksidental bir ideolojidir. Burada dikkate değer olan nokta onun –Küba ve Karayip deneyiminden– Marksizm'in Batı'nın imgeleminin ötesine geçmeye izin verdiği varsayımdır. Aslında bakılırsa, Karayip deneyiminde kritik rol oynayan “Amerika yerlileri ve Siyahiler”, Marksizm'in içinde doğduğu Avrupa bağlamında pek önemli olmamıştır. Latin Amerika'da kolonyalizm ile kapitalizm arasındaki ilişkide görülen geçişler Fernández Retamar'ın post-Oksidentalizm'i Amerika yerlilerinin sömürülmesinin ve Afrika köle ticaretinin kolonyal tarihine dâhil olmakla birlikte Marksist bir kategori olarak öne sürmesine olanak tanır. Aslında post-Oksidentalizm “içsel kolonyalizm” ve “bağımlılık kuramı”yla ilişkilendirilmesi mümkün olabirdi. Fakat kolonyal jeo-tarihî dağılımın ihlal ettiği yalıtılmışlık, metropoliten merkezlerdeki bilimsel bilgi dağıtımının tamamlayıcı etkisiyle birlikte yerel tarihler ve bilgileri küresel tasarımların büyük ölçekli haritasında tuhaf ve bazen folklor benzeri şeyler hâline getirmiştir.

Burada düğümünü çözmemiz gereken iki mesele bulunur. Bunlardan birincisi, neo-kolonyal durumlar arasındaki, diğeri de neo-kolonyal söylemler ve post/Oksidental/kolonyal eleştiri arasındaki ayrımdır. Benim ilk niyetim “neo-kolonyal durumlar ve söylemleri” hem modern dönemin kolonyal kurallarının özgürleştirmesinde hem de Anglo ve Hispanik Amerika'nın on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında bağımsızlık kazanması, Endüneyza'nın dekolonizasyonu ve Cezayir veya Küba Devrimi (yani a, b ve c tipi neo-kolonyal durumlar ve söylemler) gibi farklı evrelerinde kendisini gösteren bir düzen olarak tanımlamaktır. Bazı okurlarım bunun fazlasıyla şematik bir yaklaşım olduğunu düşünebilir; ancak böylece bu terimin sebebiyet verdiği kafa karışıklığı ve belirsizlikleri ortadan kaldırmam kolaylaşacağını düşünüyorum.

Madun kuramsallaştırma olarak post/Oksidental/kolonyal eleştiri buna kıyasla birincil olarak İkinci Dünya Savaşı'nın ardından dekolonizasyonun ertesinde ortaya çıkarak yeni neo-kolonya-

lizm ve diktatörlük biçimlerine paralel şekilde ilerler. Dahası, madun kuramsallaştırmanın koşullarını yaratan şey, kolonyalizm ve neo-kolonyalizme yönelik eleştirel bilinç olmuştur. Şimdi, eğer – kuram inşası ve kültürel eleştiri olarak anlaşılan– maduniyet farklı kolonyal ve neo-kolonyal miraslar türlerinden doğuyorsa, post/Oksidentalizm/kolonyalizm ve postmodernizm, Batı'nın modernite/kolonyalite/Oksidentalizm olarak adlandırılan yayılım sürecinin ortak olduğu farklı kolonyal miraslar ve neo-kolonyal devletlere cevap veren karşı-modern hamlelerdir.

Bu noktada bazı okurlarım postmodernitenin özellikle Anglo-Amerika'ya ya da hatta Avrupa'ya özgü bir olgu olmadığını, bunun yerine çevresel modernitelere de ilişkin olduğunu söyleyerek itirazda bulunabilir. Yine benzer bir mantığı takip ederek, aynı gözlemin bunun yalnızca moderniteye ve 1492 ile 1945 yılları arasında kolonize edilen ülkelere ilişkin olmak yerine uluslar-aşırı bir mesele olduğunu söyleyip post/Oksidentalizm/kolonyalizm hakkında da yapılabileceği öne sürülebilir. Modernite hem Avrupa'daki imparatorluklar ve ulus/imparatorlukların bütünleşmesi, Oksidentalizm düşüncesini inşa eden bir söylemi hem halklar ve kültürlere boyun eğridilmesini hem de Avro-Amerikan yayılımcılığına direnen karşı-söylemler ve toplumsal hareketleri ifade eder. Böylece, eğer modernite Avrupa tarihinin (küresel tasarım) bütünleşmesini ve çevresel kolonilerin (yerel tarihler) susturulmuş eleştirel seslerini içeriyorsa, postmodernizm ve post/Oksidentalizm/kolonyalizm moderniteye şu gibi farklı kolonyal miraslardan ve farklı ulusal ya da neo-kolonyal durumlarda karşı koymanın alternatif süreçleridir: (1) kolonyal imparatorlukların merkezinde/merkezinden miraslar (örneğin Lyotard); (2) yerleşimci kolonilerindeki kolonyal miraslar (örneğin Birleşik Devletler'de Jameson); (3) derin-yerleşimci kolonilerindeki kolonyal miraslar (örneğin Said, Cusicanqui, Spivak, Glissant, Albó, Bhabha, Quijano). Başka bir deyişle, postmodernite de post/Oksidentalizm/kolonyalizm de madun bir aklın ve genişletilmiş bir maduniyet eleştirisinin parçalarıdır.

Post/Oksidental/kolonyal kuramsallaştırma kanımca kuramsal pratikleri jeo-tarihî konumların siyaseti bağlamında merkez-

den çıkarılmasını (Mignolo, 1995; aynı zamanda bkz. Bölüm 2 ve 4) olanaklı kılar ve post/Oksidental/kolonyal söylemler ve kuramlar arasındaki ayrımın izini sürmek zorlaşır. Akademik kültürler özgürleşmeye/serbest kalmaya yönelik bilgilerle birlikte söylemler ve toplumsal endişeleri içeren bir siyasi alanın parçası hâline gelirler. Bu yüzden 1950 yılların sonlarında Fanon'u post/Oksidental/kolonyal bir kuramcı olarak düşünmek zor olurdu. Onun söylemi, her ne kadar çekici ve cazibeli olsa da yine de o dönemde (tıpkı bugün olduğu gibi) akademik dünyada kuramsal söylemle alakalı olarak ele alınan kavramsal ağın bir parçası değildi. Beşerî bilimlerde kuram o zamanlar birincil olarak dilsel modellerle ve sosyal bilimlerde kapsayıcı yasa modeliyle ilişki olarak düşünülüyordu. Fanon akademi dünyası yeni bir tür kuramsal pratik kavramsallaştırdığında, onu diğerlerinden ayırt etmek için bir ad icat ederek belli bir akademik savaş alanına yerleştirdiğinde post/Oksidental/kolonyal kuramcı hâline geldi.

“Kuram”(tırnak içinde) miras alınmış (sosyal bilimlerden, dil-bilimden, semiyotikten ve bazen doğal bilimlerden sosyal ve beşerî bilimlere aktarma yoluyla) bir kuram kavramı ile akademi dünyasında öz analize dayalı eleştirel bir tür pratik arasında ayrım yapmak için gerekli hâle gelir. Kuram teriminin kullanımıyla alakalı olarak, “eleştirel kuram”ı post/Oksidental/kolonyal kuramsallaştırma ve madun aklın ortaya çıkışıyla kıyaslayan iki görüşe dikkat çekmek istiyorum.

Birinci görüşte Craig Calhoun eleştirel kuramın Frankfurt Okulu filozofları tarafından kullanılmasını felsefede kanonsal kuram kavramını sosyal bilimlere uyarlayarak yerinden etme olarak tarif eder:

Bunlar, bilen özne olarak bireyin Descartes'ın meşhur *cogito*'su ile (“Düşünüyorum, öyleyse varım”) birlikte somutlaşan, var-sayılan mutlak kimliğine meydan okudular. Freud, Roman-tizm ve Aydınlanma'nın “karanlık tarafı”nda yer alan Nietzsche ve Sade gibi düşünürlerden ilham alarak bireysel kişinin, özellikle de yaratıcı kültürün öznesi olacaksa bundan daha karmaşık olması gerektiğini öne sürdüler. Buna ek olarak bi-

reyin çoğu sıradan kuramların ifade etmediği bir şekilde sosyal olduğunu, diğerleriyle öznel arası ilişkiler kurarak oluştuğunu dile getirdiler ve böylece oldukça önemli olarak diğerleriyle çoklu etkileşimlere girmenin karmaşıklığına ve bir benliksizlik anlamına yer vererek kişinin dar bir öz benliğinin ötesine uzanmasına olanak tanıdılar. (Calhoun, 1995a, s. 16.)

Benim buradaki niyetim için belki de en önemli nokta ise Calhoun'un erken dönem Frankfurt kuramcılarının çoğunun Yahudi olduğuna yönelik gözlemidir. (Calhoun, 1995, s. 17.) Bu noktada madun aklın biçimlenme sürecinde ve post/Oksidental/kolonyal kuramsallaştırmada kritik önem taşıyan bir konuya geliyoruz: Yahudi deneyiminin erken dönem Frankfurt eleştirel kurama yazılmasına (örneğin Horkheimer ve Adorno'nun Yahudilerin deneyimini Aydınlanma ideallerinin karşısına koyarak yorumlaması, [1947], 1995, s. 168-208) benzer şekilde, kuramcının kolonyal/madun deneyiminin onun kuramsal pratiklerine yazılması. Calhoun'un kuramcının etnisitesiyle eleştirel kuramın inşası arasındaki bağlantıya yönelik yorumu şu şekildedir:

Önde gelen erken dönem Frankfurt kuramcılarının çoğu Yahudiydi. Bunun kimlik siyasetine yönelik doğurduğu yoğun ilgiye ilaveten onların çoğu asimile edilmiş ailelerden geliyor ve kendilerini çalışmaları boyunca daha da asimile etmeyi sürdürüyorlardı; Nazizm'in yükselişi ve daha geniş çaplı Yahudi-karşıtı akımlar bu meseleye iyice belirginlik kazandırmıştı. Yahudilerin –hem Naziler hem de modernitenin büyük bir kısmı için– neden mevcut azınlık gruplarından yalnızca biri olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalan Horkheimer ile Adorno, buna karakteristik bir cevap bulma arayışına girmişti: Yahudi karşıtlığı kendilerini uygar olarak gören, fakat kendilerine uygarlığın başarısızlıklarını hatırlatanlar için uygarlığın vaatlerini yerine getiremeyenlerin nefretini temsil ediyordu. (Calhoun, 1995a, s. 17.)

Öyleyse bir bakıma, Frankfurt Okulu kuramcısı tarafından uygulanan eleştirel kuramın, tıpkı post/Oksidental/kolonyal ku-

ramsallaştırma gibi bir tür “barbar kuramsallaştırması” olduğunu söylemek mümkündür. Yani o, temiz ve rasyonel bilgi ve kuram kavramlarına karşı çıkan ve tam da içine koyuldukları durumdan (Yahudilik, Müslümanlık, Amerika yerlisi, Afrikalı ya da bugünün Birleşik Devletler’indeki Hispanikler gibi diğer “Üçüncü Dünya” toplulukları) kuramsallaştırmaya girişenlerin gerçekleştirdiği bir kuramsal pratiktir. Hepsi bununla sınırlı değildir: Calhoun’un erken dönem Frankfurt Okulu’nda saptadığı, kuram ile etnisite arasında bulunan bağlantı aynı zamanda –Zea’nın en son çıkan kitabının başlığıyla ifade etmek gerekirse– “marjinalleşme ve barbarizm”den (Zea, 1988) yazmak zorunda olan Leopoldo Zea ya da O’Gorman gibi bir “Üçüncü Dünya” filozofu olmanın bilinci ile benzerlik gösterir. Zea ve O’Gorman, etnisite meselesi kendi düşüncelerine erişmiş olmasa da kendilerini disiplinin kenarına tarihçiler ve filozoflar olarak yerleştirmişlerdir. Frankfurt filozofları, etnisite meselesinin düşünme biçimlerinin içine yazılmasına ve kuramsal pratikleri “eleştirel kuram”a dönüştürmesine rağmen disiplinler, epistemolojik ve kuramsal dönüşümlerin gerçekleştiği sahnenin tam da merkezinde yer almışlardır. Zea ile O’Gorman yine de “marjinalleşme ve barbarizm”den değer bağlamında düşünmeye –ya da Kusch’un ifadesiyle, konumun hem coğrafi hem de tarihi, siyasi ve epistemolojik olduğu “felsefi konumdan” (1978, s. 107-114)– katkıda bulunmuştur. Başka bir deyişle onlar, uygarlığın kısıtlarının gösterilmesine ve “barbar” (Yahudi, marjinal post-kolonyal, dişi, Afro-Avrupalı ya da Amerikalı, Amerika yerlisi, homoseksüel vs.) kuramsallaştırmanın yükselişine katkıda bulunmuşlardır.

İkinci görüşte Mary John (1996), Craig Calhoun’dan farklı olarak özne konumunun 1960’lı yıllarda Fransada “kuramla uğraşma”ya yazımını ve 1970’li yıllardan bu yana kuramla uğraşmanın geçirdiği radikal dönüşümü ele alır. Bu radikal dönüşüm birincil olarak kuramın bulunabildiği her yerde olduğuna yönelik farkındalıktan gelir. Kusch’un ifadesiyle (bkz. Bölüm 3) “felsefi konum”, yani başlangıç noktası ve düşüncemizi düşünülemez olana sürekli bir şekilde aynı anda hem müdahale eden hem onu öneren hem de gösteren ötekiye göre yönlendiren yol haricinde, kuramsal pra-

tiklerin mülkiyet haklarını bulunduran coğrafi ya da epistemolojik bir konum yoktur. (Kusch, 1978, s. 109.) John, tıpkı Calhoun gibi feminizm ile post-kolonyalitenin kesişim noktasında (ve bu kesişimin kendini gösterdiği tüm biçimlerde) özneliliğin yazımını arar. John'un "kuramla uğraşma" kavramında feminizm ve post-kolonyalitenin farkındalığı ve yazımı, Frankfurt Okulu'nda Yahudiliğe yönelik farkındalığa eşittir. O aslında bundan daha da fazlasıdır: Aynı zamanda modern akıl ile bağlantılı olan kuram kavramının kabul edilemeyeceğine, provasının yapılamayacağına ve feminist endişeler ve post-kolonyal meselelere uygulanamayacağına yönelik bir farkındalıktır. Eğer John'un kuşkusu kuramları kökenlerinin bulunduğu bağlama bağlama ya da bunları evrensel kapsamlarında ele alıp yabancı bağlamları aydınlatmak için yolculuk ettirme arasındaki dikotomide yer alıyorsa, kuram kavramının sorgulanıp sorgulanmadığı anlaşılmalıdır. (John, 1996.) Okuduğunuz bölümde ve kitabın geri kalanında öne sürdüğüm şey, bizim kuram kavramı ile onun modern epistemolojik biçiminden (bağlantısız gerçekler ya da verileri açıklamak veya anlamlı kılmak için) ya da postmodern biçimi (somutlaştırılmış kavramsal ağlara yapıbozumu yapmak) arasındaki bağlantıyı koparmamız gerektiğidir. Anladığım kadarıyla post/Oksidental/kolonyal kuramsallaştırmanın hedeflerinden biri, insanoğlunun tarihine ya uygarlaştırma misyonundaki biçimi ya da Gilroy'un Frederick Douglass'taki çifte bilinç kavramı dâhilinde kuramsallaştırdığı (Gilroy, 1993) gayri-medeni toplulukların erişmesine izin verilmeyen kavramsal düşünme biçiminde modern akıl tarafından bastırılan şeyleri yeniden yazmaktır. Dolayısıyla, benim aklımda canlandırıp öne sürdüğüm kuramsallaştırma biçimlerinden biri, maduniyetin sınırları ve perspektifinden düşünmedir. Bahsi geçen düşünme ele aldığımız durumda modern kuram kavramının ve onun tarafından susturulsa da bastırılmamış olan adsız düşünme biçimlerinin sınırından gerçekleşir: Kavramsal düşünme yalnızca belli bir dönemde yaşayan, dünyanın belli coğrafi konumlarında bulunan ve belli bir dizi dili konuşan insanlara değil, tüm insanlara bahşedilmiş bir kabiliyettir. Eğer post-kolonyalite modern epistemolojiden kopamıyorsa, onun farklı bir konuya odaklanan bir diğer biçimi hâline gelecek-

tir. Başka bir deyişle o, sınırlar *üzerinden* ve sınırlar *hakkında* düşünen yeni bir epistemolojik öznenin oluşumu değil, yeni bir konu *hakkında* bir kuram olur.

Madun akıl ve sınırdaki düşünme Oksidental/kolonyalın ötesinde geçerek Paul Gilroy tarafından analiz edilen (1993, s. 58-64), Frederick Douglass'ın efendi/köle diyalektiğini ters çevirme girişimine yeniden katılır. Bağımsız ve bağımlı öz bilinci, bilinç ve bilgi ile bağlantı içerisinde karakterize etmek için devreye sokulan efendi ile köle arasındaki alegorik ilişkiyi –Hegel'de– efendinin ifade edim mahallini evrensel ifade edim yeri olarak varsayan bedenden ayrılmış bir epistemoloji dâhilinde düşünmek mümkündür. Hegel'in alegorisi bedenden ayrılmış, Kartezyen bir akıl kavramı içerisinde konumlanır. Bu nedenle akıl, toplumsal cinsiyetten ve cinsel ilişkilerden, toplumsal hiyerarşilerden, millî ya da dinî inançlardan veya etnik önyargılardan bağımsız olarak kavramsallaştırılabilir. Ne var ki bedenden ayrı olanın (hem bireysel hem de toplumsal) ima ettiği sessizlik aynı zamanda cinsel ilişkileri, toplumsal hiyerarşilerin, millî ya da dinî inançların ve etnik önyargıların kendisiyle ilişki içerisinde madun kategoriler olduğu evrensel bir güç mevkisinin varsayılmasıdır. Hegel'in efendi/köle ilişkilerine yönelik alegorik spekülasyonları sürekli olarak Douglass tarafından anlatılıp kuramsallaştırılan, bilinç ve öz bilinç üzerine olan şu bedenle bağlantılı düşünme biçimiyle yüzleşilmelidir: “Birkaç ay süren bu disiplinin ardından en sonunda boyun eğmeye başladım. Bay Covey tüm cesaretimi kırmayı başardı. Bedenim, ruhum ve canlılığım kırıldı. Aklımın doğal esnekliği ezildi; zekâm çürüdü; kitap okuma hevesim uçup gitti; gözlerimdeki şen parıltı öldü; köleliğin kara gecesi üstüme çöktü; ve böylece bir adam hayvana dönüştü.” (Alıntı Gilroy'a aittir, 1993, s. 61.)

Douglass, yaşadığı deneyim üzerinde düşünerek hikâyesini anlattığı anda artık bir köle değildir ve onun “kendisi için var olan bir bilince” sahip olduğu söylenebilir; Covey ise “kendi içinde bastırılan bir bilincin” (Gilroy, 1993, s. 60) temsilcisi hâline gelir. Bu noktada Douglass hem köleyi hem de efendiyi kölenin perspektifinden (ve deneyiminden) anlamasını sağlayan bir konumda

iken, Covey bu ikisi arasındaki ilişkiye yönelik kavrayışında kölenin deneyiminin eksikliği çekerek Hegel'in alegorisi Douglass'ın değil, Covey'in tarafında yer alır. Douglass kendisini madunluktan kurtarmış bir madunun deneyiminden düşünür ve köleliği bu perspektiften bir madunluk biçimi olarak analiz edebilir. O bunu yaparak kölenin perspektifini efendi/köle ilişkisinin analizine getirir. Fakat artık sorulan sorular ve ele alınan meseleler bütünlüğü bozulmuş bir bilinci ve öz bilinci anlamaya değil, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde açıklamaya çalıştığı Akıl kavramı tarafından mümkün kılınan tarihi deneyimlerden anlamaya yöneliktir.

Hepimizin bildiği üzere René Descartes tarafından ortaya konulan Akıl kavramı yalnızca felsefi ve metafiziksel açıdan önem taşımakla kalmayıp toplumun daha geniş bir yelpazesini geliştirip yönetmeyi mümkün kılan kritik bir ilke olmuştur. (Taylor, 1989, s. 285-304.) Bu nedenle madun deneyimlerden doğan yeni rasyonellik biçimlerinin felsefe ve sosyal düşüncenin yanı sıra toplumun yeniden düzenlenmesinde etkili olmasını bekleyebiliriz. Madun deneyimlerden düşünme hem öz kavrayışa hem de madunluğu engelleyecek koşulları yaratan kamu politikalarına katkıda bulunmalıdır. Böylece kolonyal mirasları kuramsallaştırma olasılıklarının şu farklı yönlerde gerçekleştirilebileceği görülür: Katı şekilde disiplinler bir konumdan, kolonyal mirasların kendisi için kişisel değil, tarihi bir mesele olduğu bir kişinin konumundan ve son olarak kolonyal mirasların kendi tarihi ve duyarlılığına yerleşik olduğu bir kişinin (örneğin Douglass) alanından. Bence bu terimin günümüzde uyandırdığı kafa karışıklığı ve belirsizliğin bir kısmı kişinin kendisini post-kolonyal eleştiriyle meşgul etmesine yönelik çeşitli olasılıklardan kaynaklanır. Ben aynı zamanda bunun zıttı olan önyargının, imparatorluğun merkezindeki bir *yerden olan* kişilerin, kuramsallaştırma modern aklın evrensel pratiği olarak kabul edildiğinden *nerede olurlarsa olsunlar* kuramsallaştırma için gereken yetkinliği taşıyacaklarına yönelik yaygın inanç olduğu kanaatindeyim. Bu önyargı dayanağını sosyal ve beşerî bilimlerde görülen ve dünyanın Birinci, İkinci ve Üçüncü şeklindeki jeo-politik ayrımına paralel olan ideolojik bilgi dağılımında bulur. Ya da başka bir ifadeyle, *madun akıl* bilişsel, siyasi ve kuramsal

bir pratik olarak sahip olduğu temele dair bir yer değişimini açığa çıkarıyorken, modern akıl on dokuzuncu yüzyılda beşerî ve sosyal bilimlerde –kolonyalden ziyade– Rönesans ve Aydınlanma'nın miraslarının üzerine kurulu temeline dair konuşur. Bu bakımdan madun akıl postmodern *ve* post-kolonyaldir.

ALAN ÇALIŞMALARI VE BATI'NIN BİLGİ İLE KÜLTÜRLERİ DAĞITIM BİÇİMİ

Bir önceki paragrafta sunduğum kavrayışı Carl Pletsch'e (1981) borçlu olduğumu belirtmek istiyorum. Pletsch sosyal bilimsel emeğin 1950 ile 1975 yılları arasına denk gelen, sosyal bilimsel emeğin yeni bir dünya düzenine uygun olarak yeniden düzenlendiği ve tesadüfen kolonyal söylemlerin doğuşu ile post-kolonyal kuramların temellerinin saptanmaya başladığı bir dönemde Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'larla ilişki içerisinde bölünmesinin izini sürer. Pletsch'in öncelikli olarak sosyal bilimlere odaklanan makalesini kaleme aldığı dönemde kolonyal söylemler ve kuramlar konusu henüz ortaya çıkmamıştı. Önem taşıyan bir diğer nokta da, Pletsch'in seçtiği dönemin dekolonizasyon ile Rusya/Sovyetler Birliği'ni İkinci Dünya olarak Batı modernitesinin eteklerinde tekrar tabloya dâhil eden Soğuk Savaş'ın patlak vermesi arasında bulunduğu ima edilen bağlantılardır. Pletsch'in öne sürdüğü tez basittir: Batı'nın Sovyetler Birliği başta olmak üzere sosyalist ulusların ortaya çıkışından dolayı hissettiği tedirginlik dünyanın üç geniş kategoriye bölünmesini teşvik etmiştir: Demokratik şekilde örgütlenmiş, teknolojik ve ekonomik bakımdan gelişmiş ülkeler; ideoloji ile yönetilen teknolojik ve ekonomik bakımdan gelişmiş ülkeler; ve teknolojik ve ekonomik bakımdan geri kalmış ülkeler. Böyle bir dağılımın temeli sınıflandırılan nesnelerin niteliklerine değil, bu sınıflandırmayı inşa eden ifade edimin alanına bağlanabilir: Bu ifade edim İkinci ya da Üçüncü Dünya'da değil, Birinci Dünya'da yer almaktadır. Bahsi geçen sınıflandırma demokratik olarak gelişmiş, kapitalist ülkelerde kaynağını bulduğundan doğal olarak bir Birinci Dünya kararı ve takip eden sınıflandırmalar için bir ölçü hâline gelmiştir. Benim bu

bağlamdaki ilk varsayımım, post-kolonyal eleştirinin kuramsal ifade edimin mahallinin Birinci'den Üçüncü Dünya'ya kaydırılmasını hedefleyerek "felsefi konum"un meşruluğunu iddia ettiği yönündedir.²

Bu varsayım, Pletsch'in izinden biraz daha gittiğimiz takdirde iyice anlaşılır hâle gelir. Onun sunduğu argüman, gücünü bilimsel emeğin akademik yeniden dağıtımının kültürel dünyaların siyasi ve ekonomik bakımdan yeniden konumlandırılmasına paralel olmadığı gerçeğinde yatar. Ya da onun açıkladığı şekliyle:

Etnosantrizmi, tepeden bakmayı, emperyalizmi ve saldırı-ganlığı uyandıran terimler sistematik bir şekilde görünürde nötr ve bilimsel olan terimlerle –örtmece yapacak şekilde– değiştirilmiştir. Eski koloniler "gelişmekte olan uluslar"a, ilkel kabileler de "geleneksel topluluklar"a dönüşmekle kalmamış, aynı zamanda Birleşik Devletler Hükümeti'nin Savaş ve Donanma Departmanları "Savunma" Departmanı hâline gelmiştir [...] Bir barış döneminde uluslararası desteğe ve büyük askerî harcamalara yönelik ihtiyacı üç dünyalar semsiyesi altında sıralanandan farklı kategoriler ile açıklamak tam anlamıyla imkânsız olurdu. (Pletsch, 1981, s. 575.)

Geleneksel ve modern toplumlar arasındaki klasik ayrım epistemolojik bir perspektiften yeniden konumlandırılmış ve dağıtılmıştı. Modern dünya ikiye ayrılmıştı: Birinci Dünya teknolojik olarak gelişmiş, ideolojik kısıtlamalardan özgür, faydacı düşünen ve böylece *doğal* bir dünyaydı. İkinci Dünya da teknolojik olarak gelişmişti ama faydacı düşünmeyi ve bilime serbestçe erişmeyi engelleyen ideolojik bir seçkinler tabakasından muzdaripti. Geleneksel

-
2. Geçmişte bana birkaç kez Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'dan, bunlar hiçbir zaman var olmadığı için bahsetmemem gerektiği söylendi. Ne var ki ben bunların her birinden bir varlık olarak bahsetmek yerine, geçmişte var olan ve bugün mevcut dünya düzeninin bu ayrımı teşvik edenden farklı olmasına rağmen hâlâ var olmaya devam eden bir şey olarak dünyanın kavramsal bölümden söz ettiğimi vurgulamak isterim. Bu notu yazdığım için okurlarımdan özür dileme ihtiyacı hissetsem de, bunu gerekli gördüğüm için yaptığımı belirtmek isterim.

Üçüncü Dünya ise ekonomik ve teknolojik bakımdan geride kalmanın yanı sıra faydacı ve bilimsel düşünme olasılığını karanlığa gömen geleneksel bir zihniyete sahipti. Böylece, emeğin epistemolojik dağılımı dünyanın ideolojik dağılımı ve bilimin, ideolojinin ve kültürün yeniden kavramsallaştırılmasının kritik bir parçasıydı:

Batılı sosyal bilimciler kültür kavramını geleneksel toplumların el değmemiş hâlde sahip oldukları zihniyetler için ayırmıştır. İdeoloji alanını ise İkinci Dünya'nın sosyalist toplumlarına tahsis etmişlerdir. Yine aynı bilimciler uzun zamandır –kuşkusuz fikir birliği içerisinde– modern Batı'nın bilimin ve faydacı düşüncenin doğal habitatı olduğunu varsaymışlardır. Bu düzene uygun olarak sosyal bilimcilerden oluşan bir klan (antropologlar), Üçüncü Dünya'nın el değmemiş hâldeki toplumlarını araştırmaya odaklanır. Diğer klanlar –ekonomistler, sosyologlar ve siyaset bilimcileri– ise Üçüncü Dünya'yı yalnızca modernizasyon sürecinin başlamış olduğu ölçüde araştırırlar. Bu son sosyal bilimlerin asıl yetki alanı modern dünya ve özellikle de Batı'nın doğal toplumlarıdır. Yine de bu modern dünya bilimlerinin her birinin alt-klanları İkinci Dünya'nın ideolojik bölgelerine dalmaya özellikle müsaittir. Bu İkinci Dünya öğrencileri, en az Üçüncü Dünya'da modernizasyon sürecini araştıran ekonomist, sosyolog ve siyaset bilimcisi arkadaşları kadar alan araştırmalarıyla meşgul olurlar. Onların alanını ayrı kılan ise geleneksel kültürlerin günümüzde masum görülen ötekiliğiyle karışıklık oluşturan, ideolojiyle ilişkilendirilen tehlikedir. Burada daha büyük bir karışıklık, İkinci ya da Üçüncü Dünya'daki tüm bu alan uzmanları ile Birinci Dünya'nın doğal toplumlarını araştıran disiplinler genel kültürçüler arasında kendini gösterir. (Pletsch, 1981, s. 579.)

Yukarıda Pletsch'i uzun uzadıya alıntılamanın sebebi, Michel Foucault'nun (1966; 1969) açıkladığı üzere şeylerin düzeninde ve beşerî bilimlerde on dokuzuncu yüzyıldan bu yana görülen kayda değer ölçüdeki yeniden dağılımın yanı sıra bunun yirminci yüzyılın sonlarında, üçlü dünya düzeninin çöküşü ve Soğuk Sa-

vaş'ın sona ermesinin ardından post-kolonyal ve postmodern kuramsal pratiklerin konumunun açıklığa kavuşturmasına yardımcı olmasıdır. Burada belli kolonyal miraslar üzerinde dile getirilen meşru kuramsal ifade edim *mahallerine* karşılık gelen bir şey olarak post-kolonyalin kayda değer karakteristiklerinden birinin, Üçüncü Dünya ülkelerinde kendini gösteren ve bilimsel emeğin yeniden dağıtımına kadar uzun bir kolonyal miras tarafından üretilip sürdürülen geriye dönük imgeyi tersine çeviren sesler ve eylemler olduğu sonucuna varmak mümkündür. Eğer Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'da bilimsel ve kültürel üretimin dağılımına göre birisi ekonomik ve teknolojik bakımdan geri kalmış bir *ülkeden geliyorsa* ve açıkça anlaşılır olmayan bir akla sahipse, kuramın Birinci Dünya standartlarına göre tanımlanması sebebiyle onun kayda değer bir tür kuramsal düşünme üretmesi mümkün değildir. Kuram ve bilim bu mantığa göre bilimsel ve kuramsal düşünmenin önünde ideolojik engellerin olmadığı Birinci Dünya ülkelerinde üretilir. Böylece, uygarlaştırma misyonunun ideolojisi, bilimsel emeğin üç dünya arasında dağıtılması sırasında hâlâ faal olmuştur.

Benim ikinci varsayımım ise, postmodern kuramların mahallinin (Jameson tarafından açıklandığı biçimiyle [1991]), sosyal bilimlerin Pletsch tarafından analiz edilen Üçüncü Dünya'yla ilişki içerisinde gerçekleşen epistemolojik düzenlemeye karşıt olsa da, Birinci Dünya'da bulunduğudır. Bununla alakalı olarak postmodern aklın Birinci Dünya'nın kuramsal pratikleri ve eğitimi İkinci Dünya'nın ideolojik destekleriyle (devlet politikası değil de, Marksist-Leninist temeller anlamında) harmanladığı öne sürülebilir. Fakat o, kendi içinde ittifakın Üçüncü Dünya'da kültürel üretim ile Birinci Dünya'daki kuramsal imgelem arasında görüldüğü post-kolonyal akıldan farkını korumayı sürdürür. Bu bahsi geçen, kuramsal üretimde "ikincil nitelikler"ın geri getirilmesinin duyarlılığın ve konumun müdahalesini içermeyen mantıksal bir işlem gerçekleştirdiği düşünülen modern aklın saflığını yerinden edip ona meydan okuduğu güçlü bir ittifaktır. Duyarlılığın ve konumun geri getirilmesi, bilgi ve kavrayış üretimi sürecinde marjinalleştirilen ya da bastırılanları güçlendiren post-kolonyal kuramsallaştırmadır.

Pletsch'in makalesinde edebiyata bir gönderme yoktur. Ne var ki burada Üçüncü Dünya ülkelerindeki edebî üretimin (örneğin García Márquez, Assia Djebar, Salman Rushdie, Naguib Mahfouz, Michelle Cliff) yaptığı muazzam katkıyı hatırlamak gerekir. Böyle bir etkinin edebiyat alanında (yani sosyal bilimlerin değil de "kültürel" üretimin alanında) görüldüğü gerçeği Pletsch'in bilgi dağıtımını açıklamak için kullandığı düzeni destekler. Bu aynı zamanda büyümlü realizmin neden Üçüncü Dünya'nın üst-kültürel üretimine damga vuran akım olduğunu açıklar. Ancak "edebî anlatılar" kendi içlerinde birer kuram olarak ele alındığında, kuramsal üretim ile kültürel üretimin konumları arasındaki ayrım erimeye başlar. Şimdi izninizle *bir yerden gelme*, *bir yerde olma* ve *bir yerli olma* (Gilroy, 1990-1991) arasındaki ayrımı yeniden düşünmek istiyorum. Eğer post-kolonyal söylemler (edebiyat ve kuramlar da dâhil) kolonyal miraslara sahip *ülkelerden gelen* insanlarla ilişkilendiriliyorsa, bunun sebebi tam olarak entelektüel üretimin mahallinin Birinci Dünya'dan İkinci Dünya'ya kaydırılmasıdır. Ne var ki edebî üretimin İkinci Dünya'nın kültürel üretimine kolayca atfedilebildiği yerde, kuramsal üretimin mahallinin –Pletsch tarafından analiz edilen, bilimsel emek dağılımına göre– İkinci değil de Birinci Dünya olması sebebiyle kuramın haklı çıkarılması daha zordur. Benim üçüncü varsayımım ise, post-kolonyal pratiklerin bizim kolonyal süreçlere dair perspektifimizi değiştirmekle kalmadığı, aynı zamanda jeo-tarihî konumlar ile kuramsal üretim arasında epistemolojik bağlantılar kurarak Batı'nın bilgi ve anlayış kavramlarının temellerine meydan okuduğudur.

Ben, kuramsallaştırma yeri (*bir yerli olma*, *bir yerden gelme* ve *bir yerde olma*) ile ifade edimin mahalli arasındaki bağlantılar üzerinde ısrarla durarak ifade edim mahallerinin verilmediğini, bunun yerine canlandırıldığını vurguluyorum. Burada *yalnızca* belli bir yerden gelen kişilerin X'i yapabileceği gibi bir varsayımda bulunmuyorum. İzninizle argümanımı determinist bir yaklaşımla değil, mantıksal olasılıkların, tarihî durumların ve kişisel duyarlılıkların açık alanında ortaya koyduğumu ısrarla belirtmek istiyorum. Benim ileri sürdüğüm şey, kolonyal mirasların kendileri için gerçek olduğu (yani incinen) kişilerin –mantıksal, tarihî ve duy-

gusal bakımdan– geçmişi kolonyalite bağlamında kuramsallaştırmaya diğerlerinden daha meyilli olduğudur. Ayrıca post-kolonyal kuramsallaştırmanın bilgi, bilinen ve bilen özne arasındaki sınırları yeniden konumlandırıldığını öne sürüyorum. Zaten bu, benim post-kolonyal kuramların “azınlıklar” ile suç ortaklığı yaptığı noktaların altını çizmemin nedenidir. Bilen öznenin konumunun sosyal bilgi ekonomisinde ve kavrayışı post-kolonyal kuramsallaştırmanın ana katkısı olarak görsem de, aynı zamanda bilinenin tarifi ya da açıklamasının postmodern kuramların ana katkısı olduğuna inanıyorum.

BİLGİ İLE ONUN JEO-TARİHİ KONUMU ARASINDAKİ ORAN

Şimdi belli karşı-modernite örneklerine ve farkların farklı kolonyal *miraslardan gelmeyle* ve farklı jeo-tarihî konumlarda olmayla bağlantılı olduğu ayırmsal ifade edim mahallerine geçeceğim.

Özgürleşme felsefesiyle ilişkilendirilen Arjantinli filozof Enrique Dussel, bu konuyla alakalı olarak güçlü bir karşı-modern argüman ortaya koyar. Şimdi onun Frankfurt derslerinin başlangıcından bir alıntı yapmak istiyorum:

Modernite, çoğu kişi (örneğin Jürgen Habermas ya da Charles Taylor) için özünde ya da özellikle Avrupa’ya mahsus bir olgudur. Ben derslerimde modernitenin Avrupa’ya özgü bir olgu olmakla beraber kendisinin nihai içeriği olan gayri-Avrupalı bir ötekiyle diyalektik bir ilişki içerisinde oluştuğunu öne süreceğim. Modernite, Avrupa’nın kendisini açılışını yaptığı bir Dünya tarihinin “merkezi” olarak doğruladığı anda belirir; dolayısıyla bu merkezin etrafını saran “çevre” onun öz tanımının bir parçasını oluşturur. Bu çevrenin (ve İspanya ve Portekiz’in on beşinci yüzyılın sonlarından on yedinci yüzyılın ortalarına kadar modern dünya sisteminin oluşumunda oynadığı rolün) dışlanması “merkez”in önde gelen çağdaş düşünürlerini moderniteye yönelik kavrayışlarında Av-

rupa-merkezci bir hataya sürükler. Eğer onların modernitenin soy kütüğüne dair kavrayışı bu şekilde kısmi ve dar görüşlü ise, ona yönelik eleştiri girişimleri de benzer olarak tek taraflı ve kısmen yanlış olur. (Dussel, [1993], 1995, s. 65.)

Modernite düşüncesinin Avrupa'nın yayılım süreciyle ilişki içerisindeki, Avrupalı entelektüeller tarafından gerçekleştirilen inşası neredeyse beş yüz yıl ayakta kalacak kadar güçlüydü. Post-kolonyal söylemler ve kuramlar etkili bir şekilde bu hegemonyayı sorgulamaya başladığında bu, modernite düşüncesini tarihî bir dönem ve üstü kapalı bir şekilde ifade edimin –rasyonellik, bilim ve felsefe adına diğer rasyonellik biçimlerinden ya da modern aklın perspektifinden akıl-dışı olandan önce geldiğini iddia eden– *yegâne* mahalli olarak inşa edip ön varsayım kabul edenler için olanaksız görülen (ve belki de beklenmedik) bir şey olmuştur. Bununla bağlantılı olarak ben, post-kolonyal edebiyatın ve kuramların yeni bir akıl kavramını ifade edimin ayrımsal mahalli olarak inşa ettiğini öne süreceğim. Burada “ayrımsal”ın ne anlama geldiği sorulabilir. Ayrımsal ilk olarak modern dönemde dile getirilen bilgi, bilim, kuram ve kavrayış düşüncelerinin kavramları ve uygulamalarının yerinden edilmesini ifade eder.³ Böylece iki düşünürün de farklı kolonyal miraslar (İspanyol ve İngiliz) *içerisinden* konuşmasına rağmen, Dussel'in moderniteyi bölgeselleştirmesi ile Homi Bhabha'nunki arasında bir kıyaslama yapılabilir: “Logosantrizmin başarısızlıklarından ziyade modernitenin kenarlarının madun tarihinde teşvik bularak –az– bir ölçüde *bilineni gözden geçirmeye, postmoderni post-kolonyalin konumundan yeniden adlandırmaya* çalıştım. (Bhabha, 1994, s. 175; vurgu benim.)

-
3. Benim açıklamaya çalıştığım şeyin aydınlatıcı bir örneği, Norma Alarcón'un Jean-Luc Nancy'de anlamın kuramsal tahsisine yönelik karşı-yorumudur. Nancy'nin anlamı etnisite ve dilin kendi söylemine müdahale etmediği (yani Fransız dili ve kültüründe Mağrip'e hiçbir göndermenin bulunmadığı) alandan yorumlayarak Çikano kültürüne tahsis ettiği yerde, Alarcón'un söylemi etnisite ve dilin bilgi ve kavrayış üretimini yerinden çıkardığı alandan yapılan gerekli bir yer değiştirmedir. (Alarcón, 1994; Nancy, 1994.)

Dussel ile Bhabha arasında, önemli vurgu farklılıklarına rağmen kayda değer bir rastlantı görüyorum. Bu rastlantı son derece önem taşıyan, post-kolonyal akıl yürütme (yani kuramsallaştırma) görevinin yalnızca dekolonizasyonun –Asya, Afrika ve Karayipler’de– direkt siyasi ihtiyaçlarının yanı sıra modern aklın paradigmasının yeniden yorumlanmasıyla bağlantılı olduğu gerçeğinde yatar. Bahsi geçen görev Dussel ile Bhabha’da farklı, ancak birbirini tamamlayan yollarla gerçekleştirilir.

Dussel, Kant’ın ve Hegel’in Avrupa tarihinde Aydınlanma düşüncesini inşasına yönelik detaylı bir analizin ardından modernite mitini meydana getiren öğeleri özetler:

(1) Modern uygarlık (Avrupa uygarlığı) kendisini en gelişmiş, en üstün uygarlık olarak anlar; (2) Bu üstünlük algısı bir kategorik buyruk biçimini alarak onu daha ilkel, barbar ve az gelişmiş uygarlıkları “geliştirmeye” (uygarlaştırmaya, kalkındırmaya, eğitmeye) iter; (3) Böyle bir gelişimin izleyeceği yol, Avrupa’yı Antik Dönem ve Orta Çağ’dan bugüne getiren gelişim yolunun aynısı olmalıdır; (4) Barbarların ya da ilkelin uygarlaştırma sürecine karşı çıktığı yerlerde, modernitenin praksi son çare olarak şiddete başvurup modernizasyonun önünde beliren engelleri ortadan kaldırmalıdır; (5) Birçok yoldan kurbanlar ortaya çıkaran bu şiddet, neredeyse ritüelimsi bir karaktere bürünür: Uygarlaştırıcı kahraman kurbanlarına (kolonize edilenler, köleler, kadınlar, dünyanın ekolojik tahribi vs.) günahlardan arındırıcı bir feda sürecinin katılımcıları olma rolünü giydirir; (6) Modernitenin perspektifinden barbar ya da ilkel –diğer sebeplerin yanı sıra uygarlaştırma sürecine karşı çıktığından– bir suçluluk durumu içerisinde. Bu, modernitenin kendisini hem masum bir şey hem de kurbanlarını suçluluklarından kurtaracak ya da özgür bırakacak bir kuvvet olarak sunmasını sağlar; (7) Modernitenin bu “uygarlaştırıcı” ve günahlardan kurtarıcı karakteri göz önünde bulundurulduğunda, modernizasyonun “ham” topluluklara, kölelere, ırklara, “zayıf” cinsiyete vs. empoze ettiği acılar ve kayıplar (bedeller) kaçınılmaz ve gereklidir. (Dussel, [1993], 1995, s. 75.)

Modernite miti Dussel tarafından alternatif yorumlarla yüzleşmek için ortaya koyulur. Horkheimer ile Adorno'nun yanı sıra Lyotard, Rorty ya da Vattimo gibi postmodernist düşünürlerin hepsinin bir akıl (şiddete, zor kullanmaya ve soykırıma meyilli bir akıl) eleştirisi önerdiği yerde, Dussel akli reddetmek yerine ötekinin aklını öne sürerek (yani post-kolonyal akli ayrımsal ifade edim mahalli olarak belirleyerek) Aydınlanma'nın irrasyonel anlarını kurban etme miti olarak eleştirir. Greko-Roman (klasik) mirasları kendine maledişini temel alan ben-merkezli bir modernite düşüncesi ile kenarlardan (ya da karşı-moderniteden) ortaya çıkmakta olan bir modernite düşüncesinin kesişim noktası tarihin Yunanistan'da başlamadığını ve farklı tarihî başlangıçların aynı zamanda çeşitli ifade edim mahallerine demirlenmiş olduğunu açıkça belli eder. Bu basit aksiyom, benim ileri sürdüğüm üzere, postmadun aklıda ve bu akıl için temeldir. Son olarak, Bhabha'nın postmoderni post-kolonyalin konumundan yeniden adlandırma projesi aynı zamanda uygun yerini ayrımsal bir ifade edim mahalli olarak postmadun aklıda bulur.

Dussel'in modernite haritasını İspanya ve Portekiz imparatorluklarının 1500 yılından sonraki yayılım sürecini onun coğrafyasına dâhil ederek yeniden çizdiği ve kolonyal hikâyelerin hayaletini getirerek Aydınlanma anlatısını revize ettiği yerde Bhabha ifade edimsel öznelikleri dile getirmeye çalışır. Dussel'in planına uygun olarak sunduğu, günümüzde moderniteye giden yolun zorunlu olarak onu içeriden aşmak (postmodernite) yerine, bir *trans-modernite süreci* olarak aşacak bir süreçten geçtiğini dile getiren düşüncesi, görünürde Bhabha'nın endişeleriyle uyum içerisindedir. Şimdi ilk önce Dussel'i okuyalım:

Trans-modernite (siyasi, ekonomik, ekolojik, erotik, pedagojik ve dinî bir özgürleşme projesi olarak) modernitenin kendi başına başarmasının imkânsız olduğu şeyi, yani merkez/çevre, erkek/kadın, farklı ırklar, farklı etkin gruplar, farklı sınıflar, uygarlık/doğa, Batı kültürü/Üçüncü Dünya kültürleri vs. arasında görülen, benim canlandırıcı olduğunu söylediğim dâhil etmeye meyilli beraberliği onunla ortaklaşa gerçekleştirir. (Dussel, [1993], 1995, s. 76.)

Eğer, onun iddia ettiği üzere bu dikotomilerin aşılması modernitenin karanlık yüzünün (yani kolonyal çevrenin) masum bir şey olduğunu keşfetmesini önceden varsayıyorsa, bu keşif ifade edim mahallini kolonyal yayılımın sınırlarında öne sürmeyi ve post-kolonyal aklı Avrupa modernitesinden ve dünya kültürleri ile uygarlıklarının dönüşme uğramış miraslarından geriye kalan döküntülerden inşa etmeyi önceden varsayacaktır.

Anladığım kadarıyla Bhabha'nın post-kolonyal aklın dile getirilmesine yaptığı katkı, ifade edilenin yeniden dile getirilmesinden etik ve siyasi bakımdan önce gelen ifade edim mahallinde yatar. Dolayısıyla, Bhabha'nın edimle epistemolojiyi karşı karşıya koyması ve vekilliğin yerine özneliği ön plana çıkarma amacıyla Charles Taylor'ın "asgari rasyonellik"⁴ kavramını sunarak-ifade edimsel- konumların siyasetini incelemesi gerekir:

Dil metaforunda somutlaşan dile getirme edimi olarak asgari rasyonellik, kültürün öznesini epistemolojik bir işlevden ifade edimsel bir uygulamaya kaydırır. Eğer epistemoloji olarak kültür işleve ve niyete odaklanıyorsa, ifade edim olarak kültür anlama ve kurumlaştırmaya odaklanır; eğer epistemolojik ampirik referansı ya da nesnesini düşünmeye yöneliyorsa, ifade edimsel kültürel öncelik ve hiyerarşiye yönelik siyasi iddiayı [...] gösteren eylemin sosyal kurumunda tekrar tekrar yeniden yazıp konumlandırmaya çalışır. (Taylor, 1989, s. 177.)

Ayrımsal bir ifade edim mahallinin tabelası olarak post-kolonyal, Bhabha'nın karşı-modernite söylemini düzenler. Ne var ki bu ifade edim alanları modernitenin benliği ve tek konulu akıl kavramını devamlı olarak icat etme ve yeniden inşa etme sürecinde oluşturduğu ifade edim mahallerinin (yani modern özne ve öznelilik) diyalektik karşıtları değildir. Bunun yerine onlar müdaha-

4. Taylor, Dussel'in alıntı yaptığı kitapta (*Sources of the Self*, 1989) "asgari rasyonellik" kavramını açıklamasa da, kolonyal yürüngelerde kaynağını bulan epistemolojik değerlendirmeler Taylor'un argümanlarının paradigmatik örneklerini oluşturmazlar.

le yerlerine, modernitenin kendi kendini icat edimini durdurmalara karşılık gelir. Bhabha, kolonyal İngiliz Hindistan'ının miraslarından, Dussel'in kolonyal İspanyol Amerikası'nın miraslarından dile getirdiği endişelerin aynısına cevap verir.

Bu soruları, post-kolonyal metinlerdeki çağdaş eleştirel geleneklerde görülen bir kaymadan dolayı modernite sorunsalının içerisinden soruyorum. Artık anti-empyralist ya da siyahi milliyetçi bir geleneği yalnızca “kendi içinde” dile getirmeye yönelik nüfuzlu bir ayrılıkçı vurgu bulunmuyor. Batı'nın modernite söylemlerine bu yerinden edici, sorgulayıcı madun ya da post-kölelik anlatıları ve bunların doğurduğu eleştirel kuramsal perspektifler aracılığıyla müdahale etmeye yönelik bir girişim kendini gösteriyor. (Bhabha, 1994, s. 241.)

Dahası, Bhabha takip eden paragrafta şunu söylüyor: “Modernitenin post-kolonyal tercümesinin taşıdığı güç, onun sadece kültürel bir geleneğin iddialarını yeniden değerlendirmekle ya da değerleri ‘kültürler arası’ aktarmakla kalmayan *edimsel*, *bozucu* yapısında yatar.” (241.)

Bhabha'nın vekilliği arka plana atarak özneliği vurgulaması onun “duraksama” kavramı tarafından pekiştirilir: O, *The Location of Culture* adlı eserinin sonuç kısmında yer alan aydınlatıcı bir dipnotta (not 16) okurlarına duraksama teriminin önceki bölümlerde (8 ve 9) ortaya koyulup kullanıldığını ve bu kavramı kolonyal söylemde görülen “ayrılma”yı yakalayan bir ifade olarak gördüğünü hatırlatır. Böylece duraksama, yeni bir kolonyal söylem biçimi ve post-kolonyal kuramsallaştırmanın yeni bir konumu hâline gelir. Post-kolonyal kuramsallaştırma hem –araştırma konusu olan– kolonyal öznenin hem de –ifade edim mahalli olarak– kendisinin ayrılmasını varsayar. Norma Alarcón, şu ifadesiyle kadın çalışmaları ve özellikle de toplumsal cinsiyet ve etnisite bağlamında buna benzer bir epistemolojik çatışmanın altını çizer: “Bilginin öznesi (ve nesnesi) artık bir kadındır ama miras alınan bilinç görüşü hiç sorgulanmamıştır. Bunun sonucunda bazı Anglo-Amerikan feminist bilinç özneleri maskülen bilinç öznelerinin bir parodisi hâli-

ne gelme eğilimi sergileyerek kendilerini destekleyen etnosantrik liberal temeli açığa çıkarmışlardır.” (s. 357.) Post-kolonyalite’deki epistemolojik anlaşmazlık, kolonyal söylemin ayrıık öznesinin post-kolonyal kuramsallaştırmanın ayrıık öznesini yankılamasından kaynaklanır; benzer şekilde, anlayan öznelere kadınlar, anlaşılacak öznelere kadınları yankırlarlar. Bundan dolayı edim olarak ifade edimin temsil olarak edimden önce geldiği epistemolojik bir bükölme kendini göstermeye başlar. Ne var ki post-kolonyal kuramsallaştırmanın konumu zamansal bir ifade edimi gerektirir. Bununla ilişkili olarak Bhabha, post-kolonyal aklın merkezden çıkarılmış epistemolojisini incelemek için duraksama kavramını devreye sokar. Bu kavram açık ve seçik olmayan iki farklı kuramsal altyapının kesişim noktasında ortaya çıkar. Bunlardan biri –1960’lı yılların başlarında Benveniste tarafından kuramsallaştırılan– resmî ifade edim sisteminin sonucunda, ondan bağımsız olarak Bakhtin’in melezleme ve diyalojizm kavramları ve –direkt olarak– “Madun konuşabilir mi?” sorusuyla birçok düşünür üzerinde etki bırakan Gayatri-Spivak’ın ortaya koyduğu kolonyal meyil kavramı sayesinde ortaya çıkmıştır. Diğeriyse Fabian’ın (1983) kolonyal söylemde çağdaşlığın inkârına yönelik analizinde yankı bulur. Çağdaşlığın inkârı kültürleri ya da uygarlık evrelerini önceden varsayılan bir ilerleme düşüncesine dayalı kıyaslamayla ilişkili olarak yapılmak yerine ifade edim mahalline uygulandığında, duraksama ifade edimsel çağdaşlığın bir inkârına ve dolaısıyla özgürlük ile aklın yanı sıra siyasi ve kültürel müdahalenin uygunluğuna yönelik şiddetli bir inkâra izin verir. Kolonyal miraslardan yayılan entelektüel kuvvetin geri getirilmesi ve entelektüel emeğin dağılımının yeniden konumlandırılması yalnızca “çağdaşlığın inkârının inkârı” (Mignolo, 1995, s. 249-258, 329-330) ve ifade edimsel duraksama gibi kavramlar sayesinde gerçekleşebilir.

Bhabha’nın postmodern ile post-kolonyali ele aldığı bölümün sonunda yer alan, Foucault’nun kolonyal unutma kavramına yönelik tartışması, onun kitabı boyunca geliştirdiği karmaşık bir argümanı vurgular: “Batı oranında onun tarihinde biçimlenen ve *tarihi olarak içinde belirlediği toplum da dâhil* diğer tüm toplumlarla kurabileceği ilişkilere bir temel sağlayan belli bir konum bulu-

nur.” (Alıntı Bhabha’ya aittir, 1994, s. 195.) Bhabha’nın Foucault’nun yargısına yönelik yorumu “kolonyal anı Batı modernitesinin tarihî ve epistemolojik koşulunda ifade edimsel şimdiki zaman olarak reddederek” Batı’nın oranını onunla koloniler arasındaki çelişkili diyalogda yorumlama olasılığını kapattığı gerçeğine işaret eder. Bunun yanı sıra, Bhabha’ya göre Foucault “Batı’nın oranının ‘tarihî olarak içinde belirlediği toplum ile’ kurabileceği ilişkinin bile temeli olarak kolonyal metni reddeder.” (Bhabha, 1994, s. 196.) Başka bir deyişle ifade edimsel şimdiki zaman, Batı’nın zamanının şimdiki zamanı ve onun ifade edim mahallidir. Kolonyal ifade edim mahalleri çağdaş olamadıkları için bilgi üretimi ve dağıtımıyla birlikte kolonyal söylem tarafından eritilip özümsemiştir: Üçüncü Dünya gibi koloniler kültür üretirken metropoliten merkezler kolonyal kültürel üretimi yorumlayan ve kendilerini *tek* ifade edim mahalli olarak yeniden yazan entelektüel söylemler oluşturmuştur. Bhabha bir yandan –nihayet– modernite ile post-modernite, diğer yandan da kolonyalizm ile post-kolonyal eleştirel söylem ve kuramsallaştırma arasındaki diyalogun yeniden konumlandırılmasına katkıda bulunur:

Batı’nın oranının kolonyal ilişkinin duraksamasından kendisine geri döndüğü aktarımsal perspektiften yorumlama yaptığımız zaman, modernite ile postmodernitenin kültürel farkın marjinal perspektifinden oluşturulduğunu görürüz. Bunlar kendi toplumlarının içsel farkının post-kolonyal alanın ötekisinin farkıyla ilişkili olarak tekrarlandığı noktada olumsuz bir şekilde karşılaşılır. (Bhabha, 1994, s. 196.)

Bhabha, duraksama kavramını psikanalizdeki öznen ve bunun gösteren ile simge arasındaki çatlağından (Bhabha, 1994, s. 191-198) kolonyalizm altındaki kültürel farklara doğru uzatarak açıkça Fanon’un ifade edim mahallini vurgular: “O [Fanon] da benim madun ve post-kolonyal özneliğin temsili için bir yapı olarak ortaya koymaya çalıştığım, kültürel farkın gösterici duraksamasından konuşur.” (Bhabha, 1994, s. 236.) Ben burada duraksamaya ve onun “madunun temsiliyle” ilişkisine dair yorumlar

yapma arayışında değilim. Bundan ziyade, duraksama ve post-kolonyal öznellik konusuna odaklanmak niyetindeyim. Başka bir deyişle, Fabian'ın (1983) diğer kültürlerin altını oymak için onları uygarlığın ve ilerlemenin (yani Avrupa uygarlığının ve ilerlemesinin) yukarı doğru yürüyüş sürecinde daha alt bir basamakta konumlandırmayı içeren bir kolonyal söylem stratejisi olarak belirlediği çağdaşlık inkârına, post-kolonyal öznellikler ve kuramsallaştırmaların ta kendisi tarafından –çağdaşlığın inkârını inkâr etme yoluyla– meydan okunur.

Aydınlanma projesinin Bhabha tarafından Foucault ile ilişkili olarak eleştirilen sonuçları aynı zamanda Paul Gilroy (1993) tarafından, onun Jürgen Habermas ve Marshall Berman eleştirisinde vurgulanır. Gilroy, modernitenin yerine getirilmemiş vaatlerine yönelik inanca karşıt bir görüşle Afrika diasporası ve dolaşısıyla köleliğin modernitenin inşasında oynadığı rolün bir yeniden değerlendirmesinin “modernite tartışmalarının inşasını sağlayan terimlerin bu tartışmaların akademik katılımcılarının itiraf etmeye yanaşmayacağı kadar eksiksiz bir revizyonunu gerektirdiğini” (Gilroy, 1993, s. 46.) öne sürer. Modern öznellikler ve kimliklerin Gilroy tarafından benimsenen merkezden çıkarılmış, çoğul düzenlemeleri Berman'ın “modern benliğin ve modern çevrenin yakın bütünlüğü”ne (Gilroy, 1993, s. 46) dair inancına karşıttır. Bhabha ve Gilroy postmodern düşüncede modernitenin inşasına yönelik eleştirilerinde Dussel'e katılır. Onların post-kolonyal kuramsallaştırmalarını farklı kılan şey ise kolonyal miraslarıdır: Dussel için İspanyol ve Latin Amerikan; Gilroy için Afrika diasporası, Fransız, Alman ve İngiliz imparatorlukları; Bhabha için ise İngiliz İmparatorluğu ve Hindistan'ın kolonize edilmesi.

Santiago Castro-Gómez (1996) benim Dussel ile Bhabha'yı güç kolonyalitesini farklı yerel tarihlerden eleştiren düşünürler olarak kıyaslamam hakkında ciddi kuşkular dile getirir. Kendi perspektifimden konuşmak gerekirse, bu kuşkular kısmen argümanımı İspanyolca yayımlanan makalelerde (Mignolo, 1996a; 1996b; 1997a; 1997c) geliştirme biçimimden, kısmen de onun kendi “ile-rici” post-kolonyal kuramsallaştırma kavrayışından kaynaklanan,

“post-kolonyalite” olarak gördüğüm şeyin bir yanlış anlaşılmasına dayanır. Santiago Castro-Gómez için Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha gibi isimler post-kolonyal kuramların paradigmatik evrelerine karşılık gelir ve bu başlık altındaki tüm kuramsallaştırmaların onun “son evre”sinin perspektifinden ölçülmesi gerekir. Yani Castro-Gómez’in lineer, ilerici ve modernist bir bilgi üretimi kavrayışını sürdürdüğü görülür. Benim Bhabha ile Dussel arasında yaptığım kıyaslamanın amacı tam olarak böyle bir perspektife karşı koymak ve jeo-tarihî konumlar ile bilgi üretimi arasındaki oranı vurgulamaktı. Ben Bhabha ile Spivak’ın “daha iyi tanındığı” ve “daha popüler olduğu” gerçeklerine kör kalmıyorum. Fakat bu, güç ve bilgi kolonyalitesi ile ilişki içerisinde sorgulanması gereken farkın ta kendisidir. Benim niyetim Spivak ya da Bhabha tarafından yapılan katkıları azımsamak değil, Castro-Gómez’in durumunda post-kolonyalite ile beraberliğinin altını oyan bilgi üretimi ve kavramsallaştırmasıyla alakalı olarak modern/kolonyal dünya sistemi imgeleminden uzaklaşmaktır.

Ne var ki Castro-Gómez’in argümanında dikkate alınmayı özellikle hak eden bir nokta bulunur. Ona göre Said, Spivak ve Bhabha post-kolonyal bir argüman öne sürerken, Dussel’inki karşı-modern bir argüman olarak anlaşılmalıdır. O, Michel Foucault’nun bilgi düzenine yönelik eleştirisini çıkış noktası olarak modern *épistémé*’in bilginin nesnede yerleşik olan niteliklerin temsili olarak düşünülemeyeceği varsayımının altını çizer. Bilgi aynı zamanda aşkın bir öznenin, yani bilen öznenin bilişsel yapısında konumlanan yapısal koşullara bağlıdır. Castro-Gómez, Foucault’nun bilen öznenin bilgi üretiminin parçası olduğunu, fakat aşkın özne olarak bilgi nesnesiyle aynı şekilde temsil edilemeyeceğini belirten modern epistemoloji paradoksunu açığa çıkarmasından faydalanan Foucault beşerî bilimlerin ortaya çıkışını bu paradoksa dayalı olarak açıklar. Castro-Gómez sonuç olarak modern epistemolojinin (burada “modern” içsellikten kastım, güç kolonyalitesinin kolonyal farkın çizilme sürecinde uygulanmasıdır) kavramsallaştırılmasında bilginin beyaz, erkek, heteroseksüel ve orta sınıfa ait Batılı Avrupa öznesinden aşkın bir bilen özneye yansıtılması üzerine temellendiğini vurgular. (1996, s. 154-155.) O, buna ilaveten

bir bütünlüğü gözlemleme ve yakalama ilüzyonunun yalnızca belli bir gözlem mahallinin gözlemlenmesine yönelik körlük koşulunun sağlanması durumunda mümkün olduğunun da altını çizer. Böylece, diğer bilgi biçimlerini madunlaştırabilmiş olan modern epistemoloji, kendisini evrensel bir gözlem perspektifini ve ayrıcalıklı bir ifade edim mahallini varsayarak inşa etmiştir. (s. 155.)

Sunduğum argümanı bu noktaya kadar takip eden okurlarımın da hak vereceği üzere, Castro-Gómez'in modern epistemolojinin kritik bir boyutunu Foucault'nun analizi aracılığıyla açıklayışını benimsemeden edemeyeceğim. Castro-Gómez bir önceki paragrafın son cümlesinde görülebileceği gibi Foucault ile Umberto Maturana ve Francisco Varela arasında bağlantı kurduğu sürece, Maturana ile Varela'nın 1970'li yıllardan bu yana benim kuramsal düşüncelerime kılavuzluk etmesi sebebiyle (Mignolo, 1978; 1991, 1995a) ona katılıyorum. Ayrıyeten Castro-Gómez'in Latin Amerika felsefesi eleştirisinin modern epistemoloji paradoksuna demirlendiği görülür. O beşerî bilimlerin ve modern felsefenin söylemlerinin evrenselliğini açığa çıkarma yetersizliği olarak kendisini gösteren kısıtlamasının gerçekten de bilen öznel olarak gözlemcilerin sosyokültürel özgünlüğüne derinden demirlenmiş olduğuna dikkat çeker. (1996, s. 155.) Burada bir kez daha, okuduğunuz kitapta ve Castro-Gómez'in makalesinde bazıları üzerine yorumda bulunduğu önceki metinlerimde vurguladığım noktanın buna benzer olduğunu düşünmeden edemiyorum. Pekâlâ bahsi geçen nokta nedir ve aradaki fark nerededir? Şimdi Bölüm 3'teki argümanın gövdesini meydana getiren, Latin Amerika'da post-bağımsızlaşma entelektüellerinin durumuna değindiği için Castro-Gómez'in sunduğu argümanı biraz daha takip edelim.

Eğer modern epistemoloji kendi ifade edim mahallini uyuşturup, bir evrensel tasarım olarak bilgi düşüncesini belli ve gizli yerel tarihlerden yansıttıysa, küresel epistemolojik tasarımlar diğer, kolonyal yerel tarihlere girdiğinde ne olur? Castro-Gómez bununla alakalı olarak on dokuzuncu yüzyıl Arjantin'inde ve İspanyol Amerika'sında etkili düşünürler, deneme yazarları ve siyasetçiler olmuş Domingo F. Sarmiento ve Juan B. Alberdi'yi örnek

verir. Ve doğru bir biçimde Sarmiento ile Alberdi'nin çevreden, ancak modernite epistemoloji *içerisinden* ayrımsal bir ifade edim mahalli (Mignolo, 1995a, s. 316-337) ortaya koyduğuna dikkat çeker. Burada “doğru bir biçimde” dememin nedeni, bunun Latin Amerika'da bağımsızlığın içsel kolonyalizmle el ele gitmesinin arkasında yatan sebep olmasıdır. Castro-Gómez, Sarmiento ve Alberdi tarafından taklit etmeye çalıştıkları Aydınlanma felsefesine sadık kalmalarına rağmen birkaç gözlem ve ifade edim mahallinin olasılığını açmaları bakımından “ikincil gözlemler” olarak belirlenen görüşleri tarif etmeyi önerir. Ne var ki Sarmiento ile Alberdi'de karşılaştığımız kısıtlamalar, modern epistemolojideki kısıtlamaların aynısıdır: Kendilerini gözlemlediklerini gözlemlemeye yönelik bir körlük ya da yetersizlik. (Castro-Gómez, 1996, s. 156; Mignolo, 1991, s. 357-385; 1995a, s. 1-28.) Castro-Gómez, bunu mümkün kılmak için bizim “üçüncü bir gözlem derecesi”ne, “Avrupadaki gözlemlerin kendilerini içinden gözlemlediği bilgi düzeyine yönelik bir gözleme” ihtiyaç duyduğumuzu ve bunun modern epistemolojinin “düzeninden *epistemolojik bir kopuşu* gerektirecek bir olasılık” (1997, s. 156) olduğunu öne sürer. Bu, Castro-Gómez'in gerçekten de kritik önem taşıyan noktasıdır. O, post-kolonyal akıllı ve düşünmeyi işte burada konumlandırır. Aradaki fark ise benim Arjantinli filozoflar Kusch ile Dussel'e ve Meksikalı tarih filozofu Zea'ya Castro-Gómez'in post-kolonyal, üçüncü derece değil de karşı-kolonyal, ikinci derece gözlemler olarak gördüğü post-kolonyal bir duruş atfettiğim gerçeğinde yatar.

Bu nokta, okumakta olduğunuz bölüm ile ondan bir sonrakinde yer alan bazı tartışmalar için geçerliliğini korur. Ancak bir yandan Sarmiento ile Alberdi, diğer yandan da Kusch, Dussel ve Zea arasında bir fark dikkati çeker. Bu ilk iki düşünürün Avrupa'yı Latin Amerika'nın geleceği için bir model olarak gördüğü yerde, son üç düşünür onu bir engel olarak algılar. Eğer bunların ikisi de farklı ifade edim mahallerine karşılık geliyorsa, Alberdi onu evrensel bir tasarımın yerel bir devamı olarak öne sürmüştür. Kusch, Dussel ve Zea ise bunun yerine, içeriğine itiraz ettikleri epistemolojik temel dâhilinde kalmayı sürdürseler de, farklı bir ifade edim mahallini farkın doğrulanması olarak ileri sürmüşlerdir. Böylece, modern/kolon-

yal dünya sisteminin imgelemi üzerine eleştirel bir söylem olarak post-kolonyalite, okuduğunuz bölümün başında da belirttiğim üzere iki düzeyde anlaşılabilir: Madun bilgilerin bir eleştirisi (ikinci derece gözlem) ve sınırda düşünme olarak post-kolonyal akıl (üçüncü derece gözlem). Kusch, Dussel ve Zea'nın bu birincisine katkıda bulunurken, Sarmiento ile Alberdi'nin bulunmadığı açıkça görülebilir.

Ne var ki burada bir soru baş gösterir: Bizim Latin Amerika'da epistemolojik ifade edimi Castro-Gómez'in üçüncü derece gözlem (Fanon ya da Glissant'daki gibi) olarak nitelendirdiği şey daha yakın olduğu söylenebilirken, İspanyol Amerikası'nda bu adım 1960'lı yıllardan 1990'lara kadar açıkça dile getirilmemiştir. Bunun sebebi nedir? Neden Castro-Gómez'in post-kolonyal düşüncüyü ve aklı üçüncü derece bir gözlem olarak tanımlama önerisi İngilizce ve Fransızca'da mevcut iken, Latin Amerika felsefesinde eksiktir? Acaba bu durum, İspanyolca dilinde ve İspanyol entelektüel miraslar dâhilinde yazılan Latin Amerika felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana sürekli modernitenin kenarına doğru kaymasından mı kaynaklanır? Castro-Gómez'in doğru kuramsal gözlemi, dil ile bilginin içinde günümüze kadar hâlâ modernite epistemolojisine yerleşik olan güç ve bilgi kolonyalitesini dile getirmeyi sürdürdüğü modern/kolonyal dünya sisteminin tarihinin bir yönünü göz ardı etmemeyi mi içerir? Bu sorulara Bölüm 5, 6 ve 7'de geri döneceğim.

Bu noktaya kadar yaptığım gözlemler birincil olarak dil, etni-site ve bilgi jeo-politikasına odaklandı. Dolayısıyla henüz güç ve bilgi kolonyalitesinde toplumsal cinsiyet konusuna değinmedim. Okuduğunuz bölümü toplumsal cinsiyeti ön plana taşıyarak kapatacak ve bu konuya Bölüm 5 ve 6'da geri döneceğim.

TOPLUMSAL CİNSİYET VE GÜÇ KOLONYALİTESİ

Okumakta olduğunuz bölümü tartışmayı ortaya çıkarmakta olan madun meta-kuramsal soruşturma alanlarına ve güç kolon-

yalitesinin ataerkil boyutunun eleştirisine açarak sonuçlandıracağım. Bahsi geçen tartışmayı şu ana kadar ifade edim mahalliyle ve jeo-tarihî kategorilerle sınırlı tuttum. Bu, kolonyal mirasların ve post-kolonyal kuramların yakın geçmişte öncelikli olarak tartışıldığı yerdir. Birinci ve İkinci Dünya, Batı ve Doğu, kenar ve çevre, İspanyol ya da İngiliz kolonyalizmi gibi kavramların hepsi jeo-tarihî kategorilerdir. Ben epistemolojik bir keşif olarak gördüğüm şeyin ayrıntılarına inerken bunu post-kolonyal kuramsallaştırmayı teşvik eden etkenlerden birinin bilgi üretimi ve dağıtımının jeo-tarihî konumu olduğunu varsayarak yaptım. Benim argümanımda, böylece biçim bulan politikalar ve duyarlılıkların toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıf düzeniyle kıyaslanması mümkündür. Tüm bu durumlarda bilgi üretimi ve kuram ihtiyacı artık hakikati dile getirmeye yönelik soyut ve rasyonel bir isteğin yanı sıra –belki de birincil olarak– hâkimiyet yapısına ve insani özgürleşmeye dair etik ve siyasi endişeler tarafından teşvik edilir. Buna ek olarak eğer bilgi üretimi geçmişte hep –Rönesans ve Aydınlanma projelerinin iddia ettiği üzere– insanı özgürleştirmeyi amaçladıysa, post-kolonyal kuramların hem toplumsal hem de epistemik “özgürleşme”yi desteklediği belirtilmelidir. Ayrıca bilgi üretiminin boyun eğdirilmiş toplulukların özgürleştirilmesinin yanı sıra aynı madalyonun iki farklı yüzü olan modernite ve kolonyalizmin inanç yapısı dâhilinde yaşayıp eylemde bulunanların kendi kendilerini özgürleştirmesi için olduğuna dikkat çekmekte de fayda vardır. Özgürleşme *olarak* serbest kalma hem madunların tanınmasını hem de hegemonya ile madunluğu sürdüren güç yapısının silinmesini ifade eder.

Böylece Sara Suleri tarafından ortaya koyulan, jeo-kültürel kategoriler boyunca uçtan uca uzanan önemli bir kronolojik ayrıma varıyoruz. Suleri, “İngiliz Hindistan’ı”nın altını çizerek kolonyal ve post-kolonyale (durumlara, söylemlere) yeni bir ışık altında bakar:

Eğer İngiliz Hindistan’ı hem kolonyal hem de post-kolonyal anlatıları içeren diskürsif bir alanı temsil ediyorsa, aynı zamanda Güney Asya’daki sorunlu milliyetçilik kronolojisinin bir alternatifini temsil eder. Ulus kavramı kolonize eden

ülkenin eski kolonisine verdiği armağan olarak yorumlandı-
ğı sürece kolonyal etkileşimin ürettiği tasavvur edilmesi ola-
naksız topluluk hiçbir zaman yeterli olarak yorumlanamaz.
(Suleri, 1992a, s. 3.)

Bu alıntıda dikkatimizden kaçmaması gereken nokta, kolon-
yal/post-kolonyalin kronolojik olarak yeniden dile getirilmesinin
dil ile imparatorluk arasındaki gizli suç ortaklığına demirlenmiş
olduğu gerçeğidir. “İngiliz Hindistan’ı” demek, “Hispanik Ameri-
ka” ya da “Anglo-Amerika” demeye benzer ve jeo-tarihî kategorile-
rin kavramsallaştırılması emperyal dillerle ciddi ölçüde ilişkilidir.

Dahası, Suleri jeo-tarihî kategoriler ile toplumsal cinsiyet, cin-
sellik ve jeo-kültürel konumların siyaseti ve duyarlılıkları arasın-
daki bağlantıları ön plana taşır. (Suleri, 1992a; 1992b.) Suleri’nin
sunduğu argümanlar Trinh Minh-ha (1989) ve Chandra Mohanty
(1988) gibi toplumsal cinsiyet ve kollonyalizm eleştirmenlerinin
argümanlarına katılır. Onların metinleri, post-kolonyal kuramsal
pratikleri siyahi kadınların yanı sıra sınırları kuramsallaştıranların
(örneğin Anzaldúa, [1987]; Saldivar, [1992]; ve Afrika diasporası
[örneğin Gilroy, 1993]) ön plana çıkardığı meselelerle karşıla-
şacak şekilde yeniden yönlendirilmesine kayda değer ölçüde katkı-
da bulunur. Suleri bu perspektiften kültürel eleştiri ve post-kolon-
yal kuramsallaştırmanın geleceğine musallat olan iki büyük mese-
le saptar: Bunlardan birisi, erken dönem post-kolonyal kuramsal-
laştırmanın içerisinde biçimlendirildiği kutuplukların (“Doğu-Ba-
tı”, “kolonize eden-kolonize edilen”, “biz-onlar” vs.) yeniden dü-
zenlenmesi, diğeri de toplumsal cinsiyet ile post-kolonyal duru-
mun dile getirilmesidir:

Eğer kültürel eleştirinin bedenselliği şimdi diyalektiğini öte-
kinin üretken yokluğunda konumlandıracaksa, aynı zaman-
da toplumsal cinsiyet sembolü ile arasındaki ilişkiyi yeniden
düzenlemelidir. Toplumsal cinsiyetin sembolik statüsü cin-
sellik metaforlarına bel bağlayan, bir ölçüde gayri-eleştirel
olan bir söylem ortaya koyar. Ya da acaba o, yalnızca kolon-
yal etkileşimin geleneksel deşifrelerini dikte eden sefil biyo-

lojizmi somutlaştırmakla mı kalır? Kolonize edilen kıta parçasının “feminenliği” Oryantalist anlatılara Doğu’nun egzotikliğine yönelik en baskın mecazlarını sağladığından, böyle metinlerin çağdaş yorumlarının kendi söylemlerinin feminenleştirilme sürecinde kayda değer ölçüde kültürel duyarlılık sergilemekle yükümlüdür. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet ile kolonize eden ve edilen arasındaki basit bir bağıntı kişiyi yalnızca, sayesinde marjinalliği saptamaya yönelik bir girişimin kenar ile merkez arasındaki aşılması olanaksız mesafenin zıt bir kopyasını beraberinde getirdiği, farklı bir düzenin yorumsal uyumsuzluğa götürebilir. Ne var ki kolonyal suç ortaklığının gergin duygu karmaşası, toplumsal cinsiyetin hem kolonyal hem de post-kolonyal anlatıların mecaz kullanımlarında nasıl eşit ölçüde bir duygu karmaşası eşliğinde işlev gördüğüne yönelik daha incelikli bir yorumu talep eder. (Suleri, 1992a, s. 15.)

Toplumsal cinsiyet ile feminizmin kolonyal kültürel çalışmalara girmesi, post-kolonyal kuramsallaştırmanın en az iki farklı ve tamamlayıcı yönde gerçekleştirdiği epistemolojik keşfi doğrular: Birinci olarak, bunu modernite ile aklın şiddeti arasındaki suç ortaklıklarını ortaya çıkararak ve bastırılmış ikincil nitelikleri bilginin alanından geri getirerek; ikinci olarak da akademik çalışmalar ve uğraşları kamu alanına açarak yapar. (Moya, 1997; Mohanty, Russo ve Torres, 1991.) Post-kolonyal kuramsallaştırmanın (ve temsil-olarak-bilgiyi edim-olarak-bilgiye dönüştüren diğer kuramsal pratikler ile özne/nesne imhasını silmenin) gücü, onun hem epistemolojik hem de sosyal ve kültürel dönüşüm kapasitesinde yatar. Dahası o, beşerî bilimlerin ve akademik kültürlerin uluslar-aşırı bir dünyada yeniden tanımlanıp konumlandırılmasına, yani bunları modernitenin alanının ve onun ulusal ve emperyal devletler ile suç ortaklığının ötesine taşınmasına yardımcı olur. (Bkz. Bölüm 6.)

BÖLÜM 3

İNSAN KAVRAYIŞI VE YEREL İLGİLER: OKSİDENTALİZM VE AMERİKA (LATİN AMERİKA) ARGÜMANI

1997 yılının sonbaharında Irene Silverblatt ile birlikte “Latin Amerika’da Modernite ve Kolonyalite” konusu üzerine bir lisans semineri verdim. 1998 yılının baharında bu semineri Latin Amerika Kültür Araştırmaları sertifika programının ana derslerinden biri olarak lisansüstü düzeyde tekrar ettik. Bu iki seminer arasındaki zaman diliminde başlığı biraz değiştirmeye karar verdik. 1998 baharında başlık “Modernite, Kolonyalite ve Latin Amerika”ydı. Sunduğumuz argümanın “Latin Amerika”nın gerçekten de bugün modernite/kolonyalite olarak tarif edilen jeo-politik sürecin bir parçası olduğunu göstermeyi amaçlamasına rağmen, ilk seçtiğimiz başlığın modernite ve kolonyalite gibi “şeyler”in onun “içinde” gerçekleştiği ya da onun “başına geldiği” sabit ve mevcut bir varlığın ön varsayım olarak kabul ettiğini fark ettik. “Indias Occidentales”, ondan sonra Amerika ve daha sonra Latin Amerika, kendi özgün kolonyal farkından moderniteyi iki kez teşkil etmişti. İlk olarak, on altıncı yüzyılda Amerika’nın “keşfi” modern/kolonyal dünyanın biçimlenmesini sağlamıştı. İkinci olarak, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Amerika kıtası modernite/kolonyali-

tenin ikinci evresini oluşturunuyordu. “Tarih”in Fransız Devrimi’ni, Aydınlanma’yı ve modern ulus-devletlerin oluşumunu vurgulamasına rağmen, Amerika kıtası modernitenin daha kısa tarihiyle (on sekizinci yüzyıldan bugüne kadarki) el ele gider. Yani, Hindistan’ın İngiltere tarafından kolonize edilmeye ve Kuzey Afrika’nın Fransız kolonyalizminin etkisi altına girmeye başladığı dönemde Amerika kıtası İngiltere (Birleşik Devletler), Fransa (Haiti) ve İspanya’dan (Arjantin, Meksika, Kolombiya, Şili, Peru, Ekvador) uzun bir dekolonizasyon dönemine tanıklık etti. Özetlemek gerekirse kişi, modern/kolonyal dünyadaki kolonyal farkta görülen türlü türlü varyasyonları içeren yelpazeyi işte burada bulabilir.

Okuduğunuz bölümün hedefi bu süreci haritalandırmak, yani onu detaylı olarak tarif etmek yerine modernitenin kolonyal ufunda Amerika kıtasının, Güney ve Kuzey Amerika’nın ve Amerika ile Karayipler’in imgesine biçim veren anları, tarihî olayları, toplumsal hareketleri ve fikirleri saptamaktır. Amerika kıtasını yapmayı ve bozmayı içeren bu süreç, modern/kolonyal dünya sisteminin oluşumu ve dönüşümünü, kültürlerin emperyal tahsisini (yani insanları dillerine ve dünya üzerindeki konumlarına göre bölgeselleştirme) ve amansızca gerçekleştirilen madun yeniden konumlandırmayı içeren daha geniş bir sürecin parçasıdır. Bununla alakalı olarak jeo-politik sahnede karşılaştığımız en dikkat çekici örnek, Birleşik Devletler’in on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında dünya düzeninde madun bir konumdan yirminci yüzyıl sırasında emperyal bir güç mevkiisine geçmesidir. Bu bakımdan, söz konusu argüman jeo-tarihî konumların modern/kolonyal dünyanın oluşum sürecindeki yoğunluğunu göz önünde bulundurarak gelişir. Örneğin dekolonizasyon Hindistan’da 1947’de, Kuzey Afrika’da da 1950’lerin sonları ile 1960’ların başlangıcı arasında gerçekleşmiştir. Latin Amerika’da ise on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında, Fransa’nın Napolyon’un yenilgisinin ardından İngiltere ve Fransa’nın emperyal birer güç olarak yükseldiği farklı bir dünya düzeninde meydana gelmiştir. Dolayısıyla, dekolonizasyondan kısa bir süre önce ya da sonra doğan Hintli ya da Kuzey Afrikalı entelektüellerin öne sürdüğü dekolonizasyon kuramları, bu olguyu gerçekleşmesinden bir ila bir buçuk yüzyıl sonra kuramsallaştıran

Latin Amerikalı entelektüellerinkinden oldukça farklı bir tarihî ve duygusal deneyim tarafından teşvik edilmiştir. Ayrıca Amerikalıların kolonyal Avrupalı perspektifinden kendisinin farkı (Afrika ve Asya'nın olduğu gibi) değil de uzantısı olarak görüldüğünün akılda tutulması gerekir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Haiti Devrimi ve modern/kolonyal dünya sisteminin 1898'da ciddi ölçüde yeniden düzenlenmesi hem günümüzde Birleşik Devletler'deki Hispanikler/Latinların konumlandırılması hem de Afrika kökenli insanların Amerika'da Birleşik Devletler'in ötesinde yeniden düşünülmesi için gereken zemini hazırlamıştır. Son olarak, uzun bir zincir oluşturacak şekilde on altıncı yüzyıldan beri birbirlerini izleyen Amerika yerlisi protestolarının bir halkasını oluşturan 1994 tarihli Zapatista ayaklanması güç kolonyalitesinin, dekolonizasyonun ve okuduğunuz bölümde yeniden haritalandırmaya çalıştığım, Amerika kıtasında kolonyal farka yönelik mücadeleden haritasını daha da karmaşık hâle getirmiştir.

Dolayısıyla ben, burada on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki tarihler, olaylar ve düşünürleri, bunların birbiriyle çelişki içerisindeki çeşitli yerel tarihlerinin her birinin kolonyal miraslara, modern dünya sisteminin imgelemine inşasına ve kolonyal fark ile başa çıkma girişimine yerleşik olduğunu varsayarak ele alıyorum. Bölümün ilk kısmında Amerika kıtasını "Batı Yarıküresi"ne dönüştürerek iki dile ve "ırk"a bölen imgelemi inceliyorum. Bolivar, Jefferson ve Şili asıllı entelektüel Francisco Bilbao'yı bu ilk kısmın ana kahramanları olarak seçiyorum. Buradan yirminci yüzyılın başlarında önceki tartışmayı Marksizm perspektifinden yeniden dile getirip, on dokuzuncu yüzyıl tartışmalarında hep eksik olan Amerika yerlisi kültürlerini tabloya dâhil eden Perulu Marksist entelektüel José Carlos Mariátegui'ye geçiyorum. Onun ardından tartışmalı Arjantinli düşünür Rudolfo Kusch'a odaklanarak onun 1970'li yıllarda Amerika yerlilerinin düşünce kategorilerini batı Avrupa'ya ait olanlar (Heidegger, Nietzsche ve Hegel'de dâhil) ile ifade eden belli bir tür sınırdaki düşünmeye yaptığı katkıyı tartışıyorum. Ayrıca Kusch tarafından başlatılan analizlerin burada ele almadığım, 1970'li yıllara kadar eksik olan bir Amerika yerlisi entelektüelliği tarafından günümüzde takip edil-

diğini belirtmek istiyorum. Son olarak birkaç sebepten ötürü Kübalı antropolog Fernando Ortiz'in ve onun kültür-aşırılık kavramı üzerinde duruyorum: İlk sebep, onun ulusun sınırları "üzerine" "mestizaje" ile ilişkili olarak, kültürlerin sınırını da nesneler ve emtiaların modern/kolonyal dünya sisteminde kültür-aşırılaştırılması ile bağlantı içerisinde düşünmeye başlamasıdır; ikinci sebep, onun Latin Amerika'nın homojen Kreol imgelemine Afro-Amerikalıların Küba'ya ve Karayipler'e yaptığı katkıları dâhil etmesidir; üçüncü sebep ise ortaya koyduğu sosyalin (ve bilhassa ulusalın) kültür-aşırılaştırılması düşüncesinin disipliner söyleme meydana okumaması, bunun aksine onun saflığını korumasıdır. Ortiz'deki bu gerilim benim ikisi de belli bir disiplinin yerine kölelik deneyiminden düşünen ve yirminci yüzyılın başlarında "çifte bilinç" kavramını ortaya atan Du Bos'ya katılan Edouard Glissant ve Frantz Fanon gibi Afro-Karayip asıllı düşünürleri ele almamı sağlıyor. "Çifte bilinç" kavramı, disipliner temel düzeyine taşındığı zaman benim sınırda düşünme olarak tarif etmeye çalıştığım epistemolojik bir çatlağı beraberinde getirir.

ZATEN YAYGIN OLARAK BİLİNER BİR HİKÂYENİN YENİDEN ANLATILMASI

Bu hikâyeyi Aymara kökenli entelektüel ve siyasi aktivist Fausto Reinaga'nın şu gözlemiyle ilişkili olarak anlatıyorum: "And Cumhuriyetleri, Ekvador, Peru, Bolivya, Şili ve Arjantin, kheswaymara [Quechua ve Aymara] ile İspanyol istilacılar arasında 500 yıl süren bir savaşın sonucunda doğmuştur. 'Bağımsızlık savaşı' olarak adlandırılan mücadele ise on altı yıllık bir zaman dilimine yayılır." (Reinaga, 1969, s. 159.) Bu susturulmuş hikâye bağımsızlıktan bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Daha önce de bahsettiğim üzere Zapatistalar, beş yüz yıllık baskı dönemine gönderme yaparak Lacandon Ormanı'nda ilk bildiriye başlatmışlardır. Susturulmuş olsa da mevcutluğunu koruyan ve Haiti Devrimi'ni de kapsayan bu arka plan, Kreol entelektüelin on dokuzuncu yüzyılda Latin Amerika'yı modernize etmeye yönelik isteklerinin karan-

lık yüzü olarak akılda tutulmalıdır. Ben yerli hareketlerini mevcut küreselleşme bağlamında analiz edebilmek için bu arka plana Bölüm 7’de geri dönüyorum.

Okumakta olduğunuz bölüm Quijano ile Wallerstein’in modern kolonyal dünya sisteminin imgeleminde Amerika kıtası üzerine olan tezini başlangıç noktası olarak Bölüm 2’nin devamını getirir. “Amerikanlık”, New England eyaletinin İngiltere’den, Yeni İspanya’nın, Peru Valiliği’nin ve Yeni Granada’nın da İspanya’dan bağımsızlık kazanmasının en az iki yüz yıl ardından ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu noktada sakinleri tarafından güneyde Tawantinsuyu, kuzeyde Anahuac ve merkezde Abya-Yala adlarıyla bilinen yerler “Indias Occidentales” olarak yeniden vaftiz edilmiştir. Bu adlandırmanın sebeplerinden birisi, Kolomb’un Hint Adaları’na vardığını düşünmesi ve sonradan Vespucci’nin Kolomb’un vardığı toprakların bir Yeni Dünya olduğu hipotezini ortaya atmasıdır. Yaygın olarak bilindiği üzere, Amerigo Vespucci’nin onuruna “Amerika” adını öneren kişi, Gimnasio Vosgense’ye (bu, Lorraine, Saint Die şehrindeki hümanist bir muhitin adıdır) mensup Alman entelektüel ve bilimci Martin Waldseemüller olmuştur. Burada ilgi çekici olan bir nokta, Waldseemüller’in o dönemin temelde Hristiyan olan dünya tablosuna “dördüncü” bir kıtayı sığdırma amacıyla önerdiği gramatik cinsiyet dönüşümüdür. On beşinci yüzyılda bilinen tüm kozmolojiler (İslami, Çin, Aztek, İnka) arasında dünyayı üç kıtaya (Asya, Afrika ve Avrupa) ayıran ve bunların her birine Nuh’un oğullarından (Yafet, Ham, Sam) birinin adını veren yalnızca Hristiyan kozmolojisiydi. (Hay, 1957.) İspanya tahtı, kıtasal kimliğin yerine kolonyal toprakların yönetimiyle ilgilendiğinden ve bu topraklar hem Indias Occidentales (bugünün Amerika’sı ve Karayipler’i) hem de Indias Orientales (Pasifik adaları ve bunların merkezi olarak Filipinler) içerdiğinden onları “Amerika” olarak adlandıramıyordu.

“Amerika” adı, gayet ilginç bir şekilde İspanya tahtı ya da Indias Occidentales’teki İspanyollar için değil, “Amerika”da doğan İspanyol kökenli Kreol nüfusu ve entelektüellerinin yanı sıra on dokuzuncu yüzyılda bağımsızlık hareketinin liderleri için geçerli

olan bir bölgesel kimlik hâline gelmiştir. İleriki kısımlarda da göreceğimiz üzere, kendilerini tüm muhtemel varyasyonlarıyla (“İspanyol”, “İndo”, “Latin”) birlikte “Amerikalılar” olarak tanımlama sürecini başlayan da Kreol nüfusu ve entelektüelleri olmuştur. Jeo-kültürel kimlik söyleminin önemi, bunun fetih ve kolonizasyon sürecinde açılan bir yarığı doldurduğu gerçeğinde yatar. Başka bir metnimde (Mignolo, 1996d) öne sürdüğüm üzere fetih ve kolonizasyon “yersiz söyleyiş” biçimleri doğurmuştur: Yerli nüfusunun söyleyişlerini (kozmolojisini, anılarını, toplumsal ilişkilerini, emeği vs.) dile getirilmesine yüzyıllar boyunca aracılık eden yer ile ilişkisi bozulmuştu. Onların söyleyişleri, kolonize edenlerle aralarındaki ilişkide bir “yersiz söyleyiş” hâline gelmişti. Yine aynı durum onların kendi toplulukları içerisinde de geçerliydi; çünkü artık alanlarına yabancı öğelerin sokulduğunu biliyorlardı. İspanyolların söyleyişleriyse, onların yabancı olması ve Amerika yerlisi nüfuslarını tarif ederken bahsettikleri bilgilere, kozmolojiye, insanlara ve anılara yabancı kalması sebebiyle eşit ölçüde “yersiz”di. Diğer yandan onların bu yeni topraklardaki anıları da “yeni” olmanın yanı sıra Kastilya’nın ve Kastilyalı tarihçilerin bölgeselliklerini (yani coğrafi sınırlar ve ortak anılar tarafından biçimlendirilen bir yer inşa etme süreci) inşa etmek için başvurduğu anılardan oldukça farklıydı. “Kreol” nüfusunun ve onun entelektüellerinin ortaya çıkışı bu boşluğu doldurmuş ve yıllar sonra “Latin Amerika” olarak adlandırılan yeni bir bölgeselliğin üzerine inşa etmişti. Bu sözü geçen, coğrafi dış hatları aşağı yukarı kıtasal Güney Amerika’ya karşılık gelen ve ortak anıları Indias Occidentales’in İspanya tarafından kolonize edilmesine dayalı olan, böylece de kıtasal İspanyol Amerika’sıyla aynı dili konuşan Porto Riko’yu, Santo Domingo’yu ve Küba’yı içeren bir bölgeselliktir. Brezilya ise –adaların durumunda olduğu gibi– dilinden değil, kıtasal olduğundan Latin Amerika’ya dâhil olmaz.

Bu durumun neticesinde Amerika’nın (Latin Amerika’nın) mevcut imgesi birinci modernitenin (yani “Annales” tarihçilerinin erken modern dönemi) ve öncelikli olarak Atlantik ticaret ağının (bu, modern dünya sisteminin ekonomik temeli olsa da, aşağı yukarı on yedinci yüzyılın ortalarından Birinci Dünya Savaşı’na uza-

nan ikinci modernitenin tarihinin ulusal tarih yazımına yerleşik hâle gelip İngiltere, Fransa ve Almanya'nın hâkimiyeti altına girmesinin ardından unutulmuş ve susturulmuş bir öge olmuştur) kurulduğu on altıncı yüzyılın kolonyal mirasları üzerine haritalandırılmıştır. Böylece, örneğin her bir "Latin Amerika" tarihinin 1492'de, "Kızılderili Meselesi ve –öncesinde Afrika yaygın olarak kölelikle ilişkilendirilmediğinden kölelik kavramını önemli bir yeniden değişime zorlayan– Afrika köle ticareti ile birlikte başladığı yerde, "Anglo-Amerika" tarihi 1600'de başlar. (Slotkin, 1973; 1985; Stephanson, 1995.) Ne var ki bu tarih (1600), 1492'yi hâlâ önemli gören (örneğin Marmon Silko'nun "Beş Yüz Yıllık Harita"sı, Almanac of the Dead, 1991; bkz. giriş benim bölümüm). Bunun sebebi ise basittir: Kızılderililer, Pilgrimler'in varışını zamanın "başlangıcı" olarak kabul eden Anglo (İngiliz Amerika) ulusal tarihine bağlı olmamasıdır. Her hâlükârda, "Güney ve Kuzey Amerika"nın jeo-politik oluşum ve dönüşümünde akılda tutulması gereken kritik nokta, 1600 ile 1776 yılları arasında bir yandan Anglo-Amerika tarihi, diğer yandan da Karayip Adaları'nın İngiltere tarafından kolonize edilmesi arasında görülen farklılıklardır. İngiltere'nin Jamaika'yı fethederek İspanya'nın Karayipler'in tamamını kontrol altına alma planını bozduğu 1655 yılı, Karayipler tarihinde önemli bir tarihtir. Bu noktadan itibaren, düşüş hâlindeki İspanyol kolonyalizminin Porto Riko, Küba ve Santo Domingo'yu (Hispanyola'nın doğu kısmıdır; batı kısmı olan Saint Domingue ise Fransız kontrolü altında olmuştur) elinde tutmayı başardığı 1713 tarihli Utrecht Anlaşması'na kadar Karayipler'in kolonyal tarihi kontrolü ele geçirerek sömürge ekonomisinde yer edinen yeni güçlerin (Hollanda, İngiltere ve Fransa) tarihidir. 1655 yılı aynı zamanda kuzey, kıtasal "Amerika"yla önemli bir farkı işaretler: İngiltere bu kıtayı hiçbir zaman Jamaika'yı ele geçirdiği ya da İspanyolların Karayipler'i, Mezoamerika'yı ve And Dağları yöresindeki ülkeleri ele geçirdiği gibi geçirmemiştir. Bu fark, sonradan Karayipler'de kolonizasyon perspektifinden İngiltere ile Fransa arasında daha yakın bir paralellik ortaya koyar. Bunun yanı sıra o, Afro-Amerikalıları Karayipler'de yerinin belirlenmesinde ve onların Londra'yla ve kıtasal Birleşik Devletler'deki Afro-Amerikalılarla ilişkilerinde merkezî önem taşır.

Okurlarım neden belli tarihlere dikkat çekmekte bu kadar ısrarcı olduğumu merak edebilir. Giriş kısmında “modern dünya sistemi” modeli ya da metaforunun büyük ölçüde tarihlere dayalı olduğundan söz etmiştim. Bununla alakalı olarak Wallerstein’in şunu dile getirir:

Bu üç kavramın (ya da üç gerçeğin mi demeli?), yani Batı’nın, kapitalizmin ve modern dünya sisteminin örtüşmesi on dokuzuncu yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Fakat biz bu on dokuzuncu yüzyılın sınırlarını nasıl belirleriz? 1815-1914 olarak mı; yoksa 1789-1917 mi?; 1763-1945 mi?; ya da 1648-1698 şeklinde mi? Bu zaman dilimlerinin herhangi birinde, özellikle de onları daralttığımız ölçüde, dünyanın birçok kısmında çoğu kişinin aklında “Batı”nın (veya “Avrupa”nın) “yükseldiği”ne ve özellikle de 1815’ten sonra dünyanın geri kalanı üzerinde, en azından bu hâkimiyetin zayıflamaya başladığı yirminci yüzyıla kadar etkili bir siyasi ve ekonomik hâkimiyet kurduğuna yönelik kuşku belirmiştir. (Wallerstein, 1992, s. 561-562.)

Bunlar gerçekten de “modern/kolonyal” dünya sisteminin değil de “modern”in dış hatlarını belirleyen tarihlerdir. Bu tarihler ne Amerika kıtasına ne de Çin’e, Japonya’ya ya da İslam dünyasında veya Kuzey ve Sahra Altı Afrika’daki ülkelerden herhangi birine gönderme yapar. Ben modernite/kolonyalitenin kesişim noktasında bulunup da Kuzey ve Güney Amerika’nın yerel tarihleri için önem taşıyan tarihlerden bazılarını burada verdim. Aslında bunlara şu tarihleri de ekleyebilirdim: 1804’teki Haiti Devrimi; eski bir siyasi düzeni yıkarak Japonya’yı on dokuzuncu yüzyılın sonunda uygarlık standardı tarafından hükmedilen ulusların oluşturduğu aileye dâhil edilme talebine hazırlayan (Gong, 1984; Najita, 1974) 1868’deki Meiji Restorasyonu; ya da Çin’de modernizasyon ve Ok-sidentalizm tartışmasının onunla Batı arasındaki ilişkiyi yeniden ifade ettiği 1930 yılı. (Howland, 1996; Kang ve Xiaobing, 1997.) Japonya’nın da, Çin’in de Amerika, Hindistan ya Afrika gibi “kolonize edilme”mesine rağmen, güç kolonyalitesi buralarda faal olmuştur. Modern dünya sistemi böylece dışsallığını ifade edimi ve

farklı hegemonik liderliği ya da direkt ve açık hâkimiyetiyle ilişki içerisinde biçimlenmiştir. Modern/kolonyal dünya sisteminin içerdiği çeşitli yerel tarihlerle birlikte dile getirilmesi yalnızca ekonomik işlemleri ve ağları ilgilendirmeyen, aynı zamanda onun imgelemine dair olan bir meseledir. 1930'da Çin'de "Batılılaşma olarak modernizasyon" (Yu Keping, 1994) ya da on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında Latin Amerika'da (öncelikli olarak Arjantin, Brezilya ve Venezuela'da) "uygarlık ve barbarlık" tartışmaları, modern dünya sisteminin kolonyal ufuklarındaki (dışsallığındaki) başarılı imgeleminin örnekleridir.

MODERNİTE, KOLONYALİTE VE AMERİKA (LATİN AMERİKA)

"Latin Amerika" diye bir şeyin var olduğu düşüncesi on dokuzuncu yüzyılda karmaşık bir sürecin sonucunda oluşmuştur. Bu süreç Kreol nüfusuna "özgü" olmamış, bunun yerine emperyal çatışmaların kavşak noktasında yer alan bir gereklilik şeklinde kendini göstermiştir. Bu düşüncüyü ve Latin Amerika adını ilk kimin ortaya attığını ele alan birkaç çalışma bulunur. (Ardao, 1980; 1993; Rojas mix, 1992.) Bu çalışmaların birincil olarak dönemin entelektüel söylemlerine odaklanmasına rağmen (ben de bunu okuduğunuz bölümde yapıyorum), bunların sunduğu analizlerden (benim buradaki incelemelerimden), tarihî olarak bilindiği üzere alt-kıta imgeleminin ve adının jeo-politik düzenlerinin, kimliklerinin yanı sıra yeni bir emperyal kuvvet alanı düzeni arayan aydınlanmış Latin Amerikalı entelektüellerin buluşu olmadığı açıkça anlaşılır: İspanya ve Portekiz düşüşe geçmiş; Fransa ile İngiltere hegemonik emperyal evrelerinde olmuş; ve Birleşik Devletler "aşıkâr kaderleri"ne yönelik net perspektifi ve geleceğe yönelik emperyal güç projesiyle ön plana çıkmıştır. "Latin Amerikalı" kimliği, diğer tüm jeo-politik ve etnik kimlikler gibi çifte bir söylemin ürünüdür: Bunların biri sivil topluma sızarak yayılan, emperyal devletin kimlik tahsisine dair söylem, diğeri de sivil toplumun bu ilk söyleme muhalif olan sektörleri (örneğin entelektüeller, toplumsal

hareketler) tarafından üretilen yeniden konumlandırma söylemidir. “Latin Amerika” on dokuzuncu yüzyılda modern dünya sistemindeki liberal baskın güçler dâhilinde post-kolonyal bir kimlik olmuştur. Birleşik Devletler de önceki kısımda tarif ettiğim tarihî bağlamda bir “post-bağımsızlık” zihniyeti sergilemiştir. 1950’den sonra post-kolonyal uluslar, on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki post-bağımsızlık uluslarının aksine kendilerini dekolonizasyon ve Marksizm’in birbiriyle çelişkili ufukları olarak tanımlarken (Béji, 1982; Chatterjee, 1986; 1993), post-bağımsızlık ulusları kendilerini modern dünya sisteminin liberal ideolojisi dâhilinde ifade etmişlerdir. Nihai ufuk olarak “dekolonizasyon”, on dokuzuncu yüzyılda hâlâ mevcut hâle gelmemiştir.

ABD’nin İngiltere’den bağımsızlık kazanması ile Latin Amerika ülkelerinin İspanya ve Portekiz’den bağımsızlaşması arasındaki farklar birkaç bakımdan açık ve seçik ise, Birleşik Devletler’in kendisini yükselen bir imparatorluktan (İngiltere) bağımsız bir ulus olarak oluşturduğu yerde, Latin Amerika ülkelerinin çöküş sürecindeki iki imparatorluktan (İspanya ve Portekiz) bağımsızlık kazandığını da vurgulamak gerekir. 1820 ile 1830 yılları arasında Amerika kıtasının kuzeyi ve güneyinde belirti niteliğinde iki olay gerçekleşmiştir. Birkaç İspanya Amerika’sı ülkesinin 1810 ile 1821 yılları arasında bağımsızlık elde ettiği yerde, Birleşik Devletler Fransız hükümetiyle Louisiana için pazarlık etmiş ve 1812 ile 1819 arasında Florida, Kuzey Eyaletleri’ne dâhil edilmiştir. Tüm bunlar Güney (ve sonradan Latin) Amerika’da Bolivar’ın Panama’da –1826 yılında– Amerikan Konfederasyonu’nun yasal birliği üzerinde çalışmak için (o, gerçekten de Amerika’yı en kuzey noktasından en güneydekine uzanacak şekilde düşünmüştür) bir kongre düzenlemeyi planlarken olup bitmiştir. Ve kuşkusuz olarak Bolivar, Kongre’yi Panama’da düzenlemeye karar verdiğinde doğru bir yeni dünya düzeni vizyonuna sahip olduğunu göstermiştir. Ayrıca Atlantik ile Pasifik’i birbirine bağlayarak zamanla gezegenin merkezi hâline gelecek bir kanal ya da bir dizi kanalın açılışını öngörmüştür. Bununla birlikte dünyanın bir başkente ihtiyaç duyması durumunda Panama’nın Avrupa’yı Amerika ve Asya’ya bağlayan ve “bu mesut bölgenin gezegenin dört bir

yanından övgüler almasını” (Blanco y Azpurúa, *Documentos para la historia del Libertador*, Cilt 6) sağlayan stratejik konumundan dolayı mükemmel bir aday olacağını dile getirmiştir. Panama Kongresi gerçekten de yeni bir düşünce olmuştur: Benedict Anderson’ın da bize gösterdiği ([1983], 1990) üzere bir yeni uluslar kongresi, ulus-devletlerin yükselişinden o döneme kadar eşi benzeri görülmemiş bir şeydi. Dolayısıyla post-bağımsızlığın güç kolonyalitesinin –ekonomik, siyasi ve epistemolojik– yeniden düzenlemeleri ve yeni projelerin küresel tasarımıyla çelişkili bir gerilim içerisinde ortaya çıkışı olarak anlaşılmalıdır.

Esasında, Bolivar Amerikan konfederasyonunu aklında canlandırarak ve Panama’da bir Amerika kongresi düzenleyerek bir ilk gerçekleştirse de Panama kanalını geleceğin küresel dünya düzeninde stratejik bir nokta olarak gören ilk kişi olmamıştır. Monroe Doktrini ile Aşıkâr Kader ideolojisi arasındaki buluşmanın Pan-Amerikanizm düşüncesini doğurduğu (bkz. benim Du Bois ve Pan-Afrikanizm’e yönelik önceki yorumlarım) 1823 yılı Birleşik Devletler perspektifinden özellikle önemlidir. Ayrıyeten birleşik bir Amerika da akılda canlandırılmış, ancak Birleşik Devletler’in hegemonyası altındaki bir şey olarak düşünülmüştür. Güneyde Bolivar’ın düşüncesi ile kuzeyde Monroe Doktrini arasındaki fark, bu ikincisinin yakın geçmişte liderlik konumundaki bir imparatorluktan (İngiltere) bağımsız hâle gelen bir dizi devletin bildirisi olduğu yerde, Bolivar’ın vizyonunun yakın geçmişte çöküş sürecindeki bir imparatorluktan bağımsızlık kazanan –bir değil– bir dizi İspanyol Amerikan cumhuriyetine dayalı bir “Amerika” düşüncesini temel almıştır. Bolivar’ın perspektifinden bakıldığında, Birleşik Krallık’a yönelik hayranlığı göz önünde bulundurulduğunda, emperyal bir proje onun ufkunda yer almadığı görülür. Monroe Doktrini’ne ya da onunla bağlantılı Pan-Amerikanizm düşüncesine denk bir tasarım yoktur. Birleşik Devletler’in bir “aşıkâr kader” düşüncesiyle, İspanyol Amerikan cumhuriyetlerin de “hücum”dan daha çok “savunma”ya meyilli bir birlik düşüncesiyle ortaya çıkışı, bağımsızlığın kazanıldığı emperyal güçlerle ilişkili olarak açıklanabilir. Bugünün tarihî perspektifinden bakıldığında biri Anglo, biri de Latin olmak üzere iki

Amerika'nın gelecekte izleyeceği tarihî yolun 1820 ile 1830 yılları arasında kararlaştırıldığı açıkça görülür. Bu dönemden önce, aşağı yukarı 1500'den 1800'e kadar uzanan zaman diliminde iki Amerika arasındaki farklar, modern/kolonyal dünya sisteminde İspanya ve İngiltere imparatorlukları arasında dikte edilen farklar olmuştur. İleriki kısımlarda da göreceğimiz üzere dil ile ırk, modern/kolonyal dünya sistemi imgeleminin ifade edilmesinde iki kritik öge olarak rol oynamıştır.

Ne var ki farkın kolonyalitesi, on dokuzuncu yüzyılın başlarında "Amerika"nın yeni ortaya çıkmakta olan devletlerdeki entelektüeller tarafından Avrupa'dan farklı, ancak Batı'ya dâhil görülmeye biçiminde yatar. Quijano ile Wallerstein'ın (1992) dikkat çektiği üzere, "Kuzey ve Güney Amerika", Asya ile Afrika'nın aksine modern/kolonyal dünya sisteminin bir parçası olarak biçimlenmiştir. *Indias Occidentales* adı altında kavramsallaştırılan eski kolonyal İspanyol bölgeleri ve 1500 yılından önce gezegeni üç kıtaya bölen ve on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar modern/kolonyal dünyanın jeo-politik imgelemi üzerinde hâkimiyet kuran Hıristiyan algısı dâhilinde "Amerika" olarak tasavvur edilen dördüncü kıta, "Amerika"nın ve onun geleceğinin Avrupa'dan bağımsız hâle gelmesi gerektiğini düşünen yeni bir entelektüeller topluluğunun (Yeni Dünya entelektüelleri) ortaya çıkması sebebiyle değişmeye başlamıştır. Başka bir deyişle jeo-politik imgeleminde siyasi bağımsızlığa sembolik bir bağımsızlık eşlik etmiştir. Başkan Thomas Jefferson 1808 yılında bağımsız Birleşik Devletler ile İspanyol kolonilerinde yeni ortaya çıkmakta olan toplumsal hareketler arasındaki ortak çıkarların Avrupa'nın "dünyanın bu yarısı" (Whitaker, 1954, s. 28) üzerindeki etkisini kesmeyi içerdiğini yazmıştır. "Dünyanın bu yarısı" da fazla geçmeden "Batı Yarıküre" hâline gelmiştir. Yani aynı zamanda hem "Batılı" hem de "Avrupa"dan bağımsız olmuştur. Yerel tarihler (bu durumda ulusal tarihlerin yükselişi), küresel tasarımların yansıtımsal ifade edimiyle beraber gelmiştir. Jefferson 1811'de küresel tasarımların zaman aşımına uğramış bir dünya düzeninin yerini almasıyla birlikte yerel tarihlerin çifte bir ifade ediminin gerekliliğini oldukça açık bir şekilde ortaya koyar:

Avrupa'nın Amerika'ya yönelik sisteminin bütünü kısaca gaddar ve aşağılayıcı bir despotluk değil de nedir? Diğerlerinden iki yönde de engin denizler tarafından ayrılan yarı-küremiz farklı iklimlerin, toprakların, üretimlerin ve varoluş biçimlerinin sonucu olarak biçimlenen farklı bir çıkar sisteminde sahiptir [...]

Tarihte [...] rahiplerin sözünün her yerde geçtiği toplumların hiçbirisi, özgür bir sivil devlete sahip olmayı başaramamıştır [...] Fakat bunların sona erdirdiği devletler ne olursa olsun, artık Avrupa'nın bitmek bilmeyen kavgalarına karışmayan *Amerikan* devletleri olacaktır. *Avrupa ulusları dünyanın farklı bir bölünme biçimine karşılık gelir; bulundukları bölge onları ayrı bir sisteme ait kılar; onların bizim hiçbir zaman karışmamamız gereken bir dizi çıkarları bulunur. Amerika'nın kendine ait bir yarıküresi vardır. Dolayısıyla Avrupâdakiyle bağlanıp ikincil kılınmaması gereken ayrı bir çıkar sistemi ne sahip olmalıdır.* (Whitaker, 1954, s. 28-29; vurgu benim.)

Ne var ki Jefferson bu sözleriyle Buffon'dan De Paw'a kadar (Gerbi, [1955], 1982, s. 315-337) Avrupalı entelektüeller ve bilimciler tarafından ortaya koyulan aşağılanmış bir Amerika kavramına tepki gösterir. Ayrıca burada, on yıl sonra Monroe Doktrini'ne, Pan-Amerikanizm'in ruhu olarak "Amerikalılar için Amerika" gibi sorunlu bir anlamda katılacak genel bir prensip saptamak mümkündür. Panama Kıstağı, Pan-Amerikanizm dâhilinde 1850-1860'a doğru Bolivar'ın hayal bile edemeyeceği bir anlam kazanmıştır. Bu döneme gelindiğinde Birleşik Devletler Louisiana ve Florida'nın yanı sıra 1845'te Teksas'ı topraklarına katmış ve 1848 tarihli Guadalupe-Hidalgo Anlaşması'yla birlikte sınır bölgesini güneye doğru ilerletmiştir. Bugün New Mexico, Arizona, Kaliforniya, Nevada ve Utah adlarıyla bilinen yerlerin yanı sıra Colorado'nun bir parçası Birleşik Devletler'e dâhil olmuştur. Bu son ilhak, öncekilerle ilişkili olarak özel bir anlam taşımıştır: Guadalupe-Hidalgo Anlaşması, 1898'de Porto Riko ile Küba örneğinde olduğu gibi yeni ortaya çıkan bir imparatorluk (Birleşik Devletler) ile çöküş içerisindeki bir imparatorluk (İspanya) arasında değil, yeni ortaya çıkan uluslar arasında görülen bir çatışmadır. Bugünün perspektifinden ba-

kıldığında 1848 yılı hem iki Amerika'nın hem de Birleşik Devletler'de "Latinidad"ın (Birleşik Devletler'de Çikano/Çikana bilincinin Latino/Latinaların daha geniş olan bağlamı dâhilinde ortaya çıkışı) imgesel düzenleri için ve dolayısıyla Anglo ile Latin Amerika'nın yeniden düzenlenmesi için belirleyici olmuştur. (Oboler, 1997, s. 31-54.) 1857 yılında Senatör Buchanan, Monroe Doktrini'ni önceki ilhakları tümü tarafından beslenen Aşıkâr Kader'in yeni ruhunda yeniden belirtmiştir. Buchanan, zaten 1570 yılına doğru López de Velasco (İkinci Felipe'nin kozmografıdır) tarafından ortaya koyulmuş olan altkıtasal bir bölünme olarak Panama Kıştağı düşüncesine ilişkin olarak, kendisini Kıstak'ın güney sınırını işaretlediği Kuzey Amerika kıtasının tamamına yaymanın Sakson ırkının kaderinde yazılı olduğunu dile getirmiştir. O bunu, güneye doğru muazzam bir göçün gerçekleşeceğini, böylelikle Orta Amerika'da kısa bir süre içerisinde kayda değer bir Anglo-Amerikan nüfusunun toplanacağını ve bu nüfusun yerli halkının, yani Amerika yerlilerinin değil de Nikaragua'daki Kreol nüfusunun (yani İspanyol kökenlilerin) geleceğini biçimlendireceğini düşünerek söyler. (Torres Caicedo, 1869, Ardao'da, 1980, s. 197.)

