

- Muller, J. (1987). *The Other God that Failed: Hans Freyer*. Princeton: Princeton University Press.
- van Laak, D. (1993). *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Munich: Hanser Verlag.

Öteki Mekanda Olmak: Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Özet

Bu çalışma Batı'daki metropoller ve Üçüncü Dünya'daki turistik mekanları post-kolonyal durumun görünümleri olarak ele alarak hegemonik Batılı özne ile Üçüncü Dünyalı turistin bu iki farklı mekanda karşılaşmalarını ve bu iki grubun kimliklerinin bu karşılaşma içinde nasıl farklı olarak yaşandığını ve konumlandığını inceliyor. Zygmund Bauman'ın "yabancı" kavramı ile Julia Kristeva'nın "iğrenç" nosyonunu bir araya getirerek, göçmen kültürünün ortaya çıkarttığı sınır figürlerin, hegemonik öznenin varsaydığı bütünselliğini nasıl yerinden oynattığını göstermeye çalışıyor. Göçmenlerin Batılı metropoliten mekanda nasıl bir yer işgal ettiklerini Batılı turistlerin Üçüncü Dünya'daki turistik mekanları işgal ediş biçimleriyle karşılaştırarak Öteki'nin kendi mekanındayken nasıl bir arzu nesnesi haline geldiğini inceleyerek bu arzu ile Batılı öznenin yerinin mekanında kontrol ve iktidarı elinde tutması arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışıyor. Turizmin otantiklik söylemini inceleyerek bu söylemin nasıl bir nostalji üzerine kurulduğunu gösteriyor ve turistik mekanın yerinin kimliği ve gövdesi üzerinde yarattığı dönüşümlere dikkat çekiyor.

Öteki Mekanda Olmak:

Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Abstract

Taking Western metropolis and touristic spaces in the Third World as instances of postcoloniality, this essay examines the nature of the encounter between the hegemonic First World subject and Third World migrants and points to the different ways in the which their identities are lived and positioned in this encounter. By bringing together Zygmunt Bauman's notion of the "stranger" with Julia Kristeva's notion of the "abject" together, the essay examines how the borderline identifications generated by the migrant culture destabilizes the presumed unified sense of the hegemonic subject. Contrasting the way migrants occupy the Western metropolitan space with the ways in which Western tourists occupy the touristic spaces in the Third world, I examine how and why the same Other when he/she is in his/her own space becomes an object of desire and what this desire tells us about the Western subject's ability to maintain control and power in the space of the native. By making a detour through the discourse of tourism, particularly by focusing on its obsession with authenticity and the kind of nostalgia it is based upon, I examine the bodily and subjective transformation the unique space of tourism entail for the native identity.

Meyda Yeğenoğlu
Ortaoğu Teknik
Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü

Öteki Mekanda Olmak: Post-Kolonyal Dünyada Göçmenlik ve Turizm

Giriş: Turist ve Göçmen

Bu çalışma hegemonik Birinci Dünya öznesi ile Üçüncü Dünya'lı yerlinin iki farklı mekanda karşılaşmalarının doğasını anlamaya yönelik bir girişim olarak tanımlanabilir. Bu mekanlar, Batı metropolü ve Üçüncü Dünya'nın turistik mekanlarıdır. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu iki karşılaşma biçiminin özellikleri ciddi olarak farklılık arz ediyor. Bu farklılığın nedeni sınırların turistler ve göçmenler tarafından farklı koşullarda ve biçimlerde geçiliyor olmasında aranmalıdır. Bu iki mekanı kolonyal dönem sonrasına ait anlar olarak incelerken, farklı kültürel biçimlerin ve söylemlerin mekanları nasıl düzenlediğini ve bu düzenlemelerin Üçüncü Dünya yerlilerinin ve Batılıların bedenleri ve özellikleri üzerindeki tamamen karşıt sonuçlarını irdelemek istiyorum. Çalışmayı şu soru yönlendiriyor: Bir kimsenin bir mekanda ikamet etme kipi bu mekan ona dışsal olarak tanımlanan bir nüfus tarafından doldurulduğu zaman nasıl bir dönüşüm geçirmektedir? Bunu tartışırken, Üçüncü Dünya yerlilerinin ve Batılı öznelerin kendilerine ait olarak addettikleri mekânın işgal edilme algılarının nasıl farklılık gösterdiğine işaret etmeyi amaçlıyorum. Bu farkın arkasında Üçüncü Dünya'lı ve Batılı öznelerin ötekine ait mekanlarla kurdukları farklı ilişkilerin küresel ve post-kolonyal güçler tarafından şekillendirilişi yatıyor. Batılı turistlerin ve Üçüncü Dünya göçmenlerinin sınırı geçerken tabi oldukları eşitsiz koşulların yarattığı güç alanları başkalarının mekanlarında yerleşmenin farklı kiplerini de üretmektedir.

Henri Lefebvre'in belirttiği gibi, mekansalılık salt zihinsel mekân ya da görgül olarak ölçülebilen "opak" mekân olarak anlaşılmalıdır (1991). Mekân basit bir mimari veya fiziki düzenleme değildir; mekân, imgelemsel ve temsili bir şeydir aynı zamanda. Bu anlamda yerli ve Birinci Dünya öznelerin karşılaşmalarının bilinçdışı boyutta da anlaşılması gerektiğini öne süreceğim. Elbette mekânın öznel anlamı belli bir bağlamda yer alan ilişkilerden bağımsız değerlendirilemez. Mekân her zaman toplumsal mekândır; bir yandan belli ilişkiler ağı içinde yer alırken diğer yandan da bu örgüyü oluşturan ilişkileri şekillendirir ve geliştirir. Tek tek her bir mekansal düzenleme, şeyleri ve insanları biraraya getirme, farklılaştırma ve ayırma, merkez ve çevreyi belirleyen sınırlar koyma özelliklerine sahiptir. Sınırların çizilmesi işlemi "iç" in "dış"tan ayrılmasını ve bununla beraber özne ve nesnelerin belli biçimlerde konumlandırılmasını içerir. Mekânın öznel hissiyatının şekillenmesinde rol oynayan söylem kalıplarını ele alırken temel derdim, bu iki mekânın nasıl deneyimlendiğini ve bu deneyimlerin özelliklerin ve bedenlerin sınırlarını nasıl biçimlendirdiğini anlamak.

Batılı öznenin seyahat etme ve Üçüncü Dünya yerlisini ve yerli kültürü görme arzusu hayli ilginç bir arzudur: Yerlileri görebilmek için Üçüncü Dünya'ya seyahat etmek yerine Batı şehirlerinin çevre mahallerine yapılacak bir ziyaretle burada göçmen olarak yaşamakta olan Üçüncü Dünya'nın yerlilerini görebilmek çok daha zahmetsiz olurdu. Ancak şaşırtıcı biçimde, yakında bulunan yerli kirliliği, iğrenç olanı (*abject*) ve Birinci Dünya öznesinin özenle kaçtığı teh-

likeli bölgeyi işaret ederken, uzaktaki yerli hayranlık, haz ve heyecan nesnesi olabilmekte. Batılı turistin kendi otantik mekanında yaşayan egzotik ötekiye dair gözetlemeci (*voyeuristic*) arzusu, Birinci Dünya kentlerinde yaşayan göçmenlerin mevcudiyetini görünmez kılan mekansal örgütlenmeler dikkate alındığında daha da dikkat çekici hale gelmekte. Yerli "bizim" mekanımızdayken, iğrenç olanı ve "uzak durmamız gereken" tehlikeyi imler. Ama aynı yerli "bizden" uzak-tayken arzu nesnesi ve haz kaynağı haline gelir. Bu neden böyle oluyor? Arzudaki bu tersine dönme bize egemen öznenin hakim statüsüne, onun kendi mekanı üzerindeki kontrolüne ve bu kontrolü kaybetmesine dair bir şeyler söyleyebilir mi?

