



**kültür ve iletişim**  
*culture and communication*

**1998 1(1)**  
KIŞ • WINTER



## kültür ve iletişim

culture and communication

1998 1(1) Kış - Winter

ki, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayınlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. ki eleştirelliği, aklın sınır ve imkanlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. ki'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerildiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların kesişim noktalarından doğacak arayışlara-açıktır. ki "hakemli" bir dergidir; dergiyeye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirmeye alınır. ki yılda iki kez, Ocak ve Temmuz aylarında yayınlanır. ki'nin yayım dilleri Türkçe ve İngilizce'dir.

**Editör Editor**  
Halil Nalçaoğlu

**Yayın Kurulu Editorial Board**  
Sevda Alankuş-Kural  
Bülent Çaplı  
Ayşe İnal  
Ahmet Tolungüç

**Editör Asistanları Editorial Assistants**  
Sevilay Çelenk  
Hakan Tuncel

**Tasarım Design**  
m.Sobacı

**Uluslararası Değerlendirme ve Danışma Kurulu**  
International Review and Advisory Board

Ackbar Abbas, *University of Hong Kong, ROC*  
Briankle G. Chang, *University of Massachusetts, USA*  
Kuan-Hsing Chen, *National Tsing-Hua University, Taiwan*  
George Gerbner, *Temple University, USA*  
Lawrence Grossberg, *University of Illinois, USA*  
Michael Morgan, *University of Massachusetts, USA*  
R. Radhakrishnan, *University of Massachusetts, USA*

ISSN 1301-7241

**kültür ve iletişim** - culture and communication  
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
Cebeci 06590 Ankara Turkey  
tel: (90.312) 362 20 24  
fax: (90.312) 362 27 17  
e-mail: ki@media.ankara.edu.tr  
web: www.ankara.edu.tr/ilet/ki/

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
Mezunları Vakfı Adına  
Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:  
Süleyman Coşkun

 **AJANS-TÜRK Basın ve Basım A.Ş.**

**kültür ve iletişim** Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
Mezunları Vakfı tarafından yayınlanmaktadır.

Copyright © 1998. kültür ve iletişim. Tüm hakları saklıdır.

## İçindekiler

17

The Stories We Tell  
George Gerbner

31

Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Kervan Ticareti  
Eyüp Özveren

53

Paradigmatic Shifts in the Theory on Patriarchy:  
Subjectification of "Women"

Şule Toktaş-Çelik

65

Oryantalist Söylem ve Japonya:  
Meiji Dönemi (1868-1912)  
Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak  
Mutlu Binark

91

Protestan İş Ahlâkı Hâlâ Varlığını Sürdürüyor mu?  
Mahmut Arslan

107

Kitap Eleştirileri  
Kimlik Mekânları:  
Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar

The Lettered City

Politik Kamera:  
Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası

Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı

Bu sayının hazırlanmasındaki katkılarından dolayı

Niûfer Timisi,  
Gülseren Aksop,  
Abdülrezak Altun,  
Meltem Ağduk-Gevrek,  
Bedriye Poyraz,  
Funda Başaran,  
Aslıgül Gök,  
Gülây Emerce,  
Nurcan Törenli,  
Angora Reklamcılık Ltd.

ve  
Ajans-Türk Basımcılık A.Ş.'ye  
teşekkür ederiz.

**kültür ve iletişim**



**Yapım - Üretim**

**AJANS-TÜRK Basın ve Basım A.Ş.**

Necdet Evliyagil Cad. Ankara

Tel : (0.312) \*278 08 24 □ Faks : (0.312) 278 18 95

<http://www.ajansturk.com.tr>

# Kültür ve İletişim

*Bir "Olağan Bilim" Dergisine Doğru*

1

Yeni bir dergiyi tanıtan bir yazıda yanlış anlamalara meydan vermemek neredeyse imkansız görünüyor. İletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında hakemli bir akademik derginin çıkartılabileceğine inanan, bu iş için gerekli maddi kaynakları oluşturan ve bu işe belli bir enerji vakfetmeye kararlı insanlar olarak biraraya geldiğimizde herşey daha kolay görünüyordu. Oysa, ortaya çıktıktan sonra dergiyi okuruna tanıtmak ciddi güçlükler içeriyor. Sanırım "hakemli akademik dergi" kimliğinin taşıdığı (dar) teknik anlam ile "iletişim, kültür ve toplum" konularının kapsadığı (geniş) anlam dünyasının ilişkisi açıklanması gereken konulardan biri. Ancak öncelikle neden böyle bir dergiye ihtiyaç duyulduğuna ve dergiyi yayımlayanların eleştirelilik anlayışlarını belirleyen ilkelere değineceğim. Bu sayıda yer alan makaleleri tanıttıktan sonra, ikinci sayımız için, özellikle iletişim fakültelerinde çalışan, okuyan veya bu kurumlarda lisans üstü çalışma yürütenleri ilgilendireceğini düşündüğüm bir çağrıda bulunacağım.

2

Türkiye'de öteden beri, yüksek öğretim kurumlarının "özerklikleri, demokratiklikleri ve bilimsellikleri" ile ilgili derin şüpheler dile getirilmiştir. Akademik toplantılarda, poli-

**Halil Nalçaoğlu**

*Editör*

1 "Demokratiklik" ve "bilimsellik" konularını bu "giriş" yazısının kapsamını gereğinden fazla genişletmemek için bir kenara bırakıyorum.

tik söylevlerde, gündelik sohbetlerde, kısaca her yerde, "özerk, bilimsel, demokratik üniversite" sözlerinin bir kalıp cümle olarak kullanıldığını, öğrenci eylemlerinde bu klişenin *joker* talep haline geldiğini görüyoruz. Türkiye'nin bir bütün olarak geçirdiği çalkantı ve krizlere koşut olarak, gerçekten de, üniversitenin çok zaman kaybettiği, akademik sorumluluğunu tam bir "özerklik, demokratiklik ve bilimsellik" çerçevesinde yerine getiremediği söylenebilir. Ancak ben bu yazıda safça iki karşıt düşünsel kampın varsayıldığı, "özerklik," "demokratiklik" ya da "bilimsellik" tartışmalarını yeniden üretmek niyetinde değilim. Öyle görünüyor ki, bu taleplerin soyut klişeler haline dönüşmesi, bu alanlarda olsa olsa gösterişli bir başarısızlığı garantiliyor. Sonuçta bu özel başarısızlık hali, Türkiye üniversitelerini ve genelde akademikliği tanımlayan bir terminolojinin söylemsel ekonomisi içinde duyurulması imkansız bir arzu döngüsü olarak sürekli karşımıza çıkıyor: "özerk, bilimsel ve demokratik üniversite istiyoruz!"

Bu taleplerin herşeyden önce *karşılanabilir taleplere* dönüştürülmeleri gerekiyor. Bunun için de "akademik özerkliğin" ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekli.<sup>1</sup> Bence, "özerk üniversite" idealinin gerçekleşmesi önünde günlük politik baskılardan daha derinlerde yatan bir engel söz konusu. Bu engeli, akademinin ve akademik düşüncenin bir türlü cenderesinden kurtulamadığı tarihsel bir dizgenin ideolojik yapılaşmasında arayabiliriz. Bu dizge, akıl-bilim-üniversite özdeşlik ve sürekliliğini Aydınlanma perspektifinden kuran ve böylelikle aklı, bilimi ve üniversiteyi erişilmez bir boşluğun tam ortasına yerleştiren bir ideolojinin ürünü olarak tanımlanabilir. Akıl üzerine bina edilmiş bir kurum olarak akademinin, aklın kendi kendine attığı her tür dışsal yapı karşısında özerk varolabilme ayrıcalığını devralabileceğini varsayması hiç de şaşırtıcı değil.

Bugün aklın özerkliği varsayımının çeşitli platformlarda sorgulandığını görüyoruz. Biraz indirgemeciliği göze alarak, bu sorgulamanın arkasında, "evrensel bilgiyi" tanımlayan

değerler sisteminin, son yıllarda hızla dolaşıma giren "öteki" perspektiflerin sunduğu inandırıcı araştırma programları sayesinde sarsılmaya başladığı gerçeğini görebiliriz. Büyük çeşitlilik arzelmelerine karşın bu araştırma programlarının oydaştığı genel bir önermeden söz edilebilir: Akıl, tarihsel, coğrafi, ideolojik, kültürel (vs.) yapılardan özerk bir konumda olamaz. İşte tam da bu nedenle, bilim, bilimin uygulandığı yer olarak akademi, modernliğin tarihi boyunca kutsanagelmış duvarları dışındaki yapılardan bağımsızmış gibi düşünülemez. Yanlış anlaşılmasın: akademi siyasi baskılardan kurtarılabilir, kendine ayrılan maddi kaynakları kullanmada serbest bırakılabilir, kendi çalışanlarını hiçbir baskıya maruz kalmadan kendi seçebilir, adına "bilim" dediği pratiği, kendine dayatılan hedefler için değil de, "bilimin" gerektirdiği biçimde (yani, "olağan bilim pratiğinin" o an için geçerli ilan ettiği ilkeler doğrultusunda) uygulayabilir. Ancak üniversite aklın yarattığı hava boşluğunun tam ortasında "özerk" olamaz.