1898'de Monroe Doktrini'nin Latin Amerika'ya yönelik görünürde iyi niyetleri, Birleşik Devletler'in kıtasal yayılımın ötesine geçerek kendisini geleceğin emperyal güçlerinden biri olarak düşünmeye başlamasıyla birlikte gözden kaybolmuştur. Bolivar'ın kritik bir jeo-politik konum olarak gördüğü Panama Kıştağı Birleşik Devletler'de Avrupa'nın emperyal güçlerinin dünyanın dört bir yanına yayıldığı yeni bir dünya düzeninde de kritik bir rol oynamıştır. Küba ile Porto Riko askerî bakış açısından Karayipler'in kontrol edilmesini sağlayacak stratejik adalar olarak görülmüş ve Birleşik Devletler bu iki adanın geç gerçekleşen İspanya'dan bağımsızlık hareketlerini kendi avantajına kullanmıştır. (Rodriguez-Beruff, 1988; Herwig, 1976.) Sunduğum argümanın perspektifinden, 1898 ile 1848 Anglo ve Latin Amerika arasındaki erken ayrımı yeniden belirler. Bugün Birleşik Devletler'de nüfusun "Hispanikler" ya da "Latinolar/Latinalar" olarak sınıflandırılan kısmının Latin Amerika ya da İspanya'da herhangi bir yerde kaynağını bulabileceği doğru olsa da, işin aslında Birleşik Devletler, Meksi-

ka, Porto Riko ve Küba arasındaki emperyal ilişkiler temelde “Hispanikler” ya da “Latinolar/Latinalar” olarak adlandırılan toplulukların kaynağını bulduğu yerlerden bağımsız olarak etnik bir çatışmanın tarihî çekirdeğinde yer alırlar. Başka bir deyişle 1848 ile 1898 yılları Latin ile Anglo Amerika arasındaki net ayrımı bulanıklaştıran, belli bölgelerdeki toplulukları sürdüren ve onlara bir dizi sabit kültürel nitelik atfeden kolonyal modernite ufkunda dönüm noktalarına karşılık gelir. (Romero, Hondagneu-Sotelo ve Ortiz, 1997; Bonilla, Meléndez, Morales ve Angeles Torres, 1998.)

KOLONYALİTE VE MODERN DÜNYA SİSTEMİ

Jorge Klor de Alva, Bölüm 2’de gördüğümüz üzere Latin Amerika’yı Afrika ile Asya’dan, bunların İspanya, Fransa ve İngiltere ile ilişkileriyle alakalı olarak ayırt etme girişimlerinde ilginç bir noktaya parmak basar: Latin Amerika’da bağımsızlık (ya da İkinci Dünya Savaşı’nın ardından dekolonizasyona karşılık gelen şey) Kuzey ve Güney Amerika “yerlileri” tarafından değil, kıtasal Güney Amerika’da doğup yetişen İspanyol kökenli nüfusun oluşturduğu “yerli” Kreollar tarafından başarılmıştır. Yine aynı argümanın Anglo-Amerika’nın bağımsızlığına doğru genişletilmesi gayet mümkündür. Kuzey’deki Kızılderililer, tıpkı Güney’deki Amerikan yerlileri gibi, İspanya ve İngiltere’de bağımsızlıkla sonuçlanan karar sürecine katılmamıştır. Ne var ki Anglo-Amerikalıların kendilerini Latin Amerikalılar gibi “Kreolize” ettiği söylenemez. Öyleyse dekolonizasyonu on dokuzuncu yüzyılın birinci ve yirminci yüzyılın ikinci kısmında modern dünya sisteminin ifadesi ve yeniden ifadesinde farklı anlar olarak kıyaslarken göz önünde tutulması gereken birkaç nokta bulunur. Bu bağlamda Klor de Alva’nın argümanı, semantik değil de tarih-yan-yapısal bir sorun olduğundan konu dışında kalır: Her iki dekolonizasyon anı da modernitenin kolonyal ufkunun ya da başka bir deyişle modern dünya sisteminin kolonyal yapısı ve imgeleminin bir parçasıdır. Dolayısıyla ABD bağımsızlığı ile Fransız Devrimi’nin Latin Amerika’da on dokuzuncu yüzyıl entelektüellerinin ufkunu oluşturdu-

ğu yerde, Asya ve Afrika'da yirminci yüzyıl entelektüelleri kendilerinin genel referans çerçevesini meydana getiren Soğuk Savaş'ın (Fanon, [1964], 1988, s. 108-110) ortasında olmuştur. Pekâlâ, Latin Amerikalı entelektüeller erken on dokuzuncu yüzyıl dekolonizasyonundan ve İspanya'nın Amerika'daki hakimietinin sona ermesinden ve 1898'de Küba ile Porto Riko'nun devredilmesinden yaklaşık elli yıl sonra genel olarak "emperyalizm" diye adlandırılan yeni bir kolonyalizm biçimi hakkında ne düşünmüştür?

Bu soruyu cevaplamak için ilk önce İspanyol Amerikas'ının sıkıntılı bağımsızlık savaşı yıllarında doğan Şili asıllı muhalif filozof ve deneme yazarı Francisco Bilbao'ya (1823-1865) geri döneceğim. On dokuzuncu yüzyılın başında dekolonizasyonun bir ulusal-devlet projesiyle başlatılması, bugün bilinen biçimleriyle ulus-devletler henüz mevcut olmadığından imkânsız olurdu. Benedict Anderson (1992, s. 67) 1820 ile 1920 yılları arasında "Amerika kıtasındaki ulusal kurtuluş hareketleri"nden bahsederken bizim bu iki tarih arasındaki değişimleri akılda tutmamız gerektiğini söyler. "1884'ten önce *nación* [ulus] kelimesi yalnızca 'bir ilin, ilçenin ya da krallığın sakinlerinin tümü' ve 'bir yabancı' anlamlarını taşımıştır." (Hobsbawn, 1990, s. 15.) Bolivar'ın 1815 tarihli "Carta de Jamaica"sı (bu, emperyal konumların önemli bir kavşağıdır) okunduğundaysa, "ulus"un bağımsız ulus-devletleri değil, İspanyol hükümdara bağlı bir "Americanos meridionales" (Güney Amerika) birliğini ifade ettiği anlaşılır. On sekizinci yüzyılın sonunda Birleşik Devletler'de ya da on dokuzuncu yüzyılın başında Latin Amerika'da yaşayan hiçbir devrimci entelektüel, Frantz Fanon'un ulusal bilinç veya ulusal kültür hakkında yazdıklarını yazamazdı. (Fanon, 1961.) Bunların ikisi de geleceğe ait olan, henüz inşa edilmemiş ve mevcut hâle gelmemiş şeylerdi. Hobsbawn'ın da açıkladığı üzere ulus-devletin bir öz kavramsallaştırması yalnızca on dokuzuncu yüzyılın sonunda gerçekleşmişti. (Hobsbawn, 1990.) Bu yüzden Bolivar'ın Amerikan Birliği düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar ulusal bilincin yerini alır. Dönemin Amerikalı entelektüellerinin söylemi bir "Kreol" monarşisi alternatifinin yerine bir "Kreol" cumhuriyetiyle meşgul olmuştur. Klor de Alva'nın işaret ettiği, Soğuk Savaş'ın jeo-politik dünya düzeninde Amerika kıtasında bağımsızlığın Asya

ile Afrika'da dekolonizasyona benzemeyişinin ikinci bir sebebi bulunur: Bir önceki kısımda ima ettiğim üzere Amerika, Avrupa'nın ve Oksidentalizm'in zıttı değil, uzantısı olarak inşa edilmiştir. Bununla alakalı olarak Jefferson'ın Amerika'nın konumunu Batı Yarı-küre'de belirlemekte hiç tereddüt etmediği görülür.

Şimdi izninizle Bilbao'ya (1823-1865) geri döneceğim. O, ölümünden bir yıl önce içinde Amerika ile Avrupa, New England eyaletindeki ile İspanyol kolonilerindeki devrimler, Birleşik Devletler'in yükselişi ve İspanyol kolonizasyonu arasındaki farkları ve yeni cumhuriyetlerin inşa sürecinde devrimci ruhu ayakta tutmanın zorluklarını incelediği, *Evangelio Americano* adını taşıyan son derece ilgi çekici bir deneme yayımlamıştı. Bilbao denemesinde dönemin dilini kullanarak farklı insan gruplarını karakterize etmek için ağırlıklı olarak ırk konusuna yoğunlaşır. Bu bağlamda öncelikli olarak siyahi ırktan, Kızılderili ırkından ve Kreol ırkından (Amerika'da doğup İspanyol kökenli olanlar) bahseder. Ayrıca Galya'daki Frenklerden, İngiltere'deki Normandiyalılardan, Meksika'daki Azteklerden ve Peru'daki İnkalardan söz eder. Bu karakterizasyonların temeli üzerinde Amerika kıtasına özgü bir şey gözlemler:

Todos los ejemplos que la historia nos presenta de invasiones de razas y conquistas, son, puede decirse, uniformes en cuanto al resultado. La raza invasora que triunfa, se instala, se apodera y divide latierra, y ella y sus descendientes se constituyen soberanos [...] En ese fenómeno hay, puede decirse, una identificación entre el conquistador y la tierra conquistada. En la colonización española en particular, sucede que la raza dominante gobierna, administra, explota, no como si fuese cosa propia o la misma patria, sino como cosa ajena que puede perder y de la que es necesario sacar el quilo [...] Más la América no fue considerada como una agregación de territorio sino como una explotación [...] Existía profunda diferencia entre el español de nacimiento y el americano, aunque descendiente de español. *No se verifica este fenómeno en la India con los hijos de los ingleses. Son ingleses, no asiáticos.* (Bilbao, [1864], 1988, s. 138-139; vurgu benim.)

Tarihteki tüm fetih ve ırksal istila örnekleri nihai sonuçları bakımından temelde aynıdır. İstilacı ve galip ırk her seferinde el koyduğu toprakları parçalara bölmüş ve bu ırkın neslinden gelenlerin oluşturduğu topluluk kendini bu toprakların egemeni olarak belirlemiştir [...] Bu olguda fetheden ile fethedilen toprakların bir hâle geldiği söylenebilir. Özellikle İspanyolların Amerika'yı fethi örneği ele alındığında, baskın ırk hükmetmiş, yönetmiş ve sömürmüştür; fakat bunları sanki bu topraklar kendisininmiş ya da kendi ülkesine aitmiş gibi değil –bunun tam tersine– kendisine ait olmayan ve her an elden gidebilecek bir şeymiş gibi yapmıştır [...] Dolayısıyla Amerika bölgesel bir ilave değil, bir sömürge olarak görülmüştür [...] İspanya'da doğan kişiyle Amerika'da doğan kişi arasında, bu ikincisi birincisinin soyundan geldiğinde bile derin bir fark bulunmuştur. *Hindistan'da ise İngiliz nüfusunun çocukları örneğinde bunun tam tersi bir durumla karşılaşılır. Onlar Asyalı değil, İngilizdirler.*

Bilbao'nun 1864'teki gözlemi altmış yıl sonra (1924'te) Perulu Marksist entelektüel ve deneme yazarı José Carlos Mariátegui tarafından tekrar edilmiştir. Mariátegui buna ek olarak İspanya'dan bağımsızlığın “yerli” nüfusundan değil, “yerli” Kreol nüfusundan gelen bir toplumsal hareket olduğunu belirtmiştir. Fransız Devrimi (ve New England'daki kolonilerin bağımsızlık kazanması) onlar için bir ilham kaynağı olmuştur (Mariátegui, [1924], 1991, s. 360). Ne var ki Bilbao da Mariátegui de, Kuzey ve Güney Amerika yerlileri Tupac-Amaru'nun başarısızlıkla sonuçlanan isyanının (Valvárçel, 1947; Valvárçel ve Flórez, 1981) ardından ayaklanmaya müsait bir durumda olsaydı onlar için bir model işlevi görmüş olabileceği söylenebilecek Haiti Devrimi'nden (1804) söz etmez. Bu spesifik öge ilk olarak bağımsızlığın –Hindistan için 1947'de ve Cezayir için 1962'de olduğu gibi– izlenebilecek bir ulus-devlet modeli olmadan elde edildiği, ikinci olarak da Afrika ve Asya'da dekolonizasyon sürecinin Latin Amerika'da bir dizi diktatörlük rejimiyle aynı döneme denk geldiği gerçeğiyle bir araya geldiği zaman post-kolonyal argüman farklı bir yola sapar. Dahası, post-kolonyal argümanın saptığı yol, onun üzerine

temellendiği kolonyal mirasa ve yerel tarih anına bağlı olur: And bölgesinde (José Carlos Mariátegui) İspanyol Karayipleri'nden (Fernando Ortiz) farklı, burada da hem Fransız (Edouard Glissant) ve İngiliz Karayipler'inden (George Lamming) hem de Kuzey Afrika'dakinden (Khatibi) farklıdır.

Şimdi Latin Amerikalı entelektüellerin yirminci yüzyılda dekolonizasyon ile karşı karşıya dile getirdiği endişelere değinmemize elverişli bir yerde bulunuyoruz. Güç kolonyalitesi kavramı Mariátegui'ye çok şey borçlu olan Anibal Quijano, düşüncesinin ana hatlarından birisini Marksizm ile Peru'daki yerli meselesi arasında kendini gösteren bir gerilim olarak karakterize eder. Bir diğer hat ise, onun Marksist olduğunu iddia eden entelektüellerin pek sık kabul etmediği Nietzsche ya da Sorel gibi düşünürlere yönelik entelektüel hevesleridir. Quijano, Mariátegui'nin güncelliğini kısmen onun deneyimlediği, içinde yaşadığı ve Marx'ın, kendi bahsettiği toplumdan farklı olmasına rağmen çalışmalarının ve analizinin temeli olarak aldığı kapitalist toplumu gözlemlediği bir yerel tarihe yerleşik olan gerilimler aracılığıyla açıklar. Kolonyalizm ile ırkçılık Marx'ın kapitalizme "içeriden" yönelttiği analizin kritik öğeleri olmamıştır. Aynı zamanda Marksist entelektüel José Aricó'nun (1988) gösterdiği üzere Marx, Bolívar'ın bugün hem Latin Amerika'nın resmî ve muhalif tarihlerinde örnek niteliğinde olmayı sürdüren projesini anlamakta başarısız olmuştur. Ben burada Quijano'nun açıklamasını takip ederek bugün Mariátegui'nin güncelliğinin onun düşüncesinin küresel tasarımlardan yerel tarihlere değil, yerel tarihlerden küresel tasarımlara doğru (Marksizm gibi) hareket etmesinden kaynaklandığını öne süreceğim. Mariátegui bunu yaparak (tıpkı Fanon'un *Peau noir, masque blanc*'da yaptığı gibi, 1952) Marksizm'in kolonyalizm ve ırkçılık alanındaki limitleriyle karşı karşıya gelmiştir. Tüm bu gerilimler onu hem milliyetçi Perulular hem de milletlerarası Marksistler ile ihtilaf içerisine sokmuştur: Perulu bir entelektüel ve siyasetçi olan Haya de la Torre, Mariátegui'yi Peru'nun ulusal tarihini inceleyen Marksizm'i ve toplumsal sınıf düşüncesini devreye sokması sebebiyle Avrupa-merkezcilik ile suçlarken, Avrupalı Marksistler yerli meselesine gösterdiği ilgiden ve Marksizm'i yerli nüfusu-

na bir mit olarak sunmaya çalışmasından dolayı onun mistisizm yanlısı olduğundan kuşku duymuştur. Subcomandante Marcos'un (ve diğer şehirli entelektüellerin) tercüme biçiminde bulduğu bir diyaloga doğru ilk adımı atan Mariátegui'dir. Zapatizm, Marksist kozmolojinin yerli kozmolojisini tercüme edip içine katarak ve yerli kozmolojisinin de Marksist kategorileri tercüme edip içine katarak dönüşüme uğradığı anda doğmuştur (Mignolo, yayıma hazırlanıyor).

Başka bir deyişle Mariátegui, modern kolonyal dünya sisteminin kenarında konumlanan bir entelektüel olarak aynı anda hem Marksist küresel tasarımlar dâhilinde çalışmış hem de Marksizm'in yerel tarihteki limitleriyle karşı karşıya gelmiştir. Quijano'nun sonradan algıladığı verimli, ikna edici gerilimin Mariátegui tarafından bir gerilim olarak yaşanan ve Subcomandante Marcos ile Zapatista hareketi tarafından kuramsallaştırılan sınırda düşünmenin epistemolojik potansiyeliyle ilişkili olarak yeniden biçimlendirilmesi mümkündür (Mignolo, 1998; aynı zamanda bkz. benim okuduğunuz bölümün sonunda tercüme üzerine yaptığı yorumlar). Mariátegui'nin eserleri Batı ile Amerika yerlisi kozmojilerinin arasındaki sınırda ortaya çıkmıştır. Mariátegui, tıpkı Fanon gibi bir sınır düşünürü olmuştur; Bilbao ise bir kenar düşünürüdür. Bu, on dokuzuncu yüzyıldaki post-kolonyal düşünce ile yirminci yüzyıldaki arasında görülen kritik farklardan biridir. Bu birincisi, entelektüel bir ürün olarak kendisini kolonyalizm ile ırkçılığın yerel tarihleri ile ABD bağımsızlığı ve Fransız Devrimi'nin açtığı yeni yol arasındaki çatışmada sürdürmüştür. Şili'de Bilbao ve sonradan Küba asıllı entelektüel José Martí (1853-1895) bu bağlamda şöyle çifte bir tehlikeyle karşılaşmıştır: Birleşik Devletler'in güneye doğru yayılması, Fransa'nın Meksika'ya müdahalesi ve İngiltere'nin devamlı Güney Amerika ekonomisinde mevcut olması. Martt'ın daha çok antik uygarlık tarihine ilişkin bir şey olan yerli meselesine yönelik ilgileri dönemin yerli nüfusuyla diyalog kurmaya yönelik bir hamleden ziyade "Bizim Amerika" mızın tanımlanmasıyla alakalıydı. Kuşkusuz, Küba'da Martí için yerli meselesi Peru'daki Mariátegui için olduğu kadar acil değildi. Ancak her şeyden önce, dönem farklı bir dö-

nemdi: Bilbao cumhuriyeti inşa etmekle, Marti de Küba'nın İspanya'dan bağımsızlık kazanmasını sağlamakla ilgileniyordu. Mariátegui 1920'lerde, yani çoğu İspanyol-Amerikan ülkesinin bağımsızlık kazanmasından ve Rus Devrimi'nin patlak vermesinden birkaç yıl sonra hem İspanyol kolonyalizmini hem de –on dokuzuncu yüzyılda diğer İspanyol-Amerikan ülkelerin yanı sıra– Peru'da ulus-inşa sürecinin tarihini eleştirel olarak ele almaya elverişli bir konumdaydı. Ne var ki onun yerli meselesine yönelik duyarlılığı, bildiğim kadarıyla sınırda düşünmenin And bölgesinin yerel tarihinde ve Latin Amerika'nın oluşum sürecinde, bu kez kolonyal miraslar ile yerel ulusal tasarımlar arasında ortaya çıkışına yönelik atılan ilk adımdır.

Bu bakımdan Mariátegui özellikle bir “Hint-İspanyol” Amerika'sından bahseder. Yani o, İspanyol kolonyalizminin on yedinci yüzyılda İngiltere, Hollanda ve Fransa'nın hâkimiyeti altına giren adalarda izini bırakmasına rağmen Brezilya ya da İspanyol olmayan Karayipler'e ilgi duymamıştır. Mariátegui, jeo-politik içeriği ya da sonuçları olan her entelektüel çalışmayla ortak olarak, dünyayı İspanyol kolonilerinin Peru ve And bölgesindeki yakıcı deneyiminden düşünmüştür:

İspanya Amerika'sındaki ulusların hepsi aynı yönde hareket ediyor. Bunların tarihi kaderine eşlik eden dayanışma Amerika-yanlısı edebiyatın ürünü olan bir illüzyon değildir. Bu uluslar hem retoriklerinde hem de tarihlerinde bir kardeşlik ilişkisine sahiptirler. Dolayısıyla ortak bir matristen yola çıkarlar: İspanya'nın Amerika'daki fetih süreci yerli kültürleri ve toplumsal biçimlenmeleri imha ederek İspanya Amerika'sının etnik, siyasi ve ahlaki boyutlarına homojen bir model empoze etmiştir. (Mariátegui, [1924], 1991, s. 360)

Bizim bu alıntıdan Mariátegui'nin İspanyol kolonizasyonunu desteklediği sonucuna varmamamız gerekir. Bunun tam tersine o, bir kez daha İspanyol kolonyalizminin suçları ve sömürülerinin kendi dönemine kadarki belki de en sert eleştirmeni olmuştur. Onun burada yalnızca Peru, Bolivya, Meksika, Ekva-

dor ve Guatemala gibi yoğun yerli nüfuslarına sahip bölgelerin yerel tarihlerinin oluşumunda temel gerçeklere dikkat çektiği görülür.

Mariátegui, bağımsızlığın ardından geçen yüz yıldan geriye doğru baktığı için şu epistemik soruyu sormasına izin veren bir konumdaydı: “Özellikle Hispanik Amerikan olduğu söylenebilecek bir düşünme biçimi var mıdır?” Ve bu sorunun cevabı, ona göre olumsuzdu. O, Batı kültüründe Alman ve Fransız düşünme “biçim”lerinin var olduğunun, ancak Hispanik Amerikan bir düşünme biçiminin bulunmadığının barizce görülebileceğini düşünüyordu. Bu olumsuz cevaba şu şekilde açıklama getiriyordu:

La producción intelectual del continente [bundan kastı, tabii ki kıtanın İspanyol kolonyalizmi altındaki kısmıdır] carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo [...] El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana [...] no han conseguido consusianciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de America los ha depositado. (Mariátegui, [1924], 1991, s. 366.)

Kıtada ortaya koyulan entelektüel ürünler ana hatları iyice belirlenmiş bir profile sahip olmaktan çok uzaktır. Hispanik Amerikan düşüncesi, Avrupa düşüncesinden alınmış motifler ve öğelerle bestelenmiş bir şarkıdan ibarettir [...] Hispanik Amerikan ruhunun hâlâ gelişmekte olduğuna dikkat çekilmelidir. Kıta ve onun ırksal yapısı da bir biçimlenme süreci içerisinde. Hispanik ve Latin Amerikan kültürlerinin tohumlarının yeşermesini sağlayan Batı alüvyonu [...] Amerika’nın kolonizasyonunun onu kattığı toprağa uyum sağlayıp beraberlik içerisine girme aşamasına henüz varmamıştır.

Fakat tabii ki, İspanya Amerika'sı kimliği de, diğer tüm kimlik biçimleri gibi bizim yerel bir tarihin (örneğin İspanya'nın kolonyal miraslarının) içkin ruhu olarak değil, bir kimlik belirleme biçiminin tartışıldığı ve kolonyal farkın müzakere edildiği bir zamanda faal olan diğer kuvvetlerle çelişkili bir diyalog hâlindeki bir şey olarak anlaşılmalıdır. Böylece, tıpkı dönemin diğer entelektüelleri gibi Mariátegui de bazen "İbero-Amerikanizm" olarak bahsedilen "Hint-Amerikanizm", "Pan-Amerikanizm" ile çatışma içerisindeki bir kimlik belirleme biçimi olmuştur. Sınırlardan düşünme Mariátegui'nin bu ifadenin belirlediği dikotomiyi aşmasına izin verir. İlk olarak İbero-Amerikanizm'in gelenekler ve duyarlılıklar üzerine temellenen entelektüel bir hareket olduğu yerde, Pan-Amerikanizm ticari ve ekonomik meseleleri temel alır. Ne var ki o, bir yandan Pan-Amerikanizm'e itiş gücü sağlayan çıkarların, İspanyol Amerikan ülkelerinde emperyal tasarımlara hizmet eden ve içsel kolonyalizmi uygulayan iş adamları ve hükümet görevlilerinde yankılandığını kabul ederek görüşüne hızlıca ince bir detay ekler. Diğer yandan da yeni İbero-Amerikan entelektüellerin Ralph Waldo Emerson, Waldo Frank, William James ve Walt Whitman gibi –hayatta olan ya da olmayan– yeni Amerikan entelektüeller ile bir diyalog kurması gerektiğini ısrarla öne sürmüştür. Sınırdan düşünme burada bir çelişki ve Mariátegui'nin argümanının başında ortaya koyduğu İbero-Amerika birliğine bir meydan okuma şeklinde kendini gösterir. İlk olarak o, İbero- ve Pan-Amerikanizm arasındaki karşıtlığa dikkat çeker; ikinci olarak siyasi ve ekonomik "Pan-Amerikanizm"i Amerikan (Kuzey Amerikan) entelektüellerin çalışmalarından ayırt eder; üçüncü olarak ise İbero-Amerikanizm dâhilinde siyasi/ekonomik ilgiler ile entelektüel olanlar arasında ayrım yapar:

El trabajo de la nueva generación ibero-americana puede y debe articularse y solidarizarse con el trabajo de la nueva generación yanqui. Ambas generaciones coinciden. Las diferencian el idioma y la raza; pero las comunica y las mancomuna la misma emoción histórica. La América de Waldo Frank es tambien, como nuestra América, adversaria del Imperio de Pierpont Morgan y del Petróleo.

En cambio, la misma emoción histórica nos acerca a esta América revolucionaria nos separa de la España reaccionaria de los Borbones y de Primo de Rivera. Que puede enseñarnos la España de Vázquez de Mella y de Maura [...] Nada; ni siquiera el método de un gran Estado industrialista y capitalista. La civilización de la potencia no tiene sede en Madrid ni en Barcelona; la tiene en Nueva York, Londres, en Berlin. (Mariátegui, [1924], 1991, s. 369-370)

Yeni İbero-Amerikan neslinin entelektüel çalışmaları, yeni Yankee neslinin entelektüel çalışmalarıyla dayanışma kurmalıdır. Her iki nesil de çıkarları bakımından birbiriyle uyur. Dil ve ırk onları birbirinden ayırsa da, aralarında ortak bir zemin oluşturan, ortak bir tarihî duyarlılık vardır. Waldo Frank'ın Amerika'sı, bizim Amerika'mız gibi Pierpont Morgan'a ve petrol imparatorluklarına karşıdır.

Bunun yerine, bizi Waldo Frank'ın devrimci Amerika'sına yaklaştıran tarihî duyarlılığın aynısı, Borbones'ten ve Primo de Rivera'nın gerici İspanya'sından kopmamızı sağlar. Vázquez de Mella y de Maura'nın İspanya'sı bize ne öğretebilir? [...] Hiçbir şey. O bize büyük bir endüstriyalist ve kapitalist devletin yöntemini bile öğretemez. İktidar uygarlığının merkezi Madrid'de ya da Barselona'da değildir. Bunun yerine New York'ta, Londra'da ve Berlin'dedir.

Bu son analizde ittifaklar yalnızca diller ya da gelenekler tarafından değil, güç kolonyalitesi tarafından ve içerisinde oluşturulan kuvvet alanındaki ortak hedefler ve ilgiler tarafından belirlenir. Mariátegui'nin bahsi geçen analizde saptadığı şey hem Güney hem de Kuzey Amerikalı entelektüellerin karşı çıkıp reddettiği güç kolonyalitesidir. Onlar, dillerinin (İspanyolca, İngilizce) farklı olmasına rağmen ortak bir tarihe (güç kolonyalitesi eleştirisi) sahiptirler. Fakat Mariátegui'nin böyle bir sonuca varmak için –sınırlar belirleme ve dikotomiler oluşturmaya içeren– bölgesel düşünme biçiminin ötesine geçerek kendisini sınırlarda konumlandırması, sınırları (özellikle de ulusal ideolojilerin, ulusal dillerin, ulusal kültürlerin ve bunların emperyal sonuçlarını) silmesi ve dikotomileri aşması gerekmiştir.

Bir sonraki bölümde Latin Amerika’da Soğuk Savaş sırasında dekolonizasyon süreci boyunca gerçekleşen entelektüel üretime yönelik soruyu cevaplamaya çalışacağım. Bir entelektüel üretim türü olarak deneme, 1950’li yıllardan sonra yerini gitgide önem kazanan sosyal bilimlere bırakmıştır. Alan çalışmaları ise Soğuk Savaş boyunca bir yandan Üçüncü Dünya’yı bir araştırma alanına dönüştürürken, bir yandan sosyal bilimleri toplumsal gerçekliği tarafsız ve nesnel olarak kavramanın bir aracı olarak ihraç etmiştir. Bu dönemde eleştirel düşünce sosyal bilimlere yerleşik ve muhalif hâle gelmiştir; bunun ardından ele alınan sorunlar “bağlılık”, “işsel kolonyalizm” ve “özgürleşme” kavramlarıyla ilişkili olarak ortaya koyulmuştur. Ancak ben, bir sonraki kısımda Rodolfo Kusch’un yaptığı katkıyı Batı ve Amerika yerlisi kategorilerinin sınırlarından düşünmeye yönelik bir girişim olarak inceleyeceğim.

SINIRDA DÜŞÜNME VE BİLGİNİN DÖNÜŞÜMÜ (YA DA AMERİKA YERLİLERİNİN DÜŞÜNCE KATEGORİLERİNDEN VE AFRO- KARAYİPLİLERİN DENEYİMLERİNDEN, BUNLARI EGZOTİK ARAŞTIRMA NESNELERİNE ÇEVİRMEDEN NASIL FAYDA SAĞLANIR?)

Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* ([1968], 1971) [Bilgi ve İlgi] adlı kitabının son bölümünde Schelling’in 1802 yılının yaz sömestrında (New England kolonilerinin bağımsızlık kazanmasından yalnızca birkaç yıl sonra ve İspanya Amerika’sının bağımsızlığından birkaç yıl önce) Jena’da verdiği *Lectures on the Method of Academic Study* başlıklı derslerden bahseder. Bunu yaparken Schelling’in Alman idealizminin dilini kullanmasına rağmen “büyük felsefe geleneğini başlangıcından itibaren belirleyen” kuram kavramını ciddi ölçüde yenilediğine dikkat çeker. Ve Schelling’den şöyle bir alıntı yapar: “Spekülasyona yönelik korku, kuramsal olandan pratik olana doğru gerçekleşen bariz akın, bilgide sebep olduğu sığılğın aynısını eylemde doğurur. Biz, katıksız olarak kuramsal bir felsefeyle meşgul olarak düşüncelerle di-

rekt bir biçimde tanışırız ve yalnızca bu düşünceler eyleme enerji ve etik anlam verebilir.” ([1968], 1971, s. 301.)

Harbermas bu paragrafı şöyle yorumlar: “Eyleme gerçekten yön verebilecek olan *tek* [vurgu Habermas’ın] bilgi, *kendisini insani çıkarlardan özgür kılarak düşüncelerin üzerine temellendiren* [vurgu benim] ya da başka bir deyişle kuramsal bir tavır edinmiş olan bilgidir.” ([1968], 1971, s. 301.) Ne var ki, Habermas bahsi geçen bölümü (kitabının ek bölümünü) Schelling’in diktumunun doğal ve sosyal bilimlerin pozitivist bir şekilde kendi kendini haklı çıkarmasında ve beşerî bilimlerde izlediği yolun hatalı olduğunu göstermek için yazmıştır. O, bir yandan on dokuzuncu yüzyıldan sonra akademik disiplinlerin örgütlenme biçimini belirleyen bilimsel emek ve bilgi bölümünü ele alıp bilgiyi “direkt” çıkarlardan (örneğin faşist bir millî fizik ya da Sovyet genetik bilimi) ayırma ihtiyacını gözlemleyerek bu son analizde çıkarsız bilgi diye bir şeyin olmadığını ve olamayacağını göstermek için dikkat çekici bir argüman geliştirir. Bunun yanı sıra Max Horkheimer’in kuram kavramına yönelttiği, Frankfurt Okulu’nda “eleştirel kuram” kavramını ileriye taşıyan eleştirisine değinir (Horkheimer, [1950], 1972) ve onu sonradan unuttur. Edmund Husserl’in Avrupa bilimlerindeki kriz üzerine düşünceleri de tesadüfen Horkheimer’in denemesiyle aynı yıl yayımlanmıştır (Husserl, [1950], 1970). Husserl bilimlerdeki krizden değil, “bunların bilimler olarak yaşadığı krizden” kuşku duyar. (Habermas, [1968], 1971, s. 302.) Daha spesifik olarak belirtmek gerekirse Habermas’a göre Husserl’in ilgilendiği şey “bilimsel kültür”dür (ya da Bölüm 6 ve 7’de açıkladığım üzere “akademik kültürler”dir). Habermas, Husserl’i yorumlarken şunları belirtir:

Nihayetinde bilimsel kültürü üreten şey, kuramların bilgi içeriği değil, kuramcılar arasında düşünceli ve aydınlanmış bir yaşam biçiminin oluşmasıdır. *Avrupa aklının evrimi, görünürde bu tür bir bilimsel kültür ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.* Ne var ki 1913’ten sonra Husserl bu tarihî eğilimin tehlike altına girdiğini gözlemler. O, kendinden emin bir şekilde bu tehlikenin dışarıdan değil, içeriden bir tehdit oluşturu-

duğunu söyler. Ve söz konusu krizin fizik başta olmak üzere en gelişmiş disiplinlerin otantik kuram statüsünden düşmesiyle birlikte doğduğunu düşünür. (Habermas, [1968], 1971, s. 302; vurgu benim.)

Husserl, sorunu “Avrupa aklının evrimi”nde konumlandırarak –Habermas’a göre– kendisini örneğin faşist bir genetik bilimi ya da bir Sovyet fiziğine denk bir “Avrupa aklı” inşa ettiği yönündeki muhtemel suçlamalardan uzakta tutar. Ne var ki Husserl’in “Avrupa aklı”, kolonyal bilgi jeo-politikasında ele alınanlara (örneğin “Latin Amerika ya da Afrika felsefesi”) benzer bir jeo-tarihî konumdur. Onun tarih, dil, gelenek ve –diğerlerinin yanı sıra– Schelling ile Habermas’ın açıkladığı üzere Yunanistan’da “başlayan” bilim ve bilgi kavramlarının öz inşası tarafından belirlenen bir amaç ittifakına gönderme yapar. Fakat tabii ki, aynı “başlangıç”ın bir “Amerika (Latin Amerika)”, “Afrika” ya da “Asya” zihniyeti için iddia edilmesi mümkün değildir. Ya da en azından –çoğu zaman Latin Amerika felsefesinde karşılaşılan– benzer bir iddia, Husserl’in iddiaları kadar şeffaf değildir: Yunanistan, “başlangıç”ının kolonyalitenin şiddetinde konumlandırılması gereken Latin Amerika’da anılarla ve geçmişle dolaylı olarak ilişkilidir. İnsani çıkarların bu çelişkili kavrayış ufkunda, yani güç kolonyalitesinde ve kolonyal modernitelerin kolonyal farkında tanımlanması gerekir.

Bu, hikâyenin Habermas’ın argümanında gözden kaçan kısımlarından biridir. Bir diğeri de Habermas’ın çıkarsız bilginin imkânsızlığını ve doğal bilimlerin kendilerini insani çıkarlardan bağımsız nesnel bilgi olarak tanımlaması araçsal aklın ve bilginin yaratıcılıktan, entelektüel uğraşlardan ve –Habermas tarafından kullanılan bir post-Aydınlanma tabiriyle– insanın “özgür kalmasını sağlamaktan” ya da Enrique Dussel ve diğeri Üçüncü Dünya düşünürlerinin tercih ettiği şekilde ifade etmek gerekirse insanı “özgürleştirmek”ten ziyade toplumsal yönetim için kullanılmasını destekleyen pozitivist bir öz tanım olmuştur. Buna rağmen, Habermas’ın argümanında bilginin, çıkarın ve özgür kalmanın/özgürleşmenin birbirine bağlanmasına yardımcı olan iki tez bulunur: Bunlardan biri, “öz düşünmenin içerdiği güçte (Haber-

mas'ın burada bahsettiği şey akademik disiplinler ve beşerî, doğa ve sosyal bilimlerdir) bilgiler ve çıkarların bir olduğu"nu önerir. ([1968], 1971, s. 314.) Diğer tez ise "bilgi ve çıkarın birliğinin kendisini bastırılmış diyalogların tarihî izlerini alıp bastırılan şeyleri yeniden inşa eden bir diyalektikte kanıtladığı"nı belirtir. ([1968], 1971, s. 315.) Her iki tez de bilgi ile özgür kalma arasında bağlantı kurar. Fakat burada özgür kalınan şey nedir? Bu sorunun cevabı kuşkusuz, "insanoğlunun otonomiye ve sorumluluğa doğru evrimine" karşılık gelen otoriteryanizmdir. Ya da "hepimizin" Aydınlanma'dan öğrendiği üzere: "İletişim yalnızca üyelerinin otonomisi ve sorumluluğu gerçeklik kazanmış olan özgür kalmış bir toplumda karşılıklı olarak biçimlenen ego kimliği modelimiz ile gerçek fikir birliği düşüncemizin hep dolaylı olarak kaynağını bulduğu gayri-otoriter, evrensel olarak uygulanan diyalog hâline gelmesi mümkündür." ([1968], 1971, s. 314-315.)

Habermas'ın analizinin bu aşamasında başlangıç noktasının izini kaybettiği görülür. Bahsi geçen nokta, Horkheimer'ın kuram düşüncesine yönelik eleştirel görüşü ve bunun modern/kolonyal dünya sisteminin ve kolonyal farkların "başlangıcı"nda İspanya'dan kovulmalarının 450 sene ardından Almanya'ya yerleşen Yahudilerin durumunda olduğu gibi, baskı ve eleştirel kuram arasındaki bağlantısıdır. Habermas aynı zamanda "düşünceli ve aydınlanmış bir yaşam biçimi"yle ilişkilendirilecek bir topluluk, bir bilimsel kültür oluşturan "Avrupa aklı" düşüncesini incelemeye devam etmeyi de unutmaz. Akademik kültürlerin ve "Avrupa aklı"nın ötesinde "aydınlanmış yaşam biçimi" ile bağlantılı entelektüel uğraşların oluşumu modern/kolonyal dünya sisteminin düzeni boyunca karmaşık bir tarihe sahip olmuştur. Aslına bakılırsa burada, modern dünya sisteminin hegemonik epistemolojik imgelemi ve özellikle de bilimsel otoritesiyle güvenilirliği, Fernando Ortiz'in birkaç kez kölelik analizinin nesnelliği ve hevesizliğini vurgulamasını sağlayacak kadar güçlü olduğundan, bir bilimsel kültürün "Avrupa aklı"nın ötesinde neyi ifade edebileceği sorulabilir. Ortiz bu gözlemi yurt dışında üst düzey araştırmalar sürdürdükten sonra Küba'ya geri döndüğünde yapmıştır. Ne var ki –Mariátegui, Ortiz ve Du Bois'nın durumunda– düşünürün içinde yaşadığı yerel

tarihlerin kuvveti ve benimsediği “bilimsel” bilgi modelinin uzaklığı neticede yaratıcı düşünürlerde benim analiz ettiğim durumda “yerel kolonyal tarihlere yönelik bilgi ve ilgi” olarak karakterize edilebilecek bir amaç birliği belirler.

Okuduğunuz kitapta benim argümanım bu son yönde ilerliyor: Yerel tarihler ile küresel tasarım arasındaki ayrım Schelling’in (ve Habermas’ın) projesini, onların ilgilerinin evrensel olduğunun varsayıldığı ve küresel tasarımların temelini oluşturduğu yerel bir tarihte anlamayı mümkün kılar. Modern dünya sisteminin yapısı, içinde evrenselin (mantıksal ve tarihî bakımdan), onun hedefinde olduğu değişen bir imgelemle el ele gider: Hristiyan felsefesinde, dünyayı Hristiyanlaştırmayı içeren pratik projenin epistemo-mantıksal temelleri hâline gelen “evrenseller”in (Benchot, 1981) sorunları üzerine uzun süreli bir tartışma bulunur. Bu suç ortaklığı ilk olarak Hristiyanlığı ve Hristiyan felsefesi dâhilinde bilgiyi küresel bir proje olarak düşünmeyi mümkün kılmış, ikinci olarak da dünyanın sekülerleşmesiyle birlikte bilginin –Tanrı’nın yerine– Akıl ve Kuram’a bağlanmış ve yeni bir küresel tasarımı, yani uygarlaştırma misyonunu desteklemiştir. Epistemolojik küresel tasarımların ihracı, uygarlaştırma misyonunun eğitim alanında merkezî hâle gelmesiyle birlikte bilginin alanını doldurmuştur (Gonzalbo Aizpurú, 1990; Viswanathan, 1989; Osorio Romero, 1990). Latin Amerika, Asya ve Afrika’da kolonyal Merkantilizm (on altıncı ile on yedinci yüzyıllar arası) ve kolonyal kapitalizmin (on sekizinci yüzyılların sonu ile yirminci yüzyıl arası) yerel tarihleri dâhilinde bilgi ile çıkar arasındaki belirgin bağlantıları gizlemek daha zordur: Bilgi ile çıkarlar arasındaki bağlantılar özgür kalmadan ziyade özgürleşmeye ve dekolonizasyona yönelik bir ihtiyaç tarafından teşvik edilir. *Yani bilgi, tıpkı özgür kalmanın on dokuzuncu yüzyılda Avrupa’da olduğu gibi madun perspektifinden özgürleşme ve dekolonizasyon ile ilişkilendirilir.* Tüm madun perspektifleri Horkheimer ile Khatibi’nin kullandığı anlamda “eleştirel” olduğundan, madun bir perspektifte çıkardan kopuk bir bilgi olmaz. Ben, Habermas’ın öne sürdüğü üzere bilgi ile çıkarı birbirine bağlayan özgür kalma görüşünü sorgulayarak, onun sunduğu argümanın karşı çıktığı yerel tarihteki geçerliliğini sorgulamıyo-

rum. Benim dikkat çekmeye çalıştığım nokta, onun argümanının Habermas'ın tartışmasının yüzeysel olarak alakalı olduğu, bilgi ile çıkarlar arasında madun bir konumdan bağlantı kurmaya yönelik diğer olasılıkları dolaylı ve kasıtsız şekilde devre dışı bıraktığıdır.

Ortiz'in "kültür-aşırılama" düşüncesini edebiyat alanına genişleten Uruguaylı edebiyat ve kültür eleştirmeni Angel Rama (1926-1983), erken dönem makalelerinden birinde Üçüncü Dünya bölgesi olarak Latin Amerika'nın edebî ve kültürel katılarının anatomisini çizer. Bahsi geçen makale Cenevre'de Latin Amerika'nın kültürel tarihini Üçüncü Dünya ve evrensel tarih ile ilişki içerisinde inceleme amacıyla düzenlenen bir toplantıda yazılmıştır. Rama'nın bu analizi hem benim argümanımın şimdiye kadar ki kısmını özetlemeye hem de takip eden kısımların ana hatlarını (Rodolfo Kusch, Ortiz ve "kültür-aşırılama" kavramı, Du Bois'nın "çifte bilinç" kavramı, Glissant ve diğerlerinin "Creolité" kavramı ve Anzaldúa'nın "yeni mestiza bilinci" kavramı) belirlemeye oldukça elverişli olduğundan şimdi ona yer vereceğim.

Burada dikkat çekilmesi gereken ilk nokta, Üçüncü Dünya'nın ele aldığımız durumda, Birleşik Devletler'in 1847 tarihli Meksika Savaşı, 1848 tarihli Guadalupe Hidalgo Anlaşması ve "Latin Amerika" adının uyarlanması büyük rol oynayan (Ardao, 1980; 1993; Rojas Mix, 1992) 1861 tarihli Fransız işgalinde kendini gösteren emperyal tehlikelerinden ziyade bir jeo-politik göndermedir. Her iki olay da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Francisco Bilbao'nun endişesi hâline gelmiştir. Rama, iki önemli tarihin altını çizerek (1810, Bolivar'ın ideali; 1910, Meksika Devrimi) İspanyol Amerikan Kreol entelektüellerin Latin Amerika'nın özgün niteliklerini saptama biçimini vurgular. Ve bununla ilişkili olarak, Mariátegui'nin eserlerinden sonra Latin Amerika kültürünün –Bilbao'nun saptamakta çok daha zorlanacağı bir yönüne karşılık gelen– çoğulluğunun farkına varır. Bilbao, Amerika kıtasını insanoğlunun tarihinde benzeri bulunmayan bir mekânsal düzen olarak tarif eder. O, övgülü ve vurgulu bir dille kişinin ne antik Doğu'da ne de Avrupa'da "iki ırkın, iki dilin, iki dinin ve bir siyasi yapının hâkimiyeti altında olan" (Bilbao, [1862], 1988, s. 273)

bu kadar geniş bir toprak parçası bulamayacağını belirtir. Bu kıyametimsi vizyon, “Latin Amerika”yı bağımsızlık ideolojisinin birincil olarak bir Kreol zihniyeti tarafından genişletilmesiyle ilişkili olarak tanımlayan Angel Rama’ya kadar uzanan uzun ömürlü bir geleneğin zeminini hazırlar. Angel Rama’nın 1965 yılında şu sözlerle yeniden ürettiği imgelem tam olarak budur:

Ni las culturas africanas tienen posibilidad visible de desarrollo autonomo dentro del continente americano, ni las culturas indigenas pueden cubrir el salto en el tiempo necesaria para alcanzar y superar a las culturas europeas acriolladas. *Estas han ocupado América y allí se mantienen sólidamente. Tanto las primeras como las segundas están destinadas a morir, y solo pueden insertar elementos propios dentro de esta cultura europea americana, u occidental y atlántica, como se quiera*: es para lo africano el ejemplo de la poesia Cubana, desde Marti a Guillén; es para lo indigena peruano, la novela indigenista en sus muy diversos ejemplos y niveles. (Rama, [1965], 1993, 3:62.)

Afrika kültürleri de Amerika kıtasında otonom gelişim olasılığına sahip olmamıştır. Yerli kültürü de gerekli sıçrayışı tam zamanında yaparak öteye uzanamayacak ve Avrupa’nın “Kreolleşmiş” kültürlerinin ötesine geçemeyecektir. Bu son ikisi, Amerika’yı işgal etmiş ve kendilerini ona sağlamca yerleşik hâlde sürdürmüşlerdir. Bunun yerine Afrika ve yerli kültürleri gözden kaybolmaya mahkumdur ve yalnızca –Oksidental ya da Atlantik olarak da adlandırılabilir– bu Avro-Amerikan kültürü dâhilinde her bir kültüre uygun öğeler sokarak hayatta kalabilir: Afrika kültüründe, Küba’da Marti’den Guillén’e kadar şiir sanatında, Peru’daki yerli kültüründe ve çeşitli biçimler ve düzeylerde kendini gösteren yerli romanda da böyle bir durum gözlenir.

Rama’nın 1970’li yıllarda ve 1980’li yılların başlarındaki katkılarına (Rama, 1996; Moraña, 1997) aşına olan okurlar, bu ifadelerin Marksist bir düşünüre ve Brezilya’da Antonio Cândido (1995) ve Roberto Schwarz (1992), Küba’da Fernández Retamar

(1981) ya da Peru’da Cornejo Polar ile birlikte yirminci yüzyılın ikinci yarısının en önde gelen edebiyat ve kültür eleştirmenlerinden birine ait olduğuna şaşırabilir. Ben bu alıntıyı şahsi karalamalara bir eleştiri geliştirmek için değil, onun İspanya Amerika’sındaki Marksist düşünürlerde (Kreol entelektüelleri arasında bile) ortak olan bir inanca işaret ettiğini düşündüğüm için yapıyorum. Ayrıca burada Kreol ile yalnızca İspanyollarla bir kan bağıını değil, öncelikli olarak İspanyol kolonyalizminin Avrupa, Birleşik Devletler, Afrika köle ticaretinin tarihi ve sonuçları ve Amerika yerlisi topluluklarına uygulanan uzun süreli baskıyla yüzleşme içerisinde bu gelenekten bir Amerikan (Latin Amerikan) imgelemi belirleyen mirasını kastediyorum. Alman asıllı Arjantinli filozof Rodolfo Kusch’un en son çalışmaları işte bu bağlamda muazzam bir önem elde eder. Bu yüzden takip eden kısmı Kusch’a ve Rama’nın dikkat çektiği Amerika yerlisi meselesine, bir sonraki kısmı da Kübalı antropolog Fernando Ortiz’in, Afro-Amerikalı düşünür W.E.B. Dubois’nın, Fransız Karayipli yazar Edouard Glissant’ın ve Çikana yazar Gloria Anzaldúa’nın metinlerini incelemeye adıyorum.

Amerika Yerlisi Kategorilerinin Harabelerinden Düşünmek

Rama’nın sunduğu diktumun sonuçlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yerlililik ile Kızılderilicilik arasında paralel bir bağlantı kurarak başlayacağım. “Yerlililik”, hem Kreol bireyler hem de Amerika yerlilerinin olmayan örgütlerin (örneğin sivil toplum kuruluşları) Amerika yerlilerini savunma ve onlarla birlik kurma amacıyla uyguladığı bir dizi kültürel ve siyasi pratiktir. Yerlililik devletin entegrasyon politikalarından Amerika yerlisi topluluklarında toplumsal devrimin geleceğini algılayan muhalif entelektüellere kadar geniş bir siyasi görüş yelpazesine yayılır. “Kızılderilicilik” ise “lo indio”nun (“lo” zahirinin nötrlüğünden dolayı bu ifadeyi çevirmek zordur) Kolomb öncesi düzeni tarafından karakterize edildiği inancıyla tanımlanır. Böyle bir inanç hem Amerika yerlisi topluluklarında hem de onların haricinde görülebilir. Ame-

rika yerlilerinin dışsal ve içsel kolonyalizm biçimlerine karşı isyanları ve mücadelelerini içeren uzun tarihte benimsendiği biçimiyle geçmişin, daha iyi bir geleceğe yönelik olarak sembolik bakımdan onarılması şeklinde algılanır. Şimdi, sonraki kısımlarda üzerinde duracağım bir argümanı öne sürerek Meksika'da "Zapatismo"nun hem yerlilik hem de Kızılderililik'in ötesinde kalan bir alanı belirlediğini ve başka bir metnimde "Zapatista"ların kuramsal devrimi" (Mignolo, 1997d; yayıma hazırlanıyor) olarak adlandırdığım bu alanı sınırda düşünmenin hem elde edilmesine hem de oluşmasına karşılık geldiğini önereceğim: Burada bahsi geçen, çifte bir tercümeden, Marksizm'in Amerika yerlisi kozmolojisine ve bu kozmolojinin Marksizm'inkine yerli ve şehirli-Kreol entelektüellerin katkısıyla tercüme edilmesinden doğan yeni bir alandır. Tabii ki Rama, 1810'daki erken bağımsızlık ve 1910'daki Meksika devrimi tarafından işaretlenen soy kütüğündeki bu kritik ana tanıklık etme şansına sahip olmamıştır. 1990'lı yıllarda, Meksika Devrimi'nin başarısızlığı yeni bir söylem ortaya koyan ve "Kızılderililik" terimine yeni bir anlam kazandıran Zapatista'larda devamını bulur. Fakat farklı bir perspektiften olsa da, küreselleşmenin kavşağında (Mires, 1991; Varesse, 1997) Yerlilik ve Kızılderililik'in limitlerini ve Amerika yerlisi entelektüellerin ortaya çıkışını (Rappaport, [1990], 1998; Varesse, 1996b) görebilen Kreol entelektüeller tarafından dile getirilen budur.

Ben Rodolfo Kusch'un *América profunda*'dan (1963) sonraki eserlerinin Amerika yerlisi ve Kreol entelektüellerin ortak çalışmalarında Kızılderililiğin bir yeniden düzenlemesine katkıda bulunmanın yanı sıra yerli kategorilerinin göz ardı edildiği ya da düşünmeye "enerji" sağlayan şeyler değil de araştırma nesneleri olarak ele alındığı yeni epistemolojik tabloya yönelik bir katkı olduğunu ileri sürüyorum. Kusch "felsefe" adının Yunan kökenli olabileceği (ve bu bakımdan bir "başlangıç"ı işaretlediği), fakat "düşünme"-nin hiçbir kültürde kökeninin bulunmadığı varsayımını başlangıç noktası almayı mümkün kılar: "Düşünme"nin insanlık tarihinde aldığı adların başlangıçları olsa da, "düşünme"nin bir başlangıcı yoktur. (Benzer girişimler için bkz. Dussel, [1992], 1995 ve Mignolo, 1995a; 1995b.) Dahası, bizim eğitimle alakalı tarihî sebep-

lerden ötürü henüz Latin Amerika'nın yoğun Amerika yerlisi nüfuslarına sahip bölgelerinde –Bolivya'da Fausto Reynage, Roberto Choque ve Fernando Untoja; ya da Guatemala'da Demetrio Cujti Cuxil'in haricinde– edebî, sanatsal ve entelektüel aktivistlerin uzun bir geçmişinin ve belirgin bir varlığının bulunduğu Birleşik Devletler'de olduğu gibi yerli kökenli entelektüeller tarafından ortaya koyulmuş ulus-aşırı etkileri olan önemli bir kültürel üretimin –Guatemala'daki Rigogerta Menchu istisnası dışında– bulunmadığını unutmamak gerekir (Deloria, 1999; Coltelli, 1990). Bu bakımdan Kusch'un en son eserleri daha aydınlatıcı bir boyut taşır.

Ancak Kusch'un çalışmalarını ele almadan önce izninizle onun düşüncelerinin içinde biçimlendiği bağlamın ana hatlarını ortaya koyacak ve Kusch'un fikirlerine dair kendi açıklamalarını nasıl dile getirdiğini izah edeceğim. Bu tedbiri gerekli kılan şey, Kusch'un geçmişte Arjantin'deki çevrelerde ve günümüzde Latin Amerika felsefesi tarihinde tartışmalı bir siyasi figür olarak görülmesidir. Kuşkusuz onun –kör bir takipçisinden ziyade eleştirmeni olduğu– Martin Heidegger'e yakınlığı bunda kısmi bir rol oynamıştır. Kusch'un düşüncesi, tahmin edilebileceği gibi on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki doğuş anında J. G. Herder'in “ulusal” ve “popüler” kavramlarının hem siyasi hem de metafiziksel ve ideolojik açıdan anlam taşıyacak şekilde tercüme eden romantik bir ideoloji savunmasına karşılık gelen Nazi yanlısı bir tavrın kenarında yer almıştır. Romantik miras, Kusch'un erken dönem eserlerinde ve “barbarizm”e yönelik övgüsünde somut biçim bulur (onun Juan Domingo Perón'un düşüşünden kısa bir süre önce yazdığı kitap (Kusch, 1953), fikirlerini Aymara uygarlığının ve kolonyal mirasların bağlamında dile getirdiği *América profunda*'da kaldığı yerden direkt devam eder. 1976'da iktidara geçen askerî hükümetin –tıpkı Kusch gibi, ancak farklı nedenlerle– mağduru olan (Kusch bahsi geçen sene üniversiteden kovulur ve 1979'da ölür; Roig ise Arjantin'in yeniden demokrasiye geçmesiyle birlikte üniversiteye geri döner) Arjantinli solcu filozof Arturo A. Roig, Kusch'un felsefesini Amerikan (Latin Amerikan) kimliğini bir “toprak” metafiziğine, onun Amerika'nın (Latin Amerika) kökü ve otantikliği olarak algılanan, okuma yazma bilmeyen köylünün övgüsünü ta-

mamlayıcı bir öge olarak kadınsılığın pasifliğiyle eşleştirdiği floranın durağanlığına indirgediği için sert bir dille eleştirir. Roig'e göre Kusch, Heidegger'i bir faşist ideolojisine yaklaşma eğiliminden kaçınmadan "à l'Américaine" olarak yorumlamanın yolunu işte bu perspektiften bulmuştur. (Roig, 1993, s. 82-84.) Ben Roig'in Kusch'u yorumlama biçiminin tamamen yanıltıcı, hatta belki de bütünüyle yanlış olduğunu düşünüyorum. Takip eden sayfalarda Kusch'un felsefesinin olumlu yönlerini ve onun eleştirmenlerinin ötesine geçmediğini düşündüğüm *América profunda* adlı eserinin ötesinde kalan yeni bir yorumunu inceliyorum.

Kusch yazmaya başladığında antropologlar yazım yerinin beraberinde getirdiği sonuçları ya da antropolog ile ona bilgi sağlayan kişi ya da antropolog ile onun dinleyici kitlesi arasındaki karmaşık ortaklık ilişkisinin henüz farkına varmamıştı; aynı zamanda o dönemde bilgiyi sağlayan kişinin anlatısından kaynaklanan çatlakların antropoloğun topluluğuna ait olan insanların yerine onun şahsına yöneltildiğinin de farkında değillerdi. Ne var ki antropologlar antropolojiyi icra etmede (yani "kültür yazma"da) rol oynayan etik ve siyasi meselelerin bilincine vardığında, onların düşüncelerinin içinde biçimlendiği bağlam temelde Asya, Afrika ya da Latin Amerika'da alan çalışması yapan Kuzey Amerikalı antropologlarınkiyle aynıydı; yani bunlar, içinde bilgiyi sağlayan kişinin ait olduğu kültürün antropoloğa yabancı olduğu bağlamlardı. Fakat Kusch kendisini bundan oldukça farklı bir durumda bulmuştu. Onun temasa geçtiği insanlar ve topluluklar hem tarihî olarak hem de o dönemde onunla karşı karşıya aynı anda hem "onlar" hem de "biz"diler. Kusch'un anlamaya çalıştığı Andlı insanlar ve kültürler onun Arjantinli şehirli, orta sınıf arka planına yabancı olsalar da, "onlar" da "biz"diler: Yani Amerikalıydılar (Latin Amerikalıydılar). Buna ek olarak, kolonyal çevrede Avrupa geleneğinin parçaları arasında yetiştiğinden onun "özdeş"i aynı zamanda "öteki"siydi (Ancak Andlıların kendilerini Amerikan sayıp Kusch'u kendilerinden biri olarak görüp görmeyeceği farklı bir meseledir.). Burada önem taşıyan nokta, Kusch'un kendisini kaypak, hatta zeminiz bir zeminin üzerinde bulduğu ve entelektüel hayatının bu andan itibaren bütünüyle "Amerika"yı, çeliş-

kili bir fark siyasetine karşılık geldiğini düşündüğü bir ifade edim mahalli olarak anlamaya yöneltmesidir. O kendisini orta sınıfın bir üyesi ve Batı'nın kenarlarında yer alan bir filozof olarak, Andlıları ise Batı kültürünün marjinalleştirici ekonomik ve siyasi kuvvetleri tarafından yerinden edilmesine rağmen Amerikan kültüründe merkezi rol oynayan bir halk olarak görür. Kusch'a göre "Batı" kelimesi Hegel'in Avrupa'sını ve Birleşik Devletler'i ifade etmiştir. Böylece onun *-América profunda'*ya kadarki- eserleri bir "Amerikan" ifade edim mahalli saptamaya yönelik sürekli bir gerilim tarafından işaretlenir.

Kusch, *La seducción de la barbarie* (1953) adını taşıyan ilk deneme derlemesinde, "uygar" bir perspektiften el değmemiş, vahşi bir bölge ya da bir anti-uygarlık alanı olarak nitelendirilen (bkz. Bölüm 8) bu toprakları özellikle ve özgün biçimde Amerikan kıran şeyin izini sürer. O, bu toprakların "cezbedici" olduğunu vaysayarak Roberto Fernández Retamar'ın sonradan And bölgesinden ziyade Karayipler'de konumlanan bir mahalden konuşarak Caliban'ın "cazibesi" olarak tabir ettiğine benzer bir şeyden bahseder:

Öyleyse bizim simgemiz Ariel değil [...] Caliban'dır. Bu, Caliban'ın yaşamış olduğu adaların mestizo sakinleri olarak bizler için özellikle aşıkâr olan bir noktadır: Prospero adaları ele geçirmiş, atalarımızı öldürmüş, Caliban'ı köleleştirmiş ve söylediklerini anlasın diye ona kendi dilini öğretmişti. Caliban –bugün yegâne dili olan– bu dili ona lanet okumak, "vebaya" yakalanmasını ummaktan başka ne için kullanabilirdi? Ben şahsen içinde bulunduğumuz kültürel durumu, gerçekliğimizi daha iyi ifade edebilecek başka bir metafor bilmiyorum [...] Bizim tarihimiz, kültürümüz, Caliban'ın tarihi ve kültürü değilse nedir? (Fernández Retamar, [1973], 1989, s. 14.)

Kusch, *América profunda'*da (Derin Amerika) aynı düşünce çizgisi üzerinde ilerleyerek Quechua ve Aymara dilleri ve bilgilerini Bolivya ve Peru'nun toprakları ve dağları aracılığıyla güçlü ve geniş bir İnka İmparatorluğu'nun çok daha eskiye dayanan gele-

neklerine bağlar. O, bu noktada *La seducción de la barbarie*'deki doğa anlayışının, peşinde olduğu "Amerika" kavrayışını elde etmek için yetersiz kaldığının farkına varmıştır. Onun bu toprak parçasının yanı sıra yerlileri (yani onların soyundan gelenleri) ve daha spesifik olarak onların doğayı nasıl anladığını ve doğa ile nasıl bir ilişki kurduklarını anlaması gerekmiştir. Kusch kendisi için belirlediği bu yeni göreve, kişinin *düşüncesinin* onun bulunduğu *yeri* temel alması durumunda göçün konuşma ve düşünmenin üzerinde gerçekleşeceği zeminsiz bir zemin yarattığı için farklı bir düzen doğurması gerektiğini fark ederek (bu kavrayışı sonradan, 1978 yılında "felsefenin yeri" olarak açıklar), hem –Batılı– bir filozof hem de orta sınıf mensubu, Alman asıllı bir Arjantinli olarak sahip olduğu bu perspektiften yaklaşır.

Kusch *América profunda*'nın açılışını, bir zamanlar İnka İmparatorluğu'nun merkezi olan ve sonraları İspanyol yönetimi altındaki kolonyal Peru'da önem taşıyan Cuzco şehrinin sokaklarında yürüme deneyimini tarif ederek yapar. Karmaşık ve çelişkili geçmişiyle Cuzco, bağımsızlıktan (yani on dokuzuncu yüzyılın başından) bu yana Peru'nun en önemli şehirlerinden birisi hâline gelmiştir. Kusch'un temelde İspanol kolonicilerin soyundan gelenlerin ya da on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'dan göç edenlerin yerleşim yeri olan bir ülkede doğup yetişen bir kişi olarak taşıdığı duyarlılık, onun Amerika'nın pis kokusu olarak bahsettiği dayanılmaz bir kokuya, kire ve pisliğe yönelik gözlemlerine yansır. O –Amerika'nın iki yüzüne karşılık gelen– ilerleme ve uygarlık düşünceleriyle ilişkilendirilen temizliği kendisinde ve ait olduğu sınıfta görür:

Bir yanda derin katmanları, Mesihçi ideallere bağlı kökleri, yüzey katmanında kendini gösteren ilahi gazabı, diğer yanda ilerici, Batılılaşmış halkıyla Amerika. Bunlar antik bir insan deneyiminin iki aşırı ucuna benzer. Bir uç pislik kokusuyla yok olma korkusunu beraberinde getirir; diğeri ise onun aksine muzaffer ve temiz olmanın yanı sıra sınırsız, ancak imkânsız bir zafere doğru işaret eder.

Fakat bu zıtlık, göze trajik görünmek yerine, sonradan fagositoz olarak adlandırdığımız bir tür diyalektiğe karşılık gelen

dramatik bir etkileşimi mümkün kılacak şekilde ifade bulur. Böylece Batıdaki temiz şeylerin, bir tür dengeyi ya da insani olanın bu topraklara yeniden katılmasını sağlayacak biçimde Amerika'daki şeyler tarafından özümsemesiyle ilişkili hâle gelir. (Kusch, 1963, s. 17; çeviri benim)

Kusch için Amerika artık Avrupa'ya tezat olarak şekilde inşa edilmiş gibi görünmeyi bırakır ve genişlemiş –kolonyal– bir Okcident'in kolonyal ve post-kolonyal (ya da neo-kolonyal) dönemlerden sağ çıkmayı başaran Amerika yerlisi kültürlerinin atalarından miras aldıkları anılarla, yaşam tarzlarıyla ve düşünce kalıplarıyla bir arada varolduğu bir yer hâline gelir. Eski Dünya Avrupalıları ile And bölgesinin, Mezoamerika'nın ve Karayipler'in Kolomb öncesi toplulukları arasındaki çelişkili etkileşim pis ile temiz, kokuşmuş ile taze diyalektiğinin devam ettiği –yeni– bir dünya yaratmıştır. Burada kime göre kokuşmuş ya da taze sorusu sorulabilir. Bu noktada Kusch imgesel inşadan ifade edim mahalline doğru kaymaya ve onun doğup büyüdüğü yer tarafından bilennmiş olan duyarlılığı, konuşurken/yazarken bulunduğu yerin etkisi altında değişmeye başlar.

América profunda iki bölüme ayrılır. Bunlardan birincisi, İnka soyundan gelen yerli bir entelektüelin on yedinci yüzyılın başlarında Amerika yerlisi putperestliğinin kökünü kazımakla görevlendirilen İspanyol misyonerlere verdiği bir raporu anlamaya odaklanır. İkinci bölüm ise batı Avrupa'nın erken modern dönemdeki tarihî ve entelektüel bağlamına ve burada kaynağını bulan felsefi düşünceyi incelemeye adanmıştır. Kusch bu bölümleri karşı karşıya koyarak, And geleneklerini kolonyal dönemde yeniden icat ettiğini söylediği Andlı entelektüel Pachacuti Yamki'nin raporunda bulunduğu *estar aqui* (burada olmak, bir yerde olmak) anlamını vurgular. O bir Amerika yerlisi geçmişinin otantik kalıntılarının “saf” bir şekilde sağ kaldığını kesinlikle farzetmez. Kusch'un “kültür”den kastettiği şey bir grup nesneden ziyade bir eylem planı olduğundan, Amerika yerlisi geçmişinin sağ ve geride kalan öğeleri, yeni durumlarla başa çıkmaya yönelik olan ve kolonyal fark tarafından ciddi ölçüde biçimlendirilmiş hayatta kalma becerilerine, direni-

şe ve yaratıcılığa yer veren bilişsel kalıplardır. Eğer *estar aqui* bir Amerika yerlisi geçmişinin geride kalan kuvvetlerini özetliyorsa, *ser alguien* (biri olmak) tüccarların ticari bir nesne dünyasının inşasında benimsediği dünyevi, felsefi tavırları özetler. Her iki tavır da Amerika’da bir arada var olur ve karşılıklı olarak etkileşime girer. İçinde insanların doğayı inşa ettiği bu nesne dünyası, içinde insan dışı varlıkların doğayı inşa ettiği bir organizma dünyasının alternatifinden ziyade onun yerine geçen şey olarak, “nesnelere sahip olma” da “organizmalara katılmaya ve onlarla etkileşime girmeye” yeğlenen bir şey olarak algılanmaya başlar. Kusch’un argümanına göre “burada olmak” düşüncesinin “biri olmak” ile bir arada var olması, onun önceden dile getirdiği, kirli ile temiz bir arada olmasına yönelik kavrayışına karşılık gelir.

Kusch kitabının sonunda Amerika’da olmanın, Avrupa dışında Avrupa zihniyetiyle hareket etme ile Amerika yerlilerinin bilişsel kalıplarını, bunlar uzak Batı’da –ya da İspanyolların tabiriyle “Indias Occidentales”de; bkz. Şekil 2)– Avrupalı insanlar ve kurumların müdahalesine ne kadar uğramış olurlarsa olsunlar– harmanlayan bir deneyimin özgünlüğünü tarif etmek için Cuzco’da edildiği kişisel deneyime geri döner. Bu gerilim onu çift-yönlü bir süreç olarak “kültürel fagositoz” kuramına dayalı olan “Amerika’nın bilgeligi” düşüncesini incelemeye iter: Batı uygarlığı sınırlarda Amerika yerlisi gelenekleri tarafından dönüşüme uğratılırken aynı dönüştürücü gelenekler kolonyal dönemde “uygarlaştırma süreci”nin, post-kolonyal dönemde de “ilerleme ve modernizasyon”un hegemonik teşvikinden dolayı ikincilik (veya üçüncülük) mevkisine indirilmiştir ve indirilmeye devam etmektedir. (Afrika için Gyekye, 1997; Hindistan için Gargand Poinkh, 1995.) Daha yakın geçmişte post-kolonyal entelektüelin uygarlığı/ilerlemeyi/modernizasyonu teşvik etme ile buna direnerek zeminatsız bir zeminin karmaşıklığı ile uğraşma arasında seçim yapabilmıştır. Bu seçeneklerin her ikisi de Oksidentalizasyon’un karmaşık sorunlarını, yani klasik (icat edilmiş) Avrupa ve Amerika yerlisi geleneklerinin süreksizlikleriyle yüzleşmeyi beraberinde getirir. Kusch’un “fagositoz”u Ortiz’in “kültür-aşırılama”sına, Santiago’nun “aradaki boşluk”una ve benim “sınırdaki düşünme”me yaklaşır.

Kusch'un formülasyonunda imgesel inşalar ve ifade edim mahalleri özel bir mekân-zamansal bağlamda, yani Batı'nın kenarların ve göçmen ailelerin zeminsiz zemininde Batılı bir diskürsif oluşumdan ve bu oluşumun içerisinde inşa edilen And'da faal olur. Böyle bir odak Kusch'un geleneksel olarak yüzlerce yıllık entelektüel kolonizasyon tarafından işgal edilen bir alanı boşaltmasına ve bunların kendi antropolojik diskürsif öteki temsilleriyle değil de kendi kimliğini belirleyen aktörlerle ve antik Amerika yerlisi uygarlıklarının bölük pörçük anılarından ortaya çıkan yeni ifade edim mahallerinin oluşumuyla doldurulmasına izin verir. Kusch diğer yazarlar ve araştırmacılar da benzer gelişmeler görmesine yetecek kadar uzun yaşamasa da (1979'da vefat etmiştir) And bölgesinde Domitila Barrios de Chungara ile José Maria Arguedas'ın, Mezoamerika'da da Rigoberta Menchú'nun adları ve metinlerini onun öngördüğü genel projeye eklemek mümkündür. Onların söylemleri, tıpkı Kusch'ununki gibi ne ötekiyi ne de konuşan kişinin topluluğunu temsil eder; bunlar içinden konuşulabilecek yeni yerlere (yani yerel tarihler ve tikele dair eleştirel hak iddiaları) yönelik hak iddiasında bulunan ve böylelikle maduna yoksun bırakıldığı epistemik potansiyeli (efendinin kendi aklını ve kölenin akıl-dışılığını bildiği yerde, hem efendinin hem de kölenin aklını bilme) yeniden kazandıran bir sınır gnosisinin, çifte bir bilincin benimsenmesine katkıda bulunan kültürel müdahalelerdir. Kusch'un, Menchú'nun ve benzerlerinin, diğer özelliklerin ya da önceden var olan toplulukların temsilleri olarak değil, zaten var olan bir topluluğun üyelerinin yanı sıra yeni ifade edim mahallerinden meydana gelen genişletilmiş bir topluluğa üye olmak isteyenleri katılıma davet eden etkinlikler olarak düşünülmesi gerekir.

Benim bu söylemlere ve bunların kuramsallaştırılma biçimine yönelik yorumlarım, Kusch'un kuramlarının temeli olarak aldığı modellerden (ya da örneklerden) faydalanır. Bunların en bilindik olanı, Peru'da sosyolojik, tarihî ve felsefi bakımdan da bir sınır bölgesi gösterisi işlevi gören coğrafi bir bölünmeye karşılık gelen, dağlar ile deniz kıyısı arasındaki ayırımdır. Dağlarda Amerika yerlisi felsefesinin "burada olma" ilkesi hüküm sürer. Kıyıda ise Peru'nun

Batı dünyasının kenarlarında (özellikle de Peru'nun Pasifik kıyı-
larında) Batılı yaşam biçimlerini ve inançları uygulayarak yaşayan
orta sınıfına itiş gücü sağlayan ilke “biri olmak”tır. Dağlar ile kıyı
arasında şehre göç alanı yatar. Kusch bu ayrımı şu şekilde açıklar:

Peru'da deniz kıyısı ile dağlar arasındaki derin zıtlık anla-
mı, her biri hâkimiyet için sessizce mücadele eden, insanoğ-
lunun iki deneyimine somut biçim veren iki yaşam ritmi-
nin birleşmesine karşılık gelir. Fakat bu mücadele kullandığı
araçlar ve iki tarafın kuvvetleri bakımından eşitsiz olduğun-
dan, yerli mücadelesi diğer [mücadele] tarafından kapsanır.
Biz bu perspektif sayesinde Bolivya ve Peru gibi ülkelerde
ya da Kuzey Arjantin gibi bölgelerde antik katmanın dina-
mik kültürün altında antik komünal ve kolektif nefesiyle bir
kese gibi soluduğunu görürüz. Bu, göz ardı edilmeye devam
eden, yalnızca folklorun ya da etnoğrafyanın alanında kay-
da geçirilen, ancak sessiz ve istikrarlı direnişini, artık kültür-
ler arasındaki direkt sürtünmede ya da temasta değil de za-
yıflık niteliklerinde ve kültürün Amerika'nın kıyılarında ya-
şamak isteyen muhalifi olarak –görülerek– *var olma* kurgu-
sunda başarı elde edene kadar sunmaya devam eden bir alt-
katmandır [...] Kuşkusuz ki yerli kültürü –Spengler'in kulla-
nacağı bir ifadeyle– muhalifinden çok daha büyük bir ölçü-
de, bir potansiyelin kusursuz biçimde gerçeklik kazanması-
dır. Ve bu kültürün sağlamlığı, bütünlüğü ve dayanıklılığı es-
kiden –bir yerde– *olmak* diye adlandırılan, bir özler dünyası-
na yönelik aşkın bir göndermenin eksikliğini çeken ve büyük
tarihini “şimdi ve burada”sına sınıksız bağlı kalarak ya da ön-
ceden belirttiğim üzere insanın erekleyle doğanın ilahi ga-
zabının başladığı o kenar bölgesinde yaşayan insanoğlunun
dünyasındaki o yalın varoluş düzleminde var olan şeyin üze-
rine temellenir. Onun dağların kültürü ya da muhalifine zıt
şekilde –konumlanmış– *olan*, kıyının kültürü ya da yalnızca
–kimliği belirlenmiş– *olmanın*, yani biri *olmanın* kültürü şek-
lindeki tanımı işte burada yatar. (Kusch, 1963, s. 166-168.)

Bu noktada bir kültürel sürecin iki kutbunu saptayan felse-
fi bir analizin ardından Hegelci bir sentez beklenebilir. Fakat bu

sentez hiyerarşik biçimde, kutuplardan birinin yükseltilmesi (*Aufhebung*) olarak düşünüldüğü zaman, bu kutupardan hangisi üstün gelir? Avrupai bir perspektiften bakıldığında “biri olmak”, modernizasyonun ve ilerlemenin belirtisi olduğundan göze daha yeğ görünür. Bir Amerika yerlisi perspektifi ise daha tatmin edici bir yaşam biçimine öncelik tanıyarak “burada olmaya” meyleder. Fakat bu görüş –değerleri tersine çevrilmiş– Hegelci bir çerçeve içerisinde kalmaya devam eder. Kusch’un kültürel fagositoz kuramı baş aşağı edilmiş Hegelci bir diyalektiğin yerine geçmenin bir yolu olarak formüle edilmiştir:

Uygarlık düzeyinden ziyade katıksız olarak kültürel bir düzeyde –konumlanmış– *olmanın* –kimliği belirlenmiş– *olmak* üzerindeki muhtemel hâkimiyetinden bahsetmek yalnızca Amerika’da mümkündür; çünkü –konumlanmış– *olmak*, bir dünya görüşü olarak Avrupa’da da karşımıza çıkar [...] Buna rağmen bir yükselmeden bahsetmek mümkün değildir; bunun yerine –Batı için yeni bir tesis edimle alakalı olduğu ölçüde– bir uzanmadan ya da hatta –kimliği belirlenmiş– *olmanın* –bir konumda– *olmak* tarafından fagositozundan ve en önemlisi biri *olmanın burada olmak* tarafından fagositoz edilmesinden bahsedilebilir. (Kusch, 1963, s. 171.)

Kusch, ele aldığı diyalektiğin koşullarını belirleyip Hegelci modele meydan okuduktan sonra Avrupa tarihinde Amerika yerlisi öznelliklerinin Batı uygarlığının Güney ve Kuzey Amerika’da tesis edilip desteklenmesine karşı çıkışlarının geride bıraktığı izlere benzer yeni yaklaşımlar ve bulgular sunabilir. Bu karşı çıkışlar, Batı uygarlığının düşüşünü bireyin “kültürel fagositozu” (Kusch’a ait bir terimdir), “biri olma”nın bireyselci felsefesini de kitlelerin isyanı ya da Kusch’un ifadesiyle çok sayıda insanın birbirinden ayrı bireysellikler (“biri olma”) düşüncesini “anonim olan”a (“burada olma”) ve Batı’nın bir ayrı bireysellikler kümesiyle inşa edilmiş “insan toplulukları” düşüncesine dönüştürmesi olarak algılayan filozoflar ve tarihçiler tarafından algılandığı anda saptanmıştır.

Şimdi izninizle Kusch'un fagositoz kavramı ile Paul Gilroy tarafından yorumlanan biçimiyle Frederick Douglass'ın kölelik anlatısı arasında bir kıyaslama yapacağım. Gilroy, Douglass'ın anlatısını Hegel'in efendi-köle diyalektiğine ve Kusch'un günümüzde yorumlanış şekline bir alternatif olarak okur. (Aynı zamanda bkz. s. 110-111.) Bu kıyaslama "yerlilik" ile "zencilik" arasında görülen, okuduğunuz bölümün ileriki kısımlarında bahsedeceğim bağlantı ile de yakından ilişkilidir. Gilroy, Douglass'ın anlatısının bir paragrafını şu şekilde yorumlar:

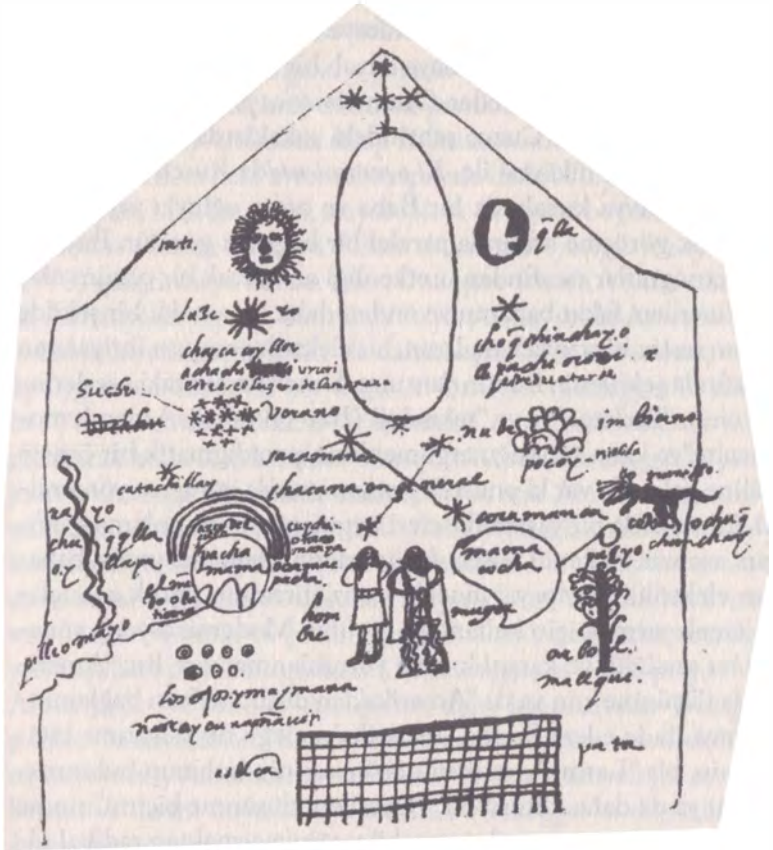
Douglass, iradesini ve direncini kırması için yanına gönderdikleri köle ezici Edward Covey ile arasında geçen amansız güç sınavını canlı bir dille anlattığı hikâyesinde, efendi ile köle arasındaki karşılaşmayı Hegel'in kendi alegorik düzenini baş aşağı eden dikkat çekici bir yaklaşımla sistematik şekilde revize ediyor olarak yorumlanabilir. Onun hikâyesinde "kendisi için var olan bilince" sahip bir şekilde ön plana çıkan efendi değil, köledir; bu efendi ise "kendi içinde bastırılmış olan bir bilincin" temsilcisi olur. Douglass'ın Hegel'deki güç meta anlatısını bir özgür kalma meta anlatısına dönüştürme biçimi, rasyonel-öncesi, tinsel bir Afrika düşüncesi biçimiyle birden fazla ögeden oluşan kendi görüşü (ilahî ile sekülerin, Afrika'ya özgü olanla Amerika'ya özgü olanın, insanı güçten düşüren kölelik deneyiminden biçimlenen ve kölelik karşıtlığının gereklerine uyarlanan huzursuz bir melezidir) arasındaki farkı belirlemeye yönelik bir fırsat olduğundan daha da göze çarpar. (Gilroy, 1993, s 61.)

Douglass'ın bu baş aşağı edimi ayrıca başka bir bakımdan köle (madun) için epistemik bir potansiyel yaratır; kölenin hem efendinin hem de kölenin aklını bildiği yerde, efendi yalnızca kendi aklını ve kölenin "akıl-dışılığı"nı bilir (burada efendi-kölenin yerine uygarlık-barbarizm de koyulabilir). "Fagositoz", efendinin aklının köle tarafından özümsemişi ve Guaman Poma'nun "Potifical Mundo"unda olduğu gibi (bkz. benim giriş bölümüm) madun aklın başka bir aklı kendisinininkine kattığı (fagositoz ettiği) anın ta kendisidir. Bu potansiyel ve entelektüel kuvvet Douglass'tan Kus-

ch'a, Anzaldúa'dan Khatibi'ye ve Ortiz'den Hall'a kadar her türden sınır gnosisinin ayrıcalığı ve entelektüel kuvvetidir. Benzer şekilde biz ona Afro-Amerikalıların, Amerika yerlilerinin, Arapların, Yahudilerin ve diğerlerinin yaşadığı sınırlarda da rastlarız. Ben tabii ki burada ırk ayrımına dayalı bir epistemolojik önceliği savunmuyorum. Bunun yerine sınır gnosisinin, farklı tezahürlerinde geleceğin gezegensel epistemolojik ve eleştirel yerelciliğine karşılık geldiğini öneriyorum.

Hegel'in efendi-köle diyalektiği geçmiştir; şimdiki zamanın epistemolojisi sınır gnosisidir. Bu epistemoloji, başarılı yayılım sürecinde sınır gnosisinin, yeni duyarlılıkların ve yeni eylem sebeplerinin türemesi için gerekli koşulları sağlamıştır. Kusch'un "topluluk" düşüncesini imgesel olarak yeniden inşa edişi, bunu Amerika yerlisi özneliklerinin ayırt edici bir niteliğinden ibaret olmayan, tam tersine yerlilerin bir yaşam felsefesi uygulamasının ve "yaşayan organizmalar"la (yani doğa) etkileşimleri "inşa edilmiş nesneler"le (yani doğanın emtialaştırılması) etkileşimlerden daha öncelikli gören bir yaşam pratiğini felsefileştirme-
sinin yolu olarak kabul ettiğinden "burada olma"ya dair bir övgünün ötesine geçer. Kusch'un on altıncı yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılın başlarında aktif olan Amerika yerlisi düşünür Santa Cruz Pachacuti'den çıkardığı sonuç, ana güdünün kaosu kontrol altına almak ve bir düzen empoze etmek olduğu Batılı düşünce biçimlerinden (bkz. Şekil 10) farklı olarak, düzen ile kaosu bir arada var olmasıdır. Topluluk düşüncesi, "biri olma"ya gayret eden bireyin hayatının onu modernitenin inşa edilmiş nesnelerini uyumlu bir şekilde barındırması gereken bir topluluğa ayak uydurmasını sağlayacak şekilde düzenlenmesi bakımından bu genel ilke ile benzerlik gösterir. Böylece, eğer "burada olmak" Amerika'nın –dengesiz güç ilişkilerine sahip büyüyen bir kültürel fagositoz olarak– Batı uygarlığına onun kenarlarından yönelttiği meydan okumaysa, bu aynı zamanda "burada olma"nın kuvvetlerinin Kusch'un hem Avrupa Rönesans'ı ve Aydınlanma'sının hem de Marksizm ve psikanalizin parçalarında gördüğü "biri olma" hegemonyasıyla mücadele ettiği daha büyük bir sürece dâhildir. Kısacası –bilinçli bir benliğin "burada olma" mü-

cadelesi olarak— kültürel fagositoz düşüncesi, hem kritik önem taşıyan bir anahtar kelime (bir tür sınıf gnosisi) hem de bir onun öncelikli olarak son iki kitabında (Kusch, 1976; 1978) geliştirdiği bir kültürel ve toplumsal dönüşümün sıçrama tahtası hâline gelir. Burada asıl mesele geçmişte tanıklık edilmiş ihtişamları kutlamaktan ziyade, bunları şimdiki zamana gezegensel ölçekte getirmenin bir yolunu aramaktır.



Şekil 10: D. Joan Santa Cruz Pachacuti'nin muhtemelen Cuzco'daki Coricancha Tapınağı'nda bulunan kozmolojik diyagramı. Bu diyagram on yedinci yüzyılın başlarına doğru çizilmiş ve *Relación de Antigüedades Peruanas* (Madrid, 1789) adlı eserde kopyalanarak yayımlanmıştır.

Kusch'u yorumlayan çoğu düşünür (Roig, 1993; Castro-Gómez, 1996) burada, yani 1963'te yayımlanan *América profunda*'da durur. Bundan sonraki on beş sene ise genelde hep atlanır. Şimdi izninizle ilk olarak Kusch'un yerli ve popüler kültürlerle yönelik düşüncelerinin daha önceki bir geçiş evresine dikkat çekmek istiyorum. Onun 1970'te yayımlanan *El pensamiento indígena y popular en América* (Amerika'da yerli kökenli ve popüler düşünceler) adlı kitabında *América profunda*'daki felsefi spekülasyonların ötesine geçerek moderniteye karşı koymaya ve bir kültürel dönüşüm siyaseti aramaya dayalı bir etno-felsefeyi dile getirmeye doğru hareket eder. Onun *América profunda*'nın açılışını yapan, Peru'nun Cuzco şehrindeki sokaklarda yürüme deneyimini anlatan hikâyesi ile, *El pensamiento*'da Kusch ve asistanlarının Bolivya kırsalında bir Baba ve onun oğluyla yaptığı etnografik görüşme arasında paralel bir bağlantı görülür. Bu söyleşi, etnograflar tarafından üretkenliği arttıracak bir çözüm olarak önerilen, fakat babanın ve ondan daha kaçamaklı bir şekilde oğlun sessiz itirazıyla karşılaşan, bir elektrik pompası ihtiyacının etrafında şekillenir. Bunun yanı sıra, Kusch'un sonraki eserlerinde onun "ilerleme"ye ve "teknoloji (Batı teknolojisi) olarak modernite"ye karşı sunduğu argümanların paradigmatik bir örneği hâline gelir. Ne var ki onun *El pensamiento*'da görüşme yöntemini Amerika'da bir yaşam felsefesi uygulamanın ne anlama geldiğini sormak ve kendi felsefi düşüncelerini Amerika yerlisi babanın elektrikli pompaya yönelik sessiz itirazının pratik sonuçları karşılaştırmak için kullandığı görülür. Modernizasyona yönelik bu sessizlik ve karşıtlık nasıl yorumlanmalıdır? Bu, "Amerika'da düşünme"nin ya da "Amerika'dan düşünme"nin bağlamında neyi ifade eder? Bunun "Amerika'ya özgü bir düşünme biçimi"nin, bir "Latin Amerikan düşüncesi"nin bulunup bulunmadığını ya da daha kötüsü bir "Amerikan düşünme biçimi"nin ne olabileceğini veya neye benzeyebileceğini sormaktan radikal ölçüde farklı olduğu da kuşkusuzdur.

Kusch'un o dönemde Latin Amerika'yı istila etmekte olan ve "bağımlılık kuramı" ile "içsel kolonyalizm"in orta çıkması için gereken koşulları sağlayan modernizasyon ve ilerleme ideolojisi-

ne yönelik endişesi, onun erken dönem ilgilerinden saparak epistemolojik madunluğu anlama yolunda yeni perspektifler açar ve bunu açıkça belirtmeden bilginin dekolonizasyonuna katkıda bulunur. Böylece Kusch'un And bölgesinde tarımsal üretimle ilgilenen aktivistler ve entelektüeller için taşıdığı önemi (Grillo, 1993), "aklın dekolonizasyonu"ndan bahsedenlerin (Thiong'o, 1981) yanı sıra baskın bilgi ve epistemolojinin inşasında kendini gösteren modernite stratejilerine odaklananlar (Apffel-Marglin ve Marglin, 1990) ile ilişkisini açıklamak mümkün hâle gelir.

El pensamiento indígena y popular en América, Amerika'daki felsefi ve yerinden edilmiş diskürsif pratikleri sorgulayarak başlar. Kusch, *América profunda*'da dikip *El pensamiento*'da filizlendirdiği, felsefi pratiklerin hem evrensel terimlerle ifade edilip hem de yerel olarak (yani belli bir tarihî, sosyolojik ya da kişisel boyutta) örneklenmesine yönelik kuşkuyu *Esbozo de una antropología filosófica*'da (1978) geliştirmeye devam eder. Ona göre felsefe, Yunanistan ya da Almanya'da yapılp, dünyanın Asya, Afrika ya da Amerika gibi kolonize edilmiş bölgeler de dâhil başka kısımlarına ihraç edilip uygulanabilecek bir şey değildir. Örneğin Heidegger'in *dasein*'i ("orada olmak") teknik bir terimden ziyade, Almancada yaygın olarak kullanılan bir ifade olmuştur. Kusch, Heidegger'in projesini etimolojik bir şekilde analiz ederek onu Alman orta sınıfının yirminci yüzyılın başlarındaki çöküşüyle bağlantılandırır. Böylece, bu argümana göre, "varlık"ın kendisini bir çöküş durumunda bulmasını çevreleyen koşullar, burjuva "hissi"nin bireyin krizine yönelik bir tepki ve çözüm girişimi olarak doğuşunu çevreleyen koşullara paralellik gösterir. O, Heidegger'in felsefi projesinin Almanya'da –ve belki de Avrupa'nın diğer kısımlarında– belirgin şekilde "hissedilebilen" bir toplumsal krizin üzerine temellendiğini varsayarak, Amerika'nın tarihî durumunun, sosyolojik sorunlarının ve insani duyarlılık yapılarının Heidegger'in düşünürken *konumlandığı yer* olan Almanya'ya (ya da Avrupa'ya) ait olmadığını için Amerika'nın felsefi pratikleri ve projelerinin mecburen farklı olacağı sonucuna varır (Cornel West'in kitabımın birinci bölümünde yer alan, Amerika'nın felsefeden kaçınma eğilimine dair görüşleriyle karşılaştırınız).

Kusch bu meseleyi *El pensamiento*'nun (1977) üçüncü baskısının giriş bölümünde daha açık bir şekilde ele alır. O, felsefenin Yunanistan ya da Almanya'da yapıldığı biçimiyle, dünyanın diğer kısımlarına ihraç edilip uygulanamıyorsa, "evrenseller" konusunun farklı bir açıdan incelenmesi gerektiğini öne sürer. Kusch'a göre –"popüler düşünce" olarak adlandırdığı şey ile dolaylı olarak gönderme yapsa da bu şekilde adlandırmadığı– asgari rasyonellik ilkesi –Batı'nın tarihinde bir noktada kendilerini "insanlar" olarak düşünen– belli canlı organizmaların öz bilinci üzerine temellenir ve farkların değerlere çevrilmesine engel oluşturur. Kusch için bu asgari rasyonellik ilkesi, "evrenseller" in eşzamanlı olarak düşünülmesine, farklı bölgelerde tekrar tekrar oluşturulmasına ve evrenselliği tek bir bölgeye tahsis etme yoluyla farkların değerlere ve güçlere çevrilmesine karşı çıkmasına izin veren şeyin ta kendisidir. Yani evrensel olarak görülen her şey, yalnızca tek bir bölgenin ayrıcalıklı (kendi kendini ayrıcalıklı belirleyen) perspektifinden evrensel olarak düşünülmüştür.

Kusch'un bu düşünceleri geliştirme biçimi, Heidegger'in *dasein*'inden ya da onun kendi ifadesiyle "*dasein*'in içinde bulunduğu koşullardan", başka bir deyişle içinde yaşamının, düşünmenin ve konuşmanın yerinden bir sapmayı beraberinde getirir. Kusch, Heidegger'in düşünme için belirlediği koşullar ile düşünme ve konuşma yeri arasında bir paralellik kurarak onun çöküş süreci içindeki bir Alman orta sınıfının krizine gösterdiği tepkiyi yorumlar (Heideggercilerin Kusch'un ya benim sadeleştirmelerime göstereceğini tahmin ettiğim hararetli tepkilere cevap vermek adına herkesi Kusch'un kendi içinde bir şey olarak Heidegger'in düşünce-sinden ya da çalışmalarından ziyade, düşünme ve konuşmanın yerini kuramsallaştırmayla ilgilendiğini hatırlatmak isterim.) Kusch'un açık bir şekilde Arjantin'in orta sınıfına odaklanması, Heidegger'in Alman orta sınıfına dolaylı olarak odaklanmasını yankılar (bu odak, Victor Farias'ın *Heidegger et le nazisme* adlı eseri sayesinde iyice belirginleşir; bkz. Farias, 1987, Lacoue-Labarthe, 1990). Kusch'un Heidegger'in *dasein* kavramını yorumlama amacı, göze bedenden ayrılmış ve evrensel görünen bir kavramsal aygıtın bedenle ilişkilendirilerek somutlaştırılmasını bariz kılmaktır.

Heidegger'in 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman*'ı, Kusch'a göre yüzlerce yıllık Batı felsefesi geleneğini "orada olma"nın, yani Heidegger'in doğup büyüdüğü ve o dönemde yaşadığı yerin (ve dolayısıyla toplumsal sınıfının, etnik grubunun, eğitiminin vs.) doğurduğu hislerin perspektifinden (Almanya'da iki savaş arasında kalan dönemde Avrupa'da totaliter rejimlerin yükselişini gözlemleyen ve kökenleri Kara Orman bölgesine dayanan kelimeleri ve ifadeleri kullanan bir filozof olarak) yeniden düşünmeye yönelik muazzam bir girişimdir. Kusch'un kültürel fagositoz düşüncesi de benzer şekilde onun geçmişte ve şimdiki zamandaki yerlere dair farkındalığı sayesinde ortaya çıkmıştır: O Arjantin orta sınıfına mensup, üniversitedeki Andlı entelektüellerin yanı sıra yerli topluluklarla (örneğin *yatiri* topluluğu) ve And yöresinin insanlarıyla sürekli diyalog içerisinde olan Alman asıllı bir filozoftur. Bu koşulların onun *El pensamiento* adlı eserinin birinci (1970) ve üçüncü (1977) baskılarının giriş bölümlerini etkilediği açıkça görülebilir. Kusch'un 1977 baskısının giriş bölümünde Mayıs 1969'da Córdoba'yı etkisi altına alan toplumsal hareketler, takip eden Temmuz ayında Genel İşçi Konfederasyonu liderinin öldürülmesi, ve 1973'te Juan Domingo Perón'un Başkanlık Sarayı'na geri dönüşü gibi olaylara yaptığı üstü kapalı göndermeler üçüncü baskıyı onun kültürel fagositoz kuramının temelini attığı birinci baskıya bağlar. Kusch, "yerli düşüncesi" arayışının onun bilimsel olarak kazılıp gün yüzüne çıkarıldığını görme arzusundan ziyade antik Amerika'da (And bölgesi ve Mezoamerika) doğan ve kırsal bölgelerde ve bazı kentsel toplulukların çevresinde (örneğin Bolivya'da ve Buenos Aires'in Bolivyalı ve kuzey Arjantinli binlerce kişinin şehrin endüstriyel modernizasyonunun cazibesine kapılarak göç ettiği kenar mahallelerinde) hâlâ kullanılan "bir düşünce tarzını kurtarma ihtiyacı"nı yansıttığını söyler.

Başka bir deyişle o, antik/geleneksel And düşüncesini şimdiki zamanda kültürel ve siyasi bir müdahale ve Arjantin'in toplumsal dönüşümüne bir katkı olarak yeniden yazmaya yönelik bir ihtiyaç görür. Bu gibi kökleri (ya da harabeleri) bulmak, Heidegger'in *dasein*'i popüler Almandadaki –felsefenin teknik kelime dağarcığında değil de, dilsel "yaşama yeri"ndeki– gerilimleri dile getirmenin bir

yolu olarak belirlemesine ve kendi düşüncesini açıklamak için Yunanca ve Latince kelimelerin kökenlerini araştırmasına eşdeğer bir girişim olur. Kusch için de durum böyledir. Fakat burada bir istisna göze çarpar: O köklerini popüler Aymara ve Quechua dillerinde aradığından, onun için asıl mesele “yüksek” ve “aşağı” –Almanca– arasındaki diyalektik değil, kolonize edenlerin “birincil” dilleriyle kolonize edilenlerin “birincil” dilleri arasındaki boşluktur.

Kusch, *El pensamiento* (1970) adlı kitabında Heidegger’in *dasein*’ını, anlamını “süreç içerisindeki öz olarak varlık” şeklinde tercüme edebileceğimiz Aymara terimi *cancaña*’yla ve “burada olmak” (İspanyolcadaki *estar* gibi) ya da daha doğrusu “evde olmak” (*uta*, ev) anlamında “olma”yı ifade eden *utcata*’yla (ya da *utatha*) kıyaslar. Aymara dilindeki bu kelimeler bize Hegel’in şu diktumunu (1955, 1:152) hatırlatır: “Felsefe, kişinin kendi benliğiyle Yunanca’nın sunduğuna benzer bir yuva ilişkisi kurmasıdır; o insanın kendini aklında ve benliğinde evinde hissetmesidir.” Onlar aynı zamanda Heidegger’in “içinde yaşama” ile “düşünme” arasındaki bağıntısını yansıtır. Bizim bu benzerlikleri bir yandan Charles Taylor’ın “asgari rasyonellikler”ine, diğer yandan da Foucault’nun “güç ve bilgi”sine benzer bir şeye başvurmadan açıklamamız nasıl mümkün olabilir? Her hâlükârda Kusch, Hegel/Heidegger’in düşünmeyi “evde olma” ya da “içinde yaşama” metaforlarıyla tarif etmesi ile Aymara dilinde rastladığımız benzer kavramlar arasında muazzam farklar görür. Bunlar, Kusch’un aynı madalyonun iki farklı yüzü olarak “güç ve bilgi”ye, kapitalist kurumların kolonyal şartlar altında bilgiyi inşa edişine attığı farklardır. Ne var ki onun aradaki benzerlikler ile asgari rasyonelliğin temelleri, yani kendilerini hem göğü bir kubbe olarak anlama hem de göğü bir kubbe olarak düşünme kabiliyetlerini anlama sürecinde kavrayıp tarif edebilen öz bilinçli varlıkların öz farkındalığı arasında ilişki kurduğu görülür. (Şekil 4; aynı zamanda bkz. Bölüm 6.) Dahası, *utcata* kelimesi hem “bir sandalyenin oturağı”nı hem de “kadınların döllenme organı olarak rahim” anlamında “anne”yi ifade eden *utcaña* ile ilişkilidir. Böylece *utcata*’nın “burada olma” anlamı aynı zamanda bir oturak (sandalye), sığınak (ev) ve döllenme (rahimde) gibi bütünleyici anlamlara sahiptir; dolayısıyla bilgi ve

kavrayış –akıldan ziyade– yer ve beden ile ilişkilidir. *Dasein* ile *ut-catha*, Kusch’un argümanında her ikisini de Avrupa uygarlığının –Arjantin ve And’daki– parçalarından ve And uygarlıklarının harabelerinden (Quechua ve Aymara dilleri) yola çıkarak anlayabildiği iki “düşünce tarzı”nın referans noktası hâline gelir.

İmgesel bir inşaa olarak “Amerika”nın *América profunda*’da Kusch’un ana endişesini oluşturduğu yerde, onun odağının *El pensamiento*’da ifade edim mahalline ve Batı uygarlığının kenarlarında felsefi pratikler konusuna kaydığı görülür. Kusch’un aldığı risk (ve kendi eserini marjinalleştirerek ödediği bedel), bir disiplin olarak felsefenin kenarlarında felsefe yapmak ve böylece onu kendi içinden yerinden etmek olmuştur. Onun aynı zamanda farklı bir sorunla, yani Avrupa Rönesans’ından çağdaş Kıtasal felsefeye kadar inşa edilip uygulanan Yunan felsefesi mirasının felsefi bakımdan nasıl ötesine geçileceği ve felsefi düşüncenin kendi içinde bir şey olarak bu geleneksel çerçevenin “ötesi”nde nasıl ayırt edileceği sorusuyla yüzleşmesi gerekmiştir. O, Andlı anonim (ya da en azından Batı felsefesinin kabul gören tarihinde anonim) *yatiri*’lerin emsallerini nasıl ayırt edecek ve bunlara nasıl inanacaktı? Asgari akıl ilkesini, başarılı ve nüfuzlu entelektüelin hâkimiyet yapısından direkt bir şekilde sorumlu olmadığına bile entelektüel başarı ve nüfuzun toplumsal kontrol ve hâkimiyeti aşacak bir ekonomik ve toplumsal yapının parçası hâline geldiği noktaya kadar nasıl uzatacaktı?

Başka bir deyişle Kusch, And “kozmozolojisi”ni hem bir araştırma alanına hem de –felsefe tarihinin olduğu gibi– içinden düşünülen bir geleneğe karşılık gelen felsefe olarak nasıl meşrulaştıracaktı? Sonuçta Amerika’da “felsefe”nin bir disiplin olarak inşa edilip, antik And ve Mezoamerika uygarlıklarının harabelerinden değil de Avrupai kurumsallaştırma sürecinin parçalarıyla geliştirilmesi mi gerekiyordu? Kusch, Amerika yerlilerinin felsefi mirasını Latin Amerika’da popüler kültür bağlamında devreye sokarak bir yandan Amerika’nın tarihî inşasına (yani bastırılanların şimdiki zamanda yeniden yazımına) katkıda bulunurken, diğer yandan bir ifade edim mahalli oyar (yani sınır gnosisinin hareketli zemi-

ni üzerinde kolonyalizmin tahsis edilmiş kültürlerini yeniden tahsis eder). Böylelikle o, Avrupa'nın bir uzantısı ya da onun zıttı ve hem imgesel bir inşa hem de bir ifade edim mahalli olarak Amerika'nın birleşik imgesinin yerinden edilmesine, Avrupai parçaların ve Amerika yerlilerinin harabelerinin marjinal hayatta kalışını ön plana taşıyarak katkıda bulunur. Latin Amerikalı entellektüelin bu çifte marjinalliği, bizim Kusch'tan öğrenebileceğimiz iki temel dersten biridir. Bunların diğeri ise, kayıpların nasıl kazançlara çevrileceği ve bu çifte marjinalliğin, onu bir düşünme ve konuşma yerine, hayatın modernitenin saf aklından hep kaçınan bir sınır gnosisinde devamlı gerçekleşen bir kültürel fagositoza bağlı olduğu bir yere dönüştürme yoluyla nasıl avantaja çevrileceğidir. Bu çifte marjinallik yerinin ötesinde, karşılıklı "öteki"lerin (Avrupalı *ya da* Andlı) sesleri öteki sesler (Avrupalılar *ve* Andlılar; Kusch, Heidegger ve Bolivyalı *yatiri*'ler) olarak duyulabilir.

Öyleyse Kusch'un yaptığı katkıda söz konusu olan nedir? İlk olarak ve bugün yeniden formüle edilebilecek tartışılır dikotomilerin ötesinde, "düşünme"nin "başlangıcı"nın Yunanistan'da konumlanmadığı ve dolayısıyla nihayetinde önem taşıyan şeyin "felsefe" değil, "düşünme" olduğu gerçeğidir. İkinci olarak, bilgi ile çıkar arasındaki ilişki düşünmeyi gerektiren şeyde konumlandırılabilir ve bu şey, düşünmenin Yunancada, Aymarada, Çince ve ya Arapçada gerektirdiği şeyler koparılamaz. Üçüncü olarak epistemolojik güç kolonyalitesi dâhilinde "düşünme", ister bir Amerika yerlisi, isterse de Alman asıllı bir Kreol tarafından uygulanıyor olsun, sınırda düşünmeden başka bir şey olamaz. Zapatistalar bir kez daha bize Rama'nın Amerika'da terk edilemeyeceğini iddia ettiği Avrupa kozmolojilerinin Amerika yerlisi kozmolojilerine tercüme edilmesinin ve bunun tam tersinin hem Anglo-Amerika'da (yani Du Bois'nın "çifte bilinç"i) hem de Karayipler'deki (Glissant'ın "Creolité'si") Afro-Amerikan entelektüel üretimin doğurduğuna benzer bir epistemolojik potansiyel taşıdığını öğretir. Buna dikkat çekmemin sebebi yalnızca Rama'nın Avrupa'ya bağlı Kreol asıllı bir zihniyetin alternatifleri olarak gördüğü şey cevap vermektir. İleriki kısımlarda Latino/Latina aklına, Amerika kıtasında evrim geçiren ve Kreol "Latin Amerika" ideolojisini

ve bölgesel düşüncesini dönüşüme uğratan bir diğer hikâye olarak geri döneceğim.

Kültür-Aşırılama:

Sınırlar ve Kreolizasyon Üzerine Düşünmek

Şimdi izninizle Rama'nın "Amerika kıtası dâhilinde" Afro-(Latin)-Amerikan otonom gelişim olasılıklarına dair gözlemine geri döneceğim. Bu bağlamda onun "Latin Amerika"yı düşündüğüne kuşku yoktur; aksi hâlde Anglo-Amerika ile Karayipler'i göz ardı etmezdi. Bir önceki kısımda sunduğuma eşdeğer bir ayrımla başlamayı uygun görüyorum. Küba'da yaşayan Haiti asıllı şair ve deneme yazarı René Depestre, 1969 yılında "Siyahi Adam"ın Karayip edebiyatındaki kimlik sorunu üzerine son derece önemli bir makale yayımlamıştır. O toplumsal cinsiyet meselesine gereken önemi vermese de, Rama'nın aksine özellikle de yirminci yüzyılda Afro-Karayip edebiyatı ve kültürünün taşıdığı gücü ortaya koymuştur. Fakat Depestre'in şüphesiz olarak Fransız, İngiliz ve İspanyol Karayipler'inde düşündüğü yerde, Rama öncelikli olarak İspanya Amerika'sındaki kıtasal ülkeleri ve Brezilya'yı ele almıştır. Depestre "Zencilik" ile "Zencicilik" arasındaki ayrımın altını çizerek bunların farklarını vurgular. "Zencicilik" Karayip edebiyatında birincil olarak Karayip tahiindeki Afro ögesini destekleyen beyaz adamların önderlik ettiği entelektüel ve edebî bir akımdır. "Zencilik" ise siyahiler arasında kendini gösteren, siyah tenli insanların içinde yaşadığı tarihî koşullara yönelik yeni bir bilinçtir.

Depestre'nin açıklamasının tarihî olarak Frantz Fanon'un Batı Hintliler ile Afrikalılar arasındaki farklara dair zeki ve ikna edici ayrımıyla tamamlanması gerekir. Ancak ilk önce burada coğrafi konum belirlemede ilginç bir ayna oyununa dikkat çekmek gerekir: Depestre İspanyolca dilinde "Antillas"tan (Fransızca "Antilles") bahseder ve Fransızca, İspanyolca ve İngilizcenin konuşulduğu adaları "Ada Karayipler'i" ile aynı şeyi ifade eden bir yaklaşımla (yani Florida, Brezilya'nın kuzeydoğusunun doğusu, Venezue-

la, Kolombiya'nın kuzeydoğusu, Orta Amerika'nın Atlantik kıyısı gibi kıtasal Karayipler'i hariç tutarak) bunlara dâhil eder. Kısacası sözü geçen yer İspanyol, Fransız, Hollanda ve İngiliz kolonizminin jeo-politik, jeo-tarihî ve epistemolojik düzeni biçimlendirdiği adasal bölgedir. Fanon'un siyahi Karayiplilere ve Afrikalılara yönelik analizinin İngilizce tercümesi kulağa bir paradoks gibi gelir: "Batı Hintliler ve Afrikalılar." Siyahi Karayiplileri "Batı Hintliler" olarak adlandırmak, Angel Rama tarafından da okuduğunuz bölümün ikinci kısmında kılavuz olarak kullandığım makalede dile getirilen genel kafa karışıklığının belirtisidir. Rama, hiç pişmanlık duymadan ya da vicdan azabı çekmeden şunları belirtir:

El grito de Frantz Fanon, "Abandonemos Europe", no es nada más que una frase. Imposible abandonar lo que ya está integrado, como estructura mental y jerarquía de valor, a la personalidad creadora. *Este martinicano carece de conciencia americana y afirma una improbable deserción, porque en definitiva, cuenta con el eventual respaldo de una tradición cultural no europea, que el asume recialmente: la africana negra. Juega la carta de la raza que le han impuesto los blancos europeos —la negritud— porque mejor o peor, ella comporta una tradición cultural autónoma.* (Rama, [1965], 1993, s. 61.)

Frantz Fanon'un "Avrupa'yı terk edelim." çağrısı bir cümleden fazlası değildir. Amerika kıtasının yaratıcı kişiliğinde, zihinsel yapısında ve değer hiyerarşisinde zaten kökleşmiş olan bir şeyi terk etmek imkânsızdır. *Bu Martinikli, son analizinde radikal bir yaklaşımla varsaydığı gayri-Avrupai (siyahi Afrikalıya ait) bir kültürel geleneğin desteğine bel bağladığından, kanıtlanmamış bir terki savunurken Amerikan bilincinden tamamen yoksun olduğunu belli eder. Onun kendisine beyaz Avrupalılar tarafından empoze edilmiş olan zencilik rolünü oynadığı görülür. Her hâlükârda "zencilik", otonom bir kültürel geleneği ima eder.*

Bu gözlemin nasıl yorumlanacağı pek açık değildir. Onun birçok bakımdan isabetli olduğu doğrudur, fakat okuyan kişiye Fanon'un "Amerikan (Latin Amerikan) bilinci"nden yoksunluğunun

yanlış bir şey olduğunu düşündüren bir tavır taşır. Rama'nın Fanon'un "siyahi bilinci"ne sahip olmadığı da açıktır. O yüzden Rama, bunun yerine Fanon'un "İspanyol kolonyal miraslar ve Amerika'nın İspanyolca konuşan kısmının post-bağımsızlık ideolojisini araştıran, İspanyolca konuşan bir Kreol'de görülen Latin Amerikan bilincinden" yoksun olduğunu söyleyebilirdi. Ve bu, hiçbir sorun teşkil etmezdi. Ancak Rama'da karşılaştığımız problem, benim burada alıntıladığım (ve oldukça yaygın görüşlerin yalnızca bir örneğini içeren) makalede "Amerikan bilinci"nin onun tarihî tezahürlerinden biriyle, yani Kreol entelektüellerinin modern/kolonyal dünya sistemi düzeninde Latin Amerika'nın madun konumundaki "hegemonik" imgelemiyile karıştırılmasıdır. Bu son cümlelerin içerdiği oksimoron, modern/kolonyal dünya sistemi imgelemine ifadesindeki doğrusal-olmayan karmaşıklığı yakalamak için gereklidir.