Göçmenler ve turistler sınırları eşitsiz koşullarda geçerler. Bu eşitsiz koşullar, sınır geçenlerin mekan algıları arasındaki farklılıkları da şekillendirir. Bu ise, sonuç olarak, her birinin kendi mekanlarındaki öznelliklerinin farklı biçimlerde kurulmasını belirleyecektir. Çalışmanın birinci bölümünde göçmenliğin hegemonik söylem içinde ne anlama geldiğini ve bunun Batılı özne için nasıl bir mekan duygusu yarattığını tartışmak istiyorum. İkinci bölümde ise, hakim etnik turizm söylemlerinden yola çıkarak, bu söylemlerin turistik mekanı nasıl özgül biçimlerde koşullandırdığını ve bu koşullandırmanın yerli için yarattığı özneliği ve gövdeselliği tartışacağım.

Göçmenlik ve Batılı Öznenin Mekan Duygusu

Küreselleşme pek çok kişi için, dünyanın tekil, bütünleşmiş ve homojen bir mekan olmaya başladığı ve farkın ayrılık içinde çözüldüğü bir süreci anlatıyor. Tartışmanın öteki tarafında ise bütünsel küresel bir kültür tasavvur etmenin imkansızlığını ve küreselleşmenin mücadeleden ari ve çatışmasız bir süreç olmadığını vurgulayanları buluyoruz. Bu grup, farkı vurgulayan politikaların artışına işaret ederek, dikkatimizi kültürel heterojenlik eğilimlerine, şimdiye kadar modernliğin kalıntıları altında gömülü kalmış alternatif tarihlerin, geleneklerin ve kültürlerin inkar edilemez varlığını tanımanın gerekliliğine çekiyor.

Çeşitli etnik ve ırksal azınlıklar, bunların gelenekleri, söylemleri ve sembolleri bugün gitgide yoğunlaşan metropol kent kültürlerinin parçası haline gelmiş durumda. Stuart Hall, tikellik ve farkın küresel kültürde nasıl bir etkileşim içinde olduğunu anlamaya çalıştığı bir çalışmada, herkesi ve her şeyi ele geçiren ve nötralize eden, böylece tüm marjinallikleri çelişkisiz ve mücadelesiz bir mekana hapseden küresellik nosyonuna karşı çıkar (1991). Hall'a göre bu anlayış, merkezsizleşen (*de-centralized*) ve merkezini kaybetmiş (*de-centered*) küreselleşme formunu anlatmak için oldukça yetersiz kalmaktadır. Muazzam oranlara ulaşan göçmenlik meselesi ışığında Hall, eski bütünleştirici kültürel formasyonun parçalandığını ve günümüzde yerel ve küresel olanın eşanlı olarak değer kazanmakta olduğunu altını çizer. Bu yeni kültürel temsilin homojenleştirici etkisini inkar etmese de, Hall'a göre bu, aynı zamanda hem farkı içinde eritmek hem de tanımak isteyen çok özel tipte bir homojenleşmedir. Küreselleşme bu homojenleştirme içinde farkı silip yok etmek yerine bizzat fark içinde ve fark dolayısıyla işlerlik kazanır. Sermayenin mantığı bir yandan küreselleşmeyi yerli yerinde tutarken diğer yandan da özgüllükler üzerinden işleyen bir yapıya sahiptir. Her ne kadar giderek büyüyen küresel kültür bugün Batı'da yerleşik ve İngilizce konuşur durumda ise de, bu bölgenin farklı diller ve aksanlar tarafından işgali de artarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle, Hall'un çözümlemesine göre, küreselleşme daha önce üstünlük kurmaya çalıştığı farkı içine almak ve onunla müzakere etmek zorunda kalmıştır.

Küreselleşme sürecini tüm karmaşıklığıyla kavramaya çalışan tartışmayı tanımlayan şey, bir dizi ikili karşıtlıktır: Homojenliğe karşı heterojenlik, tektipliğe karşı çeşitlilik, aynılığa karşı fark. Benim eğilimim ise, küreselleşmeyi ve hali hazırdaki post-kolonyal durumu bu ikili karşıtlıkların biri ya da diğeri ile anlamaya çalışmak yerine, Aydınlanma'nın evrensel ve bütünsel Özne'sinin krizine işaret eden bir gerilim odağı olarak kavramaktır.

Günümüz Birinci Dünya metropol mekanının siyasi ve kültürel haritası, kolonyal ve emperyal ilişkilerin ürünü olan sığınmacılar,

göçmenler, yerinden olmuş kişiler ve sürgündekilerle işaretlenmiş durumdadır. Bu yeni siyasi harita, hegemonik öznelğin üzerinde durduğu ve Aydınlanma projesinin sağladığı güvenli temellerin sarılması yol açıyor. Peki, göçmenliğe atfedilen hangi özellikler bu güvenli olduğu düşünülmüş temeli tehdit ediyor? Kendi için sağlam bir pozisyon kurmuş bulunan hegemonik Özne'nin egemen konumu yükselen fark politikalarının bir sonucu olarak yerinden oynarken diğer yandan da yeni söylemsel oluşumlar bu konumu yeniden kurmak için harekete geçmiş durumdadır. Göçmelerin varlığının tetiklediği bu tepki, mekanı hegemonik biçimde iskan etme durumunun çarpıcı bir örneğini oluşturuyor.

Benim derdim, post-kolonyal mekanın özgünlüğünü, mutlak bir ötekileştirme ilişkisine indirgeyen kolonyal imgeleme teslim olmadan veya basit liberal bir demografik çokluk nosyonuna indirgemediği yeniden-okumak şeklinde açıklanabilir. Mevcut post-kolonyal mekan en iyi biçimde muğlak figürlerin ortaya çıktığı ve bu grupların emperyal Batılı öznelğin üzerinde kurulduğu temelleri sorgulamaya açması sayesinde oluşan bir mücadele alanı (*contested zone*) olarak anlaşılabilir. Sorulması gereken soru, göçmenliğin böylesi bir krize yol açma biçimidir. Çok açık olan bir şey varsa, o da mutlu bir çoğulluğa tanık olmadığımız veya bu yeni mekanda farkı kucaklamadığımızdır. Zira buradaki mesele, farkın tanınması değil, göçmenliğin tetiklediği muğlaklık ve kararsızlığın yol açtığı dehşet ve tehdit halidir.