O halde, akıl-bilim-üniversite dizgesi, akademinin sorumluluklarını yerine getirmesi anlamında olası tek çerçeve olarak algılanmamalıdır. Bu düşünceyi, akli sadece belli bir düşünme pratiği türü (*species*) olarak kabul eden çağdaş bir eleştirel yaklaşımla (Derrida, 1983: 16) desteklemek istiyorum. Bu yaklaşıma göre, düşüncenin farklı türleri, hedefe yönelmiş aklın (*end-oriented reason*) yarattığı dar ve kültürmerkezci bakış açısını sorgulayabilir, irrasyonel ya da salt hedefe yönelmiş aklın ürünü araştırmaları kategorik olarak reddetmeden<sup>2</sup> yeni eleştirel açılımlar ortaya koyabilir. Bu eleştirel yaklaşımı esinleyen Fransız düşünür Jacques Derrida'ya göre, akademiye, özünde akıl üzerine bina edilmiş bir kurum olması gerçeğiyle çelişmeyen, önemli bir sorumluluk düşüyor: şu veya bu üst kurumdan bağımsız olmakla sınırlı olmayan ama aklın kendinden bağımsızlaşabilmesi olarak ifade edebileceğimiz türden bir özerkliği yürütecek bir "düşün cemaatinin" (*community of thought*) oluşumu. Bu cemaat, aklın özünü, Leibniz'in "akıl ilkesini"<sup>3</sup> ve genelde *arkhe*'nin<sup>4</sup> kendi-

2 Böylece anti-pozitivizmin çeşitli versiyonlarının ortaya koyduğu -zorunlu olarak daraltılmış- bakış açısının da dışına çıkılabilir.

3 *Nihil est sine ratione.* Leibniz'in bu önermesi farklı şekillerde Türkçeleştirilebilir. "hiçbir şey temelsiz değildir," "akla dayanmayan hiçbir şey yoktur," "varolma gerekçesi olmayan hiçbir şey yoktur" gibi. Bu üzerine çok şey yazılmış önermeyi anlarken önemli olan hangi çevirinin doğru olduğu değil, yapılacak hiçbir tercihin masum olmayacağını bilmesidir.

4 Derrida burada "*arkhe*" kelimesinin tüm anlamlarını ima ediyor. Türkçe'de "ilk" ve "ilke" kelimelerinin yakınlığının çağrıştıracığı üzere, burada kullanılan biçimi ile *arkhe*, ilk(e), başlangıçta yer alan, altta yatan, sonradan gelen şeylerin üzerine bina edildiği temel gibi anlamlar taşıyor. Ancak, tüm bu anlamları *Nihil est sine ratione* önermesindeki "*ratione*" kelimesinde odaklanan anlamlarla beraber değerlendirdiğimizde tam olarak kavrayabiliriz. Bu bağlamda iki anlam özel bir öneme haiz: akıl (*reason*; *Vernunft*) ve temel/yer (*ground*; *Grund*). O halde *arkhe*, herhangi bir ilke değil, belli bir tarih ve coğrafyası olan, çok özel bir perspektife işaret ediyor. (Batılı) Aklın perspektifi.

sinin ilk(e)selliğini sorgulayabildiği ve bu sorgulamanın ola- sı tüm sonuçlarını ortaya koyabildiği (Derrida, 1983: 16) ölçü- de özerk akademiden söz edebiliriz. Düşüncenin öne çıkarıl- dığı bu yaklaşımla beslenen bir eleştirelilik, kuşkusuz, bir yandan akıl ilkesini gereksinirken, öte yandan bu ilkenin öte- sine uzanacak, bir yandan "düşünce" kelimesinin ilk çağrışı- mının ağırlığına vurgu yaparken, diğer yandan kelimenin içerdiği "düş"ün sorgulamasına kalkışacaktır. Kısaca *arkhe* ve *an-archy* arasındaki farkın yaşamsal bir fark mı yoksa sadece bir nüans mı olduğuna yine ancak düşüncenin karar verdiği (Derrida: 18-19) bir eleştirelilikten söz ediyorum –bu eleşti- rellliği daha önce tanıtım broşürümüzde "akılın sınır ve im- kanlarının araştırılması yolunda her tür dogma karşıtlığı" olarak ifade etmiştik.

*Kültür ve İletişim*, "bilimsellik" ve "özerklik" gibi kav- ramların saf özler olmadığı düşüncesinden hareket ederek, Türkiye özelinde, akademik sorumluluk sahibi bir "düşün camaatinin" oluşumu yolunda atılmış somut bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda akademik bir dergi olmasına ve tüm çalışanlarının akademisyen olmalarına karşın, *Kültür ve İletişim*'in bir üniversite yayını olmadığına altını önemle çizmek istiyorum. *Kültür ve İletişim*, yukarıda anılan sorgula- ma sorumluluğunun bilincinde olan ve çalıştıkları alanda bil- gi üretimi ve dağıtımını konusunda bir eksiklik hisseden aka- demisyenler tarafından oluşturulmuş bir tür "düşün koope- ratifi" olarak tanımlanabilir. Bu söylenenlerden *Kültür ve İle- tişim*'i yayınlama kararı alanların akademik olmayı, üniversite üyesi olmakla özdeşleştirmedikleri, ancak daha genel bir sorumluluk alanının inşası gereğine inandıkları sonucu çı- kartılmalıdır.

### 3

Genel ilkelere değindikten sonra kısaca *Kültür ve İleti- şim*'in işleyişi üzerinde durmak istiyorum. *Kültür ve İletişim*'in çekirdeğini, tümü Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi öğ- retim üyelerinden oluşan, beş kişilik bir Yayın Kurulu oluştu-

ruyor. Yayın Kurulu çalışmalarını bir editör ve iki editör asis- tanı aracılığıyla yürütüyor. Editörün görevi, dergiye gelen yazıları bir ön değerlendirmeden sonra, alanlarında uzman hakemlere göndermek ve hakemlerden gelen değerlendirmeleri, Yazı Kurulu'nun da görüşünü alarak, bir raporla tekrar yazarlara ulaştırmak. Bu sürecin en önemli boyutu tümüyle anonim olması, yani, hakemlerin kimin yazısını değerlendirdiklerini, yazarların da yazılarının kim tarafından değeren- dirildiğini öğrenememeleri. Hakemler kimlerden oluşuyor? Kimlerin *Kültür ve İletişim* için hakemlik yapacağına nasıl karar verildi? Bu soruları yanıtlamak için *Kültür ve İletişim*'in yayımlanmasına karar verdiğimiz döneme, yani yaklaşık bir yıl öncesine dönmek gerekiyor.

İlk toplantılarını yapan "ön yayın kurulu" hakemlerin saptanabilmesi için bir çalışma başlattı. Bu çalışma sonunda *Kültür ve İletişim*'in kapsamı öngörülen alanlar ve bu alan- larda yayınları ile kendilerini kanıtlamış uzmanlar saptandı. Doğal olarak *Kültür ve İletişim*'in hakemlerinin büyük çoğun- luğu üniversite öğretim üyelerinden oluştu. Yayın Kurulu, aynı zamanda dergi için uluslararası düzeyde danışmanlık görevini de yürüten az sayıdaki yabancı akademisyen/hakem haricinde hakemlerin kimliklerinin açıklanmasının sakıncalı olacağına karar verdi. Bu nedenle, *Kültür ve İletişim* okurları, en azından ilk iki sayıda, bir "hakem listesi" göre- meyecekler.

Hakemlik kurumunun kuruluş ve işleyişi konusunda, *Kültür ve İletişim*'in ilk yönetim kadrosu adına bir duygumu- zu paylaşmak istiyorum. Hakemlik teklif edilen uzmanla- rın/akademisyenlerin olumlu yanıt oranları, görev alan hakemlerin yazıları değerlendirirken gösterdikleri özen, ve genelinde bütün "blind review" sürecinin, küçük aksaklıklar bir yana, planlandığı gibi yürütmesi bizi hem çok mutlu etti hem de içinde bulunduğumuz entellektüel atmosferin gerçek an- landa hakemli akademik bir dergi için hazır olduğuna dair inancımızı doğruladı. Bu kurumun başarıyla oluşturulduğu-

5  
"Yerleşik kullanımıyla 'paradigma,' kabul görmüş olan bir model ya da örnek" (Kuhn, 1982:54). Kuhn bu tanımda "model" ya da "örnek" kavramlarını alışılmış anlamlarının dışında kullandığını belirtiyor.

nun bir diğer göstergesi, yazıları anonim olarak değerlendirilen pek çok yazardan alınan olumlu tepkiler olsa gerek. Son olarak, *Kültür ve İletişim*'in hakem desteğinin dinamik bir yapısının olduğunu, bu yapı içinde hakem sayısının sabit olmadığını vurgulamak istiyorum.

*Kültür ve İletişim*, akademisyenlerin "devam eden araştırmalarının sonuçlarını meslektaşlarına duyurmak için" kullanabilecekleri "teknik bir dergi" (Kuhn, 1982: 55) olarak da düşünülebilir. Bu anlamda *Kültür ve İletişim* Türkiye'de iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında bir "olağan bilim dergisi" olmayı hedefliyor.

Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (1982) bilimle uğraşanların, toplumda varolan genel kanının tersine, oldukça rutin sayılabilecek bir pratikleri olduğunu söyler. Bu rutin pratikler arasında "önemli olguların belirlenmesi, olgu ve kuram arasında uyum sağlanması ve kuramın daha da aydınlatılması" (62) sayılabilir. Kuhn'un "olağan bilim" dediği pratik aslında bilim pratiğinin belli bir bölgesi olarak anlaşılmalıdır -olağan bilim, bilimin ta kendisidir. Açarak söyleyecek olursak, bilim, "olağan" ve "olağan olmayan" gibi iki farklı pratiğin toplamı değildir, bilim pratiği zaten olağandır. Yerleşik bilim yapma pratiklerinin değişmesi için radikal bir sıçrama, bilimsel soru sorma tarzını kökten değiştirecek yeni bir yaklaşım gereklidir. Ancak, bu sıçramanın da sonunda ortaya olağan dışı bir durum değil, yeni bir "olağan bilim" pratiği çıkacaktır.