Şimdi Rama'nın tabiriyle Martinikli'nin Batı Hintliler ile Afrikalılar arasındaki farklara yönelik analizine geri dönelim. Fanon'un tezi, temelde şudur: Batı Hintliler ile Afrikalı siyahiler arasında 1939'dan önce ve sonra değişken bir karşılıklı algı görülmüştür. 1939 yılından önce Martinik'teki siyahiler kendilerini siyahi değil, Avrupalı görmüş ve bu şekilde davranmışlardır:

1939'daki savaştan önce her Batı Hintli hem Afrikalıdan üstünlüğüne hem de onunla arasında temel bir farkın bulunduğu dair bir kuşkusuzluk tavrı içerisindeydi. Afrikalı bir zenciydi; Batı Hintli ise Avrupalıydı [...] Batı Hintli bir Zenci değildi; o bir Batı Hintliydi, yani bir ölçüde şehir terbiyesine ve görgüsüne sahipti. (Fanon, [1952], 1967, s. 20)

Ne var ki şu iki olayın kesişim noktasında bir tavır değişikliği kendini göstermiştir: Aimé Césaire'in geri dönerek "zencilik"i utanılacak değil, gurur duyulacak bir şey olarak kutlaması ve Fransız kolonyalizminin İkinci Dünya Savaşı bağlamında düşüşü. Martinikliler tavrılarını değiştirmiş ve böylelikle siyahiliğin gurur imgelemi, önceden siyahi Batı Hintlinin Avrupalı Batı Hintliyi destekleyecek şekilde silinisinin yerine geçmiştir. Kuşkusuz ki, Depest-

re’de gördüğümüz üzere Latin Amerikalı (özellikle de Kreol Latin Amerikalı) entelektüellerin “Karayip bilinci”nden yoksun olmasına benzer şekilde Karayipli (özellikle de siyahi Karayipli) entelektüellerde bir “Amerikan bilinci”ne rastlanmaz. Bilbao’nun ilk başta bir kıtada “iki ırk ve iki dil” arasında yaptığı ayrımın, Afro-Amerikalı (Karayipli ve kıtasal Amerikalı) entelektüellerin güçlü varlığı ve Amerika yerlisi entelektüellerin kökleri çok eskilere dayanan, kendilerini yazı yerine toplumsal ayaklanma hareketleriyle ifade etme geleneğiyle ön plana çıkmasıyla birlikte dağılmaya başladığı görülür (Bu noktaya okuduğunuz bölümün sonuç kısmında yeri döneceğim). Daha da önemli olarak, Amerika kıtasında Avrupalı parçaların kesişim noktası ile Amerika yerlilerinin ve Afro-Amerikalıların bilgileri ve kültürel üretiminin Rama tarafından öngörülenin zıt ucunda konumlanan bir gelecek manzarası sunan yerinden edilme sürecinde yeni bir bilincin biçimlenmekte olduğu görülür: Sınırdaki düşünme, kaderi gereği ölmek ya da Afro-Amerikalılar ve Amerika yerlilerinin Avrupa zihniyetinin parçalarına yerleştirilmesiyle tatmin olmak yerine, farklı bir yönde ilerler. O, bu toplulukların “kültür”ünün (burada “kültür”, “bilgi”yi içermez) çifte bilinç, Creolité ya da kısaca sınırdaki düşünme olarak yeniden ifade edildiği yeni bir –epistemolojik– bilince doğru hareket eder.

İspanyol Amerikası’nda gerçek bir sınırdaki düşünme ancak José Maria Arguedas ile Rigoberta Menchú’nun eserleriyle birlikte kendini göstermeye başlar. (Bkz. Bölüm 5.) Bu düşünürlerin ilki, Kreol asıllı olmasına rağmen Peru’daki Quechua topluluklarında yaşamış ve eğitim görmüştür. Rigoberta Menchú ise hayatının yirmi yılını Guatemala’daki bir Maya-Quiché topluluğunda geçirmiştir. Arguedas İspanyolca (kendisinin ana dilidir) ve Quechua konuşmuştur. Rigoberta Menchú da İspanyolca konuşmuştur ama onun ana dili Maya-Quiché’dir ve İspanyolcayı yirmili yaşlarında (1984’te) öğrenmiştir. Kübalı antropolog Fernando Ortiz (1881-1969), yaratıcı eğilimleri kendisinin edebiyat ile sosyal bilimlere oldukça üretken ve cazibeli bir şekilde harmanlamasına izin verse de (örneğin bkz. onun *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* adlı eseri, [1940], 1995) sosyal bilimlerin ilkelerine ciddiyetle inanıp bağlı kalan Küba asıllı bir Kreol antropologdu. Onun kül-

tür-aşırılama kavramı bir bakıma, Ortiz'in sildiği sınırların bilen öznedeki değil de araştırma nesnesinde var olmasına rağmen, sınırda düşünmeye doğru önemli bir adımdır ve bugün hâlâ önemini korur. Ortiz, antropoloji ile edebiyatı bir araya getirerek ve böylece antropolojik bilgiyi bilen öznenin değil de antropolojik bilginin yeri olması gereken bir jeo-tarihî konumda üreterek antropolojik söylemi kültür-aşırılarsa da, kültür-aşırılasmayı asla bu öz analiz düzeyine çıkarmamıştır. Kültür-aşırılama oradadır; ifade edim mahallinde değil, ifade edilendedir. Bir yandan kültür-aşırılama ile diğer yandan çifte bilinç, yeni mestiza bilinci ve Creolité arasındaki temel fark, bu son kavramların hepsinin evrensel konumu ve bilen öznenin epistemolojik saflığını sorgulayan anahtar kelimeler olduğu gerçeğinde yatar. (Bkz. Bölüm 7.) İzninizle şimdi bu doğrulamayı biraz açmak istiyorum. (Ortiz'in *Cuban Counterpoint* adlı eserine çok daha kapsamlı bir giriş için bkz. Coronil, 1995; aynı zamanda bkz. s. 15 ve 169.)

Ortiz'in *kültür-aşırılama* kavramı ırk söyleminin kültür söylemine taşınmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Mariátegui (1894-1930) sonraki kısımlarda göreceğimiz üzere Peru'da etno-ırksal mesele ile ekonomi arasında bağlantı kurarak zaten önemli bir adım atmıştır. *Kültür-aşırılama* kavramının o dönemde eğitimini aldığı yer olan İngiltere'de çalışan Polonyalı antropolog Bronislaw Malinowski tarafından ortaya koyulan ve "kültürel temas" (Malinowski, 1943) alanlarındaki kültürel değişimleri açıklamak için kullanılan *kültürleşme* kavramına daha iyi bir alternatif olarak önerildiği yaygınca bilinen bir şeydir. *Kültürleşmenin* yalnızca bir yönde kültürel değişimlere işaret ettiği yerde, *kültür-aşırılama* düzeltmesi kültürel dönüşümdeki karmaşık ve çok yönlü süreçlere dikkat çekmeyi amaçlar. Hem Malinowski'nin hem de Ortiz'in kültür-aşırılama ile kolonyalizm arasındaki ilişkinin kuşkusuz farkında olmasına rağmen, onların ikisi de bu ilişkiyi benim okuduğunuz kitapta yapmaya çalıştığım gibi modern dünya sisteminin ile modernite/kolonyalitenin imgeleminde bulunan bir süreç olarak formüle etmez. Malinowski antropolojiyi bilimsel bir düzeye yükseltmek ve on dokuzuncu yüzyılda onunla kolonyalizm arasındaki siyasi bağlantıları silmeye yönelik çağ-

daş girişim dâhilinde çalışmıştır. Ortiz'in ise Küba ve Karayipler tarihinin yanı sıra antropolojiye odaklandığı görülür. Malinowski, Schiller'in tavsiyesine ve Habermas'ın desteğine yakın bir epistemolojik görüş benimser. Ortiz ise antropolojinin bilimsel değerine inansa da, Küba ve Karayipler ile disiplinler normlarla ve akademik formasyonu (Ortiz Fransa'da eğitim görmüştür) arasındaki entelektüel bağlantılardan daha güçlü bir içsel ilişki sürdüren bir "Üçüncü Dünya" antropoloğu olmuştur. Buna rağmen Ortiz kültürel antropolojiyi bilgi alanındaki baskın ve madun görüşlerle, yani antropolojiyi emperyal ulusların (örneğin 1930'lu yılların İngiltere'si) ve kolonize edilmiş ülkelerin (örneğin İngiltere tarafından kolonize edilmese de, 1930'lu yılların Küba'sı) *içinden* yapmaya yönelik görüşlerle ilişkili olarak düşünmemiş, hatta belki de düşünememiştir. Coronil onun aksine bu adımı atmış ve "bugün 'kültürel antropoloji' olarak adlandırılan şeyden 'kültür-aşırı antropoloji' olarak bahsetmenin daha uygun olacağını" (Coronil, 1995, s. xlii) söylemiştir.

Başka bir deyişle "kültür-aşırı antropoloji" kültür-aşırılasmayı ifade edim mahalline, sınırda düşünmeyi disiplinler pratiklere ve -tabiri caizse- çifte bir bilinci disiplinin tam kalbine getirir. Yani "kültür-aşırı beşerî bilimler", "kültür-aşırılasmayı" yalnızca araştırma nesnesi için tanımlayıcı bir kavram olarak kullanmak yerine sınırda düşünmeyi disiplinler formasyonlara sokmayı ifade eder. Bu da bence Kusch'un bize öğrettiği şeyin ta kendisidir. Kusch, Ayमारaların düşünce kategorilerine yönelik bir inceleme yapmanın ötesine geçerek bu kategorilere dayalı bir düşünme süreciyle meşgul olmuş ve bunları Habermas'ın ifadesiyle "felsefenin Yunanistan'daki başlangıcından bu yana" var olan felsefi kategorilerle keşsettirmiştir. Şimdi Kusch ile kıyaslama yapmaya devam etmeden önce Ortiz'in kendisini bir dinleyelim:

Ben *kültür-aşırılasmayı* kelimesinin bir kültürden diğerine geçiş sürecinin farklı evrelerini daha iyi ifade ettiği kanısındayım; çünkü bu süreç yalnızca İngilizcedeki kültürleşme kelimesinin esasında ima ettiği şey olan başka bir kültürü edinmeyi içermez. Bunun yerine o, kültürsüzleşme olarak tanım-

'layabileceğimiz, önceki bir kültürün kökünden sökülmesini zorunlu olarak beraberinde getirir. Ayrıyeten neo-kültürleşme olarak adlandırılabilir yeni kültürel olguların kendisinin sonucunda oluşması düşüncesini barındırır. Nihayetinde, Malinowski okulunun takipçilerinin de savunduğu üzere, her kültür birleşmesinin sonucu, bireyler arasındaki üreme sürecinin sonucuyla benzerlik gösterir: Yavrular her zaman ana babalarından bir şeyler taşıyalar da onlardan farklı olurlar [...] Kültür-aşırılama kavramı Küba'nın ve buna paralel sebeplerden ötürü genel olarak Amerika'nın tarihini kavramada temel ve olmazsa olmaz bir rol oynar. (Ortiz, [1940], 1995, s. 102-103.)

Ortiz, kültür-aşırılama kavramını ortaya koyarken "Kızılderililerin, beyazların, Zencilerin ve Moğolların kültür-aşırılama sürecinin Küba üzerindeki etkisini ele alan" henüz sonlanmamış bir projesinin olduğunu bildirir. Kuşkusuz burada Ortiz'in ilgilendiği nokta, Küba'nın tasavvur edilen homojen topluluğun yerine karmaşık, kültür-aşırılmış bir tarih olarak haritalandırabildiği "ulusal" tarihidir. Kolonyalizm yarım yüzyıllık araştırmaların ileriye taşıdığı türden çalışmaların dışında kalamasa da, onun ilgi odağı Küba tarihinin modern dünya sisteminin geniş çerçevesindeki konumundan ziyade ulusal tarih olmuştur.

Kültür-aşırılama terimini mestizaje'den daha avantajlı kılan şey, onun bizi radikal değerlendirmelerden uzaklaştırma gücünün yanı sıra "şeylerin toplumsal hayatı"na doğru ikinci bir hamleyle davet etme kabiliyetidir. O, belli kültürel bütünlüklerin kimlikleri ya etnik ya da ulusal terimlerle (örneğin Kübalılar, Kızılderililer, beyazlar, Zenciler ve Moğollar) belirlenen belli insan topluluklarından koparılmasına imkân tanır. Kültür-aşırılama hem tütünün, şekerin, kahvenin ve çayın hem de "siyahilerin davulları"nın ("los tambores de los negros") uzun kültür-aşırılama sürecini açıklamada oldukça işe yarar bir kavram olarak kendini göstermiştir. (Ortiz, [1940], 1995, s. 181-188.)

Aşağıda her biri genel olarak kültür-aşırılama ve onun modern dünya sisteminin imgelemine, modernite/kolonyaliteyi

ve yakın geçmişte Avrupa-merkezcilikğin (Quijano, 1992; Dussel, 1998a) ve Oksidentalizm'in (Coronil, 1995; Mignolo, 1996e; 1997a) ötesinde düşünmeye yönelik olarak Latin Amerika'da ortaya koyulan argüman için taşıdığı önemi anlamada kritik rol oynayan iki paragrafı eksiksiz olarak alıntılıyorum. Bu paragrafların bildiğim kadarıyla başka hiçbir eserde yorumlanmadığını ve kolonyalite perspektifinden bir modernite eleştirisi için taşıdıkları önemin vurgulanmadığına da dikkat çekmek isterim. İzninizle sayfa 15'teki bir alıntıyı tekrarlayacağım:

Tütün Hıristiyanlık dünyasına Rönesans ve Reformasyon devrimleriyle beraber, Orta Çağ'ın çökmeye ve modern devrin rasyonalizm eşliğinde yükselmeye başladığı bir dönemde varmıştır. Bir bakıma, teoloji tarafından aç bırakılıp uyuşturulan akıl, yeniden canlanıp özgürlüğüne kavuşmak için kendisini eski zamanların insanı sarhoşluğa sürükleyen alkollü içecekleri gibi coşturup kendinden geçirdikten sonra yanıl-samalar ve vahşiliklerle aptallaştırmayacak zararsız bir uyarıcının yardımına ihtiyaç duymuştur. Tütün bunun için, hasta durumdaki akla yardım etmek için Amerika'dan gelmiştir. Çikolata da ona eşlik etmiştir. Yine aynı dönemde Etiyopya İmparatorluğu'ndan ve Arabistan'dan kahve gelmiştir. Bunlara ek olarak Uzak Doğu'dan çay getirilmiştir.

Her biri hem ruhu hem de duyuları uyaran bu dört egzotik ürünün Eski Dünya'da tesadüfi olarak birlikte ortaya çıkışı hayli ilginçtir. Sanki şeytan bunları dünyanın dört bir köşesinden Avrupa'ya, tam da bu kıtanın aklın tinselliğini kendini tüketmekten kurtarmaya ve duyulara bir kez daha hak ettikleri şeyi vermeye hazır olduğu "doğru anda" göndermiş ve böylece onu canlandırmış gibidir. Avrupa bu dönemde, nadir bulunmanın ve pahalı oldukları için yalnızca az sayıda kişinin ayrıcalığı hâline gelmenin yanı sıra ilham vermeden bedeni terk eden, neşe vermeden kuvvetlendiren baharatlar ve şeker ile artık duyularını tatmin edememiştir. Benzer şekilde şaraplar ve diğer içkiler de, cesareti ve hayalleri beslemelerine rağmen çoğu zaman kişiyi alçalttıkları, dengesizleştirdikleri ve asla düşünceli olmayı ve muhakeme kabiliyetini teş-

vik etmedikleri için yeterli olmamıştır. O yüzden duyuları ve akli canlandırarak başka baharatlara ve nektarlara ihtiyaç duyulmuştur. Şeytan da bunları sağlayarak Avrupa'da modern çağın başlangıcını tetikleyen zihinsel çarpışmaların önünü açmıştır: Antiller'den tütün, Meksika'dan çikolata, Afrika'dan kahve ve Çin'den çay. Nikotin, teobromin, kafein ve tein; bu dört alkaloid, akli daha uyanık kılmak için insanlığın hizmetine sunulmuştur. (Ortiz [1940] 1995, s. 206-207; vurgu benim.)

Ortiz öncelikli olarak Karayipler'in yerel tarihinde kölelik deneyimine ve Afrikalılar arasındaki birliklere dayalı olarak düşünür. Onun ırk ve kültürden nesneler ve emtiaların kültür-aşırılışmasına doğru hareket ettiği yerde, Mariátegui söylemlerin altında gizli olan ekonomik argümanlara odaklanır. Şimdi Mariátegui'nin –çoğu zaman on dokuzuncu yüzyılın ırksal kelime dağarcığında kopamasa da– ırksal değil de ekonomik terimlerle ifade ettiği Kızılderili meselesi hakkında söylediklerine bir kulak verelim.

Kızılderili meselesinin etnik bir sorun olduğu varsayımı, emperyalist düşüncelerin en eski numaralarından biri tarafından beslenir. Aşağı ırklar düşüncesi beyaz Batı'ya fetih ve yayılım sürecinde yardımcı olmuştur. Kızılderililerin aktif bir ırksal karışım içerisinde özgürlüğe kavuşacağı inancı naif olmanın yanı sıra yalnızca cahil koyun satıcılarının savunabileceği anti-sosyolojik bir görüştür. (Mariátegui, [1924], 1991, s. 23; çeviri benim).

Kültür-aşırılışma tam olarak, melezliği nesneye mahsus bir şey olarak tarif ederek “saf” bir bilen özne ile dünyanın melezliğini araştıran ve kutlayan “homojen” bir epistemoloji arasındaki farkı sürdürme ihtiyacından ziyade sınırdaki düşünme ihtiyacına cevap vermeye yönelik bir girişimdir. Dahası, kültür-aşırılışmanın Ortiz tarafından –Darcy Ribeiro– gibi kenarlardan çıkmış bir antropolog olarak oynadığı rol ile ulusal ve popülist eğilimi arasında icat edilse de, onun kendisi tarafından bu şekilde kuramsallaştırılmamış olmasına rağmen kolonyal farkın kültür-aşırılışmayı kapladığını akılda tutmak kritik önem taşır. Dünyanın melez olduğunun bi-

lincine varmak (Garcia-Canclini, [1989], 1995), özellikle de bunu resmî ulus-inşası söylemi tarafından öne sürülen ve bildirilen homojenliğin ideolojik temelini gösteren post-ulusal bir hamle olarak yapmak, tartışmanın terimlerini değil, içeriğini değiştirir. Tartışmanın terimlerini değiştirmek, aynı zamanda –Khatibi’nin ısrar ettiği üzere– “diller içerisinde düşünme” ya da Bölüm 6’da ileri sürdüğüm üzere “çift-dilselleştirici sevgi” olan bir sınır epistemolojisine doğru hareket etmek gerekir.

SON YORUMLAR

Okuduğunuz bölümün şimdiye kadarki kısmında gerilimleri modernitenin kolonyal ufkunda homojen bir Latin Amerika düşüncesinin üretilmesine katkıda bulunan imparatorlukların sınırlarının bir haritasını çıkarmaya çalıştım. Bugün Fransa’da ve Birleşik Devletler’deki geniş çaplı göç durumlarına benzer olarak, ulusun ya da alt kıtanın homojenliği gerekli olmuştur. Bu çatışmalı homojen varlıklar (Latin Amerika, Fransa, Birleşik Devletler vs.), bugünkü biçimleriyle modern/kolonyal dünya sisteminin parçasıdır. Bunlar açığa çıkarır ve engel oluştururlar. Aynı zamanda bir jeo-politik değerler, ırksal düzen, hiyerarşik anlam ve bilgi yapısı sisteminin temelini meydana getirirler. “Latin Amerika”yı başka türlü, yani homojenliğinin yerine heterojenliğinde, değişen küresel tasarımların yerel tarihlerinde düşünmek, belli bir kimlik belirleme biçimini (örneğin “Latin Amerika”) değil, modern/kolonyal dünya sistemindeki tüm ulusal/kolonyal kimlik belirleme biçimlerini sorgulamayı içerir. Bunlar, dünyanın jeo-politik ifade ediminde üstü kapalı olarak işaret edilen güç ve bilgi kolonyalitesinin ve modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminin yeniden üretimine katkıda bulunan kimlik belirleme biçimlerinin ta kendisidir.

Bir sonraki bölümde benzer konuları inceliyor, ancak bilgi yapısının jeo-politik dünya düzeniyle ilişkisine odaklanıyorum. Başka bir deyişle, jeo-tarihi konumlar ile bilgi üretimi arasında ne gibi ilişkiler vardır? Bu, sonraki bölümün merkezî sorusunu oluşturuyor.

BÖLÜM 4

MADUNİYET ÇALIŞMALARI POSTMODERN Mİ YOKSA POST-KOLONYAL MIDIR? JEO-TARİHİ KONUMLARIN POLİTİKASI VE DUYARLILIKLARI

Maduniyet Çalışmaları adı altında yayımlanan beş ciltlik deneme derlemesi, tarihi konu alan akademik araştırmalarda muazzam bir başarıyı temsil eder. Bu denemeler, *tarih ile antropoloji arasındaki ilişkiyi Hint toplumunu nesnesi olarak alan Avrupalı antropoloğun ya da tarihçinin söylem öznesinin merkezî konumunu yerinden eden bir perspektiften yeniden düşünmeye yönelik bir davettir. Bu, Batı kategorilerinin reddedilmesinden ziyade onlarla yeni ve otonom bir ilişkinin başlangıcına işaret eder. Gayatri Spivak'ın da sık sık dikkat çektiği üzere, bilinçleri kolonyal özneler olarak biçimlendirilmiş kişiler olarak yazdığımızı inkâr etmek, tarihimizi inkâr etmektir. Ne var ki, bizim kolonyal özneler olduğumuza yönelik farkındalığımız, kendi deneyimlerimiz ve entelektüel geleneklerimizle kurduğumuz ilişkiler tarafından değişikliğe uğratılır. (Das, 1989; s. 310; vurgu benim.)*

La restauración del orden cósmico –que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehusa comprender, a no set como un “volver atrás la rueda de la historia”– puede ser aprehendida también con el concepto *ayrapacha*: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, “pasado-como-futuro”, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida. No es esta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo? [...] Al confrontar la catástrofe del nazismo, Walter Benjamin escribió: “ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa” (1969). *Esta visión de la historia, que escondida pervive en los requicios del mundo occidental*, podría también iluminar la comprensión del *pacha*, y cruzar así, la brecha de lenguajes que continúa entrando la acción histórica, pero también la interpretación de la rebeldía indígena, pasada o contemporánea.¹ (Rivera Cusicanqui, 1993.)

-
1. Burada –“tarihin çarkının ters yönde dönmesi” olarak yorumlandığı durumların haricinde ilerici bir tarihî zaman perspektifinden reddedilen– kozmik düzenin geri getirilmesini *ayrapacha* kavramı sayesinde anlaşılması mümkündür. *Nayrapacha* geçmişi ifade eder; ancak burada kastedilen herhangi bir geçmiş algısı değildir. Bunun yerine o “gelecek-olarak-geçmiş”, yani zaman-mekânın yenilenmesi olarak geçmiş demektir. Geleceği değiştirebilen ya da yenileyebilen belli bir geçmiş, aynı zamanda yaşanmış bir durumu tersine çevirebilir. Günümüzde bu düşünce ve istek, atalarının kültürünün modern dünya için ve onun içerisinde taşıdığı önemi kuramsallaştıran yerli toplumsal hareketlerinin çoğunun paylaştığı bir şey değil midir? [...] Nazizm’in felaketimsi gerçekliğiyle yüzleşen Walter Benjamin, “düşman amacına eriştiğinde ölenler bile onun elinden kurtulamayacak” diye yazar. *Batı dünyasının çatlaklarında gizlice barınarak sağ kalmayı başaran bir tarihe yönelik olan bu kavrayış*, aynı zamanda *pacha* kavramına ışık tutarak onun anlaşılmasını sağlayabilir. Bunu yaparak da hem geçmişte hem de şimdiki zamanda yerli ayaklanmalarının tarihî eylemi yerli ayaklanmalarının yorumuyla karıştırmaya devam eden dil boşluğunu aşmayı mümkün kılar.

YOLCULUK EDEN KURAMLAR, ÜÇÜNCÜ DÜNYA'DA AKTİF OLAN BUSINESS-CLASS ENTELEKTÜELLERİ, KURAMLARIN VE BİLGİNİN İTHAL/İHRAÇ EDİLMESİ

Kuramların yolculuk ettiğini ve bir yere vardıklarında dönüşüme uğrayıp kültür-aşırılaştıklarını duymuştum. Pekâlâ, kuramlar kolonyal fark boyunca yolculuk ettiğinde ne olur? Onlar nasıl kültür-aşırılaşır? Aynı zamanda kuramların, kolonyal mirasların hâlâ akademisyenler ve entelektüellerin anılarında olduğu yerlere gitğinde yolculuk eden kuramların onları taşıyanların zekâsını aydınlatmaya, bu yolculuk olmadan algılanamayacak bir gerçekliği açığa çıkarmaya veya yoldan geçen bir kuramı kalmaya davet etmeye yarayan yeni araçlar yerine yeni kolonizasyon biçimleri olarak algılanabileceğini de duymuştum. Bu iki argümanı da, özellikle de görüşlerine saygı duyduğum meslektaşlarım ve arkadaşlarımdan dinlediğimde ikna edici bulmuştum. Örneğin Arjantin'de, post-kolonyal kuramların Birleşik Devletler'de akademik dünyaya üye olan Üçüncü Dünya entelektüellerinin icadı olduğunun söylenmesine rağmen, kültürel ve post-kolonyal çalışmalar veya kuramların Kuzey Amerika'nın aydınlık sınıfı tarafından ihraç edilen bir şey olduğunu işitmiştım. (Dirlik, 1994.) Ne var ki Arjantin'de bunu söyleyen kişiler (ya da kişi), bundan on beş yıl önce Fransız kuramcıların, İngiliz kültür çalışmalarının veya Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramının ithal edilmesini savunanların aynısıydı. O yüzden kuramların yolculuk ettiği, kültür-aşırılaştığı ve kültürlerin alındığı yerlerde onların yolculuk ettiğinden şüphe eden insanların var olduğu gerçeğinin ötesinde önemli birkaç nokta bulunur. Dolayısıyla burada sorulması gereken sorular şunlardır: Kuramlar nerede üretilir? Onlar nereden gelirler? Acaba yolculuk eden kuramları taşıyanların perspektifinden mi gelirler? A kuramı ortaya çıktığı yerde ne gibi bir işleve veya role sahip olmuştur ve bu kuramın yolculuk ettiği ya da ihraç edildiği yerde sahip olduğu işlev veya rol ne olmuştur? Kısacası burada asıl mesele, jeo-tarihî konum ile bilgi üretimi arasındaki oranın ne olduğudur. Bunların yerel tarihleri nelerdir? Sorulan sorunun çerçevesi ise, moderni-

te/kolonyalitenin jeo-tarihî çerçevesi ya da modern dünya sisteminin aynı şeye karşılık gelen epistemoloji alanıdır. Bu soru ayrıca sınır perspektifinden bir cevabın zeminini hazırlar. Bu bakımdan cevap olarak kuramların gerçekten de yolculuk ettiği ve kültür-aşırılaştığı söylenebilir. Onlar nesneler hâline gelirler. Pekâlâ “düşünme”nin yolculuk ettiği söylenebilir mi? Burada mesele –kuram– değil sınırdaki “düşünme”dir; böylece, kuramlar yolculuk etse de etmese de, bir sınır perspektifinden “düşünme” merkezî meseleyi oluşturur. (“Yolculuk eden kuramlar” için bkz. Coronil, 1995, s. XXXVI ve takip eden sayfalardaki açıklamalarının yanı sıra Saïd, 1983, s. 223-224 ve Clifford, 1989, s. 177-188.)

Kuramlar kuşkusuz yolculuk ederler ve bunu her yönden, yani soldan, sağdan ve merkezden yaparlar. Pekâlâ onlar, kolonyal fark boyunca yolculuk ettiklerinde nasıl prova edilirler? Yeni bir senaryoda prova mı edilirler, yoksa bu yeni senaryoda limitleriyle mi yüzleşirler? Okuduğunuz kitapta bu ikinci olasılığın cevabı, varış noktasının kolonyal fark tarafından lekелendiği doğruysa evettir. Ben buna ek olarak kolonyal farkın limitlerindeki epistemolojilerin yine kolonyal farktan doğduğunu öne sürdüm ve sürmeye devam edeceğim. Bu argümanı Bölüm 1’in sonunda, Khatibi ile Derrida’yı diyalog içerisine sokarak sundum. Burada da Larui’nin *La crise des intellectuels arabes* (1974) adlı eserine değinerek yeni bir örnek ekleyeceğim. Larui Akdeniz boyunca yolculuk eden birkaç kurama ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan bazıları liberal olmuş ve geçmişten, Avrupa Aydınlanması’ndan bugüne yolculuk etmiştir. Diğeriyse Marksist olmuş ve geçmiş ile şimdiki zamandan yola çıkmıştır. Ötekileriyle yolculuk etmemiş, bunun yerine oldukları yerde kalarak belli bir coğrafi bölgeye değil, Arap diline yerleşik hâle gelmişlerdir. Yolculuk eden kuramlar Kuzey’den Güney’e gitmiştir. Bunların bürünüp içinde yolculuk ettiği diller ise birincil olarak Fransızca ve Almanca gibi kolonyal diller olmuştur. Bu gerçekleştiği zaman birkaç olasılık kendini gösterir: Bunlardan biri, sağdan ya da soldan varan kuramın zorla uyarlanması sağlamak ve uygarlığı, modernizasyonu ve gelişimi ya da direnişi, devrimi ve radikal toplumsal dönüşümü önermektir. Olduğu yerde kalıp Arapçaya bürünen kuramların rahatsızlığı tarafından teşvik edilen

başka bir olasılık, kapıları ve gözleri kapayıp yaşanan yerin yolcuların getirdiği “tehlike”ye karşı savunulmasını önermektir. Bir diğeryse yaşanan yer ile yeni yolcuların kesişme noktasında sağdan ve soldan düşünmek ve onların hepsine eleştirel bir şekilde bakmaktır. Yani sınırlardan düşünme, Larui’nin (1974) hevesli yorumcularından birinin ifadesiyle (Djatt, [1980], 1990, s. 195-205) ne kolonyal farkın ötesinde Marksizm’in limitlerini ne de kolonyal farkın ta kendisi tarafından oluşturulan bir geleneğin Arapça savunmasının sınırlarını yeniden üreten bir epistemolojinin üretilmesini ima eder. Bunun alternatifi ise yolculara ve ev sahiplerine yönelik –yani madun konumlardaki yolcular ve ev sahipleri tarafından hegemonik konumlardaki yolcular ve ev sahiplerine yöneltilen– çifte bir eleştiridir. Bu da temelde sınırda düşünmenin ya da sınır epistemolojilerinin, güç kolonyalitesi ve kolonyal fark üzerine eleştirel bir perspektiften doğan tarihi koşullarıdır.

YER ALTINA BİR YOLCULUK

Fakat bazen kuramların yolculuk etmediği görülür; onlar bunun yerine oldukları yerde kalırlar. Bu gerçekleştiği zaman kolonyal fark onları yolculuk edebilen ve kolonyal farkın içinden geçmelerini sağlayan pasaportları olan kuramların ana akım ve evrensel kapsamından görünmez hâle getirir. Şeylerin neden farklı olmak yerine şimdiki gibi olduklarını açıklayan nedenler her zaman bulunur. Fakat şimdi bu konuyu atlayarak maduniyetle ilişkili olan ve yolculuk etmeyen ya da en azından fazla veya o kadar uzağa gitmeyen kuramlar üzerine konuşmaya devam edeceğim. Enrique Dussel’in yayımlanan birçok eserinin arasında, biri 1971’de verdiği bir dersin yazıya geçirilmiş hâli olan iki makaleden oluşan küçük bir kitap yer alır. Dussel “Para una fundamentación filosófica de la liberación Latinoamericana” [Latin/Amerika Bağımsızlığının Felsefi Bir Argümantasyonuna Dair] başlığını taşıyan bu dersi Buenos Aires’teki Katolik üniversitesi Universidad de Salvador’da vermiştir. Bahsi geçen diğer makale ise Arjantinli filozof Daniel Guillot tarafından yazılmıştır ve Emma-

nuel Levinas'ın düşüncesinin geçirdiği evrim üzerinedir. Bu kitap 1975'te Buenos Aires'teki az tanınan Editorial BONUM yayınevi tarafından yayımlanmıştır. 1994 yılında dünyanın İspanyolca konuşan kısmının en büyük iki yayınevinden biri olan ve İspanya'da, Buenos Aires'te, Kolombiya'da ve başka ülkelerde şubeleri bulunan Siglo Veintiuno Ediores, *Debate en torno a la etica del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* adlı eseri yayımlamıştır. Enrique Dussel bu kitabın editörlüğünü yapmış ve "La razón del otro: la 'interpelación' como acto-de-habla" (Öteki'nin Aklı: Bir Konuşma Edimi Olarak "Çağırma") başlıklı temel bir makaleyle katkıda bulunmuştur. Ayrıca kitabı yayımlayan, açık bir şekilde sola meyilli bir yayınevidir. Bahsi geçen derste ele alınan konular ve endişeler, birkaç önemli değişikliğin haricinde Dussel'in 1975'te yayımlanan 1971 tarihli dersinde karşılaştıklarımızın aynısıdır.

1971'de Dussel, Levinas'ı çıkış noktası olarak bütünlüğü "kendi" ile "öteki"den meydana gelen bir şey olarak düşünmüş ve takip eden satırlarda nedenini anlayacağımız üzere "kendi" olarak adlandırmıştır. Bu bütünlüğün dışında "öteki"nin alanı yer almıştır. İspanyolcada bu fark, "kendi"nin tamamlayıcı sınıfı olan *lo otro* ile sistemin dış alanına indirgenen *el otro* arasında kendini göstermiştir. Ben bu görüşü şimdi "içsel" ve "dışsal" madunluklar olarak tercüme etmeyi uygun buluyorum. Toplumsal ve ontolojik bakımdan dışsallık evsizlerin, işsizlerin, eğitimden, ekonomiden ve sistemi düzenleyen yasalardan dışlanmış kaçak göçmenlerin alanıdır. Metafiziksel bakımdan "öteki" –bütünlüğün ve "kendi"nin perspektifinden– Dussel'in bizi düşünmeye teşvik ettiği, düşünülmesi olanaksız olandır. "Neticede Latin Amerika'da felsefe, Bütünlük'ü bütünlük olarak eleştirerek başlamalıdır." (1975, s. 21.) Bu kavrayış, içsel ve dışsal madunluklar arasındaki farkı yasal ve ekonomik terimlerle bir çerçeveye oturttuğundan faydalıdır. Böylece söz konusu olan gerçekten de bir sınıf farkıdır. Ne var ki bu fark sınıfla değil, etnisiteyle, toplumsal cinsiyetle, cinsellikle ve bazen de (yani bahsi geçen uyruk demokratik ve Batı milliyetçiliği ideallerine "karşı"ysa) uyrukla ilişkili olarak haklı çıkarılır. Hiç kimse, yoksul olduğu için dışlanmaz. Bunun yerine kişi, dışlandığı için

yoksul hâle gelir. Diğer yandan, bu fark bizim toplumsal cinsiyetin, etnisitenin ve cinsel farklılıkların sistem tarafından özümseven içsel maduniyetin alanına yerleştirilebileceğini anlamamızı sağlar. Günümüzde bu, Birleşik Devletler’de Afro-Amerikalıların, kadınların, Hispaniklerin ve eşcinsellerin –bu gruplar arasında somut farklarla beraber– sistem içerisinde “kendi” tarafından kontrol edilen bütünlüğü tamamlayan *lo otro* olarak kabul edildiği ölçüde kendini gösterir.

Burada Dussel’in argümanını ortaya koyarken Hristiyan aile yapısını temel alan birkaç kuşkululu metafor kullandığı gerçeğinin yanı sıra oldukça önemli tarihi boyutların altını çizdiğine dikkat çekmek gerekir:

1. Bir modern epistemoloji ya da modern düşünce (*el pensar moderno*) eleştirisi;
2. Hristiyanlığın “Amerika’nın “keşfi”ne ve Dussel’in (1996; 1998a) yakın geçmişte modern dünya sistemi olarak belirlediği şeye dâhil ettiği güç kolonyalitesi. Dussel bugün Latin Amerika olarak bilinen bölgeyi modern dünya sisteminin kendini oluştururken dayanak noktası aldığı “öteki”nin dışsallığına yerleştirmiştir.
3. Latin Amerika’ya “öteki” olarak bakmanın modern dünya sisteminin kolonyal tarihlerindeki dışsallıkların ardışık inşasını ve “Üçüncü Dünya” bölgeleri (örneğin Arap dünyası, siyahi Afrika, Hindistan, Güneydoğu Asya ve Çin) arasında görülen –yerel tarihlerinin bariz farklarının ötesindeki– benzerliği açıkladığını iddia eder.
4. Bunun neticesinde jeo-politik ilişkilerin detaylarının ve bu gözlemlerin Soğuk Savaş’ın kritik yıllarında yapıldığı gerçeğinin ötesinde varılan jeo-politik sonuçlar Avrupa’nın, Birleşik Devletler’in ve Sovyetler Birliği’nin “jeo-politik kendi”yi, geri kalanlar da “jeo-politik öteki”yi oluşturduğu yönündedir. Bu noktada Latin Amerika’nın “öteki” olarak konumu müphemdir. Dussel’in argümanı Latin Amerika’nın diğer jeo-politik birimlerin aksine –Küba’nın haricinde– aynı anda Avrupa, Birleşik Devletler ve Sovyet-

ler Birliği'yle bir diyalog kuramayan tek jeo-politik ve madun birim olarak taşıdığı eşsizliği göstermeye çalışır; fakat bu argüman pek ikna edici değildir. Ne var ki ben bu meseleyle alakalı olarak Dussel'in modern dünya sisteminde ve Latin Amerika'da Marksizm'le yüzleşmesini göz önünde tutmak istiyorum.

Ciddi bir Marx okuyucusu olan (Dussel, 1985; 1988; 1990) Dussel, "bütünlük"ü tarihî, sosyoekonomik ve hukuki yönden kavramsallaştırdığında Latin Amerika'da bir Marx ve Marksizm eleştirmeni hâline gelmiştir. Marx'ın kapitalist ekonominin işleyişinin analizine yaptığı tartışılmaz katkıyı onun söz konusu "öteki"nin (*el otro*) konumu ve sistemin dışsallığı olduğunda sergilediği ihmalkârlıkla karıştırmamak gerekir. Marx, Dussel'e göre yalnızca bütünlük ("özdeş" ile "kendî", yani işçi sınıfı) bağlamında düşünür ve ötekiliğin, sistemin dışsallığının pek farkında değildir. Dolayısıyla Marx'ın bu konulara yönelik düşünceleri modern epistemolojinin ve ontolojinin içinde konumlanır. Dussel, önceden tarif ettiğim üzere bütünlüğün kavramsallaştırılmasını atfettiği modern epistemolojiye (*el pensar moderno*) dair eleştirel analizinde bugün yaygın olarak bilinsede de 1971'de pek duyulmamış olan düşünceleri özetler. O, modern düşüncenin Descartes'tan bu yana, gayet basit sebeplerden ötürü bir ötekilik metafiziğini olumsuzluk olarak içermesi gereken bir bütünlük ontolojisini ön varsayım kabul ettiğini öne sürer. Onun iddia ettiğine göre akıllı, modern düşüncenin Yunan miraslarından koptuğu noktada saptamak mümkündür. Modern varlık kavramı sekülerlerdir ve dolayısıyla Hristiyan bütünlüğünün Tanrı'sı ile özdeşleştirilen ötekinin olumsuzlanması üzerine kuruludur. Kendi böylece *egoya*, Tanrı'sız bir *egoya* karşılık gelir. Dussel'e göre bütünlük artık –Antin Yunan felsefesindeki anlamıyla– bir *physis* değil, *egodur*, artık *physis*'e değil, *egoya* dair bir bütünlük vardır. Bütünlüğün bu ego-sal temeli Kant'ın *Ich denke*'sine ve Marx'ın *Ich arbeite*'sına karşılık gelir. Dussel, "bilgi" ile "bütünlük"ü mutlak olarak gören Hegel'in kendisini modern düşüncenin düğüm noktasında konumlandığını söyler. Ne Nietzsche ne de Marx modern paradigmadan kurtulabilmiştir. Nietzsche'nin "her şeyin bir olduğu"nu keşfettiği Alp-ler'de edindiği mistik deneyim onu Dussel'in "hükmedilen irade"-

ye zıt gördüğü “güç istenci” tarafından hareket ettirilen bir “bütünlük” olarak “kendi”ye edebî bir geri dönüş düşüncesinin içine hapsedmiştir. Dussel bunun ardından şu sonuca varır:

A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto tambien el dependiente latinoamericano, como tambien el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América Latina. Puedo decir que no son *radicalmente* opuestos siquiera, sino que son ontologicamente “lo Mismo.” Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, por ejemplo. (Dussel, 1975, s. 21.)

Liberal kapitalizm ve dolayısıyla rtodoks Marksizm’in yanı sıra Latin Amerika’ya bağlı kapitalizm bu moderniteye aittir. Ben bunun Latin Amerika tarihinin bu kavşak noktasında temel önem taşıdığını düşünüyorum. Ve liberal kapitalizm ile Marksizm’in *radikal bir biçimde* karşıt olmak yerine gerçekten de ontolojik bakımdan “Kendi” [“Özdeş”] olduklarını söyleyebilirim. Ne var ki bu sonucu kabul etmek Althusserci-Marksistler için zor olabilir.

Dussel’in Marksizm’in Latin Amerika için yetersizliğine dair görüşü onun modern düşünceye ve Marksizm’in bu paradigmadaki yerine yönelik analizinin –birincil olarak modern düşüncenin kolonyaliteyi ihmal ettiği gerçeğinin– üzerine temellenir. Bu durumda “Latin Amerika” modernitenin düşünülmesi olanaksız olan ya da yalnızca modernite içerisinde düşünülebilen (kolonyalite olarak değil) bir şey olarak yorumlanabilir. O, bunu şu sözlerle ifade eder:

El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición Latino-americana sino con la meta-física de la Alteridad. No es puramente una interpretación económico socio-política, es tambien una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse *socialismo*; esto ya es otra cuestión. (Dussel, 1975, s. 41.)

Marksizm ontolojik bakımdan hem Latin Amerika geleneğiyle hem de ötekilik metafiziğiyle uyumsuzdur. Marksizm ekonomik ve sosyopolitik bir yorumdan ibaret olmak yerine kendi içinde bir Ötekilik metafiziğiyle doğal olarak uyumsuzdur. Ne var ki onun *sosyalizm* olarak adlandırılan şeyle uyumsuz olduğu söylenemez. Fakat bu başka bir konudur.

Dussel burada solda muhtemel bir tartışma konusu olan önemli bir meseleye parmak basar. İlk olarak, onun “modern düşünce”-ye (*el pensar moderno*) yerleşik, ancak ona yabancı olmayan bir şey olarak Marksizm’e dair görüşü, yakın geçmişte diğerleri –örneğin modern dünya sisteminin jeo-kültürüne yönelik tartışmalarında (1991a, s. 84-97) Immanuel Wallerstein– tarafından yeniden öne sürülmüştür. Ama hepsi bu kadar değildir. Dussel’in görüşünün en ilginç tarafı da bu değildir. Bunun Aymara asıllı entelektüel ve aktivist Fausto Reinaga’nın savunduklarıyla uyumlu olduğu gerçeği okuduğunuz bölümde sunduğum argüman için daha çok önem taşır. Dussel’in bu argümanı savunurken dayanak noktası olarak aldığı şeyler nedir? Ben onun Hristiyanlığın jeo-politikasına yönelik görüşünün bunda bir rol oynadığı kanısındayım. İzninizle bu düşünceye açıklık getireceğim.

İlk olarak Dussel “özgürleşme felsefesi”ni ileri süren bir argümanı Latin Amerika için Latin Amerika’dan sunulan bir öneri olduğunu iddia eden bir argüman ortaya koyar. Bu basit formülasyonun günümüzde 1970’li yıllardaki kadar fazla destekçisi yoktur. Yine de ben onun Dussel’in Hristiyanlık jeo-politikasının ve benim yerel tarihlere, kolonyal fark(lar)a ve küresel tasarımlara dair düşüncelerimin bağlamında revize edilmeyi hak ettiğini düşünüyorum. Sola meyilli okurlarımın Washington ya da geride bıraktığımız yıllarda Moskova tarafından uygulanan küresel tasarımların gerçekten de yerel tarihlerin perspektifinden hoş görülmemesi gereken yeni güç kolonyalitesi biçimleri olduğuna katılacağını düşünüyorum. Okumakta olduğunuz bölümün ilerleyen kısımlarında Şilili kültür kuramcısı Nelly Richard tarafından savunulan, bu formülasyona yakın bir görüşü ele alıyorum. Öte yandan, başka bir düzeyde farklı yönde işleyen bir argüman bulunuyor: Buna gö-

re, küresel tasarımlar “yabancı” devletlerde değil de Batı’nın entelektüel avangardında kaynağını bulduğu zaman durum tamamen değişiyor. Kitabın ve okuduğunuz bölümün giriş kısmında zaten kültürel çalışmaların ve post-kolonyal tartışmaların Latin Amerika’da ithal/ihrac edilişine yönelik tepkilere değinen bir örnek vermiştim. Kozmopoliten bir perspektiften (ve tabii ki küresel tasarımların perspektifinden) bakıldığında bu ithalat/ihracatlara karşı sunulan argümanların özcülüğü tehlikeye attığı, yerelciliği ve otantikliği savunduğu söylenebilir. Bölgesel bir perspektiften bakıldığında farklı bir durum, yani “yabancı” bir devlet veya “yabancı” bir kozmopolit entelektüel proje tarafından uygulanan bir kolonizasyon biçimi olarak görünür.

Fakat Dussel özgürleşme felsefesini bir yerel tarih projesi olarak öne sürerken ve bunu bu yerel tarihin hafızasından yaparken bundan farklı bir şeyi niyet eder. O, Herbert Marcuse’nin Birleşik Devletler’deki projesini Latin Amerika’daki özgürleşme felsefesi ile kıyaslar. Ve refahlı bir toplumun ve bu toplumdaki çıkış yolu ihtiyaçlarının, fakirleşmiş bir toplumun ve bundan çıkış yolu ihtiyaçlarından farklı olacağını gözlemler. Onun aynı zamanda Avrupa’da, Birleşik Devletler’de ve Latin Amerika’daki özgürleşme felsefeleri, “merkez”deki ve “çevre”deki işçi sınıfları, fakir bir Alman ile fakir bir Bolivyalının saat başına aldığı ücretler arasındaki farklar üzerine ısrar ettiği görülür ([1973], 1976, s. 164-170). Dussel, gezegensel bir jeo-politik perspektiften 1971’de dünyanın tek gelişmiş ve sanayileşmiş ülkeleri olarak Birleşik Devletler’e, Avrupa’ya ve Sovyetler Birliği’ne işaret eder. Latin Amerika’yı, İslam dünyasını, siyahi Afrika’yı, Güneydoğu Asya’yı, Hindistan’ı ve Çin’i ise az gelişmiş ülkeler olarak görür. Ne var ki o günden beri bu durum değiştiği için ben Bölüm 7’de Samuel Huntington (1996) tarafından öne sürülen dünya düzenini tartışmayı gerekli görüyorum. Ayrıca Latin Amerika’nın bu jeo-politik düzende özel bir rol oynamaya devam ettiğine dikkat çekmek isterim. Dussel’e göre Latin Amerika az gelişmiş ülkeler arasında post-Hıristiyan olan tek jeo-politik birimdir. Dolayısıyla “kolonyal Hıristiyanlık”ın (1973, s. 143) mirası ciddi bir yaklaşımla göz önünde tutulmadan Latin Amerika’nın geleceğinin öngörülmesi

mümkün değildir. Bu da –Dussel’in oldukça detaylı olarak açıkladığı üzere– Marksizm’in Latin Amerika’ya uymamasının sebeplerinden biridir. Diğer sebep ise Amerika yerlisi mirasıdır. Dussel Amerika yerlisi kültürünü Hristiyanlığın bu dönemdeki tarihi kadar detaylı bir şekilde incelemese de, Amerika yerlilerinin ve Afrikalıların köleleştirilmesini her zaman *el otro* ya da kolonizasyon sürecindeki dışsal madun olarak ele alınmıştır. O, *Caminos de la liberación Latinoamericana* adlı eserinin ikinci cildinde kuramsal incelemesinin genel tarihî çerçevesini şu paragrafta ortaya koyar:

Avrupa’nın on altıncı yüzyıldaki yayılımı zararsız bir jeo-politik gerçekten ziyade özünde Hristiyan dünyası için etik bir gerçektir; çünkü bu yayılım içerisinde derin bir adaletsizlik kendini gösterir. Amerika’da çıkarılıp Avrupa’ya gönderilen altın ve gümüşlerin miktarı zaten burada mevcut olanın beş katını bulduğunda enflasyon fırlayarak kontrolden çıkmıştır. Bu yüzyıl sona ermeden gümüş paranın değeri on kat düşmüştür. Araplar ise yine aynı yüzyılda, Akdeniz Havzası’na getirilen altınlar ve gümüşlerin miktarının muazzam olması ve bunların değerinin ciddi ölçüde düşmesi sebebiyle fakirleşmiştir. Bu çöküş Türklerin gözden kaybolmaya başladığı anı işaretleyen İnebahtı Deniz Muharebesi’nde, yeterince cesaret göstermedikleri için değil de enflasyon kendilerini mahvettiği için iyice belirgin hâle gelmiştir. Onların bir savaş gemisi yaptırmak ya da bir ordunun masrafını karşılamak için normalin iki katı fazlasını ödemesi gerekmiştir. Ancak Türklerin artık altın ve gümüşü yokken hem İspanyolların hem de yavaş yavaş Cenovalılar ve Venediklilerin nakit ödeme imkânı oluşmuştur. Böylece onlar bu noktada yeni merkez hâline gelen Atlantik’i fethetmişlerdir. Kuzey Atlantik’te Rusya, Birleşik Devletler ve Avrupa bulunur. Japonya ile Kanada’nın da bunların arasında sayılması gerekir. Burası merkezdir; geri kalan yerler ise çevredir. (Dussel, [1973], 1976, s. 8.)

Şimdi, Dussel’in fetih sürecine ve *el pensar moderno*’ya dair görüşünün, dolaylı da olsa Aymara asıllı entelektüel ve aktivist

Fausto Reinaga tarafından yankılandığına dikkat çekmekte fayda vardır. Reinaga, 1970 yılında *La revolución india* (1969) adlı kitabının açılışını şu cümleyle yapar: “Ben ne bir yazarım ne de ‘mestizo’ bir entelektüelim. Ben bir Kızılderiliyim. Düşünen, fikir üreten, düşünce türeten bir Kızılderiliyim.” O böylece kitabının giriş bölümünü modern/kolonyal dünya sisteminin tarihini bir Amerika yerlisi perspektifinden yeniden yazarak başlatır. *América India u Occidente*’de (Yerli Amerika’sı ve Batı, 1974) Reinaga, Dussel’in kullandığı terminolojiyle ifade etmek gerekirse *el pensar moderno* tarafından uygulanan baskıyı ve kısıtlamaları kendi perspektifinden açıklar. Ne var ki onun haklı olarak “bu kitapta sunduğum düşünceler istisnaidir. Batı kültüründe onların cinsine, türüne ya da bibliyografik soy kütüğüne rastlanmaz.” (1974, s. 11) diye yazarak tarif ettiği şeyi birkaç satırda aktarmak çok zordur. Ayrıca burada Reinaga’nın düşüncelerine dair, bunları besleyen ve onun deneyimlediği acılar ve tehlikeler tarafından teşvik edilen siyasi şiddetin ötesinde bir görüş sunmak da hiç kolay değildir. O, bahsi geçen eserde kendi görüşünden bir kez daha felsefi bir özgürleşmeden ziyade Amerika yerlisi bir entelektüelin perspektifinden yerlilerin bugün Latin Amerika’daki durumunu ve hafızasını yankılayan entelektüel ve siyasi bir harita çizer. Onun görüşünün radikalliği, basit bir betimlemeden fazlasını gerektirir. Ne var ki benim argümanımda altı çizilmesi gereken nokta, Batı’nın düşünce tarihinin Amerika yerlisi perspektifinden yeniden yorumlanması ve bu yorumdan, önceden bahsi geçen perspektiften düşünülmemiş ve düşünülmemiş bir alanın doğmasıdır. Reinaga, Amerika yerlisi tarihinin “düşünülməsi olanaksız olan”ını bu yerli toplumu model alan bir toplumun ütopyacı gerçekliğiyle doldurur. Dussel için “düşünülməsi olanaksız olan”, sistemin içindeki *lo otro* olmak yerine dışsal öteki (*el otro*) hâline gelir. Böylece radikal madunluk, modern/kolonyal dünya sisteminin ve kendi imgeleminin perspektifinden, bu imgelem kendisini bir hâkimiyet eleştirisi olarak geliştirdiğinde bile –hem Dussel’in hem de Reinaga’nın tartıştığı, Latin Amerika’da Marx ve Marksizm örneğindeki gibi– “düşünülməsi olanaksız olan”ın alanı olur.

Okumakta olduğunuz kısmın kapanışını, Latin Amerika'daki Marksist perspektifleri konuya dâhil edip bunlarla bahsi geçen perspektifte yakın geçmişte Rivera Cusicanqui ve ondan önce Anibal Qujano, Rodolfo Stavenhagen, Pablo Gonzálo Casanova gibi isimler tarafından içsel kolonyalizm ve güç kolonyalitesi bağlamında ele alınana kadar hesaba katılmayan kolonyal fark ile yüzleşerek yapacağım. José Aricó ve Juan Carlos Portantiero gibi Marksist eleştirel entelektüellerin Latin Amerika'da Marx ve Gramsci konusuna yönelik analizlerinde kolonyal farkı henüz saptamadığı görülür. Ben bu kez Dussel ile Reinaga'nın yukarıda özetlediğim argümanları geliştirdiği 1970'li yıllarda kolayca konumlandırılacak bir tartışma olan, Marx'ın Avrupa-merkezci bir düşünür olarak eleştirilmesine karşılık veren Marksistlerin sağladığı görüşe yer vereceğim. Bu alandaki önemli düşünürlerden biri de José Aricó'dur. Onun *Marx y América Latina'sı* (1980), Antonio Gramsci'ye (1988) ve Juan Carlos Portantiero'nun Gramsci üzerine olan kitabına odaklanan eseriyle birlikte bu konuda merkezî bir metindir. Esasında bu üç kitap, Arjantinli entelektüellerin sürgününü ve geri dönüşünü çerçeveleyen 1970 ile 1990 yılları arasında hem Arjantin'de hem de Latin Amerika'da sol düşüncenin kanonuna ve ana akımına dâhildir. Kolonyal miraslar ve etnik meseleler bu tartışmada yer alan konular değildir. Carlos Franco, Aricó'nun Marx üzerine olan kitabının giriş bölümünde (1989, s. 9) sorunun kaynağını "el desencuentro de América Latina y el marxismo" (Latin Amerika ile Marksizm arasındaki uyumsuzluk) olarak ifade eder. Bu sorun, Bölüm 3'te (aynı zamanda bkz. Quijano, 1981) de açıkladığım üzere önceden Amerika yerlisi meselesini Marksizm içerisinde ele almaya çalışan José Carlos Mariátegui ile birlikte ortaya çıkmıştır. Aricó'nun analitik katılığı ve dikkatli gözlemleri onu Latin Amerika'da Marksist olmanın ne anlama geldiği sorusunu sormaya yöneltir. Onun bilginin jeo-politik konumu ve üretimi arasındaki orana dair sorusu, gerçekten de yerel tarihler ile küresel tasarımların kesişimine ilişkindir. Onun Marx'ın Güney ve Kuzey Amerika, Hindistan ve İrlanda'ya değindiği metnine yönelik dikkatli incelemesi bir yandan Dussel ile Reinaga tarafından eleştirilen kısıtları haklı çıkarırken diğer yandan Marx'ın kapitalizmin

mantığı analizine yaptığı temel katkıları kabul eder. Yine aynı en-
dişelerin sonradan Rivera Cusicanqui ve –sonraki kısımlarda üze-
rine yorumda bulunduğum– Xavier Albó gibi, And bölgesinde sı-
nıf ile etnisite arasındaki gerilimleri vurgulayan Andlı sosyologlar
ve antropologlar tarafından dile getirildiği görülür.

Aricó, Latin Amerika ile Marksizm arasındaki uyuşmazlı-
ğı açıklamak için kolonyal farka yakından ilgi göstermeye başla-
dığı iki keskin argüman ve aydınlatıcı analiz sunar. Bunlardan bi-
ri, siyasi düzeyde tartışılan bir sorunun (yani uyuşmazlığın) içeri-
sinde kuramsal bir düzey saptamayı içerir. İkincisinde ise Aricó,
Marx'ın metinlerinde bu uyuşmazlığın “kökeni”ni saptar ve bu-
nun sonucunda sorunun Marksizm’de (veya onun herhangi bir
biçiminde) değil, Marx’ın eserlerinde yattığını öne sürer (Franco,
1980, s. 10). Sunduğum tartışmayla daha direkt bir şekilde alakalı
olan bu ikinci hususu okuduğunuz kısımda kısaca özetleyeceğim.
Eğer Aricó’yu doğru yorumluyorsam, sözü geçen uyuşmazlığın
“köken”i Marx’ın düşüncesinde analitik kategoriler ile jeo-politi-
ka arasında kendini gösteren gerilimde konumlanır. Aricó bura-
da şu temel soruyu sorar: Marx neden Latin Amerika’ya kör kal-
mıştı? O neden Bolivar’ın dikkat çektiği noktayı gözden kaçırıp
ABD’nin Latin Amerika’ya yayılımını kutlamakla kalmayıp Af-
rika ve Asya’ya gösterdiği dikkati Amerika kıtasından (ve özelli-
kle Latin Amerika’dan) esirgemiştir? Avrupa’da on sekizinci yüz-
yılında Buffon ve l’Abbé Reinald ve on dokuzuncu yüzyılın başın-
da Humboldt tarafından teşvik edilen, Amerika’nın doğasına da-
ir tartışmaların ön plana çıktığı bir zamanda bu neden kaynak-
lanmıştı? Bu soruyu cevaplama arayışında Hegel’in evrensel ta-
rih derslerinde Amerika kıtasına ikincil bir önem veriş başlangıç
noktası olarak alınabilir: Bu umut veren bir gelecek olsa da, geç-
mişte ve şimdiki zamanda mevcut değildir. En önemlisi de, Ari-
có’nun Latin Amerika’nın modernitenin kolonyal ufkunda düşü-
nülemesini öne sürmesidir. On sekizinci yüzyılda Ameri-
ka’nın Latin ve ağırlıklı olarak yerli kısmı açık ve net bir şekilde *el
otro* (ya da Dussel’in işaret ettiği üzere radikal öteki) değil, kendi-
nin “kenarları” olarak düşünülmüştür. Aricó bu kenar konumun-
da bulunmayı “dışsallık” olarak adlandırır:

Condenada a un presente aierto sólo a la perspective inmediata de una repetición del camino recorrido por Europa, América interesaba únicamente en su relación externa con Europa [...] “América” sólo existia en “Europa”.

Es esta indudablemente la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella América Latina era considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era inaprehensible, en cuanto que tal inexistente. (s, 190, s. 99.)

Açık bir şimdiki zamanda var olmaya ve Avrupa tarafından biçimlendirilip başarıyla hayata geçirilmiş bir çizgiyi tekrar etmeye mahkûm edilen Amerika, yalnızca Avrupa ile arasındaki dışsal ilişki bakımından önem taşımıştır [...] “Amerika” yalnızca “Avrupa”da var olmuştur.

Kuşkusuz ki bu, Marx’ın ve Engels’in miktarı farz edildiği kadar az olmayan metinlerinde gizli olan vizyondur. Bu vizyon Latin Amerika’yı sadece dışsallığında, yani Avrupa’nın bir aynası olma durumunda görünür kılmıştır. Amerika, içselliğinin anlaşılması imkânsız olduğundan var olmamıştır.

Kuramlar yolculuk eder: Bazıları bunu yalnız başına, bazıları da birileri eşliğinde yapar. Onlar bir yere vardıklarında, vardıkları yeni çevreye adapte olma süreçleri bazen varış anındaki heyecanın düşündürdüğü kadar kolay olur bazen de olmaz. Diğer kuramlar yolculuk etmezler ya da daha az ederler ve daha az sayıda zorlukla karşılaşır. Belki de bizim yapmamız gereken şey, bir yerel tarihteki jeo-politik ve jeo-tarihî konumda yer alan bir tür soru, sorun ve tarihî durumu açıklamak için üretilen kuramların nerede ve ne zaman küresel tasarımlar hâline geldiğini, istendiğini ve yeni bir yere davet edildiğini sormaktır. Kısacası, Aricó’nun (1980, s. 121-135) Marx’ın Bolivar’ı ve Latin Amerika’da bağımsızlığı bir dekolonizasyon biçimi olarak anlamadaki zorluklarına dair zekice ortaya koyduğu argümandan, kuramı Marx’ın kolonyalizme yönelik farkındalığını aynı zamanda kolonyal farka kör kalmasıyla ilişki içerisinde yeniden ifade etmek mümkündür. Bunun iki sebebi bu-

lunur: Bunlardan ilkinin izi Aydınlanma'ya kadar sürülebilen ve on altıncı yüzyılın yükselmekte olan modernite anlayışından İspanya ve Portekiz imparatorluklarının Avrupa Aydınlanması'nın ortaya çıkışı için gereken koşulları yarattığı gerçeğini silen zamansal kolonizasyondur. Diğeriyse Marx'ın döneminde kendini göstermiş ve Asya ile Afrika'nın İngiltere'nin modern/kolonyal dünyada önder bir ulus olarak yükselişinden dolayı gördüğü yoğun ilgiyi beraberinde getirmiştir. Amerika on sekizinci yüzyılda Avrupa'nın kızı ve varisi olarak tasavvur edildiyse, bu muhtemel gelecek yalnızca "Anglo" Amerika'da görünür olmuştur. "Latin" Amerika çöküş sürecindeki bir imparatorluğun elinden deneyimlediği kolonyal geçmişin sonucunda modern/kolonyal dünya imgelemine ikinci bir madunlaşmasından muzdarip hâle gelmiştir. O hâlde Marx geçmişte ve günümüzde kapitalizmin içsel eleştirisi için bir kaynak ve temel olsa da, kolonyal farkı ve dolayısıyla güç kolonyalitesini algılamanın onun için zor, hatta imkânsız olduğu söylenebilir. Burada asıl soru kolonyal farkın, bir sosyotarihi tanım ve açıklama nesnesi olarak kolonyalizmin yerine kolonyal deneyimi "anlaşılabilirlik"inin bir önkoşulu olarak gerektirip gerektirmediğidir. Ben onun bunu gerektirdiğinden şüpheleniyorum ve eğer bu doğruysa aynı zamanda evrensel bir proje olarak epistemolojik çeşitliliğin ya da Glissant'ın ifadesiyle evrensel bir proje olarak "çeşitliliksellik"in koşulu olduğunu düşünüyorum (buna Bölüm 6 ve 7'de geri döneceğim). Bence Latin Amerikan maduniyet çalışmalarının hem Marksizm hem de Latin Amerika bağlamında, bir önceki kısımda öne sürdüğüm üzere bilgi jeo-politikasıyla, Latin Amerika ve alan araştırmalarıyla ilişki içerisinde bu noktalara değinmesi gerekecektir. Takip eden sayfalarda bilgi politikasının ve güç kolonyalitesi jeo-politikasının etrafını saran belli meseleleri tartışacağım. Ayrıca Latin Amerikan maduniyet çalışmalarına özellikle ilgi duyan okurlarıma Latin Amerika'da kuramsal ve siyasi düşüncelerin soy kütüğünü Anglo Amerika'da Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu'nun (Beverley, 1996) soy kütüğüyle kıyaslamalarını tavsiye ediyorum.

Üçüncü Dünya’da Konumlanan ve ya Kaynağını Bulan Yolcu Kuramların Uyarlanması ve Barındırılması

Kolonyal fark, Darcy Ribeiro örneğinde gördüğümüz üzere Güney’den yolculuk eden kuramların valizinde yazılıdır. Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu 1990’lı yılların başlarından bu yana Birleşik Devletler’deki Latin Amerika uzmanlarını ve Latin Amerika’daki entelektüeller ve sosyal bilimcileri ciddi ölçüde etkilemiştir. Şimdi takip eden paragraflarda değineceğim, birbiriyle ilişkili üç farklı deneyimi şu şekilde sıraya sokmak istiyorum: İlk olarak, Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu’nun kurulması, “Kuruluş Bildirgesi”nin (Beverley, Oviedo ve Aronna, 1995; grubun kuruluşuna dair bir anlatı için bkz. Beverley, 1996) ve *Dispositio/n* dergisinin 46. özel sayısının yayımlanması; ikinci olarak tarihçi ve Latin Amerika uzmanı Florencia Mallon’un etkileyici bir makalesi ve on dokuzuncu yüzyıl Meksika’sı ve Peru’sunda köylüleri ve ulusu konu alan kitabı (1993); üçüncü olarak sosyolog Ilvia Rivera Cusicanqui ve tarihçi Rossana Barragán’ın maduniyet çalışmalarına giriş niteliğindeki kitabı. (1997.) Bu son kitap, Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu’nun üyeleri tarafından kaleme alınmış bir düzine temel makalenin yanı sıra editörlerin yazdığı bir giriş bölümünü içerir.

Bu üç nokta, bilgi üretimi ile jeo-tarihî konumlar arasındaki oranda görülen bir bağlantı ve hiyerarşi ağını açığa çıkarır. Ben jeo-tarihî konumdan bahsederken belli bir coğrafi yeri değil, belli bir yerel tarihi olan bir coğrafi yeri kastettiğimi ısrarla belirtmek istiyorum: La Paz ya da Bolivya Wisconsin ya da Pittsburgh değildir. La Paz’da İspanyol, Aymara ve Quechua toplulukları hem kolonyal ve ulusal tarihleri hem de Bolivya’nın kolonyal ve ulusal tarihinde güç kolonyalitesini anlamada kritik rol oynarlar. Böylece –“İngiliz Hindistan’ı” ile “İspanyol Amerikası” arasındaki paralellikten anlaşıldığı üzere İngilizcenin İspanyolcayla kıyaslanabilir olduğunu düşünen– Rivera Cusicanqui ile Barragán Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu üyelerinin makalelerini İngilizce-den İspanyolcaya çevirirken, Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu üyeleri ve Mallon metinlerini İngilizce dilinde yayımlar.

lamıştır. Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu için İngilizce neyse, Rivera Cusicanqui ile Barragán için İspanyolca odur. Ne var ki ben, Bolivyalı entelektüellerin eserlerinin İngilizceye çevrileceğini düşünmüyorum. Bunun sebebi kuşkusuz olarak, günümüzde İspanyolca ile İngilizcenin bilgi alanında aynı nüfuza ve güce sahip olmamasıdır. (Bu konuya dair daha detaylı bir tartışma için bkz. Bölüm 5 ve 6.) Eğer kuramlar gerçekten de yolculuk ediyor ve kültür-aşırılışıyorsa, öncelikle bunların tarihî bakımından nereden yola çıkıp nereye vardığını, nasıl yolculuk ettiğini, nasıl kültür-aşırılaştığını ve hangi dilde üretilip, paketlenip kültür-aşırılaştığını ortaya koymak gerekir. Güç kolonyalitesi ve kolonyal fark, yolculuğun kaçınılmaz “külfet”leridir.

Öncelikle Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu’nun, birer tarihçi, antropolog ve siyaset bilimcisi içermesine rağmen birincil olarak edebiyat ve kültür eleştirmenlerinden oluştuğunu belirtmekte fayda vardır. Her hâlükârda, disiplinler bir oluşum olarak tarih yazımı Güney Asya Maduniyet Çalışmaları’nın Latin Amerika’dakilere “uyarlanması”nda asla kritik bir mesele olmamıştır. Beverley ve Oviedo’nun Latin Amerika’da postmodernizme adanmış kitabın giriş bölümüne bakarak konuşmak gerekirse, asıl mesele Hindistan’da post-kolonyal milliyetçilikten ziyade Latin Amerika’da postmodernizm olmuştur. Ayrıca Beverley’in grubun bir araya gelişine dair anlatısından çıkarak ana disiplinler meselenin kültürel ve madun çalışmalar arasında olduğu söylenebilir. Beverley (1996) için kültürel çalışmaların Birleşik Devletler’de kurumsallaştırılması onun akademik çalışmalarla bilgi politikası arasında daha tatminkâr bir bağlantı bulduğu maduniyet çalışmalarına meyillenmeye itmiştir. Florencia Mallon’un endişesi ise bundan ziyade bir disiplin olarak tarih yazımıdır. O, Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu büyük ölçüde tarihçilerden oluşmakla kalmayıp Hindistan tarihinin post-kolonyal ve madun bir perspektiften yazılması sayesinde bir araya gelen bir grup tarihçiyi kapsadığından bir tarihçi olarak kendini evinde hisseder. Mallon (1994) yine bir tarihçi olarak Birleşik Devletler’de çoğu edebiyat ve kültür eleştirmeni olan bir grup Latin Amerika uzmanının aynı zamanda Güney Asya Grubu’nun katkılarını kendilerine mal etme-

sine kuşkuyla yaklaşır. Latin Amerika Grubu ile Mallon arasında ortak olan şey, Güney Asya Grubu'nda aydınlatıcı kavrayışlar bulmalarıdır. Latin Amerika Grubu için bu kavrayışlar 1989'dan sonra sol krizinin beraberinde getirdiği sorunu çözmüş ve yirminci yüzyılın üç ana Latin Amerikan devriminin (Küba'da Castro, Nikaragua'da Sandinistalar ve yirminci yüzyılın başında Meksika Devrimi) taşıdığı öneme dair yeni bir perspektif sunmuştur. Mallon içinse bunlar Birleşik Devletler'de Latin Amerika'ya yönelik tarih yazımı için yeni bir çıkış noktası sağlamıştır.

Rivera Cusicanqui ve Barragán'ın editörlüğünü yaptığı derleme tamamen farklı bir boyutu ön plana taşır. Onlar için Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu bir "aydınlatıcı" olmakla ve kör bir düğümü açmakla kalmamıştır. Bunun yerine grubun endişelerinin kendilerinininkine ne kadar yakın olduğunu ve onun 1982'den bu yana düşündüğü ve yazdığı şeyler ile Bolivyalı araştırmacıların aynı dönemde birbirlerinden habersiz olarak uğraştığı şeyler arasındaki ortak noktaların miktarını ortaya çıkarması bakımından da "aydınlatıcı" olmuştur. Bu, gerçeklerin ortaya konulmasından sonra gerçekleşen bir "aydınlanma"dır. Ben bu örnekte yolcu kuramların iki yönde hareket etmiş olduğundan kuşkuluyum. Fakat İngilizceye piyasada ve seyahat acentelerinde birinci sınıf ve hızlı yolculuk için öncelik tanındığını belirtmekte fayda görüyorum. Neticede bu, Rivera Cusicanqui ile Barragán'ın derlemesini doğurduğu için şanslı bir buluşma olmuş ve bu kitabın yayımlanışından birkaç yıl önce iki editörün de Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu'yla temasa geçmesi ve Hintli araştırmacıların (örneğin Amin) Bolivya'yı ziyaret etmesiyle eşzamanlı olarak Hindistan'da bir atölye çalışmasına katılması sayesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla araştırmacıların ve entelektüellerin de tıpkı kuramlar gibi yolculuk ettiği söylenebilir. Ayrıca onlar, eldeki mevzularla farklı bir bakımdan ilişkilidirler. Ben burada Birleşik Devletler'de Hintli ya da Latin Amerikalı bir araştırmacı olmanın, Birleşik Devletler'de post-kolonyal kuramı yeniden icat eden Üçüncü Dünyalı bir araştırmacı olmanın "kötü" bir şey ya da Hindistan veya Bolivya'da kalıp Hintçe, İspanyolca ya da Aymara dillerinde yazmanın "iyi" bir şey olduğunu söylemiyorum. Bunun ye-

rine yalnızca bilgi üretiminin jeo-tarihî konumun duyarlılıklarından kopuk olmadığını ve modern/kolonyal dünyada tarihî konumların güç kolonyalitesi tarafından biçimlendirildiğini belirtmek istiyorum. Birinci ve Üçüncü Dünya'daki akademisyenler, yolcu kumrılar, gezgin ve yerleşik araştırmacılar, son analizde düşüncelerine yön verdiğini gösterdiğim güç kolonyalitesinin bedenlerinde bıraktığı izlerden kaçınamazlar. Modern/kolonyal dünya sistemi içerisinde ve hakkında “düşünme”yi gerektiren şey, güç kolonyalitesidir. “Düşünme” bu bakımdan yolculuk etmek yerine anılarla bilgilerin, geçmiş kararların, güncel olayların ve ütöpik umutların keşme noktasında faal olur.

Rivera Cusicanqui ile Barragán'ın editörlüğünü yaptığı “Post-kolonyal Tartışmalar” adlı çeviri, Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu'nun yaptığı katkıları Beverley, Oviedo ve Aronna'nın (1995) aynı eserin giriş kısmında şu ifadelerle belirttiğinden farklı bir yaklaşımla ele alır: “Latin Amerika postmodernizmi düşüncesinde kişiyi metropolis dükkânlarında bayatlamış ya da modası geçmiş malların *Yüzyıllık Yalnızlık*'taki çingenelelerin mucizeleri gibi kazançlı bir hayata adım atmak için *çevreye ibraç edilirler*.” (1995, s. 1; vurgu benim.) Beverley, bu noktayı dikkatlice çerçevelese de maduniyet çalışmalarına post-modern boyutu dâhil etmenin, Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu'nun katkılarından birisi olduğunu düşünür. Fakat Rivera Cusicanqui ve Barragán için post-kolonyal mesele maduniyet çalışmalarında merkezî önem taşımaya devam eder. Bu da okuduğunuz bölüme neden o başlığı verdiğimi açıklar. Dolayısıyla burada sunduğum argüman, Bölüm 1'deki postmodern ve post-kolonyal tartışmasının devamlı olmanın yanı sıra Bölüm 2'de ana hatlarıyla ortaya koyduğum, Latin Amerika'nın entelektüel tarihi tartışmasının bir uzantısıdır. Kısacası Latin Amerika'daki postmodern tartışma, Atlantik kıyılarında Amerika yerlisi ve Afro-Amerikalı nüfusun seyrek olduğu ülkelerde (Brezilya'nın Bahia eyaleti hariç) baskın olmuştur. Post-kolonyal mesele ise Amerika yerlisi nüfusunun yoğun olduğu ülkelerin (Bolivya, Peru, Ekvador, Guatemala, Meksika) yanı sıra İngiliz ve Fransız Karayipler'inde merkezî bir yer işgal etmiştir (Lamming, Glissant).

Şimdi izninizle Florencia Mallon'un argümanlarına geçmek istiyorum. Birleşik Devletler'de yaşayan Latin Amerikalı bir araştırmacı olarak Mallon, Güney Asya Maduniyet Çalışmaları "model"ini hevesle benimsemiştir.

Mallon, *American Historical Review* dergisinin özel bir sayısı için yazdığı makalenin başlangıcında şunu dile getirir: "Çoğu zaman Avrupa-merkezci bir yaklaşımla başka tarihî ya da kuramsal geleneklerden bir şeyler ödünç almayı tercih eden Latin Amerika uzmanları, bu kez sözümona Üçüncü Dünya'nın başka bir kısmında doğup yetişmiş bir ekolü model almıştır. Acaba bunun açıklaması nedir?" (1994, s. 1493.) Mallon'un bu ihtiyatlı dipnotu okuru bunun bir "Güney-Güney" diyalogunun ilk örneği olmadığı gerçeğine dikkat çeker. Bunun yanı sıra "köyü çalışmaları" ve "Afrika diasporası" gibi alanlarda Latin Amerika'ya odaklanan araştırmacılarla Güney Asya ve Afrika'ya odaklanan araştırmacılar arasında diyalogların görüldüğüne dikkat çekmek için örnek niteliğindeki birkaç alıntıya yer verir. Fakat bu araştırmacılar Güney'de mi, yoksa Kuzey'de mi konumlanmıştı? Mallon dipnotu bu örneklerle rağmen "ana noktanın hâlâ Latin Amerika tarihinin bir alan olarak Avrupa merkezli tarihî ve kuramsal geleneklere hevesle bağlanmaya meyilli olduğunu" fark ederek sonlandırır: "Bu bakımdan o, 'Güney-Kuzey' ayrımı boyunca sözümona Üçüncü Dünya bölgelerine odaklanan araştırmacılardan çok daha az aşına olunan Avrupa ya da Birleşik Devletler merkezli de dâhil olmak üzere diğer tarihî alanlara oldukça benzerdir" (1994, s. 1492).

Pekâlâ Mallon'un "sözümona Üçüncü Dünya" *üzerinde/içerisinde* çalışan araştırmacılar arasında görülen "Güney-Güney" ve "Güney-Kuzey" diyaloguna dair söyledikleri ne anlam taşır? Burada oldukça kafa karıştıran iki mesele kendini gösterir: (1) Mallon, Latin Amerika'yı bir çalışma alanı olarak gören "Kuzey Amerikalı" araştırmacılarla onu bir çalışma alanından ziyade tarihî ve siyasi mücadele yeri olarak gören "Güney Amerikalı" araştırmacılar arasındaki diyaloga neden sessiz kalır? (2) Mallon, Latin Amerika'nın bir kuramsal düşünce yerinden ziyade araştırılacak bir yerden ibaret olduğunu varsayarak alan araştırmalarının ideolojisini

maduniyet çalışmalarının kelime dağarcığıyla yeniden mi biçimlendirir? (Mignolo, 1993a.)

Ayrıca burada ele alınması gereken zor bir mesele daha bulunur: Bu da ulusal ve etnik duyarlılıklar ve ideolojilerin yıkıcılığıyla bir arada var olan, karşılıklı bağlantılar içeren ve gitgide büyüyen ulus-aşırı bir dünyanın artan gerilimleridir. O hâlde bir yandan ulus-aşırı ittifaklar aramak ve milliyetçiliğin eksikliklerini aşan uluslararası topluluklar kurmak makuldür. Diğer yandan, ulus-aşırı düzeyde hareket etme, bölgesel ilgiler ve ihtiyaçları göz ardı eden soyut bir adalet talebini beraberinde getirebilir (bu, yolcu kuramların bir kutlaması ve bilginin madunlaştırılmasının bir yeniden üretimine karşılık gelir). Özetlemek gerekirse bunlar, Arjun Appadurai (1996) ile Partha Chatterjee (1997) tarafından ortaya koyulan iki görüştür. Ancak onların ayrıca geçmişte Zapatistalar tarafından benimsenen iki görüş olduğuna da dikkat çekilmelidir: Kendilerini devletle yüzleşmek için güçlendirmenin bir yolu olarak ulus-aşırılık ve küreselleşmeye karşı koymanın bir biçimi olarak milliyetçilik. (Subcomandante Marcos, 1997b.) *Yerelin* zorunlu olarak *ulusal* ifade etmemesine rağmen, jeo-tarihi düzeyde ulusal ile ulus-aşırı arasındaki gerilimler görünürde madun bilincin ya da onun içindeki öznel düzeyde epistemolojik ve duygusal olan arasındaki talepleri yankılamaktadır. (Sarkar, 1989; Bhadra, 1989.) Bu noktada Max Weber'e yönelik bir düzeltmeye yer vermekte fayda vardır. Weber'e göre bireyin, yalnızca rasyonel eylemlerde bulunduğu sürece sosyal eylemleri açıklamada hesaba katılması gerekir. Maduniyet çalışmaları ise *duygusal eylemleri farklı bir rasyonellik türü olarak* ele alarak bunu yeni bir düzeye taşır. Böylece ulusal/ulus-aşırı ikilemi, farklı bir paradigmada ortaya koyulabilse de, modern aklın rasyonellik ile duyarlılık arasında yaptığı epistemolojik ayrımlardan biri olarak yeniden ifade edilmelidir. (Das, 1989, s. 317; Quijano, 1992.)

Benim jeo-kültürel konumların siyaseti ve duyarlılıklarına yönelik tartışmam, ulusal ve ulus-aşırının öneminin yanı sıra "aklın rasyonelliği" ile "duygular ve duyarlılıkların rasyonelliği" arasındaki gerilimleri göz önünde bulundurur. Burada sunduğum ana tez

şudur: *Eğer Amerika kıtasına ait ya da bu kıtadaki maduniyet çalışmaları kendi mekânını biçimlendirerek varlığını sürdürme ihtimaline sahip olduysa, onun ilk olarak Oryantalizm tarafından gerçekleştirilen kültür madunlaştırmasını, ikinci olarak da Latin Amerika (alan) araştırmalarını rayından çıkarması gerekir.* Das (1989) tarafından ortaya koyulan şu iki önemli nokta, takip eden argümanda kritik rol oynar: “Madun”, *bir kategori değil, perspektiftir* ve madun perspektif belli bir sosyal kurumu ya da sosyal eylemleri kendi içinde bir şey olarak anlamaktan ziyade onun kolonyal kurallar altındaki “sözleşmesel” ilişkilerini ve “modernitenin yapılarına ait hâkimiyet biçimleri” ni (1989, s. 313) anlamaya çalışır. Latin Amerika maduniyet çalışmalarının mevcut biçimi, bu şekilde dile getirildiğinde Darcy Ribeiro’nun kolonizasyonu topluluklar ve kültürlerin madunlaştırılması olduğunu ortaya koyarken izini sürdüğü çerçevenin (bkz. okuduğunuz bölümün başındaki alıntı) içerisinde yer alır. Bir perspektif olarak maduniyet çalışmalarının ana endişelerinden birisi moderniteye karşı koymak ve modernitenin bir Avrupa olgusuna karşılık geldiği düşüncesini sergilemek olduğundan, postmodern ya da post-kolonyal gerçekten de bu varsayım ile bağlantılıdır. Dussel’in ([1993], 1995) öne sürdüğü “modern-aşırı” perspektif ise bunun yerine “Avrupa-merkezciliğin ötesinde” kalan gezegensel bir olgu olarak anlaşılır. Bu perspektiften bakıldığında Güney Asya maduniyet çalışmalarının Latin Amerika’dakine uyarlanması iki nokta merkezî rol oynar: Bunlar, ardışık kolonyal ve emperyal miraslar da dâhil olmak üzere –İngiliz kolonyalizmi altındaki– Hindistan’ın kolonyal tarihi ile Amerika kıtasının (Latin/Anglo Amerika ve Karayipler) kolonyal tarihi arasındaki farklar ve 800 milyon kişilik bir *ülke* olan Hindistan ile müphem bir grup ülkeden oluşan bir alt kıta (bkz. Bölüm 2) olan Latin Amerika arasında görülen farklardır.

Üçüncü Dünya Kuramlarının İçerisinde

American Historical Review’in maduniyet çalışmalarına odaklanan özel sayısının editörlüğünü yapan Gyan Prakash, bu dergi-

ye katkıda bulunduğu giriş bölümüne “Post-Oryantalist Üçüncü Dünya Tarihleri Yazma: Hindistan’ın Tarih Yazımı Perspektifleri” (1990) başlığını vermiştir. Prakash bu makalede Hindistan’ın tarih yazımını “Üçüncü Dünya”ya uzatır ve Hintli tarihçileri (örneğin Romila Thapar, Bernard Cohn ve Nicholas Dirks) maduniyet çalışmaları grubuyla karşılaştırır. Bunun ardından şöyle bir sonuca varır:

Bu tarih yazımının (Thapar, Cohn, Dirks) *epistemolojik prosedürlere eleştirel bir şekilde odaklanması* onu kolonyal ya da milliyetçi iradeye yönelen Maduniyet Çalışmaları’ndan bir ölçüde farklı kılar. Birincisinin (Thapar, Cohn, Dirks) akademik disiplinler ve kurumlar bağlamında güç ilişkilerini analiz ettiği yerde, ikincisi güçlünün iradesini bozduğunu ve rayından çıkardığını düşünür. (Prakash, 1990, s. 402; vurgu benim.)

Prakash bu iki tarih yazımı türünü (“post-Oryantalistler”) Hindoloji’nin yanı sıra Avrupa ve Kuzey Amerika’daki alan çalışmalarıyla kıyaslayarak, Hindoloji ile alan çalışmalarının Doğu/Batı, Birinci/Üçüncü Dünya ayrımlarını sürdüren ve ulusal kökenleri pekiştiren bir Oryantalist söylemin devamlılığını güvenceye alan iki akademik pratik olduğu sonucuna varır. Prakash Hindistan’ın maduniyetçi tarihçiler tarafından uygulamaya koyulan tarih yazımında, “eleştirel üçüncü-dünya perspektifleri”nin formülasyonunda ve Hindoloji ile alan çalışmaları tarafından oluşturulup uygulanan jeo-tarihî kategorileri yeniden biçimlendirmede kritik rol oynayan bir madunlaşmış özne konumunu benimseme eğilimi gözlemler: “Maduniyet Çalışmaları”nın perspektifinden Hintli tarihçilerin bariz olarak kurbanın özne konumunu daha hevesli bir şekilde benimsediği ve geliştirdiği görülür; fakat madunlaştırmanın deneyimi ve ifadesi diskürsif olarak formüle edildiği için yeniden madunun özne konumunu düzenleyen süreçlere ve kuvvetlere yönlendiriliriz.” (Prakash, 1990, s. 403.) Post-Oryantalist tarih yazımları (örneğin Cohn, Thapar, Dirks) bunun yerine “Üçüncü dünyanın, kendisine tahsis edilen yerle sınırlı kalmaktan çok uzak kalarak, ‘üçüncü dünyalaştırılma’ sürecinde birinci dünyanın gizli derinliklerine nüfuz ederek onun madunlaştırılmış ötekileri

ayağa kaldırdığını, harekete geçirdiğini ve onlarla birlik kurduğunu” (Prakash, 1990, s. 442) gösterir.

Konum “milliyetçilik”ten sosyoekonomik düzenlere (örneğin Üçüncü Dünya) taşınmıştır. Düşmanlar ve müttefikler kimdir? Kuvvetler nasıl yeniden düzenlenmektedir? Hangi yeni ittifaklar tehlike altındadır? Benim önceden bahsettiğim bir düşman grubu, Oryantalizm (örneğin Hindoloji, alan çalışmaları) ve –kendisini uygulayanların “sağlamca temellendirilmiş varoluşlar ve kimlikler”e dair çağdaş inançlara sahip olduğu– ulusalcı tarih yazımının sürekliliğinden oluşur. Derrida, Foucault ve Said iki düşman grubunun –post-Oryantalist tarih yazımlarının katkıda bulunduğu bir görev olarak– yerinden edilmesi gereken kuvvetler olmasıyla birlikte kendini gösteren çıkmazın temelini ya da güvencesini sağlamak amacıyla alıntılanır. Eğer “sağlamca temellendirilmiş varoluşlar ve kimlikler”in sorgulanması (tabii kayıp ilan edilmiyorlarsa) ve ulusal kökenlerin yerine madunlaştırılmış özne konumlarının koyulması gerekiyorsa, geriye ulusal bir düzeyde siyasi tanılamadan kendini küresel bir kapitalist ekonomi düzeyinde özne konumlarıyla özdeşleştirmeye doğru bir yer değişimi kalır.

Jeo-kültürel konumların siyaseti ve duyarlılıkları, kuramlar ile insan özneliğini birbirlerini tamamlayacak şekilde bir araya getirir. Kuramların konumunu sormak, ilk olarak aklın evrenselliğine ve nesneye indirgenen diğerlerinin (ilkel, barbar ve Oryantal “bilgi”) haricindeki belli bilgi “biçim”lerine yönelik tüm iddiaların tarihleştirilmesini, ikinci olarak da kuramsal düşüncenin dilsel ve jeo-tarihî konumlardan kopuk olduğu inancını (bkz. Bölüm 5) analiz etmeyi beraberinde getirir. Dahası, ifade edim mahallerine ve kuramların konumuna yapılan vurgu, Batı’nın yerel tarihine yerleştirilmiş evrensel bir öznenin kuramların zeminini oluşturmadığını, bunun yerine kuramsal üretimin ve kuramların öz tanımlamasının belli dillerde ve yerel tarihlerde konumlandığını sürekli açığa çıkarır. Düşünmeyi gerektiren şey, “insan” aklının yerel bir akıl kavramına tercüme edilen ve modern/kolonyal dünya imgeleminin kritik kavramlarından biri hâline gelen evrensel zemini değil, yerel tarihlerdir.

Hepimizin bildiği üzere Michel Foucault (1969) Batı uygarlığında “beşerî bilimler”in arkeolojisini detaylı bir biçimde ortaya koymuştur. Bununla alakalı olarak Immanuel Wallerstein yakın geçmişte sosyal bilimler ile modern dünya sisteminde kolonyal yayılım süreci arasında bağlantı kuran birtakım gözlemlerde bulunur. Wallerstein –çoğu düşünür tarafından kabul edilen– insan davranışlarının arkasında her zaman ve mekânda geçerli olan evrensel gerçeklerin yattığını dile getiren öncülden sapar. Bunun ardından bilgi ile kolonyal güç arasındaki suç ortaklıklarını ortaya çıkararak bizi bu düşünceye karşı uyarır:

Her zaman ve mekânda geçerli olan evrensel gerçeklerin bulunduğunu söylediğiniz anda bugünün Almanya’sında mı, yoksa M.Ö. beşinci yüzyılın Hindistan’ında mı araştırma yaptığınız hiç fark etmez. Çünkü sonuçta aradığınız şey evrensel gerçeklerdir. Bugünün Almanya’sına dair verilerin M.Ö. 5000 yılında Hindistan hakkındaki verilerden 5000 kat daha iyi (ya da sağlam) olduğundan, günümüzdeki genellemelerimize varmak için Almanya’yı araştırırız [...] 1850’den 1914’e, hatta muhtemelen 1945’e kadarki zaman aralığında faal olan araştırmacıların en az yüzde 95’i şu beş ülkede doğmuştur: Fransa, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve Birleşik Devletler. Diğer ülkelerde araştırmacıların tek tük görülmesinin yanı sıra onların çoğunluğu bu beş ülkeden çıkmakla kalmamış, aynı zamanda araştırmalarında kendi ülkelerini konu almışlardır. Dolayısıyla akademik araştırmalar sonucunda elde edilmiş mevcut bilgilerin büyük bir kısmı bu beş ülke hakkındadır [...] Bu da ikinci bir ayrılmayı beraberinde getirir: Bahsi geçen beş ülkenin tüm dünyayı oluşturmaması ve akademik dünyada bu ülkelerin ötesinde kalan bir dünyanın var olduğuna yönelik zayıf bir farkındalık. Böylece onlar, dünyanın geri kalanını araştırmak için iki farklı disiplini yanlarına davet etmişlerdir. Bunların ilki ve en bariz olanı, ilkel dünyayı incelemek için icat edilen antropolojidir. İlkel dünya çok basit bir şekilde, yani pratikte bu beş ülkenin kolonileri olarak tanımlanmıştır [...] Ayrıca bu grupların değişmez ve zamandan bağımsız olduğu varsayılmıştır. (Wallerstein, 1996, s. 3.)

Antropolojiden önce gelen ikinci disiplin ise, Avrupa haricindeki her yeri ve akademik araştırmaların yuvası olan beş ülkenin kolonilerini kapsayan Doğu araştırmalarıdır. Doğu araştırmaları – Said'den (1978) ve daha yakın geçmişte Khatibi'den ([1976], 1983) sonra anladığımız üzere– bir yazı sistemine ve dine sahip olan, ancak Avrupa modernitesinin dışında bırakılan uygarlıkları ele almıştır; bunlar, tıpkı ilkel topluluklar gibi donuk ve gayri-tarihî görülmüştür.

Bu bilgi dağılımına uygun olarak antik dönem And bölgesi ve Mezoamerika uygarlıkları, on dokuzuncu yüzyıldaki bilgi dağılımında İber-Amerika'nın müphem konumundan dolayı belirsizleştikleri için dışarıda bırakılmıştır. Bunlar, her şeyden önce Doğu'nun konumlandığı yer olan “Eski” Dünya'ya değil, “Yeni” Dünya'ya ait olmuşlardır. Dahası, “Yeni Dünya” neticede doğuda değil, batıda yer almıştır. Ayrıca –beş ülkeye dâhil olmayan– İspanya ve Portekiz ile bağlarını koparan bir grup bağımsız ulus, bahsi geçen beş ülkenin kolonisi olmaktan çıkmış ve Aztek, Maya ve İnka uygarlıkları on dokuzuncu yüzyıl Latin Amerika'sından kopmuş ve –birkaç sebepten ötürü– İslam dünyasına, Çin'e ya da Hindistan'a bağlanmamıştır. Böylece Mezoamerika ve And bölgesine gösterilen ilgi, öncelikle gözlerini doğu yerine batıya çeviren Avrupalı araştırmacılara mahsus bir şey olmuştur. Yirminci yüzyıla gelindiğinde –Doğu araştırmalarına paralel– bir disipliner düzen birincil olarak Avrupa'nın yerine Latin Amerika'ya yönelik ilginin artış gösterdiği Birleşik Devletler'de ortaya çıkmıştır. (Coe, 1992.) Öte yandan, ele alınan tarihin oldukça karmaşık olmasına rağmen (Cline, 1966; Berger, 1993; Lambert, 1990), Kolomb öncesi (Mezoamerika ve And bölgesi) araştırmaların eksik kaldığı noktalar bugün Latin Amerika çalışmaları olarak adlandırdığımız alanın ortaya çıkışıyla birlikte hızlıca tamamlanmıştır. 1920'li yıllarda ABD'nin Latin Amerika'ya yönelik ilgisini destekleyen akademik bir girişim olarak doğan bu alan, Mallon'un makalesinin ve “Kuruluş Bildirgesi”nin belirttiği üzere Küba Devrimi'nin ardından solcu araştırmacıların yuvası hâline gelmiştir.

Şimdi, konum siyaseti nasıl bir kuram altında tasavvur edilebilen her şey için evrensel bir makro-kuramın olmadığına ya da sı-

nıf kuramlarının etnik meselelere açıklama getiremediğinin (ya da bunun tam tersinin), psikanalizin on dokuzuncu yüzyılın sonunda Avrupa'nın *sınıf* toplumu sorunuyla başa çıkma amacıyla kurulduğu için (Nandy, 1995; s. 81-144) Kalküta'nın *kast* toplumunda işe yaramayabileceğinin farkına varmamızı sağlıyorsa, konum duyarlılıkları da insan öznelığının en azından sosyal ve beşerî bilimlerde kuramların inşası sırasında duygusal bakımdan ön plana oturtulmasının (etnik, ulusal, kozmopoliten, cinsel, sınıf) farkına varmamızı sağlar. Duyarlılıklar içkin olan veya doğuştan gelen şeyler değildir; bunun yerine onlar ailede, okulda (eğitime erişimi olanlar için) ve toplumda biçimlenip dönüşüme uğrar, bir ömür boyunca ediniilir ve kaybedilirler. Yakın geçmişte bölünme sonrası Hindistan'da, İrlanda'da ve eski adıyla Yugoslavya'da yaşanan olayların gösterdiği üzere, jeo-tarihî konumların duyarlılıkları –gurbette ya da kozmopoliten bir duyarlılıkta asla kaybedilmeyen ve “ulusal kimlik”le karıştırılmaması gereken– bir bölgesellik algısıyla ilişkilidir ve dili, yemek kültürünü, kokuları, coğrafyayı, iklimi ve bedeni bir ya da birden fazla yere bağlayan tüm temel simgeleri içerir. (Bkz. Bölüm 6.) Milliyetçi ideolojilerin bu deneyimleri baskı ve şiddet biçimlerine dönüştürmesi beden ile jeo-tarihî konumlar arasında karşılıklı bir yazımın gerçekleştiği gerçeğinin üzerini örtmemelidir. İzninizle kozmopolitenizm ile gurbetçiliğin tarihî konumun duyarlılığına bir ihtar olmadığını yeniden vurgulamak istiyorum; bunun yerine onun özel biçimleridir: Onlar –jeo-tarihî konumların özel bir tezahürü olarak– “ulusal” konumların duyarlılığına bir uyarıdır. Bizim büyüyen bir metropoliste artan bir şekilde gurbetçi gibi yaşadığımız gerçeği duyarlılıkların kaybedildiğini ifade etmez. Bir kez daha, jeo-tarihî konumların duyarlılıkları ulusal kimliklerin temel nitelikleri değildir; ulusal kimlikler tarihî bir duyarlılık biçimidir.

Latin Amerika Arşivlerinden

Kolombiyalı Germán Colmenares, modern tarihçiler ve tarih yazımı eleştirmenlerinin arasında Latin Amerika'da tarih yazımının sınırlarını ele alan belki de en anlaşılır düşünürlerden

biridir. Colmenares'in Kolombiya'nın dekolonizasyon sürecinden neredeyse bir buçuk yüzyıl sonra (aşağı yukarı 1968 ile 1997 arasında) yayımlanan yazıları, Latin Amerika'da geleneksel tarih yazımının sınırları ile Fransa'da *Ecoles des Annales* ve İngiltere'de *Yeni Sol* (E. P. Thompson) tarafından açılan yeni perspektifler arasında kalmıştır. Sonraları (1980'lere doğru) Colmenares (1987) eserlerine Hayden White'in tarih yazımsal anlatılara yönelik analizlerini dâhil etmiştir. Ancak White'in on dokuzuncu yüzyıl tarih yazımının tarihî eleştirisinin içerisinde kalmayı sürdürdüğü görülür. Ben Colmenares'in analizlerinin sınırlarının ulusal imgelem tarafından empoze edilen ağır gelenekten kaynaklandığını düşünüyorum. Yine aynı dönemde (1964 ile 1990 arasında) aradaki ve paradoksal olarak ters yöndeki (yani günümüzde Latin Amerika'da çalışan Amerikalı araştırmacıların durumunda olduğu gibi) konumlarda yaşayan entelektüeller yeni perspektifler sunmuşlardır.

Richard Morse, 1990'lı yıllara kadar etkili olmaya devam eden yazılarıyla birlikte 1960'lı ve 1970'li yıllarda Latin Amerika Çalışmaları'nda tartışmalı bir figür olmuştur. Onun Latin Amerikacılığa karşı yönelttiği sert eleştiriler belki de bugün Kuzey Amerika'da faal olan Latin Amerikalı araştırmacıların ait olduğu çevrelerdeki marjinal görülmesinin sebeplerinden biridir. Morse'u burada tabloya dâhil etmemin nedenlerinden biri –üç dilli ve üç kültürlü– bir tarihçi olmasıdır. O yalnızca Latin Amerika tarihi ve kültürlerini araştırmakla kalmamış, aynı zamanda Brezilyalı ve Meksikalı entelektüellere paralel olarak zamanının ciddi bir kısmını Latin Amerika *üzerine* ve *içerisinden* “düşünme”ye adanmıştır². Morse – Latin Amerika'da– alan çalışmalarının ve bunu takip eden Latin Amerika maduniyet çalışmalarının altında yatan varsayımlara yönelik bir uyarının paradigmatik bir örneğini oluşturur.

-
2. “İspanyolca/Portekizce konuşulan ülkeler”in altını çizmemin sebebi, bu iki dilin modernitenin sırtından düşerek modernite ile kolonyalizmin birincil dilleri (İngilizce, Almanca, Fransızca, Portekizce, İtalyanca, bkz. Bölüm 5 ve 7) arasında madun araştırma dilleri hâline gelmiş olmasıdır.

Morse, Latin Amerika Çalışmaları Derneği'nin yeni kurulduğu 1964 yılında Kuzey Amerika'daki Latin Amerika uzmanlarını sert bir şekilde eleştirmiştir. O, bu grubun üyeleri arasında Güney ve Kuzey Amerika arasındaki farklara dair eleştirel bir perspektifin eksik olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca bu susturulmuş farkların, Latin Amerika'yı bir araştırma *alanı* olarak gören, fakat kuramlar ve fikirlerin üretildiği bir yer olarak görmeyen bir Kuzey Amerika icadı olarak Latin Amerika çalışmaları için ne kadar keskin olduğuna dikkat çekmiştir. Bu fark, Latin Amerika *içerisindeki* edebiyat ve felsefeyi değerlendirip Birleşik Devletler *içerisindeki* sosyal bilimler ve Latin Amerika çalışmalarıyla karşılaştırdığımız zaman daha açıkça ifade edilebilir. Ben, ABD'deki ve Avrupa'daki üniversitelerde sosyal bilimler Latin Amerika *hakkında* – yani onu araştırma konusu alıyorken– Latin Amerika'da edebiyat ve felsefe Latin Amerika *hakkında* olmadığı, hatta Latin Amerika *içerisinden* olduğu kanısındayım. Edebiyat ve felsefenin *içerisinden düşünmeyi* içeren bu yaklaşımın, İspanyolca ve Portekizce dillerinin yanı sıra kolonyal miraslarda derin kökleri bulunur. Bu, kolonyal fark tarafından empoze edilen bir “ihtiyaç” ve “ayrıcılık” tır. Morse, Kuzey Amerika'daki Latin Amerika uzmanlarını Kuzey ve Güney Amerika arasındaki temel kolonyal farklara dair bir farkındalığa sahip olmadıkları için eleştirir:

Burada amacım, Birleşik Devletler'de Latin Amerika çalışmalarında görülen kusurların büyük bir kısmını Kuzey ve Güney Amerika arasındaki temel yabancılaşmaya dayandırmanın mümkünüğünü olabildiğince klinik bir yaklaşımla göstermektir. Benim yabancılaşmayla kastettiğim şey, biraz daha fazla bilgi ve iyi niyetle giderilebilecek talihsiz yanlış anlaşılmalardan değildir. Bunun yerine beni endişelendiren şey, Latin Amerika uzmanlarımızın çoğu için bu araştırma alanıyla yoğun bir şekilde meşgul olmanın ona yönelik bilinçaltısal düşmanlıklarını hararetlendirdiği gerçeğidir. Burada meselemin düğüm noktası, tarih boyunca izledikleri tinsel yörüngeler hem farklı (bu, “anlama” girişiminde bulunduğu zaman bir ters tepki doğurmaz) hem de birbirlerinin tam karşısı olan iki kültürün ele alınmasıdır. (Morse, [1964], 1989, s. 170.)

Morse bu gözlemi 1964'te yapmıştır. Ve benim, bu teşhisin Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu'nun "kuruluş bildirgesi"ne ya da Mallon'un Hindistan'daki maduniyet çalışmalarını hevesle benimseyişine *mutatis mutandis* [gerekli değişikliklerin ardından] uygulanabildiğini iddia etmek gibi bir niyetim yoktur. Ne var ki genel sorunun hâlâ çözülmediği görülür. Ben, Morse'un Kuzey ve Güney Amerika arasında bulunduğu dikkat çektiği farkların *araştırılan alanların konumu* ve araştırma yaparken *içinde konumlanan* akademik kültürler üzerinde; aynı zamanda özneliğin konumunda ve imgesel inşaların (yani akademik araştırmaların ya da entelektüel analizlerin ürünlerinin) içinde üretildiği (bkz. Bölüm 2) ifade edim mahallerinde ve araştırmacı öznelliklerinin akademik, epistemolojik ve siyasi yatırımlarında *bir yerden olma* ile *bir yerde olmanın* (Gilroy, 1990-1991) beraberinde getirdiği şeyler ve doğurduğu sonuçlar üzerinde düşünmede son derece önemli olduğu kanısındayım.

Morse'un gözleminin incelenmesi gereken bir diğer önemli noktası da, akademik kültürleri etkileme sürecinde Kuzey ve Güney Amerika³ arasında görülen –dilselden ziyade– dilselleştirici farklardır. İlk olarak, daha önce de bahsettiğim üzere İspanyolca ile Portekizce, modernitenin kolonyal yeniden düzenlenme sürecinde madun diller hâline gelmiştir. İkinci olarak, Hindistan'daki maduniyet çalışmaları İngiliz İmparatorluğu'nun diliyle biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla incelenmesi gereken nokta, Hindistan'daki, Birleşik Devletler'deki ve Latin Amerika'da sürdürülen veya buralara ait olan maduniyet çalışmalarının dili ve dilselleştirici yönleridir. Ayrıca Kuzey ve Güney Amerika arasındaki farkı saptamak için Morse'un gözlemi dil ve dilselleştirme alanına (bkz. Bölüm 6) tercüme edilmelidir: Burada İngilizce hegemonik dile ve akademik araştırmanın dilselleştirmesine, İspanyolca ile Portekizce de (Martinik Fransızcası ya da Jamaika İngilizcesi de bunlara eklenebilir) madun dillere ve araştırılacak kültürlerin (bkz. Bölüm 4) dilselleştirmesine karşılık gelir. (Bkz. Bölüm 7.)

3. "Dilselleştirme" kavramına yönelik daha detaylı bir tartışma için bkz. Bölüm 6.

Morse bu bağlamda karşılanması gereken ihtiyacı fark ederek İspanyolca ve Portekizcede entelektüel soy kütüklerin inşa edilme sürecine ciddi katkılarda bulunmuş ve –modernitenin, modern kolonyalizmlerin ve araştırma kültürlerinin (Wallerstein, 1996) dilleri olan– Fransızca, İngilizce veya Almandaki akademik çalışmalar tarafından madunluk mevkisine indirgenen bu dillerde entelektüel üretkenliği yeniden canlandırmak için gayret göstermiştir. Önceden de dikkat çektiğim üzere, uygarlık araştırmalarının ve beşerî bilimlerin düzenlerinin on dokuzuncu yüzyılda yeşermesinin ardından alan çalışmalarının Birleşik Devletler’in modern Avrupa’nın hegemonyasının (İngiltere, Almanya, Fransa) yerine geçtiği İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden dönemde ön plana çıkarak Üçüncü Dünya çalışmalarını teşvik etmesi bir tesadüf değildir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra dünyanın sıraya koyulmuş üç alana bölünmesi Latin Amerika Çalışmaları Derneği’nin kuruluşuyla aynı dönemde gerçekleşmiştir.

Her hâlükârda maduniyet çalışmaları (Beverley ve diğerleri, Mallon) ve post-kolonyalite (Seed, Prakash) üzerine olan mevcut tartışmanın Morse’un Latin Amerika çalışmalarında bir eksiklik olarak söz ettiği bir kuramsal ve epistemolojik boyutunu canlı tuttuğu görülür. Belki de Hindistan’daki maduniyet çalışmalarını son derece ilgi çekici bulan Amerikalı Latin Amerika uzmanları ile hem madun toplulukların sömürülmesiyle hem de ülkelerinin ve kıtalarının durumuyla derinden ilgilenen Latin Amerikalı araştırmacılar ve entelektüellerin önceden yaptığı katkıları bir araya getiren meta-kuramsal bir perspektifi mümkün kılan boyut budur. Ben bu katkıları burada detaylı olarak ele almaktan kaçınmayı tercih ediyorum. Ve onlardan söz etmenin bile sorunlu olacağını düşünsem de, bu riski yine de alacağım: Darcy Ribeiro’nun uygarlaştırma sürecini ve dillerin, kültürlerin, madun konumlarda olan toplulukların (bkz. Bölüm 7) yerini saptamaya yönelik kolonyal stratejileri yeniden düşünmesi; Latin Amerika’nın 1970’li yıllarda ulus-aşırı şirketlerin ve küreselleşmenin yükselişine verdiği kuramsal bir cevap olarak Prebisch, Cardoso, Faletto ve diğerlerinin bağımlılık kuramları; González Casanova (1968) ve Stavenhagen (1965; 1990) tarafından Amerika yerlilerinin sı-

nıf ve etnisite çatışmalarının kesişme noktasında beliren toplumsal hareketlerini açıklamak için 1970'li yıllarda Meksika'da ortaya koyulan (ve Bolivya'da Albó ile Barrios'un [1993] çalışmaları sayesinde hâlâ canlılığını koruyan) içsel kolonyalizm. (Aynı zamanda bkz. Apel, 1996, s. 172-176; Dussel, 1996b, s. 217-219; Rivera Cusicanqui, 1993.) Bu, maduniyet çalışmalarının hem kuruluş bildirgesinde hem de Mallon'un Gramsci'nin Latin Amerika'daki güçlü etkisini bariz şekilde göz ardı eden (Aricó, 1988) makalesindeki biçiminde kendini gösteren sömürgeci eğilimin bir diğer örneğini oluşturur.

Toplumsal Cinsiyet, Disipliner Oluşumlar, Madun Konumlar

Bu noktada Latin Amerika'da sürdürülen ya da buraya ait olan kuramsal düşüncenin entelektüel soy kütüğünün göze maskülin görülebileceği gibi ilginç bir gerçek de kendini gösterir (aynı zamanda bkz. Bölüm 2). Bunun Seed ile Mallon'un örnek olarak Morse'un söylemine dâhil ettiği Latin Amerikalı düşünürlerle ittifak kurmasını engelleyen bir toplumsal cinsiyet meselesi olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu sorunun cevabı, eğer Morse'un kendi avantajına kullandığı özel örnekleri düşünürsek evet olur; ancak Bolivyalı sosyolog ve aktivist Silvia Rivera Cusicanqui ile kendisini "bir Latin Amerikalı" (Richard, 1995, s. 219) olarak konumlandıran Şilili edebiyat eleştirmeni Nelly Richard'ın açıkladığı üzere, yalnızca Latin Amerika'daki erkeklerin jeo-tarihî bir konum içerisinde/içerisinden düşündüğünü (bkz. Bölüm 1 ve 2) savunmak kolay olmaz.

Şimdi izninizle yazıları Beverley, Oviedo ve Aronna'nın editörlüğünü yaptığı derlemede (1995) yer alan Nelly Richard ile başlayacağım. Richard, postmodern kuramsal çerçeve dâhilinde formüle edilmiş, yaygın olarak bilinen bir makalede (1995) "madun kültürler" meselesini dolaylı olarak incelemiştir. Ribeiro da benzer bir sorunu ele almış, fakat bunu o dönemde antropoloji ve evrim bili-

mi tarafından sağlanan bir kelime dağarcılığıyla yapmıştır. Ne var ki birkaç kolonizasyon katmanının bir sonucu olarak madun kültürel alanlar, uygarlığın doruk noktası olarak Avrupa ile özdeşleştirilen tek-yönlü bir tarihî zamanın hegemonyası, çağdaşlığın inkârını inkâr ederek farklı türde tarihî ritimler ortaya koyma ihtiyacı ve benzeri meselelerin hepsi önceden Ribeiro tarafından tartışılmıştır. Yine de Richard ile Ribeiro arasında boş bir alan, bu ikisinin karşı koyduğu hegemonyanın oluşturduğu bir ihmal alanı var olmaya devam eder.

Richard sunduğu argümanı, postmodern kuramsallaştırma çalışmalarıyla Latin Amerika'nın durumunu, yani Latin onun marjinalliğini ve bu marjinal konumun postmodern savunmasını, otorite krizini ve krizin meta anlatısını, merkezden çıkarma kuramını ve bir kültürel prestij sembolü olarak bu kuramın merkez işlevini, fark retoriği ve siyasetini karşılaştırarak inşa eder. O bunu yaparak, kendi ifadesiyle “evrenselleştirici merkez paradigmasıyla yüzleşen Latin Amerika çevresinin davranışlarına biçim veren” bir meseleye, “kolonyalize edilmiş sapma biçimleri olarak bağımlılık ve taklitin yanı sıra dekolonizasyon stratejileri olarak parodi ve geri dönüşüm”e (1995, s. 219) dikkat çeker. “Çevresel”in anlamı, eğer bu terimin sosyal sınıfları ya da toplulukların yanı sıra “kültürler”e ve dilleri de ifade ettiğini kabul edersek, “madun”un anlamına benzerdir; yani ilişkisel bir alanda konumlanan her şey “alt bir mevkide” konumlanır.

Richard, “Çevrede Postmodernizm” adını taşıyan bir makalesinde madunlaştırma sürecine karşı koyma ihtiyacına işaret eder:

Postmodernizm, modernitenin eleştirel bir yaklaşımla yeniden yorumlanma olasılığını yaratarak bize hem “dile getirilmeyen” şeylerin hepsini yeniden değerlendirme hem de müphemlik ve direniş alanlarına henüz keşfedilmemiş yeni anlamlar yerleştirme şansı tanır. Bu modernite revizyonu, Latin Amerika bağlamında bizim kendi kimliğimizin, *etrafımızı çevreleyen ve temelde bir dizi çarpışma olarak deneyimlenen bir kültürel kimliği üretmek için kaynaşan farklı dillerin diyalektik karışımından ve bu karışıma doğan bireylerin kimliğinin* ne olduğunu sormamıza bir kez daha izin verir. *Bahsi geçen kimlik, modernitenin ithal edilen modellerin bunların ye-*

rel ağlara eleştirel bir yaklaşımla tekrardan yerleştirilmesine ilişkin belli baskılara uygun olarak devamlı yeniden organize edilmesini, değiştirilmesini ve dönüştürülmesini içeren mecazlarının istikrarsız bir ürünü olarak anlaşılabilir. (Richard, 1987-1988, s. 469; vurgu benim.)