Çağdaş göçmenlik biçimlerinin tanımlayıcı özelliklerinden biri, göçmenliğin kolonyalizmin dışarı ve içerisi, kent ve köy, merkez ve çevre, Doğu ve Batı gibi eski ikili bölümlenmelerini kaale almayan, "asıl mekana" ek (*supplementary*) tanım-dışı iğrenç addedilen bir bölgenin ortaya çıkışına işaret etmesidir. Özellikle sömürge sonrası bağımsızlık döneminin ardından Batılı metropol mekanlarında patlayan göçmenler kültürel ve ırksal farka dair yeni anlatıları ve aynı zamanda hegemonik kültür terimleri içinde tercüme kapalı ve sağaltılması olanaksız bu figürlerle başa çıkabilme çabası içinde gerçek ve imgelemsel düzenlemeleri tetiklemiştir. Göçmenliğin hegemonik

dilde neden ve nasıl iğrençliğe işaret ettiğini ve hegemonik öznenin, göçmenlerin varlığının oluşturduğu tehdit karşısında kendi bütünsel öznelik duygusunun yerinden oynayışını hangi mekanizmalarla bertaraf etmeye çalıştığını daha iyi anlamak için Julia Kristeva'nın "iğrenç" (*abject*) kavramıyla Zygmund Bauman'ın "yabancı" nosyonunu birlikte kullanmayı önereceğim. Bu iki kavram da, farklı açılardan, mevcut biçimleriyle toplumsal düzenin sağlanması ve öznenin kurgusal tümlüğü için elzem olan sınırların ihlali sonucunda tanımlanamaz hale gelen şeylere tepki olarak egemen öznenin deneyimlediği dehşet ve korkuyu ele alırlar.

Öznenin dostlarla, düşmanlarla ve yabancılarla veya başka ülkelerden gelenlerle ilişkilerini inceleyen Zygmund Bauman, Öteki'nin iki farklı biçimde tanımlanabileceğini iddia eder: Öteki ya dosttur ya da düşman (1991). Düşmanlar içerinin olumluluğundaki olumsuzluk olarak inşa edilirler; düşman, dost olmayandır ve dolayısıyla dostun bizdenliğini (*homeliness*) bozar. Dost veya düşman iyiye karşı kötü, uyguna karşı uygunsuz, doğruya karşı yanlış gibi bir dizi karşıtlık ile ilişkilendirilir. İşte her tür toplumsallığın temelinde tam da bu karşıtlıklar yatmaktadır. Ne var ki, yabancı veya başka ülkeden gelen, uzlaşmaz doğaya sahip düşmana hiç benzemeyen bir biçimde, farklı bir anlamda tehdit oluşturur: Yabancı basitçe henüz sınıflandırılmamış olan değil, ilke olarak sınıflandırılmaz olandır. Bu nedenle de bizzat dost-düşman karşıtlığının kendisini zora sokar. Yabancıyla işgal etmek düşmanla işgal etmek gibi değildir; zira yabancı gri bölgede ikamet ederek bu bölümlenmenin yapaylığını ortaya çıkarır.¹ Yabancı düşman değildir, ama buna karşın, öznenin sorumluluk talep edebilmesine karşın tam olarak dost da değildir. Ne uzakta ne de yakında olan yabancı veya başka ülkeden gelen, ancak uzaktayken tolere edilebilecek farkı ve ötekiliği yakına getirmektedir. Yabancı, biz ve onlar arasındaki ayrımı reddederek, dost ve düşman arasında bir yerde durarak, dışarı ve içerisi, birinci ve üçüncü dünyalar arasındaki sınırları bulanıklaştırarak yarattığı mekansal karşıtlık ve muğlaklıkla toplumsal referans sisteminin çökmesine neden olur. Peki, bu muğlak ve belirlenemez yabancı figürünün toplumsallığı neden tehdit ettiğini nasıl açıklamalıyız? Acaba kişinin

1 Burada ister istemez Derrida'nın karar verilemez olanlar (*undecidable*) konusunda söylediklerini hatırlıyoruz: Karar verilemez olanlar, ne o ne öteki, ama "her ikisi de" yapısı ile karakterize olur. Karar verilemez olanın gücü, bölünmelerin kırılan doğasını ifşa etmesinden dolayı karşıtların uyumlu düzenini felç ederek bozundurmaktan kaynaklanır.

kendi mekanında ortaya çıkan fark, hegemonik sınırların ve hegemonik öznelğin yerinden kaymasına mı yol açmaktadır? Acaba hegemonik öznelikteki bu yerinden kayış öznenin yetke ve kontrolünün büsbütün çözüldüğünü mü göstermektedir? Batı metropolünde yabancıların varlığı tehditkar olarak algılandığından, yabancı başka bölgelerde, öteki mahallelerde muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Bu hegemonik kurulma krizini nasıl daha derinden anlayabiliriz? Kanımca Kristeva'nın "iğrenç" kavramı burada yararlı olacaktır.

Julia Kristeva bütünselliğe sahip bir öznelğin kurulması için kirli, uygunsuz ve düzensiz olarak kabul edilen şeylerin dışa atılması (*expulsion*) elzem olduğunu ileri sürer (1982). Bu süreç, bedensel deliklerden geçen muğlak maddelerin, bedeninin içinin ve dışının, ben ve ötekinin inşasının dikkatle izlenmesini gerektirir. Bu anlamda öznelğin kurulması açısından temiz ve uygun olanın saptanması ve ayrıştırılması vazgeçilmez bir koşuldur. Kristeva öznenin dışa atmak istediği kısma iğrenç adını verir. İğrenç kılma (*abjection*) ise öznenin kendisini baskılanan ve dile getirilemeyecek koşullardan ayırma girişimine verilen addır. Öznenin bütünlüğüne zarar veren şeyler iğrenç kılmayı harekete geçirir. Özne onaylamadığı ve reddettiği parçası aracılığıyla sabit ve istikrarlı bir benlik kazanır ve konuşan, toplumsal bir öznenin sahip olması gereken sembolik konumu edinir. Ne var ki, iğrenç, kararsız bir biçimde yine de hem içeride hem dışarıda kalır ve bu durum kesin çizgilerle ifade edilen, temizi temiz olmayan, düzeni düzensizden, özneyi nesneden ayırması beklenen sınırlar çekmenin imkansızlığına işaret eder. "İğrenç", bedeninin içi ve dışı arasında yer alan eşğin kurulmasını sağlar. "Buna sınır diyebiliriz; iğrenç kılma tüm belirsizliklerin üstünde yer alır. Çünkü, bir yandan bir bağı gevşetirken öte yandan özneyi kendisini tehdit eden şeyden büsbütün kopartmaz ... tam tersine iğrenç kılma onu süregiden bir tehlike olarak kabullenir" (Kristeva, 1981: 9). Böylece öznenin maddi, bedensel sınırlarından dışarı atılan şey, asla bütünüyle yok edilemez, öznenin civarında kalır ve bunun sonucu olarak bütünlük yanılımasını riske sokar. Öznenin bu kötücül unsurları nihai bir şekilde dışarı atamama durumunu tanıması iğrenç olma duygusunu tetikler. Böylece iğrenç asimile edilemez yabancı, tehditkar ötekilik

olarak kalır; iğrenç, dışlanmış orta noktadır ve hiçbir şekilde kutuplaşmış ikili karşıtlık çiftleri içine alınarak evcilleştirilemez.