Toplum ve insan bilimlerinde "olağan bilim" olarak tanımlanabilecek bölgenin doğa bilimlerinde olduğu kadar kesin sınırlara sahip olmadığını gözliyoruz. Bu nedenle bu alanlarda çalışan bilimciler, çalıştıkları alanın doğası gereği, yerleşik bilimsel soruları ve bilim yapmaya dair inançlarını doğa bilimlerine kıyasla daha sık dönüştürüyorlar. Ancak yine de, toplum ve insan bilimleri alanlarında Kuhn'un paradigma tanımını<sup>5</sup> çok da fazla zorlamayacak düzenlilikler olduğunu söylemek mümkün. Bilimle uğraşanlar toplum ve in-

san bilimleri alanlarında, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, içine girdikleri araştırma programının zaten varolan kurum ve kurallarını zorlamadan, belli akademik ve kişisel bağımlılıklarla, belli alışkanlık ve inançlarla işlerini yaparlar. Bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Bu karşılaştırmada asıl ilginç soru, toplum ve insan bilimlerinde "olağan bilim pratiğinin" nasıl dönüştüğüne ilişkin olabilir.

Toplum ve insan bilimlerinde "paradigmalar," zaman içinde doğrusal olarak değil eşzamanlı olarak ayrışıyor -farklı "olağan bilim pratikleri" farklı zaman dilimleri içinde değil, aynı zaman dilimi içinde farklı coğrafyalarda, farklı geleneklerde, farklı "ekollerde" bulunabiliyor. O halde bu saptamadan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Toplum ve doğa bilimlerinde bilimsel sıçramalar doğa bilimlerinde olduğu kadar radikal hamlelerle gerçekleşmiyor. Buna karşın, toplum ve insan bilim dallarında yatay bir çeşitlilik, bir tür, terim yerindeyse, "sürekli (bilimsel) devrim" olasılığı söz konusu.

*Kültür ve İletişim* varlık nedenini işte bu "sürekli bilimsel devrim" olasılığından alıyor. "Teknik" bir dergi olmanın getirdiği dar, hatta kimi zaman kuralcı görüntü, "iletişim, kültür ve toplum" konularının kapsandığı anlam dünyası ile bağdaşır mı? Bu soruyu, bulunduğumuz yerin, eleştirelilik anlayışımızın ve temsil ettiğimiz/ettiğimize inandığımız kuramsal yaklaşımların ancak ortak bir jargon aracılığıyla paylaşılacağı inancı ile olumlu yanıtlamak istiyorum.<sup>6</sup> Ama bunların tümünden önemlisi, biçimsel kuralların, kategorik olarak, imgelemlerimizin genişliğini etkilememesi gerektiği inancı ile bu soruya yine "evet" diyorum. Bu çerçevede, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında bir "olağan bilim dergisinin," Türkiye koşullarında, olağan dışı bir yenilik olduğunu düşünüyorum.

#### 4

"Aklın sınır ve imkanlarının araştırılması yolunda her tür dogma karşıtlığı" olarak tanımladığımız eleştirelilik bir

6  
Bulduğumuz yer, kuşkusuz Türkiye. Öte yandan, "Türkiye'nin, düşünsel anlamda bir ortak payda oluşturabilmesi için, anlamı kıldığı ve içinde anlam kazandırdığı çevre ile ilişkisi bağlamında okunması gereken bir gösterge olduğunu düşünüyorum. Bu okumanın farklı yöntemleri olabilir. Yayın Kurulu olarak Türkiye'yi okunabilir bir gösterge kılmak riskli bir yöntemini uygulamaya karar verdik; ki'nin İngilizce ve Türkçe olarak, iki dilde yazı kabul etmesi. Risk, İngilizce okuyamayan Türk okuru, bazı makalelerle sınırlı olarak, kaybetmek. Ancak İngilizce yazı kabul etmenin önemli kazanımları da var. Bunların başında yukarıda sözünü ettiğim çevrede, özellikle Türkiye ile benzer kültürel ve toplumsal deneyimleri olan bir çevrede okunabilmek ve bu çevreden kaynaklanan ve/ya bu çevre üzerine yazanların yazılarını olduğu gibi yayınlatabilmek.

7  
David Morley ve Kevin Robins imzası ile 1997 yılı içinde yayınlanan *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar* adlı kitabın Beybin Kejanlıoğlu tarafından kaleme alınan kapsamlı bir değerlendirmesini "Kitap Eleştirileri" kısmında bulabilirsiniz.

yandan Batılı anlamda akademik ilkelere sıkı sıkıya sarılmayı gerektirirken diğer yandan Türkiye'nin özgül tarihsel/coğrafi konumu gereği Batılı akademinin üzerinde durduğu temelleri sorgulama cesaretini göstermek anlamına geliyor. Biraz açacak olursak, bir yandan bilginin bir anavatanı olamayacağı görüşünü savunurken, diğer yandan bölgesel olana vurgu yapıyoruz. Sanırım birinci sayımızın içeriği önemli bir ölçüde bu vurguyu yansıtıyor. George Gerbner'in makalesini sona bırakmak kaydı ile bu sayımızın içeriğini oluşturan çalışmalarına tek tek değinmek istiyorum.

Eyüp Özveren'in "Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Kervan Ticareti" başlıklı çalışması, *Kültür ve İletişim*'in bu ilk sayısında gerek kuramsal kurgusunun sağlamlığı, gerekse ele aldığı konunun orijinalliyi açısından öne çıkan bir makale. Özveren bu disiplinlerarası çalışmasında farklı disiplinlerin ürettiği farklı bilgi türlerinin yapısal özdeşlikler içerebileceğini gösteriyor bize. Yazar, özel olarak belirtmediği, ancak makalenin tümünde satır aralarında sezilen bu temel varsayımın pence-resinden, sıradan yaklaşımların salt iktisat ya da salt kültür söylemleri dolayısıyla kavramsallaştırdıkları kervan ticareti tarihsel görüngüsünü, bu farklı perspektiflerin analitik olarak örtüştükleri bir bölgede, imgelemimizde yeniden kuruyor. Bu kurgu içinde, bence farklı görgül alanlarda da denemesi mutlaka gerekli bir yaklaşımla, iletişim (kültürlerarası alış-veriş) iktisadî etkinliğin alt-yapısı olarak tanımlanıyor. Ticarî etkinliğin temel hareketi olan alış-veriş, iletişimin temel hareketi olan (mesaj) alış-veriş(i) ile hangi noktalarda karşılaştırılabilir? Piyasada dolaşan para hangi noktalarda dil gibi işlev görür? Bu ve benzeri sorular Özveren'in makalesinde yanıt buluyor. Ama bence daha da önemlisi, bu sorular "meşru sorular" olarak kayda geçiyor.

Şule Toktaş-Çelik detaylı bir literatür çalışmasından yola çıkarak, erkekegemen toplum kavramının hangi noktalarda yeniden kavramsallaştırıldığını irdeliyor. Bence bu çalışmanın en önemli bulgusu başlığında yer alan kadın sözcüğü-

nün tırnak içinde verilmesiyle okurun dikkatine sunuluyor ("Paradigmatic Shifts in the Theory on Patriarchy: Subjectification of 'Women' "). Toktaş-Çelik, bu özel kullanımla feminist yaklaşımların sürekli gündemde tuttukları "kadın" kategorisinin, insanlığı tam ortasından ikiye bölen evrensel bir ortak payda oluşturamayacağını vurguluyor. Sözelimi, bu makalenin kavramsal çerçevesinin serimlediği türden bir paradigmatik sıçrama olarak kabul edebileceğimiz postkolonyal literatür içinde "kadın" kavramsallaştırmalarının sıkça sorgulandığını gözliyoruz.

Mutlu Binark, bu genel kuramsal irdemenin hemen arkasından çok özgül bir "kadın tasavvurunu" sorgulamaya davet ediyor bizleri. Binark, çıkış noktası olarak gündelik gözlem ve deneyimlerini almasına rağmen güçlü bir kuramsal destekle temel argümanını ortaya koyuyor: toplumsal cinsiyetle ilgili tasavvurlarımız çok katmanlı bir belirlenim mekanizması aracılığıyla işler. Bir öteki kimlik olarak "kadın," sadece tasavvurun sahibi "erkek" toplumsal cinsiyeti ile değil, ama aynı zamanda bu kimliğin içinde olduğu özgül "kimlik mekânının" yol açtığı uzaklık, masalsılık, egzotiklik, erotiklik vb. yapılar aracılığıyla da kurgulanmaktadır. Bu çerçevede, "Japon kadını" ya da "Japon kadın hareketi" gibi kavramlar, sadece içinde oluştukları toplumsal (resmi) tarihin erkekegemen kodlarıyla değil ama aynı zamanda bu tarihin çağdaş yeniden üretimlerine egemen olan kodlar aracılığıyla da belirlenmektedir. Bu hiç bitmeyen belirlenim döngüsü, Binark'ın argümanını takip edecek olursak, belli bir noktada, kuramsal bir pratik aracılığıyla kırılabilir.