Benim burada Latin Amerika'da kültürel kimlik meselesine değinmemin sebebi, eldeki sorunu çözerek okurlarıma kimliğin ne olduğunu anlatma beklentisi içerisinde olmaktan ziyade, hem eleştirel kuramda hem de felsefe ve edebiyatta sürekli kendini gösteren jeo-tarihî özleşleşmelerin gerekliliğini vurgulamaktır. Aynı şeyi makalelerinin giriş ve sonuç kısımlarında "Hint Adaları", "Yeni Dünya", "Amerika", "Latin Amerika" ve –Panama'daki Kuna yerlilerinin dilinde mitik bir yeri ifade eden– "Abya-Yala" (bunlara İnka ve Azteklerin kendi dünyalarını ifade etmek için kullandığı "Tawantinsuyu" ve "Anahuac" kelimeleri de eklenebilir) adlarıyla yaşadığı "bir dizi çarpışma deneyimi"nden bahseden Albó'da da görmek mümkündür. Başka bir deyişle benim burada ilgimi çeken nokta bilginin üretiminde, ithal ve ihraç edilmesinde jeo-tarihî konumların siyaseti ve duyarlılıklarıdır. (Mignolo, 1995b; 1997a.) Böylece, eğer Amerika yerlisi dillerin ve etnik kültürlerin madunlaştırılması Latin Amerika'da 1970'li yıllardan bu yana sürekli gündemde olduysa, bu miras neden unutulmakta ve Hindistan'ın maduniyet çalışmalarında yeniden biçimlendirilmektedir? Acaba yeni, özgürleştirici bir söyleme yönelik inanca dayalı yeni akademik kolonyalizm biçimleriyle mi karşılaşyoruz? Son olarak, Hindistan'daki maduniyet çalışmaları Latin Amerika içerisinde/içerisinden yaşayan ve düşünen entelektüeller için önemli midir yoksa onlara yalnızca Birleşik Devletler'deki Latin Amerika uzmanları mı ihtiyaç duyar?

İÇSEL KOLONYALİZM VE MADUNİYET ÇALIŞMALARI

Burada öncelikle içsel kolonyalizmin kolonyal farkın modern ulus-devletin (bu kategori, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında, on

dokuzuncu yüzyıl Meksika'sında olduğundan farklı bir anlam taşır) dekolonyalizasyon sürecinin ardından oluşumu dâhilinde yeniden formüle edilmesine karşılık geldiğini; ve küresel kolonyalitenin ulus-devletin son bularak yerini ulus-devlet bölgelerine demirlenmiş olmayan bir kolonyalite biçimine bıraktığı mevcut evresinde tarihî anlamını yitirmeye başladığını belirtmek istiyorum. Günümüzde içsel kolonyalizm son 180 yıldır taşıdığı öneme artık sahip olmayabilir; ancak kolonyal farkın yeni küresel güç kolonyalitesi biçimlerinde ifade edilirken tüm gücüyle hayatta kalmayı sürdürdüğü görülür. Okuduğunuz bölümün önceki kısımlarında Hindistan'ın "güçlünün iradesini bozmayı ve rayından çıkarmayı" hedefleyen maduniyet çalışmaları ile Birleşik Devletler'de Hindistan'ın bir disiplin olarak tarihte radikal bir dönüşüm gerçekleştiren akademik tarih yazımı arasındaki fark üzerine yorumda bulunmuştum. Morse 1960'lı yıllarda Latin Amerika uzmanlarının iki benzer çizgi üzerinde ilerlemesini beklemiştir: Bilginin üretildiği toplum (Birleşik Devletler) ile bir bilgi alanı olarak ele alınan toplum (Latin Amerika) arasındaki farklara yönelik daha belirgin bir farkındalık; entelektüel takdir, daha üretken bir diyalog ve Birleşik Devletler *içerisinde* Latin Amerika'yı *konu alan* "araştırmalar" ile Latin Amerika *içerisinde* Latin Amerika'yı *konu alan* analizler arasında bağlantı kuran kuramsal soy kütüklerin inşası. Hem Morse'un hem de Prakash'ın jeo-tarihî özdeşleşme meselesini tartışmaya dâhil etmemesine rağmen, ben onu şimdi bu iki si tarafından vurgulananların yeni bir boyutu olarak değineceğim. Amerika'nın/Amerika'daki maduniyet çalışmalarına dair şu soruları sormak mümkündür:

1. Latin Amerika'nın maduniyet çalışmaları tarih yazımını akademik bir pratik olarak dönüşüme uğratmayı ve Latin Amerika çalışmalarının tarihine yeni bir boyut eklemeyi mi, yoksa bununla birlikte "güçlünün iradesini bozmayı ve rayından çıkarmayı" mı hedefler?
2. Eğer mesele Latin Amerika'nın maduniyet çalışmaları değil de Amerika'nın/Amerika'daki maduniyet çalışmaları ise, Kuzey ve Güney Amerika'da kolonyal deneyimlerin çeşitli-

liğinden ve içsel kolonyal ve emperyal çatışmalar tarafından ortaya koyulan güç hiyerarşisinden kaynaklanan bölünme hesaba katıldığında, çalışma alanının (örneğin imgesel inşaların) ve disiplinler pratiklerin (örneğin ifade edim mahalleri) nasıl düşünülmesi gerekir?

3. Latin Amerika'daki kültürel çalışmalarda ya da Amerika'nın/Amerika'daki maduniyet çalışmalarında jeo-kültürel özdeşleşme meselesi nasıl ele alınmalıdır? Ben jeo-tarihî özdeşleşmeyi analiz edilmesi ve incelenmesi gereken bir şey değil, düşünülmesi gereken bir şey olarak görüyorum: Jeo-kültürel özdeşleşme Birleşik Devletler'deki Latin Amerikalı araştırmacıları, Latin Amerika'daki Latin Amerikalı araştırmacıları ya da Birleşik Devletler ile Latin Amerika arasında ("arasında"nın hangi yönü ifade ettiği tamamen size bağlıdır) konumlanan Latin Amerikalı araştırmacıları nasıl etkiler?

Ben yukarıdaki soruları şimdi cevaplamaya elverişli bir konumda değilim. Bunun yerine onları sorarak aklımdaki şeylere açıklık getirmemi sağlayan yeni bir örneğe yer vermek niyetindeyim. Ayrıyeten Rivera Cusicanqui'nin Bolivya'daki "madun" toplulukların daha iyi anlaşılmasını sağlayan katkısı üzerine yorumda bulunarak verdiğim sözü tutacağım.

İspanyol (Katalan) asıllı Bolivyalı antropolog Xavier Albó, geçtiğimiz yıllarda La Paz'da birkaç Bolivyalı sosyal bilimcinin katkılarıyla *Violencias encubiertas en Bolivia* (Albó ve Barrios, 1993) adını taşıyan iki ciltlik bir derleme düzenlemiş ve yayımlamıştır. Bu iki cilt, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz (APEP) tarafından araştırmacılar ve sosyal bilimcilerin And bölgesinde demokrasinin ve barışın inşasına katkıda bulunmasını sağlamak için organize edilen bir dizi toplantının (Bogotá, 1989, 1990; Lima, 1990) sonucunda ortaya çıkmıştır. Albó'nun editörlüğünü yaptığı cildin ilk bölümü (yaklaşık 140 sayfadır) Rivera Cusicanqui tarafından yazılmıştır ve "Kökenler: Kolonize Edenler ve Kolonize Edilenler" başlığını taşır. Bu iki cilt 1993 yılında yayımlandığından okurlarım başlığın diğer çevrelerde "kolonize eden-ko-

lonize edilen” dikotomisinin ya kuşkulu ya da yerinden edilmiş olduğuna dair bir bilinç eksikliği veya cahilliği yansıttığını düşünebilir. Ayrıyeten kişi, Hindistan’daki maduniyet çalışmalarının neden Soğuk Savaş’ın ardından Bolivya’daki ilerici araştırmacıların sorunlarını çözmeye yarayan bir anahtar olarak kullanılmadığını merak edebilir. Bu bakımdan Rivera Cusicanqui’nin kitabın ilk sayfasında geride bıraktığımız on (ya da daha fazla) senede üretilen sayısız “post” kavramını göz ardı ederek “içsel kolonyalizm” kavramını sunması hayal kırıklığı yaşatabilir. Amerika yerlilerinin yalnızca sosyal sınıflar (örneğin köylüler) değil, aynı zamanda etno-siyasi topluluklar olarak inşa edilip hayata geçirilen sosyal hareketlerinin sürekli vurgulandığı Bolivya’yı konu alan bir araştırmada “madun”, “postmodernizm” ya da “post-kolonyalizm” kavramlarına rastlanmaz. Belki de bu, “içsel kolonyalizm”in, “madun”un sosyal sınıflarda konumlandığı güçlü bir vurguya sahip olduğu için Rivera’nın analizinde daha uygun bir kavram olmasının sebebidir. Tabii ki buradan “etnisite”nin “sosyal sınıflar”ın yerine koyulması gerektiği anlamı çıkmaz. Çünkü Albó’nun da işaret ettiği üzere:

Sosyal sınıflara ve bunların etkileşimine dayalı analizler yapmayı sürdürmenin önemi ve gerekliliğine dair bir kuşku yoktur; bu, hangi perspektiften bakılırsa bakılsın, olmazsa olmaz bir şeydir. Fakat bizim aynı zamanda böyle bir analizin ne kadar münhasır olduğunu kendimize ciddi bir şekilde sormamız gerekir [...] Popüler hareketlerin Afro-Amerikalıların, Hintlilerin ve karma ırk gruplarının durumunda etnik ya da ırksal kimlik gibi başka boyutları devreye girer. Bunların diğer örnekleri arasında popüler din ya da dil alanında farklı kültürel ifadeler; şehir ile kırsal yöre ya da başkent ve şehir çevresi ile bölgesellikler arasındaki ilişkiler; içerisinde tüm bu öğelerin bir arada var olduğu gitgide güç kazanan kadın hareketi yer alır. (Albó, 1995, s. 20)⁴

-
4. Etnik çatışmaların ele aldığımız konu bağlamında taşıdığı önemi çağdaş dünya tarihinin ışığında tartışmaya gerek yoktur. Bununla alakalı kapsamlı özetler ve analizler için bkz. Horowitz (1985) ve Stavenhagen (1990).

Bence Albó ile Rivera'nın üstü kapalı biçimde öne sürdüğü şeylerin Guha'nın ya da Hindistan'daki maduniyet çalışmalarının metinlerinde ortaya koyulan şeylerden kuvvet ya da ustalık bakımından kısa kalmadığı açıktır. Bunlar arasında gerçekten de belirgin bir benzerlik görülür: Dolaylı da olsa disipliner akademik dönüşümleri amaçlayan radikal siyasetler ile akademik araştırmalar arasında bağlantı kurmaya ve sosyal dönüşüm gerçekleştirmeye çalışan oldukça güçlü, sarsıcı metinlerdir.

Rivera'nın argümanında şu tez merkezî rol oynar:

La hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado – pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos mas recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan solo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan a la estructura política y estatal de país y que están en la base de las formas de violencia estructural mas profundas y latentes. (Rivera Cusicanqui, 1993, s. 31.)

Sunduğum argümanın merkezî tezi, günümüz Boliviya'sında kolonyal bir uzun süre ufkunun üzerine temellenen bir hâkimiyet biçiminin, gizli ve görünmez bir şekilde de olsa faal olduğudur. Bu ufka liberalizm ve popülizmin en güncel devirleri –onu yerinden etmeden ya da değiştirmeden– eklenmiştir. Daha yakın geçmişte kendini gösteren bu ufuklar, kolonyal uzun süre yapılarını yalnızca onları içsel kolonyalizm biçimlerine çevirerek yeniden kullanabilmiştir. Ve bu eski yapılar Boliviya toplumunun içsel katmanlaşmasının ya da temel sosyal çelişkilerin açıklanması gerektiğinde, ülke-

nin siyasi ve devlet yapılarından farklı özel dışlama ve ayırma mekanizmalarının, en yaygın yapısal şiddet biçimlerinin temeli olduklarından açığa çıkarılması gerekli hâle geldiğinde kritik rol oynamaya devam eder.

Rivera, kitabının “Pachacuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno” adlı ilk bölümünde tarihî hafıza katmanlarının şimdiki zamanda bir arada varoluşunu ana hatlarıyla ortaya koyar: Kolonyal devir (1532-1820); liberal devir (1820-1952); popülist devir (1952-günümüz). Bunlar bir kez daha kademeli, tek-yönlü tarihî olaylardan oluşan ardışık evrelere değil, Bolivya’daki yapısal şiddeti üreten ve açıklayan, bir arada var olan zamansallıklardır. Pekâlâ, bölümün adı neden “Los horizontes históricos del colonialismo interno”ya ilaveten “Pachacuti”yi içerir? Çünkü Aymaraların “Pachacuti” (kelimenin edebî anlamıyla *teoria del vuelco*, metaforik anlamda “facia kuramı”) kavramı Batı’daki “devrim” düşüncesiyle bir arada var olan ve etkileşime giren bir kategori olarak dile getirilir. Burada –benim ya da Rivera Cusicanqui’nin peşinde olduğu– mesele, gelenek düşüncesini *geleneksel* olarak savunmak değildir (bkz. okuduğunuz bölümün başında Rivera’dan yaptığım alıntı). Ayrıca Aymaraların “Pachacuti” ya da Marksistlerin “devrim” düşüncesinin gerçek ve otantik anlamlarını ve değerlerini belirtmek gibi bir niyetim de yoktur. Şimdi izninizle “Pachacuti” ile “devrim” arasındaki kaynaşmanın And bölgesinde karşılık gelebileceği anlamları bir çerçeveye oturtmak için Anthony Giddens’in “post-geleneksel sosyal düzenler” düşüncesini ödünç alacağım. Giddens’a göre bir “post-geleneksel sosyal düzen”, geleneksel olanın gözden kaybolduğu bir düzen olmaktan çok uzaktır. Bunun yerine o, geleneklerin içinde statülerini değiştirdiği düzendir. Geleneklerin, sorgulamaya ya da söyleme açık hâle gelmek için kendilerini açıklamaları gerekir. (Giddens, 1994, s. 5.) Sosyal hareketlerle iş birliği yapan sosyal dönüşümlerin ve Albó’nun (1994) başka bir makalesinde “Aymaralar ile Bolivya’daki neo-liberaller arasındaki cesur ittifaklar” olarak adlandırdığı şeyin kavramsallaştırılması Bolivya devlet liderliğinin 1997 yılına kadarki yapısını, yani Amerika yerlilerinin popüler sosyal hareketlerine uzun yıllar ka-

tılan Aymara asıllı Victor Hugo Cárdenas'ın neden başkan yardımcısı olduğunu açıklar (Rivera Cusicanqui, 1990).

Fakat Rivera'nın "Sendas y senderos de la ciencia social Andina"sı (1992), kolonyal miraslar ve akademik kültürler arasındaki gerilimleri temel alan And bölgesindeki maduniyet çalışmaları için fazla bilinmeyen bir kuruluş bildirisi olmaya devam eder. Rivera Cusicanqui, And bölgesindeki ülkelerde 1992 yılında sosyal bilimlerde görülen krize yönelik yorumunu on yıllık bir araştırma ve yayın birikimiyle destekler. Onun incelemesi öncelikle analizin bir sosyal sınıf olarak "campesinado" ile ilişki içerisinde sürdürüldüğü Kolombiya'daki (1984) köylü hareketlerine odaklanır. Ne var ki 1984 yılında *Oprimidos pero no vencidos*'un (1984) yayımlanmasıyla birlikte bir yandan "campesino-aymara"ya da "campesino-quecha" ile diğer yandan "campesino" arasında bir ayrım kendini gösterir. Bu ilk ikisinin geç kolonyal yayımlara yerleşik İspanyol kolonyal mirasları ve kapitalist sisteminin gittikçe artan gücünü ön plana taşıyarak etnik ve sınıf ilişkileri arasındaki gerilimlere belirgin şekilde işaret ettiği yerde, ikincisi daha az etnik sürtünme içeren sosyal düzenlere işaret eder. Böylece, Rivera Cusicanqui'nin etnisite/sınıf ilişkilerinin karmaşıklığına yönelik vurgusu bu andan itibaren ona And bölgesindeki sosyal bilimlere buradaki sosyal, kültürel ve tarihî mevzuları anlama ve yorumlama şekillerinde etnik meselelere ve kolonyal miraslara kör kaldıkları için eleştirme yetkisini verir. Cusicanqui'nin Gelişim Tarihi Araştırmaları Güney-Güney Değişim Programı'nda Güney-Güney Değişim Programı Komitesi'ne katılmaya davet edilmesi bir tesadüf değildir. Cusicanqui'ye göre bu takdır, "Hindistan'daki maduniyet çalışmaları grubunun bir avuç Arjantinli tarihçinin (bkz. Tandeter, 1976) Potosi'nin ekonomik tarihini –"feodalizm ya da "kapitalizm" düşüncesini– bunun Latin Amerika'da ve kolonyal dönemde ne anlama geldiğini anlamak için incelemeye başladığı 1970'li yıllardan bu yana And bölgesinde yaptığımıza benzer bir şeyi yaptığını" ifade eder. Bu hareket, And toplumunu anlamak için bir Avrupa ya da Üçüncü Dünya modeli ödünç almak yerine zıt yönde ilerleyerek ilk önce modele değil, soruna bakmayı seçmiştir. Hatta bundan da iyisini yaparak, "feodalizm" ve "kapitalizm" in dene-

yim kuramları oluşturulurken temel aldığı, kolonyal metropoli-ten merkezlerin yaşam deneyimlerine karşılık vermek için kolonyal hâkimiyetin onun yaşam deneyiminden daha iyi bir kavrayışını sunmayı tercih etmiştir.

MADUNİYET VE KOLONYAL FARK: POST-KOLONYAL İLE POSTMODERN ARASINDA

Post-geleneksel sosyal düzenler düşüncesiyle ilişkili olarak üzerinde durmak istediğim, önceki kısımlarda değindiğim başka bir nokta bulunuyor: Maduniyet çalışmaları post-kolonyal mı, yoksa postmodern midir? İlk olarak, Beverley ve diğerlerinin (1995, s. 95) düzenlediği makaleleri içeren derleme, maduniyet çalışmaları ile postmodernizm arasında bağlantı kurar. İkinci olarak Florencia Mallon (1994), Meksika’da köylü kuramını konu alan kitabının alt başlığına “post-kolonyal” terimini ekler. Üçüncü olarak Hindistan’da maduniyet çalışmaları, Prakash’ın (1994) makalesinin açıklığa kavuşturduğu üzere postmodern paradigmanın yerine post-kolonyal çalışmalarla bağlantılıdır. Son olarak, Albó ile Rivera Cusicanqui’nin Bolivya’da post-kolonyal ile benzerlik gösteren bir kavramsal paradigma dâhilinde düşündüğü yerde, Şili’de Richard’ın –söyleminin bazen 1950’li yılların sonlarında ve 1960’lı yılların başlarında Césaire ve Fanon tarafından yazılan cümleleri yankılamasına rağmen– analizlerini açık ve net bir şekilde postmodern ile ilişkilendirdiği görülür. Pekâlâ, bu belirsizliklerde dikkat edilmesi gereken ana husus nedir?

Benim bu soruya geçici cevabım, Latin Amerika’da –ve Asya ile Afrika’nın belli bölgelerinde– postmodern ile post-kolonyal-Oksidental’in aynı madalyonun iki farklı yüzüne karşılık gelerek imgesel inşaları ve ifade edim mahallini modernitenin, kolonizasyonun ve emperyal dünya düzenlerinin farklı boyutlarında konumlandırmasıdır. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda Güney Konisi’ndeki entelektüellerin siyasi olarak uygarlaştırma misyonunu (Sarmiento, Bello) benimsediği yerde (bkz. Bölüm 8) modern tek-

noloji (sınır teknolojileri, demiryolu) Güney Konisi'ne ihraç edilmiş, yeni kolonyalizmlerin (İngiltere, Fransa) ortaya çıkışının ve eski kolonyalizmlerin (İspanya, Portekiz) ortadan kayboluşunun bir parçası olmuştur. Bunun yerine And bölgesindeki, Meksika'daki ve Guatemala'daki entelektüeller için on altıncı yüzyılın mirasları "içsel kolonyalizm" düşüncesini teşvik etmiş ve post-kolonyal paradigmlar postmodern olanlardan daha fazla benimsenmiştir. And bölgesinde ve Mezoamerika'da (Meksika ve Guatemala) erken kolonyal erken modern (başlangıç evresinde) ile modern kolonyal ile postmodern de post-kolonyal ile bir arada var olmuştur. Böylece bizim burada "post-Oksidentalizm"ın (Fernández Retamar, [1974], 1995) bu bağlamda kullanımının yalnızca kolonyalizmin Latin Amerika'daki yerel bir analizi olduğunu hatırlamamız gerekir.

Post-Oksidentalizm'in kulağa marjinal Avrupa kurumlarının parçaları ile antik Mezoamerika ve And bölgesi uygarlıklarının harabeleri arasındaki klasik dikotominin bir yeniden yazımı gibi gelen postmodern/post-kolonyal dikotomisinin değiştirilmesine yardımcı olabileceği söylenebilir. Belki de bizim bundan daha çok, bütün gezegenin katıldığı küreselleşme ve uygarlaştırma süreçleriyle çağdaşlığın inkârına (bu, modernitenin kolonyaliteyi haklı çıkarmak için kullandığı en etkili stratejilerden biridir; bkz. Bölüm 8) ve entelektüel yatırımlarımızı çeşitli alanlara dağıtarak ana modellerden kaçınmaya yönelik gitgide artan bir eğilimin zamansallıkları çeşitlendirmesiyle ilişkili olarak düşünmemiz gerekir. Modernite kolonyalite olmadan, kolonyalite de modernite olmadan anlaşılamaz. Eğer, Ribeiro'nun (1968) bize gösterdiği gibi uygarlaştırma sürecinin son evresi (yani erken modern ve erken kolonyal dönemler) yalnızca modernitenin diskürsif pratiklerinin etkisi sayesinde gayri-Batı hâline gelen muazzam bir "kültür madunlaşması"ndan oluştuysa, artık kültürlerin madunlaşması değil de farklılıklar arasındaki benzerliklerin kolonyal ve emperyal söylemler tarafından manipüle edilen farklılıklar ve benzerlikler düşüncesinin yerine geçebileceği bir gezegenin oluşumuna katkıda bulunan çok mantıklı ve çok konulu bir süreç olarak düşünülen uygarlaştırma süreci kavramının yeniden ifade edimlerinden birinin

“maduniyet çalışmaları”nın ufuklarından biri olduğu söylenebilir. Farklılıklar ve benzerliklerin Batı uygarlığı düşüncesinin içinde – farklılıkları barbarlık, vahşilik, yamyamlık, ilkelik, az gelişmişlik vs. düzeyine indirgeyerek– inşa edildiği kavramsal çerçevenin olduğu yerde, farklılıklar arasındaki benzerlikler dillerin, toplulukların ve farklılıkların gözlemlendiği kültürlerin yalnızca bir yönü (modernitenin muzaffer yürüyüşü olarak uygarlaştırma süreçlerinin kısıtlı bir düşünce olarak yönü) değil, tüm olası yönler ve bölgesel zamansallıklarda yeniden konumlandırmasını gerektirir. Uygarlaştırma sürecinin *kendisi* insan türünün, *yalnızca* Avrupa/ Batı uygarlıklarının küresel çapta ilerleme, medenilik ve gelişme adı altında yayılımının *değil*, birden fazla uygarlaşma süreci çeşidinin muzaffer yürüyüşüdür.

Bu bağlamda Amerika’da/ Amerika’nın maduniyet çalışmaları, maduniyetin küreselleşmenin erken evrelerinden şimdiye kadarki inşa sürecinin, Güney ve Kuzey Amerika’nın Amerika yerlisi uygarlıklarının çeşitliliğinden kaynaklanan çeşitli zamansallıkların ve Avrupa kolonyalizminin bir analizi hâline gelir. Birleşik Devletler’in Batı’nın yayılım sürecinde liderliği ele geçirmesiyle ve önceki Hristiyan ve uygarlaştırma misyonlarının gelişiminin modernizasyon ile ilişki içerisinde yeniden biçimlendirilmesiyle birlikte Güney Amerika ile Karayipler hem farklı zamansallıklarda konumlanmış hem de “araştırma alanları” hâline gelmişlerdir. Kuzey Amerika ise “Latin Amerika Çalışmaları” olarak adlandırılan bir akademik araştırma dalının alanı olmuştur. Fakat bugün Maduniyet Çalışmaları’nın, uygarlaştırma süreçlerinin tüm olası yönlerde ilerlediği bir dünyada kendi bilgi üretme ve yeniden üretme biçimleri üzerinde eleştirel bir yaklaşımla düşünerek ve madunlaştırma stratejilerinin yeniden yazımından kaçınarak akademik araştırmaların dekolonize edilmesine katkıda bulunması mümkündür. “Post-geleneksel sosyal düzenler”de geleneklerin geleneksel savunmasına (akademik kültürler ve disiplinlerliğin yerel savunması da dâhil) tüm düzeylerde –yeni paradigmalar altında bile– devamlı meydan okunması gerekir. Yeni gelenekler dönemlerin ihtiyaç duyduğu şeylerdir. Postmodern ile post-kolonyalin başka kavramlara yerlerini bırakarak kolon-

yal ve emperyal söylemlerin (Batı-Doğu; Birinci-Üçüncü Dünyalar; gelişmiş-az gelişmiş vs.) miraslarına ait düşünceler olarak rafa kaldırılması gerekir: “Post-geleneksel akademik kültürler” –öncelikle Latin Amerika’daki araştırma alanlarının siyaset ve etiğinin söz konusu olduğu yerlerde– geleneksel epistemolojilerin sosyal dönüşüm sürecinin ve postmodern ile post-kolonyalin meşruluğunu konu alan tartışmalı irdelemelerin bir parçası olur. Sosyal bilimler ile Batı felsefesi, kolonyal farkın sınırlarına ulaşmaktadır.

CHAKRABARTY’NİN İKİLEMİNDE KOLONYAL FARK

Geçtiğimiz yıllarda post-kolonyal *Maduniyet Çalışmaları* projesine yöneltilen övgülerde onun “belki de kolonyalizasyondan beri ilk defa”, “Hintlilerin kendilerini tarih disiplini içerisinde temsil etme kabiliyetini yeniden kullandıklarına işaret eden istikrarlı belirtiler gösterdiği” söylenmiştir. Ben, *Maduniyet Çalışmaları* kolektifine üye bir tarihçi olarak bu ifadenin içerdiği tebriği sevindirici, fakat vakitsiz buluyorum [...] Ben, bunun yerine daha aksi bir görüş öne süreceğim: “Avrupa”, akademik tarih söylemleri (yani üniversitenin kurumsal alanında üretilen söylem olarak “tarih”) söz konusu olduğu sürece, bizim “Hindistan”, “Çin”, “Kenya” vs. tarihi şeklinde adlandırdıklarımız da dâhil tüm tarihlerin egemenliğini sürdürür. *Bu bakımdan “Hindistan” tarihinin kendisi, tarih adına yalnızca madun konumları ifade edebilen bir madunluk konumundadır.* (Chakrabarty, 1992a, s. 1.)

Chakrabarty’nin bu gözleminde mevzu bahis olan disiplinler, disiplinler arası ve hatta disiplinler-aşırı bilgi meselesinde dikkat edilmesi gereken nokta –Hindistan’daki ve Hindistan hakkındaki– maduniyet çalışmalarının –bir disiplin olarak– tarihin alanı dâhilinde kaldığı sürece hem maduniyete yönelik ilgilerinden hem de –sonuçta madun olan– kendi disiplinler pratiklerinden dolayı madundurlar. Chakrabarty’nin “Hindistan” tarih ya-

zımının madunluğunu daha iyi anlamak için sunduğu örneklerden biri şudur:

Avrupa'nın tarihî bilgide sessiz bir gösterilen olarak faal olduğu gerçeği hayli olağan bir şekilde bariz hâle gelir. Gayri-Batı, üçüncü dünya tarihlerinin en az iki gündelik maduniyeti bulunur. Üçüncü dünya tarihçileri Avrupa tarihindeki eserlere gönderme yapma ihtiyacı duyar; Avrupalı tarihçilerin ise buna karşılık verme ihtiyacı hissetmediği görülür [...] "Onlar"ın eserlerini gayri-Batı tarihlerine görece kalarak üretmelerine rağmen bu görünürde söz konusu eserlerin kalitesini etkilememektedir. Fakat bu, "bizim" karşılık vermeyeceğimiz bir jesttir. Bizim bu düzeyde göze "eskimiş" ya da "zaman aşımına uğramış" gibi görünme riskini almadan bir cahillik eşitliğini ya da simetrisini elde etme şansımız bile bulunmaz. (Chakrabarty, 1992a, s. 2.)

Eğer ortadaki ikilem bu ise onun çözümü nedir? Chakrabarty çözüm olarak "Avrupa'nın taşralaştırılması"nı önerir. Pekâlâ, bu ne anlama gelir? Ben öncelikle onun ne anlama gelmediğini incelemek istiyorum. "Avrupa'nın taşralaştırılması", "modernitenin, liberal değerlerin, evrensellerin, akılların, büyük anlatıların, bütünleştirici açıklamaların vs." (Chakrabarty, 1992, s. 20) katıksız reddini içeren bir projeyi ifade etmez; o aynı zamanda, tüm önceki projelerin belli bir kültüre özgü ve yalnızca Avrupa'ya ait olması (s. 20) bakımından kültürel göreliliği destekleyen ve böylece asıl soruna hiçbir çözüm getirmeyen yerlici, milliyetçi ya da atacı (s. 21) bir proje de değildir. "Avrupa'yı taşralaştırmak" özünde "Avrupa'nın *modern* sıfatını edinmesinin, Avrupa emperyalizminin hikâyesinin temel bir ögesini oluşturduğu küresel tarihin bir parçası olduğunun farkına varılmasının" yanı sıra "belli bir Avrupa modelinin 'modernite'yle özdeşleştirilmesinin sadece Avrupalıların işi olmadığının ve üçüncü dünya milliyetçiliklerinin modernize edici ideolojilerin *mükemmel örnekleri* olarak bu süreçte eşit ölçüde rol oynadığını" (s. 21) ifade eder. Bu eşitlik, özellikle de on dokuzuncu yüzyıl Latin Amerika'sında –haklı olarak– diğer birçok kişi gibi geleceğin modern Avrupa'nın izinden gitmekte yattığını düşü-

nen Arjantinli Domingo F. Sarmiento gibi post-kolonyal entelektüellerde özellikle belirgin olmuştur. Arjantin'deki Sarmiento'nun Şili'de Fransız ve ABD emperyalizmine karşı çıkan Bilbao ile bir arada var olması durumu, Chakrabarty'nin gönderme yaptığı İkinci Dünya Savaşı sonrası dekolonizasyon hareketlerinde gözlemlenebilen bir eşitliktir.

Chakrabarty, modernitenin –García-Canclini'de olduğu gibi modernin, *modernitenin* içselliğinin üzerinde tanımlandığı gerekli dışsallık hâline gelen– *geçiş* anlatılarının üzerine kurulu olduğu düşüncesini argümanının temeli olarak aldığından, “Avrupa’yı taşralaştırma” projesinin gerçekleşebileceği alanlar olarak “ulus” ve “vatandaşlık” a yönelik anlatıları ciddi ölçüde vurgular. O bu bağlamda bir yandan “modern devletin ve vatandaşlık düşüncesinin ortaya çıkışını kutlayan” anlatılara odaklanırken diğer yandan onları arka plana ittirir. Chakrabarty bununla alakalı olarak şunu dile getirir:

Vatandaşlık düşüncesi modernin zaferinde en az onun retoriksel stratejilerinin ikna etme kuvveti kadar kadar önemli bir rol oynayan baskı ve şiddete karşılık gelir [...] Bu ironi (“demokrasi”nin gayri-demokratik temelleri) hiçbir yerde modern tıbbın tarihinde, kamu sağlığında, kişisel hijyeninde ve dolayısıyla kamu ile özeline kesişim noktasında modernin vücut bulduğu yeri konumlandırmada kritik rol oynayan söylemlerde olduğu kadar belirgin değildir [...] Ne var ki bu söylemin zaferi bugüne kadar hep etkili fiziksel baskı araçlarının onun adı altında uygulanmasına bağlı olmuştur. (Chakrabarty, 1992a, s. 21.)

Bu son analizde “Avrupa’nın taşralaştırılması”, modernitenin iki yüzünün yazımı ve kesişimi (Üçüncü Dünya’nın moderniteye katkıda bulunmasıyla eşzamanlı olarak, modernitenin Üçüncü Dünya’yı ya da buna eşdeğer olan modernite içi ve dışı kavramlarını üretmesi) aracılığıyla zamanı mekânlaştıran ve geçiş, ilerleme, gelişim anlatılarından ve varış noktalarından kaçınan bir tarih yazımıdır. Fakat eğer tarih bir disiplin olarak bunu yapamıyorsa ya da “akıl”ın ve “zamansallık”ın zamanlamasının ötesinde kalan

anlatılar üreterek kendisini öldürüyorsa, “Avrupa’nın taşralaştırılması”nın tam anlamı budur: “Çaresizlik siyaseti böyle bir tarihin okurlarına bu tatsız durumun neden mecburen kaçınılmaz olduğunu açığa çıkarır. Bu, imkânsız deneyecek, *yani dünyanın bir kez daha radikal ölçüde heterojen bir şey olarak tasavvur edilmesine imkân tanımak için, kültürel ve diğer semiyotik sistemler boyunca insanın en gayretli tercüme girişimlerine bile direnen ve bu girişimlerden kurtulan şeyin izini sürerek kendi ölümüne doğru bakacak bir tarihtir.* Bu da, önceden belirttiğim üzere akademik tarihin bilgi protokolleri dâhilinde gerçekleştirilmesi olanaksız bir şeydir; çünkü akademik dünyanın küreselliği Avrupa’nın moderninin yarattığı küresellikten bağımsız değildir.” (Chakrabarty, 1992a, s. 23; 1992b; vurgu benim.) Öyleyse eğer Chakrabarty’nin ikilemi tarihi yazmanın Avrupa’nın disiplinler hegemonyasının altında kalmayı ima ettiği gerçeğine işaret ediyorsa, onun bunun ötesine geçme önerisi “Avrupa’yı taşralaştırma”ya karşılık gelir ve bu da disiplinlerin ötesine geçerek disiplinler arası değil, disiplinler-aşırı bir bilginin üretimini ima eder. Chakrabarty’nin projesinde *tercüme*ye atfettiği rolün, tarihin ölümünün ve tercümenin disiplinler bilginin hegemonik ve madun konumlarını yerinden eden yeni bir bilgi biçimi olarak başlangıcının açıklaması budur. Başka bir deyişle, Chakrabarty’nin ikilemi, tarih yazımının Avrupa’ya bağlı olduğu bildirildiğinde bir tarihçi olarak Avrupa’nın nasıl taşralaştırılacağıdır.

1982 yılında Edouard Glissant bize bu ikilemin içinden bir çıkış yolu göstermiştir. Onun avantajı tarih yazımı alanının dışında olmak ve kolonyal deneyime dayalı olarak edebiyatın ve felsefi pratiklerin perspektifinden yazmak olmuştur. Başka bir deyişle Glissant, merkezden çıkarılmış bir disiplinler konumundan konuştuğu için, Chakrabarty’nin yapmak istediği şeye (Avrupa’nın taşralaştırılması) yaklaşır. Burada bahsi geçen konum –“modernite” düşüncesine katkıda bulunan, kurumsal, kanonlaştırılmış bir biçim olan “Edebiyat”ın yerine– hem Glissant’ın tanımına göre disiplinler-aşırı hem de modern-aşırı –yani modernitenin kolonyal ufkundan– bir pratik olan “edebiyat”tır. Büyük “T” ile Tarih, “Batı’nın tarihine uyumlu bir şekilde sığmayan diğer tarihleri dışlayan bir bütünlüktür [...] Bu etnosantrik ilke, Tarihî sürecin mekanizmasını (Hıristiyanlığın

Tanrı'sı, endüstriyelleşmiş ulusların proletaryası) Batı'nın ruhuyla birleştirir. Hegel tarafından kurulan hiyerarşik sistem (tarih-dışı, tarih-öncesi, Tarih) dönemin edebî ideolojisiyle açıkça uyuşur [...] Ve Batı'nın Toynbee sayesinde gerçekleştirdiği, bir Tarih kavramsallaştırmaya yönelik son girişimi Bütün Sistem'i bu gibi projelerin olmazsa olmazı olan bir ayırım dizisine (büyük uygarlıklar, büyük devletler, büyük dinler) dayalı olarak organize eder." (Glissant, [1981], 1989, s. 76.) Glissant bunun ardından şu sonuca varır:

Yalnızca teknik hegemonya (yani doğaya el koyup hâkimiyeti altına alıp, bu duruma dayalı olarak üretilen veya onunla uyumlu olan bilgilerle istediği her kültürü zehirlemeyi içeren, sonradan edinilmiş kabiliyet) meydan okunmuş bir meşruluğun beraberinde getirdiği tedirginliği ve huzursuzluğu çok iyi bilen Batı'nın artık hakla değil de keyfiyetle sürdürdüğü hâkimiyeti uygulamaya devam etmesine izin verir. Batı, hakkı keyfiyet için terk ederken –büyük T ile– Tarih vizyonunu ve kutsal Edebiyat kavrayışını ortadan kaldırır. (Glissant, [1981], 1989, s. 76.)

Aynı zamanda Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu'na üye olan antropolog ve tarihçi Fernando Coronil, Chakrabarty'nin formülasyonuna şöyle karşı çıkar:

"Bir üçüncü dünya tarihçisinin Avrupa'yı modernin yuvası olarak bilmeye mahkûm olduğu" argümanı, Avrupa'nın üçüncü dünyanın iç gerçekliğine açılan kapının tek anahtarı olarak oynadığı ideolojik rolü doğrular. Kişi, Chakrabarty'nin Avrupa ile onun Ötekiler'i arasında görülen bu ideolojik bölünmenin etkililiğine yönelik analizini okurken bu bölünmenin kabulünün aynı zamanda Avrupa'nın uygarlaşmış [...] üçüncü dünyanın da vahşi olduğu düşüncesini yeniden yazma riskini beraberinde getirip getirmediğini merak eder. (Coronil, 1997, s. 14.)

Bu noktada Coronil (1995) okurlarını Fernando Ortiz'in *Cuban Counterpoint* eserine yazdığı ve onun kültür-aşırışma kav-

ramını Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki ayrılmayı sorunsallaştırmak ve Avrupa'nın kuramın yuvası olduğu düşüncesini sorgulamak için kullandığı giriş bölümüne yönlendirir. Artık okuduğunuz kitabın ana konusunu oluşturan bilginin madunlaştırılması meselesinin merkezine vardığımızdan, Coronil'in bu iki konuya dair önerilerine şimdi yakından bakmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Ayrıyeten Coronil'in bu iki noktayı, Ortiz'in duruma göre Chakrabarty'nin argümanını dayandırdığı bir disiplin olarak Tarih'in vaziyetiyle dikkat çekici bir paralellik gösteren İngiliz antropolojisinin yetkisini taşıyan Polonyalı antropolog Malinowski'nin otoritesiyle yüzleşen Kübalı bir antropolog olarak 1940'lı yıllarda sürdürdüğü çalışmaların temeli üzerinde ortaya koyar.

Coronil belki de Chakrabarty'ye düşündüğünden daha yakındır. Buna ek olarak Chakrabarty'nin tarih üzerine olan makalesini yayımladığı sene Enrique Dussel Bölüm 2'de üzerinde durduğum, "Avrupa-merkezcilik ve Modernite" ([1993], 1995) başlığını taşıyan ve açılışını şu sav ile yapan bir makale yayımlamıştır:

Modernite çoğu kişi (örneğin Jürgen Habermas ya da Charles Taylor) için temelde ya da tamamıyla bir Avrupa olgusudur. Ben bu derslerde modernitenin gerçekten de bir Avrupa olgusu olduğunu, fakat kendisinin nihai içeriğini meydana getiren gayri-Avrupai bir madunluk ile diyalektik bir ilişki içerisinde oluştuğunu ileri süreceğim. Modernite, Avrupa kendisinin açılışını yaptığı bir *Dünya Tarihi*'nin "merkezi" olarak tasdik ettiğinde kendini gösterir; bu merkezin etrafını saran "çevre", bunun sonucunda onun öz tanımının bir parçasıdır. (Dussel, [1993], 1995, s. 65.)

Chakrabarty, Coronil ve Dussel de bu görüşe katılır: Modernite mecburi olarak yalnızca Avrupa'ya ya da Batı'ya mahsus bir şey değildir; Avrupa bilginin yuvası değildir, çünkü bilgi her yerde üretilen bir şeydir. Ne var ki, Dussel'in de dile getirdiği üzere çoğu için Avrupa'nın modernite olduğu ve dolayısıyla kuramın yuvasına karşılık geldiği bir gerçektir. Chakrabarty'ye gelince, onun ortadaki sorunun farkına varır varmaz "Avrupa'yı taşralaştırma"yı

bilginin madunlaştırılmasını amaçlayan bir proje olarak önerdiği görülür. Dussel de aynı şekilde Chakrabarty'ninki gibi, modernitenin oluşum sürecinde güç ilişkisini veya Quijano'nun kullandığı ifadeyle güç kolonyalitesini göz ardı etmeden kesişme noktasına ve gezegensel katkıya varmayı amaçlayan *modern-aşırı* bir proje öne sürer. Coronil ise Chakrabarty ile Dussel'in projelerini görünürde tamamlayan *kültür-aşırı* bir antropoloji önerir. Coronil gerçekten de Ortiz'in kültür-aşırılama kavramının karmaşıklığı ve zenginliğini bağlamsallaştırırken, özellikle de kültür-aşırılama'yı hem insanlar arasındaki kültürel etkileşimle hem de bütün ve şeker gibi emtialarla ilişki içerisinde tanımlama ve sunma biçiminde harika bir iş çıkarır:

Ortiz, emtiaları tarihî anlatısının ana aktörü belirlediği anda tarihte belli kişilere ana kahraman olarak odaklanmaya yönelik geleneksel eğilimi yerinden ederek tarihî öznelikte bir devrim gerçekleştirir [...] Böylece tarihî öznellik, özneliğin kendisinin üretimsel koşullarını içermeye başlar. Ortiz'in karşı-fetişizmi bir emtialaştırma eleştirisi olarak hem tarihi dış kuvvetlerin eylemlerine indirgeyen muhafazakâr yorumları hem de tarihî özneliği yalnızca kişilere atfeden hümanistleri ve liberal kavrayışları sorgular [...] Böylece kültür-aşırılama emtialaştırılmış kategorileri canlandırarak halklar arasındaki gizli etkileşimleri açığa çıkarır ve sabit kimliklerin içine gömülmüş tarihleri serbest bırakır (Coronil, 1995, s. xxix-xxx)

Bu şekliyle *kültür-aşırılama*, özellikle de Ortiz'in analizinde bir disiplin olarak antropolojinin Chakrabarty'nin analizinde tarihin yaptığı gibi somutlaştırdığı kısıtlamalardan kurtulması bakımından her maduniyet çalışmaları projesinin merkezinde yer almalıdır: Belki de Ortiz'in *Cuban Counterpoint* adlı eserini, "*kültürel ve diğer semiyotik sistemler boyunca* insanın en gayretli *tercüme* girişimlerine direnen ve bunları atlatan şeyin izini sürerek" (Chakrabarty, 1992a, s. 23; 1993) antropolojiyi öldürmeye yönelik bir girişim olarak yorumlamak mümkündür. Ben Coronil'in, Ortiz'in eserlerinde ve onun kültür-aşırı antropolojisinde *bilginin tercü-*

me, tercümenin de bilgi olarak işlev gördüğünü, yani bilginin disiplinler temellerinin (antropoloji tarihi) altını oyacak şekilde disiplinler arası değil de disiplinler-aşırı olduğunu keşfettiğini düşünüyorum. Tercümenin, disiplinlerin aksine bir “yuva”sı yoktur. Coronil, Ortiz’in “kültürlerin birbirlerini bir kontrpuan ilişkisi içerisinde biçimlendirdiğini inceleyerek [...] bunların sabit ve ayrı sınırlarının ne ölçüde eşitsiz güç ilişkilerinin marifeti olduğunu gösterdiğine” dikkat çekerken bir kontrpuan perspektifinin bizim üçlü-dünya şemasının nasıl eşitsizlik ve hâkimiyette yatan kökenlerini gizleyen fetişleştirilmiş jeo-tarihî kategoriler tarafından güvenceye alındığını anlamamıza imkân tanıyabileceğini öne sürer. Daha da önemlisi, bu perspektifin hâkimiyetin faaliyetlerini tasdik etmek yerine uyaran gayri-emperyal kategorilerin gelişmesine yardımcı olabilir (Coronil, 1995, s. xii). Kültür-aşırı bir antropolojinin “yöntemi” olarak kontrpuan analizi, bence Chakrabarty’de tarih disiplininin ötesinde “tercüme”yi tamamlar ve eleştiren bir epistemoloji ve disiplinler temel olarak Dussel’in modernite-aşırı kavramına eşlik eder. Bu projelerin hepsi, modern/kolonyal dünyada hem Chakrabarty’nin ikilemini hem de Coronil’in ona gösterdiği tepkiyi doğuran aşikâr bilgi madunlaşması sürecine verilen farklı (ancak birbirini tamamlayan) cevaplardır. Başka bir deyişle *kültür-aşırılılaşma*, belli bir sınırdaki düşünme türü olarak anlaşılabilir. Ve sınırdaki düşünme, benim argümanımda madun epistemolojiye ve modern/kolonyal dünya sisteminin –Dussel’in, Chakrabarty’nin, Quijano’nun ve Coronil’in argümanlarında açıkça dile getirdiği sebeplerden ötürü– “modernite”nin başarılarını vurgulayarak karanlık yüzü olan “kolonyalite”yi arka plana iten baskın imgelemi olarak “Oksidentalizm” tarafından üretilen dikotomilerin ötesinde düşünmeye yönelik temel ihtiyaçtır. Quijano’nun kolonyaliteyi modernite –ve onun eleştirmeni olan postmodernite– imgelemine yer altından yeniden yapılandırması gerçekten de Avrupa’nın taşralaştırılması, disiplinler-aşırılık (bunun bir örneği kültür-aşırı antropolojidir) ile modernite-aşırılığın tasavvur edilmesi yolunda önemli bir katkıdır.

Quijano’nun “kolonyalite ve modernite/rasyonalite”yi ifade etme biçimi, Chakrabarty’nin argümanının çıkış noktası olarak

aldığı şeye dair bir tanım ve açıklama sağlar: Bu, Avrupa’da (Batı’da veya Atlantik dünyasında) modern epistemolojinin hegemonik alanında ve bilginin madunlaştırılmasında böyle bir hegemonya ile ilişkilendirilen şu çifte süreçtir: (1) Öteki bilgi biçimlerinin araştırma nesnelerinde dönüşüme uğraması (buna örnek olarak İspanyol misyonierler tarafından on altıncı yüzyılda gözlemlenip tarif edilen Amerika yerlisi gnoseolojisi; on sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda, Oksidentalizm’in yerli yerine oturmasını takip eden dönemde Oryantalizm; ve yirminci yüzyılda, sosyal bilimlerin pekiştirilmesine katkıda bulunan alan çalışmaları verilebilir); (2) Yolcu kuramlar ve disiplinler oluşumların yola çıkış noktası. Örneğin, Gulbenkian Komisyonu’nun sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılmasını konu alan raporunda yer alan, bu bilimlerin geleceğine yönelik tavsiyelerden biri, değiştirilmesi gereken üç antinominin farkına varılması ve temelden anlaşılmasıdır:

Sosyal bilimlerin sınıflandırılma biçimi, artık eskisi kadar yaygın şekilde desteklenmeyen iki antinomiye dayalı olarak inşa edilmiştir: Bunlar geçmiş ile gelecek ve nomotetik ile idiografik disiplinler arasında kendini gösterir. *Medeni ile barbar dünyalar arasında* görülen üçüncü bir antinomi, artık çok az sayıda kişi tarafından savunulsa da, *pratikte hâlâ birçok araştırmacının zihnîyetinde barınmaya devam eder.* (Wallerstein vs diğerleri, 1996, s. 95; vurgu benim.)

Bu konuya Bölüm 7’de geri döneceğim. Şimdiye ilk olarak Chakrabarty’nin ikileminin, “uygar” ve “barbar” dünyalarla ilişkili olarak, “ciddi” ve “ilginç” bilgi biçimleri arasındaki bir ayrımın “birçok araştırmacının zihnîyetinde barındığı” gerçeğine yönelik bir tepki olduğunu vurgulamak istiyorum. Bununla dolaylı ilişkisi bulunan ikinci nokta ise, örneğin Afrika’da ya da Latin Amerika’da sosyoloji yapmanın gerçeğidir. Paulin J. Hountonkji ([1993], 1988, s. 345-364) gündelik hayatın hem sosyal hem de –daha önemli olarak– tıbbi bilimlerde araştırmayla bağlantılı zorluklarını analiz eder. Bununla alakalı olarak devlette yolsuzluk ve kitaplar ya da teknoloji aracılığıyla bilgiye erişme imkânı-

nın eksikliği, araştırmanın Paris'te, Bordeaux'da, New York'ta ve ya Durham'daki gibi "başarılı" bir şekilde yapılmasına engel oluşturan diğer hususlar arasında yer alır. Öyleyse ortadaki gerçek şudur: Epistemolojik kanonlar sosyal ve ekonomik örgütlenmeden ayrı değildir ve Üçüncü Dünya ülkelerinde veya hâlâ kolonyal mirasların bedellerini ödeyen ülkelerde sosyal bilimlerin Almanya ya da ABD'deki gibi yapılabileceğini varsaymak ya da hedeflemek bir tuzaktır. Yine de maddi koşullar ne kadar zor olursa olsun, düşünme çağrısı her zaman mevcuttur. Dolayısıyla burada kritik nokta, sosyal ve ekonomik maduniyet ve hâkimiyet yapılarının içine yerleşik olduğu bir akademik kültürden düşünmenin aynı anda hem evrensel hem de yerel olduğu gerçeğine doğru hareket etmektir: Düşünme, belli canlı organizma türlerinin bir bileşeni olması bakımından evrensel; vakumda düşünmek diye bir şey olmadığından, yani düşünmenin –yine belli canlı organizması türleri için evrensel olan beslenme veya boşaltım gibi– maddi ve yerel ihtiyaçları cevaplaması bakımından yereldir. Böylece aynı anda hem yerel hem de evrensel olan bu düşünme anlayışı, "zihin" in evrensel olduğunu ve akıl kavramının modern epistemolojideki "zihin" i kendine mal edip evrenselleştirdiğini dile getiren beden ve ruh (ya da zihin) ayrımının perspektifinden değil, sınırda düşünmenin epistemolojik perspektifinden kavramsallaştırmanın bir yoludur.

Bu yaklaşım, bugün kapitalizm olarak adlandırdığımız ekonomik rasyonelliğe modern akademik araştırmaların üç ana diline (İngilizce, Fransızca ve Almanca) paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, yolcu kuramların tercüme sürecinden geçmesi gerekir. Tercüme ihtiyacı zaten belli bir dilin "grameri" nin yanı sıra tarihi ve modern/kolonyal dünya sistemindeki alanıyla ilişkili olan bir güç yapısına yerleşiktir. Örneğin neden İspanyolca ya da Portekizce modern akademik kültürlerde güç dilleri değildir? Neden modern akademik araştırmalar genelde Arapçadan İngilizceye değil de İngilizceden Arapçaya çevrilir? Neden Arap felsefesi ya da sosyolojisinden uluslararası ve gezegensel (küresel) akademik çalışmalara dikkate değer bir katkı yapılmamıştır? Bunlar basit olmalarına rağmen çoğu zaman unutilan, Chakra-

barty'nin ikilemi ve Coronil'in kanon ve kuram ayrımıyla ilişkili sorulardır. Kanonlar, edebiyatta veya akademik disiplinlerde, edebî çalışmaların yanı sıra diğer akademik disiplinlerde hem beşerî hem de doğal bilimlerde referans noktalarını, temeli ve kontrol biçimini sağlar. (Mignolo, 1989b.) Bu bakımdan Coronil, kuramların değil de kanonların emperyal nitelikler olduğunu söylerken (1995, xlii) haklıdır. Ne var ki kuramlar kanonlaştırılabilir ve dolayısıyla emperyal virüsün taşıyıcısı hâline gelebilir. Kuramların belli dillerde ifade edilmesi gerektiği sürece bu virüsten kaçınmak olanaksızdır. Belki de bir “kültür-aşırı disipliner pratik” ve “Avrupa'yı taşralaştırma” projesi virüsü aşırı bir uca itmeyi içerebilir: Bir kuram, kanonsal olsun ya da olmasın, kolonyal dillerde ifade edildiği sürece, “kültür-aşırı düşünme” (sınırdaki düşünme) bu gibi kuramlara bastırılmış dillerdeki bastırılmış düşünce kategorileriyle müdahale edilip araya girilmesini mümkün kılar. Bu da, Kusch'un katkısının taşıdığı önemi ve Zapatista hareketinin kuramsal devriminin (Mignolo, 1997d; yayıma hazırlanıyor) Amerika yerlilerinin düşünce kategorilerinin (Tojolabal, Tzotzil vs.) Almandan İspanyolcaya tercüme edilen Marksist kategorilere müdahalesinden doğuşunun neden inkâr edilemez bir gerçek olduğunu açıklar.

Şimdi izninizle Quijano'nun neden Avrupa'nın moderniteyle bir tutulup bilgi ile kuramların “yuva”sı olarak görüldüğüne dair açıklaması ve yorumlarına geri döneceğim. Öncelikle Quijano için “kolonyalite”nin tarihî dönemlere veya belli hâkimiyet biçimlerine (İngiliz ya da İspanyol kolonyalizmi veya yirminci yüzyılın başlarında hem İngiliz hem de sonradan ABD ya da Sovyet emperyalizmi biçiminde kendini gösteren) emperyalizm olarak tanımlanan geç dönem sermaye oluşumlarından ziyade onun modernitenin baskıcı yönünün “imgelemi” olarak adlandırdığı şeye ait olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Quijano, tıpkı Chakrabarty gibi bunun hem Avrupa'da hem de gezegensel ölçekteki tezahürüyle modernitenin aydınlık yüzünü inkâr etmekten daha çok, onun karanlık yüzünü unutmamakla alakalı bir mesele olduğuna ihtiyatla dikkat çeker. Örneğin Quijano, “bütünlük” kavramıyla ilişkili olarak şöyle bir gözlemde bulunur:

No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europeas. (Quijano, 1992, s. 446.)

İçinde bütünlük kavramının Avrupa modernitesiyle harmanlandığı imgeler ve fikirlerden kurtulmak için her bütünlük düşüncesini reddetmek gerekmez. Yapılması gereken şey bundan tamamen farklıdır: Bilgi üretimi analiz ve iletişim biçimlerinin yanı sıra Avrupa modernitesi/raslonalitesinin kırıtnlarından özgür bırakılmalıdır.

Quijano kendi projesini, benim Chakrabarty'nin "Avrupa'nın taşralaştırılması", Coronil'in "kültür-aşırı disiplinler" ve Dussel'in "modernite-aşırı" kavramlarına eşdeğer gördüğüm bir entelektüel dekolonizasyon olarak tarif eder. Burada "eşdeğer" ifadesiyle kastedilen, her bir projenin ötekine –kuşkusuz karşılıklı olarak tercüme edilebilir olan– farklı sınırdan düşünme biçimleri olarak tercüme edilmesinin mümkünlüğü ve gerekliliğidir; bu aynı zamanda onların herhangi bir yerel tarihe bağlı olmayan evrensel bir kavramın kapsamına dâhil edilemeyeceklerini ve edilmemeleri gerektiğini de ifade eder. "Avrupa'yı taşralaştırmak", modern/kolonyal dünya sisteminde oynadığı hegemonik rolü unutmadan (bu unutulamayacak kadar kritiktir) onu bir diğer yerel tarih olarak kabul etmektir. Burada bu kavramlardan birini ana bir kavram, diğerlerinin hepsini içeren ve barındıran boş bir gösteren olarak öne sürmekten özellikle kaçınıyorum. Çünkü bunu yapmak tartışmanın koşullarını, diğerlerini içerecek, ancak kontrolü elinde tutmaya devam ederek kendisiyle birlik olanlara bir güç mevkiisi sağlayacak bir bütünlük kavramını sürdürmeyi ima eder. Quijano bütünlük kavramını homojen değil de heterojen bir bütünlük olarak sürdürmeyi önerdiğinde, bu heterojen bütünlüğü bir değil de birden çok başlı olarak tasavvur etmek de gerekli olur. Heterojen bir bütünlüğü yöneten bir baş, bugün çok kültürlülük-

gün beraberinde getirdiği sorunların tümünü sürdürecektir boş bir gösteren düşüncesinde ifade bulur. Aynı zamanda hem heterojen hem de çok başlı olan bir bütünlük sınırda düşünmeye kılavuz işlevi gören bir epistemoloji ile sosyal bütünlüğü tarif eden ve başı yöneten bir merkez kabul eden hegemonik insan bedeni imgesinin yerine geçecek bir dizi metafor olarak ihtiyaç duyar. Quijano bu imgeyi hem ulus-devletin yapısı hem de güç kolonyalitesiyle ilişki içerisinde analiz eder: Bu, gezegeni paganlar ile Hristiyanlar, barbarlar ve medeniler, az ve çok gelişmiş uluslara ayıran imgelemidir.

Quijano'nun modernitenin Avupai olduğu düşüncesinin kendisini nasıl biçimlendirdiğine ve bir Avrupa olgusu olarak modernitenin epistemoloji ve güç kolonyalitesi ile ilişkisine dair analizi gerçekten çok faydalıdır. O, bilen bir özne ile bilinen bir nesne arasındaki yapısal ilişki üzerine temellenen mevcut epistemolojik krizi referans noktası alır. (Farklı bir perspektiften ve projeden dile getirilen benzer bir eleştiri için bkz. Rorty, 1982.) Bu antinomi dördüncü sıraya koyulması ve belki de önceden üzerine yorumda bulunduğum, Wallerstein ve diğerlerinin analizinde bahsi geçen antinomi olarak görülmesi gerekir. Bununla birlikte, Quijano'nun analizinde aynı sorunun mevcut ve yaygınca bilinen eleştirilerinden yeni bir yola sapmayı sağlayan iki sorunlu mesele bulunur.

Birinci mesele, ortaya çıkışı Hristiyan teolojisinde Tanrı inancından ve Tanrı'nın otoritesinden öteye doğru atılan özgürleştirici bir epistemolojik adımı ve aynı zamanda bireyin modern Avrupa "öncesi"nin sosyal hiyerarşik ve katı dinî yapılarından serbest kalışını işaretleyen, bilen özne/bilinen nesne bağıntısıdır. Ne var ki bu özgürleşme ekonomik ilişkilerin oluşumuyla, şehir hayatının bütünleşmesiyle ve şehir ile ilişkilendirilen bir ekonomik sınıfın ortaya çıkışıyla el ele gitmiştir. Bilen öznenin nihai otorite mevkiisine atanması bilgiyi özneler arası bir girişim olarak kavrama olasılığını devre dışı bırakmış ve böylece nesne hem öznenin farklı hem de öznenin dışında olmuştur. Nesne aynı zamanda nitelikleri tarafından tanımlanmıştır: Dışsallık ve içkin nite-

likler nesneyi bilen öznenen farklı kılar. Bu yaygın olarak bilinen bir noktadır ve felsefesi böyle bir epistemolojik temelin ve bilen öznenin kendi bilgisini temellendirdiği akıl kavramının zemini belirleyen Descartes'a atfedilir. Ne var ki rasyonellik ve rasyonel varlıklar olarak insanlar paradigması on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda hem Bartolomé de Las Casas (Dominiken) ve José de Acosta (Cizvit) gibi misyonerlerin Amerika yerlilerinin tarihi ve doğasına yönelik incelemelerinde hem de –çoğu Dominiken olan– Salamanca Okulu teologlarının “halkın hakları”na ve Kızılderililerin köleleştirilmesinin mümkün olup olmadığına dair tartışmalarında (karşılaştırınız Pagden, 1982, s. 142-197) zaten yerli yerine oturtulmuştur.

Şimdi Quijano, ikinci meseleyle alakalı olarak bilen öznenin ortaya çıkışının aynı zamanda bir birey ile başka bir şey, “mülk” olarak adlandırılan nesne arasındaki bağıntıyı ifade eden özel mülk kavramının doğuşuyla bağlantılı olduğunun altını çizer: “Aynı zihinsel eğilim hem düşünceleri, bilgiyi ve mülkü vurgular hem de modern toplumun ortaya çıkışıyla uyum içerisindedir.” (1992, s. 442.) Fakat burada yeterince vurgulanmayan nokta, bireyin ekonomik ve epistemolojik özne olarak yükselişinde söz konusu sürecin hem Avrupa, Hristiyanlık ve kendi kendini tanımladığı biçimiyle Oksident içerisindeki sosyal kısıtlamalardan “özgür kalma” olarak hem de özellikle de Hristiyan ve batı Avrupa düşüncesi-nin Avrupa dışındaki paganlar, dinsizler ve barbarlar ile farklıla ilişkili olarak veya Batı'nın kenarlarında (örneğin Amerika yerlileri ve Indias Occidentales) ya da diğer iki kıta olan Asya ve Afrika'da (Ham ile Sam'ın toprakları) ifade edildiği dönemde diğer tüm toplum ve kişi biçimlerini bastırarak dile getirilmiş olmasıdır. Quijano şöyle der:

“Öteki”nin radikal yokluğu genel olarak yalıtılmış bir sosyal varoluşu soyut kabul etmekle kalmaz. O, aynı zamanda sosyal bütünlük düşüncesinin kendisini de dışlar. Avrupa'nın kolonyal pratiklerinin de gösterdiği üzere ekonomik ve epistemolojik paradigma, Avrupa bağlamı dışında diğer olası “özne”lere yapılan tüm göndermeleri ortadan kaldırmayı, yani

kolonyal düzeni tam da Avrupa düşüncesinin kendisini kolonizasyonda dünyanın geri kalanıyla ilişki içerisinde biçimlendirme sürecinde olduğu anda görünmez kılmayı mümkün hâle getirir. “Avrupa” ve “Oksident” düşünceleri zaten kimliğin ve dolayısıyla diğer kültürel deneyimlerden farklılığın bir kabulüdür. (Quijano, 1992, s. 442.)

Quijano bunun ardından, içerisinde kültürel farklılıkların hiyerarşik düzenlere tercüme edildiği ve aklın özne oluşumunun birincil kriterine karşılık geldiği, biçimlenme sürecindeki bu paradigmada “yalnızca Avrupa’nın rasyonel olduğunu ve tebaalara sahip olabileceğini, diğer kültürlerin ise rasyonel olmadığını” (1992, s. 443) dile getirerek bir sonuca varır. Kısacası Quijano’nun –modernite krizi ve epistemolojisine dair– açıklamasında önemli olan nokta bir yandan epistemoloji ile ekonomi, diğer yandan da Avrupa tarihinde, onun dünyanın geri kalanının kendisine göre ölçüldüğü, araştırıldığı ve sınıflandırıldığı jeo-politik ve ekonomik varlık olarak oluşum sürecinde epistemoloji ile kolonizasyon arasındaki bağıntıdır. Başka bir deyişle bu tablo, Quijano’nun eski kollonyalizmin, modern emperyalizmin ve postmodern küreselleşmenin değişen yüzlerinin arkasında hâlâ faal olduğunu öne sürdüğü güç kolonyalitesinin tablosudur. Bu aynı zamanda farklı biçimleriyle sınırda düşünmenin (ve bunların içinde belirlediği farklı yerel tarihlerin gerçeklik kazanmasının) değişik bir bütünlük imgesini beraberinde getirdiği tablodur. Burada bahsi geçen ne homojen bir bütünlük ne de tek başlı heterojen bir bütünlüktür; bunun yerine içinde epistemolojik olanlar da dâhil tüm küresel tasarımların sürekli yeniden oluşturulduğu kolonyal yerel tarihlerin bir parçalanmasıdır. Böyle bir tablonun –modern dünya sisteminin beş yüz yıllık oluşum ve bütünleşim süreci sırasında– bir “önce”yi yerli yerine oturtabildiği doğru olsa da, modernite krizine yönelik güçlü bir bilincin ve sınırda düşünmenin epistemolojik potansiyelinin aslına uygun olarak kavramsallaştırılması ve marjinal veya madunlaştırılmış bilgi biçimleri değil de kolonyal farkta kaynağını bulan sınır epistemolojisinin postansiyeli olarak formüle edilmesi yalnızca son on yirmi yılda görülmeye başlanmıştır.

SON YORUMLAR

Okuduğunuz bölümde Güney Asya maduniyet çalışmaları ve bunların Latin Amerikalı tarihçi Florencia Mallon ile Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları Grubu tarafından uyarlanma biçimi tartışılmış ve bilginin jeo-tarihî konumu ile üretimi arasındaki bağıntıya dair önemli sorular sorulmuştur. Benim bu bağlamda aklımı meşgul eden sorulardan biri, yolcu kuramların kolonyal farkı nasıl “kat ettiği”ydi. Bununla ilişkili olarak Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu’nun “ulusun potansiyelini gerçekleştirmeye yönelik tarihî başarısızlığı”nı sorgulamayla ilişki içerisinde formüle edilen birincil projesi ile “kolonyal Hindistan’ın tarih yazımının merkezî sorunsalını oluşturduğunu” (Guha, 1988, s. 43) açıklığa kavuşturmak arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurmak önem taşır. Mallon (1994) ile Latin Amerika Grubu’nun uyarlamasında söz konusu olan sorunsalın bu olduğu söylenebilse de, her iki durumda da Latin Amerika’nın bölünme sonrası Hindistan gibi bir ülke olmadığına ve Latin Amerika’nın birçok ülkesinin (iki durumda da [Mallon ve Latin Amerika Gubu] öncelikli olarak İspanyol-Amerikası ülkeleri) bağımsızlığını Güney Asya Grubu’nun üyelerine çok yakın bir tarih olan 1947’de değil, on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında kazandığı gerçeğine yeterince dikkat edilmez. İkinci olarak geride bıraktığımız otuz yılda Latin Amerika’da ve Birleşik Devletler’de –Bolivya’da yayımlanan ve Rivera Cusicanqui ile Barragán tarafından düzenlenen en son tercümeden açıkça anlaşılabilceği üzere– Güney Asya Maduniyet Çalışmaları Grubu’nunkiler ile benzerlik gösteren birkaç eleştirel katkı bulunuyor. Bunlar Mallon tarafından göz ardı edilmiş ve Beverley, Oviedo ve Aronna’nın *Postmodernism in Latin America* (1995) adlı antolojisine dâhil edilse de tarihîliklerine gereken dikkat gösterilmemiştir. Bundan daha az dikkat edilen bir nokta da Latin Amerika tarihinin *kolonyal* boyutu (Rivera Cusicanqui, 1992) ve Quijano tarafından ortaya koyulan güç kolonyalitesidir. Güç kolonyalitesinin Chakrabarty’nin ikilemine sebebiyet veren sürekliliğinin Latin Amerika Maduniyet Çalışmaları’nda yeniden üretildiği görülür. Bir “model”in “yöntem”inden düşünme, “sorun”dan düşünmeye üstün gelir.

Takip eden bölüm konuyu okuduğunuz bölümün bıraktığı yerden, yani güç ve bilgi kolonyalitesi ile ulusal değerler arasındaki ilişkinin yanı sıra ulusal ve kolonyal dillerin modernite/rasyonalite (Quijano) ile sosyal bilimlerin temelinin (Wallerstein ve diğerleri) zemin olarak aldığı akademik güvenceler ve temeller olarak oynadığı rolden devam ettirir. Ben, bu bölümde sunduğum argümanın izinden giderek ulusal dil krizinin açtığı olasılıkları “Avrupa’nın taşralaştırılması”nın (Chakrabarty), “kültür-aşırı ve disiplinler-aşırı bilgi”nin (Dussel ve Coronil) ve “bilginin dekolonizasyonu”nun (Quijano) tamamlayıcı alternatifleri olarak inceliyorum. Bölüm 5’te diller ve edebiyatlara, Bölüm 6’da da diller ve epistemolojilere odaklanıyorum.

ÜÇÜNCÜ KISIM

MADUNİYET VE KOLONYAL FARK: DİLLER,
EDEBİYATLAR VE BİLGİLER

BÖLÜM 5

“BAŞKA BİR DİL”: DİLSEL HARİTALAR, EDEBÎ COĞRAFYALAR, KÜLTÜREL ÇEVRELER

Okumakta olduğunuz bölümün¹ ilk taslağı 1994 yılının Kasım ayında Hispanik Çalışmalar’da kuramsal meseleleri konu alan bir konferansta okunmuştur. Konferansta tarafıma sorulan sorulardan biri de pek şaşırtıcı olmayan bir şekilde neden İngiliz dilinde yazan Jamaikalı yazar Michelle Cliff’i argümanıma dâhil etmeyi seçtiğimdi. Konferans devam ederken bu metni yayımlatmak istediğim akademik dergiye gönderdiğimde hakemlerden biri, Paraguaylı Augusto Roa-Bastos ya da Guatemalalı Miguel Angel Asturias’ı sunduğum örneklere dâhil etmemi önermişti. Bunun sebebi, Roa Bastos’un İspanyol ile Guarani, Asturias’ın da İspanyol ve Maya dilleri arasındaki gerilimi ele alması bakımından eserlerinin büyük bir kısmının argümanımla yakından ilişkili konulara değinmesiydi. Ben hakemin şüphesiz olarak haklı bir gözlemde bulunduğunu düşünsem de burada asıl önemli nokta bu değildir. Çünkü

-
1. Bölüm başlığının tırnak içerisinde olan kısmı Alfred Arieaga’nın *An Ot-her Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* (1994) adlı eserinden alınmıştır. Okurlarım bununla Khatibi’nin Bölüm 1’de incelediğim “başka bir düşünme”si arasındaki paralelliği fark etmiş olabilirler.

Roa Bastos ya da Asturias, bahsi geçen durumu İspanyol Amerikası'nda İspanyol kolonizasyonunun benim konuşmamda Perulu José M. Arguedas aracılığıyla tartıştığım farklı yerel tarihlerinde yeniden ifade etmede faydalı olurdu. Tabii ki benim benzer (Asturias ve Roa Bastos gibi) örnekler sunduğum doğrudur; ama benim parmak bastığım nokta kendinin tekrarı değildi (ve değildir). Ben kolonyalite ile Amerika kıtasını düşünmeye çalışıyor ve on dokuzuncu yüzyıl ideolojisinin Francisco Bilbao tarafından Bölüm 3'te tartıştığım üzere Amerika kıtasının “iki dili ve iki ırkı” ile ilişkili olarak dile getirilen kalıntılarından uzaklaşmaya çalışıyordum. Dile ve edebiyat bağlamında milliyetçi ideoloji o kadar baskındır ki, ilerici edebî ve kültürel eleştirmenler bile ona kör kalabilir. Ayrıca burada okurlarımın aklına, Hispanik Latin Amerika edebiyatları ve kültürlerini (bunların en iyi örneklerini) konu alan bir konferansta Martinikli Frantz Fanon'u, Jamaikalı Michelle Cliff'i, Çikana asıllı Amerikalı Gloria Anzaldúa'yı ve Perulu José Maria Arguedas'ı argümanımın ana örnekleri olarak göstermemin nasıl mümkün olduğu sorusu gelebilir. Bahsi geçen hakemin tavsiyesini –argümanımı karşıt bir alana çekmesi sebebiyle– kabul etmediğimden, yaptığım konuşmayı konferansta henüz tamamlanmamış bir metin olarak yayımlama davetini reddetmiştim. Bu etkinliğin kısa bir süre ardından, “Latin Amerika'da bölgecilik”e adanmış olan *Modern Language Quarterly* (Mignolo, 1996d) dergisinin özel bir sayısına katkıda bulunmam istenmişti. “Dilsel haritalar ve edebî coğrafyalar” üzerine olan konuşmamın buna uygun bir aday olduğunu düşünmüştüm. Bu kez hakem yalnızca Arguedas'ı, orijinal metinde en son örnek olduğundan makalemin baş kısmına çekmemi önermişti. Bu öneriyi kabul etmemin sonucunda makale yayımlamıştı (1996d). Yine de ben, bu önerinin arkasındaki sebebin Arguedas'ın yüzlerce yıllık “İspanyol” (Amerikan) baskısının ardından Quechua'yı geri getirmek için yaptıklarından ziyade, Latin Amerika'daki “İspanyol” bilinçaltı olduğunu anlamıştım. Bu anekdot güç kolonyalitesinin içimizde faal olarak kolonyal farkı gizleyip millî dillerin değerlerini ve millî bir alt-kıtasal Latin Amerika kavrayışını ön plana çıkarışının iyi bir örneğidir. Okuduğunuz bölümün amacı, güç kolonyalitesinin derinliklerine ine-

rek dilin, edebiyatın ve bunların kültürel endüstrilere teğet geçen bir kültür alanına yaptığı katkıyı vurgulamaktır.

Ben, yukarıda altını çizdiğim süreç gerçekleşirken Alfred Artega'nın *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* (1994) adlı ilginç derlemesini, daha yakın geçmişte de Rosrio Ferré'nin İngilizce romanı *The House in the Lagoon*'unu (1996), Gustávo Pérez-Firmat'ın *Next Year in Cuba*'sını (1995) ve Ariel Dorfman'ın yine İngilizce dilindeki anı kitabı *Heading South, Looking North*'u (1998) okumuştum. Bu okumalar argümanıma önemli detaylar kazandırılmama imkân tanıdı. Pekâlâ, benim argümanım tam olarak nedir? Bölüm 3'te, Güney ve Kuzey Amerika'nın imgeleleri ile Anglo ile Latin Amerika arasındaki örtüşmenin nasıl meydana geldiğine işaret ederek onu kısmen ortaya koymuştum. İşin aslında, dekolonizasyonun belli bir örneği olarak İspanya ve İngiltere'den bağımsızlığı, yeni bir emperyal düzende bir ulus-inşa süreci takip etmiştir. Homojen imgesel topluluklar inşa etmede en güçlü silahlardan biri de millî edebiyatla bağlantılı olan ve dil alanında millî kültüre katkıda bulunan millî dil inancıdır. Dahası dil, edebiyat, kültür ve ulus arasındaki iş birliği aynı zamanda jeo-politik düzenle ve coğrafi sınır bölgeleriyle ilişkili olmuştur. Dil ile edebiyat, organik entelektüelleri tarafından desteklenen bir devlet ideolojisinin parçası olarak işlev görmüştür (Poblete, 1997); bu ideoloji dünya çapında farklı ülkelerde millî ya da yabancı dil ve edebiyat alanlarının temelinde yatmıştır. Benim argümanım, tarihin ve özellikle de onun son yirmi yıllık diliminin öncelikle on dokuzuncu yüzyılda bir yandan imparatorluklar (İngiltere) ya da güçlü ülkeler (Fransa), diğer yandan da eski kolonyalizm biçimlerine (İspanya, Portekiz) karşı mücadele veren ve yeni uluslarla (İngiltere, İspanya, Portekiz) müzakere yapan milletlerin kesişme noktasında inşa edilen ulusal jeo-politik düzenleri dönüşüme uğrattığıdır. Ben, İspanyol dilini temel alan bir İspanyol Amerikas edebiyatı ve kültürünün bütünlüğünü varsaymak yerine modern/kolonyal dünya sisteminin tarihinde ve modernitenin kolonyal ufuklarında Amerika kıtasına (ve Karayipler'e) dikkatimi yaşıyorum. Böylece okuduğunuz bölüm zaten Bölüm 2'de ortaya koyduğum ve burada okurlarım için tekrarladığım bir çıkış noktasını ön varsayım kabul ediyor:

Modern dünya sistemi Braudel'in uzun on altıncı yüzyıl olarak nitelendirdiği dönemde doğmuştur. Jeo-tarihi bir inşaa olarak Amerika kıtası da yine aynı dönemde doğmuştur. Coğrafi bir varlık olarak Amerika kıtasının yaratılışı modern dünya sistemini oluşturan eylemdir. Amerika kıtası zaten var olan bir kapitalist dünya ekonomisine dâhil edilmiştir. Amerika kıtası olmadan kapitalist bir dünya ekonomisi var olamazdı. (Quijano ve Wallerstein, 1992, s. 549.)

Okumakta olduğunuz bölümün hedefi, uluslar-aşırı bir dünyada dilleri (ve tabii ki bunların edebiyat, akademik kültürler, dilbilimsel politikalar, eğitim vs. için doğurduğu sonuçları) dili, edebiyatı, kültürü ve bölgeyi tek bir homojen bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlayan millî ideoloji senaryosuna karşı karşıya düşünmek için gereken zemini hazırlamaktır. Ben dillere yönelik kuramsal modellerin kolonyal yayılım ile iş birliği içerisinde inşa edildiğini varsayıyorum. Yirminci yüzyılda ve en belirgin olarak 1960'lı ve 1970'li yıllarda popülerleşen dilbilimsel ve felsefi modeller, akademik söylemde evrensel-konuşan bir özne olarak kendilerini gösterdiklerinden çoklu-dilselleştirmenin ulus-aşırı boyutu söz konusu olduğunda neredeyse hiçbir işe yaramazlar. Çoklu-dilselleştirme --öncelikli olarak Birinci Dünya ülkelerindeki-- "yabancı diller" ile --öncelikli olarak Üçüncü Dünya ülkelerindeki-- "çift-dilli eğitim" arasındaki karşıtlıkta millî ideolojilerin perspektifinden belirlenen durumları daha iyi ortaya koyar. Konuşan özne oldukça ilginç bir şekilde, aynı zamanda emperyal dillere karşılık gelen millî diller kavramı ve bunların deneyimleri model alınarak oluşturulmuştur. Benim sunduğum argüman dolaylı olarak erken modern ve kolonyal dönemlerin (modernite ve kolonyalite) miraslarına işaret eder ve İkinci Dünya Savaşı'nın ardından post-modern ve post-kolonyal kuramsallaştırma çalışmalarında ortaya çıkan, kamu alanındaki söylemlerle iş birliği yapar. Bu soy kütükte modernite ve kolonyalite modern devlet ile emperyal toprakların bir arada varoluşunu erken modern dönemde İspanya ve Portekiz imparatorlukları altında henüz dile getirilmeyen bir şekilde ön varsayım kabul eder. Biz, dillerin bir yandan kolonyal kont-

rol ve millî ideolojilerle, diğer yandan da bilgi ve akılla ilişki içerisinde kavramsallaştırılma biçiminde önemli bir kaymaya tam olarak erken modern dönemdeki dil pratikleri ve kamu politikalarını küresel kolonyalitenin mevcut evresiyle kıyaslarken şahit oluruz. Bunlar gerçekten de aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Bugün tanıklık ettiğimiz şey, takip eden argümanların da açıklığa kavuşturduğu üzere, küresel karşılıklı bağlantılılık sürecinin mümkün kıldığı diller ve kültürlerin yer değiştirmesidir.

Yukarıda yazdığım şeye paralel olarak, dünyayı “modernleştirmek”, Hristiyanlaştırmak ve uygarlaştırmak için tasarlanan erken kolonyal sürecin yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünyayı uygarlaştırmak ya da Hristiyanlaştırmak yerine “pazarlaştırma”yı hedefleyen bir sürece dönüştüğüne dikkat çekmekte de fayda vardır. Kolonyalite bu küresel alanda modernizasyonun ve pazarın adı olmayan ve dile getirilmeyen harekete geçirici kuvveti olmaya devam eder. Paradoksal bir şekilde, tüketimciliğe, emtialara ve sayısı artan pazarlara yapılan vurgu erken dönem Hristiyan ve sivil programlar tarafından empoze edilen kontrole karşıt bir etki doğurur. İlk olarak, Quechua gibi gayri-Batılı diller ve Katalanca gibi azınlık Batı dilleri hem Latin Amerika’da hem de Avrupa’da ulusal dönem sırasında maruz kaldıkları güçlü baskının ardından yeniden yükselmektedir. İkinci olarak İspanyolca, Fransızca ve İngilizce gibi Batı dilleri eski kolonyal topraklarda ortaya çıkmakta olan dilselleştirme pratikleri tarafından kırılmaktadır. Son olarak Batı’nın yayılımındaki içsel hiyerarşinin ve İspanyolcanın –felsefi ve bilimsel dilselleştirme için yetersiz görüldüğünden– ikinci sınıf dil seviyesine indirgenmesinin sonucunda doğan süreçler İspanya ve İngiliz imparatorlukları tarafından kolonize edilen bölgelerdeki göç hareketlerinin ve bunların on dokuzuncu yüzyıl esnasında ve sonrasındaki millî düzenlerinin teşviğiyle müdahale yollarını bulurlar. Eğer bu olguların ve süreçlerin mahallini belirlemek için bir kelimeye ihtiyaç varsa, bu kelime “kültür-aşırılama”dır (bkz. okuduğunuz kitabın giriş bölümü). Kültür-aşırılama sınırlara, göçlere, çoklu-dilselleştirmeye, çoklu-kültürleşmeye ve ulus-aşırı ve emperyal-aşırı dilleri, edebî kültürleri ve edebiyatları kavramsallaştırmaya yönelik gitgide artan ihtiyaca yapı-

lan vurguyu içerir. Sınırdaki düşünme bizim dilleri başka bir şekilde düşünmemize yardımcı olabilir. (Aynı zamanda bkz. giriş bölümü ve Bölüm 6.) Başka bir deyişle kültür-aşırılışma ifade edim mahalline bulaşır ancak bunu yalnızca “saflığı bozulmuş” olanın sosyal dünyada millî bir dilin ve “bilimsel” epistemolojinin içine oturtulmuş “saf” bir perspektiften kutlanmasına imkân tanıyan sosyal bir olgu olarak yapmaz.

Sosyotarihi dönüşümler aynı zamanda disiplinler değişimleri de gerektirir. Ulus-aşırı ve emperyal-aşırı dilselleştirme süreçlerinin dil ve edebî araştırmalar için doğurduğu zorluklar, bir araştırma ve öğretim alanı olarak beşerî bilimler düşüncesine etki ettiklerinden epistemolojik ve pedagojik bakımdan ciddidir. Bu, özellikle de yeniden değerlendirmelerin Avrupa modernitesinin değil de kolonyal miraslara sahip ulusların perspektifinden bakıldığında özellikle doğrudur. Bu gibi zorluklar dilbilimsel ve edebî araştırmaların sadece metinlerle ve edebî yazarlarla, kanon oluşumu ve dönüşümüyle, estetik yargılar ve metinsel yorumlarla meşgul olduğuna yönelik yaygın inancı değişime uğratar. Ulus-aşırı dilselleştirme süreçleri dilselleştirmeye, ulus-aşırı ve emperyal-aşırı kategorilere, filoloji ile felsefenin klasik (Yunanca, Latince) ve modern/kolonyal dillerin (İngilizce, Fransızca, Almanca) içine yerleşik olduğu “esas” klasik geleneğin yerine geçebilecek ve onu yerinden edebilecek sınırdaki düşünmenin üzerine temellenen yeni bir filolojiyi zemin olarak alan insani sembolik üretim felsefeleri ve kuramları talep eder. Ulusal sınır bölgelerinin bulanıklaşması aynı zamanda disiplinler sınırlarının yeniden düşünülmesini, hatta bunların bozulmasını talep eder. Geride bıraktığımız on yılda edebiyat kuramcıları, eleştirmenler ve sosyal bilimciler arasında, öncelikli olarak antropoloji ve tarih alanlarında dikkat çekici bir etkileşimin gerçekleştiği görülür. Bu bağlamda emperyal-aşırı, kolonyal-aşırı ve ulus-aşırı (burada *aşırı* ile kastedilen hem ulusal dillerin ve edebiyatların hem de ulusal dilleri ve edebiyatları ön varsayım kabul eden kıyaslamalı çalışmaların ötesinde kalandır) kültürel çalışmaların, içinde Batı’nın yayılım sürecinde ve on beşinci yüzyıldan bu yana küresel boyutta görülen karşılıklı bağlantılarda kaynağını bulan meselelerin tar-

tıslanabileceği ve dilbilimsel ve edebî çalışmaların yeniden tanımlanabileceği yeni bir disiplinler arası ve disiplinler-aşırı alan olarak işlev görebileceği söylenebilir. Diller ile edebiyatlar arasında eksik olan, iş birliğine işaret eden kelime olarak edebî kültür ve Batı'nın denotatif dil felsefesinde anlaması hiç kolay olmayan dilselleştirme, bu disiplinler-aşırı söylemin ön planına doğru hareket eder. Erken modern dünyada diller bölgelere bağlı olmuş, uluslar da aralarındaki “doğal” bağlantılarla karakterize edilmiştir.

ELE ALINAN SORUN: ULUS-AŞIRI BİR DÜNYADA “ULUSAL DİLLER NEYE YARAR?”

Coulmas (1988, s. 10-11) dil, ulus ve devlet arasındaki sorunu ve iş birliğini şu şekilde formüle eder:

Dilin ve ulusun kimliğini vurgulamak bir şey, dilsel olarak tanımlanmış bir grup için siyasi otonomi talep etmek kuşkusuz başka bir şeydir. Diller her zaman bir etki alanını belirlemek ya da ortaya koymak için kullanılmıştır. Emperyal diller olarak bunlar gücü elinde bulunduran tarafından hâkimiyet altına alınmış etnik gruplar üzerine empoze edilmiştir. Tek tip bir kanun çoğu zaman imparatorluğa ait bir ülke yönetilirken idari bir kolaylık olarak görülmüştür. Ancak dili ideolojik kılmak tamamen farklı bir mevzudur; ve eğer dil hâkim bir grup tarafından bir milliyet sembolü olarak kullanılabilirse, hükmedilen grupların da aynı mantığı uygulayarak dilsel kimliklerine dayalı siyasi iddialarda bulunmaları mümkündür. *Böylece, millî bir dil düşüncesi ve bunun siyasi uygulamasının bağlayıcı bir kuvvet olarak işlev gördüğü söylenebilse de, bunun tam tersi de doğrudur. Dil herhangi bir kültür sembolü kadar bozucu bir kuvvet olabilir ve millî dil-ideolojisinin topluluklar arası çatışmalar doğurduğu ve bir bakıma modern dönemde kendilerini devletler olarak tesis eden birçok ülkede azınlıklar oluşturduğu açıktır.* (Coulmas, 1988, s. 11; vurgu benim.)

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından diller ve bölgeler, alan çalışmaları Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya ayrımını doğuran hiyerarşik bölümün sonucu olarak ortaya çıktığında yeniden belirlenmiştir. 1970'li yılların sonrasında da muazzam göç dalgaları diller ve bölgeler arasındaki bağlantılara dair “doğal” bir inancı desteklemenin yeni bir yolunu beraberinde getirmiştir. Bununla kıyaslandığında alan çalışmaları, bilimsel emeğin Birinci Dünya’da konumlanan araştırmacılar arasında dağıtılmasına karşılık gelmiş ve –hem savaş hem de bilgi üretimi bakımından– onun ekonomi ve bilgi düzenlerindeki önceliğini güvenceye almayı amaçlamıştır. Bu perspektiften dillerin “kültürler” ve “bölgeler”e bağlanması gerekmiştir. Böylece, alan çalışmalarının düzenlenmesi en son küreselleşme dönemine (1945-1989) rastladığı ölçüde “diğer/ya-bancı dilleri ve kültürleri anlamak” ifadesi için yeni bir anlamı ön plana taşımıştır. Burada “anlama”nın hem bir ulaş hem de bir sıfat olarak kullanıldığı “çeşitliliği, madun dilleri ve bilgileri anlamak” temel bir sorun hâline gelir. “Çeşitliliği anlamak”, bir sıfat olarak kullanıldığında bizim etnik ya da kültürel çeşitlilik gibi ifadelerle karşılaştığımız paradigmanın bir parçasını oluşturur. Bu gibi durumlarda “çeşitliliği anlamak”, bizim anlama etnisitesi ve kültürü gibi ifadelere anlam verebilmemiz şartıyla “anlama çeşitliliği” ile eşit olarak yorumlanabilir. Bundan kastedilen şu ikisidir: Evrensellüğün tek bir özel ve çeşitli kültürel varlık olarak ait olduğu küresel çeşitliliği anlamak ve çeşitliliği ulusal/emperyal dil ideolojilerinin ötesinde anlamak. Takip eden kısımlarda dilselleştirmeye ve çeşitliliğe/çeşitselliğe geri dönmeden önce birkaç özel örnek (Arguedas, Cliff, Becker, Anzaldúa) üzerine yorumda bulunacağım.

KURAMLAR ONLARI NEREDE BULABİLİRSENİZ ORADADIR

Edebiyatta izin verilen şeylere akademik kültürlerde izin verilmez. Akademik kültürler (bu konuya bir sonraki bölümde değineceğim) melezliği ilginç bir araştırma konusu hâline getirse de bulguları bildiren söylemin melez olması mümkün değildir! Örneğin

bir sosyolog, prestijli ve hakemli bir sosyoloji dergisinde (ya da başka herhangi bir disipline odaklanan dergilerde) bir makale yayımlayarak Anzaldúa'nın *La frontera'yı* (1987) yazdığı gibi yazamaz. Buna bir örnek olarak “yerli sosyolojisi”, büyük olasılıkla bir “yerli” dilinde değil de İngilizcede yazılır. Disipliner dilin, İspanya'daki erken dönem Hristiyanların kanı kadar saf olması gerekir. Dilselleştirme kuralları tarafından kontrol edilmeli ve kişi gramatik yapıya, söylem tutarlılığına ve argüman mantığına saygı duymalıdır. Bunların bir sorun teşkil etmediği doğru olsa da, bilgiyi üretmenin, taşımanın ve dönüşüme uğratmanın tek ya da en iyi yolu oldukları söylenemez. Burada asıl sorun, akademik kültürlerde geçerli olan kısıtlayıcı kuralların, edebiyatın iyi ve hoş olsa da ciddi bilgiler içermediği ve bunun hem emperyal farkın (örneğin bilime karşı edebiyat) hem de kolonyal farkın (örneğin edebiyata karşı folklor) bir sonucu olduğu inancına dayalı olmasıdır. Mesela Glissant bir yazar olarak, Fransızca dilini bir “araç” olarak kullansa da “Kreolizasyon”a ilişkin olan bir argümanda (Kreol dilini Fransızcaya tercüme etmek yerine, Kreol dilinde çifte dilselleştirme yaparak Fransızca'yı ona dâhil etme) Karayipler ve Creolité'den bahseder. Anzaldúa da İngilizce ile İspanyolca'yı benimseyip sınır bilgileri ve sınırda düşünme örnekleri üreterek sınır ve yeni mestiza bilinci üzerine yazabilir.

Antropolog ve kültür eleştirmeni Nestor Garcia Canclini ([1989], 1995), sınırda düşünmeyle meşgul olmadan sınırın melezliğini tarif eder. Garcia Canclini'nin argümanında Tijuana'nın melezliği kendi içinde melez olmayan, dilin homojenliğini ve akademik kültürlerde belirlenen kuralları sürdüren bir söylemde sunulur. Ben takip eden kısımda edebiyatı ürettiği kuramsal bilginin perspektifinden bakarak ele almaya çalışıyorum. Tartışmamın amacı, sınırda düşünme (yani beşerî bilimlerle edebiyat arasında düşünme) aracılığıyla, içinde edebî pratiğin –estetik, dilbilimsel ya da sosyolojik– bir araştırma nesnesi olarak değil de kuramsal bilginin üretimi olarak –yani bir şeyin, toplumun ya da düşüncelerin “temsili” değil, dil de dâhil olmak üzere insani ve tarihî meseleler üzerine düşünmenin bir yolu olarak– anlaşıldığı bir çerçeve oluşturmaktır. Burada dil ile kastedilen gramer ve fonetik değil, edebî pratiklerin modern/kolonyal dünya sisteminde hem kolonyal hem de ulusal biçimlerinde

güç kolonyalitesine farklı biçimlerle bağlı olduğu ve kanon oluşumunun yanı sıra ulusal ve Batılı değerlerin modern/kolonyal dünya sisteminin hem iç mantığında (yani emperyal çatışmalarında) hem de dış sınırlarında (yani “öteki” kültürlerle çatışmalarında; kolonyal farkta) dilsel haritalarını, tarihî coğrafyalarını ve kültürel çevrelerini üretmek için birbirine örüldüğü ölçüde dil siyasetidir.

Dilselleştirmenin Milli Edebiyattan Kopması

José Maria Arguedas, *Tupac Amaryu Kamaq Taytanchisman* (1962) adlı eserinin giriş bölümüne “Quechua Dilinde Yazmaktan Pişman Değilim” başlığını verir ve bu kararını açıklamaya adar. Arguedas, Quechua dilinin saflığını korumak isteyen “quechólogos”-tan gelebilecek itirazları öngörerek hem Quechua çekimli Kastilyaca sözcükler hem de Amerika yerlileri ve “mestizo”lar tarafından telaffuz edildikleri şekilde yazılmış Kastilyaca sözcükler kullandığını dile getirir. Buna ek olarak metninde karmaşık bir Quechua üslubuna ait olan yalnızca bir Quechua sözcüğün ve Huancaconchucos lehçesinden alınmış birden fazla sözcüğün bulunduğunu belirtir. Arguedas, bu engellere rağmen şiir kitabının Runasimi’nin dil haritasında Huancavelica Departmanı’ndan Peru’daki Puno şehrine ve Bolivya’daki Quechua bölgesine kadar Quechua konuşan nüfusun erişimine açık olduğunu dile getirir. Dahası, Quechua dilinde yazdığı bu kitabın Ekvador’da sorunsuz olarak anlaşılabilceğini düşünür.

Arguedas aynı zamanda Haylli, Taki’nin kendisinin konuştuğu Quechua lehçesi ve ana dili olan Chanca kullanılarak yazıldığından söz eder. O, şiir kitabını yazdıktan sonra Kastilyacaya tercüme etmiştir. Onun giriş bölümünde, bir “impulso ineludible”-nin [kaçınılmaz bir dürtünün] kendisini şiirlerini Quechua dilinde yazmaya ittiğinden bahsettiği görülür:

A medida que iba desarrollando el tema, mi convicción de que el quechua es un idioma más poderoso que el castellano para la expresión de muchos trances del espíritu y, sobre todo, del ánimo, se fue acrecentando, inspirándome y enarde-

ciéndome. Palabras de quechua contienen con una densidad incomparables la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro. El indigena peruano está abrigado, consolado, iluminado, bendecido por la naturaleza: su odio y su amor, cuando son desencadenados, se precipitan, por eso, con toda esa materia, y también su lenguaje.

Ele aldığım konu üzerine yazarken Quechua'nın ruhun (*trances del espíritu*) ve aklın kritik anlarını ifade etmede Kastilyacadan daha uygun ve güçlü bir dil olduğunun gitgide daha fazla farkına vardım. Ve bu, benim için bir ilham ve heyecan kaynağı hâline geldi. Quechua dilindeki sözcükler dünyanın insani ve doğal boyutunu ve neyse ki insanlık ile doğa arasında hâlâ var olmaya devam eden ilişkileri hiçbir yerde benzeri olmayan bir şekilde kucaklar. Perulu yerliler doğa tarafından barındırılan, teselli edilen, neşelendirilen ve takdis edilen insanlardır. Onlar, nefretleri ve sevgilerini saldıkları zaman insanlığı ve doğayı aynı zamanda dillerini de içeren bir kuvvetle kavramaya doğru hızla hareket ederler.

Sin embargo, aunque quisiera pedir perdón por haberme atrevido a escribir en quechua, no sólo no me arrepiento de ello, sino que ruego a quienes tienen un dominio mayor que el mio sobre este idioma, escriban. Debemos acrecentar nuestra literatura quechua, especialmente en el lenguaje que habla el pueblo; aunque el otro, el señoral y erudito, debiera ser cultivado con la misma dedicación. *Demostremos que el quechua actual es un idioma en el que se puede escribir tan bella y conmovedoramente como en cualquiera de las otras lenguas perfeccionadas por siglos de tradición literaria. El quechua es también un idioma milenario.* (Vurgu benim.)

Her şeye rağmen, okurlarımdan Quechua dilinde yazmaya cüret ettiğim için kusuruma bakmamalarını rica etsem de, bu kararımdan hiç pişman olmadığımı belirtirim; tam tersine, bir adım daha ileri giderek Quechua bilgisi benden daha iyi olanlara yazma çağrısında bulunmak istiyorum. Bizim Quechua edebiyatını, özellikle de bu dilin yaygınca ko-

nuşulan biçimiyle yazılmış eserleri, okumuşların ve asillerin yine aynı ölçüde ileriye taşınması gereken Quechuayı unutmadan geliştirmemiz gerekir. *Böylece mevcut Quechuanın yazıda yüzlerce yıllık edebî geleneklerin geliştirdiği diğer dillerin sağladığı güzelliği ve hissiyatı sağlayabilen bir dil olduğunu kanıtlayabiliriz. Quechua da bin yıllık dillerden biridir.* (Arguedas, 1962, s. 5.)

Latin Amerika’da dilsel haritalar, edebî coğrafyalar ve kültürel çevreler arasındaki gerilimlerin farklı tezahürleri ile Amerika yerlisi dillerinin kolonyal ve Batı yayılımları altında bir kenara atılması arasında ilişki kurmak mümkündür. Arguedas’ın hayatına ve izlediği diller arası yola, ten rengine ve bunun “altında” yazılmış olan anılar ile deneyimlere aşina olmayan okurların onun bu deneyimlere dair anlattıklarına bir göz atması faydalı olacaktır:

Annemi iki buçuk yaşındayken kaybettim. Babam ondan sonra üç oğlu olan başka bir kadınla evlendi [...] Yaşadığımız kasabanın yarısına sahip olacak kadar zengindi. Evinde bir sürü yerli hizmetçisi vardı. Amerika yerlilerine dair geleneksel bir küçümseme tavrı ve cahillik taşıyordu. Benden en az altında çalışan yerliler kadar öğrendiği ve nefret ettiği için onlarla birlikte mutfakta yaşamam, yemek yemem ve yatmam gerektiğine karar vermişti. (Arguedas, 1972, s. 247; çeviri ve alıntı Sandoval’a aittir, 1998, xxii.)

Arguedas’ın Quechua dilinde yazma ve şiirini İspanyolcaya tercüme ederek Quechua’yı İspanyolca ile kıyaslayan bir savunma kaleme alma kararı ve ihtiyacı bahsi geçen gerilimleri açıkça ortaya koyar. O hem binyılcı kuvvetlerle hem –şiirlerini hitap ettiği– Runasimi’nin dilsel haritası ve edebî coğrafyasında yaşayıp ölenlerin bedeni üzerine temellenen bir dilin anılarıyla hem de İspanya’da ve Runasimi’nin harabelerinin üzerine inşa edilen bir Yeni Dünya’da yaşayıp ölen Kastilyalıların bedenleri ve anılarını temel alan taşınmış bir dilin binyılcı ve kurumsal kuvvetleriyle mücadele etmiştir.

Ayrıyeten Arguedas’ınkileri tamamlayan ve dilsel haritalar, edebî coğrafyalar ve kültürel çevrelerin çarpıştığı ve sosyal ve kül-

türel dönüşümlerin birbirini pekiştirdiği bir alan olan kolonyalizm ve dil meselesine işaret eden başka dilsel deneyimler bulunur. Şimdi izninizle Jamaikalı Michelle Cliff'i (1995) ve Meksika kökenli Amerikalı Gloria Anzaldúa'yı (1987) tartışmaya dâhil ederek And bölgesini Karayipler'le ve Meksika-ABD sınırıyla karşılaştıracam.

Metropoliten İngilizce ile Batı Hint Adaları'nın kolonyal İngilizcesi arasındaki farkların altını çizen Cliff, aksan ya da kelime dağarcığından daha çok-dilin siyasi ve kültürel boyutlarıyla ilgilenir. Burada Karayipler'deki birkaç Kreol dili türünün şu türlerini hatırlatmakta fayda görüyorum: Fransız Guyanası'nda, Martinik'te, Guadeloupe'de ve Haiti'de Fransızca kökenli sözcükler kullanılarak konuşulan Kreol; Hollanda Karayipler'inde Kastilyaca ve Portekizce kökenli sözcüklerle konuşulan "Papiementu" Kreol'u; ve Barbados'ta, Jamaika'da, Trinidad'da, Tobago'da ve diğer yerlerde konuşulan İngiliz Kreol'u. (Citarella, 1989.) Cliff bu son varyasyona metinlerinde gönderme yapar.

Zengin bir ailenin kızı olarak yetişen Cliff, lisansüstü eğitimini Londra'daki Warburg Enstitüsü'nde tamamlamıştır. İtalyan Rönesans'ında oynanan oyunları konu alan tezi kendisini Siena'ya, Floransa'ya ve Urbino'ya götürmüş ve bu yolculuğun sonunda feminizm hareketine katılarak geçmişte hor görmeyi öğrendiği bir kimliği geri kazanmıştır. Şimdi Cliff'in *The Land of Look Behind* adlı eserinin önsözünden yapacağım kapsamlı bir alıntıyla sözü ona bırakacağım:

Karayipler'de, Jamaika adasında doğdum ve Birleşik Devletler ile İngiltere'de yaşamış olsam da bir Jamaikalı olarak yolculuk ederim. Benim metinlerimi ve benliğimi büyük ölçüde biçimlendirmiş olan yer de Jamaika'dır. Yine de çoğu zaman Derek Walcott'un "The Schooner Flight" adlı şiirinde ifade ettiği şu duyguyu hissedirim: "Artık hayal gücünden başka bir ülkem yok." Bunun karmaşık bir mesele olduğunu düşünüyorum. Jamaika basitçe ifade etmek gerekirse Afrika ile İngiltere arasındaki orta noktada konumlanan bir yerdir. Fakat tarihi olarak bu kültürlerden biri (hangisi olduğu aşîkârdır) saygın görülürken diğeri –biraz hafif kalacak bir

ifadeyle– karalanmıştır; ya da bu, en azından adanın kültürü ve siyasetini kontrol edenler, yani Afro-Saksonlar arasında böyle olmuştur. Ben, çocukluğumu bu insanların içinde – ve onlardan biri olarak – yaşarken Anglosantrizm’in (yani beyaz ırkın üstünlüğü) mesajını aldım ve içselleştirdim. Bir yazar ve insan olarak bu gerçekliği kabul etmem ve onun üzerimde bıraktığı etkiyi kabullenmem gerekti. Bunun yanı sıra siyahiliğimin kaybedilen yönleriyle ve anılarımla rüyalarımın kazıp çıkarılmayı bekleyen şeylerle yüzleşmem gerekti. Bu şeyler hâlâ çıkarılmayı bekliyor. Yazılarımla birlikte benliğimin bu kısmına gitgide daha uzun ve derin daldıkça aklımda rüyalar ve hayaller canlandırmaya başladım [...] Asimilasyonun, endoktrinasyonun ve İngiliz Batı Hint kültürünün Anglosantrizm’ine dâhil olmanın etkilerinden biri de, kayıtsız şartsız olarak Kral’ın İngilizcesinin ve bu dilin ifade edilme biçiminin hegemonyasına inanmanızdır. Aksi takdirde yazdığınız şey edebiyat değil, folklor olur ve folklor hiçbir zaman sanat olamaz. Batı Hintli yazarların –hepsi değil, bazılarının– şiirleri okunduğunda bundan neyin kastedildiği anlaşılabilir. Sizin Afro-Karayiplinin hakikatine erişmek için olağanüstü bir üslupla peş peşe sıralanmış bir sürü Anglikan dörtlüğünü didik didik etmeniz gerekir. Bu arayışın sonunda istediğinizi bulacağınızın da garantisi yoktur. Anglikan ideali (Milton, Wordsworth, Keats) bizim asla ona benzer düzgünlükte bir eser yaratamayacağımıza dair bir güvenceyle önümüze koyuluyordu. Dolayısıyla Jamaika İngilizcesi kale alınmıyordu. (Cliff, 1985, s. 12-13.)

Cliff kolonyal edebiyatın metropoliten edebiyatı kanonu tarafından tanımlanıp örneği oluşturulan pratikle kıyaslandığında da ima aşağı görüleceğini açıkça belirtir. Aynı dil, aynı sentaktik kurallar, ancak farklı koşullar altında oynanan bir oyun çeşitli söz el pratikleri doğurur: Mit nasıl tarih değilse, folklor da edebiyat değildir. Her iki durumda da “halkın bilgeliği”, “dehaların ve eğitimli seçkinlerin beğenisini ve bilgisini” ayırt etmek için icat edilmiş, ekonomik ve siyasi düzenlemelere ve hükümete paralel bir kültürel pratik hiyerarşisi kurmuştur.

Arguedas ile Cliff'in dilin bir gerçek (yani bir sentaktik, semantik ve fonetik kurallar sistemi) olduğu düşüncesinden uzaklaşıp konuşma ile yazmanın sosyal etkileşim alanlarını yönlendirme ve manipüle etme stratejileri olduğu düşüncesine yaklaşarak vurgulamamıza olanak tanıdığı şey *dilselleştirme*, diller arasında düşünme ve yazmadır. Arguedas'ın ve Cliff'in dilsel kavramsallaştırma ve edebî pratikleri diller (Peru'da ve İspanya'da İspanyolca; Jamaika'da İngilizce) içerisinde ve diller arasında (İber Yarımadası'nda İspanyol "diyalekt"leriyle ve And bölgesinde "Amerika yerlisi dilleri"yle temas içerisinde olan İspanyolca; İngiltere'de ve Kreol dilleriyle temas içerisinde olduğu Karayipler'de İngilizce) çatlaklar oluşturarak dilsel, edebî ve kültürel çevrelerin kolonyal yönlerini açığa çıkarırlar. Edebiyat kavramının kendisi bir ulusun/imparatorluğun resmî dilini ve bunların içine inşa edilmiş olan kültürel okuryazarlığın aktarımını ön varsayım olarak kabul eder. Dolayısıyla kıyaslamalı edebiyatın bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışı ile edebiyatın emperyal yayılımla ve ulus-inşasıyla iş birliği arasındaki bağlantıları, bu sürecin beraberinde getirdiği tüm karmaşıklıklarla birlikte kabul etmek yeterli olmaz: On dokuzuncu yüzyılda İngiliz ulus ve imparatorluk inşası yine aynı dönemde Arjantin'deki ulus-inşasıyla bir olmamıştır. Ayrıca diğer edebiyatların bölgeselliğini (Said, 1993) kabul etmeyen Avrupalı bir gözlemcinin sahte evrenselliğini reddetmek de yeterli olmaz. Nesneler (örneğin dilin grameri, edebî eserler ve doğal tarih) düşüncesinden kültürel pratik ve güç mücadelesi olarak dilselleştirme düşüncesine taşınması gereken şey, tıpkı dilin felsefi ve siyasi kavramsallaştırılması gibi, edebiyat kavramıdır. Dahası, kolonyal yayılım ve miraslar modern dünya sisteminde ve modernitenin/kolonyalitenin çifte yüzünde bir yandan kolonyal fark boyunca dilselleştirmenin, diğer yandan da kolonyal güçlerin dilselleştirmesini diğer dilsel ve kültürel pratiklerin üstüne koyan bir söylem icat etmek için gereken koşulları yaratmışlardır.

Şimdi izninizle dilselleştirme ve kolonyalizm meselesini, Anzaldúa'nın *Borderlands* adlı eserine geçerek incelemeye devam edeceğim. *Borderlands*'i okumak, üç dili ve üç edebiyatı eşzamanlı olarak okumaktır. Bu da yeni bir dilselleştirme biçimine karşılık ge-

lir. Burada Alton Becker'in dilselleştirme düşüncesini Birmanca ve İngilizce dillerine yönelik deneyimine dayalı olarak açıklama biçimini hatırlamak önem taşır:

Başka bir kültüre, başka bir etkileşim tarihine girdiğimizde temelde hafızayla ilişkili olan bir sorunla karşı karşıya geliriz. Yeni bir dilselleştirme biçimi öğrenmek, sürecin başlangıcı böyle olabilse de, benim söylem alanımın içine yeniden kodlandığı yeni bir kod öğrenmeye karşılık gelmez. Ve eğer bahsi geçen yeni dilselleştirme biçimi benimkiyle ortak bir tarihi paylaşıyorsa, aşırılıklar ve noksanlıklar basit etkileşimlere engel olmaz. Fakat sessizlikler bir noktada engel oluşturmaya başlar ve ifade edimler yavaşlayıp zorlaşır. *Yeni bir kodu öğrenmek zor ve acılı olmaz; ancak dünyada var olmanın yeni bir yolunu öğrenmek olur.* (Becker, 1991, s. 227); vurgu benim.)

Burada Becker'i –böyle olmasına rağmen– dilbilimsel bir otorite olarak değil, Arguedas, Cliff ve Anzaldúa gibi yazarlara yakın bir örnek olarak alıntılıyorum: Dilselleştirme nasıl kendi kuramını beraberinde getiriyorsa, kuramsallaştırma da bir dilselleştirme biçimine karşılık gelir; dilleri hâkimiyetin sosyal yapıları dâhilinde kavramsallaştırmak, modernitenin ve milliyetçiliğin tek-dilli ideolojisi ve tek konulu hermeneötiği tarafından “yapay olarak” bastırılan insan dünyasının “doğal” çok-dilli koşullarını ele almaktır. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* adlı kitabında üç dilsel hafızayı (İspanyolca, İngilizce ve Nahuatl) dile getirerek dilsel ve edebî pratikleri yeniden haritalandırır. Buna bir örnek olarak Bölüm 6, “Tlilli, Tlapalli: Kızıl ve Siyah Mürekkebin Yolu.” adını taşır. Anzaldúa burada başlığın ne anlama geldiğini açıklar:

Antik Aztekliler için in tlilli in tlapalli, la tinta negra y roja de sus códigos (kodekslerdeki yazılarda ve çizimlerde görülen kırmızı ve siyah mürekkep), escritura y sabiduría'yı (yazı ve bilgelik) sembolize eden renkler olmuştur [...] Bir resim, kişide canlandırılan duyguyla bilinçli bilgi arasındaki köprüdür, sözcükler ise bu köprüyü ayakta tutan kablolarıdır. Resimler sözcüklerden daha direkt ve doğrudan olma-

nın yanı sıra bilinçaltına daha yakındırlar. Resim dili sözcüklerle düşünmekten önce gelir, metaforik akıl analitik bilinçten önce gelir [...]

İçimdeki mitleri, olduğum ve olmak istediğim mitleri yazıyorum. Kelimeler, resimler ve duygular hoş bir enerji, bir tür güç taşıyor.

Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo lo que soy, todo lo que algún día será.

Los que están mirando (leyendo),

Los que cuentan (o refieren lo que leen).

Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códigos la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado,

ellos nos llevan nos guían,

nos dicen el camino.

Resimlerle korkumu ehlileştiriyor, ruhumun en derin uçurumunu aşıyorum

Sözcüklerle taşlara, kuşlara, olduğum ve bir gün olacağım her şeyi

yerde sürükleyen yılanların köprüsüne dönüşüyorum.

Bakanlar (okuyanlar),

Hep anlatanlar (ya da okuduklarını aktaranlar).

Gürültülü bir şekilde kodekslerin yapraklarını,

siyah ve kırmızı mürekkebi (bilgeliği),

ve resmedileni açıklayanlar,

Bizi taşıyan, bize kılavuzluk edip

Doğru yolu gösterenler onlardır.

(Anzaldúa, 1987.)

Bu iki paragraf birkaç farklı hafızanın nasıl yan yana koyulduğunu bize gösterir. İspanyolca dilinde mısralar hâlinde sunulan alıntı Meksika'ya 1524 yılında, Tenoktitlan Kuşatması'nın ardından varan on iki Fransisken rahip ile Meksika soylularının vekilleri arasında gerçekleşen bir diyalogu içeren *Colloquios y doctrina*

christiana adlı eserdendir. Bu diyalog Nahuatl dilinde kayda geçirilmiş ve 1565 yılı civarında Bernardino de Sahagún tarafından derlenip İspanyolcaya tercüme edilmiştir. Meksika soylularının, onların Hristiyan doktrinini benimsemesini talep eden Fransisken rahiplere verdiği cevapları sunan bu alıntı ilk olarak Nahuatl dilinde kayda geçirilmiştir. Anzaldúa tarafından alıntılanan kısım Meksikalı asillerin Tlamatinime'ye (kodekslerde kırmızı ve siyah mürekkeple yazılıp çizilmiş şeyleri okuyabilen bilge adamlar) gönderme yaptığı anı bize anlatır. Anzaldúa'nın dilselleştirmesi İspanyolcayı, İngilizceyi ve Nahuatl'ı (ilk ikisi, fethin ardından canlı tutulan güçlü bir "edebi" geleneğe sahip olmuş, sözlü bir dilselleştirme biçimi olan ve olmaya devam eden üçüncüsü ise fetih esnasında bozulmuş ve sonrasında marjinalleşmiştir) içerir ve iki tür yazma biçimine başvurur: Bunlar metropoliten merkezîk alfabetik yazısı ile Kolomb öncesi Meksika (ve Mezoamerika) uygarlıklarının piktografik yazısıdır.