Her ne kadar Kristeva'nın Avrupa-merkezci kuram üretimi içindeki yeri, onun iğrenç kavramını kültürel fark bağlamında kullanmasına izin vermiyor olsa da, bu kavramı, post-kolonyal mekanda kültürel farkın sembolik statüsünü ve hegemonik Birinci Dünya öznesinin Batı metropolünde yaşayan göçmenlere tepki olarak hissettiği dehşet ve korkuyu anlamak için kullanabileceğimize inanıyorum. Göçmenlik daha önceleri, uzakta ve mesafeli duran Ötekiliği bölgesel yakınlığa getirerek öznenin üzerinde kendisini kurduğu güvenli temellerin kuşku götürür doğasını açığa vurmuştur. Sınırları geçenler, sınıflandırılmaz bir grup olarak, öznenin dışa attığı şeye olan borcunu ifşa etmiştir; bu da, kelimenin tam anlamıyla, tüm melanetin kaynağıdır aslında. Göçmenin iğrenç olarak stereotipleştirildiği post-kolonyal düzenin sembolik ekonomisi, egemen öznenin kuruluşuna ait parametrelerdeki yeniden-düzenlemeyi anlatıyor bize. Yerlinin kolonyal bölgelerden geri dönüşü belki de bize onların külliye imhalarının imkansızlığı hakkında çok güçlü bir hatırlatma yapmakta.

Yabancı, pislik ve iğrençlik timsali olarak düzen sağlamaya yönelik tüm çabaları boşa çıkarır. Göçmenler, Batı metropolünün bilimsel, ahlaki ve mekansal haritasına uymayan kişilerdir. Göçmen denen kimse, kelimenin tam anlamıyla yerinden olmuş olandır; daha doğru bir ifadeyle yanlış yerdedir (yerlerinden olmaları yanlış yerde olduklarını gösterir). Göçmenleri kirletici ve bu nedenle tehlikeli unsurlar yapan, bu kimselerin sınırları ihlal etmiş olmalarıdır. Sınırları ihlal ederek yaptıkları tek şey, düzenli bir yaşamı, içerisini ve dışarısını net biçimde tanımlayan metropol yaşamını tehdit etmek olmuştur; bu davranış aynı zamanda sınırın öte tarafını işgal etme ve öznenin kendine ait mekanı üzerindeki kontrolüne de bir tehdit oluşturur. Göçmenlerin sınırı geçmeleri, onların ihlal etme olasılıklarının hep var olduğunu hatırlatan hareketli (*mobile*) karakterlerini gösterir. Gerçek tehdit unsuru tam da bu hareketliliktedir. Bu hareketli karakteri kararsız ve tehdit edici kılan şey, Bauman'ın Sartre'dan

alıntılararak işaret ettiği, balçık (*slime*) olarak kabul edilen şeyin özelliklerine bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Burada aynı alıntıyı vermekte yarar görüyorum:

Tam ona sahip olduğuma inandığım anda, şüphe uyandıran bir dönüşle o bana sahip oluyor. Elimde tuttuğum nesne katı ise, canım istediği andan ondan kurtulabilirim; hareketsizliği benim için mutlak gücü simgeler; ... Ancak durum çok pis biçimde tersine dönüyor; ... ellerimi açıyorum, balçıktan kurtulmak istiyorum ama o bana yapışıyor, beni çekiyor, beni emiyor ... Artık kendime maletme sürecinin efendisi değilim ... Bir bakıma bu sahip olunanın sınır tanımaz uysallığına benziyor, artık istemeseniz bile size kendini veren bir köpeğin adamışlığına, bir başka bakımdan bu uysallığın altında sahip olunanın sahibi gizlice ve derinden ele geçirmesi söz konusu.

Eğer suya dalarsam, suyun dibine gidersem, eğer kendimi batmaya bırakırsam, bundan hiç rahatsızlık duymam, zira [bu durumda] suyun içinde eriyip gideceğim diye bir korkum olmazdı; suyun sıvılığı içinde katı olarak kalırdım. Ama eğer balçığa batacak olursam, içinde kaybolacağımı hissederim ... Balçığa dokunmak balçıklık içinde eriyip gitme riskini almaktır (Sartre, 1993: 608-610).

Bu anlamda göçmeni tehdit edici iğence dönüştüren şey, onun balçıksı olarak algılanan yapısıdır: Göçmenin muğlak, ne o ne öteki konumu Özne'nin egemen konumunun güvenli temellerinin korunmasını sağlayan karşılığı tehlikeye sokar; ama göçmen aynı zamanda Batılı Özne'nin kendi mekanını kontrol etme konusunda daha güçsüz olduğuna da işaret eder. Öte yandan bu, her koşul altında Öteki'nin balçıksı algılanacağı anlamına da gelmez; zira belli bir şeyin balçıksı algılanması, öznenin onun üzerindeki iktidarı ve efendiliğinin zafiyete uğramasının bir sonucudur. Göçmenden balçıkmuşçasına duyulan korku, doğrudan doğruya Batılı Özne'nin iktidarının sarsılmasının bir yansıması olarak görülmelidir. Bu, aslında, öznenin kurgusal bütünlüğü ve mekan üzerindeki tam kontrolünü kaybetmesinin bir göstergesidir.

Yukarıda söylediklerimle çelişme riskini alarak, göçmenliğin ona aşına olunmamasından ya da onun yabancı olmasından dolayı değil de tam da aşına olunmasından dolayı bir tehdit oluşturduğunu ileri süreceğim. Bu açıkça paradoksal cümleyle ne kastettiğimi açık-

layabilmek için Sigmund Freud'un tekinsiz (*uncanny*) üzerine deneşmesini gündeme getirmem gerekiyor (1995: 217-252).

Freud, *unheimlich*/tekinsiz kelimesinin ürküntü verenler sınıfına giren şeylere karşılık geldiğini söylüyor. Kelime, *heimlich*/tekin'in, yani, tanıdık, aşına, yerli ya da bizden'in karşıtıdır. "Tekinsiz", Yunanca'da yabancılaşma, tanıdık olmayana karşılık geliyor. Bu kelime gizli ya da saklı kalması gereken ancak ortaya çıkmış her şeyin adıdır. Örtük olan, bilgiye kapalı olan şeyler aynı zamanda tehditkar ya da tehlikeli olan şeylerdir. Freud'a göre, tehlikeli şeyler arasında öyle bir grup olmalıdır ki, burada tehlike unsuru, bastırılmış ancak geri dönmüş olmakla tanımlanabilmelidir. Bu tür ürküntü veren şeyler, tekinsizi oluşturur. Bu bakımdan tekinsiz ne yeni ne de yabancı bir şeydir. Tam tersine, tekinsiz çok aşına olunan ve eski bir şeydir; ancak zihinden bastırma süreci sonucunda uzaklaştırılmıştır. İşte bu nedenle Freud'a göre, tekin'in anlamı karşıtına, yani, tekinsize erişecek şekilde genişletilebilir. Bir başka ifadeyle, tekin ve tekinsiz iki farklı nesne kümelerine karşılık gelmez. Bir şey tam da tanıdık olduğu için tekinsizdir; ancak bu şeyin tekinsizlik karakteri yüzeye çıktığı, kendisini ortaya çıkardığı için oluşmuştur. Tekinsiz'deki "-siz" soneki bastırmanın alametidir. Freud, bir zamanlar tanıdık ve bizden olanın nasıl bize uzak ve ürküntü verici olabildiğine örnek olarak annenin jenital organlarını gösterir. Annenin organları tekinsiz bir yerdir. Ancak, burası aynı zamanda tüm insanların evi, tek tek her birimizin başlangıçta yaşadığı yerdir. Luce Irigaray'ın gösterdiği gibi, fallosantrik düzende öznellik bu başlangıç yerinin inkarını ve unutulmasını içerir (1985). Freud'un da "-siz" soneki ile anlatmak istediği bu inkardır. Bu bakımdan tekinsiz için gizlice aşına olunan, ancak bastırma sürecinden geçtikten sonra geri dönen demek yerinde olur.