*Kültür ve İletişim*'in birinci sayısının son makalesi, sıradan sosyal bilim (özellikle sosyoloji) pratiği içinde pek fazla sorulmayan, bu nedenle zihinlerde sorulabilir bir soru olarak fazlaca yer etmemiş bir soruyu yeniden gündeme getiriyor: "Protestan İş Ahlakı Hâlâ Varlığını Sürdürüyor mu?" Dergimize İngiltere'den katkıda bulunan Mahmut Arslan'ın bu makalesi son derece titiz bir kaynak taraması içeriyor ve ko-

nu ile ilgilenmek isteyen araştırmacılara yol gösterecek nitelikte değerlendirmeler içeriyor. Bence bu makalenin önemi, içeriğinin de ötesinde, sorduğu sorunun toplumsal düşünce alanında dogmatik sayılabilecek uyuşmalarından birini basit bir hamle ile aşmasında yatıyor. Bu uyuşma, kapitalizm-Protestan ahlâkı ilişkisini öne çıkaran Weberci yorumu, sadece "Marksist-olmayan" bir yaklaşım gibi kodlayarak evcilleştirmek şeklinde anlaşılabilir. Arslan bunu yapmak (yani hiçbir şey yapmamak) yerine "gidip bir bakmayı" öneriyor. En azından bu öneriye içtenlikle katıldığımı belirtmeliyim.

"The Stories We Tell" ("Anlattığımız Öyküler") başlıklı yazısı ile George Gerbner, bildiğim kadarıyla, ilk kez bir Türk dergisinde yayın yapıyor. Aynı zamanda dergimizin Uluslararası Değerlendirme ve Danışma Kurulu'nda görev yapan Gerbner, bu yazısında, insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olan öykü anlatma pratiğinin giderek bir insan ihtiyacı olmaktan çıkıp, çokuluslu şirketlerin kâr güdüsü ile yarattıkları bir kültürel çevre kirliliğine dönüşmesinden söz ediyor. Bu kirliliğin kaynağında ise televizyon var. İletişim alanında çalışanlar, Gerbner'in artık klasikleşmiş araştırma programını yakından tanırırlar. Ancak, Kültürel Göstergeler (*Cultural Indicators*) olarak bilinen bu araştırma programının uzun yıllardır ortaya koyduğu bulgu ve içgörülerin (*insight*), Gerbner'in kişiliğinde radikal bir eylemliliğe dönüştüğünün çok yaygın bir bilgi olmadığını düşünüyorum. Gerbner, kuram ve eylem arasındaki radikal sürekliliğin yaşayan en önemli temsilcilerinden biridir demek çok abartılı olmaz kanısındayım. "The Stories We Tell" yazısı, pek çok medya araştırmasının sormadığı, sorsa bile yanıtlanmadığı, "peki ne yapmalı?" sorusuna üç anlamlı öneri ile yanıt veriyor. Bu yanıtlardan biri "iletişim eğitimi" konusunda odaklanıyor. Gerbner, iletişim eğitiminin "piyasa için eleman yetiştirmek" veya "eleştirel ilkeler doğrultusunda eğitim vermek" açmazına kendi perspektifinden çok net bir yanıt veriyor. Çok kısa ifade edilmesine karşın Gerbner'in yanıtının Türkiye'de eğitim veren İletişim Fakülteleri için hayati önemde bir tartışmanın odak noktasın-

da yer aldığını düşünüyorum. İşte, yazımın başında sözünü ettiğim çağrı bu tartışma ile doğrudan ilgili.

*Kültür ve İletişim* ikinci sayısında bir "iletişim eğitimi" dosyası açıyor. Bu tartışmanın genel amacı, iletişim eğitimi ile ilgili her tür sorun tanımlamasına, çözüm önerisine ve model tasarımına bir platform oluşturmak, disiplin-içi, disiplinlerarası ve/ya disiplinler-karşıtı görüşleri biraraya getirmek. Tek bir soru tartışmanın ana eksenini oluşturuyor: "iyi bir iletişim eğitimi nasıl olmalıdır?" İletişim alanında olsun veya olmasın, Türkiye'de medya ile ilgilenen herkesi bu tartışmaya bir makale (7000 kelime civarı) veya kısa yorum yazısı (2000 kelime civarı) ile katılmaya davet ediyoruz.

İletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında hakemli bir akademik dergi, bu alanlarda çalışan akademisyenlerin ve bu alanlara ilgi duyan herkesin etkin katılım ve desteği ile yaşayabilir. Sizleri olağan dışı bir şey yapmaya, bu "olağan bilim dergisini" yaşatmaya çağırıyorum.

### Kaynakça

Derrida, Jacques (1983). "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils." *Diacritics* 13(3): 3-20.

Kuhn, Thomas (1982) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Alan.



# The Stories We Tell

George Gerbner  
Temple University

## Abstract

Most of what we know, or think we know, we have never personally experienced. The fact that we learn most of what we know from the stories told by others indicates that telling stories is one of the fundamental human needs and activities. Within this framework, there is a vital question to be asked: who is telling those stories? The stories, which determine the cultural environment within which we are shaped, follow an evolutionary path that is parallel to the evolution of human communication in general. The current stage of such an evolution paints a dark picture: As the main story-tellers, the media, and particularly television, insert crime and violence stories into our minds in a pace that is never seen in history. It is possible to identify the concentration of media ownership and the fact that programs are produced according to a formula based on violence, as the main reasons behind this situation. Formula-based programs, in turn, guarantee cross-cultural understandability which is necessary since those programs are marketed all over the world. One can imagine three major political activities against this *de facto* censorship that blocks the telling of alternative stories: selective viewing; critical communication education based on media analysis; and citizen organizations such as The Cultural Environment Movement.

## Anlattığımız Öyküler

### Özet

Bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız şeylerin büyük çoğunluğunu kişisel olarak deneyimlemiyoruz. Bildiklerimizin çoğunu başkalarının anlattığı öykülerden öğrenmemiz olgusu, öykü anlatmanın en temel insan ihtiyacı ve etkinliği olduğuna işaret ediyor. Bu çerçevede sorulması hayati önem taşıyan bir soru var: bu öyküleri kim anlatıyor? İçinde şekillendiğimiz kültürel ortamı belirleyen bu öykülerin evrimi, genelde insan iletişiminin evrimine paraleldir. Bu evrimin günümüzdeki aşaması karanlık bir tablo oluşturuyor: başat öykü anlatıcı olan medya, özellikle televizyon, suç ve şiddet öykülerini tarihin hiç bir döneminde olmadığı sıklıkta zihinlerimize sokuyor. Bu durumun temel nedeni olarak garantili kar peşinde koşan medya kuruluşlarının sahipliğinde görülen tekelleşme ve bu tekellerin programları dünyanın her yerinde pazarlayabilmek için farklı kültürlerce anlaşılabilir -çoğunlukla şiddete dayalı- formüllere göre üretmeleri gösterilebilir. Alternatif öykülerin önünü tıkayan bu fiili sansür karşısında üç temel politik eylem tasavvur edilebilir: seçici izleme; medya analizine dayalı eleştirel iletişim eğitimi; ve Kültürel Çevre Hareketi gibi sivil toplum örgütlenmeleri.

## The Stories We Tell

Most of what we know, or think we know, we have never personally experienced. We live in a world erected by the stories we hear and see and tell.

Unlocking incredible riches through imagery and words, conjuring up the unseen through art, creating towering works of imagination and fact through science, poetry, songs, tales, reports and laws -that is the true magic of human life.

Through that magic we live in a world much wider than the threats and gratifications of the immediate physical environment, which is the world of other species. Stories socialize us into roles of gender, age, class, vocation and lifestyle, and offer models of conformity or targets for rebellion. They weave the seamless web of the cultural environment that cultivates most of what we think, what we do, and how we conduct our affairs.

The story-telling process used to be hand-crafted, home-made, community-inspired. Now it is mostly mass-produced and policy-driven. It is the end result of a complex manufacturing and marketing process. The situation calls for a new diagnosis and a new prescription.

The stories that animate our cultural environment have three distinct but related functions. These functions are (1) to reveal how things work; (2) to describe what things are; and (3) to tell us what to do about them.

Stories of the first kind, revealing how things work, illuminate the all-important but invisible relationships and hidden dynamics of life. Fairy tales, novels, plays, comics, cartoons, and other forms of creative imagination and imagery are the basic building blocks of human understanding. They show complex causality by presenting imaginary action in total situations, coming to some conclusion that has a moral purpose and a social function. You don't have to believe the "facts" of *Little Red Riding Hood* to grasp the notion that big bad "wolves" victimize old women and trick little girls -a lesson in gender roles, fear, and power.

Stories of the first kind build, from infancy on, the fantasy we call reality. I do not suggest that the revelations are false, which they may or may not be, but that they are synthetic, selective, often mythical, and always socially constructed.

Stories of the second kind depict what things are. These are descriptions, depictions, expositions, reports abstracted from total situations and filling in with "facts" the fantasies conjured up by stories of the first kind. They are the presumably factual accounts, the chronicles of the past and the news of today.

Stories of what things are may confirm or deny some conception of how things work. Their high "facticity" (i.e. correspondence to actual events presumed to exist independently of the story) gives them special status in political theory and often in law. They give emphasis and credibility to

selected parts of each society's fantasies of reality. They convey information about finance, weddings, crime, lotteries, terrorists, etc. They alert us to certain interests, threats, opportunities and challenges.