Fakat dil ile bölgeler arasındaki doğal aile bağlarına dair derin inancı ortadan kaldıran başka düzenlemeler bulunur. (Mignolo, 1989a.) Ben okurlarıma Kübalı yazar Edmundo Desnoes'in (1994) ifadesiyle bir dilde "doğmanın" ve hem geçmişte birçok yazarın (Nabokov, Beckett, Conrad) hem de günümüzün Latino/a yazarlarının (Anzaldúa, Moraga, Hijuelos, Labiera vb.) çok iyi bildiği üzere bir ya da daha fazla dil "içerisinde yaşama"nın taşıdığı önemi sorgulamıyorum. Tam tersine bu, gurbeti de bir konum olarak düşünerek jeo-tarihi konumların mantığı ve duyarlılıklarını savunan argümanımı sunarken kabul ettiğim varsayımlardan biriydi. Kişi, Derrida'nın öne sürdüğü üzere (bkz. Bölüm 1) bir "ana dil"e sahip olabilir ya da olmayabilir; ancak bir sonraki bölümde ortaya koyduğum üzere bir ya da daha fazla dilin içine doğmaktan, bunların bedenine yazılmasından kaçınmaz. Millî ideolojiler bir dilin yerleştirilmesinde, saflığının korunmasında, belli bir bölgeye bağlanmasında ve hem bir bilim dalı olarak dilbilimde hem de Batı'nın köklü dil felsefesi geleneğindeki etkili sonuçları destekleyen tek konulu duyarlılıklar inşa etmede başarılı olmuştur. (Aarsleff, 1982.) Bu noktaya kadar öne sürdüğüm üzere küreselleşmenin mevcut evresi millî idealleri ve dilin saflığına dair il-

keleri, edebiyatın homojenliğini ve millî kültürlerin özgünlüğünü –sermayenin büyümesi, yeni finansal ağlar, teknoküresellik ve muazzam göç dalgaları aracılığıyla– gündelik olarak sorgulamaktır.

Küba’da kültür, ideoloji ve toplum konuları üzerine yayımlanan *Temas* (10, [1997]) dergisi, en son sayısının önemli bir kısmını İspanyolca ve İngilizce dillerinde kültürel üretim meselesine adanmıştır. Entelektüel dürüstlüğüne büyük ölçüde saygı duyduğum ve eleştirel çalışmalarını takdir ettiğim Ambrosio Fornet, kendisini kişinin Birleşik Devletler’de üretilen eserlerin ciddi bir bölümünün İngilizce ya da İspanyolca, bazen de her iki dilde yazılmaya başladığı 1959’dan sonra neyin Küba edebiyatı olarak sayılabileceğini belirleyen kriterleri bulmak gibi zor bir duruma sokar. (Aparicio, 1996; 1997.) Onun sunduğu argümanın en güçlü noktalarından biri de dil ile bölgenin, İspanyolca ile “Kübalılık”ın birbirinden ayrılmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda Güney’deki ve Kuzey Amerika’daki hevesli entelektüelleri, bu iki kıtayı dil ile bölge arasında bir bağlantının ve İngilizce ile İspanyolca arasındaki çatışmanın ve, *Armada Invencible*’nin 1588’deki yenilgisinin modern dünya sisteminin yeniden düzenlenmesinde ve dillerin, altkıtâ kültürlerinin ve ulusların birbirine bağlanma biçimlerinde önemli bir noktayı işaretlediği emperyal çatışmalarda, yani bağımsızlıktan önce kurulduğu gerçeğini sorgulamadan düşünmeye teşvik etmiştir. Fornet’in tartıştığı dil/edebiyat meselesinde, tıpkı aynı mesele Çıkanolar/Çıkanalar arasında ele alındığında konunun Meksika ve Birleşik Devletler’le sınırlı olmayışına benzer şekilde, Küba ve Birleşik Devletler’in yanı sıra devreye giren başka şeyler de vardır. İspanya ile İngiltere arasında on yedinci yüzyıldan bu yana, İspanya ile Birleşik Devletler arasında da 1848 yılında Meksika’yla, 1898 yılında da Küba ve Porto Riko’yla ilişkili olarak farklı biçimlerde dile getirilen emperyal çatışmalar bulunur. Modern/kolonyal dünya sisteminde beliren ilk çatlak, onun imgeleminin kuvvet alanının ve içeriğinin değişmeye başladığı anı işaretleyen İspanya-İngiltere çatışmalarının sonucunda oluşmuştur. İkincisi ise, modern/kolonyal dünya sisteminin güçlü ve karmaşık bir yeniden ifade edimi etrafında büyümüştür. Bu emperyal çatışmalar biri çöküş, diğeri de yükseliş hâlinde olan iki impa-

ratorluğu içermiştir. Ancak her şeyden önce, bunlar aynı zamanda on sekizinci yüzyılın sonlarında bağımsızlık kazandıktan sonra kurulan, İngilizce konuşan bir ülke ile on dokuzuncu yüzyılın sonunda hâlâ diğer İspanyolca konuşan ülkelerin neredeyse yüz yıl önce elde ettiği bir bağımsızlık için mücadele veren, ana dili İspanyolca olan iki ülke arasında görülmüştür. Başka bir deyişle o, Kuzey ve Güney Amerika'nın bağımsızlık kazanması ve modern/kolonyal dünya düzeninin imgelemindeki yeri için savaşmasına eşlik eden bir düşünce olan, kuvvet alanının yer değiştirerek Batı Yarımküre'ye kayda değer bir şekilde taşınmasını ifade etmiştir.

Ben Ambrosio Fornet'in Birleşik Devletler'de İngilizce olarak yazılan belli bir tür edebiyatın "Kübalılık"ına yönelik endişesine ısrarla dikkat çekmek istiyorum. Onun da farkına vardığı üzere bu, millî bir meseledir ve 1989 yılından sonra kuşatma altına giren bir milletin perspektifinden böyledir. Fornet bir yazarı belli bir "millet"e ait kılan şeyin onun doğum yeri olmadığını, bunun yerine onun içinde yaşadığı dilin kendisine bir aidiyet hissi verdiğini öne sürer. Dolayısıyla burada ana mesele, kendilerini millî bir oluşumla özdeşleştiren belli bir insan grubuna dâhil yazarın konumudur. Fakat işin özünde, Fornet'in karşılaştığı konunun ve sorunların bütünü, onun dil, bölge, edebiyat ve –millî– kültür arasındaki bağlantıları sürdürdüğü gerçeğinde kaynağını bulur. Başka bir deyişle, Fornet millî edebiyatların kanonu sorununu ele almaktadır. Bu gibi meselelerin elli yıl önce hızlıca çözüme kavuşturulduğu söylenebilse de, millî dilin ve milletin homojen tarihinin gayri-sorunsal kriterleri dâhilinde 1970'li yıllardan sonra sosyal ve tarihî dönüşümler bu gibi kriterlerin kısıtlarını ortaya çıkarmıştır.

Şimdi izninizle Fornet'in argümanında izlediği ana çizgiye geri döneceğim. Öncelikle Fornet tek-dilselleştirme ilkesini kabul ederek çift dilli yazarların gerçekten de diller arasında "seçim" yapma ve hangi dilin ihtiyaçlarını daha iyi karşıladığına karar verme şansının olduğunu savunur. (1997, s. 5.) Ancak bununla birlikte, bu senaryonun pratikte kuramsal bakımdan geçerli olmasına rağmen, yazarın her zaman bir dilin olasılıklarından, ötekini feda etmeden faydalanamayacağına ısrar eder. O, çift dillili-

ğın asla simetrik olmadığını vurgulamakta haklıdır, ancak çift-dilselleştirmenin simetrik olması gerektiğini varsaymakta haksızdır. Dillerin asimetrisi bir kişinin diğerinden daha iyi bilmesiyle değil, modern dünya sisteminin zamana bağlı gelişen içsel yapıları dâhilinde güç meselesine ve onun tarihî dış sınırlarına (kolonyal fark) ilişkindir. Ben bu konuya birinci bölümde, Khatibi'nin görüşünü Arapça ve Fransızcayla karşı karşıya, Arapçanın İspanyolcayla, Latinceyle ve Hristiyanlıkla bağlantılı yeni ortaya çıkan bir ticari ağın (sonradan bugün modern dünya sistemi olarak adlandırdığımız şey hâline gelmiştir) dış kenarına doğru kaydırıldığı erken modern dönemin tarihî arka planında tartışırken değinmiştim. Arguedas örneğinde İspanyolca ile Quechua arasındaki asimetri barizdir. Ayrıca bu durumu yaratan şeyin modern dünya sistemindeki güç ve bilgi kolonyalitesi olduğunu hatırlamanın gerekliliği de aşikârdır. Burada mesele, iki dilin asimetrisinin farkında olarak onların saflığını sürdürmek değildir: Örneğin Quechua'nın şiir, İspanyolcanın da anlatı için daha iyi olduğu kabul edilebilir; fakat kuram ve bilgi üretimi söz konusu olduğunda İspanyolca İngilizce, Fransızca ya da Almanca için ne ise, Quechua da İspanyolca için odur. Dolayısıyla mesele, duruma göre Quechua'yı İspanyolcaya ve İspanyolca'yı İngilizceye enjekte edip hem İspanyolca hem de Quechua'ya (ve Latinoların/Latinaların durumunda hem İspanyolca hem de İngilizceye) "bulaştırmak"tır. Başka bir deyişle çift-dilselleştirme, her iki dilin de hem saflığının hem de asimetrisinin sürdürüldüğü bir çift-dilcilik değildir. Arguedas'ta, Anzaldúa'da, Cliff'te, "Creolité"de (sonraki kısımlarda buna değineceğim) ya da İspanyolcaya Amerika yerlisi dillerinin yapıları ve kavramlarını yerleştirerek yazan Zapatistalar'daki biçimiyle çift-dilselleştirme, odağı dillerin asimetrisini düzeltmek, güç ve bilgi kolonyalitesini eleştirmek olduğu sürece gramatik değil, siyasi bir endişedir.

Umarım burada Fornet ile tartışmaya çalışmadığım ya da onun makalesinde ele aldığı tartışmaya müdahale etmeye niyetli olmadığımı açıkça görülüydür. Ben hem bu tartışmanın hem de Fornet'in makalesinin kritik önem taşıdığını düşünüyorum ve niyetimin meseleye ulusal bir aidiyetten ziyade güç kolonyalitesi-

nin perspektifinden bakmak olduğunu belirtmek istiyorum. Dolayısıyla modern dünya sisteminin ihtilaflı tarihinde –onun iç ve dış sınırlarının oluşum ve yeniden oluşum sürecinde– bahsi geçen meselelere, dilin saflığına bağlanan değerleri aşma ve yerinden etme olasılığına ve böyle bir varsayımın beraberinde getirdiği sorunları ele alacağım. Şimdi izninizle sorunu çerçeveleyen koşulları ve bu çerçevenin ulus-aşırı düzenlemelere doğru sosyal ve tarihî bir hareketle ne kadar ilişkili olduğunu daha iyi anlamak için Fornet’den bir alıntı yapacağım. Bir kez daha, burada mesele ulusu savunmak veya ona karşı olmaktan ziyade, diller ve edebiyatlara yüklenen ulusal değerlerin artık nüfusun kayda değer bir kısmının ulus-aşırı deneyiminin yanı sıra, önem taşıyan modelin mevcut göçler değil, dil ile bölge arasındaki ihtilaflı aşamayı belirleyen on altıncı yüzyıl kolonizasyon süreci olduğu Boliviya gibi ülkelerde dil-aşırı deneyimine artık karşılık gelmediği gerçeğini eleştirel bir yaklaşımla incelemektir:

Una ensayista ha descrito así a los dos principales contendientes: los defensores del inglés desdeñan la posición marginal que ocupa el español en la sociedad y tratan, por consiguiente, de insertarse en el mainstream por la vía del idioma, como han hecho o tratado de hacer numerosos escritores chicanos, puertorriqueños y, en general, “latinos”. Los defensores del español, en cambio, han “sacrilizado su idioma y califican de herejía cualquier transgresión lingüística”. (Fornet, 1997, s. 8.)

Kadın bir deneme yazarı, iki rakip düşüncenin temsil ettiği görüşü şu şekilde ifade etmiştir: İngilizleri savunanlar, İspanyollardan ve onların işgal ettiği marjinal konumdan nefret etmektedir. Bu durumun sonucunda bahsi geçen kişiler İngilizceyi kullanır ve böylece dil aracılığıyla kendilerini ana akımda konumlandırmaya çalışır. Bu hamlenin birçok Çikano, Porto Rikolu ve genel olarak “Latino” yazar tarafından sergilendiği görülür. İspanyolları savunanlarsa bunun yerine dillerinin saflığına saygı duymuş ve “tüm dilsel ihlalleri” sapkınlık olarak nitelendirmiştir.

Birleşik Devletler’de İspanyolcanın saflığını savunanların dil siyaseti söz konusu olduğunda Madrid’deki İspanyol Akademisi’yle aynı ideolojiyi mecburi olarak paylaşmaması gerçeğinden ötürü dildeki saflığa yönelik bu savunmanın bağlamsallaştırılması gerekir. Fornet dil meselesinin, kültürel gücün merkezi önem taşıdığı alan olduğunu gözlemler. Fakat kültürel güç için mücadele veren kimdir? Fornet’e göre bu sorunun cevabı, “İngilizce yazanlar gurbette Küba kültürünü konu alan antolojiler ve çalışmalarından dışlanıp marjinalleştirildiği için” Kübalılardır. Ne var ki o, “milliyetin edebî bir kategori” olduğunda ve devletin millî yazarların korunmasında rol oynadığında ısrar eder. Buna ilaveten, prensipte “millî bir yazarın temelde yerli (veya tabii) ya da yerlileştirilmiş olana karşılık gelmesi ve dolayısıyla sistem tarafından kabul edilip desteklenme hakkını” (1997, s. 9) taşıdığını dile getirir. Başka bir deyişle “milliyet” bir kategori olarak kabul edildiğinde kimin içeride, kimin dışarıda kaldığına karar vermek için türlü türlü numaraların icat edilmesi gerekir. Bu sebepten ötürü ben genel bir düşünce olarak “yerel tarihler”i tercih ediyorum. Böyle bir kavramsallaştırma dâhilinde “ulus”, yerel tarihin özel bir biçimidir. Kuşkusuz onun modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine yerleştirilmesi ve ulusun ötesinde bir sosyal örgüt tasavvur etmeyi zor kılacak şekilde sınırlarının ötesine ihraç edilmesi bakımından tarihî olarak güçlüdür. Şimdi bu tartışmayı, biri Porto Riko’dan biri de Şili’den olmak üzere iki örnekle birlikte incelemeye devam edeceğim. Bu örnekler bizim dil, edebiyat ve ulus meselesini farklı bir düzeye yerleştirmemize ve bu gibi ilişkilerin farklı bir düzen elde ettiği belli yerel tarihleri (örneğin Küba, Porto Riko ve Şili) kıyaslamamıza yardımcı olacaktır.

Şimdi resmi dili İspanyolca olan, “kıtasal bölünme” imgesini ve dolayısıyla edebî coğrafyaları değişime uğratan ülkelerde Kreol nüfusun üyelerinin meşgul olduğu edebiyat alanında meydana gelen yeni gelişimleri bir düşünelim. Burada “Kreol”dan kastettiğim Avrupa kökenli olan, bu kıtayla kültürel bağlantısı bulunan nüfus ya da kolonizasyon sürecinde kaynağını bulan “yerliler”, bağımsızlık kazanarak güç elde edenlerdir. Tanınmış bir yazar ve Porto Riko’da varlıklı ve siyasi bakımdan nüfuzlu bir ailenin üyesi olan Rosario Ferré, son iki romanını (*The House in the Lagoon*, 1995; *Eccent-*

ric Neighborhoods, 1998) Porto Riko’da İngilizce olarak yazmıştır. İzninizle bu romanların ilkinden iki tane paragraf alıntılatacağım:

Porto Riko o dönemde sık sık haberlere konu oluyor, basın tarafından bayındırlık çalışmalarına yönelik son derece ciddi bir ihtiyacın bulunduğu egzotik, uzak bir sömürge olarak tarif ediliyordu. Ada, dört yüz yıl boyunca İspanya’nın kolonisi olarak kalmıştı ve William Randolph Hearst’ün gazetelerinin sık sık işaret ettiği üzere yoksulluk içinde yüzüyordu. Bu durum Birleşik Devletler’in İspanya-Amerika Savaşı’nın ardından adanın kontrolünü ele geçirmesini fazlasıyla haklı çıkarmıştı. Nüfusun yüzde doksanı okuma yazma bilmiyordu ve şistozomiyaz ile kancalı kurt hastalıkları kontrolden çıkmıştı. Dolayısıyla federal hükümet tüm ada sakinlerinin yaşam koşullarını iyileştirecek bir dizi proje planlamıştı. (Ferré, 1995, s. 42.)

Porto Riko’da siyaset, herkesin tutkuyla bağlı olduğu bir meseledir. Ülkede üç parti ve *bizim* kendimizi özdeşleştirdiğimiz üç renk bulunur: Mavi Eyaletlik ile Yeni İlerici Parti’yi, kırmızı Cumhuriyet ile Halk Partisi’ni, yeşil de Bağımsızlık’ı temsil eder. Siyaset bizde dine benzer; kişi ya Eyaletlik ya da Bağımsızlık taraftarıdır. Kimse bunların ikisini birden destekleyemez. Birinin kurtarılması, birinin de cehennemde yanması gerekir. O yüzden Eyaletlik taraftarı iseniz, iki arada bir derede kalırsınız. (Ferré, 1995, s. 42; vurgu benim.)

Şimdi bahsi geçen romanın Porto Rikolu bir adamla evlenerek bu adanın tarihiyle bağlantılı hâle gelen Boston asıllı Rebecca James tarafından yazıldığını varsayalım. Bu, Rebecca James Porto Riko siyasetine dair söylediklerine “inansa da inanmasa da” ve siyasete Ferré kadar bağlı olsa da olmasa da farklı bir okuma olurdu. Fakat Rebecca James, Rosario Ferré’nin aksine ne adaların tarihi ve tutkularına dair “İspanyolca anılara” taşır ne de İspanyolca ve İngilizce dillerinde anılar kaleme alırdı. Burada, şimdilik detaylı olarak ele almayacağım bir sürü enteresan mesele bulunuyor. Ben, bunların şu formül ile açıklayacağım yalnızca bir tanesi ile ilgileniyorum: Bir sonraki sömestr lisans ya da lisansüstü seviye-

sinde, İspanyol veya Latin Amerika edebiyatı üzerine bir seminer vereceğim. Okuma listem Ferré'nin İngilizce yazılmış iki romanını, Ariel Dorfman'ın orijinal baskısı İngilizce olan *Heading South, Looking North* (1998) adlı kitabını ve Gustavo Pérez-Firmat'ın yine İngilizce yazılmış olan *Next Year in Cuba*'sını (1995) içerecek. Sizin de görebildiğiniz üzere, bu metinler biri Şili, biri Küba, biri de Porto Riko olmak üzere üç İspanya Amerika'sı ülkesini temsil eder. Şimdi, benim bu semineri İngilizce mi, yoksa İspanyolca mı vermem gerekir? Ve onu nasıl haklı çıkarırım? Örneğin bunu, "yeni İspanyol ya da Latin Amerika edebiyatı"nın İngilizce dilinde yazıldığını belirterek mi yaparım? Yoksa bunu unutup bir edebiyatı, Birleşik Devletler'de yazılmış olsa bile yalnızca İspanyolca dilinde yazılmış ise (örneğin önceki kısımlarda bahsettiğim, geçtiğimiz yıllarda kısa hikâye kategorisinde Küba'da Casa de las Américas ödülünü alan iki yazarın yanı sıra sanatsal ve edebî denemeler kategorisinde aynı ödülü alan Lourdes Fernández de Castro'nun [1998] eserleri) tercih etmem gerekir?

Ferré'nin durumu, Dorfman ile Pérez-Firmat'ın Birleşik Devletler'de İngilizce yazdığı yerde onun Porto Riko'da İngilizce yazması sebebiyle bu iki yazarından farklıdır. Söz konusu üç ülkenin hikâyesinin bu jeo-politik düzeni, örneğin Şili'nin Birleşik Devletler'e Porto Riko ya da Küba gibi tarihî olarak bağlı olmaması nedeniyle oldukça değişiktir. Ne var ki onların hepsi "İngilizce dili"nde "İspanyolca anılar" kaleme alır ve böylece dil ile bölge arasındaki doğal bağlardan uzaklaşır. Dahası, üç yazarın da, anılarının hem İspanyolca hem de İngilizce dillerinde olduğu ve bir ulusa ait olma meselesinin açık ve seçik olmak yerine daha karmaşık hâle geldiği Çikano/a yazarından farklılaşır. Alfred Artega, editörlüğünü yaptığı *An Other Tongue* (1994) adlı derlemenin giriş bölümünde dil, öznellik ve ulus arasındaki ilişkiye dair görüşünü açıklarken şöyle bir gözlemde bulunur:

Bu özneleştirme meseleleri kendimi *ulus* ve *ethnos* [etnisite] kavramlarıyla ilişkili olarak düşünme biçimimi ve dolayısıyla beni kişisel olarak etkiler. Ben kendimi bir Çikano olarak tanımlıyorum. Kaliforniya doğumluyum ve bir ABD vatanda-

şıyorum; fakat bu ulus ile aramda sorunlu bir bağ var. ABD'deki Anglo-Amerikan milliyetçiler uluslarını benim ait olduğum topluluğu dışlayarak tanımlıyorlar. Örneğin bugün Kaliforniya'nın erkek Cumhuriyetçi valisi ile iki kadın Demokratik senatörü arasında –Meksika kökenli Amerikalılara yönelik– göçmen karşıtı bir histeri duygusu uyandırmayı amaçlayan gizli bir iş birliği bulunuyor. Dolayısıyla ABD şovenizminin beni yabancı kılması, burada günlük olarak deneyimlediğim, alışıldık bir gerçek. Benim ulusum Meksika olmasa da, etnik bakımdan Meksikalı, ırk bakımından da mestizyom. Ama ait olduğum topluluk Birleşik Devletler ile Meksika'nın ulusal sınırları üzerinde zikzak çizen bir bölgede yaşıyor. *Konuştüğümüz dilin bu iki ulusla ilişki içerisinde işgal ettiğimiz konumu yansıttığı ve belirlediği bizim için barizdir [...]* Yirminci yüzyılın sonlarında Kaliforniya'da Çikano olmak ırkçı, etnosantrik ve milliyetçi bir toplumda ırk, etnisite ve ulus söylemleri dâhilinde sürekli madunlaştırılmış bir Öteki olmak demektir. (Arteaga, 1994, s. 4.)

Bundan kısa bir süre önce Güney Konisi'nden bir meslektaşımın başka bir eserimde öne sürdüğüm, Arteaga'nın kiler ile benzerlik gösteren argümanlarıma itiraz ettiğini duymuştum. O gayet doğrudan bir dille Latino/a ve Çikano/a meselelerinin “biz”i değil, ABD'yi ilgilendiren bir sorun olduğunu söylüyordu. Ve “biz” ifadesiyle onun İspanyolca ve –belki de Brezilya kökenlileri de içerecek şekilde– Portekizce konuşan Amerikalılara gönderme yapıyordu. Ancak o da önceden bahsettiğim üzere dil ile bölgeselliği karıştırıyordu. Çünkü Latino/a meselesinin özel birer ulus olarak Uruguay, Arjantin ya da Şili'yi ilgilendiren bir mesele olmayabileceği nasıl doğruysa, buradan onun “İspanyol ya da Latin Amerika”yı ilgilendiren bir sorun olmadığı sonucuna varılamayacağı da o kadar doğrudur. Latino/a meselesi hem “İspanyol” diliyle hem de on dokuzuncu yüzyılda Güney Amerika'nın, İspanya'nın, Fransa'nın ve ABD'nin emperyal çıkarlarının kesişme noktasında ifade bulan jeo-politik ve emperyal bir çatışma olarak “Latinidad” ile alakalıdır. Ulusal paradigma hem Fornet'te hem de bahsi geçen Güney Konili meslektaşımda mevcuttur. Ancak Fornet'in Birleşik Dev-

letler’de Kübalıları/Latinoları/Latinaları bir sorun olarak gördüğü yerde Uruguaylı meslektaşım, belki de Uruguay’dan ABD’ye ciddi ölçüde göç olmadığından böyle düşünmez.

Şimdiye kadar dil, edebiyat, kültür ve bölge arasında kendini gösteren ve on dokuzuncu yüzyılda tarafsız bir düzen olarak yorumlanan güçlü bağların hem sosyal dönüşümler hem de kültürel pratikler tarafından devamlı çözülmekte olduğunu öne sürdüm. Kaliforniya eyaletinde geçtiğimiz yıllarda çift dilli eğitime karşı verilen kararların bu tespiti açıkça desteklediğini düşünüyorum. Dil, edebiyat, kültür ve bölge arasındaki bağlantıları sürdürmek, kültürel düzenlerin emperyal tahsisini yeniden üretmeyi ve “Latin Amerika”nın durumunda emperyal dünya düzeni tarafından empoze edilen örgütlenme biçimi ile uyuşan bir özdeşleşme biçimine kilitlenme ve bağlı kalmayı ima eder. İspanyolca ve İngilizce yerine Aymara/Quechua ve İspanyolca söz konusu olduğunda Bolivya ve Peru’da benzer sorunlarla karşılaşırız. Modernitenin kolonyal ufkunda sınırda düşünme, bugün gündelik olarak gözlemlenebilen “kültürler arası” çatışmalara yerleşik olan kolonyal mirasları anlamaya ve bunlara uygun eylemler belirlemeye katkıda bulunabilir. Pekâlâ, bu eylemlerin nerede uygulanması gerekir? Bunun cevabı eğitim, medya ve “kültür”ün bir güç, hâkimiyet ve özgürleşme meselesi hâline geldiği tüm olası yerlerdir. Örneğin Birleşik Devletler’de “çift dilli eğitim”in İngilizce/Fransızca ya da İngilizce/Almanca değil de İspanyolca/İngilizceyi ifade etmesi de emperyal çatışma tarihinin ve dilin, “kültür”ün ve bilginin alanında modernite/kolonyalitenin baskıcı imgelemine izini oldukça belirgin şekilde taşıyan bir gerçektir. Şimdi bu argümanı bir adım daha ileriye taşıyacak ve “Creolité”yi bu bağlamda ele alacağım.

Ulus-Devletlerin Ötesinde Dilselleştirme

Önceki paragraflarda ana hatlarıyla bahsettiğim senaryo okuduğunuz bölümün ilk kısmında ortaya koyduğum, kolonyal miraslar ile mevcut küreselleştirici süreçlerin buluştuğu daha büyük bir

tablonun içinde yer alır. Bugün gitgide büyüyen ekonomik ve teknolojik küresel bütünleşme süreci ve onun doğurduğu sonuçlardan bazıları (örneğin muazzam göç dalgaları) bizi –ulusal– diller ile bölgeler arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeye zorlar. Ulusların statüsünün küresel ekonomik bütünleşme sürecinin bir parçası olarak yeniden ifade edilmesi, birbiriyle ilişkili dilselleştirmeleri ve değişken kimlikleri içeren bir dünya oluşturmaktadır. İnsanlar çok-dilli hâle geldikçe onların tarih, milliyet ve ırk algıları, dilselleştirmeleri kadar karmaşık bir biçime bürünmektedir. Sınır bölgeleri, diaspora ve post-kolonyal ilişkiler çağdaş hayatın gündelik olgularıdır.

Göçün dilselleştirmeyi değiştirme biçimi onun jeo-politik yönüyle bağlantılıdır. Göç dalgaları on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'dan Afrika'ya, Asya'ya ve Amerika'ya yönelirken, yirminci yüzyılın sonlarında tam karşıt yönde hareket etmişlerdir. Böylece göç hareketleri hem Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'de ulusal dilselleştirme ve dolaylı olarak ulusal okuryazarlık ve edebiyat düşüncesini parçalamaktadır. Diğer yandan yerli toplulukların yükselişi ve kamu alanına katılımının (yakın geçmişte Chiapas'ta gelişen olaylar ya da Boliviya'da devletin kültürel politikaları buna örnektir) ulusal dilselleştirme düşüncesine ve dil ile bölge arasındaki birer ilişkiye karşı çıkan göç hareketlerini tamamlar. Homojen ulusal kültür, tarihî ve edebî geleneklerin karşılıklı rızaya dayalı aktarımı ve saf etnik topluluk düşünceleri günümüzde derinlemesine gözden geçirmeler ve yeniden tanımlamalar içeren bir süreç içerisinde. Bizim yapmamız gereken şey, dilselleştirme ve anlamların ortak özellikler (örneğin “etnik kültür”, “ulusal kültür” vs.) taşıdığı varsayılan topluluklara tahsis edilme süreçlerinin taşınma biçimi ve dilsel haritaların, edebî coğrafyaların ve kültürel çevrelerin yeniden resmedilme şekli üzerinde ciddiyetle düşünmektir.

Mevcut küreselleşme süreci, daha önce eşî benzeri görülmemiş bir şekilde gerçekleşse de yeni bir süreç değildir. Daha büyük bir ölçekte, yirminci yüzyılın sonlarında –birincil olarak ulus-aşırı şirketler, medya ve teknoloji aracılığıyla gerçekleşen– küreselleşme, izi transatlantik keşiflerin ve Batı hegemonyasının pekişmesinin başlangıcını işaretleyen 1500'lü yıllara kadar sürülebilen bir süre-

cin en güncel biçimidir. Paradoksal olarak, hem erken modern ve erken kolonyal dönemler (kabaca İspanya ve Portekiz imparatorluklarının baskın olduğu 1500-1700 yılları arası) hem de modern ve kolonyal dönemler (kabaca İngiliz İmparatorluğu ile Fransız ve Alman kolonyalizminin baskın olduğu 1700-1945 yılları arası) ulusal dillerin transatlantik keşiflerin ve geliştirilmiş taşımacılık yöntemlerinin teşvik ettiği göçlerle eşzamanlı olarak pekişmiştir. Bu süreç *bir* ulusu birleştiren *bir* dilin saflığının altını oymak için gereken koşulları sağlamıştır. İlk büyük buharlı geminin –1852 ile 1857 yılları arasında– inşa edilmesi o zamana kadar imkânsız görülen transatlantik göçleri mümkün kılmıştır. 1860 ile 1914 yılları arasında milyonlarca insan Avrupa’dan Amerika’ya göç ederek dilsel kolonyal haritayı karmaşıklaştırmış ve ulusal edebî coğrafyalara yönelik gitgide artan bir talep doğurmuştur. Örneğin Arjantin’deki entelektüellerde, ulusal ve dilsel topluluğun İtalya’dan muazzam miktarlarda göç alarak sarsıldığı (Conde, 1988) on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında belirgin bir tedirginlik görülmüştür. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında göç dalgaları ve başkentlerin ulusallaşması, Güney ve Kuzey Amerika’daki ulus-inşacıları tarafından vurgulanan genel eğitimin ve yayım kültürünün yaygınlaşma süreci ile çarpışmıştır. Böylece, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde Amerika yerlisi mirasları müze eserleri, yani bugünün kritik güçlerinden ziyade geçmişin gerçeklikleri hâline gelmiştir. Diğerlerinin yanı sıra Nahuatl dili, ulusal diller/dilselleştirmeler tarafından bastırılan milyonlarca insanın bir dilselleştirme etkinliği yerine geçmişe ait bir dil (yani bir nesne) olmuştur.

Göçsel faktörler dilsel, edebî ve bölgesel homojenliğin eksikliklerinde oldukça sessiz ve sakin olan ufkuna bir kargaşa ögesi dâhil etmiştir. Arguedas’ın sunduğu tablonun İspanya’nın kolonize edici göçlerinden önceki dilselleştirme pratikleri ile kolonize edici göç hareketlerinin taşıdığı yeni pratikler arasındaki çatışmayı sunduğu yerde, Cliff ve Anzaldúa farklı bir harita çizer: Bu, ters göçün –1945’ten sonra– Üçüncü Dünya olarak yeniden adlandırılan kolonyal bölgelerden Birinci Dünya’ya yönelen göçlerin (örneğin Cliff’in Avrupa’ya, Anzaldúa’nın dedelerinin Birleşik Devletler’e

gitmesi) haritasıdır. Burada bir yandan Arguedas'ın, diğer yandan da Cliff ile Anzaldúa'nın benim kronolojik başlangıcını 1500 yılı civarında saptadığım spektrumun sonuna denk geldiğini söylemek mümkündür. Arguedas metropoliten merkezlerden kolonyal topraklara gerçekleşen göçlerin doğurduğu dilsel çatışmaların miraslarını ve yerel dillerde kolonyal dillerden kaynaklı beliren çatlakları deneyimlemiştir. Cliff ile Anzaldúa içinse, dilsel pratiklerin kolonyal dilde çatlaklar açtığı görülür. Cliff'in metinlerinde bu çatlaklar emperyal dilselleştirme pratiklerinin kolonyal topraklarda dilsel dönüşüme uğraması sonucunda ortaya çıkar. Anzaldúa'nın durumunda bu gibi çatlaklar iki yerinden edilmiş dilsel topluluğun dilselleştirme pratiklerinden dolayı oluşur: Bunlar İspanyol yayılımından dolayı yerinden edilen Nahuatl dili ile modern dönemdeki kolonyal dillerin (İngilizce, Almanca ve Fransızca) gitgide artan hegemonyası tarafından yerinden edilen İspanyolcadır.

Anzaldúa'nın dilsel pratiklerin gelecekteki coğrafyalarına yönelik gözlemleri sunduğum argüman için önem taşır: "Bu yüzyılın sonlarına doğru İspanyolca konuşanlar, lise ve üniversite öğrencilerinin Fransızcanın daha "kültürlü" bir dil olarak görülmesi sebebiyle Fransızca dersleri almaya teşvik edildiği bir ülke olan Birleşik Devletler'de en büyük azınlık grubunu oluşturacaktır. Fakat bir dilin canlı kalması için kullanılması gerekir. Dolayısıyla bu yüzyılın sonlarına gelindiğinde çoğu Çikano ve Latino'nun ana dili İspanyolca değil, İngilizce olacaktır." Cherrie Moraga'nın *The Last Generation* (1993) adlı eseri de benzer bir düşünce dile getirir: Çikanoların/Çikanaların ve Latinoların/Latinaların dilselleştirme pratiği İspanyolca değil, İngilizce olacaktır. Ne var ki ben, bu gibi öngörülere güvensizlik duymaya ya da onların aksini iddia etmeye müsait bir durumda değilim. Yine de diğer deneyimlerime dayalı olarak birkaç kuşkumu dile getirmek istiyorum. Bu kuşkular Anzaldúa ile Moraga'nın öngördükleri süreci raydan çıkarmaya yönelik üstü kapalı isteklerini destekler. Örneğin Anzaldúa'nın, İngilizcenin Çikano/Çikanaların ulusal dilselleştirme hâline geleceğine ve Fransızcanın seçkin bir yabancı dilselleştirme biçimi olacağına yönelik korkusu 1994 yılına gelindiğinde 1987'dekiyle aynı görünmeyebilir. Benim bu şüpheleri dile getir-

mek için iki sebebim bulunuyor: Bunlardan birincisi, geçtiğimiz yıllarda üniversite düzeyinde Fransızca dersleri alan öğrencilerin sayısında görülen düşüştür; ikincisi ise Fransa'nın dilsel haritaları ve edebî coğrafyalarının bu ülkenin dışında değişim göstermesi ve dil ile ırk arasındaki ilişkiyi konu alan sosyal ve akademik söylemlere yönelik farkındalığın gitgide artmasıyla birlikte *la Francophonie*'a duyulan ilginin yaygınlaşmasıdır. Frankofon dilselleştirmenin Fransa'daki Fransızca dilselleştirmesiyle, Birleşik Devletler'deki Hispanik dilselleştirmenin İspanya'daki Kastilyaca dilselleştirmesiyle olduğu kadar fazla ortak yönü vardır: Aynı *diller* oldukça farklı dilselleştirme önceliklerine, hislere ve bilgilere olanak tanır.

Frantz Fanon'un ([1952], 1967) Fransızcanın Fransa dışındaki kolonyal mirasları ve dilsel siyasetleri ve dilsel ideoloji ile ırk arasındaki iş birliği üzerine düşünceleri bu tartışma ile yakından alakalıdır. Eğer on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sı ırk kavramını icat ettiyse ve bu kavram on yedinci yüzyıldaki "kanın saflığı" ile yirminci yüzyıldaki "ten rengi" arasında bir köprü görevi gördüyse, dilsel ideolojinin modern/kolonyal dünya sistemi imgelemindeki yeri zahmetsizce bulunmuştur. Hayvan türlerini sınıflandırma yöntemi, "insan ırkları"nın sosyal evrimi aşan bir mirasın üzerine temellendiği hipotezinin (von Humboldt, 1988) zeminini sağlamıştır. Aynı zamanda, yeni dilbilim bilimi dilleri sınıflandırırken biyolojik bilimlerden esinlenmiş ve benzer şekilde toplulukların özgün olduğuna inanılan karakteri ile bunların dillerinin karakteristikleri arasında ilişki kurmuştur. Hint-Avrupa ve Sami dilleri (İbranice ve Arapça) arasındaki boşluklar, ırksal sonuçları olan dilsel karşıtlıklar olarak inşa edilmiştir. Bu yargı, İspanya'nın Amerika yerlisi dillerinin İspanyol misyonerler ve entelektüeller tarafından değerlendirilmesine yönelik kolonyal söylemini okumuş olanlara tanıdık gelecektir. Örneğin Ernst Renan (1863), Sami dillerinin Avrupa dillerinin kusursuzluğuyla zıtlık oluşturan kaba, geriye dönük karakterinden, erken dönem İspanyol misyonerleri ve entelektüellerini yankılayan bir şekilde bahseder. Günümüzde etnisite olarak dilselleştirmeye dayalı bir insan zekâsı hiyerarşisine duyulan inanç, her zaman bu şekilde dile getirilmese de akademik çevrelerde bile canlılığını korumaktadır.

Fanon'un *White Masks, Black Skins* ([1952], 1967) adlı kitabının Renan'a direkt bir tepki olarak yazdığı ilk bölümü, "Zenci ile Dil" başlığını taşır. O burada şunu dile getirir: "Ben dil olgusuna temel bir önem atfediyorum. Siyahilerin ötekinin boyutunu kavrayış biçiminin öğelerinden birini bize sağlayacak olan bu konu ile söze başlamayı gerekli görmemin sebebi budur. Çünkü konuşmak, üstü kapalı olarak öteki için mutlak bir şekilde var olmayı ifade eder." (s. 17.) Fanon'un spekülasyonları metropoliten dil, Karayipler'de Martinikler ile Guadeloupelilerin, Afrika diasporasının bağlamında da Antilliler ile Senegallilerin dilleri arasındaki ayrımlarla bağlantılı olarak Fransız Antilleri'ndeki siyahilerin etrafında biçimlenir. Kolonyal taklitçilik bu ilk bağlamda iyi Fransızca konuşarak beyazlık statüsü elde etmeyi içermiştir. İkincisinde ise Martinikliler, Fransızca diliyle bağlantılı olma şekillerinden dolayı Antiller'deki Guadeloupeliler ve siyahilerin yanı sıra Senegallilerden "daha iyi" olduklarını düşünmüşlerdir. Fanon bu yüzden kitabının giriş kısmında "Zencinin iki boyutu vardır. Bu boyutlardan biri akranlarına, diğeri de Beyaz adama mahsustur." der. Böylece, Anzaldúa'nın Fransızcanın seçkinliğinin Birleşik Devletler'de İspanyolcanın madunluğuna baskın geleceğine yönelik korkusu İspanyolcanın İspanya dışında, İngilizcenin de İngiltere ve ABD dışındaki gücüne benzer şekilde Fransızcanın Fransa dışında (bu, Fransa'nın da Frankofon bir ülke olmasına rağmen, *Frankofon* olarak adlandırılır) gitgide güç kazanması durumunu göz önünde bulundurursak ilginç bir yola sapabilir. Her hâlükârda Frankofon dilsel haritalar, edebî coğrafyalar ve kültürel çevreler ile modern bölgesel Fransızcanın atmosferi arasında paralel bir bağlantı kendisini gösterir.

CRÉOLITÉ VE SINIRDA DÜŞÜNME

"Créolité" söz konusu olduğunda kolonyal farkı vurgulamaya gerek yoktur. Çünkü o, hem "Kreol düşünce"nin hem de "Kreol dilinde düşünme"nin temelini oluşturur. Ne var ki burada es geçeceğim bir konu olan toplumsal cinsiyetin bu bağlamda önem ta-

şıldığından, konuyla ilgilenen okurlarım Maryse Condé ile James Arnold'ın makalelerine (Arnold, 1995; Condé, 1998) danışmayı faydalı bulabilirler. Ben emperyal çatışmaların kesişme noktasında, yani modern/kolonyal dünyanın iç ve dış sınırlarının erken dönem İspanyol kolonyalizminden İngilizlerin, Fransızların ve Hollandalıların Karayip Havzası'na müdahalelerine ve Birleşik Devletler'in geç dönem müdahalelerine kadar uzanan yüzlerce yıllık zaman diliminde ifade bulduğu yerde dile, etnisiteye ve Karayipler'in adasal jeo-politikasına odaklanacağım.

“Kreol” ifadesi Fransız ve İngiliz Karayipler’inde, İspanyol Karayipler’inde ve anakaradakinden farklı bir anlam taşır. Bu anlam farklılığı (İspanyol kolonyalizminin “Kreol”ü ile İngiliz ve Fransız kolonyalizmlerinin “Kreol”ü) ilginç bir şekilde modern dünya sisteminin birinci ve ikinci evrelerinin kesişme noktasında konumlanır. Dahası, İspanyolcada “Kreol” İspanyolca konuşan belli bir Avrupa kökenli insan topluluğunu ifade eder. Fransız ve İngiliz Karayipler’inde ise “Kreol” bir dildir. Bu durumdan bariz olarak görülebileceği üzere bahsi geçen iki evre “ardışık” değildir; bunun yerine ikincisi, birincisinin yerine geçer. Ancak onlar bir arada var olurlar ve var olmuşlardır. Bolivya ve Meksika’daki “Kreol”ler güç sahibi “mestizo”lardır. Bunlar kan orantıları ne olursa olsun kültürel bakımdan Batı kozmolojisini benimsemişlerdir. “Kreol”ler, ırksal olarak karakterize edilmenin ötesinde, İspanya Amerika’sında İspanyol dili ve hafızasında kökleri bulunan, fakat Avrupa’daki kökleri sökülmüş marjinal Batılılardır. Onlar kendileri için inşa ettikleri ulusal ideoloji tarafından tanımlanırlar. Karayipler’deki “Kreoller” ise kölelerin soyundan gelirler ve İspanyol akranlarının aksine hiç güç sahibi olmamışlardır. Öte yandan Karayipler’de “Kreol”, Bolivya’daki Aymara’ya denk bir mevkiye sahip madun bir dilin adıdır. Kreolün adalarda metropoliten çok uzakta yaşayan Fransızların Fransızca’yı dönüşüme uğratması sonucunda ortaya çıkarak köleler tarafından öğrenilip benimsenen ya da Fransızcanın ana dillerini Fransızca ile bağdaştıran köleler tarafından dönüşüme uğratılan bir dil olup olmadığı konuyla alakasızdır. Burada asıl önem taşıyan mesele, İspanyolcada Fransız ya da İngiliz Kreolünün bir denginin bulunmamasıdır. Şimdiye kadar ele aldı-

ğımız, birbiriyle ilişkili iki ayrı ve farklı dilin (yani İspanyolca ve İngilizce ya da İspanyolca ve Aymara) durumunun aksine Karayipler’de “Kreol”, hem ilk dil hem de akraba dildir. Her hâlükârda “Kreol” yakın geçmişe kadar bir dilden ziyade aşağı bir diyalekt olarak görülmüştür. (Dil, diyalekt, milliyetçilik ve kolonyalite arasındaki ilişki için bkz. Bölüm 6.)

Éloge de la créolite [Kreollüğün övgüsü] (1993) adlı kitabın üç yazarı olan Bernabé, Chamoiseau ve Confiant *Creolité* [Kreollük], *Negritude* [Zencilik], *Americanité* [Amerikanlık] ve *Antillanité* [Antillik] kavramları arasında ayrım yapar. Bu ayrımlar bir yandan dili etnisiteden, diğer yandan da dili bölgesellikten koparır. Bunlardan ilki (dili etnisiteden koparmak) öncelikli olarak kolonyal yayılım, ikincisi de (dili bölgesellikten koparmak) devlet inşası sürecidir. *Creolité* ise kademeli bir şekilde, yani bir öncekinin yerine geçecek yeni bir kavram değil, bunları kendileriyle ve Kreollükle farklarıyla birlikte kaynaştıran bir kavram olarak sunulur. Aime Césaire tarafından ortaya koyulan Zencilik kavramı, Afrika siyahiliğinin Avrupa beyazlığı ile yüzleşme içerisinde eski hâline kavuşturulmasını sağlamıştır. *Éloge*’nin yazarları *Americanité* kavramıyla Arjantin’den New England’a kadar uzanan ve Karayipleri de içeren Amerika kıtasında yaşayan tüm göçmenlere gönderme yapar. Onların kendi Amerikanlık ve Karayiplilik tanımlarını kapsamlı olarak alıntılایacağım.

Bu ayrımlar Bölüm 2’deki jeo-tarihî tartışma için son derece ciddi sonuçlar doğurur. Dilin, bölgenin ve ırkın on dokuzuncu yüzyıl entelektüelleri tarafından varsayılan ontolojik boyutu ve doğal karşılıklı ilişkisi Güney ve Kuzey Amerika’yı İspanyollar ile İngilizler arasında bölüştürerek Karayipler’i tablonun dışında bırakmıştır. İspanyolca konuşan ülkeler (Santo Domingo, Porto Riko ve Küba) doğal olarak İspanya Amerika’sının bölgesel imgelemine bağlanmıştır. Ne var ki Barbados ile Jamaika, resmî dillerinin İngilizce olması sebebiyle Birleşik Devletler’in ulusal imgelemine aynı şekilde bağlanamamıştır. Diğer yandan ve on dokuzuncu yüzyıl Amerika’sında baskın ideolojiler İngiltere ve İspanya’dan bağımsızlık kazanan ülkelerde doğan entelektüeller ta-

rafından inşa edildiğinden, Fransız Karayipler'i "Latin" olmasına rağmen daha fazla yalıtılmıştır. Bu durumun iyi bir örneği Haiti Devrimi'nin en azından 1970'li yıllara kadar unutulmuş olmasıdır. Bu devim hem Fransa'dan hem de İspanyolca ve İngilizce konuşan kıtasal ülkelerdeki bağımsızlık ideolojilerinden yalıtılmıştır. Tabii ki, günümüzde NAFTA'nın Kuzey Amerika'da Bilbao ya da Jefferson tarafından öngörülemeyecek bir şekilde ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda Kanada'nın da bu tabloya dâhil edilmesi gerekir. Modern/kolonyal dünya sisteminin jeo-politik imgelemine temelinin ve Amerika kıtasının bunun içindeki yerin kökenleri on altıncı yüzyıla dayanır. Ne var ki on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde onun kendisini İngilizce ve İspanyolca dillerinde ifade eden "Amerika" doğumlu bir aydınlar sınıfı tarafından örgütlenmeye başladığı görülür. Günümüzde siyahi bir aydınlar sınıfının belirmesiyle birlikte Karayiplilerin sahneye çıkma vakti gelmiştir. Ancak hepsi bununla sınırlı değildir; çünkü Amerika yerlisi entelektüellerin 1970'li yıllardan beri duyduğumuz sesleri de İspanyol Amerikalı Kreollerin perspektifinden sunulan ve savunulan bu tabloyu karmaşık hâle getirmektedir. Genel olarak Atlantik imgelemine hâkim olduğu dönemde Pasifik sahilinde konuşlanan Amerika yerlilerinin "eksikliği", Karayipler'in "eksikliği"ne ilave edilmelidir.

Şimdi izninizle Kreollüğe ve Karayipler'e geri döneceğim. İlk olarak Kreollüğün modern dünya sisteminin özel bir yerel tarihinde doğarak üç evreyi (İspanya İmparatorluğu hâkimiyetindeki erken dönem köle ticaretinden Fransa kolonyalizmi altındaki devamına ve uzun yirminci yüzyılda Karayipler'deki ABD mevcudiyetinin doğurduğu sonuçlara kadar, yani 1898'den bu yana uzanır) boylayan özel bir sınırdaki düşünme biçimi olarak taşıdığı potansiyeli biraz daha keşfetmek istiyorum. Amerikalılık ile Karayiplilik arasındaki ayrımlar şunlardır:

Öncelikle Amerikanlaşmayı üreten sosyotarihi süreçler yapı bakımından Kreolizasyon boyunca kendini gösteren süreçlerden farklıdır. Gerçekten de Amerikanlaşma ve onun doğal sonucu olan *Amerikanlık hissi*, Batı nüfuslarının yeni vaftiz

ettikleri bir dünyada diğer kültürlerle hiçbir etkileşime girmeden kademeli olarak adapte oluşunu ifade eder. Böylece on üç koloniyi oluşturan Anglo-Saksonlar, geleceğin Amerika devletinin embriyosu olarak kültürlerini, rezervasyonlarda hapsedilen ya da toplu katliama kurban giden Kızılderililerin bu kültürü başlangıçta hemen hemen hiç etkilemediği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda neredeyse kırarç olan yeni bir çevrede sergilemişlerdir [...] On dokuzuncu yüzyılda büyük göç dalgalarıyla birlikte Arjantin'e giden İtalyanların ya da Trinidad'daki tarlalarda çalıştırılan siyahi kölelerin yerini alan Hinduların orijinal kültürlerini bütünüyle değişime uğratmadan yeni kültürlere adapte edişi bununla benzerlik gösterir. *Dolayısıyla Amerikanlık, birçok bakımdan olağanüstü bir yalıtılmışlığa sahip bir göçmen kültürüdür.* (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 92-93.)

Kreoller, Karayiplilik ve Kreollük hâlâ örtüşmeye devam eden, fakat farklı düzeylere ait olan kategorilerdir. Kreol olmak ya da kendini Kreol olarak tanımlamak bir grup insanın kimliğini belirlemek ve diğerlerinden ayırt etmektir. Böylece “Biz kendimizi Avrupalı, Afrikalı veya Asyalı değil, Kreol ilan ediyoruz.” (1993, s. 75) demek, bir kimliği bir bölgeyle ve bu bölgeyi oluşturan tarihi süreçlerle ilişki içerisinde belirlemektir. Ancak bu, her şeyden önce “işsel bir tavır”, bir bakma değil de varoluş biçimi tarafından tanımlanır. “Kreollük” içinde tanımlandığı ve düşünüldüğü yerel tarihte öncelikle Karayiplilik ile Amerikanlığın örtüştüğü Louisiana'yı da içeren genişletilmiş Karayipler'de Fransız kolonizasyonunun bir sonucu olan bir varoluş biçimini tarif ederek tanımlanır:

Bunları (Karayiplilik ve Amerikanlık) aynı ülke içerisinde yan yana koyulmuş veya birbirine nüfuz etmiş hâlde bulmak mümkündür: Böylece ABD'de Louisiana ile Mississippi'nin baskın şekilde Kreol olduğu yerde, başlangıçta yalnızca Anglo-Saksonların yaşadığı bir yer olan New England'ın yalnızca Amerikandır. Ne var ki köleliğin yasaklanmasının yanı sıra siyahilerin Kuzey'deki yükselişinin ardından ve yirminci yüzyılda İtalyanların, Yunanlıların, Çinlilerin ve Por-

to Rikoluların varışı esnasında kişi bir Kreolizasyon sürecinin kısa süre içerisinde New England'da başlaması için gereken şartların olgunlaştığını düşünebilir. (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 93.)

Böylece, Kreollük Karayipler'de Fransız kolonizasyonunun ortaya çıkardığı bir varoluş biçiminden tanımlanmanın yanı sıra, Kreollüğü bir dünya deneyimi olarak karakterize etmek için bunun ötesine de yansıtılır. Finlandiyalı antropolog Ulf Hannerz'e göre (1987a; 1987b; 1991) "Kreolizasyon'da çevre", dilleri ve bilgileri karıştırmayı içeren mevcut olguyu dekolonizasyonun, artan göçlerin ve medyanın insanların göç etmediği yerlere gitgide uzanmasının bir sonucu olarak karakterize etmiştir. Hannerz tarihî ve jeo-politik konumu açık ve seçik şekilde tanımlanmış bir metafor olarak Fransız kolonyalizminden başlayarak sosyotarihî bir senaryoyu tarif etmeye koyulur. Yine aynı şeyi –şimdiye kadar başlangıç noktası olarak kullandığım– sınır bölgeleri, çifte bilinç, kültür-aşırılama gibi aynı türden farklı metaforlarla da yapması mümkündür. Ancak "Kreolizasyon"un Hannerz tarafından içinde kullanıldığı boyut ile bunun siyahi Karayipli entelektüeller tarafından kullanılma biçimi arasında ayrım yapmak önemlidir. Ortiz için kültür-aşırılama ne ise, Hannerz için "Kreolizasyon" da odur: O, sosyal tarihteki karışık "genler" ve "memler" in bir tarifidir; ancak Kreolizasyon'un ya da başka durumlarda kültür-aşırılama veya melezliğin içinde tarif edildiği antropolojik ifade edim mahallerinin bir karışımı değildir. Ortiz bu terimi ulusu tanımlamak için kullanmıştır. Hannerz de ondan elli yıl sonra bir dünya olgusunu tarif etmek için kullanır.

Ne var ki Karayipli entelektüeller için Kreollük aynı zamanda onlara etki eden, varlıklarına ve düşünce biçimlerine yerleşik bir şeydir. Başka bir deyişle o, düşünme eyleminin kendisine yerleşik bir olgudur. Onun jeo-tarihî sınır bölgelerindeki Çikano/a deneyimine mantığı bakımından benzerlik gösteren, fakat tarihi bakımından farklılaşan bir "sınırdaki düşünme" örneği olduğu da söylenebilir. O benzer şekilde Birleşik Devletler'deki köle miraslarının çifte bilincinden ve Khatibi tarafından ve daha belirgin şekil-

de Khatibi tarafından Fransızca ile Arapçanın kesişim noktasında İspanyollar ile Morolar arasındaki çatışmaların eski anılarıyla ilişki içerisinde öne sürdüğü “başka bir düşünme”den de farklılık gösterir. Kreollük bunun yerine bölgesel ve jeo-tarihî bir konumu ifade eder. Bunun için “Avrupalıların, Afrikalıların ve Asyalıların Karayipler’deki tek Amerikanlaşma süreci” (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 93) olarak tanımlanır. Daha özel bir anlamda Kreollük ekonomiye ve daha spesifik olarak Fransız kolonyalizminin Karayipler’deki deneyimine dâhil olan plantasyon ekonomisine bağlı – ve dünyanın başka yerlerindeki benzer deneyimler için de geçerli olabilen – bir varoluş biçimi olarak tanımlanır: “Karayipler’deki küçük adalarda yaşayan Avrupalılar ve Afrikalılar; Mascarene Adaları’ndaki Avrupalılar, Afrikalılar ve Hintliler; Filipinlerin ya da Hawaii’nin belli kısımlarındaki Avrupalılar ve Asyalılar; Zanzibar’daki Araplar ve siyahi Afrikalılar” gibi grupların hepsi, belli bir bölgeye ya da dile bağlanmayan, bunun yerine karşılıklı bağlantı içerisindeki bir bölgeselliği ayıran bir varoluş biçiminin koşulunu oluşturan tarihî deneyimlere karşılık gelir: “Bir plantasyon ekonomisine dayalı olan *bu nüfuslar, aralarında göreceli bir beraber yaşama durumuna imkân tanıyan yeni kültürel tasarımları icat etme görevini üstlenirler.*” (Bernabé ve diğerleri, [1989], 1993, s. 92.)

Halkların, bölgelerin, uyrukların, anıların ve dinlerin kesişimi kişiyi “Kreollük”ün temel bir bileşeni olarak dile geri götürür: “Biz Kreol yazarların sahip olduğu birincil zenginlik, birçok-dil (Kreol, Fransızca, İngilizce, Portekizce, İspanyolca vs.) konuşabilmektir” (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 104.) Kreollük, tıpkı Khatibi’nin “başka bir düşünme”si gibi diller içerisinde ve kuşkusuz ulusal dillerin tek konulu saflığının (örneğin “bu ülkeye gelen herkes X dilini konuşmalıdır; çünkü X, *bu ülkenin dilidir*” yargısı, özellikle modern dünya sisteminin çekirdek ulusları başta olmak üzere bugün dünyanın birçok kısmında geçerlidir) ötesinde bir düşünme biçimidir. Fakat tabii ki Kreol dilinin bir varoluş biçimini belirleyen şey olduğu açıktır. Ne var ki, Kreollüğün planı ve projesi yalnızca Kreol’ü Fransızcadan farklı bir dil olarak kabul edip övmek değil, Fransızca’yı benimseyerek Kreol ile yazmak ve düşünmektir; bu da sınırda düşünenin Kreollükte konumlanan ma-

dun bir perspektif olarak taşıdığı epistemolojik potansiyeli açıklar. Kreol ile yazma ve düşünme artık hegemonik ve kolonyal bir dil olarak Fransızcadaki saflık ve tutarlılık ilkesinin aynısını sürdürmeyi beraberinde getirmez; ancak Kreol konuşanların sayısının Fransızca konuşanlara nazaran kısıtlı olması sebebiyle yalıtılmayı beraberinde getirebilir. Kreol içerisinden Fransızca'yı benimseyerek Kreol ile düşünmek ve yazmak Fransızca gibi araçsal bir dili “kullanmayı” ve böylece bir varoluş biçimini madunun perspektifinden baskın varoluş biçiminin içine yaymayı ifade eder. Genel olarak bu, epistemolojik bir perspektif olarak sınırda düşünmenin en önemli noktasıdır. Böylece Kreollüğün madun bir dilde düşünme, yazma ve var olma biçimi olduğu, bir hegemonik bir dili benimseyip kullandığı ölçüde, bunların tümü belli bir yerel tarihle sınırlı olmanın yanı sıra küresel tasarımlarla, güç kolonyalitesiyle ve modern dünya sisteminin yayılımıyla kesişme noktasında oluşturulan birkaç yerel tarihe benzerlik gösterir. Bu sebeple Kreollük “evrensellik” e dair farklı bir bakış açısı sunar ve *Éloge*’nin yazarlarının şenlik ve misafirperverlik olarak tanımlamasıyla birlikte “çeşitlilik” boyutunu açar.

Éloge’nin ana iddiaları, yeni olmanın yanı sıra bir epistemolojiye karşılık gelen bir estetiği belirledikleri için izlenceseldir. İlk olarak Kreollüğün temeli, onun bir olgu olarak karmaşıklığı ile paralellik gösteren karmaşıklıkta bir düşünce biçimi (“Kreollüğümüz, Kreollüğün kendisi kadar eksiksiz bir düşünce ile incelememiz gerekir”; Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 90) talep eder. Burada, Bölüm 3’te de dikkat çektiğim üzere, melezliği –gözlemcinin evrensellliğini ön varsayım kabul ederek sosyal bilimlerin epistemolojik ilkesini sürdüren– disiplinler arası bir perspektiften (örneğin kültürel çalışmalar) karmaşık bir olgu olarak *incelemek* ile onu disiplinler tanımının dışına taşan bir epistemoloji olarak *düşünme* arasında kayda değer ve aydınlatıcı bir fark bulunur. Bu ikinci durumda Kreollük “sahte evrensellüğün, tek-dilliliğin ve saflığın bir imhası” (1993, s. 90) olarak düşünülür ve formüle edilir. Böylece, Kreollüğün (Anzaldúa’nın “yeni mestiza bilinci” olarak) önerdiği şey disiplinler ilkeleri ve hegemonik bilgi dillerinin tek-dilciliğini (örneğin İngilizce ya da Fransızca) sürdürmeden bilgi üretmenin olası-

lığı ve gerekliliğidir. Bundan dolayı *Éloge*'nin yazarları önerilerini –bu kitabın yazıldığı dönemde– sanat ile sınırlı tutmuş, ancak onun nihayetinde bu alanın ötesine geçmesi gerektiğine inanmıştır. Çünkü neticede kişi, disiplinler normatifiğinin ötesinde kalan (“İki ya da üç normallik yasasına dayalı olarak açıklama ihtiyacı bizi kendimizi anormal varlıklar olarak görmeye itmiştir”; bernabé ve diğerleri, 1993, s. 90) karmaşık bir epistemolojii nasıl tanımlayıp uygulayabilir? Sanat bu anormalliğe izin verir: “*Kreollüğün eksiksiz bilgisinin şimdilik mutlak şekilde Sanat’a mahsus görünmesinin sebebi budur [...]* Fakat Kreollüğün aşamalı olarak kendisinin ana ilkesi hâline gelmek için gerçekliğimizin tüm yaprak damarlarına su sağlamaya meyilli olduğu da açıktır” (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 90).

Kreollük benim önceki kısımlarda ortaya koyduğum birkaç noktayı detaylıca açıklamaya yardımcı olur. İlk olarak Kreollük belli bir dil oluşumuyla (Kreol) ilişkili belli bir varoluş biçimi olarak “bir dilin içinde doğma”nın yanı sıra “dilin içinde yaşama”yı ima eder. Bu yargı Desnoes’in önceden üzerine yorumda bulunduğum argümanı ile değil, yalnızca onun kavramsallaştırma biçimiyle çelişir. Desnoes’in İspanyolca hakkında söylediklerinin sadece bu dilin içinde doğmayı kapsamadığı barizdir; o bunun yerine dilin içinde yaşamayı da kasteder. Dolayısıyla bu dil içinde yaşama, Kreollük ile sınırlı bir şey değildir; ama bu düşünce Kreollük deneyiminde oluşturulmuştur. Batı geleneğinde Platon’dan Wittgenstein’a kadar inşa edildiği biçimiyle dli felsefesi, dil ile dünya, anlam ile önem ve onun iç mantığı olan gramatik yapı arasındaki ilişkinin altını çizer. (Taylor, 1985, 1:213-292.) “Doğmak” ve “bir dilde yaşamak”, özellikle de bilimsel ve disiplinler bir bilgi paradigmasının birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımın üzerine temellendiği on yedinci yüzyıldan bu yana –Heidegger ve Levinas’ın dışında– hiçbir zaman bu geleneğin bir parçası olmamıştır. Birincil nitelikler nesneye, ikincil niteliklerse özneye ait olmuştur: “Yalnızca kendisine görme olarak adlandırdığımız algı kabiliyeti bahşedilmiş canlıların deneyiminde şeylerin renk kazanması mümkündür.” (Taylor, 1985, 1:46.) Böyle bir epistemolojide, bilgi kaynağı olarak bir dilin içinde doğma ve yaşama düşüncesine

yer yoktur. Kanımca Derrida'nın Khatibi'yi ele alırken karşılaştığı zorluk budur. Khatibi'de "başka bir düşünme" deneyiminin –tıpkı "Kreollük"ün *Éloge*'nin yazarları için olduğu gibi– kolonyal bir dille (her iki durumda da Fransızca) arasında gerilim olan bir dilin (Kreol ya da Arapça) içinde "yaşama"nın üzerine temellenen bir epistemoloji olduğu yerde, Derrida için bu deneyim, onun önceden bahsettiğim üzere içinde yaşanılan bir dile dayalı bir dil analizini kabul etmekte zorlanan bir felsefe geleneğinin içinde yaşayarak Batı'nın felsefe geleneğinin bir eleştirmeni rolüne bürünmesi sebebiyle yabancı bir deneyimdir.

İkinci olarak, Kreollük bizi "Chakrabarty'nin ikilemi"nin yanı sıra tarih ve maduniyet çalışmaları meselesine geri dönmeye davet eder. Edebî Kreollük, tarihyazımı disipliner bir pratik olarak Kreollüğün kaynağına erişemediğinden onun yerini alır. *Éloge*'nin yazarları "Tarihimiz (ya da daha kesin bir ifadeyle tarihlerimiz) kolonyal tarihin dibine batmıştır" der. Bu, *Éloge*'deki diğer formülasyonlar gibi Glissant'a çok şey borçludur. Şu an ele aldığımız örnekte bahsi geçen borç, Glissant'ın *Le discours Antillais* ([1981], 1989, s. 61-77) adlı kitabında edebiyat ile edebiyat ve tarih ile tarih arasında yaptığı ayırmadır. *Éloge*'nin yazarları, edebiyatçılar olarak resmî tarihin sessizliklerinin tazmin edilmesini talep ederler. Buna ek olarak "Bizim Karayipler'in tarihi olduğuna inandığımız şey, Karayipler'in kolonizasyon tarihinden ibarettir" (Bernabé ve diğerleri, 1993, s. 98) diye belirtirler. Burada eksik olan şey, "itaatsizlikleri vesilesiyle ittifak kuran gemisi batmışların katı direnci, köleliğin cehennem azabına karşı çıkan ve birtakım müphem hayatta kalma kuralları, deşifre edilmesi olanaksız direniş nitelikleri, anlaşılmasız taviz çeşitleri ve beklenmedik yaşam sentezleri sergileyenlerin yeni kahramanlık biçimi"dir. (1993, s. 98.) Şimdi, böyle bir formülasyon büyük olasılıkla disipliner tarihçiler ve pratisyenler tarafından onaylanacak olsa da, muhtemelen sorunun disipliner bir formülasyonu olarak kabul edilmez. Eğer bu doğruysa Chakrabarty dediğinde haklıdır: Bir disiplin olarak tarih, edebiyat tarafından yok olmaktan kurtarılan anıların epistemolojik değer taşımadığı sürece Avrupa tarihidir. Fakat *Élage*'nin yazarları kolonyal tarihi hedef almaya devam eder:

Dolayısıyla tarihimiz (ya da tarihlerimiz) tarihçilerin erişimine tam anlamıyla açık değildir. Metodolojileri onları kolonyal kroniğin zeminine hapseder. Bizim kroniğimiz ise tarihlerin, bilinen gerçeklerin arkasında yer alır: *Biz yazıların arkasındaki Sözcükler oluruz*. Yalnızca poetik, kurgusal ve edebî bilgi, yani kısacası sanatsal bilgi bizi keşfedebilir, anlayabilir ve diriltip gözden kaybolmaktan kurtararak bilince geri kazandırabilir. (Bernabé, 1993, s. 99.)

Kreollük kolonyal tarihin kavşağında ve sınırlarında düşünerek, tıpkı Fransızcanın Kreol için olduğu gibi göz ardı edilemeyen ama benimsenip tabiri caizse ters yüz edilmesi gereken başka bir “metodoloji” sunar. Kayıtlarda yer almayan ve normatif bir tarihyazımı perspektifinden kolayca kabul edilmeyecek olan şeylerin başka bir şekilde inşa edilmesi gerekir. Bununla alakalı olarak Glissant manzaraları bir yöntem, *Éloge*’nin yazarları da onun izinden giderek “sessizlik”i bir varış noktası olarak önerir:

İçsel görüş kabiliyetini ve Kreollüğün kabulünü kendi tarihlerimize (önümüzdeki manzarada, yaşadığımız topraklarda, ihtiyar siyahilerin akıllarındaki kalıntılarda süzülen bu kumlu hafızaya) uyguladığımız zaman onun *haykırışların kaybolduğu bu içine girilmesi olanaksız sessizlik alanlarını* saptamamıza imkân tanıyacaktır. (Bernabé, 1993, s. 99.)

Kreollük edebiyatın tarih değil de edebiyat olduğu sürece sosyal bilimlerin perspektifinden hevesle kabul edilen, tarih ile edebiyat arasındaki ayrımı aşar. Ancak onun, bununla birlikte bölgesel epistemolojiye yerleşik olan bu ayrıma yönelik ikazda bulunduğu görülür. *Éloge* bu konuya açık ve seçik bir şekilde değinir: “Kreollük sahte evrenselliğin, tek-dilselliğin ve saflığın bir imhası” (Bernabé, 1993, s. 90), içinde edebiyat ve tarihin kabul edilebilir olduğu bir düzendir. Bir disiplin olarak “tarih”, konusu gereği değil, Chakrabarty’nin ikileminde olduğu gibi temelinden dolayı “evrensel”dir. *Éloge*’nin yazarları Kreollüğü bu durumda tarihyazımından, evrensellikten ve saflıktan “özgür kalma” olarak öne sürerler. Hafızayı kolonyal tarihin tarihyazımının *evrenselliğinin* öte-

sinde güncellemek, bir arzu ve siyasi proje olarak *küresel çeşitliliği* beraberinde getirir ve sınırda düşünme ile Kreollüğe dayalı olarak biçimlendirilen *küresel çeşitlilik* evrensellik saflık ve tek-dillilik tarafından belirlenen sınırların ötesinde kalan bir arzuyu, şenlik projesini ve misafirperverliği beraberinde getirir. Bu, bir *tekli evren* değil, küresel bir *çoklu evrendir*. Bu görüş, benim sunduğum argümanla kayda değer ölçüde alakalı şu paragrafta özetlenir:

Bizim birincil çeşitliliğimiz dünya çeşitliliğinin bir parçası hâline gelecek, kalıcı bir şey olarak görülen ve kabul edilen Kreollüğümüz de bir yandan değişim geçirip özümseyerek, diğer yandan kendisini kurtaracak, yapılandırarak ve koruyacaktır. *Onun Çeşitlilik içerisinde hayatta kalması gerekecektir.* Bu çifte hamlenin uygulanması, otomatik olarak bizim yaratıcı canlılığımızı destekleyecektir. *O aynı zamanda bizim eski dünyanın bütünselik ve kesin olanın cazibesi tarafından sabitlenen totaliter düzenine geri dönmemize engel olacaktır.* (Bernabé, 1993, s. 115.)

Bir arzu ve siyasi proje olarak *küresel çeşitlilik*, Latin Amerikalı özgürlükçü teolog Franz Hinkelammert'in (1996, s. 238) "evrensel bir projenin parçalanması" olarak adlandırdığı şey ile benzerlik gösterir. Hinkelammert'in argümanının ve bunun kolonyalite üzerine temellenen tarihî ufkunun gerçekten de Kreollüğe, postmodern düşünürlerden daha yakın olmasına rağmen, "parçalanma" terimi postmodern çağrışımlar taşır. Hinkelammert'in ana ilgisi, bizi evrenselliğin, saflığın ve tek-dilselliğin mantığı olan "soyut evrensel"den uzaklaştıracak yeni "bir mantık"a duyulan ihtiyaktır. Hinkelammert için başka bir mantık başka ya da zıt bir soyut evrensellik (örneğin neo-liberal dünyanın veya ütöpik bir neo-sosyalizmin mantığı) değil, bir "çoğul mantığı" (1996, s. 238) olabilir. O, çoklu-mantığı (bu onda *küresel çeşitliliğe* karşılık gelir) *parçalanma* olarak düşünür; "parçalanma/çoğullaşma bir proje olarak evrensel bir cevabı ima eder. Parçalanma parçalı değil", çoğul (1996, s. 238) ve merkezden çıkarılmış olabilir. Bir dil ve kültür olarak Fransızca, *Éloge*'nin yazarları için tekçilik ve evrenselliği uygulama aracı iken, Hinkelammert için yirminci yüzyılın

sonunda kapitalizmin küresel mantığıdır. Çeşitliliksellğin mantığı olarak Kreollük ve evrensel bir çoğulsallaştırma projesi olarak parçalanma, Khatibi'nin "başka bir düşünmesi", Du Bois'nın "çifte bilinç"i, *Éloge*'nin yazarları (Bernabé, Chamoiseau, Confiant) ile Glissant'ın "Créolité/Çeşitliliksellik"i, Anzaldúa'nın "yeni mes-tiza bilinci" ve Hinkelammert'in "parçalanma/çoğulluk"uyla ilişkili olarak öne sürdüğüm üzere madunun perspektifinden sınırda düşünmeye karşılık gelen başka bir düşünme ve başka bir mantık arayışına yönelik tepkilerdir. Bu kavramların her biri, tek başına ele alındığında madun bir konumdan (oldukça spesifik yerel tarihlerden) madunlaştırma aracı olarak küresel tasarımlara yönelik bir tepki olarak kendini gösterir. Buna ek olarak her bir kavram kurbanlaşma sürecinden bir muhalefet olarak yükselmese de, bunların hepsi maduniyet perspektifi ve deneyiminden dile getirilen başka bir mantığın "kutlanması" (örneğin Kreollüğün övülmesini) içeren bir mevkiyi icra edip hegemonik bilgiyi ona dâhil eder.

SON YORUMLAR

Şimdi izninizle bu bölümü, kavrayışın çeşitliliğine geri dönerek ve onu *küresel çeşitliliksellik ile kolonyal farka* bağlayarak sonlandıracam. Dilsel haritaların edebî coğrafyaların yanı sıra bilginin üretimi ve dağıtımıyla bağlantılı olduğu sürece, dilsel kartografyaları değiştirmek epistemolojinin yeniden düzenlenmesini ima eder. "Ciddi" bilgiler ve "ciddi" edebî eserler on altıncı yüzyıldan beri modernitenin kolonyal dillerinde ve bunların klasik temellerinde (Yunanca ve Latince) sahnelenmiştir. Günümüzde küresel çaplı karşılıklı bağlantılar bizi bir zamanlar ikinci sınıflık statüsüne (erken modern ve modern dönemlerde "dillerin saflığı"nın eleşirel bir incelemesine ve Bolivya ile Peru'da Quechua ve Aymara, Meksika ile Orta Amerika'da Nahuatl ve Maya gibi ulusal bayrakların altında bastırılan dillerin önemine) indirgenen bin yıllık dilselleştirmelerin (örneğin Çince, Arapça, Hintçe ve İbranice) taşıdığı öneme geri götürmektedir. Böylece diller, dilselleştirme ve

çeşitliliği “evrensel”in içinde “fark” olarak değil de küresel çeşitlilik olarak anlamayla el ele gider.

Okuduğunuz bölümde ulusal ideolojilerin kolonyal farka karışmış diller ve edebiyatların alanında doğurduğu sonuçları ele aldım. Ve bununla ilişkili olarak, ulusal dillerin ulus-aşırı bir dünyada ne işe yaradığı sorusunu sordum. Ulusal ideolojiler modern/kolonyal dünya sisteminde farklı evrelere ve karakteristiklere sahip olmuştur. On altıncı yüzyıldaki “ulus”, Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Fransız Devrimi’nden sonraki “ulus” ile aynı anlamı taşımamıştır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bir dekolonizasyon projesi olarak “ulus”, “bağımsızlık”ların dekolonizasyon projelerinin ilk dalgası hâline geldiği on dokuzuncu yüzyılın başlarında “ulus” ve “cumhuriyet” ile aynı anlama gelmez. Fakat *Orbis Universalis Christianus*’un başlarından Kant’ın yaygınca bilinen ifadesiyle ([1790], 1973) insanın “kendi kendine empoze ettiği hamlıktan” kurtuluşu olarak “akıl”ın seküler biçimine kadar hem anlamını hem de sosyal düzenini değiştirmiştir. Kant’ın aforizmasının kendi içinde okumakta olduğunuz bölümde gördüğümüz madun söylemler ve yorumların ortaya çıkışı için uygun olmasına (ve dolayısıyla Aydınlanma’nın “büyük” katkılarından birine karşılık gelmesine) rağmen, felsefi bir yargı ile kolonizasyon tarihinde on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar paganlar ile barbarları, barbarlar ile Amerika yerlilerini ve Afrikalı ile köleyi birbirine bağlayan hâlihazırdaki Hristiyan ideolojisi arasındaki bağlantı, “uygarlaştırma misyonu” düşüncesini tabloya dâhil etmiştir.

Kant bunu fark etmese ve planlamasa da, onun “Kendi kavrayışınızı kullanma cüretini gösterin” (Kant, [1790], 1973) ifadesiyle dile getirdiği zorlu tavsiye, diğerlerini uygarlaştırmayı ve onlara nasıl kendi kavrayışlarını kullanma cesaretini gösterebileceklerini anlatmayı içeren insancıl görevi üstlenen az sayıda kişinin ayrıcalığı hâline gelmiştir. Michel-Rolph Trouillot’un Aydınlanmış zihniyetin körlüğünün direkt bir sonucu olan Haiti Devrimi’ne yönelik analizi, kendi kavrayışlarını kullanarak bu devrimi gerçekleştiren Haitilerin cesareti ve vizyonunun görmezden gelindiğini gösterir. Haiti Devrimi, Amerika’daki bağımsızlık hareketinin ve

Fransız Devrimi'nin aksine "insanlık" statüsü Amerikalı ve Fransız devrimciler tarafından açıkça kabul edilmeyen kişiler tarafından başarılmıştır. Afro-Amerikalılar ve -Peru'da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında başarısızlıkla sonuçlanan Tupac Amaru ayaklanmasında olduğu gibi- Amerika yerlileri, Aydınlanma'nın "insan" ve "yurttaş" kavramlarının tablosuna dâhil olmamıştır. Kuzey'de "ilk Amerikalıların" ve Güney'de "Kreoller"ın elde ettiği bağımsızlık başarısının Avrupa kökenli insanların Avrupalı atalarından bağımsız kalmasına karşılık geldiği yerde, Afro-Amerikalıların ve Amerika yerlilerinin bağımsızlığı dekolonizasyona bağlı kalmıştır. Böylece insan aklının evrenselliği, Güney ve Kuzey Amerika örneğinde temelleri Amerika yerlisi, Afro-Amerikalı ve Avrupalı topluluklarının erken düzeninde yatan kültürel farklılaşmayı haklı çıkaran durum hâline gelmiştir. Dil yapısı gereği topluluk oluşumuyla ve jeo-politik düzenlerle ilişkili olmuştur.

Haiti Devrimi'nin Amerika kıtası tarihinde başarılı bir şekilde susturulması, "Latin Amerikalılık"ın 1848'de ortaya çıkan emperyal çatışmalarda rol alması gerektiğinde Brezilya'nın desteğiyle biri İspanyol Amerika'sına, diğeri de Anglo-Amerika'ya ait olan iki baskın jeo-politik ve dilsel ideolojide kendisini göstermiştir. Başka bir deyişle, Amerika yerlileri ve Afro-Amerikalı toplulukları, "iki Amerika"nın oluşum sürecinde tablonun dışında bırakılmıştır. Haiti Devrimi, modern/kolonyal dünya sisteminde ve modernite/kolonyalitenin yeniden düzenlenmesinin tarihinde, modern dünya tarihinde Anglo-Amerikan bağımsızlığı, Fransız Devrimi ve Latin Amerika ülkelerinin bağımsızlıkları kadar önem taşıyan bir andır. Haiti Devrimi de yeni bir siyasi düzen senaryosu tasavvur etmesi ve dilin siyasi müdahalelerde ve topluluk inşasındaki işlevini anladığı için kritik önem taşır. "Başka bir dil", "başka bir düşünme"nin ve "Amerika kıtası"nın imgeleminin inşasında Haiti Devrimi'nin sessizliğinin açıkça gösterdiği üzere, her ikisi de emperyal güçler ve çatışmalarla iş birliği içerisinde olan, ulusal diller ile ideolojilerin savunmasının ötesine geçme olasılığının gerekli koşuludur.

Birleşik Devletler'de "Latino"ların ortaya çıkışı, özellikle de bu ortaya çıkışın koşullarını yaratan şu üç ulusal ve emperyal güç

anında bu tabloyu iyice karmaşıktırır: 1848 (Meksika-ABD sınırı), 1898 (İspanya-ABD Savaşı, Küba, Porto Riko'nun geç dönem bağımsızlığı) ve 1959 (Küba Devrimi). 1848 yılının kıtasal bölünmenin küresel tasarımların perspektifinden bir rüya olduğuna işaret etmesine benzer olarak 1898 ve 1959 yılları da kıtasal bölünmeden koparak Karayipler'i ve bununla birlikte Fransız ve İngiliz Karayipler'ini tabloya dâhil etmiştir. Bölgesel düzenler emperyal diller ve dilsel coğrafyalar ile kültürel çevrelerin temelleri olarak dilsel (kolonyal ve ulusal) haritaları tamamlamış olsa da, bu noktada tarih ulusal ve emperyal bölgelerin yerine kolonyal farkın üzerine inşa edilmiş “başka bir dil”i ve “başka bir düşünme”yi talep eder.

Ben bir sonraki bölümde benzer bir tartışmaya yer verecek, ancak bunu dil ve dil/kültür değil, dil ve epistemoloji düzeyinde yapacağım.

BÖLÜM 6

SEVGİNİN ÇİFT-DİLSELLEŞTİRİLMESİ: DİLLER ARASINDA DÜŞÜNMEK¹

Menardo dedesinin leş gibi kokuncaya kadar bira içerek ataları *ile* [vurgu metinde] sohbet eden adama dair anlattığı hikâyeleri dinlemeyi *çok sevmişt*i [vurgu benim]. Menardo kendine ders veren Kardeşler'den biri onlara paganlar ve pagan hikâyeleri hakkında *uzun bir ders verdi*ği [vurgu benim] altıncı sınıfa kadar bu hikâyeleri *sevmeye devam etmişt*i.

(Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*; vurgu benim.)

Sınır bölgesinde hayatlar (De Vos, 1994) farklı perspektifler içerisinde ve içerisinden, yani ya küreselleşme tarafından itilip kakılan yerli kültürlerinin ya da tehlike altında olan veya hâlâ

-
1. Bu bölüm 1995 yazında Miriam Cooke ile birlikte Duke Üniversitesi'nde verdiğim "Linguistic Maps, Literary Geographies, Cultural Landscapes" adlı yüksek lisans seminerinde biçimlenmiştir. Sunduğum argümanların ve örneklerin büyük bir kısmını Miriam Cooke'a ve bahsi geçen seminere katılan yüksek lisans öğrencilerine (K. Barnes, J. Baskin, J. Beasley-Murray, D. Carson, C. Chia, T. Devine, A. Curtis, G. Dobbins, F. Gómez, A. Karim, P. Mishra, I. Nwankwo, C. Parra, A. Prabhu, A. Sommer, W. Villalba) borçluyum.

gezegensel çapta muzaffer yürüyüşünü sürdüren Kuzey Atlantik (ya da Batı) kültürünün otantikliği olarak düşünülür ve deneyimlenirler. İkili ya da çoklu-dilselleştirmenin kutlaması tam olarak, küresel süreçte yerel tarihler ile küresel tasarımlar, “mundialización” ile küreselleşme arasında ve dillerden sosyal hareketlere kadar kendini gösteren çatlağın kutlaması olmanın yanı sıra, uygarlığın kolonyal ve ulusal tek-dilselleştirmenin “saflığı”yla bağlantılı olduğu düşüncesinin bir eleştirisidir. Bu yüzden ben, okuduğunuz bölümde bu değerlendirmelerin başlangıcında ortaya koyduğum, küreselleşme ile “mundialización” arasındaki ayrıma geri dönerek uzman ve gayri-uzman bilgiler arasındaki klasik ayrımı sorguluyorum.

Buna ek olarak çift-dilli ya da çift-dilselleştirici (bunu okuduğunuz bölümün ileriki kısımlarında açıklıyorum) bir epistemolojinin olasılığı üzerinde düşünerek kolonyal epistemik farkı daha detaylı incelemek istiyorum. Modern dünyada akıl ve bilgi bir dilin saflığını ve gramerini ön varsayım kabul etmiş ve epistemoloji, bunu açıkça dile getirmeden ulusal ideolojilere bulaşmıştır. Latince, Rönesans’tan bu yana bilginin ve bilgeliğin dili olmuştur. Sekülerleşmiş bir dünyada bilimsel başarılar belli bir ülkeyle ve dil ile ilişkilendirilmiştir. Felsefe de bölgesel olmuş ve “Kıtasal” felsefe, keşfedilen Yunan öncelleri tarafından desteklenerek felsefi pratiğin paradigması hâline gelmiştir. Bilginin madunlaşması yalnızca belli bir “akıl” kavramı hegemonikleştiği ve bir yandan hegemonik diller (bkz. Bölüm 7) ötekilere empoze edilirken diğer mantıkları ve düşünme biçimlerini değerlendirmede bir referans noktası hâline geldiği için mümkün olmamıştır. Hristiyanlığın ya da uygarlaştırma misyonunun ve bu küresel tasarımlara eşlik eden dillerin yayılma sürecinde yerel (hem hegemonik hem de madun) tarihler dönüşüme uğramış ve “mundialización”, küreselliğin modernite/kolonyalitenin iki yüzüne paralel olan öbür yüzü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla küreselleşme/mundialización (burada kasıtlı olarak tırnak dışında İspanyolca biçimiyle bıraktığım) ve modernite/kolonyalite arasındaki eğik çizgi, Batı’nın birkaç yüzyıla ve dünyanın dört bir yanına uzanan dini, ekonomik ve epistemik yayılım süreci aracılığıyla oluşturulan sınır alanlarına

işaret eder. Madun bilgiler ve diller uzun bir süre boyunca hor görülmüştür. Öyle ki, maduniyet çalışmalarına öncülük edenler bile Batı epistemolojisinin hem Amerika kıtasında hem de Asya'da ve Afrika'da üstün olduğuna inanmıştır. Bugün ya da geride bıraktığımız elli yılda İkinci Dünya Savaşı'nın ardından etkisi gitgide artan ikinci dekolonizasyon dalgasıyla (birincisi kabaca 1776 ile 1821 yılları arasında, Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonilerinde, Karayipler'de Fransa'nın Haiti kolonisinde ve Arjantin, Şili, Peru ve Meksika'nın aralarında yer aldığı İspanyolca konuşan birkaç ülkede gerçekleşmiştir) birlikte, modern Batı epistemolojisinin limitlerini açığa çıkaran yeni bilgi biçimleri küreselleşme/mundialización'un ve modernite/kolonyalitenin sınır bölgelerinde, kolonyal farkın barındığı sınırlarda ortaya çıkmaktadır. Sınırdaki düşünme antik dinleri, Batı'daki seküler biçimiyle bilimi, ekonomik planlamayı ve sosyal örgütlenmeyi destekleyen bir çift-dilselleştirmeyi talep eder. Okuduğunuz bölümde bu olasılık incelenmektedir.

Social Science Research Council'in [Sosyal Bilim Araştırmaları Konseyi] *Items* adlı dergisi, Immanuel Wallerstein'in *Open the Social Sciences*'in yayımını işaretlemek için Stanford Üniversitesi'nde verdiği dersin kısa versiyonuna yer vermiştir. Wallerstein bu metinde şöyle bir gözlemde bulunur: "1850 ile 1914 ve hatta 1945 arasındaki dönemde yayımlanan tüm araştırmalar ve akademik çalışmaların en az yüzde 95'i şu beş ülkeden çıkmıştır: Fransa, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve Birleşik Devletler. Diğer ülkelerde seyrek görülen az sayıda çalışmanın haricinde akademik araştırmaların bu beş ülkeden çıkmasına ek olarak araştırmacıların çoğu kendi ülkesini konu almıştır." (1996a, s. 3.) Wallerstein, önceki bir metninde (1996) akademik araştırma dillerini de göz önünde bulundurarak yukarıdaki alıntıyla işaret ettiğim noktayı öngörür. O, bu metinde sosyal bilimlerin jeo-tarihî konumlarına gönderme yaptıktan sonra "Beş ülke, beş dil. Zaman jeo-politikası bu dillerden en az üçünü (İngilizce, Fransızca ve Almanca) prestij ve nüfuz (yani bahsi geçen dili ana ikinci dili olarak öğrenen yabancıların sayısı) bakımından eşdeğer hâle getirmiştir" (1996, s. 2) der. Bunun ardından sosyal bilimlerin son 150 yılda uğradığı değişimleri gözden geçirerek "Ancak bu arada araştırmacı demografisinin

değiştirdiğini” gözlemler. “İspanyolca konuşan araştırmacıların sayısı istikrarlı bir şekilde artış göstermiş ve bunlar 1994’te yasa değişiklikleriyle gitgide artan bir biçimde hak talebinde bulunarak İspanyolca’yı örgütün bahsi geçen birliğin üçüncü resmî dili hâline getirmiştir.” (1996, s. 3.)

Okumakta olduğunuz bölümde ben, bir önceki bölümde incelediğim dil ve kültür siyaseti ile dil ve bilgi siyaseti arasında bağlantı kurmayı amaçlıyorum. Burada kolonyal fark ile güç kolonyalitesi gnoseolojinin, epistemolojinin, hermeneötiğin, hukuki ve ideografik bilimlerin merkezinde konumlanır. (Wallerstein, 1991b, s. 237-256.) “Zaman jeo-politikasının bu dillerden üçünü (İngilizce, Fransızca ve Almanca) prestij ve nüfuz bakımından aynı seviyeye çıkarmasına” rağmen, “beş ülkenin ve dört dilin” akademik araştırmalar ve eserlerdeki baskınlığının doğurduğu epistemolojik sonuçlar nelerdir? Bununla alakalı olarak, modern dünya sisteminde dil dağıtılımı jeo-politikasının epistemolojik sonuçlarını içeren daha genel tabloyu Bölüm 7’de ele alacağım. Burada ise dilin etrafında ifade edilen bilgi siyasetinin limitlerini ve modern dünya sisteminin Wallerstein’in gözlemlerinde işaret edilen ana kolonyal dilleri incelemeye odaklanmak istiyorum.

Dolayısıyla buradaki ilgi odağımı dil ve kâğıt üzerine değil de bedene yazılan simgeler ve anılar oluşturuyor. Başka bir metnimde (Boone ve Mignolo, 1994; Mignolo, 1995a) yazı ve bilgi meselesini detaylıca ele aldığım için argümanımı burada tekrar etmiyorum. Bunun yerine bir önceki bölümde ortaya koyduğum, dilin ötesinde düşünme girişimini sürdüreceğim. Ayrıca dilselleştirme düşüncesini, konuşma ile yazma arasında, dilin öncesinde ve sonrasında konumlanan ve diller tarafından mümkün kılınan anın üzerinde durmaya devam edeceğim. Ben burada dil ve bilginin yerine dilselleştirme ve bilmeden bahsediyorum. Ve bu incelemenin, okurlarımı “üç prestijli dilin” ötesinde yer alan (“üç dil”in modern epistemoloji ve modern akıl kavramı ile iş birliği içerisinde bastırılmasına katkıda bulunduğu) bilgilerin geçerli olduğuna ikna etmemi sağlayacağını umuyorum. Dilselleştirme, çift ya da çoklu dilselleştirme durumlarını ayırt etmek için kullanılmaz.

Tam tersine çift-dilselleştirme, tek-dilselleştirmenin, yani gramer tarafından bir anayasanın devlet üzerindeki kontrolüyle benzerlik gösteren bir şekilde (Von der Valde, 1997) kontrol edilen tek bir dil içerisinde konuşmanın, yazmanın, düşünmenin ideolojisi- ni (ve özellikle de modern devletlerin imgeleminde ulusal diller düşüncesini) açığa çıkarır. Antonio de Nebrija on beşinci yüzyılın sonlarında modern dünya sistemi dillerinden birinin (İspanyolca) ilk gramerini yazmış ve gramer ile kolonizasyon arasında açık ve net bir bağlantı kurmuştur. (Mignolo, 1992b, 1992c, 1996.) Nebrija'nın nadir karakteristiklerinin gündelik dilselleştirmenin ka- osunu düzenlemesine izin verdiği yerde Anzaldúa kendisini içinde sınır bölgelerinde gündelik çift-dilselleştirmenin dili bir gramer tarafından sarılan ve kontrol edilen bir nesnenin yerine onun be- denine yerleşik bir dilselleştirme (çift-dilselleştirme) hâline getiren dağıtıcı yapıları hayata geçirdiği bir durumda bulmuştur. Nebrija modern dünya sisteminin başlangıç noktasında dili yapılan- dırılmış bir nesne ve ulusal sembol olarak tasavvur etme kabiliye- tine katkıda bulunurken Anzaldúa sistemin doğuş anında dillerin ardındaki dilselleştirmeyi ve sınırda düşünmenin temel bir koşulu olarak çift-dilselleştirmeyi açığa çıkarma kabiliyetine katkıda bu- lunmuştur. Başka bir deyişle, modern dünya sisteminin imgelemi sınır bölgelerine, yapılara ve ulusal bir dili olan sınırlar içerisinde bulunan bir mekân olarak ulus-devlete odaklanırken dilselleştir- me ve çift-dilselleştirme, kolonyal farktan sınırda düşünmenin bir koşulu olarak ulus-sonrası bir imgeleme açılır. Dolayısıyla modern dünya sisteminin geniş tablosunda post-Oksidental modernite/ kolonyalitenin dilinin siyasetinin tarihinde de post-kolonyaldır.

Anzaldúa, *Borderlands/La frontera* adlı kitabının giriş bölü- münde şunları belirtir:

Okuduğunuz kitapta İngilizceden Kastilya İspanyolcasına, Kuzey Amerika diyalektiğine, Tex-Mex'e, bir tutam Nahu- atl'a ve bunların bir karışımına "kod" değiştirme eğilimim benim dilimi, yeni bir dili, yani Sınırlar'ın dilini yansıtır. Bu- rada, kültürlerin bu kesişim noktasında dillerin çapraz toz- laşma yaparak, öler ve doğarak yeniden canlandığı görü-

lür. Gayrimeşru doğan bu bebek dil, yani Çikano İspanyolcası şu an hiçbir toplum tarafından kabul edilmemektedir. Fakat biz Çikanolar artık kabul görmek için birilerine yalvarmamız ve her zaman ilk adımı atan taraf olmamız ve dilimizi Anglolara, Meksikalılara ve Latinolara her cümlede özürler sunarak tercüme etmemiz gerektiğini düşünmüyoruz. Bugün biz, tarafımıza yarı yolda buluşmanın teklif edilmesini bekliyoruz. Okumakta olduğunuz kitap, bizim size – yeni bir mestiza aracılığıyla sunulan– davetimizdir. (Anzaldúa, 1987, Önsöz.)

Ben okuduğunuz bölümün ve genel olarak kitabımın bu daveti kabul ederek bilgiyi ve epistemolojyi dilselleştirme ve çift-dilselleştirme perspektifinden düşünmeyi hedeflediğini ve bunların kamu politikaları ve eğitimi için doğurduğu sonuçlara değindiğini eklemek istiyorum. Gerçekten de, bir önceki bölümde tartıştığım üzere, bu kitapta sunduğum argüman benim Latin Amerika İspanyolcasında biçimlenen erken dönem duyarlılığımın ve sonraki yıllarda İngilizcenin hayatıma girmesinin çift-yönlü bir ifadesidir. Dolayısıyla Umberto Maturana ve Francisco Varela (1987) ile birlikte ve Anzaldúa'nın davetine cevap olarak, kayda değer sayıda insanın ya da başka bir ifadeyle yaşayan organizmanın dil içerisinde faal olduğunu söyleyeceğim. Ve buna ilaveten, dilin bir nesne olmadığını, insanların sahip olduğu bir şey olsa da yalnızca dilselleştirme içinde varolduğunu (Maturana ve Varela, 1987, s. 206-215) belirteceğim. Martin Heidegger ([1957], 1977; [1954], 1977) bununla alakalı olarak dilin Varlık'ın yuvasına karşılık geldiğini söylemiştir. Biz bununla birlikte dilin “dilselleştirme”nin yuvası olduğunu da söyleyebiliriz. Varlık, düşünme eyleminin ürünü olarak “düşünce” kavramını “kişi olma” ve “benlik” ayrımına uygun şekilde düşünmenin sonucu olarak yalıtan denotatif bir dil felsefesinin içine yerleşik bir kavramdır. Ne var ki dilselleştirme etkileşimi önceden var olan düşüncelerin içinde değil, bireylerin, yani insanların arasında konumlandırır. Dilselleştirmenin dilin olasılığının şartı olarak konumlandığı yer kişinin, benliğin, insanların, yaşayan organizmaların vs. kesişim noktasıdır. Richard Rorty'nin –on dokuzuncu yüzyılda felsefenin paradigmatic

kavramının “düşünce” olduğu yerde, yirminci yüzyılda “metin” olduğunu dile getiren– diktumu (1982, s. 90-109), “dilselleştirme” kavramı ile değiştirilmesi (ya da en azından meydan okunması) mümkündür. Düşüncelerin ve dilselleştirmenin, hatta dilin ötesinde tasavvur ve talep edilmesi dilselleştirmenin rekürsif kapasitesini ortaya çıkarır: Dil içerisinde dilselleştirme bizim hem etkileşimlerimizi tarif etmemize hem de bu etkileşimlerin tariflerini tarif etmemize imkân tanır.

Ulusal diller devletle ve dilin kullanımları ve istismarlarını düzenleyen kurumlarla iş birliği içerisinde ön plana çıkar. Kolonyal güç ve kolonyal fark, dünyanın ulus-inşasının kolonyal farka eşlik ettiği her yerinde (on dokuzuncu yüzyıl Latin Amerika’sında ya da yirminci yüzyıl ortasında Asya ve Afrika’da) faal olmuştur ve olmaktadır. Burada bir dil, bir bölge düşüncesinin nasıl çoklu-dilselleştirmenin ya da daha belirgin bir düzeyde, çoklu-dilselciliğin doğal çeşitliliğini yerinden edecek kadar başarılı hâle geldiği merak edilebilir. Yazın geleneği ve yazılı gramerler, diller arasındaki sınırları çizerek yazılı gramerlerin ve doğal dil siyasetlerinin denetimi olmadan dilselleştirmenin doğal akışını kontrol etmiştir. Ne var ki, 1970 yılı civarında ulusal dillerin önceden varsayıldığı kadar doğal olmadığına işaret eden belirtiler kendilerini göstermeye başlayarak belli bir ulusal bölgede dilin çeşitliliğine dikkat çekmiştir. Bu belirtiler pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, sosyal hareketlerin çift-dilli eğitimin dilsel politika alanı dâhilinde yeniden düşünülmesine ve çift-dilselcilik ile madun dilleri konu alan sosyo-dilsel araştırmalarda (örneğin Labov’un “siyahi İngilizce” üzerine olan eseri [1872]) görülen ciddi bir artışa paralellik gösterdiği bir dönemde sözde Üçüncü Dünya’da görülmüştür. Çikano hareketinin benim çift-dilselleştirme olarak adlandıracığım bir süreci ve pratiği hayata geçirip dile dökerek ABD’nin kamu alanında iz bırakmaya başlaması da 1970’li yıllara denk gelmiştir.

Bunun yanı sıra, Üçüncü Dünya’nın dilsel çoğulculuğunun ulusalcılık ile dile getirilen ikna edici ideolojiler ortaya koymaktan aciz olduğu düşüncesi de 1970’lerde öne sürülmüştür. Bu, emperyal ve yerel diller arasındaki çatışmaların dekolonizasyon süre-

cine bir engel oluşturmasıyla birlikte meydana gelmiştir. Öte yandan, görünürde kolonyal güçler ne dillerin ulusal ideolojisini ne de bunlarla ilişkilendirilen kültürler düşüncesini terk etmeye hazır olmuştur. İspanya hükümetinin 1992 öncesinde, esnasında ve sonrasında Amerika'yı "keşfetme" şanı ve şerefine sahip olduğunu duyurmak için sergilediği muazzam gösterinin anısı hâlâ hafızamızda canlılığını korur. Bugün İspanya, örneğin Bolivya gibi bir ülkeye verilmeyen bir lükse sahip olarak, kendi kültürünü ABD'deki üniversitelerde "satma" girişimlerini sürdürmektedir. Benzer şekilde biz, günümüzde örneğin Martinik, Guadeloupe ya da Fas gibi ülkelere tanınmayan bir ayrıcalıkla, Fransız kültürünün Amerika kıtasında ve dünyanın geri kalanındaki miraslarını canlı tutmak için Fransız frangının ABD'ye ve Latin Amerika'ya aktığına şahit oluyoruz. Bu arada Amerikan İngilizcesi gitgide artan bir biçimde ulusal işlemlerin dili hâline gelmekte ve paradoksal olarak, içinde İngilizcenin İngiliz İmparatorluğu'nun dili olarak mirasını gölgede bıraktığı Avrupa topluluğunun dilsel bütünlüğüne meydan okuduğunu görüyoruz. Burada dilin gramerinin yanı sıra jeo-politikası (dilsel haritalar, edebî ve epistemolojik kartografyalar çizen küresel tasarımlar) da önem taşır. İngilizcenin kendi bölgesinden gitgide kopmasıyla birlikte temelini yerini ulus-aşırı bir boyuta bırakması da ilginç bir paradokstur. Son olarak İngilizce ulusal, ulus-aşırı ve ulus arası kimliklere ve özdeşmelere izin veren bir dil hâline gelir. Küreselleşme hem muazzam göç dalgalarını hem de yerel sosyal hareketlerin görünürlüğünü mümkün kılmıştır. O, benzer şekilde kolonyal ve emperyal yayılım süreci ve ulusal bölgelerin içerisinde ve dışındaki kırık emperyal dillerin yükselişi (bkz.Bölüm 4) tarafından bastırılan yerli dillerinin yeniden dirilmesini sağlamıştır. Bu durum, bizi on dokuzuncu yüzyılda diller ile bölgeler arasındaki bağlantıların nasıl tarif edildiğini ve "doğal ve emperyal dillerde dilselleştirmenin" nasıl ulusal ve emperyal (kültürel) çatışmaların doğal bir alanı hâline geldiğini sormaya davet eder.

Bu gibi bir görevin birkaç cepheden sürdürülmesi mümkündür. Ben burada dilin doğasının bir açıklaması olmanın yanı sıra dili bir arzu nesnesi ve kolonyal ya da ulusal hâkimiyet aracı ola-

rak kullanma gerekçesi olan bir dil felsefesinin temeline odaklanmak istiyorum. Bu ilk senaryonun, kolonyal yayılım sürecine maruz kalan ve dilleri emperyal ideolojinin perspektifine göre algılayarak imparatorluğun dilinin kendi yerli dillerine tercih edilebilir olduğunu varsayan grupların bakış açısından ele alınması mümkündür. Ya da Amerika kıtasındaki İspanyollar ve İngilizler'in durumunda emperyal dil yerel olana tercih edilebilmiştir. Bu –Şili'de yaşayan Venezuela asıllı– Andres Bello ile Arjantinli Domingo F. Sarmiento arasında on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında cereyan eden tartışmadır. (Ramos, 1989.) Dilin bir hâkimiyet aracı olarak kullanılması, kolonilerde eğitimin ve yazın kültürünün imparatorluğun sağladığı modelin ve tarihin üzerine temellenmesi sebebiyle onu bir arzu nesnesi olarak inşa eder. Dekolonizasyonun İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, o dönemde modernite sürecinin bir parçası olan ulus-inşası ile el ele gitmesinin doğurduğu paradoks, yazın kültürünün ve Avrupa'nın ulusal ideallerinin kolonilere aktarılmasının perspektifinden anlaşılabilir. Eğer dillerin yeniden kavramsallaştırılışını ve ulusla iş birliğine girişini birden fazla cepheden ele alınacaksa, ben –önceden bahsettiğim üzere– hem dilin doğasının hem de dil, imparatorluklar ve uluslararası iş birliklerinin kavramsallaştırılması olan bir felsefenin –orada olmasalar da oldukları varsayılan– temellerine göz atmak istiyorum. Benim yeniden düşünme girişimim aynı zamanda bir bozma ve yansıtımsal bir yeniden düzenleme girişimi olacaktır.

BİR SINIR DİLİ, BİR SINIRDA DÜŞÜNME

Şimdi benim bu yeniden düşünme ve bozma girişimine nasıl başlayacağım sorusu akla gelebilir. Ben “nereden” yeniden düşünebilirim? Acaba bunu, bozmaya çalıştığım temellerin miraslarında konumlanarak mı yaparım? Bir yandan ifade edilenin heterojenliğini ya da melezliğini tarif ederken, diğer yandan onun homojenliğini ve saflığını sürdürmek yeterli midir? Pekâlâ, ulusal emperyal dillerin ve bunların bilgi ile iş birliğinin haklı çıkarılmasına izin vermeyen bir temelin üzerine inşa etmek mümkün mü-

dür? Belki de bölgelerle ve uluslarla ilişkilendirilen büyük dillerin hegemonyasından dolayı kenarlar hâline gelen merkezlerden başlamak mümkündür. Belki de bizim, ulusal diller yerine sınır dillerinden düşünmeye başlamamız gerekir. Bu yüzden ben, Gloria Anzaldúa'nın *Borderlands/La frontera* (1987) adlı eserinin "How to Tame a Wild Tongue" [Yabani Bir Dili Ehlileştirmek] ve "Tlilli, Tlapalli: The Path of the Red and Black Ink" [Siyah ve Kızıl Mürekkebin Yolu] başlıklarını taşıyan iki bölümden başlayacağım:

Ben birçok Latino ve Latina tarafından suçlandım. Çikano İspanyolcası püristler ve Latinoların çoğu tarafından yetersiz ve kusurlu bir dil, İspanyolcanın sakat bir biçimi olarak görülür [...]

Fakat Çikano İspanyolcası esasında doğal olarak gelişmiş bir sınır dilidir. Değişim, evrim, enriquecimiento de palabras nuevas por invencion o adoption Çikano İspanyolcası varyantları oluşturarak un nuevo lenguaje doğurmuştur. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. Çikano İspanyolcası hatalı değildir; o yaşayan bir dildir. (Anzaldúa, 1987, s. 55.)

Anzaldúa'nın gözlemi belki de farkında olmadan, yarımada'nın kuzey kısmında konuşulan Latincenin ve orta ve güney bölgelerinde konuşulan Arapçanın sınır dilselleştirmesi sonucunda doğan Kastilyacanın tarihinde yankılanır. Onun ayrıca aynı tarihte Antonio de Nebrija'dan Anzaldúa'ya ve İspanyol Amerika'sında –İspanyolcayı Amerika'daki bağımsız koloniler için savunan– Andres Bello'ya kadar yankılandığı görülür. (Bkz. Ramos, 1989; Cussen, 1992.)

Nebrija –Kastilya Krallığı'nın Morolar'a karşı elde ettiği nihai zaferi işaretleyen– 1492 yılında İspanya Kraliçesi İsabella'ya dillerin imparatorluğa eşlik eden şeyler olduğunu anlatırken bir lehçenin gramerinin işlevini açıklamıştı. Bundan yaklaşık üç yüz yıl sonra, Avrupalı entelektüeller Romantizm akımıyla birlikte dilde evrensellere yönelik –Leibnizvari– arayışa tepki göstererek tartışmayı yeniden bölgeye ve halka çektiklerinde, kamu politikasıyla

ve ulus-inşasıyla bağlantılı bir dil felsefesi öngörmüşerdi. (Aarsleff, 1982, s. 146-209.) On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu felsefe, diller ile bölgeler ve belli bir dili konuşan insanlar ile bunların kendileri ve bölgeleri ile özdeşleşmeleri arasında bire birlik ilişkisinin bulunduğuna yönelik güçlü kanaatin ortaya çıkmasını sağlamıştır. (Hobsbawn, 1990, s. 14-45.) Diller ile bölgeler arasında bağlantı kurma düşüncesi, Aydınlanma felsefesi tarafından ortaya koyulan yeni bir düşünce olmamıştır. Bunun yerine o, Nebrija'dan yüz yıl sonra, José Aldrete'nin Kastilya'da Kastilyaca dilinin ilk tarihini yazdığı 1601 yılında açık ve net bir şekilde dile getirilmiştir. (Mignolo, 1992b; 1995a, s. 29-67.) Bu dönem, Karayipler'den Filipinler'e ve Pasifik Adaları'na kadar uzanan Kastilya İmparatorluğu'nun Batı Hint Adaları'ndaki altın çağına karşılık gelir. Aldrete, dil ile bölge arasındaki iş birliğini gerçekten de dil tarihinde keşfetmiştir. Kastilya aşağı yukarı yüz yıl içerisinde hâkimiyet alanını Atlantik ve Pasifik boyunca genişleterek Avrupa'da İber Yarımadası'nın ötesine uzanan krallığın dili için bir gramer oluşturmuş ve bu krallığın merkezinde konumlanan bir coğrafya ile bağlantılı dilin bir tarihini üretmiştir. (Mignolo, 1992b; 1992c.)

Nebrija'nın akademik kültürler için vardığı sonuçları anlamak için, onun argümanının kökenlerinin izi bir yandan Aziz Augustinus'a ve var olan dillerin çoğulluğuna karşı koymak için birleşik bir dile ihtiyaç duyulması sorununu çözmek için Platoncu ve Hristiyan geleneklerinin birleştirilmesine, diğer yandan da Vala'nın (1406-1457) Hristiyan Roma'yı dilsel ve kültürel cehaletten ("barbarus") kurtarmak için yazdığı *Linguae latinae elegantiorum libri sex*'e kadar sürülebilen bir dil felsefesinin üzerine temelendiğini anlamak gerekir.

İspanya'da Nebrija'nın gramer kitabını yazmasından kırk yıl sonra –Aziz Augustinus'un eserlerine aşina olan ve onun eserlerinin Desiderius Erasmus tarafından düzenlenen eleştirel baskısının yayımlanmasını sağlayan– Luis Vives *la questione de la lingua*'yı [dil meselesini] Âdem tarafından konuşulan ilk dil ile dilsel çeşitliliği başlatan olay olarak Babil Kulesi arasındaki zıtlık-

la ilişki içerisinde açıklamıştır. (Vives, 1964.) Aziz Augustinus'un tek bir orijinal dile yönelik güçlü inancı, hem kutsal metinlerde hem de onun Platoncu kuramsal çerçevesinde kaynağını bulur. Bir neo-Platoncu ve Hristiyan olarak Aziz Augustinus'un Kutsal Kitap'ı yorumlama biçimi, şeylerin çoğulluğu ve çokluğunun açıklanmasını sağlayacak orijinal bir birliğin metafiziksel ilkelerini ön varsayım kabul eder. Aziz Augustinus'a göre, orijinal ve birleşik dilin adlandırılması, onu diğer insan dillerinden ayırt etmek gerekmediği için gereksiz ve olanaksız olmuştur. Onu, insan dili ya da insan konuşması olarak adlandırmak mümkündür. (*De civitate Dei*, 16.11.1.) Ne var ki bu dil, cennete yükselecek bir kule inşa etme projesiyle ifade edildiği üzere, insanoğlunun mutlu kalmasını sağlamada ve yasayı çiğnemesini engellemede yetersiz kalmıştır. İnsanların ve toplulukların bölünmesine sebep olan dil bölünmesi yetmiş iki sayısına ulaşmış ve bunların her biri belli bir adla bilinmiştir. İlk dili diğerlerinden ayırt etmek için bir ad bulma gerekliliği işte bu noktada belirmiştir. Buna ek olarak Aziz Augustinus, orijinal (ilk) dilin İbranice olduğuna inanmak için iyi sebeplerin bulunduğunu düşünür.

Vives'in Aziz Augustinus'a aşina olduğu ve yerli dillerini kolonize eden misyonerler tarafından dolayı ya da dolaysız olarak kullanılacak bir dil felsefesi geliştirdiği yerde, Nebrija belirsiz bir sebepten ötürü Valla'nın *Linguae latinae elegantiorum* ([1442?], 1952) adlı eserinin önsözünde ana hatlarıyla ortaya koyduğu planı yeniden yazmakla meşgul olmuştur. Valla, bir imparatorluğu yeniden inşa etmenin silahlarla başarılabilecek bir hedef olmadığını farkına varmıştır. O, bunun yerine bahsi geçen hedefe kalemini kullanarak erişmeyi amaçlamıştır. Valla, atalarının kullandığı Latinceyi Roma İmparatorluğu'nun genişleme süreciyle ilişki içerisinde ele alarak ve dili, coğrafi fetihleri bütünleştirici bir öge olarak taşıdığı gücün altını çizerek Roma'nın kaybettiği kuvveti geri kazanacağını ve dolayısıyla İtalya'nın gelecekte sahip olacağı merkezî rolü öngörmüştür. Kuşkusuz ki, 1492 yılında Nebrija'nın Yeni Dünya'nın gelecekte kolonize edileceğini önceden kestirmesi zor olmuştur. Fakat onun Kastilya'nın Roma İmparatorluğu'nun yerini alma fırsatına sahip olduğunu açıkça görebil-

mesi gerektiğini söylemek mümkündür. Onun *Gramática Castellana* adlı eserinin önsözü gerçekten Valla'nın önsözünün bir yeniden yazımına karşılık geldiği doğru olsa bile, tarihî koşulların değiştiği görülür. Valla, zaten yerli yerine oturmuş bir imparatorluğu çöküşten kurtarmaya çalışırken, Nebrija yeni bir imparatorluğun inşasını öngörmüştür.

Bunların yanı sıra, kıyaslanmayı hak eden başka noktalar da bulunur. Valla'nın barbarlara karşı verdiği mücadele, Vico'dan önce uygarlık tarihinin dilin tarihi olduğuna inanması ve dil ile imparatorluk arasında gördüğü güçlü bağlantılar, Nebrija tarafından tekrar edilen meselelerdir. Ne var ki arada önemli birtakım farklar bulunur: Nebrija, İtalya'nın yerine Kastilya'yı imparatorluğun merkezi ve Latincenin yerine Kastilyacı imparatorluğun dili olarak tasavvur etmiştir. Buradan doğal olarak, Amerika yerlisi dilleri gramerlerinin, büyük ölçüde Nebrija'nın –Kastilyaca değil de– Latince grameri model alınarak Kastilyaca dilinde yazıldığı sonucu çıkar. Yeni Dünya tarihlerinin öncelikli olarak Kastilyaca yazıldığına dikkat çekmek de burada önem taşır. Aradaki bu farklar kişiyi öğrenim dili olarak Latince ile siyaset ve din değiştirme dili olarak Kastilyaca arasındaki gerilime götürür. Yerli dillerinin gramerlerini yazmaktan yerlilerin anılarının tarihlerini yazmaya geçmenin vakti gelmiştir.