Freud'un tekinsiz ile ilgili analizini izleyecek olursak, göçmenin tanıdık olmayan veya yabancı olarak tanımlanabilecek bir şey olmadığını iddia etmek mümkün olacaktır. Göçmen, tam da tanıdık ve bildik olduğu için gizli saklı kalması gereken ancak bir şekilde geri dönerek tehditkar bir unsur haline gelendir. Göçmen geri dönerek bastırılma sürecini, kirli kolonyal şiddeti, Batı'nın beslediği ve ken-

di kimliğini kurduğu "bize ait olan" ve tanıdık rahmi aşıkâr kılmıştır. Oysa Batılı kolonyal öznenin bastırılmış ve dışlanmış ötekiye bu bağımlılığı ve borçluluk duygusu, kendi varlığının bütünlüğü açısından hep gözlerden uzak ve görünmez kalmalıydı.

Arzu Nesnesi Öteki

Şimdi aynı Öteki'nin kendi mekanındayken neden arzu nesnesi olduğu sorusuna geri dönmek istiyorum. Aradaki bu fark bize Batılı öznenin yerlinin mekanında iktidar ve kontrolü elde tutma yeteneği hakkında neler söyleyebilir? Ve turizmin özel söylemi yerli için ne gibi bedensel ve öznel dönüşümler içerir? Bunları tartışmaya başlamadan önce kısaca turizm söylemine uğrayıp özellikle bu söylemin otantiklik takıntısı (*obsession*) ve bu takıntının üzerinde durduğu nostalji çeşidini irdelemek gerekiyor. Zira tam da bu söylem Batılı öznenin egemen konumunu ve yerlinin maruz kaldığı dönüşümü koşullandırmaktadır.

Turistik mekanın özgül nitelikleri ve Birinci Dünya turistiyle karşılaşan yerlinin maruz kaldığı özgül dönüşüm, etnik turizm nosyonunun üzerinde temellendiği tikel bir zamansallık tarafından yapılandırılmış ve koşullanmıştır. "Otantiklik" etnik turizmin doğurduğu anahtar zamansallaştırıcı mecazlardan biridir. Burada sözünü ettiğim, Johannes Fabian tarafından formüle edildiği haliyle "ötekini zaman içinde geriye itmek" şeklinde işleyen Avrupalı zaman retorikidir (Fabian, 1983). Batılı'nın egemen özne olarak duygusal kuruluşu sayesinde Batılı'nın ilerleme fikrinin mümkün kılınması, belli bir nostalji duygusundan ayrı düşünülemez; buna Rosaldo tarafından çok uygun bir biçimde "emperyalist nostalji" adı verilmiştir (1989). "Sınır bölgesi" (Bruner, 1996) ya da "temas bölgesi" (Rosaldo, 1993) olarak kavranabilecek turistik mekanın, bu egemen duygunun en etkili biçimde analiz edilebileceği mekan olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Peki Batılı'nın peşinde olduğu bu otantik olan şey nedir? Etnik turizm söyleminin iddia ettiğinin tersine, otantik hiçbir zaman ora-

da, zaten varolan bir gerçeklik değildir; otantik yerli tarafından özel olarak hazırlanır, düzenlenir ve inşa edilir. Turizmin bütünüyle kapitalist doğası verili alındığında, yerlilerin turistin egzotik ve ilkel olması gereken kendilerine dönük arzularının açıkça farkında oldukları söylenebilir. Yerliler gündelik rutinlerine ara verdikleri anlarda kendilerini, hatıra eşyalarını, yiyeceklerini ve kültürlerini Birinci Dünya turistine sergilemek için özel bir çaba sarf ederler. Ya da, otantikliğin açık alameti olabilmeleri için yerliler belli mekanlara sokuurlar. Bu çalışmada turizmin ekonomik ya da sınıfsal belirlenimlerine, örneğin, yerli turizm endüstrisinin ne düzeyde ve ne şekillerde Batılı küresel tüketim alışkanlıklarıyla suç ortaklığı içinde olduğu sorusuna değinmeyeceğim. Vurgulamak istediğim şey, turist endüstrisinin başlıca ürününün bütünüyle fantazmatik bir mekan, bir düzeneğe ya da sahne olarak inşa edilmiş yerellik ve otantiklik olduğudur. Burada söz konusu olan, kimi zaman ciddi biçimde hayranlık uyandıran teatral yaratıcılığın arkasında yatan güç olarak tanımlanabilecek otantik, yerlinin inşasında Batılı imgelem ve kapitalist ekonominin bir bileşimidir. Ne var ki, turistik mekan için icat edilen ya da yaratılan kültürel formlar, zaman içinde yerel kültürün ve toplumsal yaşamın bir parçası haline gelebilir ve otantik-olmayan turist kültürü bu sözde otantik kültürel formlara zorla dahil olarak iki form arasındaki ayrımı sorunsal hale getirebilirler.

Eğer yukarıda sözünü ettiğim nostaljik duygulanımı postmodern olarak kabul edecek olursak, bunu ancak modernliğin bir sonucu olarak anlamamız gerekecektir. Modernlik, organik bütünselliğin ve otantikliğin tarihsel kayboluşu olarak anlaşıldığına göre, modernliğin anılan zamansal retorik bağlamında "geleneksel"e karşıt bir form olarak inşa edildiğini söylemek mümkün olacaktır. Geleneksel, ilkel ve egzotik kültürler, modern kültürün hastalıklarından, yabancılaşmalarından ve çürümüşlüklerinden sözüm ona bağımsız ve masum addedilirler. Bu nostaljik özlem söyleminde turizm, özellikle etnik turizm, insan medeniyetinin çürümemiş ve saf kökenlerine bir yolculuk olarak değerlendirilir. Modernliğin yol açtığı çürüme tehdidine karşı geleneği koruma söylemi, yani, etnik turizmin imgelemsel fantazisi, otantikliği ve ötekiliği deneyimleme arzusuna yanıt verir