Stories of the third kind tell us what to do. These are stories of value and choice. They present things, behaviors or styles of life as desirable (or undesirable), propose ways to obtain (or avoid) them, and the price to be paid for attainment (or failure). They are the instructions, laws, regulations, cautionary tales, commands, slogans, sermons, and exhortations. Today most of them are called commercials and other advertising messages and images we see and hear every day.

Stories of the third kind clinch the lessons of the first two and turn them into action. They typically present an objective to be sought or to be avoided, and offer a product, service, candidate, institution or action purported to help attain or avoid it. The lessons of fictitious Little Red Riding Hoods and their more realistic sequels prominent in everyday news and entertainment not only teach lessons of vulnerability, mistrust and dependence but also help sell burglar alarms, more jails and executions promised to enhance security (which they rarely do), and other ways to adjust to a structure of power.

Ideally, the three kinds of stories check and balance each other. But in a commercially driven culture, stories of the third kind pay for most of the first two. That creates a coherent cultural environment whose overall function is to provide a hospitable and effective context for stories that sell. With the coming of the electronic age, that cultural environment is increasingly monopolized, homogenized, and globalized. We must then look at the historic course of our journey to see what this new age means for us and our children

For the longest time in human history, stories were told only face to face. A community was defined by the rituals, mythologies and imageries held in common. All useful

knowledge was encapsulated in aphorisms and legends, proverbs and tales, incantations and ceremonies. Writing was rare and holy, forbidden for slaves. Laboriously inscribed manuscripts conferred sacred power to their interpreters, the priests and ministers. As a sixteenth century scribe put it:

Those who observe the codices,  
those who recite them.  
Those who noisily turn the pages of  
illustrated manuscripts.  
Those who have possession of the  
black and red ink and that which is pictured;  
they lead us, they guide us, they tell us the way.

State and church ruled in a symbiotic relationship of mutual dependence and tension. State, composed of feudal nobles, was the economic, military and political order; church its cultural arm.

The industrial revolution changed all that. One of the first machines stamping out standardized artifacts was the printing press. Its product, the book, was a prerequisite for all the other upheavals to come. Printing begins the industrialization of story-telling, arguably the most profound transformation in the humanization process.

The book could be given to all who could read, requiring education and creating a new literate class of people. Readers could now interpret the book (at first the *Bible*) for themselves, breaking the monopoly of priestly interpreters and ushering in the Reformation.

When the printing press was hooked up to the steam engine the industrialization of story-telling shifted into high gear. Rapid publication and mass transport created a new form of consciousness: modern mass publics. Publics are loose aggregations of people who share some common consciousness of how things work, what things are, and what ought to be done -but never meet face-to-face. That was never before possible.

Stories could now be sent -often smuggled- across hitherto impenetrable or closely guarded boundaries of time, space and status. The book lifts people from their traditional moorings as the industrial revolution uproots them from their local communities and cultures. They can now get off the land and go to work in far-away ports, factories and continents, and have with them a packet of common consciousness -the book or journal, and later the motion picture (silent at first)- wherever they go.

Publics, created by such publication, are necessary for the formation of individual and group identities in the new urban environment, as the different classes and regional, religious and ethnic groups try to maintain some sense of distinct integrity and also to live together with some degree of cooperation with other groups.

Publics are the basic units of self-government. They make it possible to elect or select representatives to an assembly trying to reconcile diverse interests. The maintenance and integrity of multiple publics makes self-government feasible for large, complex, and diverse national communities. People engage in long and costly struggles to be free to create and share stories that fit the reality of competing and often conflicting values and interests. Most of our assumptions about human development and political plurality and choice are rooted in the print era.

One of the most vital provisions of the print era was the creation of the only large-scale folk-institution of industrial society, public education. Public education is the community institution where face-to-face learning and interpreting could, ideally, liberate the individual from both tribal and medieval dependencies and all cultural monopolies.

The second great transformation, the electronic revolution, ushers in the telecommunications era. Its mainstream, television, is superimposed upon and reorganizes print-based culture. Unlike the industrial revolution, the new upheaval does

not uproot people from their homes but transports them in their homes. It re-tribalizes modern society. It challenges and changes the role of both church and education in the new culture.

For the first time in human history, children are born into homes where mass-produced stories can reach them on the average more than seven hours a day. Most waking hours, and often dreams, are filled with these stories. The stories do not come from their families, schools, churches, neighborhoods, and often not even from their native countries, or, in fact, from anyone with anything relevant to tell. They come from small group of distant conglomerates with something to sell.

The cultural environment in which we live becomes the byproduct of marketing. The historic nexus of state and church is replaced by the new symbiotic relationship of state and television. The "state" itself is the twin institution of elected public government and selected private corporate government, ruling in the legal, military and economic domains. Media, its cultural arm, is dominated by the private establishment, despite its use of the public airwaves.

Giant industries discharge their messages into the mainstream of common consciousness. Channels proliferate and new technologies pervade home and office while mergers and bottom-line pressures shrink creative alternatives and reduce diversity of content.

These changes may appear to be broadening local, parochial horizons, but they also mean a homogenization of outlooks and limitation of alternatives. For media professionals, the changes mean fewer opportunities and greater compulsions to present life in saleable packages. Creative artists, scientists, humanists can still explore and enlighten and occasionally even challenge, but, increasingly, their stories must fit marketing strategies and priorities.

Viewing commercials is "work" performed by audiences in exchange for "free" news and entertainment. But, in fact, we pay dearly through a surcharge added to the price of every advertised product that goes to subsidize commercial media, and through allowing advertising expenditures to be a tax-deductible business expense. These give-aways of public moneys for private purposes further erode the diversity of the cultural mainstream.

Broadcasting is the most concentrated, homogenized, and globalized medium. The top U.S. 100 advertisers pay for two-thirds of all network television. Four networks, allied to giant transnational corporations -our private "Ministry of Culture"-control the bulk of production and distribution, and shape the cultural mainstream. Other interests, religious or educational, minority views, and the potential of any challenge to dominant perspectives, lose ground with every merger.

Formula-driven assembly-line produced programs increasingly dominate the airwaves. The formulas themselves reflect the structure of power that produces them and function to preserve and enhance that structure of power. Perhaps the leading example of such story functions is violence. It is a good example of how the system works; it is also an indication of the magnitude and nature of the challenge before us.

Humankind may have had more bloodthirsty eras, but none as filled with images of crime and violence as the present. While violent crime rates remain essentially flat or decline, news of crime surges to new highs.

U.S. television networks doubled the time given to crime coverage between 1992 and 1993. *TV Guide's* August 13, 1994 survey also showed a steep increase in stories of violence, especially in local television news.

Monitoring by the *Des Moines (Iowa) Register* (March 27, 1994) illustrated how crime and violence skew news priorities.

Of the six top stories on Des Moines evening newscasts during February, 1994, one out of four (118 stories) dealt with crime and violence. By comparison, 27 featured business, 17 dealt with government, 15 reported about racial relations, and 2 were stories about the schools.

A University of Miami study of local television news found that time devoted to crime ranged from 23 to 50 percent (averaging 32 percent) while violent crime in the city remained constant, involving less than one-tenth of one percent of the population (UMOMR, 1994).

A study by Robert Entman for the Chicago Council on Urban Affairs (Entman, 1994) found not only that local news shows are dominated by vivid images of violence, but that "a high percentage of African-Americans and Latinos are shown as victimizers of society, and few as social helpers," contributing to a sense of fear and distrust (that our own research diagnosed as the "mean world syndrome" (Gerbner, 1995), and to the notion that "the inner city is dominated by dangerous and irresponsible minorities."

Another study of homicide news reporting (Johnstone, Hawkins and Michener, 1994) found that only one of three actual homicides was reported, and that the most likely to be selected were those in which the victims were white rather than black or Latino, contrary to the actual crime statistics. University of Pennsylvania Sociologist Elijah Anderson also noted in the November 1994 issue of *Philadelphia Magazine* that media portrayals of crime and violence involving blacks and the resulting demonization of black males, becomes a major reason for "white flight." In fact, however, African American men, not whites, are the most likely to be the victims of violence.

Our Cultural Indicators' study of local news on Philadelphia television found that crime and/or violence items usually lead the newscast and preempt any balanced coverage of the city. Furthermore, 80 percent of crime and violence reported on Philadelphia local news was not even local to the

<sup>1</sup> Cultural Indicators is a database and a research project that monitors selected media content and relates recurrent features of social reality. For more information, write to the author at University City Science Center, 3624 Market Street, One East, Philadelphia, PA 19104; e-mail FGG@ASC.UPENN.EDU

city. It is as if a quota were imposed on the editorial staff to fill from wherever they can. It is also the cheapest way to fill the time. We also found that whites are more likely to be reported when they are the victims and African-Americans are more likely to be reported when they are the perpetrators. Black-on-white crime is less frequent but more newsworthy than any other combination.

The percent of prime time television dramatic programs with overt physical violence was 58 in 1974, 73 in 1984, and 75 in 1994. The saturation of violent scenes was 5 per hour in 1974, 5 per hour in 1984, and 5 per hour in 1994 -unchanged. In Saturday morning children's programs, scenes of violence occur between 20 and 25 per hour. They are sugar-coated with humor, to be sure; that makes the pill of power easier to swallow.

Violence is a demonstration of power. Its principal lesson is to show quickly and dramatically who can get away with what against whom. That exercise defines majority might and minority risk. It shows one's place in the societal "pecking order."