Avrupa'da bilinen Amerika yerlisi kültürlerinin ilk tarihleri, yerlileri Batı'nın yazın okur yazarlık geleneğiyle tanıştıran kültürün üyeleri tarafından yazılmıştır. (Mignolo, 1981; 1982.) Bu süreçte yerlilerin geçmişi kaydederek gelecek nesillere aktarma yöntemleri, hem yeni bir okuma ve yazma biçimi öğrenme hem de alfabeği öğretenler tarafından –belki de farkında olmadan– anlatılma bakımından bu geleneğin doğurduğu sonuçlardan muzdarip olmuştur. (Scharlau ve Monzel, 1987; Mignolo, 1989a; 1992a; 1992b; Boone ve Mignolo, 1994.) İspanyol tarih yazıcıları alfabenin tarihyazımı sürecinin zorunlu bir koşulu olduğuna inanarak hareket etmişlerdir. Onlar Amerika yerlilerinin –sözlü anlatılar ya da pikto-ideografik yazı sistemleri gibi– geçmişi kaydetme yöntemlerinin bulunduğunu fark etmişlerdir; fakat İspanyol-

lar bunların Amerika yerlileri için tarihyazımına denk geldiğini kabul etmemiştir. Ve yerlilerin tarihyazımına sahip olmadığına kanaat getirir getirmez, onların İspanyol tarih yazıcılarına göre tamamen tutarsız şekilde aktardığı anlatıları yazıya geçirerek tutarlı bir biçime sokma görevini üstlenmişlerdir. Biz, bir topluluğun tarihini yazma eyleminin hem bu topluluğun sesini duyurma olasılığını bastırmayı hem de “ötekiler”in sesine güvensizlik duymayı ifade ettiği bir durum kendini gösterdiğinde, diskürsif tarzların (ya da türlerin) kolonize edilmesinin iyi bir örneğine şahit oluruz. Bu durum, gramer yazma örneğiyle benzerlik gösterir. Bir durumda gramerler dillerin yerliler tarafından üstü kapalı şekilde organize edilmesinin yerini alırken, tarih yazma geçmiş sözlü anlatımların ve alfabetik olmayan yazı biçimlerinin yerliler tarafından açıkça organize edilmesinin yerini alır. Bu ilk durumda üstü kapalı bir bilgi göz ardı edilir; ikincisinde ise açık bir bilgi yeniden yazılır.

Bu hikâye göz önünde bulundurulduğunda, Fichte’nin Alman ulusuna söylevini (Fichte, [1808], 1922; Balibar, 1994, s. 61-84) okuyan ve onun ölü ve canlı diller arasındaki ayrımı üzerinde düşünen bir kişinin şaşırması doğaldır. Fichte’ye göre ölü diller onun döneminde artık konuşulmayan diller değil, kopuk olan, yani kesintiye uğramış, karma geleneklere sahip dillerdir. Örneğin Fransızca, kendi içinde bir dil hâline gelmeden önce Latincedeki köklerinden kopmuş, İngilizce de Norman İşgali’nin ardından karma bir dile dönüşmüştür. Bunlara kıyasla Almanca geçmiş ile sürekli bir bağlantının izinin kadim zamanlara kadar sürülebildiği tek-dildir. Almanca canlı bir dil olmuştur ve yalnızca canlı diller bir ulusun ruhunu ifade edebilir. İspanyolcanın Fichte’nin ilgilendiği diller arasında yer almaması da şaşırtıcı, hatta belki de hoş görülemeyecek bir şeydir. Böylece ele alınan konu, İspanyolca ile Portekizce –ve ihtişamlı Rönesans anılarının arka planında İtalyanca– es geçilerek, on sekizinci yüzyıldan beri modernitenin ve emperyal yayılımın üç dili olan ve Wallerstein tarafından sosyal bilimlerin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilen Almanca, İngilizce ve Fransızca arasında bölünmüştür. Bunların, Hegel’in aşağı yukarı Fichte’nin dil meselesiyle alakalı olarak Alman ulusuna ses-

lendiği döneme denk gelen evrensel tarih derslerinde Avrupa'nın "kalbi"nin dilleri olduğu belirtilir. İspanya ise bu dönemde Avrupa modernitesinin tablosunda, yeni uluslar ve imparatorlukların belirmesiyle birlikte arka plana kaymıştır. Aynıyeten Kastilyaca, tıpkı Portekizce ve İtalyanca gibi emperyal çatışmalar ve yeni dilsel ve kültürel hegemonyalar içerisinde madun bir dil hâline gelmeye başlamıştır (İspanyolca dilinin Avrupa modernitesinin inşa sürecinde uğradığı ilk statü kaybını işaretleyen bu tarihî ana daha sonra geri döneceğim).

Fichte'den neredeyse iki yüz yıl sonra, canlı ve ölü dillerin ifade edimi ters yüz edilmiş ve böylece kopuk dillere canlı dil statüsü verilmiştir:

Çikano İspanyolcası hatalı değildir. O canlı bir dildir. İspanyol olmayan ya da İspanyolcanın ana dil olduğu bir ülkede yaşamayan; İngilizcenin hâkim dil olduğu bir ülkede yaşayıp Anglo olmayan; standart (resmî) İspanyolca (Kastilyaca) veya İngilizceyi kendi dili olarak göremeyen insanlar için, kendilerine ait bir dil üretmekten başka bir çare var mıdır? Burada bahsi geçen, onların kimlikleri ile bağ kurabileceği, gerçeklikleri ve değerleri asıllarını bozmadan dile getirmeyi sağlayacak bir dildir. O, İspanyolca ya da İngilizce olmak yerine, aynı anda hem İspanyolca hem de İngilizce olan ifadeler içerir. Biz çatallı, yani iki dilin varyasyonu olan bir lehçe konuşuruz. (Anzaldúa, 1987, s. 55.)

Anzaldúa ile Fichte arasındaki benzerlikler barizdir: Bunların ikisi de dilin bedenlerine yazılmasının, oluşum sürecindeki bir Alman ulus-devletine ve Çikano topluluğuna doğru dil içerisinde dilselleştirmenin perspektifinden konuşur. İki düşünür de, oldukça farklı bakış açıları ve sebeplerle sınırlara ilgi duyar. Fichte sınırları içeriye dış tehlikelerden koruyan duvarlar olarak görür. (Balibar, 1994.) Anzaldúa ise sınırları içerisi ile dışarı arasındaki ayrımın çıktığı yerler olarak ele alır; böylece sınırların kendisi, düşünmenin ve millî entelektüeller tarafından inşa edilen korkuları dışarıdan gelebilecek şeylere doğru salmanın mekânına dönüşür. Ne var

ki tarihî bakımdan arada muazzam farklar bulunur: Almanca on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru güçlü bir ulus-devletin dili hâline gelirken İspanyolca Birleşik Devletler’de etnik azınlıkların dili olmuş ve üçüncü bir tarihî statü kaybı deneyimlemiştir. Burada tartışmayacağım ikinci statü kaybı ise dünyanın sıraya koyulmuş üç alana bölündüğü ve İspanya’nın Üçüncü Dünya’nın kayda değer bir kısmının dili hâline geldiği İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra gerçekleşmiştir.

Şimdi kısaca metine ve dokumaya gönderme yaparak Anzaldúa’nın Aztek kodeksi “Tlilli, Tlapalli” üzerine yazdıklarına (bkz. Bölüm 5) değineceğim. Benedict Anderson ([1983], 1991), klasikleşmiş eserinde matbaanın ulusal toplulukların inşasında oynadığı role ciddi ölçüde önem verir. Matbaa aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıldan önce kolonyal yayılım sürecinde de bölgesel kontrolden okuryazarlığa ve eğitime kadar aktif bir rol oynamıştır. “Metin” düşüncesi gitgide artan şekilde alfabetik okuryazarlıkla ve kitaplarla kısıtlı olmuş ve millî anlatıları içeren belli kitaplar millî ikonlar hâline gelmiştir. Bunun dışındaki diğer tüm yazı biçimleri otomatik olarak, ulus-devletlerin kültür kavramının madun boyutu olan folklora indirgenmiştir. Anzaldúa’nın “In Tlilli, Tlapalli: The Path of the Red and Black Ink” [Siyah ve Kızıl Mürekkebin Yolu] adlı bölümü, “metin ve ulus”un –bir kere erken dönem kolonyal eğitim sistemi, bir kere de ulus-inşacılarının ulus ile medeniliğin kısmen alfabetik okuryazarlık üzerine temellendiği kanaati tarafından olmak üzere– iki kez bastırılan bir boyutunu yüze çıkarır. Dilin ve yazının ulus-devlet tarafından yeniden dile getirilmesi sonucunda yazı çifte bir madunlaşmaya uğramıştır: O ilk olarak alfabetik yazıyı medeniliğin doruk noktasına çıkararak, ikinci olarak da yazı pratiklerinde bir toplumsal cinsiyet bölümünü sürdürerek bunu yapmıştır. Böylece “yazı adamları”, devlet aygıtları içerisinde okuryazarlığı kontrol etmiştir; “dokuma” ise kadınlara ve folklorun kontrolünde kalmıştır. Anzaldúa “kızıl ve siyah mürekkebin yolu”nu, yani antik yazı sistemlerini geri getirerek yazı ve metnin kavramsallaştırılmasını tazeleyerek metinler, uluslar, imparatorluklar ve akademik kültürler arasındaki iş birliklerini yeniden düşünmeye açılan kapıyı aralar.

EPISTEMOLOJİ VE EMPERYAL/ULUSAL DİLLER

Ben şimdi hem emperyal diller hem de bunlar ile madun diller arasında görülen çatışmalardan, yine çatışma kültürlerine karşılık gelen akademik kültürlere geçeceğim. Bu bağlamda şu iki önemli boyutu inceleyeceğim: Emperyal diller ile bilgi yapıları arasındaki iş birlikleri ve belli dillerin akademik diller hâline gelmesinin zorluğu ya da imkânsızlığı. Hiyerarşiler dilde ortaya koyulurlar. Diller yerine dilselleştirmeye odaklanmak, bizim yüzeyin altındaki şeyleri görerek bilgiyi disiplinler sınırların ötesinde, ulusal ve emperyal dilsel hiyerarşiler ve bunları takip eden bilgi yapıları ile ilişkilendirilen diskürsif tarzlar boyunca düşünmemize imkân tanıyabilir.

Pierre Bourdieu'nün "Thinking about Limits" [Sınırları Düşünmek] (1992) adlı metninde, onun kendisini hem disiplinler-kuramsal hem de dilsel bir soy kütüğün içine yerleştirdiği olağanüstü bir ana rastlanır. Bourdieu, eğitime ilgi duyan bir sosyolog olarak bu sürecin beraberinde getirdiği paradoksu anlar: "Eğitilmemiş bir kişi *fazla bir şey düşünemez*; eğitilmiş kişi ise hazır düşüncelerin aklına hükmetmesi gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalır." Acaba bizim eğitilmediğimizde fazla bir şey düşünemediğimiz doğru mudur? Yalnızca eğitim mi düşünmeyi gerektirir? Yoksa eğitim, düşünceyi manipüle mi eder? Bu sorulara cevap bulmak için dilleri ve eğitimi kolonyal yayılım ve ulus-inşası bağlamında ele alacağım. Şimdi izninizle kolonyal miraslara, ulusal dillere ve eğitim sisteminde bize nasıl düşüneceğimizi öğreten disiplinler temellere odaklanacağım. Ayrıca Bourdieu'yü öz disiplinler konum yolculuğunda takip edeceğim.

Bourdieu, içinde çalışmaya başladığı epistemolojik geleneğin kendisi için "soluduğu hava" gibi olduğunu, yani onu hiç fark etmediğini itiraf eder. Bunun yanı sıra onun bir dizi Fransız düşünüre (Koyré, Bachelard, Canguilhem ve biraz daha geri gidersek Duhem) sımsıkı bağlı, oldukça yerel bir gelenek olduğunu kabul eder. Bourdieu bu durumu şu şekilde açıklar:

Ulusal bir mucize olmak yerine hiç şüphesiz eğitim sisteminin yapısı dâhilinde *elverişli koşullarla* bağlantılı olduğundan bizim onun varoluşunun tarihî sebeplerini incelememiz gerekir. [Vurgu benim.] Bu tarihî epistemoloji geleneği bilim üzerine düşünme ile bilim tarihi arasında çok güçlü bir ilişki kurmuştur. O, neo-pozitivist *Anglo-Sakson* geleneğinden farklı olarak, bilimin ilkelerini ve bilimsel düşünceleri bilim tarihinden yalıtmıştır. (Bourdieu, 1992, s. 41.)

Akademik kültürler, modern ve Batı Avrupa’da (yani Hegel ile Fichte’nin Avrupa’sında) eğitim sisteminin yapılandırılması ve bilimin dile getirilmesi, paketlenmesi, aktarılması ve ihraç edilmesi metinler içerisinde ve sayesinde olduğundan metinsel ulusal miraslarla ilişki içerisinde ortaya koyulurlar.

Şimdi izninizle metinler-uluslar-akademik kültürler denklemini biraz daha incelemek istiyorum. Bourdieu, kendi düşüncesinin kuramsal çerçevesini açıklama girişiminde –bu kez– Alman felsefe geleneğiyle dürüstçe bir kıyaslama yapar. Bu kıyaslama, bilimsel düşüncenin doğa biliminden beşerî bilimlere aktarılmasını haklı çıkarmak için gereklidir. Fakat bunu savunmak, Alman felsefe mirasında –Bourdieu’ye göre– “Erklaren-Verstehen” (açıklamak-anlamak) ayrımı doğal ve beşerî bilimler arasına bir duvar ördüğünden daha da zordur. Bourdieu şöyle bir sonuca varır:

Öyleyse Fransız mirasları, daha genel olan ve benim tek bir yargıyla özetleyeceğim bir epistemolojik planı oluştururken dayanak noktası aldığım bir analizi önerir: “Bilimsel olgu fethedilir, inşa edilir, tasdiklenir.” Ham deneyim verilerinin fethedilmesi Bachelar’ın düşüncesinde merkezi bir kavramdır ve *epistemolojik kırılma* terimini özetler. Bu bilimsel araştırma evresi neden önemlidir ve anladığım kadarıyla benim temsil ettiğim geleneği baskın Anglo-Sakson geleneğinden ayırmasının sebebi nedir? Bu sorunun cevabı, bilimsel olgunun uğruna savaşılmaması gereken bir şey olduğunu söylemenin, bu bakımdan sosyal bilimsel araştırmacıların önündeki tüm hazır deneyim verilerine radikal şekilde meydan okumaya eşdeğer olmasıdır. (Bourdieu, 1992, s. 43.)

Bourdieu'nün beşerî bilimlerin ve dilsel/metinsel ulusal geleneklerin kuramsal ve epistemolojik parametreleri dâhilindeki öz konumlandırmasının bu kısa tarifini sunma amacım, kendi kuramsal öncüllerimi tanımlamak değildir. Benim ilgi duyduğum nokta bunun yerine bilimsel metinler ile uluslar, diller ile akademik kültürler arasındaki temel bağlantılardır. Bizim, Gloria Anzaldúa ve Cherrie Moraga gibi Çikano/a düşünürler tarafından sağlanan modeller ve kuramlar ile nasıl düşünmemiz gerekir? Disipliner öz tanımlamaların disiplinler bir için dışı olarak konumlandığı bir şeyin kenarlarında dili nasıl kullanmalıyız? Mit gibi dışsal anlatı biçimleri ile tarih gibi içsel anlatı biçimleri arasındaki disiplinler ayrımları nasıl silmeliyiz? Bunları insan dilselleştirmesinin alanında, emperyal diller ve epistemolojik hâkimiyet yapılarının çerçevesine oturtulan diskürsif tarzların ötesinde nasıl yeniden ifade etmeliyiz? Benim, Bourdieu ile hemfikir olduğum ve kuramsal bir öncül olarak kabul ettiğim bir nokta bulunuyor: "Devleti düşünmeyi çok zor kılan şey, bizim onun düşünürleri olmamız ve onun düşünürlerin kafasında olmasıdır. Bahsi geçen nokta, bu şekilde ifade edildiğinde kulağa havada süzülen bir cümle gibi gelebilir. Fakat örneğin Durkheim'ın metinlerinde devlet üzerine düşüncelerinin onun bir devlet görevlisi olduğu gerçeğine ne kadar çok şey borçlu olduğunu görmek mümkündür" (1992, s. 40). Pekâlâ eğer devlet bilginin üretim ve dağıtım süreciyle iş birliği içerisindeyse, kuramsal ve bilimsel düşüncenin, on sekizinci yüzyıldan beri kolonyal yayılımın içine yerleşik olan büyük ulusal dillerin kenarlarında üretilmesi mümkün müdür? Devlet kolonyal farktan düşünebilir mi? Bu sorunun cevabı prensipte hayır olur. Çünkü güç kolonyalitesi devletin içine yerleşiktir ve bundan dolayı kolonyal farkı *yeniden üreterek, ondan düşünme* olasılıklarını bastırır.

AKADEMİK KÜLTÜRLER, ULUSAL DİLLER, ULUS-AŞIRI BİLGİ

Bu noktada sorulabilecek bir soru, ulus-aşırı bir dünyada ulusal dillere ve kültürlere ne olduğudur. Bizim, Wallerstein'ın dikkat çektiği üzere bilgi yapıları ile ulusal-emperyal diller arasında-

ki “doğal” bağlantılardan nasıl uzaklaşmamız gerekir? Bu soruya verilebilecek bariz cevaplardan birini, Bourdieu üzerine olan önceki tartışmamda üstü kapalı şekilde dile getirmiştım: On sekizinci yüzyıldan sonra modern Avrupa uluslarıyla ve kolonyalizmle bağlantılı ulusal diller (İngilizce, Fransızca, Almanca) akademik kültürün ana dilleri olmaya devam eder; bilgi ve bilgi biçimleri tıpkı diğer emtialar gibi ihraç edilir ve emperyal diller ekonomik yeniden yapılandırma modellerinden tarihî anlatı kuramlarına, etik argümanlara ve dil felsefelerine kadar bu tür işlemlerde aracılık rolü oynarlar. Bir diğer olası cevap, bir yandan emperyal merkezlerin aldığı muazzam göçlerin, diğer yandan da dekolonizasyonun sonuçlarının sebep olduğu dil kargaşasının tarifi, analizi, açıklaması ve kavrayışıyla ilişkilidir. Bu sosyal dönüşümlerin yeni bir bilimi ya da felsefi düşünce biçimini değil, ya eski kolonilerde ya da muazzam göç hareketlerinin varış noktası olan metropoliten merkezlerin kenarlarında üretilen “edebiyat”ı doğurmuştur. Böyle bir çifte hareketin (yani [a] bilginin ve akademik kalıpların eski kolonilere ihraç edilmesi; [b] dekolonizasyon ve eski kolonilerden metropoliten ve endüstriyel merkezlere muazzam göçler) sonuçları bariz olarak görülebilir. Sözde Üçüncü Dünya’nın (sözde Birinci Dünya uluslarının dışında ya da içinde kalan bir şey olarak) “kültür” üretmesi gerekirken, Birinci Dünya’nın akademik bilgiyi ve bilimi üretmesi gerekmiştir. Bu, bilimsel emeğin önceki kolonyalizmler tarafından tesis edilen dil hiyerarşisini sürdürmeye katkıda bulunan bir dağıtımına karşılık gelir. (Bkz. Bölüm 1.)

Böyle bir bilimsel emek dağıtımı sınır bölgelerinin ve sınır yerleşimlerinin çift-dilli edebiyatı içerisinden yeniden düşünülebilir. Ne var ki bunu yapabilmek için edebiyat ile akademik bilgi yeniden kavramsallaştırılmalı ve dilselleştirmenin farklı organları olarak görülmelidir. Bunu devlet bağlamında ele almak gerekirse, onun vatandaşları tek-dilselleştirmeyi hegemonik (Fishman, 1996, s. 3-16), çift-dilselleştirmeyi de madun bir dil etkileşimi hâline getiren kurallara uymaya teşvik edilir. Dolayısıyla disiplinler oluşumlar tek-dilselleştirme alanında meşrulaştırılırken, çift-dilselleştirme alanında yasaklanır. Öyleyse çift-dilselleştirmeyi kuramsal bir temel, Anzaldúa’yı da Bourdieu’nün disiplinler ve sosyolo-

jik pratiğinde Fransızcaya ve Fransız entelektüellerine başvurmasına benzer bir şekilde bilgi ve anlayışın entelektüel bir referansı olarak almak mümkün müdür? Çift-dilselleştirme ve sınırda düşünme –Khatibi’nin “başka bir düşünme”si ve Du Bois’nın “çifte bilinci” ile birlikte– epistemolojik zeminini ulusal ve emperyal dillerde tesis etmekten kaçınan bir epistemolojinin temeli olabilir mi?

Bu perspektifi öngörmek için dilselleştirmenin, tıpkı düşünme gibi dil ile düşüncenin ötesinde olduğunu kabul etmek gerekir; dilselleştirme –Anzaldúa’nın ifadesiyle– “yaşayan bir dil”in kendisini iki (ya da daha fazla) dilin kesişme noktasında bir yaşam biçimi (“un modo de vivir”) olarak tarif ettiği andır. Bu noktada çift-dillilik ile çift-dil/çift-dilselleştirme ve dilsel politika ile dilselleştirme arasındaki farklar belirginleşir: Çift-dilli olma bir yaşam biçimi değil, beceridir. Çift-dilselleştirme bir yaşam biçimi olmasaydı, varoluşsal ve politik bakımdan dramatik olmak yerine bir beceri olsaydı, bizim çift-dilselleştirmenin gerilimi içerisinde intihar eden Perulu José Maria Arguedas’ı anlamamız imkânsız olurdu. Aynı şekilde düşüncesini cezbedici kılan gücün yalnızca çift-dilli bir estetik egzersizinden ziyade diller arasında-yaşama olarak çift-dilselleştirmenin gücü olduğu Gloria Anzaldúa’yı da anlayamazdık. Frantz Fanon’un Fransızcanın ırksal gerilimlere derinden yerleşik olan Karayipler ve Afrika’da yerinden edilmesine dair analizi, bir önceki bölümde üzerine yorumda bulunduğum Karayipli düşünürlerin ortaya koyduğu “Kreol epistemolojisi” gibi aynı dilde çift-dilselleştirmenin gerçekten de kayda değer bir örneğidir.

Dahası, benim çift-dilselciliğin yerine çift-dilselleştirmeyi ve çift-dilciliği tercih etmemin sebebi; sesin, sentaksın, kelime dağarcığının ve iki dile sahip olma ihtiyacının (Fanon’un örneğinin tanıklık ettiği üzere çift-dilselleştirme bir yaşam biçimi olarak hegemonik [ulusal ya da emperyal] bir dilin çatlaklarında mümkündür) ötesinde kalan bir şeyi kendime doğru çekmeye çalışmamdır. Bu da, hâkim dile hâkim olmayanların içinde korku ve utanç doğuran yasadır. Anzaldúa “Çikano İspanyolcası konuşarak büyüyen Çikanalar bizim kötü İspanyolca konuştuğumuz inancını içselleştirmişlerdir. O gayrimeşru, piç bir dil olarak görülür.” şeklinde bir

gözlemde bulunur. (1987, s. 58.) Ve buna ek olarak şunları dile getirir: “Çıkanalar Latinalar ile İspanyolca konuşurken onların kendilerini tenkit edeceğinden korkarak tedirgin olurlar. Onların dili, kendi ülkelerinde yasaklanmamıştır. Onlar hayatlarını ana dillerine yerleşik hâlde geçirmişlerdir; İspanyolca nesiller, yüzyıllar boyunca birinci dil olmuş, okullarda öğretilmiş, radyo ve televizyonda duyulmuş ve gazetelerde okunmuştur.” (Anzaldúa, 1987, s. 58.)

Dilselleştirme bizi –Fichte’nin de dile getirdiği üzere– topluluğun dile yansıyan ruhuna değil, dili mümkün kılan şeye götürmelidir: Dilselleştirme olmadan hiçbir dil mümkün olamaz. Dilselleştirme, Humboldt’un *energeia*’sının yerini alacak bir şey değil, özgürleşme siyaseti ve etiğini uygulamak için ihtiyaçları ve arzuları devreye sokan bir “yaşam biçimi”dir. Şimdi, dilselleştirme dil dâhilinde etkileşime geçtiğinden ve dil de dilselleştirmeyi tarif edip düşünmeye izin veren şey olduğundan, çift-dilselleştirme tam olarak diller arasındaki yaşam biçimine karşılık gelir: O, yalıtılmış bir konuşmacıdan yayılan *energeia*’dan ziyade diyalojik, etik, estetik ve siyasi bir sosyal dönüşüm sürecidir.

DİLSELLEŞTİRME, EĞİTİM VE ELEŞTİREL DÜŞÜNME

Yukarıda izlediğim düşünme çizgisini okuduğunuz bölümde Paulo Freire’nin *Pedagogy of the Oppressed* ([1972], 1993) adlı eserini, bir sonrakinde de Cherrie Moraga’nın *The Last Generation* adlı kitabını tartışarak takip edeceğiz.

Freire’in *diyalojik düşünme* kavramı benim dilselleştirmenin bir yönüne Humboldt’un *energeia*’sına ötesinde açıklık kazandırarak sınırda düşünmeyi başka bir düzeyde incelememe imkân tanıyor. Onun diyalojik düşünmesi, analitik bir kavramdan fazlasıdır: O aynı zamanda bir eylem ve özgürleşme aracıdır. Okurlarım burada tam olarak neden özgürleşildiğini sorabilir. Bu sorunun cevabı sosyal ve ekonomik baskıdır. Ancak aynı zamanda o, birincil olarak entelektüel dekolonizasyon olarak gerçekleşir. Yani Aydın-

lanma projesinde “onlar”ın evrensel şekilde özgür kalmasından ziyade bunu bütünleyen bir şey olarak, modernitenin karanlık yüzü olan kolonyaliteden “özgürleşme” söz konusudur. Okuryazarlık, diyalojik düşünmenin ve insani özgürleşmenin ana aracı olsa da, Freire’in dili hem ulusal hâkimiyetle hem de insani özgürleşmeyle ilişkili bir mesele olarak açıkça incelemediği görülür. Ne var ki, onun diyalojik düşünmeyi kavrayış biçimi, disipliner ya da akademik bilgi gibi hegemonik düşüncelerin yerinden edilmesine giden yolu bize gösterir. Freire topluluk için ya da *hakkında* düşünmenin yerine, topluluk *ile* düşünmekten bahseder. Onun diyalojik düşünmesi, eğitim sistemlerini ve ulusal dilleri analiz edebilmek için, eğitimsel bir proje olarak Bourdieu’nün kendi bilimsel geleneğini çerçeveleme şeklinin yeniden biçimlendirilmesine yetki verir.

Bourdieu, bilimin ve akademik bilginin monolojik olduğu bir mirası sürdürür: Bu, bir *ile* düşünmeden ziyade, bir *hakkında düşünmedir*. Bilimin ve akademik araştırmanın hedefi, insan doğası ya da doğal doğa olarak algılanan olguları fethetmektir. Dolayısıyla, eğer beşerî bilimin düşünürleri devletin düşünürleriyse, beşerî bilimler ve *ile düşünmenin* imkânsızlığı arasında yakın bir ilişki bulunur. Eğer ulus-devlet ve –Freire’in ifadesiyle– hâkim elitler topluluk *ile* düşünseydi, ortadaki çelişki yerinden edilir ve hâkimiyet son bulurdu. Bunun yerine, akademik düşünce ve ulus ile diller *hakkındaki* araştırmalar yurttaşların ulus hakkında kendi başlarına düşünmesine engel olabilir. Eğer bu doğruysa, bizim dil politikası ve eğitimsel projeler alanında farklı bir tür düşünme biçimine ihtiyacımız vardır. Dilselleştirmenin tabloya dâhil edilmesi gerekir ve çift-dilselleştirme, kolonyal ve ulusa’ yayılım sürecinin harabelerinden doğan bir bilme ve yaşama biçimi olarak madun hafızaların nostalji alanlarından kutlama alanlarına yeniden çevrilmesine katkıda bulunabilir.

Çift-dilselleştirme ve diyalojik düşünme hem pratikler hem de bu pratiklerin kavramsallaştırmaları olarak beşerî bilimlerin hegemonik gücün insancıl cömertliğini geride bırakan ve akademik kültürleri tek-düşünme ile tek-dilselleştirmeyi gölgede bırakan bilgi çeşitliliğinin farkına vararak yeniden şekil veren bilme biçimle-

rine dönüştürülmesine de katkıda bulunmalıdır. Freire'in diyalojik düşünmesi benim kendi çift-dilselleştirme kavramım ile Abdelkebir Khatibi'nin Batı rasyonelitesi olarak adlandırılan rasyonalite ile onun dışı, yani bir noktada rasyonelliğe kaynaşmış ve dönüşmüş olduğu varsayılan düşünme biçimlerinin kesişme noktasında konumlanan “une pensée autre” (başka bir düşünme) bir ağ oluşturur. (Khatibi, [1983], 1990, s. 63-112.) Dahası, onun çifte eleştirisi Batı ve İslami miraslarının kesişme noktasında yer alır. Freire'in diyalojik düşünmesinin okuryazarlıkla ilişki kurarak bir özgürleşme biçimi olarak “eleştirel bilinç”e yaklaştığı yerde, Khatibi'nin çifte eleştirisinin entelektüel ve akademik dekolonizasyona yöneldiği görülür. Bu, aynı zamanda Batı aklından ve onun Mağrip *sociologie*'sine uyarlanmasının bir eleştirisinden bir kopuşa karşılık gelen üçüncü bir sözcük, üçüncü bir yerdir. Bu girişim Khatibi'ye göre Batı'nın bilim, teknoloji ve metafizik eleştirilerinden (Nietzsche, Heidegger, Derrida) uzaklaşıp onu “bizim çift-dil durumumuz”da (s. 57; Khatibi *bilingüe* terimini kullanır, ancak düşünceleri çift-dillilik alanının ötesinde kalır) yeniden konumlandırma sayesinde mümkün hâle gelir. Khatibi'nin gönderme yaptığı çift-dil durumu iki metafizik biçiminin, hatta bir çift-metafizik (Batılı ve İslami) parçasıdır. Onun dramatik arayışı sınırların, yani Batı metafiziğinin kendi sınırları içerisinde bir dekolonizasyon girişimine doğru yapıbozumu yerinden eden kolonyal mirasların kaçınılmaz yazımını temsil eden çift-dilselleştirmenin sınırları üzerinde yürümenin istikrarlılığıdır: Yapıbozumu, çift-dilin ve çift-dilselleştirmenin çatlaklar içeren alanında dekolonizasyon hâline gelir.

Ben, kendi durumumun Khatibi'ninkinden oldukça farklı olduğunu belirtmekte fayda görüyorum. Arjantin'de (ya da Latin Amerika'da) doğup eğitim görmüş biri için metafiziğin çifte biçimi farklı bir düzene sahiptir. Batı aklının kalıntıları, tıpkı Mağrip'te olduğu gibi mevcuttur; fakat İslami miraslar yabancısıdır. Amerika yerlisi mirasları, İslam'ın ve Batı'nın yasaları ve ilkelerinin aksine ortak bir Yunan mirasından pay almamıştır. Güney ve Kuzey Amerika'da çift-dil ve çift-kültürel durumlar antik Yunan düşüncesinin Arap dünyasında ve Batı Hristiyanlığında görülen başkalaşımına yabancısıdır.

SINIRDA DÜŞÜNME, ÇİFT-KÜLTÜRLÜ AKIL, ÇİFTE BİLİNÇ

Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Ramón Saldivar ve Norma Alarcon gibi Çikanove Çikana entelektüellerdeki çift-dilselleştirme siyaseti ve etiği, Khatibi'deki ile benzerlik gösterir. Moraga, *The Last Generation* (1993) adlı son kitabında benim Anzaldúa'nın "Yeni Mestiza"sıyla ve Khatibi'nin "başka bir düşünme" kavramıyla aynı familyaya ait olarak algıladığım "çift-kültürel akıl" düşüncesini ortaya koyar. Moraga tarafından oluşturulan diskürsif soy kütük çifte, yani disipliner bir gelenek aracılığıyla değil de iki veya daha fazla dilde ifade edilen anıların üzerine inşa edilen bir soy kütüktür. O, bilgi inşa eder, ancak bu gayri-disipliner olan, yani tıpkı çifte-dilselleştirme gibi, teolojik düşüncenin –Rönesans ile Aydınlanma'nın bilgiyi haklı çıkarmasını sağlayan– karanlık despotluğundan değil de, paradoksal bir biçimde, aklın akademik kültürlerde disipliner bilgi game-ri olarak kontrol edilmesinden özgürleşmeye yönelik bir mücadele ve yaşam biçimi olan bir bilgidir. Böyle bir bilgi disipliner (örneğin beşerî bilimler) çerçeveler dâhilinde üretilebilir mi? Disiplinler bir çifte epistemoloji alanında faal olabilir mi? Örneğin Quechua ile İspanyolca ya da Nahuatl ile İngilizcenin çift-dil kesişiminde düşünmek mümkün müdür? Batı modernitesinde ve onun dünya çapındaki sonuçlarında "bilimsel" ve "felsefi" dillerde beliren çatlaklardan doğan, farklı epistemolojilerde yazılı olan dillerin (örneğin Fransızca ve Arapça ya da İspanyolca ve Quechua) alanlarından çift-dilselleştirme, yeni bilme biçimleri üretebilir mi? Bu sorunun cevabı, bunu hegemonik epistemolojinin başarının üretilen, tüketilen, depolanan ve satılan nesnelerin miktarı ile ölçüldüğü bir ideoloji tarafından desteklenen teknolojinin ikna edici gücüne sahip olduğu bir dünyada kabul etmesi zor olsa da, evettir. Dahası ulus-devlet, diller, disipliner düzen ve tüketimcilik arasındaki iş birlikleri hesaba katıldığında, çift-dilselleştirici epistemolojilerin "folklor", "büyü", "mistisizm" vs. olarak kabul edilen diğer kültürel ürünlerle aynı riski taşıdığı görülür. Ne var ki ben, belli durumlarda ve kolonyal miraslarda

çift-dilselleştirmenin radikal bir epistemolojik dönüşümü beraberinde getireceği konusunda ısrar edeceğim.

“Çift-kültürel akıl” (benim terminolojimde “çift-dilselleştirici akıl” a karşılık gelir), farklı çeşitteki kolonyal miraslar birbirine benzeşmeyen “çift-kültürel akıllar” doğursa da, kolonyal koşullarda yazılı olan ve bunlar tarafından üretilen “akıl”dı. Dolayısıyla çift-dilselleştirme ve uluslar, ulusun kolonyal ve emperyal yapılarla ilişki içerisinde işgal ettiği yer tarafından biçimlendirilecektir. Yerel, küreselin içine yazılıdır. Moraga, yerel ile küresel arasındaki çifte bağı topluluğun, beden ve cinselliğin alanında kuramsallaştırır: “Kadın bedeninin, tıpkı Çikano topluluğu gibi kolonize edildiği tarihî bakımdan aşikârdır. Ve onları dekolonize etmeye yönelik her hareketin, kültürel ve cinsel yönden spesifik olması gerekir.” (Moraga, 1993, s. 149.) Yerel ile küreselin ifade edimi belli bir kolonyal mirasda (aksanlı telaffuzuyla Amerika’nın İspanya tarafından kolonize edilmesi ve ABD’nin Meksika ve Latin Amerika’ya yönelik emperyal hamleleri) yazılıdır. Yani, Moraga’nın inşa edilmiş kolonyal mirasının bir tarafı Avrupa Aydınlanması ve Kuzey Atlantik modernitesinin miraslarında değil, erken modern ve erken kolonyal dönemde ve İspanya İmparatorluğu’nun yayılımında yer alır. Aslına bakılırsa on sekizinci yüzyıldan sonra modernite, Moraga’nın yaraları için ikincil, hatta konu dışıdır:

Çikano Ulusu, çifte bir tecavüz sonucunda doğmuş bir mestizo ulusudur: Bunlardan birincisi İspanyollar, ikincisi de Amerikalılar tarafından gerçekleştirilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Anglo-Amerika Meksika’nın topraklarının üçte birini ele geçirmiştir. Böylece bu topraklarda yaşayan İspanyollar, Mestizolar ve yerliler İngilizce konuşan yeni bir baskıcı gücün kontrolü altına girmiştir. Birleşik Devletler’in Aztlan’ı Meksika’dan çaldığı inkâr edilemez bir gerçektir; fakat onu ilk çalan, bundan 300 yıl önce yerlilerin elinden alan İspanyollardır. (Moraga, 1993, s. 153-154.)

Şimdi, bu çifte tecavüzün diller ve dilselleştirme bağlamında neyi ifade ettiği sorulabilir. İlk olarak, Amerika yerlisi dillerinin İs-

panyol kolonal eğitim sistemi tarafından yeniden ifade edilmesini ve benzer şekilde İspanyolcayla ilişki içerisinde madunlaştırılmasını ifade eder. İkinci olarak o, kolonyal dillerin (İspanyolca, Portekizce, İtalyanca, Fransızca, Almanca, İngilizce) yeniden ifade edilme sistemine, ikinci kolonyal yayılım dalgasıyla bağlantılı dillerin (Almanca, Fransızca, İngilizce) gitgide büyüyen nüfuzuna ve en önemlisi İngilizlerin 1945'ten bugüne uzanan üçüncü küreselleştirme dalgası sırasında oynadığı hegemonik role işaret eder. İspanyolca hem Amerika yerlisi dillerinin madunlaştırılmasına imkân tanıyan hegemonik bir dil hem de Kuzey Atlantik modernitesinin madun bir dilidir. Ben buna ilaveten, onun üç misli madun olduğunu da belirtmek istiyorum. İspanyolca ilk olarak Avrupa topluluğu dâhilinde, Sevilla'nın küresel ticaret merkezi olarak yerini Amsterdam'a bıraktığı ve Fransızca, Almanca ve İngilizcenin akıl ve bilimin dilleri (ya da başka bir deyişle Bourdieu tarafından sunulan sosyolojik bilimsel pratik soy kütüğünde ima edilen disiplinler düzen dilleri) hâline geldiği on yedinci yüzyılda madunluk mevkisine indirgenmiştir. İkinci olarak, İkinci Dünya Savaşı'nın ve dünyanın yukarıdan aşağıya üç bölge olarak sıralanmasıyla İspanyolca Üçüncü Dünya'nın kayda değer bir kısmını meydana getiren Hispanik Amerika'nın dili hâline gelmiştir. Ayrıca o, Birleşik Devletler'deki Latino topluluklarının dili olduğunda üçüncü bir kez değer kaybetmiştir.

İzninizle bu meseleyi biraz daha açmak istiyorum. Moraga, *The Last Generation* adlı eserini 1992'de bitirdiğini belirtir. Önsözün altına atılmış tarih 31 Aralık 1992'dir. O, bu tarihin taşıdığı öneme açıklık kazandırır: Kolomb'un sonradan Amerika adını alan topraklara varmasının beş yüzyıl ardından, Amerika'nın *e* harfini aksanlı olarak yazar. İkinci tarih ise, Meksika-Tenochtitlan'ın fethini ve Cortes tarafından İspanya kralı ve Avrupa imparatoru Şarlken'e sunulan ve papaya yönlendirilen talebin üzerine on iki Fransisken'in varışını işaretleyen 1524 yılıdır. Diller, kültürler ve bilgi arasındaki çatışmalar Tlamatinime ile on iki Fransisken arasındaki bu karşılaşmada açık ve net olarak görülebilir. Burada bağlantı Moraga, Çikanolar (bunlar sosyologların yerini alır) ve anonim Tlamatinime (Bachelard, Koyré ve Canghilhem'in yerini alırlar) arasında kendini gösterir:

Kolonyal “deney”in Çikanoların, mestizoların ve Amerika yerlilerinin hayatları üzerinde bıraktığı güçlü etkiyi eksiksiz olarak hesaba katarak aynı bilgi ve hüznle yazıyorum. Bizim kodekslerimiz (yazılmamış ölü sayfalarımız) ihmalin, sansürün ve silinmenin sonucunda kül hâlinde tüterek yatar. *The Last Generation* işte bu küllerden yükselir. Ben zamana karşı, Çikanoların kaybolma sürecindeki bir kabile olduğuna ve bu kaybın kendi ailemdeki algısına yönelik bir aciliyet hissiyle yazıyorum. (Morag, 1993, s. 2.)

Yukarıda bahsi geçen Aztlán bir yerdir ve anonim *tlamatinime*, bir sosyal rol olarak kitabın en önemli bölümü için sahneyi hazırlar. Bu, Moraga’nın ulus düşüncesini uzun uzadıya tartışarak Çikano Kabilesi’nin yeni bir oluşumuna doğru ilerlediği “Queer Aztlan: Re-formation of Chicano Tribe” [Kuir Aztlan: Çikano Kabilesi’nin Reformasyonu] adlı bölümdür. Bu yeniden formülasyon süreci, üç ülkenin (Meksika, Birleşik Devletler ve Kanada) ulus-devletlerinin bölgesel bütünleşme yoluyla (NAFTA) bölgesel bir yeniden oluşumu üzerinde çalıştığı dönemde tasarlanmıştır. Moraga, Leslie Marmon Silko’nun *Almanac of the Dead* (1991) eseriyle, özellikle de Silko’nun romanının başlangıcında yer verdiği “beş yüz yıllık haritayı tamamlar (bkz. Şekil 1) ve onunla diyaloga girer.

Çift-dilselleştirme, kendi içinde bir şey olarak dile ya da diyalojik düşünmeye değil de cinsellik, ırk ve insan etkileşimleri alanında dilselleştirmeye ilişkin yeni bir boyut elde eder. Çift-dilselleştirme böylece belli bir dilin (İspanyolca, İngilizce) karakteristiği olmak yerine etnisite, cinsellik ve cinsiyetle bağlantılı hâle gelir. İspanyolca ve İngilizce, “kuir Aztlan” adında bir ulusun dilinin ortaya çıkmasıyla birlikte ulusal diller olarak “geri çekilir”. Neticede bunların ikisi de emperyal dillerdir ve Kuir Aztlan bu son analizde ulusun farklı bir ifade edimini sunar. Ve İngilizce ya da İspanyolcanın konu dışı olup olmadığı, bir yandan imparatorluğun ve ulusun hegemonik dilleri olup diğer yandan hegemonik dillerin küreselleşmesi ve pekişmesinden dolayı kaçınılmaz olduklarından tartışılır bir noktadır. Eğer İngilizce, Kuir Aztlan’ın madun bir ulus olma-

sı sebebiyle kaçınılmaz seçenek olmakla beraber, hegemonik dillerin düzeninde çatlaklar açma olasılığı gibi belli avantajlara sahiptir. Çift-dilselleştirme burada hegemonik ve emperyal dillerin (İspanyolca ve İngilizce) yerinden edilmesi ve Amerika yerlisi dillerinin perspektifine taşınması şeklinde anlaşılabilir. Fakat bunu yapabilmek için, kişinin dilselleştirmeyi dillerin ötesinde, yani –dil–de– “bilinç” diye adlandırdığımız şeyin diskürsif yabancılaşmasının henüz gücün diskürsif yapısında ifade edilmediği dil “öncesi” bir anda (dilın paleolitik dönemden bugüne kadarki tarihinde değil de gündelik dil pratiklerinde) ve dilselleştirmenin (ve bu durumda çift-dilselleştirmenin) kolonyal ve ulusal (resmi, hegemonik) söylemler ile epistemolojilerin özgürleşmesi olarak –Freirevari– bir “eleştirel bilinç” süreci hâline geldiği dil “sonrası” bir anda düşünmek gerekir. Bu dilselleştirme anlarının (dilden “önce” ve “sonra”-ki) ikisi de Moraga’nın bölgeselliği yeniden kavramsallaştırmasına imkân tanır. “Toprak” düşüncesi, ulus-devlet tarafından haritalandırılan ulusal “bölge” kavramına karşı koyar. Dilden önce dilselleştirmenin alanında “toprak”, insanların birbirleriyle ve dünyayla etkileşimlerinin birincil alanında yazılıdır, dilden sonra dilselleştirmenin alanında ise eleştirel bilincin hareketine ve yeni toplulukların –ulusal– dillerin ötesinde ifade ediminde yeniden yazılır. Ancak tabii ki bu perspektif, dinî ya da seküler metinler tarafından desteklenen tek konulu ve saf bir epistemolojiye yönelik inanç tarafından domine edilen eğitim kurumlarında (devletten üniversiteye, üniversiteden de ilk ve ortaokula kadar) kolayca kabul edilmez.

Moraga “Dünya çapında yerlilerin ana mücadelesi, toprak mücadelesidir.” (1983, s. 168) gerçeğinden yola çıkar. Buna ek olarak “Gittikçe artan şekilde, dünyadaki mücadeleler “ulus-devletler” için değil de ruh, toprak, dil, tarih ve kan bağıyla birbirlerine bağlanan insanlardan oluşan uluslar için verildiğini” dile getirir. “Çıkanolar da ABD ulus-devletinin sınırları dâhilinde içsel olarak kolonize edilmiş bir ulusu oluşturur.” (1993, s. 168-169.)

Küresel bir dünyada “toprak”, mekân içerisinde belli konumları, kolonyal ve ulusal güçlerin el koyduğu o yeniden fethedilmesi gereken “yerler”i ifade eden bir metafor hâline gelir:

Toprak tüm radikal eylemlerin ortak zemini olarak kalmaya devam eder. Fakat o Aztlan'ın, Navajo Ulusu'nun ya da Maya Mezoamerika'sının bölgesini meydana getiren kayalardan, ağaçlardan, hayvanlardan ve bitkilerden fazlasını içerir. Hem göçmenler hem de yerliler için toprak aynı zamanda çalıştığımız fabrikaları, çocuklarımızın içtiği suları ve oturduğumuz sosyal konutları ifade eder. Kadınlar, lezbiyenler ve gay erkekler için toprak, beden olarak adlandırdığımız fiziksel kitledir. "Las Americas" boyunca bu "toprak"lar Anglo-santirik, ataerkil ve emperyalist bir Birleşik Devletler'in işgali altındadır. (Moraga, 1993, s. 173.)

İki kolonyal mirasın arasında kalan, Çikanoların hem "Hispanikleşmesi"nden hem de "Anglolaşması"ndan eşit ölçüde korkan, İngilizce ile –atalarından duyduğu hikayelerden dolayı nostaljik bir yakınlık duyduğu– İspanyolcayı yerinden edilmiş, çatlaklar barındıran kolonyal diller olarak eşit ölçüde seven Moraga'nın "toprak" yaptığı vurgu, gerçekten de hem Meksika'nın resmî dili İspanyolcadan hem de Birleşik Devletler'in resmî dili İngilizceden uzaklaşan bir *concientisazao* girişiminin bir yeniden kabileleştirilmesidir. Moraga, "yerli toplulukların haklarını en üst öncelik olarak gören" biri olarak Ward Churchill'in (1992) "Indigenista" tanımını kabul ederek ve "çoğu Çikanonun bu tanıma göre kendilerini Yerlici olarak düşüneceğini" (Moraga, 1993, s. 165) belirterek Amerika yerlisi miraslarını günümüz ABD'sinden Orta Amerika'sına geri götürür. Onun bu yargısı, 1970'li yılların başlarından (bu tarih, Latin Amerika'daki yerli hareketiyle ilişki içerisinde önemlidir) beri "Çikanoların diğer Amerika yerlisi kabileleri ile koalisyon içerisinde çalışarak kabileler arası toplantılara, siyasi mahkûm kampanyalarına, toprak hakkı mücadelelerine ve dinî merasimlere (s. 165) katıldığı" gerçeğini temel alır. Pekâlâ, bu yeni kabilecilik neyi ifade eder? Acaba o –Khatibi'nin kullandığı anlamda– dekolonizasyon olasılığını iptal edecek otantikliği geri getirmeye yönelik bir arayış mıdır? Moraga, "Amerika yerlilerinin geleneksel modellerini temel alan Kabile'nin, yalıtılmış ataerkil kapitalist aile yapısının zayıflıklarını görenlerimize ciddi ölçüde kıymetli gelecek alternatif bir sosyoekonomik yapı olduğunu" (1993, s. 166) öne sürer.

Moraga, kabileciliği romantikleştirme riskinin hegemonik güç ve madun bilginin yapısına yazılı olduğunun bilincindedir. “Orijinal” kabilesel modeller, beş yüz yıl boyunca kolonyal ve ulusal kurumlarla girilen etkileşimlerden dolayı bozulmuştur; “otantik”e bir geri dönüş yoktur, fakat Amerika yerlisi anılarını ulusal müzelerin karanlık odalarından kurtarıp yeni toplulukların tasavvur edilebileceği sosyal bir alana yerleştirmeye yönelik utopik bir girişim vardır. Leslie Marmon Silko’nun romanında kabilecilik, yerel bölgesel anılar ile küresel pazarlama arasındaki diyalektiklere yeniden yazılır (örneğin bkz. Kısım 6, “One World, Many Tribes”). Bu bakımdan mevcut gözlemler ve sorunlar, yerli toplulukları güçten düşürmek için icat edilen ve yüksek alkolizm, aile içi şiddet vs. oranlarına sebep olan kolonyal bir modelin sonuçlarıdır. Mezoamerika’da ve And bölgesinde Amerika yerlisi dilleri ve bilgileri ihtişamlı antik uygarlıkların ilginç kalıntıları olarak bir kenarda tutulmuştur. Dolayısıyla kabile modelinin savunulması kavramsal bir araç, bir karşıt pratikler modeli ve kolonyalizmler ile ulus-devletlerin bastırdığı şeyleri geri getirerek akılda tasarlanmış topluluklar inşa etmenin yeni biçimleri olarak gereklidir:

Ne var ki kabilsel model özünde sosyalizmi, feminizmi ve çevre korumayı içinde barındırabilen bir topluluk inşası biçimidir. İdeal bir dünyada kabile üyeleri birbirlerine ve doğal çevreye karşı duyarlı ve sorumlu hareket ederler. Buna ek olarak iş birliği rekabetten önce gelir ve ödüllendirilir. Kadınlara ve çocuklara yönelik şiddet eylemleri gizlice yapılmaz ve saldırganlar topluluğun geri kalanına hesap vermek zorundadır. “Familia” erkek-egemenliğine ve heteroseksüel karı kocalığa bağlı değildir. Yaşlılar saygı görür ve kadın önderliği korkulan değil, teşvik edilen bir şeydir. (Moraga, 1993, s. 166-167.)

Diller (İspanyolca/İngilizce) dilselleştirme alanında yerinden edilmiş ve yer değiştirmiştir. Dilselleştirme, “eleştirel bilinç”in gerçekleştiği mahaldir ve bu eleştirel bilinç biçimi bir yandan kolonyal ve ulusal baskın bilinç biçimleri, diğer yandan da bastırılmış ve madunlaştırılmış kabilesel bilinç biçimleri arasındaki gerilimlerle mücadele eder. Böylece çift-dilselleştirme bir sevgi edimi ve

hâkimiyet biçimi olarak değerler sistemini aşmaya yönelik bir özlem hâline gelir.

Moraga, kitabını okurlarını sevgi ve aşkınlığa, “yapılacak tek ‘keşif’in kendimizi küresel topluluğun üyeleri olarak yeniden keşfetmek olduğu” (s. 174) yeni bir Amerika’ya doğru teşvik ederek sonlandırır. Ben onun burada kullandığı “kendimiz” ifadesinin Çikano hareketiyle ya da en azından bu hareketin kendisiyle özdeşleştirdiği boyutuyla ve dünyadaki tüm bastırılmış topluluklarla kısıtlı olarak anlıyorum. Bu dürtü dil olarak yasanın, metnin (kolonyal veya ulusal) de dilselleştirme (belki de eğitimsel projenin yerini alan eğitim sisteminin modeli) olarak yasanın içine taşınmasında ifade bulur: “Bizim dünya topluluğunun üyeleri olarak kültürün ve kabilenin takip eden milenyumda canlı kalarak yeşermesini sağlamak için yeni yollar bulurken daha yüce, “doğal” bir otoriteye bağlı hâle gelmemiz gerekir.” (1993, s. 174.)

Burada bir tehlike kendini gösterir: Kişi, kimlik benimseme sürecinde ırksal faktörleri faşist ideolojinin kalıntılarıyla ilişkilendirme tuzağına düşebilir. Bu tehlikeye karşı koymak için solcu entelektüellerde sınıfsal faktörlere yaklaşarak sosyalizm ve Marksizm ile ilişkilendirilmeye yönelik bir eğilim görülür. Şimdi Venezuelalı liberal düşünür Carlos Rangel’in Hayek’in argümanını (Hayek, 1944) takip ederek faşizm ile sosyalizmin zorunlu olarak karşıtlık içermediğini vurgulayışına dikkat çekmek istiyorum. Rangel, Stalinizm ve Sovetler Birliği deneyiminin yanı sıra Hayek’e yabancı olan bir Üçüncü Dünya perspektifine dayalı olarak şunu gözlemler:

Marksist-Leninist sosyalizm ile faşizm, bunların inandığı, ısrarla iddia ettiği ve koca bir nesli ikna etmeyi başardığı üzere özünde karşıt şeyler değildir; bunun yerine düşman kardeşlerdir. Faşizm, Marksist sosyalizmdeki tutkulu devletçilik düşkünlüğünün aynısına sahiptir ve benzer şekilde anti-liberal ve dolayısıyla anti-kapitalisttir. O, can çekişen bir burjuva liberalizminin son nefesi olmaktan çok uzak kalarak, kendisini sosyalizm ailesine ait bir siyasi felsefe olarak düşünür ve gerçekte budur. ([1982], 1986, s. 6.)

Burada altını çizmeye ve okuduğunuz kitapta ortaya koymaya çalıştığım nokta, soyut evrensellerin (Hıristiyanlık, liberal-faşizm ya da Marksist-sosyalizm) aşırı uçlara kaydıklarında otoriterleşerek baskıcı hâle geldiği ve -neo-liberalizm ile -neo-Marksizm'in bu uçlarda uygarlık projeleri olarak soyut evrenseller ve "düşman kardeşler" in kısıtlarını taşıdığıdır. Bu noktayı Latin Amerika'yla ilişki içerisinde -neo-Zapatizm'e çeşitliliği öncakilere (örneğin demokrasi ya da sosyalizm) bir alternatif sunacak yeni bir soyut evrensel yerine evrensel projeler olarak açıklayan bir sınır epistemolojisinin ortaya çıkışı olarak gönderme yaparken de dile getirmişt看. Okuduğunuz kitapta Franz Hinkelammert'in (1996, s. 236-250) izinden giderek ortaya koyduğum nokta, yeni bir soyut evrenselin işe yaramayacağıdır. Evrensel bir proje olarak çeşitlilik (ya da Glissant'ın formülasyonunda [1998] "çeşitliliksellik") geleceğe giden yoldur ve "çeşitliliksellik" yeni bir epistemoloji, bir sınır epistemolojisini gerektirir. Ben şimdiye kadar bu ipuçlarının izini, öz kimlikleri ırksal temellere dayalı olarak desteklemeye niyet etmeden Moraga'nın kitabında sürmeye çalıştım.

KOLONYAL FARKLAR; ÇİFT-DİLSELLEŞTİRİCİ SEVGİ

Bu noktada benim amacım, bu süreçten doğan bir eğitim sisteminin neye benzeyeceğini göstermek ya da tahmin etmek değildir. Bundan ziyade ben, güç kolonyalitesini ön plana *çıkarmakla* ve kolonyal farktan *düşünmekle* ilgileniyorum. Ne var ki çift-dilselleştirmenin ve eğitimsel projelerin kamu politikası, çift-dilli eğitimde eleştirel bilinç, yeni toplulukların inşasına katkıda bulunma ve akademik kültürlerde yeni epistemolojik patikalar keşfetme için gerekli tartışma konuları hâline geldiğini söylemeye müsait bir konumdayım. Çift-dilselleştirme ulus-aşırı bir dünyada diller içerisinde yaşama biçimi, eğitimsel ve epistemolojik bir proje olarak aklın, disiplinler yapıların, ulusal ve emperyal dillerle iş birliği içerisindeki akademik kültürlerin eleştirisine dayalıdır. Freire'in *sistematik eğitim* (ya da Bourdieu'nün eğitim sistemi) ile eği-

timsel projeler arasındaki ayrımı burada bize yardımcı olur: *Eğitimsel projeler* (ve toplumsal hareketleri içeren her türlü entelektüel projeler), kolonyal yönetimin veya ulus-devlet inşacılarının sistematik eğitimine paralel ya da karşı olan devamlı direniş ve Freire'in ifadesiyle *conscientisação* süreçleridir; bunlar, içlerinde şiddetin ekonomik, dilsel, dinî ya da kültürel hâkimiyet araçları tarafından sokulduğu sistemlerdir. Sevgi, kontrol ve baskı sistemlerinin şiddetini düzeltmek için gereken çaredir; çift-dilselleştirici sevgi ise kontrolleri dışındaki hâkimiyet ve maduniyet yapılarıyla ilişkili hâle gelen insanların özgürleşmesi için nihai ütöpik ufuktur.

Ulus-devletin ulusal dillere yönelik sevgiyi teşvik ettiği yerde, çift-dilselleştirmenin ulusal dillerin çevrelerinde ve ulus-aşırı deneyimlerde ortaya çıktığı görülür. Çift-dilselleştirme ulus-devletler tarafından teşvik edilen ulusal dil sevgisinden ziyade, Freire tarafından bastırılanların pedagojisi için tasavvur edilene yakın bir tür sevgidir:

Ne var ki baskıcılar için “muhalif”, “şiddete meyilli”, “barbar”, “ahlaksız” ya da “vahşi” olanlar her seferinde, aslında onların uyguladığı şiddete tepki gösteren [...] bastırılanlardır. Buna rağmen –bu kulağa ne kadar paradoksal gelse de– bir sevgi belirtisinin bulabileceği yer, tam olarak bastırılanların baskıcıların şiddetine gösterdiği tepkidir. Bastırılanların başkaldırısı, bilinçli ya da bilinçsiz olarak [...] sevgiyi başlatabilir. Baskıcıların şiddetinin bastırılanları eksiksiz şekilde insan olmaktan engellediği yerde, bastırılanların bu şiddete gösterdiği tepki insan olma hakkını elde etme arzusunun üzerine temellenir. (Freire, [1972], 1993, s. 38.)

Benim burada çift-dilselleştirici sevgi düşüncesiyle ifade etmeye çalıştığım sevgi türü budur. Yani o diller arasında var olmaya, kolonyal dilden kopmaya ve madun dillere, ulusal dillerin gayri-saflığına duyulan, şiddeti kurumsallaştıran hegemonik gücün “cömertliği”ni düzelterek gerekli çare olarak sevgidir; bu sevgi kolonyal miraslar ve ulusal hegemoniler ile iş birliği içerisindeki akademik kültürler tarafından reddedilen her şey için-

dir. Son olarak o, ikincil niteliklerin (örneğin tutkuların, duyguların, hislerin) ve erken dönem kolonizasyonun ve modern rasyonelliğin başlangıcından beri eğitim ve epistemolojiden yasaklanan dilin gayri-saflığının geri kazandırılmasıdır. Özgürleşmeye yönelik bu genel özlemin ötesinde, çift-dilselleştirici sevgi ilk önce kolonyal yayılım süreci, sonra da ulus-inşacıları ve onların ulusal dilleri kurumsallaştırması tarafından uygulanan dil dekolonizasyonuna doğru bir hamledir. Belki de benim burada dile getirmeye çalıştığım şey, Heidegger’de varoluşun yapısal bütünü, tarihin kişinin bedenine doğum, yaşam, projeler, eğilimler –ve onun münasip varlığının farkındalığının yanı sıra diğer insanlara yönelik duyarlılığı– olarak çeşitli biçimlerde yazılması olarak “kaygı” kavramıdır. Fakat “çift-dilselleştirici sevgi” ile Heidegger’in kaygı düşüncesi arasında kritik bir fark bulunur: Burada ilgimi çeken simgelerin bedene yazılması durumu, tarihteki beden ve tarihin içine yazıldığı beden, kolonyal miraslardan ve emperyal hâkimiyet ve madunlaştırma yapılarından yapılan yazımlardır. “Endişe” ile “çift-dilselleştirici sevgi” (klasik bir gelenektir, Mignolo, 1992b) arasında bir süreksizlik, bir yandan Heidegger ile diğer yandan Anzaldúa, Khatibi, Moraga ve benim söylemim arasında hem klasik geleneğin mirasları (örneğin Heidegger) hem de kolonyal geleneklerin ve mevcut emperyal madunlaştırmanın mirasları (Anzaldúa, Moraga, Khatibi, Freire) dâhilinde ulus ve etnisite kavrayışına etki eden onarılmaz bir kesinti bulunur.²

SON YORUMLAR

Richard Lee (1996), bilgi yapılarının yirminci yüzyılda izlediği çizgiyi iki aşamalı olarak çizer: Bunlardan birincisi 1945’ten

-
2. Homi Bhabha’ya ısrarla bu konunun üzerinde durduğu ve beni Heidegger’in “endişe” kavramı ile “çift-dilselleştirici sevgi” kavrayışım arasındaki süreksizliği daha açık bir şekilde dile getirmeye ikna ettiği için teşekkür borçluyum.

1967-1973'e, ikincisi de bu tarihten 1990'a kadar uzanır. Bu birinci dönem 1945 yılı, hem disiplinlerin bir yeniden düzenlemesi ve "alan çalışmaları"nın Savunma Bakanlığı ile ilişki içerisinde oluşturulması olarak dile getirilmesi ve yönlendirilmesini etkileyen hem de Birleşik Devletler'in hegemonyasını mühürleyen atom bombası tarafından işaretlenmiştir. Bu bilgi üretimi, dönüşümü ve aktarımının sonuçları, hermeneötik ile epistemoloji, fiziksel bilimlerle Wilhelm Dilthey tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kurulan beşerî bilimler arasında zaten mevcut olan ayırma etki etmiştir. Bahsi geçen ayırım yeniden "iki kültür"e (Snow, 1959) çevrilmiş ve bir yandan edebiyat ve beşerî bilimler (felsefe, sanat tarihi) alanlarında, diğer yandan da doğal bilimlerde somutluk kazanmıştır. Ne var ki sosyal bilimler Lee'nin analizine konu olan dönemde liderlik rolünü ele geçirmiş ve "alan çalışmaları" ile yakından ilişkili hâle gelmiştir. Sosyal bilimcilerin oluşturduğu topluluğun alan çalışmalarına yönelik desteği ve eleştirisinde farklı görüşler benimsemesine rağmen, beşerî bilimlerin işin aslında bu yeni bilgi dağıtımında dışlanmış. Yeni seküler bilgi düzeninde "Oksidentalizm" *studia humanitatis*'e (yazarlar ve misyonerler de buna dâhildir), sonradan da "Oryantalizm" yeni seküler bilgi düzeninde beşerî bilimlere girerken "alan çalışmaları" sosyal bilimlerin bir branşı hâline gelmiş; sosyal bilimler de on dokuzuncu yüzyıl pozitivistizminin miraslarını model almıştır. Lee, bu mirasa 1945 ile 1973 yılları arasına tekabül eden dönemde gösterilen farklı tepkilerinin (örneğin fenomenoloji, varoluşçuluk, avangart sanat) tarifi ederek 1973'ten 1990'a kadar uzanan ikinci dönemin üç kritik boyutunu daha ayrıntılı olarak açıklar. Bu boyutlar şunlardır:

1. İlerlemenin, modernizasyonun ve gelişimin garantisi olarak bilime ve teknolojiye duyulan güven ile ilişkili olarak, ilerleme düşüncesinin belirsizliği.
2. Klasik bilimlere (Kartezyen rasyonalitesine ve Newton fiziğine) yapılan saldırı, kaos teorisinin ortaya çıkışı ve sosyal ve beşerî bilimlerdeki etkisi.
3. Bunun bir sonucu olarak disiplinler sınırları çökmesi ve kültürel çalışmaların ortaya çıkışı.

Şimdi, Lee tarafından analiz edilen dönemde tüm bu gelişimler ve dönüşümler hızlıca gözden geçirildiğinde, sanatlar da dâhil olmak üzere bunların hepsinin istisnasız olarak modern dünya sisteminin içinde gerçekleştiği görülür. Bunlar, diller ile bağlantılı konuşmak gerekirse sistemin ikinci ve üçüncü evrelerinde üç büyük dilde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) kendini göstermiştir. Ben, okuduğunuz bölümde ve daha genel olarak kitabımın bütününde, hem iç epistemolojik çatışmaları (örneğin İspanyolca, Portekizce ve İtalyancanın neden tablonun dışında kaldığı) hem de dış epistemolojik çatışmaları (Arapça, Aymara ya da Çincenin neden epitemik bakımdan sürdürülebilir olmadığı) ön plana taşımaya çalıştım. Öncelikle Kuzey ve Güney Amerika'ya (yani Latin Amerikalılar, Amerika yerlileri, Afro-Karayipliler ve ABD'deki Latinolar) odaklansam da, Khatibi'nin "başka bir düşünme" sini ve onun sosyoloji ile "Oryantalizm" eleştirisini konu alan tartışmada amacı yetkinliğimin sınırlarını aşan bir keşif alanı açmaktı. Lee tarafından analiz edilen dönemdeki dekolonizasyon süreci, bastırılmış anılar ve bilgiler gibi kritik bir meseleyi ön plana taşır. Büyük göç dalgaları ulus-aşırı bir dünyada çoklu-dilselleştirme konusunu ve ulus-sonrası bir ideoloji ve imgelemin ortaya çıkışını devreye sokar. Lee'nin analiz ettiği ikinci dönem, "alan çalışmaları"nın yükselişi ve çöküşünü beraberinde getirmiştir. Ve buna, "Üçüncü Dünya"nın hem araştırılacak kültürleri hem de "sürdürülmesi" gereken bilgiyi ürettiğine yönelik katıksız bir bilinç eşlik etmiştir. Bunun dışında, güç kolonyalitesi yeniden üretilir ve bilgi "krizi" onu üreten çekirdeğin içinde çözülür. Bunlar, bilginin yapısı ile modern dünya sistemi arasındaki iş birliğinin önemli örneklerini oluşturur. Ve bilginin yapısı, akademik kültür ve –Bourdieu örneğiyle öne sürdüğüm üzere– modern dünya sisteminin üç ana dili arasındaki sessiz iş birliğini açığa çıkarır. Ne var ki biz, kapitalizmin Doğu, Güney ve Güneydoğu Asya'ya yayılma sürecinin bugüne kadar onu anladığımız şekliyle modern dünya sisteminin ötesinde bir imgelem oluşturduğu ana şahit oluyor olabiliriz.

Böylece, okuduğunuz bölümde sunduğum argümanın odak noktası, modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine yönelik

ana inançlardan birinde görülen mevcut ayrılmalardır: Dil, edebiyat/kültür ve ulus arasındaki iş birliği. Bu ayrılma, sanayileşmiş Kuzey Atlantik ülkelerinin eski Üçüncü Dünya ülkelerinden aldığı muazzam göçler ve tekno-küresellik gibi çeşitli tarihî sebeplerden ötürü meydana gelirken, 1970’li yıllardan bu yana böyle bir ayrılmaya tepki gösteren bir dizi edebî deneyim ve pratik görülmüştür. Bununla birlikte –Hall tarafından öne sürüldüğü üzere– 1970’ten beri dönemimizin en önemli kültürel devrimlerinden biri, gezegensel uygarlığın oluşumuna katkıda bulunmak için yazıklarını iddia eden toplulukların belirmesi olmuştur.

Akademik kültürler yeniden düşünülme ve konumlandırılma süreci içerisinde. Chakrabarty’nin ikileminin de açıkça gösterdiği üzere (bkz. Bölüm 4), kolonyal farkın göz ardı edilmesi mümkün değildir. Bu süreçte biz (akademisyenler, sosyal bilimciler ya da hümanistler), küresel sisteme “kendi” yerel girişlerimizde modern dönemin kolonyal dillerinin (Bourdieu’nün dilsel ve epistemik soy kütüğünde gördüğümüz üzere İngilizce, Fransızca, Almanca) ve bunların otoriter temellerinin (Yunanca ve Latince) ötesinde modeller ve soy kütükler aramaya davet ediyoruz. Benim durumumda, bu gibi –Bourdieuvari– soy kütükler, Moraga’nın –İspanyolca telaffuzuyla– Américas olarak adlandırdığı bölgede eğitimsel projeler ve epistemolojik temellerin hem çift-dilsel (bu, eldeki sorunun yalnızca yüzeysel kısmını oluşturur) hem de çift-dil (Peru’da Arguedas örneğindeki gibi karşıt dilselleştirmelerin gerilimi içerisinde yaşama ve ölme) olması gerektiğini düşünenlerde kaynağını bulur. Epistemolojik kolonyal farkı aşmak ve Chakrabarty’nin ikilemini çözmek, diğer şeylerin yanı sıra araştırma ile öğretmeyi, değerlerin kolonyal farkın ötesinde yeniden ifade edilmesini varış noktası alan spesifik projeler ile ilişkilendirmeyi gerektirebilir. Eğer kültürel eleştiri, piyasa değerinin kültürü emtialara dönüştürmesi (Horkheimer ve Adorno, [1944], 1995, s. 120-167) sebebiyle artık ya da daima etkili olmuyorsa beşerî bilimlerde düşünmenin yerlerinden biri, güç kolonyalitesini yeniden üretmeye devam eden değerlerin eleştirisi (bu, siyasi müdahalesini kolonyal farktan, yani madun bir konumdan garanti etme girişiminde kendi emtialık

statüsünü kabul etmek zorunda olan paradoksal bir eleştiridir) olabilir. Böylece çift-dilselleştirme, eğitimsel projelerin ve akademik faaliyetlerin üzerinde konumlanabileceği; kolonyal diller ile akademik faaliyetler arasındaki iş birliğinin yeniden düşünülebileceği; Babil'in bütünleşmeyi, kanın, dilin ve düşüncenin safliğini savunanların sandığı kadar kötü olmayan hareket edebilen zemin olması gerekir.

Bir sonraki bölümde burada tartıştığım konuya geri dönerek onu küreselliğin, kolonyalitenin ve diller ile bilgilerin yeniden konumlandırılmasının daha geniş perspektifinden ele alacağım.

BÖLÜM 7

KÜRESELLEŞME, MUNDIALIZACIÓN: UYGARLAŞTIRMA SÜREÇLERİ VE DİLLER İLE BİLGİLERİN YENİDEN KONUMLANDIRILMASI

“Uygarlık”ın bir ölçüde “küreselleşme” ve “modern/kolonyal dünya sistemi” ile ilişkili olduğu aşikârdır; fakat nasıl ilişkili olduğu pek açık değildir. Ben kolonyal farkın uygarlık, küreselleşme ve modern/kolonyal dünya sistemi arasındaki eksik halkalardan biri olduğunu düşünüyorum. Wallerstein’in “uygarlık”a gösterdiği ilgi (Wallerstein, 1992) gerçekten önemli olsa da modern dünya sisteminin mantığıyla sınırlıdır ve kolonyal farkı göz ardı eder. Okumakta olduğunuz bölümde uygarlık kavramını yeniden haritalandırmaya ve kolonyal farkı küreselleşme ile “mundialización” (Ortiz, [1994], 1997; Glissant, [1990], 1997; 1998) ve uygarlık ile kültür (Béji, 1997) arasındaki çatlakta görünür kılmaya çalışıyorum. Burada okurlarım, “küreselleşme” ile “uygarlık”ın içlerinde üretildikleri ve uygulandıkları küresel tasarımlar ve yerel tarihlerin kapsamı dâhilinde ortaya koyulduğunu hatırlayacaktır. “Mundialización” ile “kültür” ise bunun yerine küresel tasarımların *içlerinde* uygulandığı ya da uyarlanmaları, benimsenmeleri, dönüştürülmeleri ve yeniden ifade edilmeleri gereken yerel tarihlerdir. Her iki yerel tarihe de gücün yapısı –daha spesifik olarak, küresel tasarımla-

rı yansıtan ve ihraç eden yerel tarihler ile onları ithal edip dönüşüme uğratan yerel tarihler arasındaki kolonyal farkları dile getiren güç kolonyalitesi– aracılık eder. Kolonyal fark uygarlık kavramını bu kavramın icat edildiği ve onun imgeleminde güçlü bir araç olarak işlev gördüğü modern/kolonyal dünya sistemine geri götürür.

Burada öncelikle “küreselleşme” teriminin bir süreci, “uygarlık”ın ise bir başarıyı ifade ettiğini belirtmekte fayda vardır. Bu sebepten ötürü Norbert Elias, uygarlığın/uygarlıkların varlığının yerine oluşunu vurgulamak için “uygarlaşma süreci” hakkında konuşmaya mecbur kalmıştır. Diğer yandan bir “uygarlaşma süreci” düşüncesi analiz edilmesi gereken bir alan olarak formüle edilmiş ve dolayısıyla farklı bir soy kütüğe, yani bir kolonyal yayılım hedefine ve amacına sahip olan “uygarlaştırma misyonu”ndan üstü kapalı bir biçimde ayrılmıştır. Bunun yerine “küreselleşme”, ulus-aşırı bir dilde küresel dönüşümün 1945’ten bu yana geçirdiği şu üç evrenin sonuncusu olarak düşünülmüştür: İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden gelişim ve modernizasyon; ulus-aşırı şirketin yükselişi ve devletin 1968’teki dünya krizinin (Çekoslovakya, Meksika, Fransa ve ABD) ardından düşüşe geçmesi ve son olarak, Berlin duvarının yıkılması ve Sovyetler Birliği’nin çöküşü. Daha sosyo-tarihî bir kelime dağarcığında “küreselleşme”nin Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein’in modern dünya sistemiyle (1974), onun jeo-kültürüyle (1950; 1991a), kuşkusuz şekilde Alman sosyolog Norbert Elias’ın “uygarlaştırma süreci”yle (1937) ve son olarak genel uygarlaştırma sürecinin Brezilyalı antropolog Darcy Ribeiro (1968, [1969], 1978) tarafından incelenen, Amerika’nın “keşfi”yle birlikte köleliğe dayalı yeni bir merkantilizmin ortaya çıkarak bir Hristiyan misyonuna bağlandığı özel bir anı ile ilişkilendirilebilir. Böylece ben, okuduğunuz kitapta küreselleşmeyi birbirini tamamlayan iki şekilde kullanıyorum: Geride bıraktığımız elli yıla ve modern dünya sisteminin son beş yüz yılına bir gönderme olarak. Bu beş yüz yılda, diskürsif ve kronolojik nedenlerden ötürü ardışık şekilde sıralamak zorunda olduğum, bir arada var olan dört ana işaret edeceğim: Hristiyanlık, Uygarlaştırma Misyonu, Gelişim ve Küresel Piyasa. Bu anların her biri belli bir küresel tasarıma karşılık gelir ve kesin şekilde, aynı küresel tasarımlara tepki gösteren farklı yerel tarihler doğurur.

İspanyolca, Portekizce ve Fransızca dillerinde “globalizaci-on/globalizacao/globalizacion” ve “mundialización/mundializaçao/mundialization” arasında ayrım yapılır. Kitabımın giriş kısmında bahsettiğim üzere bu ayrım, birbirlerinden bağımsız olarak Brezilyalı sosyolog ve kültür eleştirmeni Renato Ortiz ile Martinikli filozof ve yazar Edouard Glissant tarafından ortaya koyulmuştur. Onun konuyla farklı düzeylerde ilişkili olduğu söylenebilir. İlk olarak o, Latin ve Anglo Amerika arasındaki, Bölüm 3’te tartıştığım bölünmeyi yeniden yazar. İkinci olarak kolonyal farkı artık bir ulus-devlette ya da ulus-devlet grubunda değil de, ulus-aşırı ve devlet-aşırı bir küresel kolonyalite olarak konumlanan yeni bir güç kolonyalitesi biçiminde yeniden ifade eder. Bu argümana göre, neo-liberalizmi yeni bir ekonomik örgüt değil de yeni bir uygarlık biçimi olarak görmek mantıklıdır. Böylece “küreselleşme”, yeni bir uygarlaştırma tasarımının imgesi hâline gelir. Son olarak onun “mundialización” ve “globalizacion” arasında yaptığı ayrım, güç kolonyalitesinin küresel kolonyalite döneminde yazılmasının ve kolonyal farkın yeniden ifade ediminin yeni biçiminden başka bir şey değildir. Yerel tarihler (mundialización) ile küresel tasarımlar (globalización) kolonyal farkları bunların modern/kolonyal dünya sisteminin yoğun tarihi ve anılarındaki kesişim noktalarında konumlandırır. Ancak hepsi bu kadar değildir. Benim okuduğunuz kitabın giriş bölümünde Ortiz ile Glissant’ın terminolojisinde “mundialización/ globalizacion” ve Béji’nin ifadesiyle “kültür/uygarlık” arasında işaret ettiğim paralellikler, “uygarlık” ile “küreselleşme” arasındaki iş birliğini birbirine bağlar. Bu ikincisi, İngiliz İmparatorluğu’nun hegemonyasından ABD’nin liderliğine geçişte ve ulus-aşırı şirketlerin ortaya çıkışında birincisinin yeniden bağlamlandırılmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, neo-liberalizmin ekonomik ve finansal bir mesele olmaktan ziyade yeni bir uygarlaştırma tasarımına karşılık geldiğini söylemek ve bunda ısrar etmek mantıklıdır. Son olarak, “mundialización” ile “globalizacion” arasındaki ayrım, güç kolonyalitesinin küresel kolonyalite zamanında yazımının ve kolonyal farkın yeniden ifade ediminin yeni biçimden başka bir şey değildir.

Béji’nin (1997) kavramsallaştırmasında küreselleşme ile “mundialización” ve uygarlık ile kültür arasındaki sınırlar, alan çalışmala-

rının Soğuk Savaş sırasında çizdiği haritayı bozmak için bol miktarda alan sağlar. Huntington'ın (1996) Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından dünya düzeninin yeniden teşkil edilmesine yönelik tarifi "uygarlıklar"ı yeni eksenler etrafında düşünmede faydalı bir araç olarak işlev görür. Ne var ki 1990-sonrası dünyasında dokuz farklı uygarlığa önderlik eden kriterlerin karışımı (bkz. Şekil 9, s. 36 ve takip eden sayfalar) pedagojik bakımdan faydalı bir araç olarak ele alınabilse de, tarihî bakımdan ciddi bir sınıflandırma olarak kabul edilemez. İslami, Hindu ve Budist uygarlıkların dinî sınırlarla, Latin Amerika ve Afrika uygarlıklarının da, Huntington'ın sözünü ettiği Afrika'nın Sahra Altı Afrika olması sebebiyle alt kıtasal çizgilerle bağlantı içerisinde ele alındığı görülür. Bu haritada Kuzey Afrika, Afrika'ya değil İslam'a aittir. Japon uygarlığı ulusal oluşum kriterleri ile ayırt edilir. Sinik uygarlığı ise tarihî, ulusal ve siyasi kriterlerle ilişkili olduğundan daha karmaşıktır. Son olarak Batı uygarlığı, yerkürenin modern/kolonyal ve Doğu/Batı ayrımıyla beraber kozmografik taksimi ile kendini gösterir. Buna ilaveten onun Hristiyan dünyası olarak tarihî oluşumuyla ayırt edildiği görülür; fakat Hristiyan dünyası Avrupa ile sınırlıdır. Başka bir deyişle Huntington, Avrupa'nın ilk başta Batı Hristiyanlığı ve Yafet'in ülkesi ile özdeşleştirildiği Hristiyan dünya haritasında ortaya koyulduğu şekilde yeniden oluşturulmasını sağlar.

Küreselleşmeye ve modern/kolonyal dünya sisteminin inşasına yönelik ilk gayret, Moroların yenilgisinin yanı sıra Yahudilerin İspanya'dan kovulması ve Amerika'nın "keşfi" ile pekişen *Orbis Universalis Christianus*'un sağladığı itiş gücüyle birlikte gerçekleşmiştir. İkinci an ise, Amsterdam'da yeni bir tür merkantilizmin gelişmesi ve Fransa ile İngiltere'nin yeni emperyal güçler olarak ortaya çıkması için gereken zemini hazırlamasıyla Hristiyan misyonunun hegemonyasının yerine uygarlaştırma misyonunu koymuştur. Uygarlaştırma misyonu Hristiyan misyonunun seküler biçimi olduğunda onun dinî olan biçimi ortadan kaybolmak yerine diğeriyle bir arada var olarak ikincil bir rol oynamıştır. Avrupa'daki biçimiyle uygarlaştırma misyonu, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından İkinci Dünya Savaşı'na kadar Birleşik Devletler'in yükse-

lerек bir dünya gücüne dönüşme sürecinde yenilenmiş ve Aşıkâr Kader ile birlikte yeniden dile getirilmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelişim ile modernizasyon liderliği elde ederek uygarlaştırma misyonunu ikincil bir mevkiye indirgemıştır. Son olarak verimlilik ve genişleyen piyasalar liderlik konumuna geçerek gelişim ile modernizasyonu ulus-aşırı kapitalizmin nihai hedefleri için gerekli bir koşul olarak belirlemiştir. Burada, Hristiyan misyonu ile uygarlaştırma misyonunun, on altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllardaki kadar kuvvetli olmasalar da, geçmişte kalmış düşünceler olmadığını tekrar etmekte fayda görüyorum. Bu noktada öne sürdüğüm şey, modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemine bir parçası olan ardışık küresel tasarımların bir arada var olduğudur. Değişen küresel tasarımlar güç kolonyalitesinin yapısını emperyal çatışmanın ve modern dünya sisteminin mantığının içinde dönüşüme uğratar. Ardışık küresel tasarımlar sistemi yeniden ifade etmiş, güç yapısını yeniden teşkil etmiş, iç sınırları yeniden çizmiş ve yeni dış sınırlar belirlemiştir. Örneğin on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında Fransa ile İngiltere tarafından kolonize edilen Asya ile Afrika, Kuzey Amerika ve Karayipler'de Fransa ile İngiltere arasındaki önceki kolonyal ilişkilerle bağlantı içerisinde yeni bir dünya düzeni kurmuştur. Jamaika'nın Hindistan, Martinik'in de Cezayir olmamasının sebebi budur. Son olarak yeni gayri-bölgesel kolonyalizm biçimleri, kolonize edici bir ülke olmadan kolonyalizm ya da -yirminci yüzyılın sonlarında şahit olduğumuz- küresel kolontaliye ile beraber, Birleşik Devletler'in önderliğinde ortaya çıkmıştır.

Bir terim olarak "uygarlık", modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminde sonradan kendini göstermiştir. On altıncı yüzyılda dünya, on dokuzuncu yüzyılda elde ettiği anlamın aynısına sahip olmamıştır. (Bull ve Watson, 1984; Gong, 1984.) Hristiyan misyonunu dünyayı Hristiyanlık dinine geçirmeye, uygarlaştırma misyonu ise seküler akıl kavramına, insan ve yurttaş haklarına dayalı olmuştur. Dolayısıyla uygarlaştırma misyonu olarak uygarlık çift yüzlüdür. Bull (1984), Çinli ve İranlı entelektüeller ve devlet görevlilerinin, uygarlık standartları kendilerine sunulduğunda Avrupalı kibri olarak algıladıkları şeyi büyük bir kızgınlıkla

lıkla karşıladıklarını belirtir. Fakat dünyanın Latin Amerika gibi diğer kısımlarında “uygarlık”, bağımsızlık-sonrası Arjantin’in ana ideolojik hedefi olmuş ve sonradan Latin Amerika’nın tamamında benimsenmiştir. 1845 yılında Domingo Faustino Sarmiento, Latin Amerika tarihinin uygarlık ile barbarlık arasında süren büyük çatışmasını yücelten otoriter bir kitap yayımlamıştır. Bu formülasyon, on dokuzuncu yüzyıl Latin Amerika’sında bağımsızlığın neden dekolonizasyon olmadığını ve 1872-1878 yılları arasında Arjantin Cumhuriyeti’nin başkanı olarak görev yapan Sarmiento tarafından savunulan türde bir projenin içsel kolonyalizm olarak daha iyi şekilde karakterize edilebileceğini açıklar.

Bu durum, Kolombiya’da da kendisini eşit ölçüde açık bir şekilde göstermiştir. Çevresel ulus-inşasında (ya da bu metaforu beğenmiyorsanız, şu şekilde ifade edilebilir: “faillerinin on dokuzuncu yüzyılda dünyayı kendi aralarında bölüştüren emperyal kararlar üzerinde fazla söz hakkına sahip olmadığı ulus-inşası süreçlerinde”) uygarlaştırma misyonu *laissez faire* ilkeleriyle gerilim içerisinde, Kolombiya gibi yükselişteki bir ülkenin uluslararası milletler sahnesindeki konumuyla da uyumsuzluk içerisinde olmuştur. (Rojas de Ferro, 1995, s. 150-173) Çevresel olmakla birlikte sanayi devriminin merkezinde yer almayan uluslarda, uygarlaştırma misyonu kendisi tarafından uygulamaya konulan uluslararası emek dağılımı ile başa çıkması gerekmiştir. Yani, dünyanın uygarlaştırılması için, ilk önce onu uygarlaştırılma gerekliliğinin ve bunu beyan edenlerin doğru uygarlık modeline (yani doğru küresel tasarıma) sahip olduğunun kabul edilmesi mecbur olmuştur. Kolombiya gibi ülkeler on dokuzuncu yüzyılda uygarlaştırma modellerinin dokusunda temsil edilen ülkeler arasında yer almamıştır. Bunun tam tersine Kolombiyalılar kendi ülkelerinde kendilerini farklı bir yerel tarihten gelen küresel bir tasarım olan uygarlaştırma misyonu adına eleştirme sorumluluğunu üstlenmiştir. Liberal reformların öncü figürlerinden biri olan Florentino Gonzáles, erken dönem söylemlerinde (1849) içsel kolonyalizmin uygarlaştırma misyonunun yayılımında nasıl bir rol oynadığını açıklar:

Bugün Yeni Granadalıların üretimde Avrupalılar ve Amerikalılar ile rekabet etmemiz mümkün değildir. [...] Zeki bir nüfusun yanı sıra buhar teknolojisine sahip olan Avrupa, zaten üretim sanatında kendini epey geliştirmiştir ve ham maddeleri dönüşüme uğratma misyonunu endüstriyel dünyada hayata geçirir. Bizim kendi misyonumuzu başarmamız ve bunu aklımızda kuşkuya hiç yer vermeden yapmamız gerekir. Çünkü Tanrı'nın topraklarımıza bahşettiği doğal kaynakların zenginliği aşikârdır. (Rojas de Ferro tarafından alınmıştır, 1995, s. 62.)

Rojas de Ferro'nun (1995) on dokuzuncu yüzyıl Kolombiya'sı için yaptığı analiz, Coronil'in (1997) Venezuela'nın 1930'den günümüze kadarki siyasi ve ekonomik düzenini ele alan incelemesinde doğanın uluslararası dağılımına yönelik gözlemlerini tamamlar. Uygarlık teknoloji ve kentleşme ile ele ele gider ve dünyanın uygarlaştırılması gereken bölgeleri, büyük bir alana yayılan ve topraklarında "gayri-uygar" insanların yaşadığı bölgeler olmuştur. Rojas de Ferro'nun da işaret ettiği üzere, Florentino Gonzáles'in alıntısında teknoloji düzeyinde görülen fark, bağımsızlık-sonrası Kolombiya'sında tekstil üretiminde yenilik eksikliğini açıklamak için yeterli olmaz. Yani, bu olgunun tamamen teknoloji bağlamında açıklanması mümkün değildir. Bunun yerine Rojas de Ferro, cevabın "tekstil üretimiyle ve el işleriyle uğraşanlara (*mestizolara*, Kızılderililere, siyahilere ve kadınlara) atfedilen gayri-uygar" karakterde aranması gerekir. "Onların kimlikleri, üretkenlik kapasitelerini arttıracak kaynakların farklı kanallara dökülmesini engelleyen "şiddetli duygular" içeren niteliklerle ilişki içerisinde tanımlanmıştır. Onlar üretken dünyanın bir parçası hâline getirilmeden uygarlaştırılması gereken "barbarlar" olarak algılanmıştır. Avrupa ile Kuzey Amerika'nın içinde üretimde, Nueva Granada'nın ise tarımda uzmanlaştığı uluslararası iş bölümü Yeni Granadalıların 'gayri-uygar' yerli karakterine yönelik inancı güçlendirmiştir." (Rojas de Ferro, 1995, s. 162.) Kolonyal fark en etkili şekilde on dokuzuncu yüzyılda Kolombiya'daki ulus-inşa sürecinde rol oynayan ilerici liberallerin akıllarında faal olmuştur. Güç kolonyalitesi yeni bir tür kolonyalizmi, yani on dokuzuncu yüzyılda ve yirmin-

ci yüzyılın ilk yarısında çevresel, bağımsızlık-sonrası ülkelerindeki içsel kolonyalizmi biçimlendirerek ilerlemiştir.

Şimdi biraz duraklayarak on altıncı yüzyıla, dilleri, bilgiyi ve insanlığın sınırlarını birbirine bağlayan yeni bir çerçeve oluşturan yeni imgelem ile karşılaşma anına geri döneceğiz.

DİLLER VE İNSANLIĞIN SINIRLARI

Bilinmeyen bir kıtanın ve onun –Avrupalı gözlemcilerin perspektifinden– bilinmeyen sakinlerinin ortaya çıkışından yirmi otuz yıl önce coğrafi sınırlar insanlığın sınırlarıyla bire bir uyuşuyordu. Öyle ki, bilinen coğrafi sınırların ötesinde kalan bu bölgelerde iki kafalı, üç kollu garip yaratıkların yaşadığı varsayılıyordu. Coğrafyanın sınırları, insanlığın sınırlarıyla örtüşüyordu. Ancak yirmi otuz yıl içerisinde her iki sınır (yani hem dünyanın hem de insanlığın sınırı) da radikal bir şekilde dönüşüme uğramaya başlamıştı. Bir zamanlar dünyanın bilinmeyen köşelerinde yaşayan garip yaratıklar yerini Yeni Dünya’da yaşayan vahşilere (ya da yamyamlara) bırakmıştı. Modern dünya sisteminin imgelemi oluşum aşamasındaydı. Hristiyan kozmolojisinde coğrafi sınırlar ve insanlığın sınırları hem o zamana kadar birbirlerinin varlığından haberdar olmayan insanlar arasındaki kültürler arası etkileşimler aracılığıyla gerçekleşen bilgi dönüşümü hem de dünyanın bilinen sınırlarının ötesine genişlediğine yönelik artan bir farkındalık tarafından yeniden konumlandırılmıştı. Yamyamlar ile vahşiler artık Yeni Dünya olarak düşünölmeye başlayan bir alanda konumlanıyordu.

Ne var ki on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru mekânsal sınırlar kronolojik sınırlara dönüşmüştü. Erken modern/kolonyal dönemde (on altıncı yüzyıl) coğrafi ve insani sınırlar arasında bir dönüşüm gerçekleşmişti; on dokuzuncu yüzyılın sonunda mekândaki vahşiler ile yamyamlar, zamandaki illkellere ve egzotik Oryantallara çevrilmişti. On altıncı yüzyılın insanlığın sınırlarına dair –ana karakterleri Las Casas, Sepúlveda ve Vitoria olan– ha-

rareli bir tartışmanın sahnesi olduğu yerde, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ilkeller ya da Ortanyalların insan olup olmadığı değil, onların insanlığın mevcut uygarlık evresinden ne kadar uzak olduğu ana mesele hâline gelmiştir. Joseph François Lafitau (1681-1746) (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724) vahşiler/yamyamların ilkeller/Oryantalara çevrilmesini ve coğrafi bir mesafenin yerine kronolojik bir ölçekte yeniden konumlandırılmasını içeren bu sürecin önde gelen düşünürlerinden biri olarak görülür. “Çağdaşlığın inkârı” (Fabian, 1983; Mignolo, 1995), toplulukları coğrafi mekânların yerine kronolojik bir hiyerarşide yeniden konumlandırılmasının sonucudur. Dillerin, toplulukların ve bilgilerin mekânda değil de zamanda yeniden konumlandırma, özgürleşme ve dekolonizasyon hareketleriyle meşgul olan entelektüellerin onun varsayımlarını sorguladığı son elli yıla kadar hiç tartışma konusu olmayan en sistematik formülasyonunu Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde bulmuştur.

Lafitau’dan Hegel’a kadar zamansal paradigma yerli yerine oturtulmuş ve modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminde Johannes Fabian’ın (1983) “çağdaşlığın inkârı” ifadesiyle gayet uygun bir biçimde tarif ettiği bir dönüm noktası kendini göstermiştir. Modern/kolonyal dünya imgeleminde bir dönüm noktası olarak çağdaşlığın inkârı, İspanya İmparatorluğu’nun erken dönem Hristiyanlaştırma misyonunun mekânsal perspektifi ile Fransa ve İngiltere’nin Karayipler’de ve bugünün Kanada’sında yaptığı erken dönem emperyal hamleler arasındaki farkı işaretler. Fransa’nın durumunda entelektüeller ve tarihçiler Fransa’nın Yeni Dünya’da liderliği elde etme fırsatını kaçırarak hem günümüz Kanada’sında hem de Florida, Louisiana ve Brezilya’da İspanyollar ile Portekizlilerin liderliğinde hareket etmeye mecbur kaldığının farkına varmıştır. (Henri Lancelot Voisin, 1582.) Hollandalılar ve İngilizler ise İspanya’yı yüz yıldan biraz fazla yağmalayarak 1620 yılından sonra Karayipler’e yerleşmeye başlamışlardır. Wallerstein (1980, s. 3-9) 1500-1650 ve 1600-1750 yılları (bu tarihler arasındaki örtüşme kasıtlıdır) arasında modern dünya sisteminin ekonomisinde kayda değer bir kaymaya dikkat çeker. O, “Avrupa dünya-ekonomisinin merkezinin 1600 yılına gelindiğinde Kuzeybatı Avru-

pa'da, yani Hollanda ve Zelanda'da; Londra'da, Ana İlçeler'de ve Doğu İngiltere'de; Kuzey ve Batı Fransa'da iyice yerli yerine oturduğunu" (1980, s. 37) belirtir. Ne var ki genel imgesel kayma hâlâ Hristiyanlık hâkimiyetinde olmaya devam etmiştir. Sistemin dış sınırları "ilkeller"in değil, "paganlar" ve "dinsizler"in alanı olarak algılanmıştır. "Uygarlık" henüz insanları sistemin dışında konumlandırmada anahtar bir kelime hâline gelmemiştir. O, seküler devletin ortaya çıkışıyla, Aydınlanma tarafından ortaya koyulan entelektüel ruh değişimiyle devreye girmiştir. "İlerleme"yi tutkuyla savunma ve "gelenek"i alçaltma dürtüsü bu ruhun karakteristikleri olmuştur. "Les anciens et les modernes" arasındaki tartışmanın Aydınlanma'dan önce gelmesine rağmen, "modernite" ile "gelenek" dönemin felsefi aklı için karşılıklı düşmanlar hâline gelmiş ve Fransız Devrimi *modern* dünya sisteminin imgelemine paradigmasına çevrilmiştir. Başka bir deyişle Aydınlanma ile Fransız Devrimi'ni modernitenin nihai referans noktası kılan şey, dünya sisteminin hegemonik öz tanımı olmuştur. Wallerstein, önceki bölümde belirttiğim üzere dünya sisteminin jeo-kültürünün on sekizinci yüzyılda var olmaya başladığını dile getirdiğinde "modernite"nin öz tanımının (ya da Maturana ve Varela [1984] ile Lhmann'a [1990, s. 1-20] göre modern dünya sisteminin oto-poetik imgelemine) tuzağına düşer. Burada bir kez daha Wallerstein'ı alıntılamaı gerekli görüyorum: "Modern dünya sisteminin durumunda, kanımca onun jeo-kültürü Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkmış ve 1968'de dünya çapında görülen devrim hareketleriyle yaygın kabul görmeye başlamıştır." (1995, s. 163.)

Wallerstein, modern dünya sisteminin öz tanımını yeniden üretmenin tam ortasında, aynı zamanda onun gözlemcisiymiş gibi yaparak modern dünya sisteminin (yani Hegel'in evrensel tarihinin) içinden dünya tarihinin imgelemindeki zaman despotluğunu ve modernite mitini hiçbir eleştiride bulunmadan kabul eder. Alain Tourain ise Fransız Devrimi'nde "Batı"nın bütünleşmesini görür:

İlk önce Avrupalı, sonra da Amerikalı, yüzyıllar boyunca modernizasyonun modernitenin faallik durumundan başka bir şey olmadığını ve amacının kaynakların verimli bir bi-

çimde kullanıma hazır hâle getirilmesinden ziyade âdetin yerine aklın koyulması olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla modernizasyonun içeriden gelmesi, devletin ve entelektüellerin rolünün de aklın kullanımına engel oluşturan şeylerin ortadan kaldırılmasıyla sınırlı olması gerekir. (Tourain, 1992, s. 128.)

Mekân, dünya keşifleri ve dünya haritalarının yapımı tarafından ileriye taşınan kolonyal yayılım sürecinin bir önceki evresinin (on altıncı ve on yedinci yüzyıllar) imgeleminde baskın olmuştur. Zaman ise, on sekizinci yüzyıldan bu yana evrensel tarihi yeniden düzenleyerek modernitenin “özü” hâline gelmiştir: Heidegger’in ilgi odağı mekân değil, varlık ve zaman olmuştur; Proust bilinmeyen bir mekânı değil, *un temps perdu*’yu [kayıp bir zamanı] aramıştır. Dahası, evrensel tarihin çizgisel zamanı uygarlaştırma misyonunu düşüncesine yerleşik hâle gelmiştir: Uygar olmak modern olmayı, modern olmak da şimdiki zamanda olmayı ifade eder. Böylece çağdaşlığın inkârı güç kolonyalitesi için dillerin, bilgilerin ve kültürlerin madunlaştırılma sürecinde en kuvvetli stratejilerden birine dönüşmüştür.

Modern dünya sistemi imgeleminin yapısında küreselleşmeye doğru atılan ilk adım nasıl *Orbis Universalis Christianus* olduysa, onun yasal varisi olan ve sekülerleşmeyi yeni bir küresel tasarımla ilişkilendiren *Uygarlık Standardı* ikinci adım olmuştur. Wallerstein’in “jeo-kültürün modern dünya sistemi örneğinde Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıktığı”nı (1995, s. 1163) doğrularken şu noktaları göz ardı eder:

1. On altıncı yüzyılda *Orbis Universalis Christianus*’un Yeni Dünya’daki insanları Hristiyan topluluğuna adapte olmasını sağlayacak evrensel yasanın Salamanca Okulu’nun tartışmaları sayesinde oluşan yeni bir biçimine oldukça etkili bir şekilde çevrilmesi.
2. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Hristiyanlığın modern/kolonyal dünya sisteminin baskın imgelemi olmaya devam ettiği gerçeği (Hristiyanlık, Oksident ve Avrupa aynı şeyin üç yüzüdür).

3. Sekülerleşmenin hakikaten Fransız Devrimi'yle ilişkili olduğu ancak ondan bağımsız ortaya çıkarak ona paralel bir yolda ilerlediği gerçeği. (Gong, 1984.)

Gong, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında uygarlığın ve uluslar ailesinin “standartlar”ının yükseltilmesini ele alan bir çalışmasında hem bu konunun devletler arası sistemin ortaya çıkışı ve bunun sonuçları ile bağlantısını hem de uluslararası hukukta kanun belirlemenin gerekliliğini gösterir. O, bu bağlamda Hristiyan misyonundan uygarlaştırma misyonuna olan hareketin izini sürmek için on sekizinci yüzyıla kadar gider ve aynı zamanda bu ikincisinin birinci tarafından ön varsayım kabul edilerek onun üzerine inşa edildiğini ortaya koyar. Gong, bu şematik ancak işlevsel tarihte Avrupa düşüncesindeki bütünleşmenin Hristiyanlık düşüncesinin yerine geçecek şekilde gerçekleştiğini ve hem coğrafi hem de siyasi bir düşünce olarak bütünleştiğini gözlemler. Aydınlanma'nın seküler eğilimi “Avrupalı kaşiflerin dünyanın geri kalanıyla karşılaşmış buraların haritasını çıkarmasıyla birlikte yeni haritacılık biçimlerine yansımıştır.” (Gong, 1984, s. 46.) Gong, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda uygarlık düşüncesini ve uygarlaştırma misyonunu (Darwinciler tarafından savunulan, uygarlığın hayatta kalması ve ilerlemesi düşüncesi, Comte'ta bilginin tarihî evreleri, Gobineau'nun insan ırklarının eşitsizliğine dair yargısı vs. de bunlara dâhildir) pekiştiren birkaç eğilimden bahseder. İzninizle bunların benim argümanım için en önemli taşıyanını, yani Avrupa toplumunun sekülerleşmesinin ısrarla altını çizmek istiyorum. Gong bununla alakalı olarak şunu dile getirir:

Sekülerleşmeye yönelik yaygın eğilim modern bilimlerin uzak kökenleriyle, ilerleme düşüncesinin başlangıçlarıyla, Kutsal Kitap'ın tarihi içeriğine yöneltilen ilk eleştirilerle, dünyanın diğer büyük dilleri ve kültürlerinin gerçek doğasının keşfiyle, yani kısacası “uygarlık” standardının ortaya çıkışına katkıda bulunan etkilerin birçoğuyla açıkça ancak karmaşık şekillerde ilişkilidir. Bu etkiler ilk başta uluslararası toplumun Hristiyanlık ile özdeşleştirilmesinde üstü kapalı olarak işaret edilen Hristiyan öğelerinin doğrulu-

ğunu sorgulayarak daha genel ve soyut bir modern “uygarlık” düşüncesine dayalı bir standarda doğru kayma sürecine katkıda bulunmuştur.

Hristiyanlık geleneğinin sekülerleşme eğilimi tarafından hem sürdürölüp hem de güçlendirilen öğelerinden biri, Kutsal Kitap’ın iyi haberi tüm uluslara taşıma emrinde evrensel şekilde aşikâr olmuştur. Hristiyanlığın evrenselci arzuları kolayca bilimsel ilkelere bağılı kalarak ilerleme kaydedebilecek evrensel bir uygarlık düşüncesine dönüştürölümüştür. Bu sayede uygarlığa doğru ilerleme, farklı kültürlerin çok sayıdaki yüzeysel tezhürüne rağmen evrensel fizik, kimya ve biyoloji yasalarının uygulanmasıyla birlikte gerçekleşmiştir.

Böylece “uygarlaştırma” misyonu doğmuştur. Bu, çoğu kişinin Hristiyan reformcularının seküler bir bilimin oluşturduğu zorluğun karşısında kaybettiğini düşündüğü özgüven ve hevesle birlikte ahlaki bir sefer olarak kalmıştır. (Gong, 1984, s. 51; vurgu benim.)

Hristiyan misyonu on sekizinci yüzyılda ortadan kaybolmamıştır; o bunun yerine dışlanmış, yerinden edilmiş ve seküler uygarlaştırma misyonuna çevrilmiştir. Yirminci yüzyılın başlarında “uygarlık standardı”nın resmî kılınması iki sebepten ötürü kritik bir an olmuştur:

1. Japonya’nın –Hristiyan ve Avrupalı olmayan bir ulus olarak– uygarlık standardını karşılayan uluslar ailesine kabul edilmesi.
2. Birleşik Devletler’in (Hristiyan olan, ancak Avrupalı olmayan bir ulus olarak) uygarlık standardını karşılayan uluslar ailesine kabul edilmesi.

Bununla birlikte yeni gerilimler ortaya çıkmış ve diğerlerinin yanı sıra Rusya, Çin, Osmanlı İmparatorluğu ve Pers İmparatorluğu gibi Avrupa-dışı milletler arasında var olan, güç dengesinde ve dünya düzeninde görülen bir değişimin “uygarlık standardı”-nı tarihi bir kuruma dönüştürdüğü İkinci Dünya Savaşı’na kadar süren eski gerilimler şiddet kazanmıştır. Dekolonizasyon hareketi uygarlık standardının Avrupa’dan ve kolonize eden ülkeden gelen

agresif bir siyasi hamle olduğuna, yerel bir ideali erken dönem Hıristiyanlığın evrensel kurtarıcı olarak bilimin yerel tarihlerine çevrilen iddialarına yönlendirdiğine açıklık getirmiştir. Öyleyse ilerleme, gezegenin çizgisel bir hiyerarşik düzene sokulmasında uygarlığın müttefiki olmuş ve Hıristiyanlığın hem Katolik hem de Protestan dünyasında en az on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar baskınlığını sürdüren –ilerleme düşüncesine yerleşik olmayan– gezegensel ve mekânsal kurtuluş misyonunun yerine geçmiştir. Dilin ve bilginin kavramsallaştırılması uygarlaştırma misyonunun ve uygarlık standardının genel ideolojisine bağlı olmuştur. Mevcut küreselleşme evresinin nihai amacı piyasa gücüdür. Bu amaç, piyasayı genişleme hedefinin insanların Hıristiyan ya da yurttaş hâline getirilmesini içermediğinden uygarlığa atfedilen değerlerden vazgeçebilir. Piyasanın ereklerini gelişim ve modernizasyon ideolojisinden koparmak mümkün olmasa da (Escobar, 1995), bunlar zamansal değil mekânsaldır. Burada mesele, yerel bir tarihte (Avrupa) oluşturulan uygarlık standardı tarafından ortaya koyulup küresel bir tasarım olarak tasavvur edilen nihai bir varış noktasına doğru ilerlemekten ziyade, gezegenin dört bir yanında tüketici sayısını arttırmaktır. Böylece piyasa, mekânın geri kazanılması ve çağdaşlığın inkârının inkâr edilmesini içeren ve modernite/kolonyalitenin ikinci evresinde uygarlaştırma misyonu ve uygarlık standardının gizli ve doğal silahı olan entelektüel görevi (Fabian, 1983) kolaylaştırır. Darcy Ribeiro'nun 1960'lı yılların sonlarında kararlı bir tavırla öne sürdüğü üzere, belli bir yerel tarihten küresel bir tasarım olmak yerine, gezegensel çapta karara bağlanan gezegensel bir olay, modern dünya sisteminin tarihi ve imgelemidir.

DİLSEL HARİTALAR VE BİLGİNİN KÜRESEL DÜZENDEKİ KONUMU

Şimdi izninizle diller ile insanlığın sınırları arasındaki ilişkilerin Avrupa modernitesinde edebiyat, akademik kültürler ve uygarlık düşüncesini nasıl biçimlendirdiğini incelemek istiyorum. Günümüzde radikal bir dönüşüm geçiren küreselleşme dönemi

olarak modernite, diller (İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca), bu dillerin –Yunanca ve Latince'den miras alan– edebiyatları ve birincil olarak İngilizce, Fransızca ve Almanca akademik kültürleri belli bir ifade edimi tarafından karakterize edilir ve çerçeveselenir. İtalyanca Rönesans çalışmalarının temeli olmaya devam eder ve Latince ile yakın ilişkisinde nüfuzunu korumayı sürdürür. Wallerstein –önceki bölümlerde de bahsettiğim üzere– akademik kültürler hakkında şunları söyler:

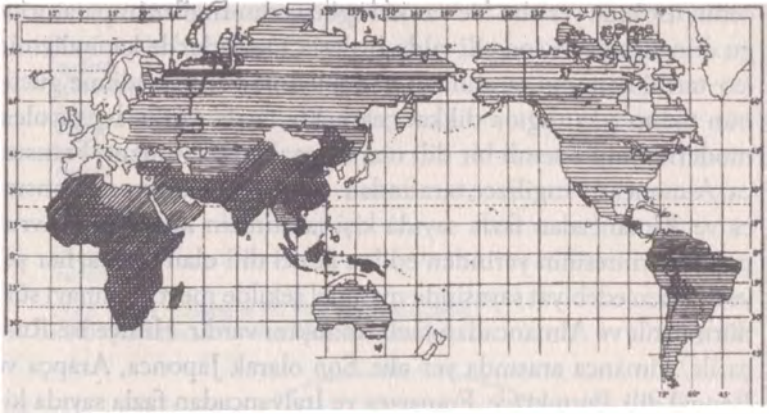
1850'den 1914'e, hatta muhtemelen 1945'e kadarki zaman aralığında faal olan araştırmacıların en az yüzde 95'i şu beş ülkede doğmuştur: Fransa, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve Birleşik Devletler. Diğer ülkelerde araştırmacıların tek tük görülmesinin yanı sıra onların çoğunluğu bu beş ülkeden çıkmakla kalmamış, aynı zamanda araştırmalarında kendi ülkelerini konu almışlardır. [...] Bu kısmen pragmatik, kısmen sosyal baskıyla alakalı, kısmen de ideolojik bir durumdur: *Bunlar önemli ülkelerdir, bu önemli bir noktadır ve dünyanın nasıl işlediğini öğrenmek için incelememiz gereken şey budur.* (Wallerstein, 1996, s. 3.)

Başka bir deyişle bahsi geçen ülkelerin dilleri ve akademik kültürleri uygarlaştırma misyonunun yayıldığı yerlerden gelmiştir. İspanya ile Portekiz'in artık modern Avrupa dünyasının dilleri ve akademik kültürlerinin parçası olmadığına dikkat çekmekte fayda vardır.

Şimdi mekândaki insani farklılıkların zamandaki insani farklılıklara çevrilmesini bir kez daha mercek altına alarak ve sahneye iki yeni oyuncu (bir yandan diller ve okuryazarlıklar, diğer yandan insanlığın sınırları, dilsel haritalar ve uygarlık süreçleri arasındaki ilişkiler) davet ederek bu konu üzerinde durmaya devam edeceğim. Diller ile insanlığın sınırları arasındaki iş birlikleri Batı'nın erken dönemdeki yayılım sürecinin başlangıcından beri aşikâr olmuştur. (Mignolo, 1992c.) Arşivlere daldığımız zaman dillerin kimlik siyasetini uygulamada temel işlevi gören öğelerden biri olarak görüldüğü benzer örnekler bulabiliriz; dil, bir toplulu-

ğu diğerlerinden ayırt ederek onun sınırlarını belirlemiştir. Bel-
li diller, alfabetik yazı sistemleri ve insanlığın sınırları arasındaki
gizli iş birliği Rönesans/erken modern dönemde yeni bir şey ol-
mamıştır. (Curtius, 1929; Mignolo, 1992c.) Yeni olan şey, bu gibi
iş birliklerinin gezegensel bir ölçekte ve uzun süreli olarak kendi-
ni göstermesi olmuştur.

Şekil 11’de gösterilen dilsel haritanın okurlarımın coğrafi ko-
numlar ile kuramsal üretim arasındaki bağıntıyı daha iyi anlama-
sını sağlayacağını düşünüyorum. İlk olarak burada modernitenin
jeo-kültürel ve jeo-dilsel konumu (harita üzerinde beyazla göste-
rilmiştir) arasındaki bağıntıyı ve Avrupa modernitesinin alakalı ol-
madığı ya da –isteyerek ya da istemeyerek– yerli diller ve kültürle-
rin perspektifinden direnilecek veya özüksenecek yabancı bir öge
olarak karşılandığı jeo-kültürel alanlar arasındaki bağıntıyı gö-
rebilirsiniz. İkinci olarak, gezegenin çoğunluğunun (Avrupa ülkeleri
haricinde) her biri ondan fazla dil içeren jeo-tarihî kültürel bölge-
lerden (yatay çizgiler) oluştuğunu gözlemleyebilirsiniz. Bu durum
düzeltme süreci içerisinde olsa da Avrupa ülkeleri ondan fazla dile
sahip ülkeler olarak sayılmadıysa bunun sebebi yalnızca emperyal
ve ulusal dillerin bunların arasında sayılabilesidir; geriye kalanlar
ise lehçelerdir. Uygarlaştırma misyonunun söylemi, biri ulus-inşası-
na, diğeri de kolonyal yayılıma yönelik iki taraflı bir söylem olmuş-
tur. Şekil 11’deki haritada dünyanın çoğu bölgesinde (Avrupa ül-
keleri hariç) nüfusun yüzde 40’ından fazlasının okuma yazma bil-
mediği çapraz çizgilerle gösterilmiştir. Bu istatistikten türlü türlü
sonuçlara varılabilir. Örneğin bunlardan biri, Avrupa ülkelerinde
okuma yazma bilmeyenlerin oranındaki düşüklüğün kutlanmasını
ve bu başarının gezegenin uygarlaştırma misyonunun öznelinin
ve özneliğinin konumlandığı bu kısımda yaşayan insanların do-
ğal entelektüel gelişimiyle ilişkilendirilmesini içerebilir. Öte yan-
dan Avrupa’da okuma yazma bilmeyenlerin oranında ve dilsel çe-
şitlilikte görülen düşüklüğü 1500 yılından bugüne kadarki kolon-
yal ve küresel yayılım süreciyle ilişkilendirmek mümkündür. Bu ta-
rih aynı zamanda, gezegenin kendisini Avrupa olarak inşa etme-
ye başlayan, insan uygarlığının potansiyelinin en yüksek noktasına
eriştiği kısımda yaşayan entelektüelleri, Rönesans ve Aydınlan-

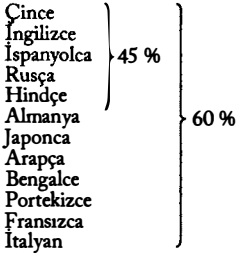


Şekil 11. Dünya dillerini gösteren bu harita on altıncı yüzyılda İtalyan Cizvit Mateo Ricci'nin Çin'de ortaya koyduğu perspektiften çizilmiştir. (Bkz. Mignolo, 1995a, Bölüm 5.) Pasifik Okyanusu haritanın ortasında, Amerika kıtası da sol tarafta yer alır. Burada, gezegeni Batı ile Doğu (Oksidentalizm ve Oryantalizm) ve Kuzey ile Güney olarak dörde ayıran modern/kolonyal dünya imgelemine ilginç karmaşıklık ve tersine çevrimi kendini gösterir. Enteresan bir biçimde Avrupa, gezegenin ondan az dil içeren tek bölgesidir! (Bkz. Florian Coulmas (Ed.), 1985, *Linguistic Minorities and Literacy: Language Policy Issues in Developing Countries*. Berlin: Mouton Publishers. Mouton De Gruyter'in izniyle kullanılmıştır.)

ma bilginlerinin kendileri için oluşturduğu “uygarlık” kavramının karakteristik bir sembolü olarak “harf”e muazzam bir değer atfettiği süreci konumlandırmak için kullanılabilir. Bununla alakalı bir örnek olarak Guizot, “uygarlık”ın katıksız bir Avrupa olgusu olduğuna inanmış ve bunu açıkça dile getirir.. ([1828-1830], 1868.)