ve bu arzuyu oluşturur. Bu arzu her türlü çürümüşlüğü dışında orijinal, doğal ve saf bir deneyim fantazisi ile ilişkilidir. Ancak gelenekler her zaman icat edilmiş şeylerdir ve durmaksızın yeniden-inşa edilirler; gelenek ne otantikdir ne de saf biçimde yapay olabilir; gelenek, ortaya çıkan ihtiyaç ve gereklilikler sonucunda sürekli bir tanımlanma ve yeniden tanımlanma süreci içinde şekillenir. Geleneği koruma paradoksu, doğrudan doğruya geleneğin bu şekilde dönüşümü ve yeniden-inşası ile sonuçlanır. Ama belki de burada daha önemli bir başka paradoks gizli: Renato Rosaldo'nun dikkatimizi çektiği gibi, otantiklik peşindeki nostaljik arayış aslında Batılı öznenin kendisinin imha ettiği şeyleri arayışıdır ve bu anlamda otantığe dönük arzu aslında bu öznenin kendi masumiyet iddiasından başka bir şey değildir -bir başka deyişle, bu arzu, gerçekte, vahşet dolu kolonyal tarihin bastırılmış konumunun pekiştirilmesidir. Rosaldo işte bu inkara "emperyalist nostalji" adını vermiştir. Bu nostaljik duygulanımın muhtelif formlarına, misyonerlerin gerçek ilkelleri arayışlarında ve aynı zamanda James Clifford'un "kurtarma paradigması" ("*salvage paradigm*") (1986) adını verdiği yüce gönüllü antropoloji pratiğinde de rastlıyoruz. Geleneksel bir kültürü kaybolmadan kayıt altına alma arzusu da benzer bir nostaljik yatırımla işaretlenmiştir. Antropologlar "kaybolan ilkel" nosyonunu emperyalizmin yıkıcı etkilerini ve kolonyal rejimi eleştirmek için kullanırlar. Oysa Clifford'a göre, "kayıp nesne" gerçekte retorik bir kurgudan başka bir şey değildir. Bu kurgunun işlevi belli bir temsil pratiğini, yani, "kurtarma etnografisini" meşru kılmaktır. Bu kurgu yardımıyla zaman ve mekan içinde kaybolmuş Öteki, metin içinde kurtarılmış olur. Burada Clifford'un sorunsallaştırdığı, bu retorik kurgunun antropoloğa sağladığı bilimsel ve ahlaki otorite ve antropoloğu kayıt tutan, yorumlayan ve daha önemlisi, kültürün otantik formuna tartışmasız tanıklık eden figür olarak konumlandırmasıdır.

Bu emperyal nostaljik duygulanım turistik mekanın ayrılmaz bir parçasıdır ve yerliyi duygulanımsal ve bedensel düzlemlerde üretir. Bir başka ifadeyle, pragmatik ve araçsal unsurlarına rağmen, yerlinin arzusu salt ekonomik çıkar uğruna Batılı arzunun kullanılmasına indirgenemez. Aslına bakılacak olursa, bu tip bir ekonomik

belirlenme yerlinin turist bakışı altında geçirdiği duygulanımsal dönüşüme katkıda bulunmaktadır. O halde turist bakışının yerli üzerindeki etkisi tam olarak nedir? Bu sorunun yanıtı, turizm endüstrisi tarafından hazırlanan yerel, otantik düzenekte bulunabilir. Bu düzenek içinde, bir bakıma, tüm yerli mekanı talepkar ve tüketici turist bakışı için sunulan bir dekora (*object-scene*) dönüşmüş gibidir. Bu dekorun bir parçası olarak yerel nüfus gerçek bir yerli-oluş (*becoming-native*) sürecinden geçerek dönüşüme uğrar. Bu süreci Roger Caillou's'nun "taklit" ("*mimicry*") kavramıyla (1984) açıklamak istiyorum. Yerlilerin tekilliklerini ve kendi kültürlerine olan yakınlıklarını kaybederek mekanla yek vücut olmaları durumunu vurgulamak istediğim için, öncelikle "ben" duygumuzun mekanla ilişki içinde nasıl gövdesel bir "ben" olduğu konusunda bir gözlem yapmak yerinde olacaktır.

Özneyi gövdesel (*embodied*) bir varlık olarak düşünebilmemiz için öncelikle özneyi bilinçle özdeşleştiren Kartezyen anlayışı eleştirmemiz gerekiyor. Öznenin Kartezyen kavranışını eleştirmenin güçlü bir yolu özneyi gövdesel bir varlık olarak kavramsallaştırmaktır. Bu ise, herşeyden önce, akıl ve bedeni birbiriyle zıtlık ilişkisi içinde gören kavramsal çerçevenin eleştirilmesi anlamına geliyor. Hem öznenin başka öznelere girdiği ilişkinin doğasını, hem de öznenin doğal ve toplumsal dünya içindeki konumlanışını daha iyi kavrayan bir anlayış geliştirmek için öznenin maddi-bedensel (*corporeal*) kuruluşuna dair bir anlayışa sahip olmamız gerekiyor. Ancak böyle bir anlayış, özneyi maddi bir varlık olarak kavramsallaştırmamıza yardımcı olabilir. Özneliğin vücut bulmuş doğasını ortaya koymak aynı zamanda özneyi, zaman ve mekan içinde konumlandırılmış biçimde anlamayı ima eder. Öznenin kendini algılaması her zaman gövdesel bir algıya tekabül eder ve bu kaçınılmaz olarak, onun mekan içindeki nesnelere ve başka öznelere ilişkiler kurmasını sağlayan şeydir.

Lacan, özne kuramında dikkatlerimizi imgelemsel ve mekan arasındaki karmaşık diyalektiğe çekiyor. Lacan'a göre, beden imgesinin kazanılması, henüz motor koordinasyonun sağlanmadığı ve bu nedenle bedenün duygulanımsal düzlemde parçalı algılandığı dö-

nemde bebeğin kendi bütünlüklü imgesini ayna karşısında bulması ile başlar. Aslında imgelemsel bağımsızlığımızın temelini oluşturan bu çok özel türdeki imgenin bir dizi özelliği vardır: Öznenin kendi imgesi ben'e dışsaldır; bu imge, gerçek ve imgelemsel mekanı, dışsal çevreyi de özne imgesiyle beraber yansıttığı için, bir süreklilik içinde konumlandırır; ve son olarak, bu fantazmatik bir imgedir, zira özneye kendisiyle rekabet halinde bir özne (kendi yansıması) sunmaktadır. Burada Lacan üzerinde durmamızın konumuz açısından önemi, Lacan'ın koordinasyonun sağlanabilmesi için, dış mekanda doğal bir nesne olarak algılanan bedenın psişik ve kavramsal mekanda bir temsilini bulma zorunluluğu konusundaki ısrarıdır. İmgelemsel beden egonun temelidir ve o olmadan ben'in ve ben'i sarmalayan nesnelere zaman ve mekan içine yerleştirilmesi mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, Lacan'a göre, özne için zaman ve mekan nosyonları, özne-nesne ayrımı ve gündelik yaşamda davranışsal komuta ve koordinasyon, bedeninin imgelemsel, yani, psişik bir haritası olmadıkça mümkün değildir. Lacan tarafından kuramsallaştırılan bu Kartezyen özne kuruluşu, Batılı turiste rahatlıkla uygulanabilir. Fantazmatik turist mekanı içinde yerellik, bir "hizmet" olarak sunulan, bir "manzara" olarak görülen, tadına bakılan bir yiyecek olabilen, kısaca, turist öznenin düzeni içindeki her şey olabilen bir şeydir.