The role of violence in the media-mainstream of television emerges from our analysis of prime time network programs monitored since 1967. Women play one out of three characters in drama, one out of six in the news. Young people comprise one-third and old persons one-fifth of their actual proportions of the population. Most other minorities are even more underrepresented. Most of the groups that are underrepresented are also those who suffer the worst fate.

The typical viewer of prime time television drama sees, every week, an average of 21 criminals arrayed against an army of 41 public and private law enforcers. Crime and violence engage more characters than all other occupations combined. About one out of three speaking parts, and more than half of all major characters, are involved in violence either as victims or as victimizers, or both.

We calculated the violence "pecking order" by counting the number of victims for every ten perpetrators of violence. That "risk ratio" expresses the "price" groups of characters pay for committing violence. We found that overall average risk ratio (the number of victims per 10 perpetrators) is 12. But the ratio for women is 17, for lower class characters is 19, for elderly characters is 20, and for women of color is 22. In other words, minority groups tend to pay a higher price for their show of force than do the majorities.

Our surveys show that heavy viewers express a greater sense of apprehension and vulnerability than do light viewers in the same groups. Heavy viewers are more likely than comparable groups of light viewers to overestimate their chances of involvement in violence; to believe that their neighborhoods are unsafe; to state that fear of crime is a very serious personal problem; and to assume that crime is rising, regardless of the facts of the case. Heavy viewers are also more likely to buy new locks, watchdogs, and guns "for protection" (thus becoming the major cause of handgun violence).

Moreover, viewers who see members of their own group underrepresented but overvictimized develop an even greater sense of apprehension and mistrust. Insecure, angry, mistrustful people may be prone to violence but are even more likely to be dependent on authority and susceptible to deceptively simple, strong, hard-line postures and appeals.

What drives media violence? The usual rationalization that media violence "gives the public what it wants" is disingenuous. The public rarely gets a fair choice in which all elements but violence, including placement, headline, promotion, airtime, celebrity-value, treatment, etc., are equal. There is no evidence that, cost and other factors being equal, violence per se gives audiences "what they want." As the trade paper *Broadcasting & Cable* editorialized on September 20, 1993 (66), "the most popular programming is hardly violent as anyone with a passing knowledge of Nielsen ratings will tell you."

2  
Cited by Ken Auletta,  
(1993: 45-46).

We compared the ratings of over 100 violent and the same number of non-violent shows aired at the same time on network television. The average Nielsen rating of the violent sample was 11.1; the rating for the non-violent sample was 13.8. The share of viewing households in the violent and nonviolent samples, respectively, was 18.9 and 22.5. The non-violent sample was more highly rated than the violent sample for each of the five seasons studied. The amount and consistency of violence further increased the unpopularity gap.

Concentration of ownership denies access to new entries and to alternative perspectives. Having fewer buyers for their products forces the remaining "content providers" deeper into deficit financing. As a consequence, most television and movie producers cannot break even on the U.S. domestic market. They are forced into video and foreign sales to make a profit. Therefore, they need a dramatic ingredient that requires no translation, "speaks action" in any language, and fits any culture. That ingredient is violence.

Syndicators demand "action" (the code word for violence) because it "travels well around the world," said the producer of *Die Hard 2*. "Everyone understands an action movie. If I tell a joke, you may not get it but if a bullet goes through the window, we all know how to hit the floor, no matter the language."<sup>2</sup>

Our analysis shows that violence dominates U.S. exports. We compared 250 U.S. programs exported to 10 countries with 111 programs shown in the U.S. during the same year. Violence was the main theme of 40 percent of home-shown and 49 percent of exported programs. Crime/action series comprised 17 percent of home-shown and 46 percent of exported programs. NAFTA and GATT will dump even more mayhem on the world in the name of "free trade."

What can we do? People suffer the media violence inflicted on them with diminishing tolerance. A March 1985 Harris survey showed that 78 percent disapprove of violence they see

on television. In a Times-Mirror national poll in 1993, 80 percent said entertainment violence was "harmful" to society, compared with 64 percent in 1983.

Local broadcasters, legally responsible for what goes on the air, also oppose the overkill and complain about loss of control. *Electronic Media* reported on August 2, 1993 that in its own survey of 100 general managers, three out of four said there is too much needless violence on television and 57 percent would like to have "more input on program content decisions." A *U.S. News & World Report* survey published on April 30, 1994 found that 59 percent of media workers saw entertainment violence as a serious problem.

Formula-driven media violence is not an expression of freedom, popularity, or crime statistics. It is a *de facto* censorship that chills originality and extends the dynamics of domination, intimidation, and repression domestically and globally. The media violence overkill is an ingredient in a global marketing formula imposed on media professionals and foisted on the children of the world.

So what is to be done? Three things.

The first is selective viewing in the home. Watch by the program and not by the clock.

The second is communication education, by which I mean media analysis. Education for the industry is best done on the job. Public and higher education should make a critical contribution that cannot be learned on the job. That is media analysis.

A course in media analysis is a journey of discovery. We learn how to formulate and define a problem; propose a project; conduct an investigation; and report and critique its findings. The three legs of the journey are (1) message system analysis (MSA); (2) institutional policy analysis (IPA); and (3) effects and cultivation analysis (ECA).

And the third is citizen organization, such as the Cultural Environment Movement in the United States and internationally. The Cultural Environment Movement (CEM) is a non-profit coalition of independent organizations and individual supporters in every state of the U.S. and 57 other countries on six continents, united in working for freedom, fairness, gender equity, general diversity, and democratic decision-making in media ownership, employment and representation. It is an independent citizen voice in cultural policy-making.

For more information, e-mail CEM@libertynet.org, or write P.O. Box 31847, Philadelphia PA 19104.

### References

- Auletta, Ken (1993). "What Won't They Do," *The New Yorker*, May 17: 45-46.
- Entman, Robert M. (1994). "Violence on Television News: News and 'Reality' Programming in Chicago." *A Report Commissioned and Released by the Chicago Council on Urban Affairs*.
- Gerbner, George (1995) "Television Violence: The Power and the Peril." In Gail Dines and Jean M. Humez (eds.) *Gender, Race, and Class in Media: A Critical Text-Reader*. Sage Publications, Inc.: 1995.
- Johnstone, John W.C., Darnell F. Hawkins, and Arthur Michener (1994). "Homicide Reporting in Chicago Dailies." *Journalism Quarterly* 71(4): 860-872.
- University of Miami Office of Media Relations, August 18, 1994.

## Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Kervan Ticareti

### Özet

Bu disiplinlerarası çalışmada yüzyıllar boyu Avrasya ticaret yollarında gözlemlenen, altın çağını özellikle Osmanlı döneminde Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yaşamış olan kervan ticareti yeniden ele alınmaktadır. Şimdiye kadarki çalışmalarda varsayılanın aksine kervan ticaretinin yalnızca iktisadi bir etkinlik olmadığı, aynı zamanda kültürlerarası ilişkiler ve iletişim açısından da önemli bir işlev üstlendiği savunulmaktadır. Bununla kalmayıp, kervan ticaretinin kültürel ve iletişimsel boyutunun iktisadi boyutuyla koşut olduğu gibi aynı zamanda bir altyapı oluşturarak onun olmazsa olmaz koşulunu da sağladığı vurgulanmaktadır. Yazıda, dil ve para arasındaki işlevsel benzerliklerin altı çizilmekte, iletişim ve bilginin piyasa yapısı ve ticari etkinlikle ilişkileri ele alınmaktadır. Son olarak, kervan ticaretinin Akdeniz dünyası ölçeğinde hem karada hem de denizde geçerlilik taşıyan kendine özgü bir mantığı olduğu tezi savunulmaktadır.

**Eyüp Özveren**  
ODTÜ İktisadi ve  
İdari Bilimler Fakültesi

## Caravan Trading as a Medium of Mass Communication

### Abstract

This paper, by way of an interdisciplinary venture, re-investigates the phenomenon of caravan trade, a mode of commercial organization witnessed for centuries in Eurasian trade routes that had lived its golden age during the period of Ottoman rule in the Middle East and North Africa. In contradistinction to previous studies, it is argued that caravan trade is not an exclusively economic phenomenon, but instead it assumes an important intercultural and communicational role. Furthermore, this intercultural and communicative dimension is not only parallel to its economic function but also a *sine qua non* for it, since without this infrastructure trade could not function smoothly. The intricate interrelationships among money and language are underscored, as well as emphasizing the connections of communication and knowledge with market structure and commercial conduct. Finally, it is concluded that caravan trade displays a specific logic of its own that had been widely encountered on land as well as on sea within the confines of the Mediterranean world.



## Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Kervan Ticareti

"Euphemia'ya yalnız alıp satmak için gelinmez, aynı zamanda, geceleri, pazaryeri çevresinde yakılan ateşlerin yambaşında, çuval ya da fiçılara, belki de yaygılara oturup, birinin ağzından çıkan her sözcüğe karşılık -"kurt," "kızkardeş," "define," "cenk," "uyuz illeti," "aşıklar" gibi diğerleri de hemen kendi kurtlarla, kızkardeşlerle, definelerle, uyuz illeti, aşıklar ve savaşlarla ilgili öykülerini anlatır. Ve bilirsin ki, her en uzun gün ya da gecede, ya da her gece giündüz eşitlendiğinde anuların takas edildiği Euphemia'dan geri dönerken, önündeki uzun yolculukta, devinin sallantısı ya da teknenin dalgalarla devinimine karşın uyanık kalmak için anuların bir bir çağrıştırmaya koyulduğunda, senin kurt başka kurtlara, kızkardeşini başka kızkardeşlere, cengin ise bambaşka cenklere dönüşecektir."