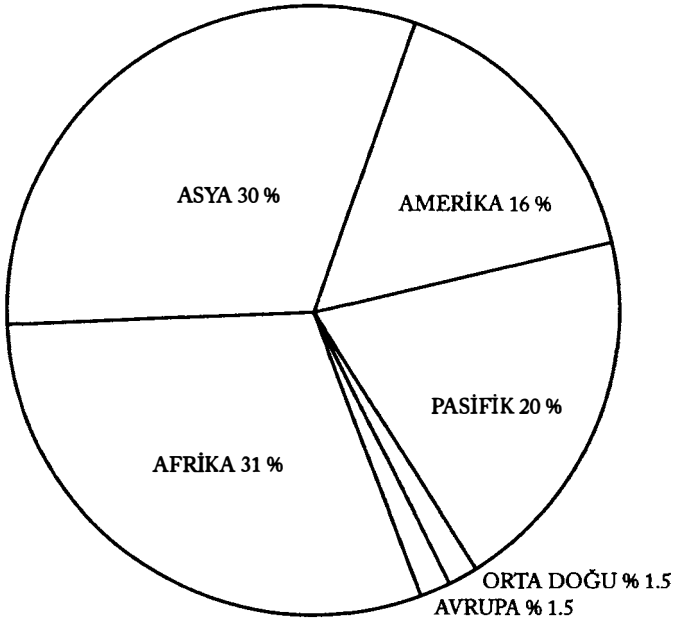
Şimdi Şekil 12’de gördüğümüz, bu noktayı tamamlayıcı istatistiğe döndüğümüzde dünya nüfusunun yüzde 95’i tarafından konuşulan yüz dil olduğunu anlarız. Dünya nüfusunun yüzde 75’i bu yüz dilden on ikisini konuşur. Bu on iki dilin altısı kolonyaldir ve dolayısıyla Avrupa modernitesine aittir. Bunlar, kendilerini konuşanların sayısı çoktan aza göre sıralandığında şu şekildedir: İngilizce, İspanyolca, Almanca, Portekizce, Fransızca, İtalyanca. Ayrıca Çince, gezegende en fazla konuşulan dil olarak İngiliz-

cenin üstünde yer alır. Ne var ki İngilizcenin İngiliz İmparatorluğu döneminde ve son elli yılda Birleşik Devletler’de kapitalizmin jeo-tarihî konumu tarafından desteklenme ve eşlik edilme gücünün tadını çıkardığına dikkat çekmekte fayda vardır. İspanyolca, modernitenin önemli bir dili olarak işgal ettiği yerden –Fransızca, Almanca ve İngilizce tarafından– edilmesine rağmen, Fransızca ve Almancadan fazla sayıda kişi tarafından konuşulur. Avrupa modernitesinin yerinden edilen ikinci dili olan Rusça, her şeye rağmen edebiyat sayesinde marjinal şekilde mevcut olmayı sürdürmüştür ve Almancadan fazla konuşanı vardır. Hintçe ise Rusça ile Almanca arasında yer alır. Son olarak Japonca, Arapça ve Bengal dili, Portekizce, Fransızca ve İtalyancadan fazla sayıda kişi tarafından konuşulur. Hepsi bu kadar da değildir. Küreselleşme ve uygarlaştırma misyonunun kolonyal diller aracılığıyla uygulanması bu dillerin “kökenleri”nin bulunduğu yerlerin çok ötesinde konuşulmasını mümkün kılmıştır. Böylece diller ve bölgeler arasındaki bağlantının kopması, çift-taraflı (bir tarafı ulus, diğeri koloniler) dil siyaseti ve sanayi devrimi ile taşıma araçları sayesinde mümkün hâle gelen muazzam göçlerin sayısının artması, kolonyal dillerin ihtişamı ve sefilliklerini açığa çıkarır: Bunlar bir tarafta onların gezegensel ölçeğinin, diğer tarafta da kendi ulusal dil akademileri tarafından kontrol edilmelerinin olanaksızlığının hikâyesidir. Bu arada, yüksek modernitenin üç dili (İngilizce, Almanca, Fransızca) akademik faaliyetlerin ve dünya edebiyatının hegemonik dilleri olmaya devam eder. (Bourdieu, 1991, s. 37-65; Mannheim, 1990, s. 1-112.) Kuşkusuz ki Çince, Japonca, Arapça ya da İbranice gibi köklü diller Darcy Ribeiro’nun İspanyol, Portekiz ve Rus imparatorluklarını “kolonyal kapitalist Merkantilizm”den (Hollanda ve İngiltere, on yedinci yüzyıl) ve İngiltere’nin on dokuzuncu yüzyılda, Birleşik Devletler’in de yirminci yüzyılın ikinci yarısında uyguladığı “endüstriyel emperyalizm”den ayırt etmek için “kurtuluş misyonuna sahip Merkantilist imparatorluklar” olarak adlandırdığı şeyin altyapısı tarafından desteklenen Latince ile İspanyolcanın etkisine maruz kalan Quechua, Aymara ya da Nahuatl gibi pek köklü olmayan dillerin durumundaki gibi, modern kolonyal diller tarafından bastrılmamıştır.

Diller ve Dünya Nüfusu

25 dil, dünya nüfusunun %75'ini oluşturmaktadır.

± 100 dil, dünya nüfusunun %95'ini oluşturuyor.



DÜNYADAKİ DİLLERİN KİTAYA GÖRE DAĞILIMI
(Grimes 1978'den uyarlanmıştır)

Şekil 12: Şekil 10 ile ilişkili olarak Avrupa, dünya dillerinin yüzde 1.5'ini içerir. Ne var ki modern/kolonyal dünyada akademik kültürler Avrupa dilleri tarafından domine edilmiştir. (Aynı zamanda bkz. Bölüm 6, Bkz. Florian Coulmas (Ed.), 1985. *Linguistic Minorities and Literacy: Language Policy Issues in Developing Countries*. Berlin: Mouton Publishers. Mouton De Gruyter'in izniyle kullanılmıştır.)

Şimdi izninizle Huntington'ın bu küresel dönemde (bkz. Tablo 1 ve 2) dil ve uygarlık üzerine yaptığı yoruma döneceğim. Huntington'ın ana argümanı, İngilizcenin bütünleşik bir uygarlığa ait olan evrensel bir dil olduğu (hâline geldiği) savını çürütmeyi amaçlar. O, Koreli bir iş adamıyla Çinli bir bankacının İngilizce konuşurken sohbetlerinde İngiliz/Amerikan uygarlığının ağırlığını taşımadıklarını söylemekte haklıdır. Dahası Mandarin konuşanların sayısı İngilizce konuşanların sayısından çok daha fazladır. Aslına bakılırsa, Çin'deki dilleri konuşanların toplamı, kolonyal dilleri konuşanların toplamına (bkz. Tablo 2) neredeyse eşittir. Buna Hintçe, Rusça, Bengalce ve Arapça konuşanların sayısını da eklediğimiz zaman kolonyal olmayan dilleri konuşanların sayısı kolonyal dilleri konuşanların sayısını büyük ölçüde aşar.

BAŞLICA DİLLERİ KONUŞANLAR
(Dünya Nüfusunun Yüzdeleri*)

Yıl Dil	1958	1970	1980	1992
Arapça	2.7	2.9	3.3	3.5
Bengalce	2.7	2.9	3.2	3.2
İngilizce	9.8	9.1	8.7	7.6
Hidçe	5.2	5.3	5.3	6.4
Mandarin	15.6	16.6	15.8	15.2
Rusça	5.5	5.6	6.0	4.9
İspanyolca	5.0	5.2	5.5	6.1

* 1 milyon veya daha fazla kişinin konuştuğu dilleri konuşan toplam kişi sayısı

Kaynak: Seattle, Washington Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nden Profesör Sidney S. Culbet tarafından derlenen verilerden hesaplanan yüzdelere, 1 milyon veya daha fazla kişi tarafından konuşulan dilleri konuşan insanların sayısına ilişkin ve her yıl *World Almanac ve Book of Facts*'te rapor edilmektedir. Tahminleri hem "anadili olan" hem de "anadili olmayan" konuşmacıları içerir ve ulusal nüfus sayımlarından, örnek nüfus araştırmalarından, radyo ve televizyon yayınları anketlerinden elde edilir; nüfus artış verileri, ikincil çalışmalar ve diğer kaynaklar.

Tablo 1. En çok konuşulan yedi dilden ikisi, modern/kolonyal dünya sisteminin birinci ve sonuncu kolonyal imparatorluklarının dilleridir. Geriye kalan beş dil bize dilde ve bilgideki kolonyal farkı hatırlatır. (Bkz. Samuel P. Huntington, 1996, *The Class of Civilization and the Remaking of the World Order*. Simon & Schuster'ın izniyle kullanılmıştır.)

BAŞLICA ÇİNCE VE BATI DİLLERİNİ KONUŞANLAR

Language	1958		1992	
	Konuşmacı Sayısı (milyon olarak)	Dünya Yüzdesi	Konuşmacı Sayısı (milyon olarak)	Dünya Yüzdesi
Mandarin	444	15.6	907	15.2
Kantonca	43	1.5	65	1.1
Wu	39	1.4	64	1.1
Min	36	1.3	50	0.8
Hakka	19	0.7	33	0.6
Çin Dilleri	581	20.5	1119	18.8
İngilizce	278	9.8	456	7.6
İspanyolca	142	5.0	362	6.1
Portekizce	74	2.6	177	3.0
Almanca	120	4.2	119	2.0
Fransızca	70	2.5	123	2.1
Batı Dilleri	684	24.1	1237	20.8
Dünya Toplamı	2845	44.5	5979	39.4

Kaynak: Yüzdelere, Profesör Sidney S. Culbert, Psikoloji Bölümü, Washington Üniversitesi, Seattle tarafından derlenen ve 1959 ve 1993 için *World Almanac* ve *Book of Facts*'te bildirilen dil ayrıntılarından hesaplanmıştır.

Tablo 2: Çince konuşanların sayısı Batı (modern/kolonyal dünya sistemi) dillerini konuşanların sayısı ile neredeyse aynıdır. Hegemonik akademik kültürler ve dolayısıyla bilgi, bilim ve epistemoloji ile ilişkili bir uygarlık imgesi Batı dillerinde ifade edilmiştir. (*The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Simon & Schuster'ın izniyle kullanılmıştır.)

Fakat burada asıl mesele belli bir dili konuşanların sayısı değil, kolonyal dillerin bilgi, entelektüel üretim ve akademik kültür alanlarındaki hegemonik gücüdür. Örneğin edebiyat alanında kişinin İngilizce dilinde yazıp da yazdıklarına Latino/Latinaların bu ülkede yaptığı gibi İspanyol/Latin Amerika anılarının yoğunluğunu katması mümkündür. Bölünme-sonrası Hindistan'da İngilizce, millî bir dil olarak İngilizcenin Birleşik Krallık'ta taşıdığı hafızanın aynısını taşımaz; aynı şekilde İngiltere'de Üçüncü Dünya göçmenleri tarafından konuşulan İngilizce, Kral'ın İngilizcesiyle aynı kültürel ve ideolojik ağırlığı taşımaz. Başka bir de-

yişle, mevcut küreselleşme aşamasının –bilinçsiz bir şekilde– uyguladığı şey diller ile uluslar, diller ile ulusal hafızalar, diller ile ulusal edebiyatlar arasındaki “doğal” bağlantının koparılmasıdır. Böylece o, dillerin yeniden konumlandırılması ve kültürlerin kırılmasını hem uygular hem de bunlar için gereken koşulları yaratır. Gerçekten de kültür (ve Huntington’ın perspektifinde uygarlık) kavramının ortak çıkarlar, hedefler, anılar, diller ve inançlara sahip insanlar için homojen alanlar olarak sürdürülmesi zordur. Huntington’ın da altını çizdiği üzere, dekolonizasyon sürecinin ardından “yerli” dillerin devlet siyasetiyle ya da sosyal hareketler ve edebiyatla ilişkilendirilmeleri sebebiyle gelişme kaydettiği doğrudur. Ayrıca akademik kültürlerin de yeniden konumlandırıldığı görülür. Böylece İngilizce akademik faaliyetlerin evrensel dili hâline gelse de onun Batı’nın akademik kültürünün ağırlığı ve değerini taşıdığı söylenemez. Kanımca edebiyatta gördüğümüze benzer bir şey, akademik kültürlerde de meydana gelmektedir: Batı epistemolojisi ile onun tarafından “bilgelik” olarak karakterize edilen gayri-Batı bilgisinin kesişme noktasında bir sınır gnoseolojisi ortaya çıkmaktadır.

TABLO 3
Dünya Dillerini Konuşanlar (milyon olarak)

Dil	Anadili Konuşanlar	Toplam Konuşmacı
Mandarin	853	999
İngilizce	330*	487
Hidçe	348	457
İspanyolca	346	401
Rusça	168	208
Arapça	195	230
Bengalce	197	204
Portekizce	173	186
Almanca	98	124
Fransızca	74	126

* Ayrıca, İngilizcenin “anadili olanların” sayısının Hintçenin “anadili olanların” sayısından daha düşük olduğuna dikkat edin. Ancak İngilizce, “toplam konuşmacı sayısında” Hintçe’yi geride bırakıyor.

Kaynak: *World Almanac and Book of Facts* (1997)

Şimdi son olarak “yerli dilleri konuşanlar”ın sayısına ve “ikinci/üçüncü” bir dil kazanma süreciyle bir dil öğrenen kişilere odaklanan önceki istatistiklere farklı bir açıdan bakalım. Bu fark yalnızca belli bir dil için değil, “sadece İngilizce” tartışması için de önemlidir. O, büyüklüğünü saptamak pek kolay olmasa da yeterince belirgindir. “Yerli” ülkede okulda ya da başka bir kurumda “yabancı” bir dil öğrenmek, “yabancı” bir dilin öğrenildiği ülkede göçmen olarak “yabancı” bir dil öğrenmek ve “yurt dışında eğitim programları”nda uygulandığı şekliyle bu ikisinin bir kombinasyonu, konuyla alakalı örnekler olarak verilebilir. Bahsi geçen fark, günümüzde belli bir dilde yerleşik olan ulusal değerlerden ziyade, dilin ister ulusal olsun ister olmasın –bir önceki bölümde “dilselleştirme” düşüncesiyle ilişki içerisinde tartıştığım üzere– bedeni ve duyarlılığı ifade ettiği gerçeğidir. Burada “yerli dilleri konuşanlar”ın başlangıçtan itibaren tek bir “ana dil”e değil de anaya ya da ana vatana bağlı bir göbek bağı olmadan çeşitli dilselleştirmelere maruz kaldığı ulus-aşırı bir karaktere sahip alternatif senaryolar düşünmek tabii ki mümkündür. Fakat dil ve kolonyal fark meselesi bu senaryoda ve yakın gelecekte önemini korumaya devam eder. Bazı diller hegemonik, bazıları da madun olacaktır; belli bir bağlamda ya da yerel tarihte diğer hegemonik diller de küresel tasarımlar ve bunların uygulamalarıyla ilişkili olarak madun olacaktır.

Tablo 3 dünya dillerine dair istatistikler içerir. Bir kıyaslama yapıldığında, ana dil olarak konuşanlar ile toplam konuşan sayısı arasındaki farkın İngilizce için, Mandarin için olduğundan daha fazla büyük olduğu görülür. İngilizceyi “yabancı dil”i olarak konuşan 150 milyon kişi, onu “ana dili” olarak konuşanların neredeyse yarısıdır. Mandarin içinse bu iki istatistik arasındaki 166 milyon kişilik fark, İngilizcedekinin yaklaşık dörtte biridir. Bir diğer ilginç istatistik de Rusçada görülür. Bu dilde “ana dil” ile “yabancı dil” olarak konuşanların sayısı arasındaki açıklık İngilizcedekinden daha büyüktür; fakat Rusça konuşanların toplamı daha azdır ve bu dil, İngilizce gibi hegemonik bir konuma sahip değildir. Üçüncü bir ilginç gözlem olarak modern/kolonyal dillerin üçünün (Portekizce, Almanca ve Fransızca), toplam konuşan sayısı bakımın-

dan tablodaki yalnızca ikisi (İngilizce ve İspanyolca) modern/kolonyal diller olan diğer yedi dilden kayda değer ölçüde kısa kaldığına dikkat çekilebilir. Bu istatistikler Şekil 12’de Avrupa dillerinin dünyadaki dillerin ve bunları konuşanların toplamının yüzde 1.5’ini oluşturarak Orta Doğu için geçerli olan yüzde 1.5 ile istatistiksel bakımdan benzerlik gösterdiği diyagramı tamamlayıcı niteliktedir. Böylece kolonyal farkın bu istatistiklerde açıkça ortaya koyulduğu, güç kolonyalitesinin de belli diller ile bilgi yapısı arasındaki epistemolojik bağlantıda net olarak açığa çıkarıldığı görülür. Dil hakları, kolonyal farkı sildiğini iddia eden bir diğer ögeden ibaret değildir. Dil hakları epistemolojik kolonyal farkı ve modern/kolonyal dünya sisteminin oluşturulma ve yeniden üretilme sürecinde oluşturulup yeniden üretilen baskın bilgi yapısını ortaya çıkarır. Burada dil ile uygarlık arasındaki oran “konuşan” sayısı ile değil, “okuyucu” sayısı ile ilişkilidir. Mesele belli bir dili kaç kişinin konuştuğu değil, belli bir dildeki okuryazarlık oranının ve medyanın dilinin ne olduğudur. Bilginin yayımı ve dağıtımını esnasında hangi diller kullanılmaktadır?

KÜRESEL DİL HAKLARI VE BİLGİLERİN YENİDEN KONUMLANDIRILMASI

Dünya Dil Hakları Konferansı 1996 yılının Haziran ayında İspanya’nın Barselona şehrinde yüzden fazla sivil toplum kuruluşunun katılımıyla gerçekleşti. Konferansın ana hedeflerinden biri, insan hakları bildirgesini tamamlayacak bir önerge olarak hazırlanan evrensel bir insan hakları bildirgesini onaylamaktı. Nihai amaç ise bu bildirgenin UNESCO (UNESCO, 1998) tarafından tasdik edilmesini sağlamaktı. Konferansa başkanlık eden kişi, Guatemala asıllı tanınmış Maya-Quiché entelektüel ve aktivist Rigoberta Manchú’ydu. Ben, bu etkinliğin modernite ve küreselleşmenin erken evrelerinden itibaren diller ile insanlığın sınırları arasında bağlantı kuran kolonyal inançlarda görülen radikal bir dönüşümün sonucu olduğunu düşünüyorum. (Heath, 1972; Skutnabb-Kangas ve Phillipson, 1995.) 1970’li yıllara doğru ulus

devletlerin gücü ulus-aşırı ekonomik ittifakların düzeni Petrol İhracatı Ülkeleri Örgütü, Japonya'nın dünya pazarına dâhil olması, ulus-aşırı şirketlerin birleşmesi tarafından aşındırılmaya başlamıştır. Devletin gücünün zayıflaması tam olarak ulus-inşası ve devlet bütünleşmesi dönemlerinde bastırılan toplulukların güçlenmesiyle karşı yönden dengelenmiştir. Asya ile Afrika dekolonizasyon hareketlerinin konumları olmuştur. Latin Amerikalılar hakları, toprakları ve dillerine yönelik yerli hareketlerinde bir yeniden canlanma deneyimlemiştir. Rigoberta Manchú, tıpkı Chia-pas'taki sosyal hareketler gibi bu süreçlerin içinden çıkmıştır. Tüm bunlar, diğer önemli sonuçların yanı sıra uygarlaştırma misyonunun ve hem ulus içinde hem de kolonilerde devlet tarafından uygulanan dil siyasetinin temelinde yatan bir dil felsefesi ve siyasetinin açık ve etkili bir ifade edimini beraberinde getirir. (Bonfil Battalla, 1982; Van Cott, 1994.)

Şimdi izninizle geriye bir adım atarak Gong tarafından tarif edilen uygarlık standardı meselesi üzerinde duracağım. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uygarlık standardına ne olmuştur? Bu düşünce esasında bu anın öncesinde Avrupa içerisinde ve Çin ya da İran gibi, hafızaları ve başarıları daha kapsamlı ülkelerde sorgulanmıştır. Oswald Spengler ([1926-1928], 1950), Birinci Dünya Savaşı'nın dolaylı olarak sorguladığı coşkulu Avrupa uygarlığı perspektifine yönelik bir uyarı vermiştir. İkinci Dünya Savaşı ise başka bir perspektifi değerlendirmeye dâhil etmiş ve Avrupa kolonyalizmini deneyimleyen Asya ve Afrika ülkelerinin uygarlık standardı ve uluslar ailesiyle ilişkili uluslararası hukuku eleştirmesi de bunda etkili olmuştur. Gong, R. P. Anand'ın (1966) izinden giderek "uluslararası hukukun Afrika ve Asya ülkeleri tarafından bütünüyle reddedilmesinin, onun kolonyal geçmişi tarafından lekelenen yönlerinin bir reddi olduğunun anlaşıldığı"nı (Gong, 1984, s. 90) gözlemler. Uygarlık ve uygarlaştırma misyonu standartları, sonradan yeni bir dünya düzeni lideri altında yeniden düzenlenmeye başlamıştır. Artık İngiltere ile Fransa ve Fransız Devrimi'nin modern dünya sisteminin art arda gelen iki savaşında çöken idealleri değil, Birleşik Devletler ve Avrosantrizm'in daha kapsayıcı batı uygarlığı ideallerine doğru kaydırılması öne planda olmuştur.

İlk değişim “insan hakları”nı –yakın geçmişte Başkan Clinton’ın Çin’e yaptığı ziyaretin de şahitlik ettiği üzere Birleşik Devletler’in en büyük savunucusu olduğu– yeni uluslararası standartlar, Birleşmiş Milletler’i de uygarlık standardına varışı kontrol etmek yerine uluslararası ayırmadan kaçınmak için kurulmuş uluslararası bir forum olarak belirlemiştir. Ne var ki “Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi” bir kez daha küresel tasarımlar ortaya koyan yerel bir tarihin kahramanı tarafından ilan edilmiştir. Burada Çin’in farklı bir perspektife sahip olduğu için mi yoksa bir “Evrensel Bildirge”de kendisine söz hakkı verilmediği için mi direndiği merak edilebilir. Başka bir deyişle, Hristiyanlık ve uygarlaştırma misyonu geleneğinin yerel bir tarihe dayalı evrensel değerlerle birlikte “İnsan Hakları Bildirgesi” için doğru standartları doğurmuş olması muhtemeldir. Bunun doğru olmadığı ve bir “evrensel” bildirgenin yalnızca farklı uygarlık standartları ve miraslarına (İslam, Çin, dünyanın dört bir yanındaki yerli toplulukları vs.) dayalı, fikir birliği içeren bir anlaşma ile yazılabileceği de söylenebilir. Bunun idari bir demokrasi perspektifinden zor ve “tehlikeli” olacağı şüphesizdir. Başka bir ifadeyle eski Batı standartları, dile getirilmese de “Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi” altında canlılığını koruyor olabilir.

Gong’a göre (1984, s. 92), uygarlık standardının ikinci varis adayı, kendisini farklı maskeler altında gösteren “modernite standardı”dır. Bilimin evrenselliğinin savunması, o sanki kozmolojiye bağlı değilmiş gibi davranarak ve “bilim”i kozmolojinin yeni bir biçimi olarak görme olasılığını gizleyen başarılı bir imgesel inşa olmuştur. Küresel köyün normları ve değerleri, yaşam kalitesinin sağlıkla ve pratik bilimin ilerlemeleri mümkün kılan kaynaklardan biri olarak kullanılmasıyla ilişki içerisinde savunulması ve kentsel kültürlerin kozmopolitanizm’in standardı olarak savunulması olarak evrensel ya da küresel kültürel standartlara erişir.

Şimdi izninizle bu geçişli tarihi göz önünde bulundurarak küreselleşmenin mevcut evresinde dillerin ve bilginin yeniden konumlandırılması meselesine geri dönmek istiyorum. Günümüzde uluslararası gündemlere sahip yeni yerel aktörlerin ortaya çık-

tığı bariz şekilde görölebilir. Bu yeni aktörler hem küresel tasarımların yalnızca belli bir yerel tarihten ortaya çıkabileceği düşüncesine karşı çıkmakta hem de oyunun kurallarını yeniden belirlemektedir. Ne var ki güç eşitsizliği hâlâ belirginliğini korumaktadır. Latin Amerika'daki yerli hareketleri bu durumun bir örneğidir.

Latin Amerika'da yerli örgütlerinin gitgide artan nüfuzunun ve uluslararasılaşma düzeyinin dil ve eğitim siyaseti üzerinde dikkat çekici bir etkisi olmuştur. Tabii ki "yeni etnisite" (Hall, 1991a; 1991b) olarak adlandırılmaya başlayan şey birden bire kendini göstermemiştir. Bu gelişmenin arkasında uzun bir ayaklanma, direniş veya kolonyal ya da ulusal güçler (veya bunların ikisi) tarafından kontrol edilen uyarlamaları içeren ve ulusal tarihlerin, kültürlerin ve ulusal edebî pratiklerin öğretimi esnasında hiç söz edilmeyen uzun bir gelenek yer alır. (Heath, 1972.) Avrupa modernitesinde madun bir dil olan İspanyolca, And Bölgesi (Bolivia, Peru, Ekvador) ve Mezoamerika (Meksika, Guatemala) gibi yoğun Amerika yerlisi nüfuslarına sahip yerlerde resmî ve hegemonik dil hâline gelmiştir. Diller, Amerika yerlisi nüfusunun perspektifinden kolonyal zamanlardan ulus-inşası dönemine ve yirminci yüzyılın sonlarına kadar bir süreklilik algısının oluşturulmasında kritik rol oynamıştır. 1970'li yıllarda şahit olunan değışimler ve yeni bir Amerika yerlisi bilincinin ortaya çıkışı, devlet tarafından ya topluluk kalkındırma işçileri ya da okul öğretmenleri olarak atanan Amerika yerlilerinin çabalarıyla gerçekleşmiş ve ileriye taşınmıştır. Bu kişiler yeni bir Amerika yerlisi kimliği arayışında olmanın yanı sıra Amerika yerlisi siyasetinin geleceğini etkileyebilmek için hükümet görevlilerine ve iktidarı elinde bulunduranlara baskı uygulama fırsatı elde etmeyi amaçlamıştır. Öte yandan, yerli aktivistler ve onların uluslararası destekçileri ulus-aşırı enformasyon ağları aracılığıyla birbirine bağlanabildiğinden, teknolojik küreselleşme bu sürece katkıda bulunmuştur. Küreselleşmenin paradokslarından biri de, ulus-devlet içerisindeki madun toplulukların, kendi sosyal ve insan hakları için mücadele etmek amacıyla ulus-aşırı ittifaklar kurmasına izin vermesidir. (Skutnabb-Kangas ve Phillipson, 1995.) Uygarlaştırma misyonu ve devletin kamu politikası tarafından madun bir konuma yerleştirilen dillere

sahip olma ve bunları kullanma hakkı dil ve insan hakları altında talep edilen tazminlerin bir parçasını oluşturur. Yani, diller ile beşerî bilimlerin sınırı arasındaki bağlantılar, sonuçlarını henüz öngöremediğimiz bir yol olma sürecine girmektedir. “Ana dilleri” doğal olarak bir Amerika yerlisi dili (Aymara, Quechua, Maya, Nahuatl) olan yerli kökenli entelektüellerin ortaya çıkışı, sosyal hareketlerle ve dile yüklenen önem ile paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Latin Amerika’nın kültürel çevresinde yeni bir entelektüel topluluğunun kendini göstermesi, mecburi olarak devlet ile bir iş birliğini içermese de, Gramsci’nin “organik entelektüel” tanımına uyar: “Her sosyal grup, ekonomik üretim dünyasında temel bir işleve sahip orijinal bir alanda var olmaya başlayarak kendisiyle birlikte ona organik bir şekilde hem ekonomik hem de sosyal ve siyasi alanlarda homojenlik ve kendi işlevine yönelik bir farkındalık veren bir ya da daha fazla entelektüel tabakası yaratır.” (Gramsci, [1944], 1992) Kolonyalizm tarihiyle ilişkili tarihî sebeplerden ötürü, Latin Amerika’da yerli kökenli entelektüeller kamu alanında Afro-Amerikalı ve Latin entelektüellerin Birleşik Devletler’de sahip olduğu nüfuzun eksikliğini çeker. Onların aktif ve nüfuzlu olduğu alanlardan biri eğitimidir ve dil ile anılar¹ konusunda devlet ideolojisine karşı çıkarlar (Hobsbawm, 1990). Tarihin ve eğitimin entelektüel olarak ifade edimi, otantik bir geçmişin geri kazanımından ziyade hem ulus-inşası sürecinde hem de kolonyal ve emperyal dünya düzeninde anlaşılmalıdır. Kısacası on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ulusal dillerin kurumsallaştırılması doruk noktasına eriştiğinde (Gong, 1984; Robertson, 1992), erken kolonyal dönemin yamyamları kolonyal yayılım döneminin ilkelleri-

-
1. Yerli asıllı entelektüeller bugüne kadar öncelikli olarak Bolivya, Ekvador ve Guatemala’da hem akademisyenler ye de siyasi liderler olarak aktif olmuştur. Bolivya’nın eski başkan yardımcısı Victor Hugo-Cárdenas buna bir örnektir. Joanne Rappaport (1990) yerli asıllı birkaç entelektüelin yaşamı ve çalışmalarını incelemiştir. Günümüz Bolivya’sında tarihçi Roberto Choque’nun yanı sıra Humberto Mamani ve Esteban Ticona, öne gelen isimler arasında yer alır. (1992) İslam dünyasında da benzer bir endişenin İslami/Müslüman kökenli entelektüeller ve akademisyenler tarafından ele alındığı görülür. Bkz. Ahmed ve Sardar. (1990, s. 194-212.)

ne çevrildiğinde ve uygarlık standardı ana Avrupa güçleri arasında şart koşulduğunda uygarlık misyonu ve “medenilik” Güney ve Kuzey Amerika’da devletler arası, emperyal ve neo-kolonyal söylemlerde düzenleyici bir ilke hâline gelmiştir.

Bunun bir örneği, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Birleşik Devletler’de ve Arjantin’de kullanılmaya başlanan “sınır bölgesi” kavramıdır. “Sınır bölgesi”, uygarlaştırma misyonunun yürüyüşünün –batıya doğru– hareket edebilen hudut işareti, yani uygarlığı barbarlıktan ayıran çizgi olmuştur. O hem coğrafi hem de epistemolojik bir sınırdır. İlkel ile barbarın konumu, ekonomik perspektiften “boş bir arazi” ve düşünmenin, kuramın ve entelektüel üretimin “boş alanı”dır. Barrán’ın (1990) bu durumu ikna edici bir dille şu şekilde açıklar: “Barbar’ duyarlılığının madunlaştırılması, onun kuramın kendisini reddetmesi sebebiyle kuramsallaştırmaya müsait olmadığı gerçeği sayesinde basitleştirilmiştir. Kendine yönelik bir kuramsal düşüncenin eksikliği, kasıtlı olarak programlanmış ‘barbar’ bir karşı kültürün oluşumuna izin vermemiştir. Bunun yerine kuram ve önceden tasarlanmış planlar ‘uygarlık’ın özünü meydana getirmiş, onların özneleri de yeni toplumun entelektüelleri olmuştur.” Böylece, Amerika yerlilerinin –ve Latinoların, Afro-Amerikalıların ve kadınların– sosyal hareketlerinin organik entelektüelleri “barbarlık”ın kuramsal pratikleri ve geliştirilen projeleri benimseyerek uygarlaştırma misyonunun söylemini ve onun kuramsal temellerini yutarak bunların yerine geçtiği anın birincil özneleridir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında “uygarlığın sınır bölgesi”, yirminci yüzyılın sonlarında “sınır yerleşimi” hâline gelmiştir. “Sınır yerleşimleri” (Anzaldúa, 1987), “sınır bölgeleri”nin aksine artık uygarlık ile barbarlığın buluşup birbirinden ayrıldığı çizgiler değil, yeni bir bilincin, bir sınır gnosisinin uygarlaştırma misyonu tarafından uygulanan baskıdan ortaya çıktığı yerdir.

Bilginin “sınır bölgeleri” ile ilişkili olarak kavramsallaştırılması, uygarlığın sona erip barbarlığın başlaması gereken mekânsal sınır ile aynı mantığı takip eder. Yani o da fethedilen bir alandır. Aslına bakılırsa Lynn White Jr. 1956 yılında bu gibi ön varsayımlara bağlı kaldığı *Frontiers of Knowledge in the Study of Man* adında,

birçok düşünürü etkileyen bir kitap yayımlamıştır. Bilginin sınır bölgeleri, farklı disiplinlerin bu kitabın yazıldığı anda eriştiği sınırlardır ve o, bilginin disiplinlerle sınırlı olduğu ön varsayımı kabul edilerek yazılmıştır. Dolayısıyla içeriği buna uygun bir biçimde (genetik, psikoloji, kültürel antropoloji, arkeoloji, tarih, sosyoloji, coğrafya, ekonomi, bilim tarihi, felsefe vs.) düzenlenmiştir. Kitabın sonuç kısmında farklı disiplinler alanlarda görülen ortak değişimlere dikkat çekilir. Bu bağlamda ortak bir zemin kişilik kavramında görülen bir değişim olmuş ve böylece araştırma nesnesi insanoğlu olmamış, bunun yerine insanlarla hem kültür hem de insanlar arası eylem ve etkileşim kalıplarıyla ilişki içerisinde yeniden tanımlanmıştır. Burada White'ın –epistemolojik– Soğuk Savaş'ın başlangıcında bilginin değişken sınır bölgelerine yönelik sonuçlarını hatırlamakta fayda vardır. White'ın vardığı ilk sonuç, Oksidental bilgi kanonunda değişimlerin görüldüğüdür. “Uygarlık”ın doğal olarak Batı uygarlığını ifade ettiği ve tarihin Truva’da başlayarak modern dönemde Kuzey Amerika’ya varan çizgisel bir olay silsilesine karşılık geldiği varsayımı artık sürdürülebilir değildir. Bu modelde insan Avro-Amerikan insanı ifade etmiş, geriye kalanlarsa “yerliler” olmuştur. White, “Batı kanonu”nun yerine “evrensel (ya da küresel) bir kanon”un geçtiğini gözlemler. Bunun içerisinde diğer ülkelerin yanı sıra Peru, Meksika (İnka ve Aztek uygarlıklarından günümüze kadarki), İslam, antik ve çağdaş Hindistan ve Çin artık bir tuhafılık sergisi oluşturmak yerine uygarlığın gezegensel oluşum sürecinde önemli olaylar hâline gelir.

Yine de değişiklikler bilgi üretiminde değil, bilinenin düzeyinde gerçekleşmiştir. Dünya genişlemiştir, uygarlık artık Batı’ya mahsus değil de gezegensel bir şeydir; ancak disiplinler düzenler ve normlar Bölüm 1’de tartıştığım üzere (krş. Afrika ya da Latin Amerika “felsefe”si) Batı bilgisinin parametreleri dâhilinde kalır. Fakat “Batı’nın bilgi kanonu”nda bir değişim nasıl düşünülebilir? Biz White’ın kitabında bahsi geçen disiplinlerin sınırları arasında geçiş yapacak “disiplinler arası” bir düşünmeyi teşvik etmek için disiplinlerin ötesinde nasıl düşünebiliriz? Okuduğunuz kitapta birkaç kez söz ettiğim Gulbenkian Vakfı’nın *Open the Social Sciences* adlı raporunda “kültürel çalışmalar” bir zorlu bir girişim

ve disiplinler sınırları aşmaya yönelik bir olasılık olarak ele alınır. Afrika felsefesinde “gelenek”, “fikir birliği” ve “demokrasi” tartışması (Wiredu, 1997; Eze, 1997c), Kusch’un 1960 ve 1970’li yılların felsefi ve epistemolojik tartışmalarına müdahale etmek için bir yerli düşünce kategorisini geri kazandırması (bkz. Bölüm 3), Rivera Cusicanqui’nin Bolivya’da “liberal demokrasi” ve “ayllu demokrasisi” tartışması (Rivera-Cusicanqui, 1990) ya da Zapatistalar’ın kuramsal devrimi (Mignolo, 1997d) bilginin “sınır bölgeleri”nin artık bilinende değil de bilgi üretiminin kendisinde konumlandığı durumlardır.

Şimdi izninizle düşündüğüm şeyin daha somut bir örneğini sunacağım. Kusch’un bir kitabında yer verdiği ve benim Bölüm 3’te üzerine yorumda bulunduğum su pompası hikâyesini ve Aymara asıllı köylünün tavrını hatırlarsınız. Kusch’un hikâyesi birden fazla noktayla bağlantılıdır: Bunlar yerli bilgisinin teknoloji etrafında inşa edilen bilgi tarafından madunlaştırılması; filozof-antropolog ile Aymara köylü arasındaki bilgi çelişkisi; ve son olarak 1960’lı yıllarda gelişimsel felsefe meselesidir. (Escobar, 1995.) Kusch tarafından 1960’lı yılların sonlarında tarif edilen tipik durum günümüzde hâlâ sürdürülebilir gelişim ve alternatif gelişimlerin yerine gelişim alternatifleri tartışmalarında ciddi şekilde ele alınmaktadır. Proyecio Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) bunun iyi bir örneğidir. Rengifo Vasquez (1991; 1998a; 1998b) kırsal gelişim alanında bilginin dekolonizasyonu için güçlü bir argüman sunar. Onun –tesadüfen Kusch tarafından kuramsal olarak desteklenen– analizleri farklı alanlarda ve ülkelerde ortaya koyulanlar ile paralellik gösterir. Ramanchandra Guha (1996), on dokuzuncu yüzyılda İngilizler tarafından bulunan ve yirminci yüzyılın başlarında Birleşik Devletler’de kopyalanan sulama teknolojisinin Hindistan’da uygulanmasının neticesinde köylü bilgisinde görülen madunlaşmanın sonuçlarını inceler. Gustavo Esteva (1996) ise yine aynı konuyu Kusch tarafından anlatılan ile benzerlik gösteren dört Meksikalı köylünün hayat hikâyesi aracılığıyla ele alır. Tüm bu analizler ve hikâyelerde kritik önem taşıyan nokta, “yerli” ve “modern” bilgi arasındaki çatışmadır. Başka bir deyişle söz konusu çatışma, bu örnekte teknoloji tarafından somutlaştırılan

“modern” bilgi biçimlerine karşıt bir “yerli” bilgisinin var olduğunu düşünme gerçeğinde yatar; burada karşıtlığın teknolojinin kişi için neler yapabileceğine dair epistemolojik tarifler içerisinde ve tarafından belirlendiği ve bu tariflerin modernizasyon ve gelişimin çerçevesi içerisinde biçimlendirildiği görülür.

Şimdi PRATEC gibi tartışmalı bir örneğe yaptığım göndermeye açıklık kazandırmak için biraz duraksamak istiyorum. PRATEC Peru asıllı saygın antropologlar ve entelektüellerin hararetli eleştirilerinden Peru dışında ABD’deki antropologların heyecanlı desteklerine kadar oldukça farklı tepkiler doğurmuştur (Apffel-Marglin, 1998, s. 1-30). Burada benim niyetim, bu iki görüşe arabulucuk etmekten ziyade de Gregory tarafından sunulan ikna edici eleştiriye ve Appfel-Marglin’in sergilediği ölçsüz heyecana rağmen PRATEC’in katkısı olarak düşündüğüm şeyi vurgulamaktır. Ben PRATEC’i P. K. Garg ve I. J. Parikh tarafından Hindistan’da başlatılan “Geçicilik Kültürü” projesine (Garg ve Parikh, 1995, s. 172-211) paralel olarak düşünmeyi tercih ediyorum. İster Hristiyan, ister -neo-liberal isterse de -neo-Marksist olsunlar, küresel tasarımlar genel olarak “Batı” diye söz edilen belli bir yerel tarih içerisinde planlanmış ve uygulanmışlardır. Burada birkaç yerel tarihten bahsetmek de mümkündür; örneğin Güney ve Kuzey Amerika’da İspanyol kolonyalizmi, Hindistan’daki İngiliz kolonyalizmi ya da Porto Riko’daki ABD kolonyalizmi ile aynı olmamıştır. Ne var ki yaşama, topluma ve dünyaya yönelik İspanyol, İngiliz ve Amerikan yaklaşımlarını birbirine bağlayan ortak noktalar bulunur. Aynı zamanda on altıncı yüzyıl And bölgesinde veya on sekizinci yüzyıl Hindistan’ında farklı bir zihniyete sahip farklı bir yerel tarih görülmüştür. Bu bağlamda Aymara ve Quechua ya da Hintçe ve Bengalce konuşanların arasındaki farklara ve dünya görüşü farklılıklarına bakmak da mümkündür. Ayırteten kişi, hem Aymara ve Quechua ya da Hintçe ve Bengalce hem de İspanyolca ve İngilizce konuşanlar arasında yaşam, toplum ve dünya kavramlarını birbirine bağlayan benzer bir zihniyet bulabilir. Şimdi, İspanyolca ve İngilizce konuşanlar bir yandan Aymara ve Quechua konuşanlarla, diğer yandan da Hintçe ve Bengalce konuşanlarla temas içerisinde olmuştur. Fakat Aymara ve Quec-

hua konuşanlar ile Hintçe ve Bengalce konuşanlar arasında hiçbir temas görölmemiştir. Dahası, bir yanda İspanyolca ve Aymara/Quechua konuşanlar ile diğer yanda İngilizce ve Bengalce/Hintçe konuşanlar arasındaki temaslar güç kolonyalitesi ve kolonyal fark tarafından belirlenmiştir. Ve modern/kolonyal dünya sisteminin dış sınırlarını belirleyen şey, kolonyal farktır.

Bir “geçicilik kültürü”, “mundialización” perspektifinden küreselleşmeye yapılan gerekli düzenlemelerden biridir. Ortada fazla seçim yoktur. Batı’nın küresel tasarımları altında kültürel homojenliğin yerel tarihte haklı çıkarılan köktenci direniş kadar faydasız olduğu anlaşıldığında, bir geçicilik kültürü gerekli hâle gelir. Ancak güç kolonyalitesinin sürdürüldüğü ve geçişin yalnızca küresel tasarımlar tarafından yönetildiği bir geçicilik hâline girmek de faydasız olur. Geçicilik kültürünün yerel tarihler, yerel bilginin gayri-madunlaştırılması ve küresel tasarımları yöneten “herkese faydalı” varsayımların sağ ya da sol perspektifinden radikal bir eleştirisi olarak epistemolojik bir dekolonizasyon tarafından yönetileceğini düşünmek daha mantıklıdır. PRATEC projesinin göz ardı edilemeyecek olduğu yer işte bu kesişim noktasıdır. Göz ardı edilemeyen şey, öncelikle Amerika yerlilerinin hayat felsefesi ve toplumu kavramsallaştırma biçiminin, “orijinal” ya da “otantik” olanı arkeolojik bakımdan yeniden inşa etmeye ya da akademik veya filolojik bir yaklaşımla müzeleri zenginleştirecek bilgiler üretmeye niyetlenmeden, kolonyal farkta epistemik ve siyasi bir müdahale olarak geri getirilmesidir. Dünya çapında ve modern/kolonyal dünya sisteminin dış sınırları içinde/üzerinde uygulanabilecek bu gibi bir olasılığın eksikliğinde geriye kalan tek alternatif, geleceği tasavvur etmenin yeni yollarını bulmak için Batı’nın büyük düşünürlerini sürekli yeniden okumaktır. Spinoza’ya gösterilen ilginin son beş yılda artması yeni bilgi yolları arama ihtiyacı ve kolonyal farktan, bir kişinin adına değil de kolonyal farkın insani epistemik enerjisine ve siyasi kuvvetine bağlı bilgilerden ve bilme biçimlerinden düşünememe ile açıklanabilecek bir örnektir. PRATEC, tüm kısıtlamalarıyla birlikte Amerika kültürünün harabelerinden düşünmenin ve sınırda düşünmeyi kolonyal epistemik farkın kalbinde yazmanın olasılığını açar. Kusch da bunu yapmıştır. (Mignolo, 1995b.)

Arturo Escobar (1997) benim sınırdaki düşünme kavrayışım ile benzeşen bir çıkış yolu önerir. Escobar (1995) ilk olarak alternatif gelişimler değil, *gelişime alternatifler* aramanın gerekliliğinde ısrar eder. İkinci olarak doğanın üretimine yönelik ya da bunun için üç farklı “bilgi” rejimi ortaya koyar: Bunlar organik, kapitalist ve tekno-doğadır:

Geniş anlamda organik doğa tam anlamıyla modern olmayan kipleri temsil eder; bunlar yerel bilgi antropolojisi perspektifinden doğanın onun sistematik imhasını beraberinde getirmeyen kullanımları olarak biyofiziksel, insani ve manevi dünyaların, yerel sosyal ilişkilerin, gayri-modern bilgi ağlarının ve anlam biçimlerinin göreceli ayrışmazlığı ile ilişki içerisinde karakterize edilebilir. Sermayeleştirilmiş doğa ise bunun aksine insani ve doğal dünyalar ile kapitalist ve ataerkil sosyal ilişkilerin ayrışması üzerine temellenir. O, tarihî materyalizm perspektifinden göze emek aracılığıyla üretilmiş olarak görünür. Son olarak tekno-doğa, özellikle de moleküler teknolojilere dayalı olanlar başta olmak üzere yeni tekno-bilim biçimleri tarafından üretilen doğadır. Post-yapısalcı, feminist bilim ve teknoloji çalışmalarında öne sürüldüğü üzere o, emeğe dayalı değer üretiminden ziyade tekno-bilimsel müdahale tarafından üretiliyor olarak görünür. Fakat anlamlar, emek ve tekno-bilim üç rejim için de önem taşır. (Escobar, 1997, s. 221.)

Bu üç bilgi rejimi Escobar’ın “kültürel siyaset” olarak adlandırdığı ve “farklı kültürel anlamlar ve pratikler tarafından biçimlendirilen veya bunların somut temsili olan sosyal öznelerin birbiriyle çatışmaya girmesi sonucunda beliren süreç” olarak tanımladığı şeyin zeminini hazırlar. “Kültürel siyaset düşüncesi kültürel anlamlar ve pratiklerin (özellikle de marjinal, muhalif, azınlıksal, kalıntısalsal, yeni, alternatif, karşıt vb. olarak kuramsallaştırılan ve belli bir baskın kültürel düzenle ilişki içerisinde düşünülenler) siyasi olarak kabul edilmesi gereken süreçlerin kaynağı olabileceğini varsayar.” (Escobar, 1997, s. 203.) Bu şekilde tanımlanan kültürel siyaset, şu üç rejimi dile getirecek farklı bir epistemolojiyi ve bil-

gi biçimlerini ön varsayım kabul eder: Organik, kapitalist ve tekno-doğa. Bu rejimler kronolojik düzende, yeni gelen bir öncekinin yerini alacak şekilde sıralanmaz. Bunlar kapitalizm ile ilişkilendirilen, Escobar'ın "organik" diye adlandırdığı ve kolonize edilmiş alanlar ile Üçüncü Dünya'ya indirilen bilgi biçimini büyü ve ilkelin dünyasına taşıyan doğa bilgisi stratejilerinin ta kendisidir. Ancak organik bilgiyi tekno-doğayla birlikte, ölüme meyilli bir dürtü olarak kapitalist üretim biçimine karşı koyarak yaşamı kutlayan siyasi bir hareket olarak ifade etmek için gereken yeni epistemoloji "postmodern" bir düşünme biçiminin yerine modern/kolonyal dünya sisteminin dış sınırları içerisindeki düşünme biçimlerinden gelebilir. Görünüşe bakılırsa Escobar'ın öne sürdüğü "kültürel siyaset"te kritik rol oynayan nokta hem bir yapıbozumu biçimi olarak hem de disiplinler normları ile rejimleri aşarak organik ve tekno-doğa bilgi biçimleri arasında köprü kuracak sınırlı epistemolojileri biçiminde anlaşılan güç kolonyalitesidir. Başka bir deyişle bunlar, ilkel görülen organik bilgi biçimi ile "uygar" görülen kapitalist ve tekno-doğa bilgi biçimi arasındaki karşıtlığı aşar ve kültürel siyaset alanına verimli diyaloglar, sosyal hareketler ve akademik entelektüeller kazandırır.

Sınırdaki düşünme bir karşı-kültür değil, "barbarlık"ın inkârının inkârıdır; Hegelci bir sentez değil, "uygarlaştırıcı" ilkelerin "barbarlığın uygarlaştırılması"na özümsemesidir. Barbarın uygarlığı bükmesini ve ona girmesini değil de -Arjantinli filozof Rodolfo Kusch'un ifadesiyle- "fagositoz"a uğratmasını ifade eder. O, aynı zamanda Brezilyalı yazar Mario de Andrade ile Brezilyalı şair ve edebiyat eleştirmeni Haroldo de Campos'un tabiriyle bir "antropofagia" eylemidir. Bizim burada karşılaştığımız şey artık temas bölgelerinin şen imgelerindeki melezlik ya da aradaki boşluklar değil, okuduğunuz bölümün uygarlaştırma misyonunun bastırdığı şeyi (barbarların yoksun bırakıldığı tüm iyi niteliklerin öz benimsemesi) doğurarak "uygarlık" düşüncesinin arkasındaki kısıtlayıcı mantığı tamamlayıp onun yerine geçerek katkıda bulunmaya çalıştığı "barbar" kuramsallaştırması ve rasyonelliğin kuvvetleridir. "Sınırdaki düşünme", içerdiği tüm (jeo-tarihi, cinsel, ırksal, ulusal, diasporik, gurbetliğe ilişkin vs.) karmaşıklıklarla birlikte, eko-

nomik küreselleşmenin oluşturduğu gündelik yaşam koşullarına ve kolonyal farkın yeni yüzlerine bir tepki olarak ortaya çıkan bir düşünme biçimidir.

HEGEMONİK DİLLER VE BİLGİLERİN KONUMU

İzninizle bu noktada Wallerstein'in (1996) 1850 ile 1945 yılları arasında akademik kültürlere, yüksek modernite ve kapitalist küresel yayılım anında bilimsel emeğin dağılımına yönelik gözlemine geri dönmek ve bunun 1945 yılı sonrasında, akademik kültürlerin merkezinin Birleşik Devletler'e taşınmaya başladığı dönemde geçirdiği dönüşümü takip etmek istiyorum. Ayrıyeten bunların ilkinin uygarlaştırma misyonu ve uygarlık standartları, ikincisinin de insan hakları ve modernizasyon tarafından domine edilen dönem olduğunu hatırlatmakta fayda görüyorum. Şimdi, 1945 yılı sonrasında akademik emekte görülen dönüşüme bakmadan önce bahsi geçen iki dönem arasında gereken bağlantıları kurmak için Elias'ı kısaca tabloya dâhil edeceğim. Onun neo-Marksist modeline göre insan türünün evriminde "savaşçı" ile "bilge adam"ın belli sosyal roller olarak kendini gösterdiği bir an bulunur. (Elias, 1987; Mennell, 1990, s. 359-372; Robertson, 1992, s. 211-228, Kilminster, 1998, s. 257-283.) Bu an Elias'a göre aynı zamanda topluluğun örgütlenerek ürettiği ya da muhafaza ettiği gıdalarla değil de ihtiyaç fazlası gıda rezervlerini tüketerek yaşamını sürdürdüğü bir andır. Burada bir kuantum sıçrayışı yaparak söz konusu modelin basit versiyonunu –Elias'ın sonradan endişesi hâline gelen– nükleer savaşın tehlikesiyle ve akademik kültürlerle ilişkilendirirsek, bir kez daha kolonyal farkta ifade edilen "uygarlaştırma misyonu" ile bu misyonun ideolojisiyle gizli ortaklığı bulunan beşerî bilimlerin bir araştırma nesnesi olarak ifade edilen "uygarlaştırma süreçleri" (yani gücünü barbarları epistemolojik olasılıklardan yoksun bırakmasından alan bir bilgi düzeni) arasındaki iş birliğiyle yüzleşmek zorunda kalırız. Akademik kültürler, Avrupa dışındaki toplulukların yoksun olduğu (örneğin Aztekler ya da İnkalalar) veya bunlara sahip olduklarında (örneğin Çin, Hindistan, İslam dünyası) bir

araştırma nesnesi (örneğin “Oryantalizm”ın yükselişi) hâline gelmelerini sağlayan bir şey olmuştur. Batı’nın beş yüz yıllık yayılımını ve on altıncı yüzyılın başlangıcından bu yana kolonize edilmiş bölgelerde kolejler ve üniversitelerin kurulmasını içeren süreç boyunca bu inanç o kadar pekişmiştir ki, insanlar bilgelikleri Batı dilleri ve akademik kurumlarında ifade edilmediğinde bu bilgelikten kuşku duymuştur. Kıyaslamalı uygarlık çalışmaları Avrupa’daki araştırma kurumlarında prestijli bir disiplin hâline geldiğinde, araştırma nesnesine dönüştürülen uygarlıklar ile diğer uygarlıklara yönelik araştırmaların zemini olmak için gereken zihniyete ve kültürlere sahip uygarlıklar arasında bir ayırım yapılmıştır. Akademik kültürler İkinci Dünya Savaşı’nın ardından üçüncü küreselleşme evresinin yeni gereksinimlerine adapte olmalarına rağmen, bu mirasların altında yeniden biçimlendirilmiştir.

Benim küreselleşmenin üçüncü evresi olarak adlandırdığım şeyin başlangıcında (1945 yılına denk gelir) dekolonizasyon Soğuk Savaş’la ve dünyanın üç farklı sınıfa karşılık gelen bölgelelere (Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya) ayrılmasıyla el ele gitmiştir. Bu jeo-tarihî bölünme aynı zamanda, daha önce de dikkat çektiğim üzere bilimsel ve akademik emeğin bölünmesini de beraberinde getirmiştir. Ülkeler (a) teknolojik bakımdan gelişmiş ve ideolojik kısıtlamalardan özgür; (b) teknolojik bakımdan gelişmiş ancak yararcı düşünmeyi engelleyen ideolojik bir elitin yükünü taşıyan ve (c) geleneksel, ekonomik ve teknolojik bakımdan yetersiz gelişmiş, yararcı ve bilimsel düşünme olasılığını kapatan geleneksel bir zihniyete sahip toplumlar olarak konumlandırıldığında, bilimsel ve akademik ifade edim mahalli belirlenmiştir. Wallerstein’in 1850 ile 1945 yılları arasındaki akademik üretime yönelik haritası akademiyi Avrupa’da konumlandırırken, dünyanın geri kalanını ya araştırılıp anlaşılabilecek ilginç ancak zamanda donmuş, anti-modern insan başarılarının sahnesi ya da uygarlaştırma misyonunun gerçekten uygarlaştırması gereken kültürler olarak görür. Bunlardan birincisi uygarlık çalışmalarının (örneğin Oryantalizm), ikincisi de antropolojinin ilgi alanına girmiştir. Baskın akademik kültürler Fransa’da, İngiltere’de ve Almanya’da yer almıştır. 1945 yılından sonra önceki çevreler hafiften ıslah edilmiştir.

Yeni dünya düzeni kabul edilir edilmez bilimsel emeğin dağıtımı ona uygun şekilde yeniden düzenlenmiştir. Modern-öncesi, yani Üçüncü Dünya’da gezegenin muazzam bir kısmını artık “uygarlık” değil, “kültür” terimi konumlandırmıştır. Burada okuduğunuz kitabın başından beri değindiğim önemli bir noktaya, yani on altıncı yüzyılda kıyaslamalı etnolojiden (Pagden); on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Oryantalizm’den (Said); on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda antropolojiden 1950’den sonra sosyal bilimler ve alan çalışmalarına kadar takip eden soy kütüğe farklı bir açıdan yaklaşıyoruz. Sınır gnosisi, bu soy kütüğün yerinden edilmesi ve *konumun* bilgi üretiminin jeo-politik ve epistemolojik bakımdan geri kazanmaya yönelik bir girişim olarak kendini gösterir. Benim neyi kastettiğimi anlamak için Gulbenkian Raporu’nun (Wallerstein ve diğerleri, 1996) eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı, sosyal bilimlerin Üçüncü Dünya’ya ihraç edilmesi durumunu hatırlayınız. Ve “Chakrabarty’nin İkilemi”ni bir kez daha aklınıza getiriniz. Bu örneklerde kritik önem taşıyan nokta, sosyal bilimler ve akademik kültürlerin ister ekonomik ya da entelektüel, sağ ya da sol kanat küresel tasarımları kabul eden yerel tarihlerin ihtiyaçlarını karşılamadaki kısıtlılığıdır. “Chakrabarty’nin ikilemi” akademik kültürlerin kolonyal fark ve bilginin madunlaştırılması hesaba katılmadan yeni bir duruma “ihraç ve adapte edilmesi”nin imkânsız olduğunu açıkça ortaya koyar. Akademik kültürlerin ihraç ettiği şey, uğraştıkları sorunlar kendi kökenleriyle ilişkili olduğundan büyük ölçüde bir “yöntem”dir. Kolonyal farktan sınırdan düşünmenin yaptığı katkı ise, kolonyal farka yerleşik olan “sorun”u (yani yerel sorunu) “yöntem”in önüne koymaktır. Yöntemden değil de sorundan başlamak ve kolonyal farkı sosyal bilimlerin (ya da genel olarak akademik kültürün) soy kütüğü değil de kavramsal bir soy kütük olarak kabul etmek, bilgiyi disiplinlerin normlarından özgür bırakır. Ve daha da önemlisi, kolonyal farktan bilgi üretiminin tarihin “sessizlikleri” ve kolonyalitenin “farkı” (yani kolonyal fark) ile meşgul olmasının zorunluluğunu görünür kılar. Dolayısıyla sınırdan düşünme tarihî olarak Soğuk Savaş’ın sonlarında bilimsel emeğin gezegensel çaptaki dağılımının bir eleştirisi olarak orta-

ya çıkar. Mantıksal ve kavramsal olarak ise güç kolonyalitesinin kullanımında madun bir konuma yerleştirilen bilgiler ve dillerin algısından ortaya çıkar.

Beşerî bilimler bu emek dağılımında merkezî bir rol oynamasalar da, ona yabancı olmamışlardır. Buna bir örnek vermek gerekirse, dil ve edebiyat çalışmaları yine aynı epistemolojik çerçevede içerisinde ortaya koyulmuştur. Edebiyat dilleri seçkin miraslarıyla (Yunanca ve Latince) birlikte öncelikli olarak modern dönemin kolonyal dilleri olmuştur. Edebî çalışmalar bu geleneğin içinde kalmıştır. Modern dönemde edebiyat gitgide artan bir şekilde “ulusal edebiyat” olarak ortaya koyulmuş ve ulusal bir dilde yazılmıştır. Edebî çalışmalar hem 1945’ten önceki tarihî-filolojik temellerinde hem de 1970’li yıllardaki yapısalcı ve post-yapısalcı formülasyonlarında Wallerstein’in sözünü ettiği beş akademik kültür ülkesinin edebiyatına odaklanmıştır. “Diğer edebiyatlar” ise edebî çalışmalardan ziyade uygarlığın bir parçası olarak görülmüştür. Okurlarımın İspanya’nın modern akademisinin beş ülkesinin arasında yer almadığını fark ettiğine eminim. Ayrıyeten İspanyolca bir akademi dili olarak kabul görmemiştir. Modern dönemin emperyal uçurumu İspanya’yı ve İspanyolcayı “Doğu uygarlıkları” ile “modern Avrupa” arasında kalan müphem bir boşluğa yerleştirmiştir. Söz konusu Latin Amerika olduğunda İspanya’nın Kuzey Afrika’daki Arap dünyası ile Batı Avrupa’nın Avrupa dünyası arasındaki konumu hem modern dönemde İspanyolca ile Amerika yerlisi dilleri arasındaki ilişkilerden hem de And ve Mezoamerika uygarlıklarının on dokuzuncu yüzyılda Avrupa’daki uygarlık çalışmalarının dışında kalmasından dolayı iyice karmaşılaşmıştır. (Coe, 1992.) “Uygarlıklar” Doğu’da yer almıştır. Latin Amerika, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Avrupa’nın bir uzantısı ve vekili hâline gelmiştir. Bundan dolayı da 1850’den bu yana bilimsel emek ve kültürel pratiklerin değişken dağılımında dillerin, edebiyatların ve edebî çalışmaların anlaşılmasında özel bir rol oynamıştır. Latin Amerika’da İspanyolca iki yönden madun olmuştur: O, on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa modernitesinde marjinalleşen İspanya İspanyolcası olmaktan çıkmıştır.

Diğer yandan Amerika yerlisi dilleri, sözlü ve yazılı arasındaki karmaşık ilişkilerinde (Boone ve Mignolo, 1994) diller ile edebiyatlara yönelik analizlerin değil, folklor ve etno-tarih odaklı Kolomb Öncesi Çalışmaları'nın (bu, uygarlık çalışmalarının İspanyol kolonyalizminin tarihi ve miraslarını çerçeve olarak alan özel bir biçimidir) ya da daha yakın geçmişte kolonyal kültürel çalışmaların bir parçası olmuştur (Mignolo, 1992a; 1992c; 1992d). Özetlemek gerekirse diller ve edebiyat çalışmaları, Kuzey Atlantik modernitesinin kültürel pratikleri ve akademik kültürünün epistemolojik ağı ile ekonomik küreselleşme süreciyle birlikte uygarlık ve uygarlaşma misyonu düşüncesi tarafından biçimlendirilen kültürel düzen dâhilinde sürdürülmüştür.

Benim okuduğunuz kitap boyunca ve bir önceki eserimde, Mignolo, 1995a) açıklamaya çalıştığım görüş, neredeyse doğal olarak Samuel P. Huntington'ın (1996) tarif ettiğine yakın bir dünya düzeninin kavramsallaştırılmasına doğru hareket eder: “En önemli devlet gruplaşmaları artık Soğuk Savaş'ın üç bloğu değil, dünyanın yedi ya da sekiz büyük uygarlığıdır.” (Huntington, 1996; s. 21.) Biz burada tabii ki Huntington'ın “yedi ya da sekiz” uygarlığı kategorize etme ve sıralama şeklinin (Batı, Latin Amerika, Afrika, İslam, Sinik, Hindu, Ortodoks, Budist, Japon) yanı sıra bunların bölgesel konumlarına itiraz edebiliriz; fakat benim ele almak istediğim nokta bu değil. Ben daha çok şununla ilgileniyorum:

Özellikle Doğu Asya'daki gayri-Batılı toplumların ekonomik servetlerini, geliştirilmiş askerî güçlerinin ve siyasi nüfuzlarının temelini oluşturma süreci içerisinde olduğu görülüyor. Bunlar, güçleri ve özgüvenleri arttıkça, gayri-Batılı toplumlar gitgide artan bir şekilde kendi kültürel değerlerini savunuyor ve Batı'nın kendilerine “empoze ettiği” değerleri reddediyor. Dolayısıyla Henry Kissinger'ın da belirttiği üzere “Yirmi birinci yüzyılın uluslararası sistemi [...] birçok orta ve küçük boyutlu ülkenin yanı sıra en az altı büyük gücü (Birleşik Devletler, Avrupa, Çin, Japonya, Rusya ve muhtemelen Hindistan) içereceği” söylenebilir. (Huntington, 1996, s. 28.)

Eğer Huntington'ın dikkat çektiği üzere Kissinger'ın altı büyük gücü beş farklı uygarlığa ait ise ve stratejik konumları, geniş nüfusları ve/veya petrol kaynakları kendilerine dünya meselelerinde nüfuz kazandıran önemli İslami devletler bulunuyorsa ve bu yeni dünya düzeninde yerel siyaset etnisite siyasetine dönüşüyor ve küresel siyaset uygarlık siyasetine karşılık geliyorsa, sosyal ve beşerî bilimler nasıl yeniden ifade edilir? Pekâlâ, sosyal bilimler, sanat ve edebiyat modern/kolonyal dünya sisteminde (batı Avrupa, Rusya ve Birleşik Devletler) işgal ettiği merkezi konuma ve odağa sahip olmayı sürdürür mü, yoksa tıpkı kapitalizm gibi merkeziliğini yitirir mi? Soğuk Savaş döneminin üçlü-dünya düzenini yeniden ifade eden altı büyük güçte akademik kültürler ile “sanatsal” üretim arasında nasıl bir ilişki kendini gösterir? Sosyal bilimciler, sanat ve edebiyat kuramcıları bilimsel ve akademik bilginin evrensel statüsüne yönelik bütünleşik olmayan inançlarını örneğin yirmi birinci yüzyıl Hindistan'ında bilimler ve sanatların Batı'nın klasik sanat ve akademik kültür geleneklerini sürdürüp itihale etmesini sağlayacak şekilde devam ettireceği söylenebilir mi? Gulbenkian Raporu'nun sosyal bilimlerin evrenselliğinin, kültürel çalışmaların disiplinler arası katkıları ile yumuşatılsa da Huntington'un sözünü ettiği “yedi ya da sekiz uygarlık”ın her birinin özgünlüğüne dâhil edileceği yönündeki saptamasına inanmak doğru olur mu? Yoksa bunlar, her bir “uygarlık”ın ötesinde evrensel bir düzeni mi sürdürür?

YENİDEN SINIRDA DÜŞÜNME

Önceden küreselleşmenin yarattığı ekonomik koşulların “uygar kuramsallaştırma”ya (burada uygar hem uygarlığı hem de yurttaşlığı ifade eder) karşıt bir şey değil de bir yerinden etme ve ayrılma olarak “barbar kuramsallaştırması”nın (örneğin sınırgnosisi, çiftte bilinç) yükselişine katkıda bulunduğunu öne sürmüştüm. Norbert Elias'ın ve Darcy Ribeiro'nun uygarlık süreçlerine yönelik incelemeleri arasında kıyaslama yapmak, bu bağlamda faydalı olacaktır. Bu kıyaslamanın altını çizmek istediğim

üç yönü bulunuyor: İlk olarak Elias'ın uygarlaştırma sürecini son beş yüz yılda gerçekleşen özel bir Avrupa olgusu olarak kavradığı yerde, Ribeiro onu insan türünün uzun, çeşitli ve karmaşık bir dizi süreci olarak kavrar. İkinci olarak Elias'ın aynı zamanda – Batı Avrupa'nın hegemonik bir dünya gücü olarak bütünleşmesini ifade eden uygarlaştırma sürecine odaklandığı yerde, Ribeiro Avrupa'yı önceki hegemonik güçleri takip eden insani uygarlaştırma süreçlerinin yakın geçmişteki bir sonucu olarak ele alır ve “termonükleer devrim ve geleceğin toplumları” diye adlandırdığı şey tarafından yönetilecek bir gelecekte dönüşüme uğrayarak bozulacağını belirtir. Üçüncü olarak hem Elias hem de Ribeiro moderniteye yerleştirilen insan tarihlerinin zamansal düzeninin tutsağı olmayı sürdürürken, Ribeiro'nun kolonizasyona ve Avrupa'nın yayılım sürecine yönelik ilgisi onun dünya hegemonyasının ardışık ve mevcut merkezleri etrafında düzenlenen yerel tarihler ve uygarlaştırma süreçlerinin mekânsal kavramsallaştırması için kapıyı aralar. Dördüncü ve son olarak Ribeiro'nun jeo-kültürel odağı ve ilgisinin –Elias'ın durumunda olduğu gibi– Avrupa değil de Güney ve Kuzey Amerika olması onun Avrupa uygarlığının sürecini dünya kültürlerinin madunlaştırılma süreci olarak analiz etmemesini imkânsız kılar. Ribeiro şunu dile getirir: “Avrupa'nın yayılım süreci sayesinde serbest kalan kuvvetler hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır. Biz bunun içerisinde florası ile faunası gezegenin dört bir yanında normalleştirilen doğanın yeniden düzenlemesinin temellerine rastlarız. O, [Avrupa'nın kolonyal yayılımı] binlerce etnik topluluğun ortadan kayboluşunu, ırksal karışımların, Avrupa halklarının dilsel ve kültürel uzantılarının oluşumunu sağlayan ana etkidir. Bu yayılım sürecinde hem modern teknolojiler hem de Avrupa içerisinde ve için önem taşıyan sosyal örgütler ve kültürel değer grupları saçılmış ve genelleşmiştir. Bu sürecin doğurduğu sonuç ise ticaret ve iletişim aracılığıyla bütünleşen, temel ve ortak bir değer sisteminden esinlenerek yine aynı teknoloji tarafından etkinleştirilen modern dünyadır.” (Ribeiro ve Gómes, 1996, s. 41-52.) Kısacası bu, Ribeiro'nun Elias'ın “uygarlaştırma süreci” olarak adlandırdığı şeyi kavrama biçimidir.

Şimdi “barbar kuramsallaştırması”nı sınır gnosisi ve küreselleşmenin son ve belki de daha radikal evresi tarafından oluşturulan koşullardan doğan epistemoloji olarak anlamaya yönelik bu kıyaslamada önem taşıyan nokta –Ribeiro gibi biri için– sınırdan (eşik ve aracı, bir köprü tarafından bağlanan iki taraf, coğrafi ve epistemolojik bir konum olarak sınır) kuramsallaştırmanın, yani hem “uygar kuramsallaştırması”nın içinde biçimlenme hem de madunlaştırılıp Avrupa uygarlığı kavramı ve yayılımı tarafından kenarlara yerleştirilen topluluklarda “uygarlaşmış kuramsallaştırma” eğitimi de dâhil çeşitli deneyimler edinen ve yaşayan kişinin deneyimine sahip olma olasılığıdır. Dolayısıyla bir *antropologador*, hem bir antropolog eğitimi görmüş hem de “öteki”ye dâhil olmuş kişidir. Meggers’in (1991) *O processo civilizatório*’nun ilk baskısı için yazdığı giriş bölümünde Ribeiro’nun bir “Üçüncü Dünya kuramcısı” olduğunu ima eden bilindik saptaması, Sonntag’ın bu eserin Almanca baskısı için yazdığı giriş yazısında açıkça belirtirmiştir: “Üçüncü Dünya için Üçüncü Dünya’dan ya da onun *içerisinden* bir kuramın var olduğu gerçeği, dünyanın göbeğinin Viyana, Berlin, Bonn, Moskova, Washington ve Roma arasında konumlandığına inanmayı sürdürenleri eleştiri odağı hâline getirir. Ribeiro’nun Birinci Dünya’ya ‘geleceğin toplumları’nın oluşumunda önemli bir rol atfetmemesi [...] eleştirel gelişmiş dünya kuramının [‘uygar kuramsallaştırması’nın] yok olma riskiyle karşı karşıya kalmak istemiyorsa derhâl, ciddi bir şekilde yüzleşmesi gereken bir meydan okumayı açıkça ima eder.” ([1969, 1978, s. 216]) Benim bu paragrafa yapacağım tek değişiklik, Ribeiro’nun “uygarlaştırma süreci” kuramının kuşkusuz olarak Üçüncü Dünya’dan ya da burası *içerisinden* bir kuram olduğu, *ancak yalnızca Üçüncü Dünya için olmadığıdır*. Sonntag oldukça iyi niyetli bir yaklaşımla, Üçüncü Dünya için yapılan Üçüncü Dünya kuramsallaştırmasının bölgesel ölçeğini, Birinci Dünya kuramsallaştırmasının tepki gösterip kendisini adapte etmesi gereken bir tür “barbar” karşı-kültür olarak sürdürür. Üçüncü Dünya kuramsallaştırması aynı zamanda, eleştirel kuramın kapsanarak yeni bir jeo-kültürel ve epistemolojik konuma dâhil edilmesi bakımından Birinci Dünya *içindedir*.

SON YORUMLAR

Özetle ben, küreselleşmenin uygarlıksal süreçlerin mekânsallaştırması için gereken koşulları yarattığını ve böylece kolonyal/emperyal yayılımın ana epistemolojik stratejilerinden biri olarak çağdaşlığın inkârını inkâr ettiğini öne sürüyorum. Bu süreç “barbar kuramsallaştırması”nın, yani Üçüncü Dünya’dan (bu ifadeyi burada metaforik anlamda kullanıyorum) veya onun içerisinden bütün gezegen (Birinci ve Üçüncü dünyalar) için kuramsallaştırmanın koşullarını üretir. Okuduğunuz bölüm, çağdaşlığın inkârının inkârının içerisinde “uygarlaştırma misyonu/süreci”nin tek-tarafli ideolojisi tarafından bastırılan kalıcı kuvvetler, duyarlılıklar ve rasyonellikleri ve onun bilgilerin madunlaştırılmasında ve gezegen çapında kültürel üretimdeki ortaklığı düzelterek ve uygulayarak kendisini somutlaştırdığı durumlardan (sosyal hareketler ve dil hakları, disiplinler ve diller arasında yeni düşünce alanlarının ortaya çıkması, örneğin barbarlığın kuramsal bir mahal ve Aydınlanma-sonrası akıl, bilim ve disiplinlerliğin istismarlarına kıymetli çareler getiren ilerici bir kuvvet olarak kendi kendini onarıp eski hâline kavuşması) bazılarını belirler. Yeni dünya düzeninin yeniden haritalandırılması, akademik kültürlerin ve dünyanın içerisinden haritalandırıldığı akademik ifade edim mahallerinin yeniden haritalandırılmasını ima eder. “Alan çalışmaları”nın krizi –ister ulus, isterse de uygarlık sınırları olsun– eski sınırların krizidir. O aynı zamanda hegemonik (disiplin-bazlı bilgiler) ve madun (alan-bazlı bilgiler) arasındaki ayrımın krizidir (burada disiplin-bazlı bilgilerin coğrafi olarak bütünleşik olmadığı ima edilir). Sınırdaki düşünme bizim akademik kültürler *hakkında* bilme ile *içerisinden* bilme arasındaki sınırları bir araya getirip silen “alan-bazlı disiplinler bilgi” ile bağlantı içerisinde yeniden haritalandırmamıza olanak tanır. Sınır gnosisi ise katı sınırları (ulusal veya uygarlıksal) olmayan ya da *uygarlıkların birlikleri ve saflıklarını* savunmaya mecbur olacağı bir dünyanın tasavvur edilmesine yardımcı olur; son analizde bu bilgi, Yunanlılar ile değil, yaşamla birlikte başlamıştır.

Bu son analizde sınırdaki düşünme, küresel tasarımlar uygulayan yerel tarihler ile onlarla meşgul olan yerel tarihlerin kesişme

noktasında konumlanır. Küresel tasarımların uygulanması, homojenlik arzusu ve üstü kapalı hegemonya ihtiyacı tarafından teşvik edildiğinden o, yalnızca madun bir perspektiften sınırdan düşünme olabilir. Marksizm, liberalizmin hegemonik kuvveti ve ideolojisi-ne bir alternatif getirmiştir. Bu aynı zamanda –muhalif ve alternatif olsa da– küresel bir tasarımdır. Sınırdan düşünme Yeni Orta Çağcılık'taki gibi (Tanaka, 1997) birden fazla merkezli bir dünyanın hiçbir şeyin hâkimiyeti altında olmadığı farklı türde, çoklu bir hegemonyaya işaret eder. Başka bir deyişle evrensel bir proje olarak çeşitlilik, bizim evrenselciliğin alternatiflerini tasavvur etmemize imkân tanır. Huntington'ın "Batı ve diğerleri" tabiri, "diğerleri"nin sınırdan düşünmenin tüm çeşitliliğiyle birlikte ortaya çıktığı, "mundialización"un Batılı küresel tasarımları (Hristiyan, liberal ve neo-liberal gelişim, modernizasyon ve piyasa, işçi sınıfının Marksist-Sosyalist yükselişi) yeniden oluşturup uyarlayan ve bu gibi tasarımların doğduğu yerel (Avrupa'ya ait) tarihleri dönüşüme uğratan yerel tarihler yarattığı alan hâline gelmesiyle birlikte aşılacak modeli sağlar. Küreselleşme/"mundialización" eski yerel tarihleri yeniden canlandırmakta ve sınırdan düşünmenin Glissant (1998) tarafından "La diversalité de la mondialization" olarak adlandırılan ve "küreselleşmenin homojenliği"yle etkileşim içerisinde olan şeyin oluşturulmasında anahtar rolü oynadığı bir geleceğe doğru yansıtmaktadır.

Komünizmin düşüşü ve Marksizm krizi "tarihin sonu"nu Francis Fukuyama'nın anladığı şekilde değil de on dokuzuncu yüzyılda yeniden düzenlendiği biçimiyle modern/kolonyal dünya sisteminin "sonu" olarak anlamaktır. bir yolu olabilir. Komünizmin düşüşü neo-liberalizmin zaferini değil, liberalizm ile Marksizm'i aynı madalyonun iki yüzü olarak çevreleyen felsefi ve epistemolojik ilkelerinde görülen krizin semptomuna işaret eder. Bu bakımdan bahsi geçen kriz, modern/kolonyal dünya sisteminin belli bir yönünün değil, onun kendisinin krizidir. Leonard Woolf 1928 yılında 1800 ile 1900 yılları arasında "Avrupa'nın hem içsel hem de dışsal olan bir devrim deneyimlediğini" ve "bu Avrupa'nın içsel yapısında ve onun uygarlığının dokusunda görülen bu muazzam değişime [...] Avrupa'nın dünyanın geri kalanı ile ilişkisin-

de eşit ölçüde önemli bir değişimin eşlik ettiği”ni (Woolf, 1928, s. 7-8) dile getirir. Samir Amin ise yirminci yüzyılın sonunda şunu belirtmiştir: “İnsanoğlu bugün Dünya’nın bir ve bölünmez olduğunu, gezegendeki tüm toplulukların onun içerisinde son derece farklı konumlar işgal etmelerine rağmen tek bir sisteme ait olduklarını hiç olmadığı kadar yaygın olarak hissetmektedir. Burada bahsi geçen ekolojik dayanışmanın belirgin kıldığı bütünleşik bir doğal sistem; Doğu bloğu ülkelerinin göreceli ötarşi geleneklerini terk ettiği ölçüde bütünleşik bir ekonomik sistem; ve hatta en gelişmiş Batı teknolojilerinin gezegendeki en ücra köylere aktarılmasıyla sonuçlanan olağan dışı iletişimasyon yoğunlaşmasını takip eden bütünleşik bir kültürel sistemdir” (Amin, 1996, s. 10; 1995a; 1995b; Gonzáles Casanova, 1996, s. 10). Burada “dayanışma”, *bütünlük* düşüncesinden kopuşu özetleyen ve dile getirilmeleri okuduğunuz kitapta kolonyal farkın yeniden ifade edimi olarak “sınır gnosisi” ve “sınırdaki düşünme” diye adlandırdığım epistemolojik ilkeleri gerektiren *ağlar* düşüncesini beraberinde getiren kelime olabilir. Bu, insanların ve toplulukların “hepimiz” eşit olduğundan farklı olma hakkını taşıdığını ifade eden “evrensel bir proje olarak çeşitliliksellik”tir.

SONSÖZ

BAŞKA BİR DİL, BAŞKA BİR DÜŞÜNME, BAŞKA BİR MANTIK

I

Bölüm 2’de post-Oksidental akıl düşüncesini ana hatlarıyla açıklayarak modernite/kolonyalitenin sınırlarında konumlandır-maya çalışmıştım. Modern/kolonyal dünya sisteminin iç sınırları, onun oluşumunun tarihî yoğunluğu (Arright, 1994) ve emperyal güçlerin yerel tarihleriyle güç kolonyalitesinin sürekli yeniden düzenlenme sürecinde uygulandığı yerel tarihlerin kesişim noktasındaki tarihî çeşitlilikten dolayı iyice karmaşıklaşan sınırların çeşitliliğini ufkunda bulundurmuydu. Ulus-inşası hem on dokuzuncu yüzyılın Güney ve Kuzey Amerika’sında (bkz. Bölüm 3) hem yir-minci yüzyıl Afrika’sında (Mandani, 1996) hem de Asya’da (Chat-terjee, 1993) güç kolonyalitesinin kolonyal devletteki uygulama-sından ulus-devlet altındaki yeni biçimine geri dönüştürölmesini içeriyordu. Bu, sonradan “işsel kolonyalizm” olarak uygun bir şe-kilde tanımlanan geri dönüştürmenin ta kendisiydi. İşsel kolon-yalizm, dekolonizasyonun ardından ulus-devlet inşasına yerleşik hâle getirilen güç kolonyalitesidir.

Bölüm 5 ve 6’daki argümanımda dilde, edebiyatta ve episte-molojide kendini gösteren kolonyal farkı ele almıştım. Bölüm 2’de

öne sürdüğüm argümanı, Bölüm 6'da bir adım ileriye taşımıştım. Yani Bölüm 2'de postmodern ile post-kolonyal-Oksidental arasında bir ayrım yaparken, Bölüm 6'da artık kapana kısıtılmış ve sırtını kolonyal farka dayayarak modern ifade edimden "başlamak" zorunda bırakılmış olmayan bir epistemoloji için olası senaryolar tasavvur etmeye yönelik bir girişimde bulunmuştum. Burada Benedict Spinoza ile Amerika kıtasının kolonizasyonu arasında doğal bir bağlantı kurarak onun aracılığıyla etiksel-dinsel imgelemin dönüşümünün izini on altıncı yüzyılda José de Acosta'dan itibaren sürmek mümkündür. (MacCormack, 1991; s. 434-455.) Spinoza'nın hem dinî kolonyalizmin daha farkında olması hem de modern imgelemi eleştirmesi ve modern epistemoloji ile siyasetin radikal eleştirisinin paradigmatik bir örneği olarak ele alınması gayet doğal bir şeydir. (Balibar, 1985.) Fakat yine de, kolonyal farktan düşünmek başka bir yerden düşünmeyi, başka bir dili tasavvur etmeyi ve başka bir mantığa dayalı olarak sav öne sürmeyi ima eder. Batı kanonunun önde gelen düşünürleri artık kolonyal farkın gerektirdiği epistemoloji için bir başlangıç noktası sağlayamaz.

Şimdi izninizle bu bağlamda yeni bir senaryodan söz edeceğim. Bölüm 2'de postmodern düşüncüyü post-Oksidental düşünceden modern/kolonyal dünyanın iç (postmodernizm) ve dış sınırlarından (post-Oksidentalizm) bir modernite eleştirisi olarak ayırt etmiştim. Bu gözlemin okuduğunuz kitapta sunduğum argümanların birkaçında ima edilen ancak asla direkt olarak gönderme yapılmayan dünya sistemi analizine ve yapıbozumuna da yöneltilmesi mümkündür. Dünya sistemi analizi gerçekten bir Avrosantrizm eleştirisidir (Wallerstein, 1997); ancak tıpkı postmodern kuramlar ve yapıbozumu gibi Avrosantrik bir Avrosantrizm eleştirisidir. Wallerstein, On Dördüncü Dünya Sosyoloji Kongresi'nde yaptığı başkanlık konuşmasında sosyal bilimlere yönelik, dördü özellikle sosyolojiyi hedef alan altı meydan okumanın bulunduğunu belirtmişti. (Wallerstein, 1998a.) Bu meydan okumalardan ikisi, benim sunduğum argümanla yakından ilişkilidir. Bunlardan biri dünya sisteminin/kolonyal sistemin dış sınırlarında kaynağını bulur (Abdel-Malek, 1981) ve argümanımın çok sayıdaki örneği arasında sayılabilir. Ayrıca burada, feminist kuramın mey-

dan okumasına bir paragraf adamak istiyorum. Wallerstein bu bağlamda matematiksel biyofizik okumuş Evelyn Fox Keller'ı, insan biyolojisi okumuş Donna J. Haraway'ı ve kuramsal fizik okumuş Vandana Shiva'yı (Shiva, 1994; Shiva ve Mies, 1993) örnek olarak gösterir. (1998a, s. 38.) Bir yandan Fox Keller ile Donna Haraway'de, diğer yandan da Vandana Shiva'da karşılaştığımız epistemolojik eleştiri arasında kayda değer bir fark görülür. Wallerstein'in da gözlemlediği üzere "Vandana Shiva'nın eleştirisi bilimsel yöntemlerden daha çok bilimin kültürel hiyerarşi içerisindeki konumundan çıkarılan siyasi sonuçlara odaklanır. O, Güneyli bir kadın olarak konuştuğundan, sunduğu eleştiri Abdel-Malek'inine katılır." (1998a, s. 42.) Yani Abdel-Malek ve Vandana Shiva sosyal ve doğal bilimlerde kolonyal epistemik farktan ve madun bilgilerin deneyiminden epistemolojiyi eleştirir. Şimdi izninizle Wallerstein'in fazla ileriye taşımadığı örneklerini kendi örneklerime tamamlayacağım. Bunlardan biri, Paula Moya'nın postmodern feminist bakış açısına (ve daha spesifik olarak Donna Haraway'in Çikana söylemini benimseme biçimine) bir Çikana perspektifinden yönelttiği eleştiridir:

ABD'de edebî ve kültürel çalışmalar gibi alanlar dâhilinde bir postmodernizm söyleminin kurumsallaştırılması farka yönelik, farkın kendisinin özgünlüğü ve ilişkiselliğini iro- nık şekilde silen bir yaklaşım doğurmuştur. Postmodernist kuramcılar tipik olarak ya farkı bireyin "bölük pörçük" ve "çelişkili" görülmesini sağlayacak şekilde *içselleştirir* [...] ya da "fark"ın diskürsif bir illüzyondan ibaret olduğunu göstererek farkı "bozma"ya çalışır. [...] Postmodernistler her iki durumda da kasıtsız da olsa "fark"a yönelik övgülerinin çok gayretli bir biçimde kaçınmaya çalıştığı evrenselleştirici bir aynılığı (artık hepimiz marjinaliz!) yeniden yazar. (Moya, 1997, s. 126.)

Moya kendi gözlemini Linda Alcoff'un (Alcoff, 1995) "postmodernizmin artan etkisi kadınlara bilgi üreten bireyler olarak güç kazandıran projeyi belirgin ölçüde zayıflatmış ve sorunsallaştırılmamış deneyim anlatıları ve kimlik siyasetine yönelik bir eleştiri

fırtınasına sebep olmuştur.” sözleriyle dile getirdiği gözlemiyle tamamlar. Moya ayrıca bu gözlemine şu tespiti ilave eder: “Bu gibi eleştirel saldırılar konvansiyonel kuramsal bilgelikte *tüm* deneyim anlatılarının meşruluğunu ortadan kaldırma ve *tüm* kimlik siyaseti biçimlerini (bunlar ister sorunsallaştırılmış olsun ister olmasın) anlama işlevi görmüştür.” (Moya, 1997, s. 127.) Ben bu örnekleri Vandana Shiva ile Abdel-Malek tarafından sunulanlar ile birlikte kolonyal farktan üretildikleri ölçüde destekliyorum. Hem postmodern modernite eleştirisi hem de dünya sistemi analizi, sistemin iç sınırlarından üretilir; yani bunlar Avrosantrik bir Avrosantrizm eleştirisi sağlar. Kolonyal epistemik fark, modernitenin onun emperyal çatışmaları tarafından tanımlanan ve postmodern bir perspektiften öz eleştirilen içselliğinde değil, başka bir yerde konumlanır. Epistemik kolonyal fark ise bunun aksine modern/kolonyal dünyanın *dışsallığında* ve Birleşik Devletler’de Çikano/Çikanaları ve Latino/Latinaları 1848’de ABD ile Meksika arasında görülen ulusal çatışmalar ve 1898’de ABD ile İspanya arasındaki emperyal çatışmaların bir sonucu olarak içeren dışsallık biçiminde ortaya çıkar. Ne var ki burada feministlerin modern epistemolojiye yönelik meydan okumalarına dair şu noktaları hatırlamak önem taşır: Postmodern feministlerin “maskülen epistemoloji”nin (Harding, 1998) kısıtlarını gösterdiği yerde siyahi kadınlar ve Üçüncü Dünya feminizmi (Mohanty, Russo ve Torres, 1991; Mohanty ve Alexander, 1997) Moya’nın Haraway’e yönelik eleştirisinin önerdiği üzere (Moya, 1997) aynı zamanda postmodern feminizm eleştirmenlerinin tutsağı olarak kaldığı “beyaz epistemoloji”nin (Harding, 1998; Haraway, 1997) kısıtlarını gösterir. Wallerstein’in kavrayışında, benim burada sözünü ettiğim sosyal bilimlere yöneltilen iki meydan okuma kolonyal farkı anlamada yetersiz kalır. O, epistemolojinin ırksal bileşenini değil de toplumsal cinsiyet odaklı eleştirisini algılar. Abdel-Malek örneğinde ise Wallerstein’in dünya sisteminin sınırları ötesinde kalan farklı bir zaman anlayışını algıladığı görülür. Ancak Abdel-Malek’in zamanın kavramsallaştırılma biçimindeki farklılıklara dair açıklamasının işi aslında kolonyal epistemik farka yerleşik olduğunu görmekte başarısız olur. *Sınırdaki düşünmeyi gerektiren şey, kolonyal epistemik farktır.*

II

Ilya Prigogine şunu belirtir: “Ben bir Avrupalı olarak Avrupa’nın kaydettiği iki çığır açıcı gelişmeyi özellikle gurur verici buluyorum. Gelecek için belirleyici bir rol oynayan bu gelişmelerden biri on yedinci yüzyılda modern bilim projesinin formüle edilmesi, diğeri de demokrasi idealinin ilanıdır. Avrupalılar en az iki değer sisteminin (bilimsel rasyonellik, kolektif davranış rasyonelliği) kesişim noktasında yaşarlar. Tarihî evrim süreci tarafından empoze edilen bu kutupluluk, Avrupa düşüncesinde çok belirgin şekilde hissedilen bir gerginliği kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Bizim bilimlerin, demokrasinin ve uygarlığın içerdiği farklı rasyonellikler arasında daha iyi bir ahenk elde etmeye çalışmıyoruz, özellikle de içinde yaşadığımız dönemde büyük önem taşır.”

Ben Avrupalı olsaydım, bunun yanı sıra etkileri ve yaratıcılıklarını müzisyenlerinin İspanyol ve Arap müziği hafızalarıyla ifade etme biçiminden ve on dördüncü yüzyıldan bugüne Akdeniz ve Atlantik boyunca uzanan tarzlarından alan Güney İspanya menşei *Radio Tarifa* adlı müzik grubuyla da gurur duyardım. Bu grup kuvveti hem müzisyenlerin kalitesinden hem de belki de birincil olarak kolonyal farkın yeniden haritalandırılmasından ve sınırda düşünme aracılığıyla aşılmasından kaynaklanan güçlü bir müzik yapar. Bu kültürel üretim biçimi, artık on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında ortaya koyulan yerel “demokrasi” kavramının değerleri ve ilkelerine dayalı olmayacak gezegensel demokratik çeşitliliğin geleceği için de eşit ölçüde önemlidir. Geçmiş ve gelecekteki, Güney ve Kuzey’deki, Doğu ve Batı’daki tüm sosyal bilgilerle beslenen sosyal örgütlere yönelik “iyi” kavrayışlar en az Avrupa Aydınlanması’nın mirasları kadar önemlidir. Yine aynı şey, bilim için de geçerlidir. Gezegensel bilginin geleceği kolonyal farkın, belli jeo-tarihî konumları onları mümkün kılan koşulları göz önünde bulundurmadan ayrıcalıklı görmenin ve bununla gurur duymanın aşılmasını gerektirir. Batı bilimlerinin ihtişamının onun yoksunluklarıyla el ele gittiğini anladığımızda, epistemolojik kolonyal farkı aşmak ve sınırda düşünme dâhilinde bunu bulmanın bir yoluna sahip olmak kritik önem taşır. Aydınlanma diyalektiği-

nin ötesinde, Walter Benjamin'in bize gurur duymamızı öğrettiği ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin (Adorno, Horkheimer) anlamakta zorlandığı bir şey bulunur. Bu şey, bilimin mantığının ve Aydınlanma diyalektiğinin ötesinde kalan bir bilgi boyutudur. Benjamin'in (ve Adorno ile Horkheimer'in) durumunda bu, Yahudi toplulukları tarafından ırksal-dinî farkların on altıncı yüzyılda, Oksidentalizm'in modern/kolonyal dünyanın imgelemi olarak doğduğu dönemde yeniden ifade edilme biçiminde yaşandığı ve katlanıldığı biçimiyle emperyal (içsel) farkın deneyimi olmuştur.

Bilgi ile jeo-tarihî konumlar arasındaki bağlantı, okuduğunuz kitabın ilgilendiği ana konulardan biriydi. Latin Amerika'da büyüyen, eğitim gören ve Güney ve Kuzey Amerika'nın modern/kolonyal dünyanın bir yan ürünü olduğu gerçeğini içselleştirmekten başka seçeneği bulunmayan biri olarak ben tabii ki bilimin katkısını kabul ediyorum. Ancak Avrupalı olmadığımın Prigogine ile aynı şekilde gurur duyamıyorum. Ve bu, Chakrabarty'nin ikileminin farklı bir versiyonunu oluşturuyor. Prigogine bana bilimin insani değil Avrupalı bir başarı olduğunu söylüyor. Ne var ki ben burada kritik noktanın bilimi icat eden Avrupalı erkeklerin zekâsındaki ayırım değil de onların bunu başarmalarına imkân tanıyan elverişli koşullar olduğunu düşünüyorum. Bu koşullar büyük ölçüde Güney ve Kuzey Amerika'nın modernitenin kolonyal ufkunda belirmesinden, Amerikan madenlerinden altın ve gümüş çıkaran köleler ve Amerika yerlilerinin zorla çalıştırılmasından ve Karayipler'den getirilerek Avrupa'nın ekonomik kalkınmasına ve entelektüel üretimin koşullarına katkıda bulunan pamuk, şeker ve kahveden kaynaklanmıştır. Ben Prigogine'nin Avrupalı gururunu Rönesans'ın ve Aydınlanma'nın karanlık yüzünü düşünmeden kutlayamıyorum. Fakat antik Çin'den çağdaş Çin'e; antik Mezoamerika'dan And'a ve çağdaş Latin Amerika'ya; modern Avrupa'dan çağdaş Avrupa'ya; Akdeniz güneyindeki Müslüman dünyasından karmaşık Hint uygarlığına kadar dünya uygarlıklarının ve "insanoğlu"nun elde ettiği başarılarla kesinlikle gurur duyuyorum. Demokrasi ideallerine gelince, evrensel demokrasi bildirisinin kendisinin neredeyse üç yüz yıl süren kolonyalizm süreciyle ve modern/kolonyal dünya sisteminin oluşumuyla ilişki içerisinde ger-

çekleştiği yerel tarihlere kör kalması ilgi odağımı oluşturuyor. Genel olarak ilgilendiğim nokta, söz konusu çıkmazı meydana getirenlerin sorumluluklarına değil de onu öne sürenlerden bağımsız olması gereken aşkın bir değere dayandırılan sosyal gerçeklerin meşrulaştırılmasıdır. Demokrasi, hepimizin bildiği üzere Pinochet tarafından Salvador Allende'yi iktidardan düşüren askeri darbeyi haklı çıkarmak için, Stalin tarafından da sosyalizm adına kullanılmış bir kavram olmanın yanı sıra Başkan Ronald Reagan ile George Bush tarafından Batı uygarlığını canlı tutan ölçülmesi olanaksız ruh olarak adlandırılıp kullanılmıştır.

Körlük, yerel tarihleri yaşayanlara, oluşturanlara ve küresel tasarımları evrensel modeller olarak uygulayanlara atfedilebilecek bir nitelik değildir. Batı Avrupa'da geç on sekizinci yüzyılın en dikkat çekici özelliklerinden biri de onun hegemonik yerel tarihlerden tasarlanması ve madun tarihler tarafından taklit edilecek bir model olarak benimsenmesidir. İngiltere'de endüstriyel devrim, Fransa'daki sosyal devrim ve Kant, Hegel ile Marx'ın güçlü felsefi katkıları arasındaki buluşma, yükseliş sürecindeki ulus-devletler (örneğin Amerika kıtası ülkeleri), çöküş sürecindeki emperyal devletler (örneğin İspanya), modern/kolonyal dünyanın çevre ulusları (örneğin Kuzey Atlantik dünyası) ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarında uygarlık standartlarına katılan ülkeler (örneğin Çin ve Japonya) için arzu edilen bir model hâline gelmiştir. İspanya, argümanım için ilginç bir örnek oluşturuyor. O yüzden izninizle burada Leopoldo Zea'nın on sekizinci yüzyılın sonlarında İspanya'nın durumunu küresel düzen ve modern/kolonyal dünyanın iç çatışmaları ve sınırlarının karşısına koyarak açıklama biçimini alıntılar yapmak istiyorum:

İspanya on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında, defalarca bastırılmasına rağmen onu modern bir ulusa dönüştürme arayışına giren liberalizm için verilen devamlı bir mücadeleye şahitlik etmiştir. Bu, liberalizmin teokratik İspanya'nın kuvvetleriyle ve İspanya'yı Batı'ya kâr sağlayan yeni bir ekonomik koloniye çeviren Batı Avrupa menfaatleriyle sürekli savaşıyor yeni bir versiyonu olmuştur. Liberaller ulu-

sal bir burjuvazi, Batı Avrupa'da [örneğin Fransa, İngiltere, Almanya, Hollanda] olduğu gibi yeni İspanyol ulusuna büyük katkılarda bulunacak bir orta sınıf kurmak için nafil bir çabaya girişmiştir [...]

Liberalizmin artık yapamadığı şey, İspanya'yı modern bir ulusa dönüştürmek için gereken sosyal, siyasi ve ekonomik reformları hayata getirmek olmuştur. İspanya'da, tıpkı yine aynı dönemde İspanyol Amerikası'nda olduğu gibi eski ayrıcalıklar geçerliliğini sürdürmüş ve ulusun gelişimi için sıçrama tahtası işlevi görececek bir orta sınıfın kurulmasını engellemiştir. (Zea, [1957], 1992, s. 129.)

Ancak Philip Silver'ın (1998, s. 3-41) İspanyol romantizmine, entelektüellerine ve onların on dokuzuncu yüzyılın başlarında İspanya'nın Napolyon tarafından işgaline gösterdiği tepkiye yönelik analizinde gösterdiği üzere göz ardı edilmemesi gereken başka noktalar vardır. İspanyollar kendilerini bir çıkmaz içerisinde bulmuştur: Onlar İspanya'nın kuzeydeki (Fransa ve İngiltere'deki) modeli takip (ve taklit) ederek modernize edilmesini tasavvur etmiş ancak kuşkusuz olarak Napolyon'un işgalini destekleyememişlerdir. İspanya'nın Fransa'yı taklit etme yoluyla onun seviyesine çıkarılma kararı Napolyon'un değil, onların kararıdır. Böylece İspanyol entelektüeller, on dokuzuncu yüzyılın başlarında yabancı bir gücün işgali ile İspanya'nın geçmişinin teokratik kuvvetleri arasında kalarak yine aynı dönemde İspanyol Amerikan post-kolonyal entelektüellerden farklı bir ikilemle karşılaşmıştır.

Esteban Echeverria, Arjantin'de bağımsızlık-sonrası dönemde bir ideoloji savunucusu olarak yine aynı düşüncüyü benimseyip "demokrasi"yi Fransa'da tanımlanmış bir kavram olarak kucaklamıştır. O, ne kolonyal farkı ve onun Avrupa'da Fransa'nın, İspanyol Amerikası'nda Arjantin'in yerel tarihlerini biçimlendirme şekline ne de Kuzey Atlantik'te Fransız Devrimi'nden önce gelen iki yüz yıllık emperyal çatışmaları düşünmeye fazla vakit ayırmıştır. Ben, Latin Amerika'da doğup eğitim görmüş bir düşünür olarak Prigogine'nin kolonyal farkı bir kez daha yeniden üreten, modernitenin kolonyal tarafını gizleyen ve dünya çapında diğer yerel ta-

rihlerin katkılarını göz ardı eden ideolojik ön varsayımlarla ilgileniyorum. Asyalılar, Afrikalılar ve –Latin– Amerikalılar Prigogine ile evrenin, dünyada yaşamın tarihinde buraya kadar geldiği için daha az gurur duymamalıdır. Ne var ki modern/kolonyal dünyanın imgelemi Prigogine’nin düşüncelerini “doğal” bir inanca ve evrensel tarihin “doğal” bir gelişimine dayalı olarak biçimlenmesini sağlar. Kozmopolitanizm, modern/kolonyal dünya sisteminin tarihi tarafından oluşturulan kıtasal gurur üzerinde ısrar edilerek elde edilemez. Merkezden yerlilik ya da bölgeselcilik, çevreden yerlilik ya da bölgeselciliğin olduğu kadar zararlıdır. Sınırdaki düşünme, entelektüel ve siyasi bir proje olarak –Afrika, Asya ya da [Latin] Amerika’da değil de– Avrupa’da konumlanan başarıların modern/kolonyal dünyanın oluşumu ve dönüşümünün tarihî bir sonucu olduğu gerçeğine dikkat çeker. Ben burada, genel inanç uygarlığın batıdan doğuya yürüdüğü yönünde iken, neyin Atlantik’i aşarak doğudan batıya geçtiğini tekrar etmeyeceğim. Ayrıca paradoksal bir şekilde uygarlığın yayılımıyla aynı coğrafi yönde, yani Doğu’dan Batı’ya ilerleyen köle ticaretinden bir kez daha bahsetmenin gereksiz olacağını düşünüyorum.

Sınırdaki düşünmenin epistemolojik potansiyeli, Dussel’in modern/kolonyal dünyada bilgi jeo-politikasının başarılarını kabul edip koşullarını açığa çıkararak (yani bilgi jeo-politikasına yerleşik olan güç kolonyalitesini kabul edip açığa çıkararak) Avro-santrizm’in ötesine geçme çağrısına katkıda bulunmaktadır. [Latin] Amerika’da eğitim görmüş ve ömrünün yarısını burada geçirdikten sonra Fransa’da üç yıllık bir aranın ardından [Anglo] Amerika’ya taşınan biri olarak –tıpkı Prigogine– gibi Haiti Devrimi’yle gurur duyuyorum. Bunun sebebi, onun liberal demokrasinin kısıtlarını onun ilanından birkaç yıl sonra göstermesi ve içinde Fransa, İngiltere, Hollanda ve Almanya’nın önceki emperyal düzenleri yerinden edip bunların yerine geçtiği “yeni” bir Avrupa düzeninin deneyimlerine yerel bir biçimde dayalı olmasıdır. Daha yakın geçmişte bakıldığında, Haiti Devrimi’nin ve onun “doğal” başarısızlığının (Trouillot, 1995) neredeyse iki yüz yıl ardından Zapatistalar’ın bir kez daha demokrasinin kısıtlarını onun bölgesel onsekizinci yüzyıl tanımında gösterdiğini ve onu Amerika kıtasında

beş yüz yıllık belli yerel tarihlere dayalı olarak yeniden biçimlendirdiğini görüyoruz (Mignolo, 1997d). “Demokrasi” küresel tasarımların alanından alınmış ve Chiapas’ın yerli ve Batı bilgeliklerinin etkileşime girdiği (kolonyal farkın söz konusu olduğu ve sınırda düşünmenin uygulandığı) yerel tarihinin ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmiştir. Halkın, halk tarafından halk için yönetilmesine bugün başka bir vecize eşlik eder: “Aynı zamanda hem yönetip hem itaat etmek” (Dussel, 1995; Mignolo, 1997d). Eğer bir kelime olarak “demokrasi”, Pinochet’den Zapatistalar’a ve Prigogine’ye kadar karşılaşma yerini ifade ediyorsa, bizim onu evrensel (ya da belki de aşkın) anlamını bularak tanımlamaya çalışmamız vakit kaybı olur. Bunun yerine demokrasi iddiasında bulunan tüm halklar ve topluluklar, sosyal örgütlenmenin bunların kararları ve kavrayışlarına dayalı olarak oluşacağı bir etkileşim alanına koymayı düşünebiliriz. Demokrasinin iktidarı elinde bulunduranlar tarafından yönetilmesi ve bu kelimenin doğru yorumlanması, ikna edici bir dil ve silahlanmanın cazibesi tarafından bir arada tutulan demokratik toplumların oluşturduğu sorunu çözmez. Burada kolonyal farkı aşarak, mevcut ifade biçimi büyük ölçüde modern/kolonyal dünyanın oluşumuna yerleşik olan güç kolonyalitesinden kaynaklanan rakip kozmolojilerin sınırları üzerine inşa edilebilecek yeni düşünme biçimlerine ihtiyaç vardır.

III

Tartışmamda kıtasal Güney Amerika’daki “Kreoller” ile Karayipler’de yaşayanlar arasındaki farklar hakkında konuşmuştum. Güney Amerika’dan söz ettiğimde “yerli” topluluklar hem Amerika yerlilerini hem de Kreolleri ifade ediyordu. Kreol teriminin anlamı üstü kapalı bir şekilde bu halkların geçmişte ya da bugün yaşadığı bölge ile belli bir ilişkiye işaret eder. Amerika yerlileri, Atlantik Okyanusu’nu aşan Avrupalılarla karşılaşmadan önce Pasifik Okyanusu yoluyla kıtaya göç eden Asyalıların soyundan gelen, yaşadıkları toprağın “yerlisi” olan topluluklardır. Amerika yerlilerine “yerli” olarak varoluşlarına dair belli bir yorum sunan şey işte bu tarih, yani Amerika’nın “keşif” anı olmuştur. Bu “keşif”, halkla-

rın ve toplulukların Güney ve Kuzey Amerika ile ve ortaya çıkma sürecindeki modern/kolonyal dünya ile ilişki içerisinde sınıflandırılması ve yeniden dağıtılmasında kritik rol oynamıştır. “Kreol” sözcüğü Güney Amerika’da yalnızca İspanyol ya da Portekiz kökenli “yerliler”i ifade ederken, Karayipler’de hem Avrupa (İngiliz, Fransız, Hollandalı) hem de Afrika kökenlileri ifade eder. Dolayısıyla Brezilya’da “Crioulo” hem Avrupa hem de Afrika kökenli insanları kastetmenin beraberinde getirdiği tüm belirsizlikleri sergiler. “Amerika yerlileri” ise bunun yerine İspanyollar ve Portekizliler kıtaya vardığında burada zaten yaşamakta olan “yerli” topluluklar için geçerlidir. O yüzden “yerli”, eğer tarihî boyutuyla birlikte kullanılmadığında pek anlam taşıyan bir kategori değildir. Burada tarihî boyut kolonyal farkı ve güç kolonyalitesini ima eder.

Bu kelime, ilginç bir olay dizisinin yanı sıra modern/kolonyal dünyanın hem iç (İngiliz/İspanyol) hem de dış (bir yandan İngiliz/İspanyol, diğeryandan Amerika yerlisi ve Afrika köleleri) sınırlarının ırksal temelini iyi bir haritasını sunar. İlk olarak “Kreol”, Avrupa ve Afrika kökenli “yerliler” (Güney Amerika ve Karayipler’de) için kullanılır. Söz konusu “yerliler”in “metisaje/mestizaje”yi ima edip etmediği konusu başka bir sorundur. Örneğin Meksika Devrimi, 1910’da “mestizaje”yi önemli bir oksimoronun zemini üzerinde faal olan ulusal ideoloji olarak benimsemiştir. Bu homojen bir ulusun, karışık topluluklardan meydana gelen homojen bir ulusun, yani tabiri caizse gayri-safların saflığının imgesi ve sembolü hâline gelen şey karışım olmuştur. Böylece artık Avrupa kökenli “Kreol”ler nüfus kaydıyla yasal olarak belirlenebilmiştir. Kan meselesi, “Kreol” “mestizo” (Avrupalı ile Amerika yerlisinin karışımı) ya da “mulatto” (Avrupalı ve Afrikalı karışımı) ile bağlantılı hâle geldiğinde kan meselesinin ölçülmesi kuşkusuz iyice zorlaşmıştır. Fakat bugün ana mesele, kendi içinde bir şey olarak kan oranı ve ten rengi değildir ve geçmişte de olmamıştır. Burada önem taşıyan nokta, içinde “Kreol”ün köken, kan ve ten rengi ile bağlantılı olarak tanımlandığı bir söylemin ortaya çıkmasıdır. Sonuç olarak bir grup insan kendilerini –yaşadıkları yöreden bağımsız olarak– “Amerikalı” hissetmeye ve kendilerini bu şekilde özdeşleştirerek Avrupa yönetimi ve kontrolünden bağımsız olma hakkı-

nı taşıdıklarını iddia etmişlerdir. Karayipler’de ise Fransız ve İngiliz “Kreol”ü, dil ile İspanyolcada tutarlı olmayan bir şekilde bağlantılı olmuştur. Ve “Créolite” dilde kültür ve bilginin alanına yayılmaya başladığında biyolojik düzenlere dayalı olan önceki Créolite/Metissage tanımının yerine geçmiştir. Benim Bölüm 5’te üzerine yorumda bulunduğum *Éloge de la Créolité*’nin (Bernabé ve diğerleri, 1993) yayımlanması bu bakımdan iki yönden kritik önem taşır:

1. Bu eser ilk olarak “Créolité”nin kapsamını dilin ötesine uzanacak şekilde genişletmiş ve epistemolojiyi sorgulamaya giden yolu açmıştır. Bu son yön pek gelişmiş olmasa da “kültür”ün seve seve “Kreol” olarak kabul edildiği yerde “bilgi”nin kabul edilmesinin daha zor olduğu göz önünde bulundurulduğunda bariz bir nokta kendisini gösterir. “Bilgi”, özellikle de akademik bilgi, karışık değil katıksız olmalıdır. Ve “bilgi” karışık (disiplinler-aşırı) hâle geldiğinde artık “bilgi” değil, “kültür” olur.
2. Bu, Avrupa kökenlilerin yapabildiği, ancak Afrika kökenlilerin yapamadığı bir özdeşleştirme olmuştur.

Burada eşit derecede ilginç olan bir diğer nokta da örneğin Bolivya’daki “Kreol” ile Martinik ve benzer yerlerdeki “Kreol” arasındaki farktır. Martinik’te “Kreol” Fransız-Afrikalılar için geçerli olurken, “Créolité” ilginç bir şekilde Fransız kökenliler değil de Afro-Karayipliler tarafından gururla benimsenmiştir. Bu bakımdan *Éloge de la Creolité* (Conde ve James’in dikkat çektiği kısıtlamalarla birlikte) “Créolité”nin benimsenmesi ve güç kolonyalitesi tarafından uygulanan maduniyetin mahallinden ziyade bir kutlama alanına dönüştürülmesi yolunda atılan büyük bir adımdır. Bu ayırım tarihî bakımdan da önem taşır. Haiti Devrimi’nin iki kahramanı olan Henry Cristophe ile Toussaint L’Overture siyahi Kreol iken, radikal isyancı Sans Souci Afrikalı ve muhtemelen Kongo asıllıdır. (Rolph-Trouillot, 1995.) Peru’da Tupac Amaru ve Bolivya’da Tupac Katari, Amerika yerlisi kimliğini taşımıştır. Bu ayırımların ortaya koyulma amacı bir ayrıcalık ilkesi belirlemek değildir. Amerika yerlileri yaşadıkları yerde yaşamak için “Kreoller” ya da İspanyollardan daha ayrıcalıklı değildirler. Ne var ki Ame-

rika yerlileri *eşit haklara* (topluluk, insan ve yurttaş ya da son hâlinde insan ve yerli hakları; bkz. Stavenhagen ve Iturralde, 1990) *sahiptir ve bu haklar İspanyollar ve Kreoller tarafından asla tanınmamıştır*. Yine aynı şeyi, kıta üzerinde Amerika yerlilerinin dengi onların simetrik karşıtı (yani tıpkı İspanyollar, Fransızca veya İngilizler gibi spektrumun karşı tarafında “Kreol” olan Afrika kökenli insanlar) olsa da Karayipler için de söylemek mümkündür. Eğer daha önce dediğim gibi burada ana mesele kan ya da ten rengi değilse, bunun sebebi onun kolonyal farkı yerli yerine oturtan ve doğal kılan güç kolonyalitesi olmasıdır.