Bu noktada Kartezyen turist bakışının üretiminde otantik yerli fantazisine ihtiyaç olduğunu ileri sürmek istiyorum. Aynı bakış yine fantazmatik ve homojen bir kültür nesnesi üretecektir. Böceklerin taklit davranışları üzerine ilginç araştırmasında Roger Caillois, taklit etmenin (*mimesis*) yaşamı sürdürme işlevi olmadığını iddia eder; zira taklitçi böcek çoğunlukla görme değil de koku alma duyusu ile hareket eden avcılardan neredeyse hiçbir zaman kaçamaz. Caillois'ya göre, böcek taklitçiliği organizma ve çevre ya da iç ve dış ayrımının çöktüğünün habercisidir. Çevre, artık organizmadan farklı olmadığı için, organizmanın kimliğinin aktif bir parçası haline gelmiştir. Ancak bu, kendisini mekan içinde ayrı, bağımsız bir varlık olarak konumlayamayan öznenin çevreye verdiği psikotik bir tepkidir. Mekan tarafından ele geçirilmiş, soğurulmuş ve yutulmuş olduğundan, özne psikotik tekil "ben" ile ifadesini bulan bir konuma sahip değil

dir. Caillois'ya göre psikoz, böcek dünyasındaki taklitçiliğin insanlar dünyasındaki analogisidir. Caillois psikotiği şöyle betimliyor:

Nerede olduğumu biliyorum, ama kendimi bulduğum noktadayımışım gibi hissetmiyorum. Bu sahipsiz ruhlara göre, mekan insanı yutan bir güç gibidir. Mekan onları takip eder, devasa boyutta bir fagositoz² içine alır. Sonuçta onun yerine geçer. Daha sonra beden kendini düşünceden ayırır, birey kendi derisinin sınırlarını kırar ve duyularının öteki yanına geçer. Artık kendine mekan içindeki herhangi bir noktadan bakmaya çalışır. Kendini mekan olmuş gibi hisseder, içine bir şey konamayan kapkara bir mekan. Bu kişi benzerdir, herhangi bir şeye benzer değil, sadece benzer. Ve kendine "kasılmalarla sahip olan" mekamlar icat eder (30).

Psikoz vakalarında, ben ve bedenın bütünlüğü hasara uğrar ve psikotik, kendisini olması gereken yerde konumlandıramaz. Bunun sonucu psikotiğin kendisine ötekilerin baktığı açılardan bakmasıdır: "Kişinin kendi perspektifinin birincilliği, öznenin sadece uzam içinde bir nokta olduğu ve etrafında bir uzamın örgütleneceği bir odak noktası olma vasfını kaybettiği başkasının bakışıyla yer değiştirir" (Grosz, 1995: 90). Kısaca özne, mekan tarafından soğurulur ve öznenin kendisiyle mekandaki diğer varlıklar arasındaki ayrım bulanıkslaşır. Bu mekan içinde asimilasyon sonucu kişisizleşme süreci, aynı zamanda öznenin bir perspektif sahibi olma hakkından feragat etmesi anlamına da gelir. Benim tekil perspektifim başkalarının bakışlarıyla yer değiştirince, ben artık odağı olduğum, etrafımı saran mekanı organize etmeye kadir bir "ben" sayılmam; bunun yerine mekan içindeki herhangi bir nokta haline gelirim. Bu noktada, turizm söyleminin otantik deneyim veya bu deneyimin hep canlı kalması vaadi ile nasıl işlediğini hatırlayalım: "Hayatımızın geri kalan kısmında hep hatırlayacağımız bir yolculuk."

Yerli otantikliğine dönük arzunun etkisi karmaşıktır. Birinci olarak, yukarıda da vurguladığım gibi, turizm endüstrisi otantik ve geleneksel olmanın zorunlu olarak seçici süreci sonucunda yerli kültürü biçimlendirir. Kültürün sahnelenmesi, ekonomik ve ideolojik zorunlulukların, ihtiyaçların ve taleplerin bileşiminden oluşan fazlasıyla seçici bir süreç gerektirir. Neyin neyi dikte ettiği ve neyin ne kadarının seçileceği sorularını sordüğümüz zaman karşımıza sıklık-

2

Fagositoz (*Phagocytosis*): Beyaz kan hücresi gibi bir hücrenin mikro organizmalar veya artıklar gibi organizmaya yabancı maddeleri kaplayıp yok etmesi. ÇN.

la tarihe gömülü bulunan kolonyal ve yeni-kolonyal ideolojilerle beslenmiş bir kültürel stok içinden seçilmiş imgeler ve stereotipler çıkacaktır. Bir başka ifadeyle, bunlar, temel güdüsü saf ve otantik deneyim arayışı olan Batılı imgelemin ürettiği öteki imgeleri olacaktır. Ancak, ikinci ve daha önemlisi, meydana gelen dönüşüm yalnızca kültürün içeriği, onun yeniden üretim sistemleri veya ona ait unsurların metalaşması ile sınırlı olmayacaktır. Turizm endüstrisi, imgelemi ve protokolleri aracılığıyla yerlinin benlik ve öznelik duygusunu, böylece onun kendi kültürü ve mekanı ile ilişkisini yeniden şekillendiren önemli bir faktördür. Yerli özneligi üzerindeki bu etki çok derindir.

Tıpkı turistler için üretilen nesnelere ve performanslar gibi yerli de kendisine bakılacak bir otantik nesneye dönüştürülür. Taklitçi böcekler gibi yerliler de Batılı turistik imgeleme yanıt olarak kendilerine yeniden şekil verirler ve kendilerini yeniden üretirler; bu süreçte yerli, kendisi ve içinde bulunduğu mekan arasındaki ayrımı kaybeder ve turistik mekan tarafından asimile edildiği için kişiliksizleşir. Bu, yerlinin kendine ait bir perspektiften feragat etmesi anlamına gelir; bu mekanın sahibi olmasına rağmen mekan içinde yerli, yalnızca bir nokta olur, dünya, merkezde yer alan öznenin perspektifini sarmalamamaktadır artık. Mekanı organize eden bakış turisttin bakışıdır ve bu organizasyon, yerlinin perspektifinin asimilasyonunu içerir. Eğer mekan üzerinde bir perspektif sahibi olmak, tutarlılığı ve bütünlüğü olan bir kimliğin koşulu ise, bu süreçte yerli, kimliğini kaybetmiş demektir. Elbette buradaki paradoks, otantik kimlik sahnelemesinin kimliğin kaybına yol açmasıdır. Kuşkusuz, kimliği kültürel içerik, bir tür inanç, norm, değer veya ritüel olarak ele alacak olursak bu bir kimlik kaybı olarak görülmeyecektir. Bu durumda kültürün, bazı unsurlarının fazlasıyla seçici, kapitalist ve endüstriyel prosedür ve standartlar tarafından metalaştırılmasını gözlemlemekle yetinmek durumunda kalmamız söz konusudur. Ancak, eğer kimliğe bir içerik unsuru olarak değil de, söylemsel güçlerin farklılaşmış mekânında bir ilişki, yani, bir yandan iktidar, diğer yandan da mekanla girilen bir ilişki olarak bakacak olursak, yerli kimliğin otantiklik terimleri ile simülasyonu sonucunda kimliği