-Italo Calvino (1972), *Le Città invisibili*.

### 1. Seyahatnamelerden bir Kervan

Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu üzerine gözlemleri ilkin Fransızca yayınlanan, 1856 yılında da görüldüğü haklı ilgi üzerine İngilizce'ye çevrilen M. A. Ubcini, başka pek çok konuda olduğu gibi, geleneksel kervan ticaretinin örgütlenmesiyle ilgili olarak da çok ilginç bazı saptamalarda bulunmuştur. Ubcini'ye göre, Osmanlıların gözünde harp sanatlarından hemen sonra gelecek denli değer verilen ticaret sonucu tüccar, toplumda çok özgün bir yer edinmiştir. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında bile, Doğu'nun bir ucun-

dan diğerine deve kervanlarıyla uzun yollar katedip ulaşan tüccarlar yalnız mal değiş tokuşunu gerçekleştirmekle kalmayıp, İtalyan yazar Italo Calvino'nun vurguladığı türden çok başka ekinsel işlevleri de yerine getirmektedirler (Calvino, 1972). Tüccarlar kusursuz birer gezgin ve konuk oldukları gibi, aynı zamanda dile getirdikleri eşsiz öykü ve şiirlerle de toplum gözünde seçkin bir yer edinmektedirler. İşte bu gibi işlevleriyle tüccarlar, geleneği yaşatmak ve kuşaktan kuşağa aktarmakta, düşüncelerin yayılmasını sağlamakta, ve tıpkı geçtikleri birbirinden uzak ülkeleri biraraya getiren ırmağlar gibi, güzergahları üstündeki kendi içine kapanık, durağan küçük yerleşim birimlerini birbirine yakınlaştırıp kaynaştırmaktadırlar. Ubcini'ye göre, herhangi bir Asya yerleşiminde, İsfahan ya da Mekke'den büyük kervanın gelişini kendi gözüyle görmemiş hiç kimse tüccarın "toplumsal değeri" hakkında doğru bir düşünce sahibi olamaz. Böyle bir yerde, kuşların göç mevsimi kadar doğru bir öngörüyle, kervan gelmeden daha birkaç gün önce bölge nüfusu ayağa kalkar. İkibine yakın deveden oluşan kervan sonunda beklendiği gibi sayısız tüccar ve gezginle birlikte gelir. Bu tüccar ve gezginler Atlas dağlarından Ganj nehrine, Kafkasya'dan Arabistan yarımadasına kadar bilinen hemen tüm dilleri konuşurlar. Kervan durduğunda ortaya serilen mallar o bölgenin bir yıllık tüketim gereksinimlerini karşılayabilecek kadar çok ve çeşitlidir.

## 2. Tüccarın Öyküsü, Öykünün Coğrafyası

Bizim açımızdan asıl önemlisi, akşam olup da ticarete bir son verildiğinde, kervan geceyi geçirmek için konakladığı zaman ortaya çıkan görünümüdür. Bir yandan yiyecekler hazırlanırken, yörenin insanları tüccarların çevresini sarıp, onlardan geldikleri yerlerle ilgili bilgi alır ya da yolları üstünde topladıkları en yeni ve en umulmadık haberleri öğrenmeye koyulur. Ubicini'ye göre, Avrupa'da Kutsal Yerler'i ziyaretten dönen bir ortaçağ gezgini bile bu kadar ilgili ve istekli bir dinleyici kitlesini çevresinde bulamamıştır. Genel olarak yılın geri kalan kısmında kendi küçük dünyasında içe dönük bir yaşam süren bu insanların merakı bu sıradışı günde giderildikten sonra, öykü anlatıcılığı ile ünlenmiş bir tüccar, Doğu'nun dillere destan *Binbir Gece Masalları*'ndan herhangi birini kendine özgü renkler katarak anlatmaya koyulur. Neden sonra, sözünü bağladığında bile dinleyicilerdeki derin sessizliğin bir süre daha uzaması, tartışma götürmez ustalığının bir göstergesi olsa gerektir (Ubicini, 1856: 309-311).

Bir yaklaşıma göre, hava karardıktan sonra başlayan bu seyirlik anlatılar geceye, ölüme ve herşeyin sessizliğe boğulacağı o uykuya meydan okumaktır, tıpkı Şehrazat'ın *Binbir Gece Masalları*'nda biri diğerine açılan öyküler anlatarak geceyle gelen ölümünü dize getirmesi gibi (Foucault, 1977: 117). Diğer bir deyişle, öykü anlatarak mutlak sona karşı binbir sayısının çağrıştırdığı sonsuzluğu bir seçenek olarak savunmaktır bu uğraş (Borges, 1994b: 51). Ta ki anlatının bu karmaşık labirentinde, ölüm yolunu yitirip Şehrazat kurtulana kadar.

İlk bakışta bu öykücülük bir çeşit ilkel eğlence türü ya da ekinsel etkinlik gibi görülebilir. Gerçekten de, kökeni modernizme dayanan romandan daha önceki çağlarda öykü anlatmak başlı başına toplumsal bir iletişim yöntemi olagelmıştır. Eski Anadolu'da olsun, Eski Yunan'da olsun, sonradan Homeros'ta simgeleşen destansı öyküler şiirsel bir kurgulama ile ve müziğe uyarlanarak geniş kitlelere eğlendirici bir

biçimde sunulur ve böylece kahramanlığa dayalı bir gelenek inşa edilirdi. Bu sunumlarda anlatıcı, ekinsel benzerlik ve farklılıkların ustaca bir bileşimini teknik özgünlüklerle besleyerek dinleyici kitlesinin ilgisini uzun süre diri tutmayı başarırdı (Finley, 1982: 29-31; Vernant, 1990: 206). Ancak anlatıcılığın şu ya da bu biçimde yaşayagelmesi, onun unutmaya karşı belleği, bireyselleşmeye karşı toplumsallığı, kültürel kısırlaşmaya karşı doğurganlığı gündemde tutan kalıcı bir direniş biçimi olduğu izlenimini uyandırmıştır (Minh-ha, 1989: 119-51). Çok yönlü sanatçılığının yanısıra çağımız düşününün özgün isimlerinden biri olan Pier Paolo Pasolini, günümüzde karabasan gibi insanın üzerine çöken sıradanlığa karşı kutsallıkla yüklü söylencelerin ve cinselliğin aykırı yaratıcılığına yönelerek (Pasolini, 1983), Doğu'nun ünlü *Binbir Gece Masalları*'nı, Avrupa ortaçağındaki benzerleriyle birlikte *Trilogia Della Vita* adlı senaryo çalışmasında yeniden yorumlamıştır (Pasolini, 1975). Yine günümüz matematikçisi Ivar Ekeland, şans, kader, olasılık, belirsizlik ve risk gibi kavramları irdelerken İskandinav sagaları ile çağdaş matematiğin koşutluklarını vurgulama yolunu seçmiştir (Ekeland, 1993). Masal dünyasıyla matematik arasında köprü görevi üstlenen bu kavramlar, aşağıda göreceğimiz gibi, ticaretin dünyasına hiç de yabancı değildir.

Geleneksel seyirlik bağlamında, anlatıcı bir yandan kendini ya da kendi benzerlerini anlatının odağına yerleştirerek kahramanlaştırırken, diğer yandan hem kendi kimliğini kurgular hem de başkalarının aynı anlatı sürecinde yer alarak kendi benliklerini oluşturmalarına yön verir (Myerhoff, 1982: 100, 104, 105). Kervan ticaretiyle birlikte görülen öykücülük türü, bir yandan öykü anlatanı görelilik olarak üstün bir konuma yerleştirirse de, diğer yandan dinleyicilerin bir ölçüde beklentileriyle öykünün gidişini etkileyebilmelerine olanak sağladığı için katılımcı bir nitelik taşır. Bu yüzden, söz konusu seyirlik izleni, sonu baştan kestirilemeyen, karnavala yabancı bir kültürel ortamda, karnavalımsı bir deneme ve yanılma sürecini andırır (Kristeva, 1980: 78-79).

Alman eleştirel düşünür Walter Benjamin'e göre öykü anlatmanın özgüllüğü üretim süreci açısından bir zanaat olması; ister yerleşik, ister gezgin, bir zanaatkarın aynı diğer kullandığı hammaddeler gibi zaman içinde kuşaktan kuşağa ve coğrafya düzleminde bir yerden ötekine aktarılan öyküleri kendi deneyimleri ışığında yeniden yoğurmasıdır (Benjamin, 1968a). Bu bağlamda öykü anlatmayı iş edinen kimse üretimsel işlevi nedeniyle bir zanaatkar olsa da, bir başka açıdan yaklaşıldığında tüccar kimliğinin öne çıktığına tanık olunabilir. Eğer asıl önemli olan coğrafya düzleminde hareketlilik ise, bir öykünün bilindiği yerle bilinmediği yer arasında salt yer değiştirmesi bile değer kazanmasına neden olmaktadır. Sonuçta tüccar, aynı ticaretini yaptığı diğer mallar gibi, öyküyü de değersiz olduğu bir yerden alıp değerinin daha yüksek olacağını kestirdiği bir başka yere taşımakta ve bu işten bir anlamda kazanç sağlamaktadır. Ünlü İngiliz yararçı (*utilitarian*) düşünür ve iktisatçı Jeremy Bentham, onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda yolculuk ederken, Karadeniz dünyasında yerleşmiş bulunan William Eton adlı çekirdekten yetişme tüccar dostuna, "hiç değersiz bazı şeylerin sadece yer değiştirmekle nasıl değer kazanabileceğini bilecek kadar iyi bir politik iktisatçı olan siz" şeklinde hitap eder (Tappe, 1950: 72). Öyleyse, anlatıcı için öyküyü bilindiği bir yerden bilinmediği bir yere taşımak değer farkını yaratmaya yeterlidir. Ancak dinleyicilerce zaten bilindiği bir ortamda söz konusu öyküyü anlatmakla kendini yükümlü sayan bir anlatıcı, öyküyü kendince yorumlayarak, sanki öykü bir plastik maddeymiş gibi onu biçimden biçime sokarak, bir zanaatkarı andırır biçimde yeni bir değer yaratmak zorunda kahr. Denebilir ki, öyküler söz konusu olduğu zaman, bir tüccar dört duvar arasında sıkışıp kalmadıkça zanaatkar olma gereğini duymaz.