IV

Şimdi izninizle Bölüm 1’de yapıbozumu/dekolonizasyona dair ortaya koyduğum gözlemlerin üzerinde biraz daha durarak bunlar ile kelimenin Pulin K. Garg ile Indira J. Parikh (1995) tarafından –Hint toplumunun tarımsallık-kırsallıktan teknolojiklik-endüstriyelliğe geçişinin beraberinde getirdiği sorunlarla ilişki içerisinde kullanılan anlamında geçicilik kültürü ve disiplinler-aşırılık arasında bir köprü kuracağım. Buna ilaveten sınırda düşünmenin madun ve hegemonik bilgilerin madunun perspektifinden ifade ediminde doğurduğu sonuçları daha detaylı olarak ele almak istiyorum. Disiplinler-aşırılık ve geçicilik kültürü “geleneksel” bilginin “modern” epistemolojîye uyarlanması olamaz; o, bu ayırımı ima edilen kolonyal farkın aşkınlığıdır. Sınırdaki düşünme aynı zamanda içinde modern gnoseolojinin madun bilgilerle bağlantı içerisinde madun bilginin perspektifinden yeniden ortaya koyulduğu disiplinler geçicilik anıyla ilişkilendirilebilir. Geçicilik kültürünün ortaya çıkmasında rol oynayan temel varsayımlardan bazıları şunlardır:

Evrenselleştirme için erişilebilir tek kuram olan Batı kuramı kesinlikle belli bir kültüre özeldir ve Yahudi-Hıristiyan ve Greko-Roman insana, topluluğa ve bunlar arasındaki ilişkiye dair varsayımlara dayalıdır. Bunlar eğitilmiş insan grupları tarafından içselleştirilmiş olsalar da, kitleler tarafından içselleştirilmemiştir ve her hâlükârda kişiliğe kaynaşmamışlardır. Dolayısıyla onların Hindistan’ın kültürel kim-

liğinde barınan psişik enerjiyle canlanıp güçlenmediği açıktır. (Garg, 1986, s. 8.)

Geçicilik kültürünün doğuşunda rol oynayan sorunlar hem kolonyal farkı hem de güç kolonyalitesini aydınlatır. Burada sorulması gereken soru, Hindistan'da İngilizlerin varışından bu yana tartışma konusu olan iki zihniyetin nasıl yeniden ifade edileceğidir. Garg, Cumhuriyet Anayasası'nın önsözünün Batı ilkelerinin bilişsel içselleştirilmesine dayalı olarak formüle edildiğine dikkat çeker. Bu durum, bir geçicilik kültürüne yönelik güvenle birlikte, Hindistan'da –ve yine aynı sebeplerden ötürü diğer ülkelerde– huzursuzluğun ve şiddetin kaynağında yatan güç kolonyalitesine ve kolonyal farka alternatifler bulmayı amaçlıyormuş gibi görünen bozuk davranışlar doğurmuştur. Garg, üç olası seçeneğe başvurarak bu çatışmalarla yüzleşir: Bunlardan ikisi zararlıdır, üçüncüsü ise biraz umut taşır. Ekonomik kalkınmayı ve Hint milliyetçiliğinin yeniden canlanmasını sağlayan birinci seçenek, 1830 yılında Raja Ram Mohan Roy tarafından ortaya konulmuştur. Ancak o aynı zamanda yolsuzluğa, kopukluğa, ahlaki çözülmeye, şiddete, yasa ve düzen sorunlarını ve “kontROLSÜZ şekilde sürdürülen gündelik işlemlerde kendini gösteren bir sürü etik-dışı pratiğe” (Garg, 1986, s. 9) giden kapıyı aralamıştır. Gark'a göre, bu seçeneğin tercihi diktatörlüğe dayalı askerî rejimlerin ya da bunu beraberinde getirebilen köktencilüğün yükselişini doğurur. İkinci seçenek, Batı zihniyetiyle hareket etmeyi sürdürerek teknolojinin tüm sorunları çözeceğine inanmaktır. Garg, Batı'dan ya da başka bir yerden “ödünç kuramı”nın geniş çaplı etkilerini ödöncün altında uygulandığı koşulları zorlu bir analize tabi tutmadan bu alternatife karşıt olarak görür. O, bu görüşün askerî rejimlerin ve köktenci hareketlerin yükselişinin koşulunu yarattığını belirtir. Üçüncü seçenek ise geçicilik kültürü ve onun dinamikleridir:

Bu, bizim birincil toplumsallaşma süreci aracılığıyla bireylerin kişiliğine dâhil ettiğimiz zihniyetin gerçekçi bir şekilde gözden geçirilmesini içerir. Bu zihniyetin de, tıpkı diğerleri gibi içerikleri ve süreçleri bulunur. Zihniyetin temelinde ya-

tan varsayımlar ve süreçler kemikleşmiş içerikler, biçimler ve ritüeller tarafından maskelenme eğilimindedir. Bunlar şimdiki zamanda yeniden canlandırılıp uygulamaya koyulamaz. Bu, köktencilğin izlediği yoldur. Biz, gerçekçi bir gözden geçirme aracılığıyla içerik ile altta yatan süreçlerin birbirinden ayrılmasının öncelikli gereklilik olduğunu öne sürüyoruz. Bizim kendi zihniyetimizin temel varsayım ve süreçlerinin belirlenmesi, içinde yaşadığımız dönem için önem taşıyan yeni bir kültürel kimliğin formüle edilmesinin yanı sıra birey ile bizim sosyal sistemlerimiz arasında dinamik ve yaratıcı etkileşimler hedefleyen biçimler ve süreçler geliştirmek için ideal bir dayanak noktası olabilir. Bu seçenek aynı zamanda ileriye gitmek için geri gitmeyi içerir. Geçmiş bizim kişiliğimize katılan zihniyette ebediyen mevcuttur. O, hem bir miras ve dinamizm kaynağı hem de bir patolojidir ve hareketsizlik ile yozlaşmaya sebep olur. *Biz süreçleri deşifre edip kültürel kimlikte barınan enerjileri serbest bırakmak için kullanabilirsek yeniden canlandırıcı olabilir.* Ben bir Hintli olarak üçüncü seçeneğin kendine saygısı olan bir toplum olarak hayatta kalabilmemiz için tek seçenek olduğuna inanıyorum. (Garg, 1986, s. 10.)

Burada Garg'ı detaylı şekilde alıntılamanın sebebi, projesinin ve çıkardığı sonucun Martin-Barbero tarafından ifade edilene çok yakın olmasıdır. 1963 yılından beri Kolombiya'da yaşayan İspanyol asıllı bir entelektüel olan Barbero, Gramsci ile Benjamin'i Latin Amerika tarihi ve mevcut tartışmalar ile ilişkili olarak okuduğundan güçlü bir hegemonya/maduniyet perspektifinden kültürel çalışmalarla meşgul olmuştur. Martin-Barbero, tıpkı Garg gibi bilgi üretimiyle ve bilgiyi kamu politikalarında kullanmakla derinden ilgilenir. Buna ilaveten, yine Garg'a benzer olarak bir yandan kültürel kimliğin çifte ikilemini, diğer yandan da güçlenmeye ve muhafazakârlığın meşrulaştırılmasına yönelik bir potansiyel görür. O, yine Garg'a benzer şekilde mitik bir ulusal öz ya da yerli saflığı idealiği muhafaza etmeye yönelik ek bir girişimde bulunmak yerine kimlik oluşumunun dönüşümsel potansiyelini tekrar kazanmaya çalışır. Martin-Barbero, Garg'ın aksine "Kreol" zihniyetinin Amerika yerlisi zihniyetine baskın çıktığı ve bunların her

ikisinin üstü kapalı ya da açık bir şekilde kolonyal farkla ve güç kolonyalitesiyle ilişkili olan modernite projesinden sağ kurtulması gerektiği Latin Amerika içerisinde ve içerisinde düşünür. (Martin-Barbero, [1986]; 1997; 1993; 1998.)

Böylece, çifte eleştiri ve başka bir düşünme, kültür-aşırılama ve Kreolizasyon, çifte bilinç ve yeni mestiza bilinci gibi kavramların ortaya çıkışı geçicilik kültürüne yabancı bir şey değildir. (Garg ve Parikh, 1995.) Dolayısıyla ben, sınırda düşünme ve geçicilik epistemolojisine yerleşik olan dekolonizasyonu kolonyal farkı aşmanın farklı yolları olarak görüyorum. Yapıbozumunu ise kolonyal farktan daha çok Batılı hegemonik inşalarla ilgilenen, modern epistemolojiye yönelik ve bunun içerisinde ve madun bilgilerin perspektifinden kolonyal farka yönelik bir eleştiri olarak görüyorum. Şimdi izninizle buna biraz açıklık kazandıracağım.

İlk olarak yapıbozumu/dekolonizasyon ile alakalı olarak, bunun bir sessizlik meselesi olmaktan ziyade “gerçekler” inşa etmenin ilk düzeyinde mevcut olan sessizlikleri de ilgilendirdiğini belirtmek istiyorum. İkinci düzey “gerçekler”in kamu imgelemine tercüme edilmesi ve arşivlenmesinin ötesinde yer alır. Örneğin Postdam ile Sans Souci, birkaç sebepten ötürü eşit görülemez. Bunlardan birincisi, on yedinci yüzyılda Almanya ve Avrupa’yla ilişkilidir; Haiti’de siyahi köleler ve Kreol bir devrimci güç kolonyalitesinin yapısında Büyük Prusya İmparatorluğu ile aynı düzeyde yer almamıştır. (Bkz. Trouillot, 1995.) Onun için Batı metafiziğinde yapıbozumunun tarihin sessizliklerinden dekolonize edilmesi gerekir. Dekolonizasyon güç kolonyalitesinin perspektifinden yapıbozumuna uğratılmalıdır. Böylece tartışmanın yalnızca koşulları değil, mantığı da değişir.

İkinci olarak, Chakrabarty’nin ikileminin ve çeşitli düzeylerde tarihin sessizliğinin vurgulanması gerekir. Eğer tarih, tartışmanın içeriği bağlamında bir Avrupa aracı ise hafızanın geçmişin tarihte görülen kolonyal farka ve güç kolonyalitesine yerleşik disiplinerliği aşan sessizliklerine dalan bir geri kazanım pratiği hâline gelmesi gerekir. Biz kuşkusuz bir şekilde Hegel’den Hayden White’a kadar tarihin bir Batı disiplini olarak devamlı dönüşümüne rast-

larız; ancak Edouard Glissant'ın öne sürdüğü üzere (bkz. Bölüm 1 ve 5) onun dekolonizasyonu ile karşılaşmayız. "Tarih" in "tarihyazımı"nın ve "Batı logosantrizmi"nin içerisinden yapıbozumuna uğratılması şüphesiz üstlenilmesi gereken bir görevdir. Fakat tarihin dekolonize edilmesi de bir öncekine indirgenmesi ya da iliştilmesi imkânsız olan açık seçik ve gerekli bir görevdir. Dekolonizasyonda disiplinler-aşırı hamleye, yapıbozumdakinden farklı olarak modern/kolonyal dünyanın kolonyal farkın tanımlandığı ve sürürüldüğü dış sınırlarından bir perspektif eşlik eder (bkz. okuduğunuz bölümün son kısmı); bu da disiplinlerin ötesine, disiplinler arasılıktan disiplinler-aşırı bir girişim olarak bilgiye geçme ihtiyacını açıklar. Sosyal ve beşerî bilimlerde disiplinlerlik on yedinci yüzyılda yeni ortaya çıkmakta olan bir ulusal ve kolonyal düzende yeniden yapılandırıldığından (Wallerstein ve diğerleri, 1995), dekolonizasyon disiplinler bilginin Üçüncü Dünya'ya uyarlanmasını (örneğin madun tarihyazımı) öneremez. Bunun yerine dekolonizasyonu sınırdaki düşünme olarak yapıbozumunu paralel bir şekilde tamamlamasını sağlayacak bir konuma yerleştiren, disiplinler pratiklere (Dussel, [1993]; 1995; 1996a, s. 49-64) ve sınırdaki bilen (Fanon, Khatibi, Anzaldúa) öznelerin tarihiliğine doğru hareket etmedir. Ben şimdiye kadar sınırdaki düşünmenin kolonyal farkın bakış açısından –yani modern/kolonyal dünya sisteminin imgelemindeki sessiz perspektiften– bu çifte işlemin ifade edimlerinden biri olduğunu öne sürdüm. Burada Henri Lefebvre'in ([1974], 1991, s. 411-412; aynı zamanda bkz. Soja, 1996, s. 26-53) de disiplinler-aşırılık kavramını kullandığına dikkat çekmekte fayda vardır. Dussel ile Lefebvre arasındaki fark ise şudur: Lefebvre'in disiplinler-aşırılığı yalnızca –disiplinleri ön varsayım kabul eden– disiplinler arasılığın aşılması olarak kullandığı yerde, Dussel onu kolonyal farkın modernitenin epistemolojik temelini tehlikeye atan tüm bilgi türlerini temizlediği dış sınırları için kullanır. Dussel'de disiplinler-aşırılık, Lefebvre'in kendi kapsamının dışında kaldığını belirttiği bir bilgi jeo-politikasına üstü kapalı olarak işaret eder. O, *The Production of Space* (Lefebvre, [1974], 1991) adlı eserindeki takdire değer analizinde Mezoamerika'da ile And'daki mekân kavramsallaştırmasına gönderme yaparken bundan birkaç kez söz eder; an-

cak kolonyal farkı düşünmesine elveren bir durumda olmamıştır. Trouillot'un Sans Souci'nin üç yüzüne yönelik analizi, bu mantıksal çizgi takip edildiğinde Batılı tarihyazımının katı kronolojik ve ulusal gramerine karşılık vermeyen olayların cüretli bir anlatımıdır. Postdam'daki Sans-Souci, Haiti'deki Sans-Souci ile kronolojik ve ulusal bakımdan neredeyse hiç bağlantılı değildir. Trouillot (1995) bu ikisi arasındaki ilişkiyi güç ve bilgi kolonyalitesi aracılığıyla göstererek akademik kültürün dekolonizasyonu olarak sınırda düşünmenin vaatlerinde dair iyi bir örnek sunar.

Derrida'nın birçok düşünür üzerinde etki bırakan eserinin başlarında sunduğu yapıbozumu tanımını referans noktası alırsak, yapıbozumu bir bilim ya da disiplin olarak değil, bilimsel ve disiplinler bilgiyle ilişki içerisinde oluşturulmuştur:

Her önermede ya da her semiyotik araştırma sisteminde [...] metafiziksel ön varsayımların eleştirel motiflerle bir arada varolduğu *a priori* olarak söylenebilir. Ve bu, onların belli bir noktaya kadar aynı dilin içinde barınmasından kaynaklanır. Kuşkusuz ki gramatoloji, bu metinsel bölünmenin ihtiyatlı pratiklerinden daha az ölçüde bir diğer bilime, yeni bir içerik ya da alan içeren yeni bir disipline karşılık gelir. (Derrida, [1972], 1981.)

Gramatoloji metafiziğin nötrleştiren ikili karşıtlıklarından kaçınan ve basit bir şekilde “bu karşıtlıkların kapalı alanının içinde *barınarak* onları doğrulayan” ihtiyatlı bir yapıbozumu uygulamasıdır. ([1972], 1981, s. 41.) Ve gramatolojinin uygulandığı yer olarak yapıbozumu, bir “çifte seans”ta, artık bilim olmayan bir çifte bilimde ya da bir çifte üslupta ifade edilir:

Bir yandan bizim bir *altüst etme* safhasından geçmemiz gerekir. Bu gerekliliğin hakkını vermek, klasik felsefi karşıtlıklarda *vis-à-vis* durumunun barışçıl şekilde bir arada var olma hâliyle değil de şiddetli bir hiyerarşiyle karşı karşıya olduğumuzun farkına varmayı gerektirir. *İki terimden biri ya diğerini –aksiyolojik, mantıksal vs. bakımdan– idare eder ya da*

avantajı elinde bulundurur. Karşıtlığı yapıbozumuna uğratmak her şeyden önce hiyerarşiyi belli bir anda altüst etmeyi ifade eder. Bu altüst etme safhasını göz ardı etmek, karşıtlığın çelişkisel ve madunlaştırıcı yapısını unutmak demektir. (Derrida, [1972], 1981, s. 43.)

“Çifte seans”ın ikinci anı, karşıtlığın altüst edilmesinin ardından altüst edilen sistemin içinde kalmamak için kendilerini *asla üçüncü bir terim meydana getirilmeden* eriten karşıtlıkların yayılma anıdır. (1982, s. 43.) Şimdi, kolonyal söylem kendisini hiyerarşik karşıtlıkların sürekli ve gayretli inşasında yerli yerine oturttuğundan, kolonyal söylemin yapıbozumuna uğratılması gerçekten gerekli bir görevdir. Ne var ki kolonyal söylemin analizi ile yapıbozumunun ve bunun altını çizen Batı metafiziği ilkesinin ötesine geçen, bununla bağlantılı bir görev daha vardır. Bu da Batı metafiziği ile Amerika kıtasında son beş yüz yılda, Garg’ın düşündüğü ve geçicilik kültürünü ortaya koyduğu Hindistan’da son iki yüz yılda Batı düşünceleriyle temasa ve çatışmaya giren yerel tarihlerin düşünme biçimlerini yöneten birden fazla Batı-dışı ilke arasındaki kesişme noktası, yani kolonyal farktır. Amerika yerlilerinin düşünce kategorilerinde Güneş ile Ay karşıt, zıt ya da çelişkili değildir; tam tersine birbirlerini tamamlarlar. Yapıbozumunu Batı metafiziğinin ötesine genişletmek ya da Batı metafiziğinden başka bir şeyin olmadığını varsaymak, küresel tasarımları diğerlerini kendimize benzetebilirsek insanlığı ileriye taşıyabileceğimiz bahanesine inanarak kolonize etmeye benzer bir hamle olur. Gramatoloji ile yapıbozumu kolonyal deneyim karşısında, dünyanın kolonize edilmiş kısımlarında Marksizm’in ırk ve yerli toplulukları karşısında sahip olduğu kısıtlamaların aynısını taşır. Dekolonizasyonun yapıbozumu ve sınırda düşünmeyi, güç kolonyalitesinin deneyimi ve duyarlılıkları içerisinde “çifte seans”ı tamamlayan bir şey olarak düşünülmesi gerekir.

Çifte bilinç, çifte eleştiri, başka bir dil, başka bir düşünme, yeni mestiza bilinci, Kreolizasyon, kültür-aşırılama ve geçicilik kültürü bilginin madunlaştırılmasını tersine çevirmek ve metafizikten bilim felsefesine kadar Batı’nın düşünce kategorilerinin ötesinde

düşünme biçimleri aramak için ihtiyaç duyulan kategoriler hâline gelir. Son yirmi yılda Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha gibi düşünürlerin projeleri bilginin madunlaştırılmasına yönelik eleştiride önemli bir rol oynamıştır. Said, Michel Foucault'nun düşüncesi aracılığıyla Doğu'nun diskürsif bir oluşum olarak inşa edildiğini göstermiştir; Bhabha, Lacan'ın düşüncesi aracılığıyla kolonyal söylemin melezliği ve üçüncü mekânını göstermiştir; Spivak ise kolonyal söylemin yapıbozumunu Derrida'nın düşüncesi aracılığıyla ileriye taşımıştır. Ne var ki post-kolonyalin postmodern (ya da post-yapısalcı) kuramlar tarafından omuzlanarak ortaya çıktığı bu kavramsal soy kütüklerin ötesinde, paralel bir ilişki içerisinde, okuduğunuz kitapta incelediğim benzer sınırdaki düşünme tezahürleri, yerel modern/kolonyal tarihlerin sonucu ya da bunlar tarafından üretilmiş olan belli *yerlere* bağlı olarak kendini göstermiştir. Benim okumakta olduğunuz kitapta sunduğum kavramsallaştıma Said, Bhabha ve Spivak'ın hamlesini izler, ancak Fransız filozoflar ya da psikanalizcilerden ziyade –Anglo– Amerikan sosyolog Wallerstein'in eserlerini temel alır. Ben bunun yanı sıra, kolonyal farkı ve güç kolonyalitesini ortaya koyup kendi eserlerim ile Peru'da Anibal Quijano, Arjantin ve Meksika'da Enrique Dussel'in (iki düşünür de, Wallerstein, Foucault, Derrida ve Lacan'ın entelektüel bakımından etkilerini gösterdiği 1960'lı yılların sonları ve 1970'li yılların başlarından bu yana aktiftir) çalışmaları arasında bağlantı kurarak Wallerstein'in izlediği yoldan ayrılmış bulunuyorum. Benim Wallerstein'i takip etmeye ve bunun ardından Quijano ile Dussel'e geçmeye karar vermemde rol oynayan –önemli– sebeplerden biri de, post-yapısalcı ve erken post-kolonyal kuramsallaştırmaların referans ve çıkış noktası olan Aydınlanma'nın ve on sekizinci yüzyılın ötesine geçme ihtiyacımdı. Başka bir deyişle, on altıncı yüzyıla ve Rönesans'a, Güney ve Kuzey Amerika'nın modernitenin kolonyal ufkunda belirişine, diğerlerinin yanı sıra Quijano'yu, Dussel'i, Anzaldúa'yı ve beni doğuran yerel bir tarihe ihtiyacım vardı. Savunmam gereken şey ise modern/kolonyal dünyada kolonyal farkların sınırları (küresel tasarımları uygulama ile arzulama arasındaki sınırlar; mevcut küresel tasarımları yerel projelere dönüştürme arasındaki sınırlar; madunların persektifinden yeniden ifade edi-

len madun ve hegemonik bilgiler arasındaki sınırlar) içerisinde ve içerisinde düşünmenin bir yolunun bulunduğuydu.

Öyleyse sınırdaki düşünme, disiplinler bağlamında nerede konumlanır? Gnoseolojiyi, epistemolojiyi ve hermeneütiği devreye soktuğumdan felsefede mi? Onu modern/kolonyal dünyanın dış sınırlarında konumlandığımdan sosyolojide mi? Sunduğum argüman tarihî olarak, kolonyalite perspektifinden inşa edildiğinden tarihte mi? Kolonyal farka daha yakın bir disiplin olan antropolojinin yetki alanına giren meseleleri ele aldığımdan antropolojide mi? Bunların hiçbirinde konumlanmadığımdan kültürel çalışmalarda mı? Ben, sınırdaki düşünmenin disiplinler-aşırı boyutunun Stuart Hall'un kültürel çalışmaları tanımladığı anlamda, yani disiplinler ve uluslar aşırı bir şey olarak kültürel eleştiridir: "Bir bakıma, İngiltere'deki kültürel çalışmalardan öğrenilebilecek bir şey varsa bu, kültürel çalışmaların –tabii ki farklı bir bağlamda– hep kültür ile güç arasındaki bağlantıya yönelik olduğunda ısrar etmektir. Ben burada kültürel çalışmalarla meşgul olma değil, söz konusu alanın epistemolojik oluşumu bağlamında konuşuyorum." (Hall, 1992, s. 395.)

V

Batı uygarlığı, Oksidentalizm ve modern/kolonyal dünya sistemi arasında gerçekten de kayda değer farklar bulunur. Batı uygarlığı ne Oksidentalizm'in ne de modern/kolonyal dünya sisteminin sinonimidir. Batı uygarlığı ve metafiziği, Yunan tarihinin üzerine "temellenmesi" gereken bir şeydir. Rönesans'ta üstü kapalı bir şekilde kabul edilen bu yorum, Aydınlanma'da açıkça dile getirilmiştir. Oksidentalizm özünde on altıncı yüzyıldan bu yana, özellikle de Amerika kıtasının Batı'ya onun bir parçası ve kenarı olarak dâhil edilmesiyle ilişki içerisinde, kolonyal söylemin ana metaforudur. Onun on altıncı yüzyıldan Aydınlanma'ya kadar Amerika'nın kolonyal söylemde müphem bir rol oynaması bakımından müphem bir metafor olduğu söylenebilir. O bir yandan Avrupa'nın kızı ve varisi (dolayısıyla da geleceği) olarak karakterize edilmiş ve düşünülmüştür. Diğer yandan ise bir kız ve varis olarak bilgi jeo-politikasında ve güç kolonyalitesinde madun bir konum

işgal etmiştir: Güney ve Kuzey Amerika, Avrupa entelektüellerinin perspektifinden İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar madun kendi olmuştur. Kuşkusuz burada bir diğer paralel hikâye bulunur: Bu da, İspanyol Amerika'sı ile Anglo Amerika'nın 1848 ve 1898 yıllarının ardından yeniden konumlandırılmasıdır. Fakat bu süreç görünürde –belki de Tocqueville haricinde– Avrupa'nın entelektüel çevreleri tarafından es geçilmiştir. Ayrıca bu durum, kolonyal güç jeo-politikasının yeniden ifade ediminde Amerika yerlileri ile Afro-Amerikalıların Amerika kıtasındaki çeşitlilikleriyle birlikte güncellenmiş bir Oksidentalizm'in tablosunun dışında bırakılması sonucunda iyice karmaşık bir hâl almıştır.

Batı uygarlığı on beşinci yüzyılda henüz kültürel bir varlık olarak düşünülmemiştir. Bu dönemde Hristiyan âlemi Avrupa (ve Tawantinsuyu ya da Anahuac) kadar müphem şekilde tanımlanmış bir yerde, Batı Hristiyanlarının (yani bir bakıma yafet'in) diyarında konumlanmıştır. Diğer yandan, *eksikliğinde modern/kolonyal dünya sistemi diye bir şeyin olmayacağı (ya da olamayacağı) Batı uygarlığı düşüncesinin temeli üzerine inşa edilen şey, modern/kolonyal dünyanın imgelemine ta kendisi olmuştur*. Böylece modern/kolonyal dünyanın imgelemi, Batı uygarlığı düşüncesinin temelini konumuna karşılık gelmiştir. *O yüzden ben Oksidentalizm'i, Batı uygarlığının modern/kolonyal dünyanın imgelemine yerleşik olan Batı versiyonu (yani kendi öz tanımı) olarak adlandırıyorum*. Batı uygarlığı, metafiziği, logosantrizmi vb. düşünceler, modern/kolonyal dünyanın Batı uygarlığının gitgide büyüyen imgeleminde ifade edilmesi sebebiyle onun sonucu ve gereklilikleridir. Burada Derrida'nın *De la grammatologie* (1967) adlı eserinin Batı uygarlığı ve metafiziği düşüncesinin modern/kolonyal dünya sisteminin başkın imgelemine tohumları hâline geldiği anı boş bırakması gerçekten ilginç bir noktadır.

De la grammatologie'nin (1967) üç klini bulunur: Bunların biri antik dönemden ve halkın yazısından (*l'écriture du peuple* [EP]), ikincisi Rousseau'dan, üçüncüsü de Hegel'den gelir. Antik Yunan uygarlığından modern Fransa ve Almanya'ya uzanan bu evrensel tarih diyagramında Akdeniz doğusundan kuzeybatısına; Hint

Okyanusu’ndan Pasifik Okyanusu’na; on altıncı yüzyılda Akdeniz’den Atlantik Okyanusu’na kadar paralel jeo-tarihî düzenlerin alanında hiçbir şey yoktur. Şimdi ben bu çerçevenin evrensel tarihin hakikati adına düzeltilmesi gerektiğini söylemiyorum. Bunun yerine söylediğim şey, Derrida, Rousseau ve Hegel’in “modern” zamanların referansları olduğu yerde, Quijano, Dussel, Marmon Silko ve benim için evrensel tarihin farklı bir referansa sahip olmasıdır: Bu, Marmon Silko’nun tarihî haritasında (bkz. okuduğunuz kitabın giriş bölümü) özetlenen beş yüz yıllık dönemdir. Bu, kolonyal farka kör kalınması sebebiyle bir kenara atılan susturulmuş, paralel kılınmış ve karşılıklı olarak bağlantılandırılmış tarihlerden biridir.

Kuşkusuz hepsi bu kadarla sınırlı değildir. Çin ve Japonya perspektifinden kolonyal farka yönelik başka tarihler ve çeşitlendirilmiş perspektifler bulunur. Fakat kolonyal fark burada mevcuttur ve çoğu zaman Çin ve Japonya’nın modern/kolonyal (Kuzey Atlantik) dünya ile etkileşimini gizler. Bu bağlamda İslam tarihi ve son altıncı yüzyıldan sonra bir şiddetli çatışma alanını dile getiren Arap ülkeleri de bir diğer önemli noktadır. Benim burada bahsettiğim şey tabii ki yalnızca “tarih” değildir. Ben onun yanı sıra Batı uygarlığı ve metafiziğinin yeniden üretimi altında gizlenen “bilgiler”den söz ediyorum. Tüm bu hikâyeler Batı metafiziğine, Batı metafiziği de onlara teğet geçer. Güç kolonyalitesi ve kolonyal fark, bunları sorunsal ve çelişkili yollarla birbirine bağlayan şeydir. Eğer onlar Batı metafiziğinin dışında yer alıyorsa böyle bir yargı yalnızca, Batı metafiziğinin bir bütünlük değil de küresel bir tasarım olduğu yerel tarihlerden değil de güç kolonyalitesinin hegemonyasından anlamlı olabilir. Sınırlara ve sınırdan düşünmeye yönelik farkındalığı ön plana taşıyan şey, hem –dinden akla kadar– bir kolonizasyon aracı olarak Batı metafiziğinin küresel kapsamına hem de onun tarafından madunlaştırılan bilgilere yönelik tarihî ve eleştirel bir bilincin oluşmasıdır. Bütünlüğün dışında tabii ki hiçbir şey yoktur; ancak bütünlük her zaman belli bir yerel tarihten tasarlanır. Dolayısıyla belli bir yerel tarihin bütünlüğünün dışında, ya alternatif bütünlükler ya da bütünlüğe bir alternatif üreten diğer yerel tarihlerin dışında hiçbir şey yok-

tur. Amerika yerlilerinin kozmolojilerinin on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyılın sonlarına kadar gösterdiği üzere, ontolojik olmayan bir kozmoloji, bütünlüğün temeli olarak (bu ister Hristiyan inancı isterse seküler akıl olsun) Batı'nın ontolojik kozmolojisine bir alternatiftir. Tüm bunların ilgi çekici olan yönü, modern/kolonyal dünya sisteminin tarihinin parçası olan bu imgelemin ekonomik kararları, kamu politikası tasarımları ve uygulamalarını, savaşları ve diğer kontrol biçimlerini, istismarı ve halkların yönetimini haklı çıkarma şeklidir.

VI

1950 ile 1970 yılları arasında Latin Amerika ve Karayipler'de Oksidentalizm ve dekolonizasyon konuları etrafında enteresan bir tartışma biçimlenmiştir. Bu tartışma 1960'lı yılların sonlarında Fransız yapısalcılığı ve post-yapısalcılığındaki patlamayla birlikte gözden kaybolmaya başlamıştır. Bu dönemde Saussure "keşfedilmiş" ve antropolojide (Lévi-Strauss), felsefede (Derrida) ve psikanalizde (Lacan) nüfuzlu bir isim hâline gelmiştir. Saussure'ün dilbilimsel sistemi 1950'li yıllarda Sovyetler Birliği'nde Mihail Bah-tin, İspanya'da da Ortega y Gasset tarafından diyalojik etkileşimler (Bahtin) ve halk dili (Ortega y Gasset) başlıkları altında sorgulanmıştır. Son olarak bahsi geçen sistem sorgulanmış ve kapsamı diskürsif etkileşimleri ve oluşumları (Foucault) içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu dönüşümler ve tartışmalar herkesi akademik kültürü modernize etmenin yapısalcılık ve post-yapısalcılığın peşine takılmayı ifade ettiğine ikna etmiştir. Lyotard (1983) ile Bourdieu'nün adlarının listeye eklenmesiyle birlikte daha konuya önceki akımların dilbilimsel ve diskürsif kapsamını tamamlayan sosyolojik bir boyut dâhil edilmiştir. Önceki yılların Latin Amerika'da cereyan eden Oksidentalizm (O'Gorman, 1958; Fernández Retamar, [1974], 1975), bağlılık (Cardoso ve Faletto, 1979), dekolonizasyon (Fanon; [1959], 1967; 1961; Dussel, 1973; Delich, 1964; Fernández Pardo, 1971) ve ulusal bilinç (Hernández Arregui, 1973) tartışmaları yeni, heyecan verici bir modern entelektüel tartışmaya dâhil olarak kendisini güncellemesi gereken bir

nebze modası geçmiş bir Üçüncü Dünya entelektüel topluluğunun semptomu hâline gelmiştir. Ve bu, gerçekten de heyecan verici bir tartışma olmuştur.

Şimdi bu gelişmelerin yirmi yıl ardından bir yandan ilk tartışmalar arasındaki kesişim noktasına bakabilir, diğer yandan da Oksidentalizm’e, dekolonizasyona, yapısalcılığa ve post-yapısalcılığa yönelik yeni perspektifleri değerlendirebiliriz. Biz, tarihin yönünü değiştirmek ve bunların birini ötekinin karşısına koymaktan ziyade, bu seslere ve Oksidentalizm’i modernitenin üç ana dilinden birinde (bu örnekte Fransızcada) bilgi üretiminin içerisinde ve merkezinden yapıbozumuna uğratan “asil” entelektüel küresel tasarımların altında gömülü olan endişelere yeniden kulak vermek için kıyaslayabiliriz. Modern/kolonyal dünyanın kenarında madun bilgi üretimi madun diller (ya İspanyolca ve Portekizce gibi önceki kolonyal diller ya da Kreol Fransızcası, Martinik Fransızcası ya da Barbados Fransızcası gibi kolonyal farktan doğmuş olanlar) ile bağlantılı olmuştur. Latin Amerika’nın ve özellikle de İspanyol Amerika’sının durumunda kenarlar, içsel kolonyalizmin etkisinden dolayı daha az görünür olan “*inteligencia Criolla*” (önceden bahsettiğim anlamda Kreol entelektüeller) ve Amerika yerlisi entelektüeller tarafından işgal edilmiştir. Kreol entelektüeller, Amerika yerlisi topluluklarıyla birlikte kendileri tarafından ulus-devleti ortaya çıkma sürecindeki yeni on dokuzuncu yüzyıl kolonyalizmleri ile ilişki içerisinde inşa ederken yerli yerine oturtulan güçlü bir içsel kolonyalizmin beraberinde getirdiği sonuçlardan muzdarip olmuştur. Benim Rodolfo Kusch’un Aymara topluluğunun kavramsal mirasına yönelik eleştirel incelemelerini ele alan tartışmam, kenardaki gerilimleri ortaya koyan bir örnektir. Benim Bölüm 6’da Karayiplilerin “*Créolité*” kavramı üzerine olan tartışmam ise, 1950’li yıllardan sonra yükselişe geçen bir siyahi Karayipli entellektüelliği (Lamming, Cesaire, Fanon) ile farklı yerel tarihlere yerleşik olmalarına rağmen “yeni” kıtadaki Afrikalı kölelerin oluşturduğu güçlü bütünlük tarafından biçimlendirilen tarihler arasında görülen benzer bir gerilimi ön plana çıkarır. Bu kıyaslamanın ilginç bir sonucu, Karayipler’de kıtasal Latin Amerika’yla ilişki olarak tersine çevrilen bir durumun gözlemlenmesidir.

Burada okuduğunuz kitapta ele aldığım, 1950 ile 1970 yılları arasında bilgi ve güç kolonyalitesi hakkındaki sorunlar ve tartışmaların oluşturduğu geniş yelpazeyi gösterip ve geleceğe yönelik araştırma ve eğitim planlarıyla bağlantılı kültürel politikalar tasarlamaya yardımcı olabilecek üç örnek sunmak mümkündür. Bu bağlamda, başka bir eserimde (Mignolo, 1992a; 1993b) değindiğim Meksikalı tarihçi ve filozof Edmundo O’Gorman’ın tartışmasını es geçerek, şimdiye kadar fazla ilgi göstermediğim bir ülke olmanın yanı sıra Amerika yerlisi nüfusunun ve bundan daha belirgin olarak siyahi Amerikalı nüfusunun oranının düşüklüğünden dolayı kolonyalitenin modernite kadar önem taşımadığı Arjantin’den üç örnek üzerine odaklanacağım. Bu tanınmış roman yazarı ve edebiyat eleştirmeni David Viñas’ı, “los dos ojos del romanticismo” (romantizmin iki gözü; Viñas, 1982) ifadesi için onurlandırmaya (ve onu değiştirmeye) yönelik tek gözlü bir görüştür. Viñas Arjantin’in bağımsızlık-sonrası (kabaca 1810-1850 yılları arasına denk gelir) ideolojisini analiz etmiş ve Arjantinli romantik şairler ve entelektüellerin bir gözünün Avrupa’ya, diğer gözünün de -onlara göre- ülkenin ve Amerika kıtasının otantik ruhuna karşılık gelen şeye çevirdiğini öne sürmüştür. Bu temel dikotomi, Bölüm 7’de bahsettiğim üzere 1872-1878 yılları arasında Arjantin başkanı olarak görev yapan Domingo Faustino Sarmiento tarafından kaleme alınan ve Latin Amerika’nın entelektüel tarihinin klasik eserlerinden biri olan *Facundo: Civilization and Barbarism*’i (1845) doğurmuştur. *Civilization and Barbarism*, Latin Amerikalı Kreollerin kendilerine, ülkelerine ve üzerinde yaşadıkları altkıtaya yönelik algısını özetlemiş ve bunun geleceğe doğru yansımalarını değerlendirmiştir. Bu algı, coğrafya bilimine ve “uygarlaştırma misyonu” ideolojisinin gitgide artan etkisinin teşvik ettiği dönemin güncel tartışmalarına kayda değer ölçüde aşına olan Brezilyalı deneme yazarı Euclides D’Acuña (Gonzáles Echeverria, 1990; aynı zamanda bkz. okuduğunuz kitapta Bölüm 3) tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında yeniden ifade edilmiştir.

Arjantin’de 1860 (bu, “Ulusal Örgütlenme”nin gerçekleştiği yıldır) ile 1950 yılları arasındaki entelektüel tartışmalar ulus-devletin inşa süreci etrafında biçimlenmiştir. Bu tartışmanın merke-

zinde ise iki rakip emperyalizm biçiminin (İngiltere ve Birleşik Devletler) kesişim noktasında Arjantin ekonomisinin mevcut durumu ve geleceği, yeni küresel düzende et üretimi ve ihracı, Batı sınırlarının genişlemesi ve bunun emperyal taleplerin karşılanması için doğurduğu sonuçlar yer alır. Son olarak, bir öncekiyle ilişkili ana mesele, 1875 ile 1914 yılları arasında ülkeyi radikal bir dönüşüme uğratan geniş Avrupalı göçmen grupları ve bununla bağlantılı olarak yeni emperyal modernite ve uygarlık modelleriyle uyum içerisinde “modern” bir Arjantin’in inşasıdır. Popülizm Arjantin’de 1930’dan 1960’a (Martin-Barbero, [1986], 1997, Bölüm 3) kadar geçerli olan baskın devlet ideolojisi hâline gelmiş ve 1975 ile 1982 yılları arasında iktidarda olan askerî rejimlerin gerektirdiği koşulları yaratmıştır. Ne var ki 1950 yılından sonra Oksident ve Amerika konularını yüzeye çıkararak Arjantin tarihi ve kimliğine adanan gayretleri tamamlamıştır. Bu gibi büyük konular, o dönemde Arjantinlilerin geleceklerine karar vermek için yüzleşmek zorunda olduğu gerçek meselelerden kaçınmanın bir yolu olarak görülmüştür. Geriye dönük bir değerlendirme yapıldığında, Soğuk Savaş’ın başlangıcının Oksidentalizm’e ve Amerika kıtasının onun içinde işgal ettiği konuma dair daha kapsamlı soruların yeniden düşünülmesi teşvik edilerek hissedildiği gibi bir spekülasyonda bulunmak mümkündür. Bu dönemde –o zamana kadar yalnızca Arjantin tarihi üzerine yazmış olan tarihçi ve sosyolog– Bernardo Canal Feijóo, bugün şaşırtıcı bir şekilde unutulmuş olan *Confines de occidente: Notas para una sociología de la cultura americana* (1954) [Batı’nın sınırları: Bir Amerikan kültürü sosyolojisine yönelik notlar] adlı eserini yayımlamıştır. Burada yazarın *la cultura americana*’dan kastettiği şey, İspanyol Amerikan kültürüdür. Canal Feijóo’nun argümanında bizim Batı’nın “sınırları”nda karşılaştığımız şey, fetihden bu yana İspanyollar, İspanyol Amerikan Kreoller ve Amerika yerlileri arasındaki tarihi gerilimdir. Canal Feijóo –Kusch’un sonradan kendi avantajına kullanacağı– *ser-estar* ayrımını, belki de Kusch’un takip edemediği ya da etmek istemediği bir yorumla bu kitapta ortaya koymuştur. Canal Feijóo için *ser* (var olmak anlamında olmak) belli bir kültürü ve bir kişinin kültürel aidiyetini karakterize eden şeydir. *Estar* ise geçicidir. Böylece,

onun Latin Amerikalılara yönelik tespiti, onların *no son* oldukları yerde *estan* olduğudur. Bu, tercüme edildiğinde şöyle anlamlı-anlamsız bir biçim alır: “Onlar olmadıkları yerdedirler.”

Canal Feijóo’nun teşhisi kuşkusuz 1950’li yıllara ait bir teşhis-tir; o, Latin Amerikalı kimliğinin benimsenmesinin İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra modernleşme ve kalkınmanın yeni taleplerine bir tepki olarak yeniden ifade edimidir. Burada referans noktası Birleşik Devletler’den daha çok Avrupa olmuştur. Yirminci yüzyılın ortasındaki hâliyle değerlendirilen İspanya Fransa ve İngiltere ile “İspanyol” arketipi de “Fransız” ve “İngiliz” arketipleriyle kıyaslanmıştır. Arketip bazlı argümanların günümüzde uyandırabileceği kuşkulara rağmen, Canal Feijóo’nun durumunda arketip daha büyük bir meselenin semptomu olmuştur: Bu da emperyal çatışmalar, modern/kolonyal dünyanın iç ve dış sınırlarıdır. Canal Feijóo “İngiliz erkeği” ya da “Fransız erkeği” arketiplerinde, İspanyol ve Latin Amerikan arketiplerinde görülmeyen bir özgüven algıları. O aslına bakılırsa ulusal farklılıklara dayalı olarak değil de emperyal çatışmalar ve modern/kolonyal dünya sisteminin iç sınırları, sistem dâhilinde ifade edilen yer bir yerel tarihin uzun hafızaları aracılığıyla açıklanabilecek daha büyük bir meseleye dikkat çeker. Canal Feijóo, İspanya’nın zaten bütünleşmiş olan modern ulusların ufkunda Fransa ve İngiltere’den daha az “Helenistik” olduğunu ve Katolik İspanya’nın İslam âlemi ve Yahudi topluluklarıyla etkileşimlerinin onun halkına Amerika kıtasında Amerika yerlileri ve Afro-Amerikalılar ile karışık şekilde yaşamaya dair daha açık fikirli bir yaklaşım kazandırdığını gözlemler. O, bu argümanda esasında yerel tarihlerden, uzun hafızalardan ve İngiltere ile Fransa’yı modern/kolonyal dünya sisteminin yeniden ifade ediminde İspanya’dan ayırt edilmesine doğru işaret etmekten bahseder. Yani o, yeni kolonyal güçlerin yükselişiyle birlikte modern/kolonyal dünya sisteminin yeniden ifade edildiğini öne sürer. Son olarak onun, Amerika’nın “keşfi”nin Doğu ile Batı’nın buluşmasına karşılık geldiğinde ısrar ederek, İspanyol Cizvit José de Acosta ([1590], 1962) tarafından on altıncı yüzyılda ileri sürülen ve yakın geçmişte Enrique Dussel (1998a) tarafından 5.000 yıllık dünya sisteminin (Gunder Frank ve Gill, 1993) perspektifinden tek-

rarlanan bir hipotezi yankıladığı görülür. Zamanda geriye doğru giderek modern/kolonyal dünya sisteminin oluşumunun öncesine bakmak, Dussel'in on altıncı yüzyılda İspanyol misyonerler ve bilginler tarafından yerli yerine oturtulan Amerika yerlisi ve tarihine yönelik kolonyal imgelemi düzeltmesine olanak tanır. Canal Feijóo Pasifik'in "keşif"ten önceki tarihini ve Bering Boğazı aracılığıyla gerçekleşerek Labrador'dan Patagonia'ya kadar mevcut Güney ve Kuzey Amerika yerlisi nüfusunu oluşturan göçleri ön plana taşır.

Canal Feijóo'nun "Biz Amerikalılar" ifadesiyle dile getirdiği ses, aslında İspanyol Amerikası'ndaki Kreol entelektüellerin marjinal ve kırık sesidir. Bu, Güney Amerika'da ve bundan elli yıl önce duyulmuş olsa da, Richard Rorty'nin (1998) Canal Feijóo tarafından ifade edilenin ters simetrik yansımaya karşılık gelen "Biz Amerikalılar" ifadesiyle benzerlik gösterir. Aradaki fark ise Rorty'nin temsil ettiği sesin daha gür çıkmasıdır. Ben tabii ki burada onların kişisel zekâları arasında bir kıyaslama yapmıyorum. Bunun yerine modern dünyanın imgelemine yerleşik olan güç kolonyalitesine, dile, bilgiye ve bu iki örnekte kolonyal farkın nasıl netleştiğine ya da belirsizleştiğine dikkat çekiyorum.

Kreol İspanyol Amerikan entelektüeller, benim başka bir esrimde "yersiz söyleyiş"ler (Mignolo, 1995d) olarak bahsettiğim söylemlerin arasında kendilerine bir yer belirlemek için mücadele vermişlerdir. On altıncı yüzyılda hem Amerika yerlilerinin hem de İspanyolların söylemleri yersiz olmuştur. Bunlardan birincisi yerlilerin sözlerini sosyal düzenlerini bozan ve onlara boyun eğdiren insanların önünde dile getirmek zorunda kalması sebebiyle yersizdir. Diğer yandan İspanyolların Yeni Dünya'daki söylemleri, iki sebepten ötürü yersiz olmuştur. Onlar Amerika yerlisi tarihini yazarken ait olmadıkları bir geçmiş, kendi yerel tarihlerinin başka bir kıtada, Atlantik Okyanusu'nun öbür ucunda anlatılan uzak bir hikâyeye karşılık geldiği bir yerde yazmışlardır. Kreol entelektüelleri konumlarını bu ikisi arasında bularak, Amerika yerlileri ve İspanyolların karşılıklı bilgi ve kavrayış ilişkilerinin asimetrik ve karmaşık bütünü dâhilinde kendilerini yersiz bir şekilde ifade etmişlerdir. İspanyolların söyleyişleri aynı zamanda farklı

nedenlerden dolayı yersiz olmuştur. İspanyol mirasları onlara bir temel sağlamış ancak bu, zamanla onların bağımsızlık ilan ederken destek aldıkları baskıcı güç hâline gelmiştir. Kreol entelektüelleri ise kendilerini yabancıları Amerika yerlisi sesleriyle, fark içerisinde kimlikleri hâline gelen İspanyol seslerinin kesişme noktasında tanımlamak zorunda olmuştur. Dolayısıyla onlar, yükseliş sürecindeki yeni dünya güçleri İngiltere ile Fransa'yı model almış ve onları taklit ve takip etmiştir.

Canal Feijóo, İspanyol dilinde *ser* ile *estar* arasındaki farkı kullanarak bu mekânsal uyumsuzluğu aydınlatıcı bir şekilde ortaya koyan bir formül sunar: [Latin] Amerikalılar “oldukları yerde [*dónde ellos estan*] değildirler [*no son*]” Canal Feijóo’nun 1954 yılında sunduğu argüman, Amerikan varlığına dair özcü bir perspektifle, Amerika kıtasının emperyal çatışmaların ve önceden silinmiş anıların (örneğin Asya’dan gelen göçmenlerin Amerika yerlisi nüfusunu oluşturduğu gerçeği) kesişim noktasında oluşumuna dair tarihî bir perspektif arasında gidip gelir. Bu gerilimde onun Latin Amerikalıları oldukları yerde olamayan bir topluluk olarak ifade edişi olumsuz bir anlam taşır. Bugün Canal Feijóo’nun tarihî argümanını okuyup özcü olanı unutarak nostaljiyi kutlamaya dönüştürmek mümkündür: “olduğu yerde [*estar*] olamamak [*ser*]” *sınırdaki düşünmenin temel koşulu* hâline gelir. Dahası, burada söz konusu olan mekânsal uyumsuzluk, beyaz/mestizo (örneğin Amerika yerlisi ya da Afro-Amerikalı olmayan) Kreol entelektüeller tarafından deneyimlenen kolonyal farkın mekânsal uyumsuzluğudur. Canal Feijóo’nun kitabını yayımladığı 1954 yılında böyle bir durumda olmasının doğurduğu sonuçlardan biri de, “arketip erkekler” olarak İngilizler ile Fransızların kuşkusuz bir şekilde *oldukları yerde olabilmelerinden* kaynaklanan bir aşağılık hissidir. Kolonyal fark, taibiri caizse onların sırtlarında yer alan, yani yaşadıkları deneyimlerde görülmeyen bir şey olmuştur. 1999 yılının perspektifinden bakıldığında o günden bugüne çok şeyin değiştiği görülür. *Kişinin olduğu yerde olamaması epistemolojik bir potansiyelin ve her zaman ait olunan yerde olabilmenin yarattığı şiddetli koşulların sınırlarını aşabilen kozmopolitan bir ulus-aşırıcılığın vaadidir. Kişi, nerede düşünüyorsa oradadır.*

VII

Canal Feijóo'nun bahsi geçen kitabı yayımlamasının kısa bir süre ardından sosyoloji disiplini Universidad Nacional de Buenos Aires'e bir yüksek lisans programı olarak resmen dâhil edilmiştir. Sosyal bilimlerin Latin Amerika'ya bu sembolik gelişmeyle girişi, denemelerin bilgi üretiminde diskürsif bir metin türü olarak sahip olduğu gücü ve popülerliği yerinden etmiştir. Böylece Latin Amerika'da sosyal bilimler bünyesinde tarih ve toplumun "bilimsel" analizi, herhangi bir disipline bağlı olmadan sosyal bilimler, beşerî bilimler ve edebiyat arasında serbestçe gezinen denemelerde ortaya koyulan "kişisel" tarih ve toplum analizlerinin yerine geçmiştir. Bununla birlikte sosyal bilimlerde faal olan uzmanların entelektüel üretimi bilimsel normların dışında madunlaştırdığı yeni bir alan yaratılmıştır. Bu epistemolojik gereksinimler, modernleşmenin ve gelişim ideolojisinin bir parçası olmuştur. Modernleşmek üstü kapalı olarak disiplin kazanmayı ima etmiştir; bilgi, düşüncenin katılığından değil, disiplinler normların katılığından dolayı katı görülmüştür. İyi düşünmek, disiplinler normlar ve kurallara uygun düşünmeyi ima etmiştir. Bu noktada sosyal bilimlerin bazı alanlarında entelektüel uzman gibi yeni bir profil belirlemiştir. Bağlılık kuramı Latin Amerika'da ekonomi ve sosyoloji eğitimi görmüş uzmanların aynı zamanda hem akademik hem de toplumsal dönüşümlerle meşgul olduğu belki de ilk entelektüel üretim biçimi olmuştur.

Bu dönem aynı zamanda yeni bir entelektüel türün, Frantz Fanonvari post-kolonyal entelektüelin ortaya çıkışını işaretlemiştir. Böylece, post-kolonyal entelektüelin yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkışı ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında Arjantin'de Esteban Echeverria ya da Domingo Faustino Sarmiento, Birleşik Devletler'de de Thomas Jefferson gibi entelektüellerin belirmesi arasında kayda değer bir fark görülmüştür. Bunların arasında ve aynı zamanda yirminci yüzyılın ikinci yarısında sosyal bilimler Latin Amerika'ya varırken, devrim ve dekolonizasyon Hindistan'a, Cezayir'e ve Hindic'in'e varmıştır. Canal Feijóo'nun ifadesiyle Batı'nın kenarları ya da sınırlarındaki –yani nihayetin-

de Batı'daki- yerel tarihler farklı bir ritme sahip olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın başlarında yaşayan Kreol entelektüelin miraslarının, Latin Amerika'nın Küba Devrimi'nin ardından deneyimlediği Üçüncü Dünya meselelerine uyacak şekilde uyarlanması gerekmiştir. Küba Devrimi'yle birlikte senaryo üç önemli yönden değişime uğramıştır. Bir yandan bölgesel sahipliğin olmadığı, mantığı bakımından Birleşik Devletler'inkine benzeyen ancak içeriksel olarak ondan farklılaşan yeni bir tür kolonyalizm Latin Amerika tarihini işgal etmiştir. Diğer yandan o, modern/kolonyal dünya sisteminin oluşum sürecinde Rusya'nın ve Sovyetler Birliği'nin yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Son olarak ise, Latin Amerika'da hem Batı Hristiyanlığı'nın ve liberal emperyalizmin hem de Sovyetler Birliği'nin sosyalist emperyalizminin sınırlarını görmeyi mümkün hâle getirmiştir. Ve bu sınırlar, o döneme kadar hem neo-liberaller hem de neo-Marksistler tarafından görülmemiş ve düşünülmemiş olan kolonyal farkı açığa çıkarmıştır. Ne var ki Küba Devrimi'ni destekleyen Marksist entelektüellerin görüşleri ile Frantz Fanon'un ortaya koyduğu arasında doğal bir uyum gözlenmemiştir. Bunun yerine, onların arasında bariz şekilde güçlü bir birlik duygusu ve büyük önem taşısa da neredeyse görünmez olan bir fark bulunmuştur: Liberaller ile Marksistlerin ana endişesi sınıf iken, Fanon'un ki ırk ve modern/kolonyal dünyaya yerleşik olan -ve Fransız/Hristiyan ve Cezayir/Müslüman dünyasında yeniden ortaya çıkan- kolonyal fark olmuştur. Ancak her şeyden önce, "siyahilik" in Fanon'un Küba'dan pek uzak olmasa da Afro-Küba bileşenini henüz kavramamış olan Kübalı Marksist entelektüellerden oldukça uzakta kalan Martinik'te edindiği deneyimlere dayalı olarak yeniden ifade edilmesi çok büyük bir kör nokta olmuştur. Burada bir kez daha, kolonyal farka kör kalınma durumuyla yüzleşiyoruz.

Frantz Fanon Arjantin'de kabaca 1966 ile 1974 yılları arasında dekolonizasyonu açık bir şekilde kuramsallaştıran bir grup entelektüeli kayda değer ölçüde etkilemiştir. O Arjantin'de ve Latin Amerika'da yeni sol hareketinin çöküşüne katkıda bulunmuştur. Bu hareket, net bir şekilde Komünist Partisi üyesi üyesi bir grup genç entelektüel (José Aricó, Oscar del Barco, Hector Smuchg-

ler) tarafından yayımlanan *Pasado y Presente* [Geçmiş ve Bugün] dergisiyle doğmuştur. Dergi ilk defa Buenos Aires'te değil, Córdoba'da yayımlanmış ve ilk sayısı 1963 yılında basılmıştır. Ne var ki Fanoncular ile Marksist yeni sol arasında net bir ayrım bulunmuştur. Bu ikincisi devrim ve toplumsal sınıflara odaklanırken, birincisi dekolonizasyon ve ırk ile ilgilenmiştir. Ancak Arjantin'de "Kırlı Savaş" (1976-1982) ve sürgün yıllarında (o dönemde yeni solun üç ana entelektüel figürü olan José Aricó, Oscar del Barco ve Juan Carlos Portantiero Meksika'ya sürülmüştür) yükü sırtlanan Marksist yeni sol olmuştur. Fanoncu yeni sol Marksizm ile boy ölçüşebilecek bir güç hâline gelmesine yetecek kadar kuvvetli olmadığından 1976'dan sonra Fanon'a dair makaleler ya da tartışmalar bulmak zordur. Çıkarılabilecek sonuçlar ise, daha detaylı şekilde incelenmeleri gerekse de oldukça açıktır: Diktatörlük dekolonizasyonun yerine geçmiş ve acımasız bir içsel kolonyalizm kurarak Pablo Gonzáles Casanova (1965) ve Rodolfo Stavenhagen (1965) tarafından tarif edilen içsel kolonyal durumla ilişkili olarak bazı temel değişimler gerçekleştirmiştir: "Düşman" yüzünü değiştirmiş ve baskı daha şiddetli hâle gelmiştir. Düşman artık ırkına göre (örneğin siyahiler, Yahudiler, Amerika yerlileri) değil, Batı uygarlığının yeni yüzünü açığa çıkaracak şekilde ideolojisine göre (örneğin Komünistler) sınıflandırılmıştır. Bu konuşma biçimi "Kırlı Savaş" sırasında Arjantin askerî "cunta"sının Washington'dan aldığı destekle ittifak içerisinde oldukça belirgin bir şekilde kullanılmıştır. Bu gerçekten de paradoksal bir gelişmedir. Açık bir şekilde Batı ideolojisinin ve metafiziğinin bir parçası olan sosyalizm ve komünizm, liberal ve neo-liberal Batı hegemonyası tarafından Batı-karşıtı projeler olarak inşa edilmiştir. Kolonyal farkı bir kez daha bastıran bu paradoksal hamleyle birlikte etnik, toplumsal cinsiyet ve nesil mücadeleleri ideolojik bir sınıflandırma kategorisi olarak "komünizm"in altında toplanmıştır. Böylece Komünist (ya da bunun Arjantin'deki varyasyonlarından herhangi biri) olduğundan kuşku duyulduğunda baskıya ve şiddete maruz kalmış, hapse atılmış, öldürülmüş ya da sürgüne gönderilmiştir.

Latin Amerika'da post-kolonyal meselenin post-Oksidentalizm ve post-diktatörlük ile ilişki içerisinde yeniden çerçeveye

oturtulması gerekir. Bu, Afrika ve Asya'daki dekolonizasyon ile Latin Amerika'daki dekolonizasyon arasındaki önemli paralelliklerden ve farklılıklardan biridir. Çünkü Arjantin'de ve Güney Konisi'nde dekolonizasyonun Batı'nın devlet-ulus modelini çıkış noktası almadığı görülür. Bölüm 3'te açıkladığım üzere, Latin Amerika'da ulus-inşası süreci ulus-devletin Avrupa'da pekişmesinden sonra gerçekleşmek yerine modernite projesine dâhil olmuştur. Burada asıl konu, ulus-devletlerin Amerika'da Avrupa'dakinden daha erken bir tarihte görülmeye başlayıp başlamadığından ziyade, Amerika kıtasında ulus-devlet inşasının modernite projesine dâhil olmasıdır. Soğuk Savaş sırasında dekolonizasyon, bugün kabul gören tüm başarısızlıklarıyla birlikte (Beji, 1982; Mamdani, 1996) ulus-inşası sürecini üstü kapalı olarak varış noktası (Fanon, 1961; [1964], 1988) almıştır. On dokuzuncu yüzyılında başlarında dekolonizasyon, ulus-devletin zaten Avrupa'da biçimlenmiş bir şey olmak yerine hem Avrupa'da hem de Latin Amerika'da kurulmakta olması sebebiyle ulus-inşasına aynı şekilde bakmamıştır. Ortadaki muazzam uçurum ise, Anderson ([1983], 1991) tarafından bir kez daha göz ardı edilen kolonyal fark olmuştur.

VIII

Ben bir zamanlar “iç ve dış” diye bir şeyin olmadığına inanıyordum. Bugün, artık inanmadığım bu yargıyı hâlâ duyuyorum. Burada tabii ki iç ile dışın “bulunmadığını” değil, bu önermelerin sağlam olmadığını ve bunların ikisinin de aynı epistemolojik ön varsayım (dünyaya yönelik göndergesel bir yargının öne sürülebileceği ve yargıların hakiki göndergesel değerlerine göre muhakeme edilebileceği varsayımı) tarafından desteklendiğini söylüyorum. “İç ve dış diye bir şey yoktur” savında dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bulunuyor. Burada mesele, böyle bir “şey”in var olup olmadığı değildir. “İç ve dışın var olduğu”nu söylemek, onların var olmadığı söylemek kadar absürt olur. Kim bize bunlardan hangisinin Tanrı'nın ötesinde gerçek olduğunu söyleyebilir? Diğer yandan, her iki önerme de –onları sunduğum biçimleriyle– oldukça kuşkulu bir ilke tarafından desteklenir: Bu da, ne-

yin gerçek olup neyin olmadığını belirtmenin mümkünlüğüdür. Benim ciddi olarak inandığım şey, “olan” şeyin, neyin “ol”duğunu belirten kişi olduğudur. Burada inkâr edilemeyen gerçek, yargının içeriğinin onun bildirdiği şeye karşılık gelip gelmediği değil, yargının kendisidir. Dolayısıyla ben bardağın yarı boş olduğu kadar yarı dolu olduğunu düşünüyorum.

Ne var ki, “iç ve dış diye bir şey yoktur” savına dair bir diğer uyarıda bulunmakta fayda görüyorum. Bu önermenin belirttiği şey, bizim dikotomileri kelime dağarcığımızdan çıkarıp atmamız gerektiğidir. Ben bu ilkenin doğruluğuna, kolonyal söylem modern/kolonyal dünya sisteminin imgeleminde güç istencini haklı çıkaran dikotomilerin üretiminde en etkili stratejilerden biri olduğu için inanıyorum. Bu, tarihî bir gerçektir. Benim dünyada iç ve dış diye bir şeyin olmadığını öne sürmemde bir sakınca yoktur. Benim dikotomileri ortadan kaldırmamın ya da en azından bunu denememin de bir mahsuru yoktur. Burada başarılması daha zor olan şey, kolonyal söylemin ve epistemolojinin kolonyal farklar icat ederek dünyaya empoze ettiği tarihî dikotomileri unutmak ya da ortadan kaldırmaktır.

Ben burada mantıksal değil tarihî bir argüman ortaya koymaya çalışıyorum. Modern/kolonyal dünya sisteminde iç ve dış sınırlardan (örneğin dışsallıktan) bahsettiğiniz zaman, bir bakıma iç ve dış diye bir şeyin varolduğunu ön varsayım olarak kabul edersiniz. Dahası, “Oksident”in modern/kolonyal dünya imgeleminin başkın metaforu olduğunu ileri sürerseniz, bir bakıma –herhangi bir yerde– dışın varlığını kabul eder ve “Oksident”in içi tanımladığını savunursunuz. Tabii ki “bütünlük”ün sistemin içi ile dışının toplamı olduğunu ve dolayısıyla bütünlüğün dışı diye bir şeyin olmadığını da söyleyebilirsiniz. Bunda bir sakınca olmasa, tarihî olarak tehlikeli ve alakasız bir şey söylemiş olursunuz. Sınırlar tarihte ve modern/kolonyal dünyada, kolonyal farkı karşısına alan güç kolonyalitesi tarafından belirlenmiştir.

Bugün tarihî bakımdan ve modern/kolonyal dünya sisteminin çerçevesi dâhilinde, mantıksal-metafiziksel “iç ve dış diye bir şey yoktur” yargısına denk savlar duyuyorum. Ve bu savların, kendile-

rini açıkça “iç”e yerleştirerek “dış”a kayıtsız kalan meslektaşlarım tarafından dile getirildiğini görüyorum. Diğer yandan, iç/dış ayrımlarına inanan –Üçüncü Dünyalı– meslektaşlarım da bulunuyor. Şimdi bu gerçeği, onların talihsiz bir şekilde kuramsal yönden geri kalmış ve az gelişmiş olduklarını, bu yüzden metropoliten araştırma merkezlerinde yapılan son keşiflerden biri olarak iç ve dış diye bir şeyin olmadığını henüz bilmediklerini öne sürerek açıklamak mümkündür. Bu açıklama makul görünse de, onun gerçekleşme uyuşmadığı görülür. Üçüncü Dünya’da –merkez ile çevre, merkez ile kenar ya da Birinci ve Üçüncü Dünya biçiminde ele alınan– iç ile dış arasındaki ayrımı hevesle ortaya koyan meslektaşlarım, kuramsal bakımdan en bilgili ve “gelişmiş” olanlardır. Ben bunun yanı sıra Üçüncü Dünya’da iç ve dış diye bir şeyin olmadığını ısrarla savunacak meslektaşlarımın olduğunu da biliyorum. Ancak bu, onların kuramsal bilgi birikiminin eksikliğinden ve entellektüel bakımdan diğerlerinden daha fazla kolonize edildiklerinden akademik bir avangard entelektüel sınıftan gelen baskın önermeleri tekrarlamaları ve ezberden okumalarından ve modern/ko-lonyal dünyanın “içi”nde yer alan yerel tarihlere tepki göstermelerinden kaynaklanıyor olabilir.

İç ve dış, merkez ve çevre, dünya ontolojisinden ziyade ifade edim mahallini belli eden çifte metaforlardır. İç ve dış, merkez ve çevre diye bir şey vardır da, yoktur da. Esasında var olan şey, bu karşıtlıkları güç kolonyalitesinin, bilginin madunlaştırılma sürecinin ve kolonyal farkın içerisinde onaylayan ya da reddeden öznelerin sözüdür. Sınırdaki düşünmenin nihai ufku yalnızca kolonyal kategorileri eleştirme gayretini içermez; o aynı zamanda bilgilerin madunlaştırılmasını ve güç kolonyalitesini düzeltme gayretini içerir. Bu ufuk ayrıyeten içinde dikotomilerin yerine görünürde birbiriyi le çeşilen terimlerin bütünleyiciliğinin konulabileceği yeni bir düşünme biçimine doğru işaret eder. Sınırdaki düşünme modern/ko-lonyal dünyanın, güç kolonyalitesinin, bilgilerin madunlaştırılma sürecinin ve kolonyal farkın uzun tarihinin yerini alacak başka bir mantığa, başka bir düşünmeye, başka bir dile giden kapıyı açabilir.

KAYNAKÇA

- Aarsleff, Hans. *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
- Abdel-Malek, Anouar. *Social Dialectics*, Cilt 1, *Civilizations and Social Theory*, Macmillan, Londra, 1981.
- Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, New York, 1989.
- Adam, I. (Ed.) ve H. Tifin (Ed.). *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, University of Calgary Press, Calgary, Alberta, 1990.
- Adams, Hazard. "Canons: Literary Criteria/Power Criteria", *Critical Inquiry*, 1988, Sayı 14, s. 748-764.
- Adorno, Rolena (Ed.) ve Walter D. Mignolo (Ed.). *Colonial Discourse*, Özel sayı *Disposito/n*, 1989, s. 36-38.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*, Continuum, New York, [1966], 1995.
- Ahmad, Aijaz. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text*, Sayı 16, s. 3-25.
- Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Literatures, Nations*, Verso, Londra, 1992.

- Ahmed, Akbar ve Ziauddin Sardar. *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, New York, 1990.
- Alarcón, Norma. "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", Gloria Anzaldúa (Ed.), *Making Face/Making Soul*, Aunt Lute Foundations Books, San Francisco, s. 356-369.
- Alarcón, Norma. "Conjugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance", A. Arteaga (Ed.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland*, Duke University Press, Durham, N.C., s. 125-138.
- Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*, Verso, Londra, 1993.
- Albó, Xavier. "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia", D.L. Van Cott (Ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, St. Martin's Press, New York, 1994, s. 55-82.
- Albó, Xavier. "Our Identity Starting from Pluralism in the Base", J. Beverley (Ed.), J. Oviedo (Ed.) ve M. Aronna (Ed.), *The Postmodern Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham, N.C., 1995, s. 18-32.
- Albó, X. (Ed.) ve R. Barrios (Ed.). *Cultura y politica*, Cilt 1, *Violencias encubiertas en Bolivia*, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993.
- Alcoff, Linda. "The Elimination of Experience in Feminist Theory", Women Studies Symposium'da sunulmuş bir makale, Cornell Üniversitesi, 3 Şubat 1995.
- Amin, Samir. "Introducción. Mundialización y acumulación capitalista", S. Amin (Ed.) ve P. Gonzales Casanova (Ed.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, Cilt 1, *Mundialización y acumulación*, Anthropos, Barselona, 1995a, s. 11-50.
- Amin, Samir. "El debate sobre la mundialización", S. Amin (Ed.) ve P. Gonzales Casanova (Ed.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, Cilt 1, *Mundialización y acumulación*, Anthropos, Barselona, 1995b, s. 367-390.
- Amin, Samir. "Reflections on the International System", P. Golding (Ed.) ve P. Harris (Ed.), *Beyond Cultural Imperialism: Glo-*

- balization, Communication and the New International Order*, Sage, Londra, 1996, s. 10-24.
- Anand, R. P. "Attitude of the Asian-African Countries towards Certain Problems of International Law", *International Comparative Law Quarterly*, 1966, Sayı 15, s. 55-75.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, [1983], 1991, Revize edilmiş baskı.
- Angenot, Mard (Ed.), Jean Bessiere (Ed.), D. Fokkema (Ed.) ve E. Kushner (Ed.). *Théorie littéraire: Problèmes et perspectives*, PUE, Paris, 1983.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987.
- Aparicio, Frances. "Whose Spanish, Whose Language, Whose Power? An Ethnographic Inquiry into Differential Bilingualism", Relocation of Languages and Cultures adlı konferansta sunulmuş bir makale, Duke Üniversitesi, 10-12 Mayıs 1996.
- Aparicio, Frances. "On Sub-Versive Signifiers. Tropicalizing Languages in the United States", F. Aparicio (Ed.) ve S. Chávez-Silverman (Ed.), *Tropicalizations: Transcultural Representations on Latinidad*, University Press of New England, Hanover, N.H., 1997, s. 194-212.
- Apel, Karl-Otto. "Discourse Ethics before the Challenge of Liberation Philosophy", Enrique Dussel (Ed.), Eduardo Mendietta (Ed., Çev.), *The Underside of Modernity: Apel, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1996, s. 163-204.
- Apffel-Marglin, F. (Ed.) ve S. A. Marglin (Ed.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Appiah, Kwame Anthony. "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 1991, Sayı 17, s. 336-357.

- Appiah, Kwame Anthony. "Against National Culture", P.C. Pfeiffer (Ed.) ve L. Garcia-Moreno (Ed.), *Text and Nation*, Camden House, Columbia, S.C., 1996.
- Ardao, Arturo. *América Latina y la Latinidad*, UNAM, Meksika, 1980.
- Ardao, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Centro de Estudios "Romulo Gallegos", Caracas, 1993.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, New York, [1948], 1968.
- Arguedas, José Maria. *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, Ediciones Salqantay, Lima, 1962.
- Arguedas, José Maria. *Formación de una cultura nacional idoamericana*, Siglo XXI, Meksika, 1975.
- Aricó, José. *Marx y América Latina*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, 1980.
- Aricó, José. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*, Nueva Sociedad, Buenos Aires, 1988.
- Arnheim, Rudolf. *The Power of the Center: A Study of Composition in the Visual Arts*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- Arnold, James. "The Gendering of Créolité. The Erotics of Colonialism", M. Condé (Ed.) ve M. Conttenet-Hage (Ed.), *Penser la créolité*, Editions Karthala, Paris, 1995, s. 19-40.
- Arright, Giovanni. *The Long Twentieth Century*, Verso, Londra, 1994.
- Arright, Giovanni. "Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Nondebates of the 1970's", *Review* 21, 1998, Sayı 1, s. 113-139.
- Arteaga, Alfred (Ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994.
- Asad, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", James Clifford (Ed.) ve George E. Marcus (Ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1988, s. 141-164.
- Azpurúa, Ramón ve José Felix Blanco. *Documentos para la historia del Libertador*, Impr. de "La Opinión nacional", Caracas, 1875-1878.

- Baker, Houston. "The Promised Body: Reflections on Canon in an Afro-American Context", *Poetics Today* 9, 1988, Sayı 2, s. 339-356.
- Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*, Press Universitaires de France, Paris, 1985.
- Balibar, Etienne. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, J. Swenson (Çev.), Routledge, New York, 1994.
- Balibar, E. Ve I. Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Londra, [1988], 1991.
- Balutansky, K. M. Ve M. A. Sourieau. *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language and Identity*, University Press of the West Indies, Barbados, 1998.
- Barker, F. (Ed.), P. Hulme (Ed.) ve M. Iversen (Ed.). *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester University Press, Manchester, 1994.
- Barragán, Rossana. "The Spirit of Bolivian Modernity. Citizenship, Infamy and Patriarchal Hierarchy", *Economic and Political Weekly* 32, 1997, Sayı 30, s. 58-67.
- Barrán, José Pedro. *Historia de la Sensibilidad en Uruguay, Cilt 2, El disciplinamiento, 1860-1920*, Facultad de Ciencias y Humanidades, Montevideo, 1990.
- Bauzon, Leslie E. "Comments on the Borderless State of Indigenous Culture in the Process of Globalization", *Globalization and Indigenous Culture*, Institute for Japanese Culture and Classics, Tokyo, 1997, 122-133.
- Becker, Alton. "A Short Essay on Linguaging", Frederick Steier (Ed.), *Research and Reflexivity*, Sage, Londra, 1991.
- Behdad, Ali. *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994.
- Béji Héle. *Désenchantement national*, Maspéro, Paris, 1982.
- Béji Héle. *L'imposture culturelle*, Stock, Paris, 1997.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.

- Berger, Mark T. "Civilizing the South: U.S. Rise to Hegemony in the Americas and the Roots of 'Latin American Studies', 1989-1945", *Bulletin of Latin American Research* 12, 1993, Sayı 1, s. 1-48.
- Berger, Mark T. *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas, 1898-1990*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau ve Raphael Confiant. *Éloge de la Créolité/In Praise of Creoleness*, Gallimard, Paris, [1989], 1993.
- Bernasconi, Robert. "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", C. E. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997, s. 183-196.
- Beverley, J. "Sobre la situación actual de los estudios culturales", J. A. Mazzotti (Ed.) ve U. J. Zevallos Aguilar (Ed.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas, Philadelphia, 1996.
- Beverley, J. (Ed.), J. Oviedo (Ed.) ve M. Aronna (Ed.). *The Postmodern Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham, N.C., 1995.
- Beuchot, Mauricio. *El Problema de los universales*, Universidad Autónoma de México, Meksika, 1981.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*, Routledge, New York, 1994.
- Bilbao, Francisco. *La América en peligro*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, [1862], 1988.
- Bilbao, Francisco. *El evangelio Americano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, [1864], 1988.
- Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, [1783-1830], 1985.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, Meksika, 1982.
- Bonilla, F. (Ed.), E. Meléndez (Ed.), R. Morales (Ed.), M. de Angeles Torres (Ed.), *U.S. Latinos, Latin Americans, and the Paradox of Interdependence*, Temple University Press, Philadelphia, 1998.

- Boone, Elizabeth (Ed.) ve Walter D. Mignolo (Ed.). *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994.
- Bornholdt, Laura. "The Abbé de Pradt and the Monroe Doctrine", *Hispanic American Historical Review*, 1944, Sayı 24, s. 201-221.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson (Ed.), Polity/Blackwell, Cambridge, 1991.
- Bourdieu, Pierre. "Thinking about Limits", M. Featherstone (Ed.), *Cultural Theory and Cultural Change*, Sage, Londra, 1992.
- Bourdieu, Pierre. "L'essence du néolibéralisme", *Le Monde Diplomatique*, 1998a, Sayı 548, s. 3.
- Bourdieu, Pierre. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Raison d'Agir, Paris, 1998b.
- Bouysse-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt ve V. Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz, 1987.
- Boyarín, J. *Thinking in Jewish*, Chicago University Press, Chicago, 1996.
- Brathwaite, Edward Kamau. "La criollización en las Antillas de lengua inglesa", L. Zea (Ed.), *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Meksika, [1977], 1993, Sayı 3, s. 251-272.
- Brathwaite, Edward Kamau. *Third World Poems*, Logman, Essex, 1983.
- Brathwaite, Edward Kamau. *History of the Voice: The Development of National Languages in Anglophone Caribbean Poetry*, New Bacon, Londra, 1984.
- Brathwaite, Edward Kamau. "Reading of His Poetry", *The Inventions of Africa: Africa and the Literature of the Continent and the Diaspora* adlı atölyede sunulmuş bir makale, Center for Afroamerican and African Studies, University of Michigan, Ann Arbor, 17 Nisan 1992.
- Bruns, Gerald L. "Canon and Power in the Hebrew Scriptures", *Critical Inquiry*, 1984, Sayı 10, s. 463-479.

- Bull, H. (Ed.) ve Watson (Ed.). *The Expansion of International Society*, Oxford University Press, New York, 1984.
- Burgess, John William. *Political Science and Comparative Constitutional Law*, Ginn, Boston, 1890.
- Calderón, H. (Ed.) Ve J. Saldivar (Ed.). *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Duke University Press, Durham, N.C., 1991.
- Calhoun, Craig. *Critical Social Theory*, Blackwell, New York, 1995a.
- Calhoun, Craig. *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995b.
- Canal Feijóo, Bernardo. *Confines de occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1954.
- Candido, Antonio. *Essays on Literature and Society*, giriş yazısı Howard S. Becker (Ed., Çev.) tarafından yazılmıştır, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.
- Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Bantam Books, New York, 1975.
- Capotanu, Scarlato, Francisco ve diğerleri (Ed.). *O novo mapa do mundo. Globalização e espaço Latino-Americano*, Editorial Hucitec, Sao Paolo, 1994.
- Cardoso, Fernando Enrique. "The Consumption of Dependency Theory in the United States", *Latin American Research Review* 12, 1977, Sayı 3. Yeniden baskısı için bkz. *As idéias e seu lugar*, Editoria Vozes, Petropolis, 1993, s. 125-150.
- Cardoso, Fernando Enrique. *As idéias e seu lugar*, Editorial Vuzes, Petropolis, 1993.
- Cardoso, Fernando Enrique ve E. Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, Siglo XXI, Meksika, 1969.
- Cardoso, Fernando Enrique. *Dependency and Development in Latin America*, University of California Press, Berkeley, 1979.
- Cassirer, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1951.

- Cassirer, E. (Ed.), P. O. Kristeller (Ed.) ve J. H. Randall Jr. (Ed.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago University Press, Chicago, 1948.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barselona, 1996.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. "Language Policy in Peru: A Historical Overview", N. H. Hornberger (Ed.), *Bilingual Education and Language Planning in Indigeous Latin America*, 1989, s. 11-33. Özel baskı *International Journal of the Sociology of Language* 77.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. *América hispánica (1492-1898)*, Labor, Madrid, 1985.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 1992a, Sayı 37, s. 1-26.
- Chakrabarty, Dipesh. "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History", *Cultural Studies* 6, 1992b, Sayı 3, s. 337-357.
- Chakrabarty, Dipesh. "Marx after Marxism: History, Subalternity and Difference", *Meanjin* 52, 1993, Sayı 3, s. 421-434.
- Chakrabarty, Dipesh. "Marx after Marxism: Subaltern Histories and the Question of Difference", *Polygraph*, Sayı 6-7, s. 11-16.
- Chambers, Ian (Ed.) ve Lidie Curti (Ed.). *The Post-Colonial Question*, Routledge, 1996, New York.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Chatterjee, Partha. "Talking about our Modernity in Two Languages", *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Oxford, Yeni Delhi, 1997, s. 263-285.
- Chen, Kuan-Hsing. "Voices from the Outside: Towards a New Internationalist Localism", *Cultural Studies* 6, 1992, Sayı 3, s. 476-484.

- Chen, Xuaineu. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Choque, Roberto, Humberto Mamani, Esteban Ticona ve diğerleri. *Educación indígena: ciudadanía o colonización?*, Giriş yazısı Victor Hugo-Cárdenas tarafından yazılmıştır, Aruwiwiri, La Paz, Bolivya, 1992.
- Churchill, Ward. "I am indigenist", *Struggle for the Land: A Land Rights Reader*, Common Courage, Monroe, Maine, 1992.
- Churchill, Ward. *A Little Matter of Genocide Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*, City Lights Books, San Francisco, 1997.
- Citarella, Lucia. "Problemas de educación y modelos de desarrollo: el caso de los criollos del Caribe", Luis Enrique Lázpex (Ed.) ve Ruth Moya (Ed.), *Pueblos indios, estados y educación*, Proyecto EBI, Lima, 1989, s. 167-188.
- Cliff, Michelle. *The Land of Look Behind*, Firebrand Books, Ithaca, N.Y., 1985.
- Clifford, James. "Notes on Travel and Theory", *Inscriptions*, 1989, Sayı 5, s. 177-188.
- Clifford, James. "Travelling Cultures", *Routes: Travel and Translation in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, s. 17-46.
- Cline, Howard F. "The Latin American Studies Association: A Summary Survey with Appendix", *Latin American Research Review* 2, 1966, Sayı 1, s. 57-79.
- Coe, Michael D. *Breaking the Maya Code*, Thames and Hudson, New York, 1992.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, Tercer Mundo Editores, Bogota, 1987.
- Coltelli, Laura. *Winged Words: American Indian Writers Speak*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.
- Condé, Maryse. "Créolité without Creole Language?", K. M. Balutansky (Ed.) ve M. A. Sourieau (Ed.), *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Lite-*

- ature and Identity*, University Press of Florida, Gainesville, 1998, s. 101-109.
- Condé, Maryse (Ed.) ve Cottenet-Hage, M. (Ed.). *Penser la créolité*, Editions Karthala, Paris, 1995.
- Conde, Roberto Cortés ve Ezequiel Gallo. *La formación de la Argentina moderna*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Constable, Olivia Remie (Ed.). *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
- Cornejo Polar, Antonio. *La formación de la tradición literaria en el Perú*, CEP, Lima, 1989.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Editorial Horizonte, Lima, 1994.
- Coronil, Fernando. "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint", *Cuban Counterpoint*'in giriş bölümü Fernando Ortiz tarafından yazılmıştır, Duke University Press, Durham, N.C., 1995.
- Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology* 11, 1996, Sayı 1, s. 52-87.
- Coronil, Fernando. *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Coulmas, Florian. "What is a National Language Good For?", F. Coulmas (Ed.), *Forked Tongues: What Are National Languages Good For?*, Karoma Publishers, Singapur, 1988.
- Cuming, Bruce. "Boundary Displacement: Area Studies and International Studies during and after the Cold War", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 29, 1997, Sayı 1, s. 6-26.
- Curtius, Ernst-Robert. *L'idée de civilisation dans la conscience française*, Henri Jourdan (Çev.), Publication de la Conciliation Internationale, Paris, 1929.
- Curtius, Ernst-Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*, W. R. Trask (Çev.), Princeton University Press, Princeton,

1953. Orijinal baskı için bkz. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, A. Francke AG Verlag, Bern, 1948.
- Cussen, Antonio. *Bello and Bolivar: Poetry and Politics in the Spanish American Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Das, Veena. "Subaltern as Perspective", *Subaltern Studies*, 1989, Sayı 6, s. 310-324.
- De Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, [1590], 1962.
- De Ipola, Emilio. "Jose Aricó: pensar entre reflejos", *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Ariel, Buenos Aires, 1997.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis, [1987], 1996.
- Delich, Francisco. "La teoría de la revolución en Frantz Fanon", *Pasado y Presente*, 1964, Sayı 4, s. 23-41.
- Deloria, Vine, Jr. "Civilization and Isolation", *North American Review* 263, 1978, Sayı 1, s. 11-14.
- Deloria, Vine, Jr. "Vision and Community", Mar Peter-Raoul ve diğerleri (Ed.), *Yearning to Breathe Free: Liberation Theologies in the United States*, Orbis Books, New York, 1990, s. 71-79.
- Deloria, Vine, Jr. *For this Land: Writings on Religion in America*, Routledge, New York, 1999.
- De Nebrija, Antonio. *Introductiones latinae*, Salamanca, 1481.
- De Nebrija, Antonio. *Gramática de la lengua castellana*, Salamanca, 1482.
- De Nebrija, Antonio. *Reglas de orthografía en la lengua castellana*, Alcalá de Henares, 1517.
- Depestre, René. "Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas", L. Zea (Ed.), *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Meksika, [1969], 1993, Sayı 1, s. 231-241.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques. *Positions*, A. Bass (Çev.), University of Chicago Press, Chicago, [1972], 1991.

- Derrida, Jacques. *Points...*, E. Weber (Ed.), P. Kamuf ve diğerleri (Çev.), Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*, Galilee, Paris, 1996.
- Derrida, Jacques. *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*, Patrick Mensah (Çev.), Stanford University Press, Stanford, California, 1998.
- Desnoes, Edmundo. "Nacer en Español", A. Arteaga (Ed.), *An Ot-her Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994.
- De Vos, Jan. *Vivir en frontera. La experiencia de los Indios de Chiapas*, Secretaria de Educación Publica, Meksika, 1994.
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20, 1994, Sayı 2, s. 328-356.
- Dissanayake, Wimal ve Mimi Nichter. "Native Sensibility and Literary Discourse", Larry E. Smith (Ed.), *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*, Prentice-Hall, 1987, s. 114-122.
- Djait, Hichem. *Europa y el Islam*, Libertarias/Prodhuft, S.A., Madrid, [1980], 1990.
- Dorfman, Ariel. *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1998.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*, Vintage Books, New York, [1905], 1990.
- Du Bois, W.E.B. *A Reader*, D. Levering Lewis (Ed.), Henry Holt, New York, 1995.
- Du Bois, W.E.B. *On Race and Culture*, B. W. Bell (Ed.), E. R. Gros-holz (Ed.) ve J. B. Stewart (Ed.), Routledge, New York, 1996.
- Durand, Gilbert. "On the Disfiguration of the Image of Man in the West", *Eronos* 38, 1969, s. 45-93.
- During, Simon. "Postmodernism or Postcolonialism", *Landfall*, 1985, Sayı 155, s. 366-380.
- Dussel, Enrique. *History and the Theology of Liberation: A Latin Ame-rican Perspective*, J. Drury (Çev.), Orbis Books, New York, [1973], 1976.

- Dussel, Enrique. *Caminos de la liberación latino-americana*, Latinóamerica Libros, Buenos Aires, 1973, Cilt 1.
- Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*, A. Martinez (Çev.) ve C. Morkovsky, Orbis Books, [1974], 1985, New York.
- Dussel, Enrique. *Liberación Latinoamericana y Emanuel Levinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975.
- Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, Meksika, 1985.
- Dussel, Enrique. *El capital: los Grundrisse (1857-1858)*, Siglo XXI, Meksika, 1988.
- Dussel, Enrique. *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Meksika, 1990.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas*, Michael D. Barber (Çev.), Continuum, New York, [1992], 1995.
- Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity", *Boundary*, [1993], 1995, Sayı 2, s. 20-23. Yeniden baskısı için bkz. *The Postmodernism Debate in Latin America*, J. Beverley (Ed.), J. Oviedo (Ed.) ve M. Aronna (Ed.), Duke University Press, Durham, N.C., [1993], 1995, s. 65-76.
- Dussel, Enrique (Ed.). *Debate en torno a la etica del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, Meksika, 1994a.
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogota, 1994b.
- Dussel, Enrique. "Ethical Sense of the 1994 Maya Rebellion in Chiapas", *Journal of Hispano-Latino-Theology*, 1995, Sayı 2-3, s. 41-56.
- Dussel, Enrique (Ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, E. Mendieta (Ed., Çev.), Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1996a.
- Dussel, Enrique. "World System, Politics, and the Economic of Liberation Philosophy", Eduardo Mendieta (Ed., Çev.), *The Underside of Modernity: Apel, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1996b, s. 213-239.

- Dussel, Enrique. "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", E. Jameson (Ed.) ve M. Miyoshi (Ed.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, N.C., 1998a.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Meksika, 1998b.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial (L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660)*, Institut Français d'Études Andines, Paris, 1971.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*, Cilt 1, *The History of Manners*, E. Jephcott (Çev.), Pantheon Books, New York, [1937], 1982.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*, Cilt 2, *State Formation and Civilization*, E. Jephcott (Çev.), Pantheon Books, New York, 1978.
- Elias, Norbert. "The Retreat of Sociologists into the Present", *Theory, Culture and Society* 4, 1987, Sayı 2-3, s. 223-247.
- Elias, Norbert. *On Civilization, Power and Knowledge: Selected Writings*, giriş yazısı Stephen Mennell (Ed.) ve Johan Goudsblom (Ed.) tarafından yazılmıştır, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Engels, Frederick ve Karl Marx. *On Colonialism*, Progress Publishers, Moskova, 1959.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Escobar, Arturo. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia", L. Lowe (Ed.) ve D. Lloyd (Ed.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham, N.C., 1997, s. 201-226.
- Esteva, Gustavo. "Hosting the Otherness of the Other: The Case of the Green Revolution", F. Apffel-Marglin (Ed.) ve S. A. Marglin (Ed.), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 185-248.

- Étienne, Bruno. *L'Islamisme Radical*, Hachette, Paris, 1987.
- Eze, C., E. (Ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1997a.
- Eze, C., E. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", C. E. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1997b, s. 103-140.
- Eze, C., E. "Democracy or Consensus? A Response to Wiredu", C. E. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1997c, s. 313-322.
- Eze, C., E. "Toward a Critical Theory of Postcolonial African Identities", C. E. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997d, s. 339-346.
- EZLN. *Documentos y Comunicados*, Cilt 1, *Prólogo de Antonio García León*, Cilt 2, *Cronica de Carlos Monsivais*, Era, Meksika, 1995a.
- EZLN. *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, Frank Bardacke (Çev.), Leslie Lopez (Çev.) ve Watsonville, California Human Rights Committee (Çev.), giriş yazısı John Ross tarafından yazılmıştır, Monthly Review Press, New York, 1995b.
- EZLN, CG. "Declaration of the Lacandon Jungle: Today We Say 'Enough'", Frank Bardacke (Çev.), Leslie Lopez (Çev.) ve Watsonville, California Human Rights Committee (Çev.), giriş yazısı John Ross tarafından yazılmıştır, *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, Monthly Review Press, New York, 1995, s. 51-54.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, Charles Lam Markmann (Çev.), Grove Press, New York, [1952], 1967.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*, H. Chevalier (Çev.), Grove Press, New York, [1959], 1967.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*, Maspéro, Paris, 1961.

- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*, C. Farrington (Çev.), Grove Weidenfeld, New York, [1961], 1963.
- Fanon, Frantz. *Toward the African Revolution*, H. Chevalier (Çev.), Grove Press, New York, [1964], 1988.
- Farias, Victor. *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris, 1987.
- Fernández, Pardo, Carlos A. *Frantz Fanon*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1971.
- Fernández Retamar, Roberto. *Caliban and Other Essays*, E. Baker (Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis, [1973], 1989.
- Fernández Retamar. "Nuestra América y Occidente", *Para el perfil definitivo del hombre*, Editorial Letras Cubanas, Küba, [1974], 1995, s. 222-250.
- Fernández Retamar. *Para el perfil definitivo del hombre*, Editorial Letras Cubanas, Ciudad de La Habana, 1981.
- Ferrater, Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Editorial Atlante, D.E., Meksika, [1944], 1969.
- Ferré, Rosairo. *The House in the Lagoon*, Plume Books, New York, 1995.
- Ferré, Rosairo. *Eccentric neighborhoods*, Farrar, Straus, Giroux, New York, 1998.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*, R. E. Jones (Çev.) ve G. H. Turnbull (Çev.), Open Court Company, Chicago, [1808], 1922.
- Fishman, Joshua. "Perfecting the Perfect: Improving the Beloved Language", P. C. Pfeiffer (Ed.) ve L. Garcia-Moreno (Ed.), *Text and Nation*, Camden House, Columbia, S.C., 1996.
- Fishman, Joshua. *In Praise of the Beloved Language: A Comparative View of Positive Ethnolinguistic Consciousness*, Mouton de Gruyter, Lahey, 1997.
- Fishman, Joshua ve Avon Clevedon. *Language and Ethnicity in a Minority Sociolinguistic Perspective*, Multilingual Matters, Philadelphia, 1989.
- Fiske, John. *American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal History*, Royal Institute of Great Britain'da Mayıs 1880'de verilmiş üç ders, Harper & Brothers, New York, 1902a.

- Fiske, John. *The Discovery of America with Some Account of Ancient America and the Spanish Conquest*, Houghton Mifflin, Boston, 1902b.
- Fontana, Joseph. *Europa ante el espejo*, Critica, Barselona, 1994.
- Fornet, Ambrosio. "Soñar en cubano, escribir en inglés: una reflexión sobre la triada lengua-nación-literatura", *Temas* 10, 1997, s. 4-12.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge*, C. Gordon (Ed.), Pantheon Books, New York, [1972-1977], 1980.
- Foucault, Michel. "Lecture One: 7 January 1976", C. Gordon (Ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon Books, New York, [1976], 1980.
- Franco, Carlos. "Presentación", J. Arico'nun yazdığı *Marx y América* adlı eserde, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, 1980, s. 9-36.
- Frankenberg, Ruth ve Lata Mani. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location", *Cultural Studies* 7, 1993, Sayı 2, s. 292-310.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, New York, [1972], 1993.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York, 1992.
- Garcia, Canclini, Néstor. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, C. L. Chiappari (Çev.) ve S. L. Lopez (Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis, [1989], 1995.
- Garcia, Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, Meksika, 1995.
- Garcia, Rodriguez, Gloria. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, Centro de Investigación Científica Ing Jorge L. Tamayo, 1996.
- Garg, Pulin K. "Keynote Address", I. K. Parikh (Ed.), V.K. Garg (Ed.) ve P. Garg (Ed.), *Proceedings of the International Conference*

- on Transcience and Transitions in Organization*, Cilt 1, *Corporate Culture in India: Perspectives of Chief Executives*, ISISD, Yeni Delhi, 1986.
- Garg, Pulin K. Ve Indira J. Parikh, *Crossroads of Culture: A Study in the Culture of Transcience*, Sage, Yeni Delhi, 1995.
- Garvin, P. (Ed.). *Cognition: A Multiple View*, Spartan Books, New York, 1970.
- Geertz, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York, 1973, s. 3-32.
- Geertz, Clifford. "Art as a Cultural System", *Modern Language Note* 91, Yeniden baskısı için bkz. *Local Knowledge*, Basic Books, New York, [1976], 1983, s. 94-120.
- Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas, Fondo de Cultura Económica*, [1955], 1982.
- Gerholm, Tomas. "Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahamed and Ziauddin Sardar", A. S. Ahmed (Ed.) ve H. Donnan (Ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, New York, 1994, s. 190-212.
- Giddens, Anthony. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Stanford University Press, Stanford, California, 1994.
- Gilroy, Paul. "It Ain't Where You're From, It's Where You're At: The Dialectics of Diasporic Identification", *Third Text* 13, 1990-1991, s. 3-16.
- Gilroy, Paul. *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*, J. M. Dash (Çev.), University Press of Virginia, Charlottesville, [1981], 1989.
- Glissant, Edouard. *Poetics of Relation*, Betsy Wing (Çev.), University of Michigan Press, Ann Arbor, [1990], 1997.
- Glissant, Edouard. "Le divers du monde est imprevisible", Beyond Dichotomies adlı konferansın açılış konuşması, Stanford Üniversitesi, Stanford, California, 8-10 Mayıs 1998.
- Gobineau, Arthur, comde de. *Essai sur l'inegalité des races humaines*, Lippincott, Philadelphia, [1853-1855], 1856. Yeniden bakı-

- sı için bkz. *The moral and Intellectual Diversity of Races*, Garland, New York, 1984.
- Gollnick, Brian. "Modernity and the Discourse of Allochronism in the Rain Forest of Chiapas", *The Wisdom of the Maya* adlı konferansta sunulmuş bir makale, Florida Üniversitesi, Gainesville, Mart 1994.
- Gong, Gerrit W. *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Gonzalbo Aizpurú, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. El Colegio de México, Meksika, 1990.
- Gonzáles, Andrew. "Poetic Imperialism or Indigenous Creativity?: Philippine Literature in English", Larry E. Smith (Ed.), *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*, Prentice-Hall, New York, 1987, s. 141-156.
- Gonzáles, Casanova, Pablo. "Internal Colonialism and National Development", *Studies in Comparative International Development* 1, 1965, Sayı 4, s. 27-37.
- Gonzáles, Casanova, Pablo. "El colonialismo global y la democracia", S. Amin (Ed.) ve P. Gonzáles Casanova (Ed.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, Cilt 2, *El estado y la política del Sur del Mundo*, Anthropos, Barselona, 11-144.
- Gonzáles Stephan, Beatriz. *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1985.
- Gonzáles Stephan, Beatriz. *La historiografía literaria del liberalism hispano-americano del Siglo XIX*, Casa de las Americas, Küba, 1987.
- Gorostiaga, Xabier. "Latin America in the New World Order", J. Brecher (Ed.), J. Brown Childs (Ed.) ve J. Cutler (Ed.), *Global Visions: Beyond the New World Order*, South End Press, Boston, 1993.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*, giriş yazısı Joseph A. Buttigieg (Ed.) tarafından yazılmıştır, Joseph A. Buttigieg (Çev.) ve Antonio Callari (Çev.), Columbia University Press, New York, [1944], 1992.

- Greenfield, Liah ve Michel Martin. *Center: Ideas and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago, [1944], 1992.
- Grillo, E. F. "La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna", *Desarrollo o decolonización en los Andes?*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC), Lima, 1993.
- Grosfoguel, Ramón. "From *Cepalismo* to Neoliberalism. A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America", *Review* 19, 1996, Sayı 2, s. 131-154.
- Grosfoguel, Ramón. "A TimeSpace Perspective on Development. Recasting Latin American Debates", *Review* 20, 1997a, Sayı 3-4, s. 465-540.
- Grosfoguel, Ramón. "Migrations and Geopolitics in the Greater Antilles. From the Cold War to the Post-Cold War", *Review* 20, 1997b, Sayı 1, s. 115-145.
- Grosfoguel, Ramón. Introduction to the Workshop on Historical Capitalism, Coloniality of Power and Transmodernity, Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, Binghampton'daki New York Eyalet Üniversitesi, 5 Aralık 1998.
- Gruzinski, Serge. *La colonization de l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1988.
- Gruzinski, Serge. *La guerre des images. De Christophe Colomb a 'Blade Runner' (1492-2019)*, Fayard, Paris, 1990.
- Guha, Ramachandra. "Two Phases of American Environmentalism: A Critical History", F. Apffel-Marglin (Ed.) ve S. A. Marglin (Ed.), *Decolonizing Knowledge, From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 110-141.
- Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", R. Guha (Ed.) ve G. C. Spivak (Ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, 1988, s. 37-44.
- Guizot, M. François. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française*, Didier, Paris, [1828-1830], 1868.
- Gunder, Frank A. (Ed.) ve Barry K. Gills (Ed.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Routledge, New York, 1993.

- Gyekye, Kwame. *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, New York, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*, J. Shapiro (Çev.), Beacon Press, New York, [1968], 1971.
- Hall, Stuart. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", A. D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Art and Art History, Binghamton, N.Y., 1991a.
- Hall, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", A. D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Art and Art History, Binghamton, N.Y., 1991b, s. 40-68.
- Hall, Stuart. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley (Ed.) ve K. H. Chen (Ed.), Routledge, New York, 1992.
- Hannerz, Ulf. "The World in Creolization", *Africa*, 1987a, Sayı 57, s. 546-559.
- Hannerz, Ulf. "American Culture: Creolized, Creolizing", E. Asard (Ed.), *American Culture: Creolized, Creolizing and Other Lectures from NAAS Biennial Conference in Upsala, May 28-31*, Swedish Institute for North American Studies, Upsala, 1987b.
- Hannerz, Ulf. "Scenarios for Peripheral Cultures", A.D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, Art and History, Binghamton, N.Y., s. 107-128.
- Haraway, Donna J. *ModestWitness@FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, New York, 1997.
- Harding, Sandra. *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminisms, and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- Harvey, L. P. *Islamic Spain, 1250 to 1500*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Hay, Denys. *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1957.
- Hayek, F. A. *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1944.
- Heath, Shirley Brice. *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, New York, 1972.

- Hegel, G.W.F. *Lectures on the History of Philosophy*, E. S. Haldane (Çev.) ve Frances H. Simson (Çev.), Humanities Press, New York, 1955.
- Hernández Arregui, J. J. *Qué es el ser nacional?* Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.
- Heidegger, Martin. "Building Dwelling Thinking", *Basic Writings*, Harper and Row, New York, [1951], 1977, s. 319-368.
- Heidegger, Martin. "What Calls for Thinking?", *Basic Writings*, Harper and Row, New York, [1951], 1977, s. 319-368.
- Hinkelammert, Frantz J. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. Departamento Ecumenico de Investigaciones, San Jose de Costa Rica, 1996.
- Hinojosa, Rolando. *Claros varones de Belken/Fair Gentlemen of Belken County*, Bilingual Press, Tempe, Arizona, 1986.
- Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Hoffner, Joseph. *La ética colonial española del siglo de oro*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957.
- Horkheimer, Max. "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory*, Herder and Herder, New York, [1950], 1972, s. 188-214.
- Horowitz, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley.
- Hountonkji, Paulin J. "Recapturing", V Y. Mudinme (Ed.), *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, University of Chicago Press, Chicago, [1992], 1988.
- Howland, D. R. *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*, Duke University Press, Durham, N.C., 1996.
- Humboldt, Wilhelm von. *On Language: The Diversity of Human Languages-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*, Cambridge University Press, New York, [1836], 1988.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 72, 1993, Sayı 3, s. 28, s. 48.

- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, David Carr. (Çev.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, [1950], 1970.
- Ianni, Octavio. *Teorias da globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1995.
- Ianni, Octavio. *A era do globalismo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1997.
- Ishay, Micheline (Ed.). *The Human Rights Reader*, Routledge, New York, 1997.
- Jameson, Fredric. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 1986, Sayı 15, s. 65-88.
- Jameson, Fredric. "A Brief Response", *Social Text*, 1987, Sayı 16, s. 26-27.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism: Or the Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham. N.C., 1991.
- Jefferson, Thomas. *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, giriş yazısı A. Koch (Ed.) ve W. Peden (Ed.) tarafından yazılmıştır, Modern Library, New York, [1774-1846], 1998.
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Tradition and Universal Civilization*, Duke University Press, N.C., 1997.
- John, Mary E. *Discrepant Dislocations: Feminism, Theory and Postcolonial Histories*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, New York, 1958.
- Kachru, Yamura. *The Other Tongue: English across Cultures*, Prentice-Hall, New York, 1983.
- Kachru, Yamura. "Cross-Cultural Texts, Discourse Strategies and Discourse Interpretation", Larry E. Smith (Ed.), *Discourse across Cultures: Strategies in World Englishes*, Prentice-Hall, New York, 1987, s. 87-100.
- Kang, Liu (Ed.) ve Xiaobing Tang (Ed.). *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*, önsözü Fredric Jameson tarafından yazılmıştır, Duke University Press, Durham, N.C., 1997.

- Kant, Immanuel. "What Is Enlightenment?", P. Gay (Ed.), *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*, Simon and Schuster, New York, [1790], 1973, s. 383-390.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Victor L. Dowdell (Çev.), Southern Illinois University Press, Carbondale, [1796-1797], 1978.
- Kaplan, Caren. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacements*, Duke University Press, Durham, N.C., 1996.
- Karttunen, Frances. "Nahuatl Literacy", G. A. Collier (Ed.), R. Rosaldo (Ed.) and J. D. Wirth (Ed.), *The Inca and Aztec States: 1400-1800*, 1982, Academic Press, New York.
- Keping, Yu. "Culture and Modernity in Chinese Thought in the 1930's: Comments on Two Approaches to Modernization in China", *Asya/Pasifik Çalışmaları makaleleri*, Institute of Contemporary Marxism, Pekin ve Durham, N.C., 1994.
- Khatibi, Abdelkebir. "L'orientalisme désorienté", *Maghreb Pluriel*, Denoel, Paris, [1976], 1983, s. 113-146.
- Khatibi, Abdelkebir. *Love in Two Languages*, Richard Horwards (Çev.), University of Minnesota Press, Minneapolis, [1983], 1990.
- Khatibi, Abdelkebir. *Maghreb pluriel*, Denoel, Paris, 1983.
- Kilminster, Richard. "Globalization as an Emergent Concept", A. Scott (Ed.), *The Limits of Globalization: Cases and Arguments*, Routledge, Londra, 1998, s. 257-283.
- Klor de Alva, J. Jorge. "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review*, Sayı 1-2, s. 3-24.
- Klor de Alva, J. Jorge. "The Postcolonization of (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizaje'", G. Prakash (Ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 241-278.
- Kramer, Michael P. *Imagining Language in American: From the Revolution to the Civil War*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Krishna, Daya. "Comparative Philosophy: What Is Is and What It Ought To Be", G. Larson (Ed.) ve E. Deutsch (Ed.), *Interp-*

- retting across Boundaires: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1988, s. 70-136.
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- Krupat, Arnold. "Native American Literature and the Canon", *Critical Inquiry* 10, 1983, Sayı 1, s. 145-172.
- Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Fundación Ross, Buenos Aires, 1953.
- Kusch, Rodolfo. *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1963.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires, [1970], 1977.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*, Garcia Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
- Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una atropología Americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- Labov, William. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972.
- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*, Verso, Londra, 1996.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political*, Blackwell, Oxford, 1990.
- Lambert, Richard D. "Blurring the Disciplinary Boundaries: Area Studies in United States", *American Behavioral Scientist* 33, 1990, Sayı 6, s. 712-732.
- Lander, Edgardo. "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad", *Anuario Mariateguiano* 9, 1997, Sayı 9, s. 122-131.
- Lander, Edgardo. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought", R. Briceño-León (Ed.) ve H. R. Sonntag (Ed.), *Sociology in Latin America (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives)*, 1998a. Uluslararası Sosyoloji Derneği Bölgesel Konferansı Tutanakları, Venezuela, 1997.
- Lander, Edgardo. "Modernidad, colonialidad y postmodernidad", E. Sader (Ed.), *Democracias sin exlusiones ni excluidos*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998b, s. 83-98.
- Larui, A. *La crise des intellectuels arabes*, Maspero, Paris, 1974.

- Lazzarato, Maurizio. "Immaterial Labor", P. Virno (Ed.) ve M. Hard (Ed.), *Radical Thoughts in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, s. 132-146.
- Lee, Richard. "Structures of Knowledge", *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Zed Books, Londra, 1996, s. 178-208.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, [1974], 1991.
- Lewis, Bernard. *A Brief History of the Last 2,000 Years*, Scribner, New York, 1996.
- Lewis, Martin W. ve Karen E. Wigen. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Lhumann, Niklas. *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New York, 1990.
- López, Milagros. "Post-Work Society", *Social Text*, 1994, Sayı 34, s. 23-35.
- López Segrera, Francisco (Ed.). Los retos de la globalización. *Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, UNESCO, Caracas, 1997.
- Lowe, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Liotard, Jean François. *Le diffirend*, Editions de Minuit, Paris, 1983.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Mahan, A. T. *Influence of Sea Power upon History, 1660-1783*. Little, Boston, 1890.
- Makang, Jean-Marie. "Of the Good Use of Tradition: Keeping the Critical Perspective in African Philosophy", C. E. Eze (Ed.), *Post-colonial African Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997, s. 324-338.
- Malinowski, Bronislaw. "The Pan-African Problem of Culture Contact", *American Journal of Sociology* 48, 1943, Sayı 6, s. 649-665.

- Mallon, Florencia. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspective from Latin American History", *American Historical Review* 99, 1994, Sayı 5, s. 1491-1515.
- Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- Mandani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Incas since the European Invasion*. University of Texas Press, Austin, 1990.
- Manning, Patrick. *Slavery and Africa Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Mariátegui, José Carlos. *Textos Básicos*, Selección, prólogo y notas introductorias de Anibal Quijano, Fondo de Cultura Económica, Lima, [1924], 1991.
- Marmon Silko, Leslie. *Almanac of the Dead*, Simon and Schuster, New York, 1991.
- Martin-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Meksika, [1986], 1997.
- Martin-Barbero, Jesús. *Pre-Textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, Universidad del Valle, California, 1993.
- Martin-Barbero, Jesús. *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martin-Barbero*, Universidad Central, Bogotá, 1998.
- Maturana, Umberto. "Neurophysiology of Cognition", P. Garvin (Ed.), *Cognition: A Multiple View*, Spartan Books, New York, 1970, s. 3-23.
- Maturana, Umberto. "Biology of Language: The Epistemology of Reality", G. A. Miller (Ed.) ve Eric Lenneberg (Ed.), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*, Academic Press, New York, 1978, s. 27-63.
- Matura, Umberto ve Francisco Varela. *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago, 1984.
- Matura, Umberto ve Francisco Varela. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, New Science Library, Boston, 1987.

- McClintock, Anne. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonial'", *Social Text*, 1992, Sayı 31-32, s. 84-98.
- Meggers, Betty J. *O Processo Civilizadorio. Etapas da Evolução Socio-Cultural*, giriş yazısı Darcy Ribeiro tarafından yazılmıştır, Vozes, Petropolis, 1991.
- Menchú, Rigoberta. I. *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, A. Wright (Çev.), Verso, Londra, 1984. Orijinal baskısı için bkz. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Editorial Argos Vergara, Barselona, 1983.
- Mennell, Stephen. "The Globalization of Human Society as a Very Long-Term Social Process: Elias's Theory", M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, Londra, 1990, s. 359-372.
- Messick, Brinkley. "Genealogies of Reading and the Scholarly Cultures of Islam", S. C. Humphreys (Ed.), *Cultures of Scholarship*, 1997, Kıyaslamalı Toplum Çalışmaları ve Tarih Kitapları Serisi, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mignolo, Walter D. *Elementos para una teoría del texto literario*, Crítica-Grijalbo, Barselona, 1978.
- Mignolo, Walter D. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", *Modern Language Notes*, 1981, Sayı 96, s. 358-402.
- Mignolo, Walter D. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista", Luis Inigo Madrigal (Ed.), *Historia de la literatura Hispanoamericana. Época Colonial*, Cátedra, Madrid, 1982, s. 57-125.
- Mignolo, Walter D. "Comprensión hermenéutica y comprensión teórica", *Revista de literatura*, 1983, Sayı 94, s. 1-35.
- Mignolo, Walter D. *Teoría del texto e interpretación de textos*, UNAM, Meksika, 1986.
- Mignolo, Walter D. "Literacy and Colonization: The New World Experience", R. Jara (Ed.) ve N. Spadaccini (Ed.), *Hispanic Studies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989a, s. 51-96.
- Mignolo, Walter D. "Teorías literarias o de la literatura? Qué son y para qué sirven?", G. Reyes (Ed.), *Teorías literarias en la actualidad*, Arcos, Madrid, 1989b, s. 7-46.

- Mignolo, Walter D. "(Re)modeling the Letter: Literacy and Literature at the Intersection of Semiotics and Literary Studies", M. Anderson ve diğerleri (Ed.), *On Semiotic Modeling*, Mouton, Lahey, 1991, s. 357-395.
- Mignolo, Walter D. "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*, 1992a, Sayı 4, s. 11-28.
- Mignolo, Walter D. "Nebrija in the New World: The Question of the Letter, the Colonization of Amerindian Languages, and the Discontinuity of the Classical Tradition", *L'Homme*, 1992b, s. 122-124, s. 185-209.
- Mignolo, Walter D. "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Societ and History* 34, 1992c, Sayı 2, s. 301-335.
- Mignolo, Walter D. "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Renaissance Quarterly* 45, 1992d, Sayı 4, s. 808-828.
- Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", *Latin American Research Review* 28, 1993a, Sayı 3, s. 120-134.
- Mignolo, Walter D. "Misunderstanding and Colonization: The Reconfiguration of Memory and Space", *SAQ*, 1993b, Sayı 2, s. 212-260.
- Mignolo, Walter D. "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations", *Dispositio/n* 19, 1994, Sayı 46, s. 45-53.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995a.
- Mignolo, Walter D. "Afterword, Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations", *Poetics Today* 16, 1995b, Sayı 1, s. 171-214.
- Mignolo, Walter D. "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales", *Revista Iberoamericana* 61, 1995c, Sayı 170-171, s. 26-39.

Yerel Tarihler/Küresel Tasarımlar, yenilikçi Latin Amerikalı bilim adamlarından Mignolo'nun, "gücün sömürgeciliği" konusunda yapmış olduğu genişletilmiş bir tartışmadır. Doğu-Batı ve gelişen-gelişmiş gibi keskin ikiliklerin bulanıklaştığı ve yer değiştirdiği küçülen bir dünyada Mignolo bu kitapta, sosyal bilimler ve alan araştırmalarındaki mevcut uygulamaların yetersizliğine işaret ediyor. Modern sömürge dünyasının incelenmesinde çok önemli olan "sömürge farkı" kavramını araştırıyor ve "sınır düşüncesi" adını verdiği epistemik bir değişimin izini sürüyor.

Güney/Orta Amerika, Karayipler ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gibi Latin Amerika'daki düşüncelerin soyağacında durarak, Asya ve Afrika'ya ilişkin post-kolonyal çalışmalarda hâlihazırda sürmekte olan tartışmaların ufkunu genişletiyor. Onun "sınır irfanı" veya "emperyal sınır bölgelerinde yaşayarak deneyimleme ve bilme" dediği durum, Batılı bakış açılarının algıyı ve düşüncüyü yönetme, dolayısıyla da sınırlandırma eğilimine karşı çıkıyor.

270.00



insan

YEREL TARİHLER KÜRESEL TASARIMLAR

WALTER D. MIGNOLO

ÇEV: EMRE CAN ERCAN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
830	DÜŞÜNCE DİZİSİ	67	1

- twitter.com/insanyayinlari
- facebook.com/insanyayinlari
- instagram.com/insanyayinlari
- insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-625-8314-36-6



9 786258 314366