üreten güçlerin farklılaşmış mekânının söylemsel olarak imha edildiğini görebiliriz. O halde burada söz konusu olan, basit bir kültürel yeniden üretim ya da kültürel içerikte meydana gelen küçük bir değişiklik değil, gerçekten de insanların yerel kültürel dünyalarıyla olan ilişki biçimlerini radikal olarak yeniden şekillendiren bir kimlik üretimidir: Kişiliksizleştirme ve kültür içindeki farklılıkların imhası, bir yandan yerlinin kendi kültürel dünyası üzerindeki perspektifini kaybetmesi anlamına gelirken, bir yandan da bu süreç, basit bir homojenleşmenin ötesinde yerlinin perspektif kaybı ile çelişki teşkil etmeyen yeni, sinik bir farkı benimsemesi anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışmanın birinci bölümünde yabancı, kirli, tehlikeli bir "iğrenç" (*abject*) ya da çamur (*slime*) olarak göçmen temsilinin, egemen metropol öznenin koyduğu sınırların işlevini kaybetmesi ve post-kolonyal özneler tarafından ihlali üzerine bu özne tarafından geliştirilmiş bir savunma mekanizması olduğunu ileri sürdüm. Psikoza karşı geliştirilen bu savunma, işgal edilme duygusu göçmen üzerine yansıtılmıştır (*projected*). Burada içeri gizlice sızan bir yabancıların, bir mütecavizin işgalindeymiş gibi algılanan mekânın saldırganca savunulması söz konusudur. Öte yandan bu savunma ile ortaya çıkan şey, kriz halindeki egemenliğin muğlak bir tarzda inşasıdır; öteki çok yakına geldiğinde egemenin duygulanımsal inşası pek o kadar kolay olamamaktadır. Turizm, özellikle de etnik turizm, bu egemenlik duygulanımının yeniden kazanılmasının -doğrudan ırkçı değilse de ve metropoldeki post-kolonyal ötekiye doğrudan saldırgan duyguları bir şekilde içermese de- yollarından biri olarak ortaya çıkıyor. Küresel, Batılı veya Üçüncü Dünya turizm endüstrileri bu fırsatın epey farkında görünüyorlar. Ne var ki, bu endüstrilerin ürettiği haz çağrısının ya da otantik deneyimin köklerinde aynı emperyalist kültürel stereotip stoklarını buluyoruz. Turizm söylemi, aynı egemen, emperyal duygulanımsal kuruluşu özenle koruma, hatta tazeleme konusunda hiç de etkisiz sayılmamalıdır. Bu bakımdan, kimi zaman iddia edildiği gibi, insanları yakınlaştırmak ya da fark-

lıkların aşılması şöyle dursun, bu sürecin gerçek sonucu, kültürelleşme maskesi altında bir grubun kimliğini kati bir şekilde kaybetmesi olmaktadır.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (1991). "Modernity and Ambivalence." *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Mike Featherstone (ed.) içinde. London: Sage.
- Bruner, Edward (1996). "Tourism in the Balinese Borderzone." *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Smadar Lavie and Ted Swendenburg (eds.) içinde. Durham and London: Duke UP.
- Caillois, Roger (1984). "Mimicry and Legendary Psychastenia." *October* (Winter).
- Clifford, James (1986). "On Ethnographic Allegory." *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George Marcus (eds.) içinde. University of California Press.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia UP.
- Freud, Sigmund (1995). "The Uncanny." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 24 vols. içinde. Hogart Press.
- Grosz, Elizabeth (1995). "Space, Time and Bodies." *Space, Time and Perversion* içinde. New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1991). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." *Culture, Globalization and the World System*. Anthony D. King (ed.) içinde. Hampshire and London: Macmillan.
- Irigaray, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*. Trans., Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans., Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Trans., D. Nicholson-Smith. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Rosaldo, Renato (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans., H. E. Barnes. Washington: Washington Square.

Hiçbir Şey Yapmamamın Göstergeleri: Loitering ve Çekirdek Çıtlama

Özet

Bu yazıda boş zaman geçirmekle bağlantılı olarak *loitering* ve çekirdek çıtlama, hiçbir şey yapmamamın göstergeleri olarak, göstergebilimsel bir analizle ve karşılaştırmalı biçimde ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Göstergebilimsel olarak, her bir davranış, ardında yatan birçok anlam ve mesajı ileten bir gösterge olarak okunabilir. "Hiçbir şey" bir boşluk tarif ettiği için "hiçbir şey yapmama"yı hiçbir şey yapmadan göstermek aslında mümkün değildir. Hiçbir şey yapmamayı hiçbir şey yapmadan göstermenin güçlüğü yüzünden, "hiçbir şey yapmamak" zorunlu olarak ancak "bir şey yapmak"la en iyi şekilde temsil edilebilir. "Aylakça dolaşmak, sürtmek, yolda oyalanmak, sallanmak, (zamanı) boş geçirmek, gezmek..." (Oxford, 1990) anlamına gelen *loitering* düz anlamsal düzeyde masumane bir biçimde aşağı yukarı hiçbir şey yapmamayı gösterirken, yan anlamsal düzeyde her an işlenebilecek toplumsal bir "suç"u çağırır. Çekirdek çıtlama ise düz anlamsal düzeyde hiçbir şey yapmamakla karşıt biçimde "aktif" bir eylem olarak bir şey yapmaya işaret eder, yan anlamsal düzeyde ise bedeni, karnı bile doyurmayan ve başka eylemlerde bulunmayı önleyen bir yeme eylemiyle, yani neredeyse "hiçbir şey"le meşgul ettiği için hiçbir şey yapmamayı gösterir.

Signs of Doing Nothing: Loitering and Çekirdek Çıtlama*

Abstract

In this paper, being part of leisure time activities, loitering and çekirdek çıtlama are analyzed and treated as signs of "doing nothing" separately and also comparatively. Within a semiotic framework, every behaviour can be read as a sign conveying various meanings and messages attached to it. As "nothing" defines a void, it is not actually possible to signify "doing nothing" by doing nothing. Deriving from the difficulties of signifying "doing nothing" by doing nothing, doing nothing can only and unavoidably signified by "doing something." Having the definitions of "waiting, hanging around, lingering, dallying, etc..." loitering, while signifying more or less "doing nothing" innocently on a denotational level, it conjures up a possibility of a "crime" that can be committed any moment, on a connotational level. Çekirdek çıtlama by being an active behaviour opposing "doing nothing" indicates to the act of eating something on a denotational level; on the other hand, it represents "doing nothing" on a connotational level by engaging the body -preventing it to do other things as well- with an act of eating that does not even feed which could be seen very close to doing nothing.

Şebnem Timur

Melike Türkân Bağlı
Ankara Üniversitesi
Eğitim Fakültesi