Büraya kadar vurguladığımız özelliklerin ışığında bir tüccarın, öyküleri kendi uğraşının mantığına uygun bir biçimde, tıpkı diğer mallar gibi, getirisi için derleyip topladığı ve yeniden başka dinleyicilere anlattığı gerçeği ortaya çıkar.

Ancak yakından incelendiğinde, söz konusu durumun, sınırlı bir bireysel harcama ve yarar aritmetiğinin çok ötesinde bir başka toplumsal işlevi daha olduğu, bir olmazsa olmazlık özelliği taşıdığı anlaşılacaktır.

Toplumsallığın tanımlandığı bu tür birimlerin oluşumunda bu gibi iktisat dışı ilişkilerin önemi yakın dönemde sürdürülen toplum bilimleri çalışmalarında gözlemlenmiştir. Siyasal olarak dağınık Ortaçağ Avrupa'sında Hristiyanlığın Latince temelinde sağladığı ideolojik ortak paydanın kültürel iletişim açısından "altyapısal" önemi toplumbilimci Michael Mann tarafından vurgulanmıştır (Mann, 1986). Ulusalçılığın kökenleri ile ilgili özgün bir kültürel antropolojik yaklaşım geliştiren Benedict Anderson ise birebir tanışma ve kan bağlarını aşan imgelem topluluklarının (*imagined communities*) kurgulanmasını irdelerken, matbaa kapitalizminin aynı metinleri okuyan bir kitle yaratma işlevini öne çıkarmıştır (Anderson, 1991). Toplum bilimleriyle yazın arasındaki sınırın giderek anlamsızlaştığı günümüzde, Latin Amerikalı yazar Vargas Llosa, yerli anlatıcılık geleneği ekseninde kültürel kimlik ve farklılık temalarını modernizm, etik ve uygarlık süzgecinden geçirerek ele aldığı, öykü anlatıcı anlamına gelen *El Hablador* adlı romanında, bir yerden ötekine giderek öyküler anlatan kimselerin, birbirinden kopuk yaşayan göçer yerli gruplarının haberleşmesini sağlayarak, ekin sel bağlarının devamlılığı açısından taşıdığı yaşamsal önemi anlatır (Vargas Llosa, 1990: 92-93).

Kanımızca, kervan tüccarlarının her iklim ve zamanda ticaretle öykü anlatıcılığını birlikte sürdürmeleri yukarıdakilere benzer bir toplumsal işlev bağlamında anlaşılabilir. Tüccar geniş bir coğrafya içinde oradan oraya hareket ederken birbirinden kopuk insan kümelerinin arasında bir bağ kurmaktadır; genel olarak her biri kendini yerel kimliği içinde algılayan bu insan kümelerine, daha geniş bir insan topluluğunun birbirinden farklı ama farklılıkların ötesinde de bir takım en küçük ortak paydalara sahip alt birimleri olduğu bi-

lincini aşmaktadır. Tüccarların dağarcığındaki öykülerin bu coğrafya içinde hareketi, ancak böyle bir coğrafyanın insanların zihninde toplumsal olarak kurgulanmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, tüccarlar bir yerden diğerine gidiş gelişleri ve gittikleri yerlerde anlattıklarıyla böyle bir coğrafya birimini toplumsal olarak kurgulamaktadırlar. Tüccarı çapulcu ya da hırsızdan ayıran uzak yerlerden gelmesi değil, uzak yerlere tekrar tekrar gidip gelebilmesi, böylelikle meşru bir aracı niteliğini taşımasıdır ki, bu konum ancak tüccarların kültürel farklılık ekseninde anlattıklarıyla ileri geri hareket edebilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, ticaretin olası dünyası ancak öykülerin örüntüsüyle meşru bir iletişim altyapısı olarak inşa edilmektedir. Pek çok birbirinden bağımsız anlatıcının sonuçlarını hiç düşünmeden doğaçlama davranışlarının bir sonucu olarak ayrı ayrı anlatılar, bir coğrafyayı kurgulamakla kalmamakta, *Binbir Gece Masalları* gibi çetrefil ve sonsuza değin değişecek bir dokuyu da örmektedir (Borges, 1994b: 53, 62). Bu süreç, yapısı açısından onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde Adam Smith'in kavramsallaştırdığı, o herkesin kendi çıkarını kollarken hiç düşünmeksizin toplumsal yararı da arttırdığı pazar ekonomisi imgesine koşuttur (Smith, 1976: 19).

### 3. Bir Tüccar, İki Koz: Para ve Dil

Çok dilliliğin kökeni, *Kıyas-ı Enbiya* adlı bir örneği daha ondördüncü yüzyılda Arapça'dan Türkçe'ye çevrilmiş bir söylenceler dizgesine göre Babil kulesinin çöküşüne dayanır (1978: 46). Tek dillilikten çok dilliliğe bu geçişin en önemli sonucu diller arasında çevirinin kaçınılmaz bir olgu haline gelmesidir (Steiner, 1993). Bu kırılma noktasından sonra artık insanlık için iletişim yüzyıllar boyu ancak ve ancak çeviri bağlamında bir olasılık olarak ortaya çıkmıştır. Yazık ki çevirinin yaşamsal önemi uzun süre gözardı edilmiş, sanki çeviri yokmuş gibi bir varsayımla iletişim algılanmaya devam edilmiştir. Bu varsayımın temel dayanağını da çevirinin dil-

ler arasında birebir bir teknik ilişkiye dayandığı ve dolayısıyla iyi çevirinin şeffaf çeviri olduğu tezi sağlayagelmıştır. Anlamın sözcük ya da tümcelerden bağımsız olduğu ve daha önce geldiğine dayalı bu yaygın ama yanlış anlayışta, iletişimin çeviri bağlamında nasıl köklü bir kırılmaya uğradığı haliyle gözden kaçagelmıştır. Ancak dilbilimin modernizmden sonra geçirdiği yapısal değişiklikler sonucu dil, yazı, anlam ve biçim ilişkileri yeni bir çerçeveye oturtulmuştur. Yüzyılımızda çevirinin dilin geleneksel sınırlarını ve tutuculuğunu zorlayan bir kültürlerarası iletişim kapısı olabileceği, ona yeni bir ayna tutabileceği gerçeği giderek dikkati çekmektedir (Benjamin, 1968b). Bu yeni çerçeve içinde çevirinin şeffaflık varsayımından kurtulup görünürlük kazanmasına artarak tanık olunmaktadır.

Kervan tüccarlarının öykü dağarcığında serpilip gelişen *Binbir Gece Masalları*'nın Batı dillerine çevirilerini henüz 1930'lu yıllarda inceleyen Latin Amerikalı yazar Jorge Luis Borges özellikle Almanca'ya yapılmış çevirilerin, fantastik bir yazın geleneği ışığında geçirecekleri bir dönüşümle nedimli zenginleşebilecekken, bu fırsatın sırf şeffaflık ve asla bağlı kalma saplantıları yüzünden değerlendirilememiş olmasına hayıflanmıştır (Borges, 1994a: 215-17). Sonuç olarak, çevirinin düşünsel bağlamda keşfi, ancak kuramsal ve estetik düzeyde ikinci bir Babil kulesinin yirminci yüzyılda çöküşünden sonra gerçekleşebilmiştir.

Yakın zamana kadar egemen iktisat kuramlarının temel varsayımlarından biri piyasaların tam ve maliyetsiz bilgi sayesinde rasyonel biçimde karar veren tüketici ve üreticilerden oluştuğu, dolayısıyla ekonomide sürtüşme (*friction*) olmadığı inancıydı. Keynes'e kadar sorgudan yakasını kurtaragelmış klasik yaklaşımın ortak paydası, iktisada damgasını vuran mallar dünyasının gerçekliği ile karşılaştırıldığı zaman, paranın bir tül den ibaret olduğu inancıydı. Bu görüşe göre, para malların mallar ile değişimini kolaylaştırmaktan öte bir iktisadi işlev taşımaz. Bu iktisat anlayışı ile çeviriyi

yoksayan şeffaf iletişim alayışı arasındaki koşutluk dikkate değer bir saptamadır. Nasıl iktisatta bu yaklaşımın sorgulanması sonucu ortaya parasal kırılmalar ve sürtüşme sonucu doğan maliyet ve özgün durumları öne çıkaran yeni kuramsal bakış açıları çıktıysa, iletişim açısından da bu çeşit çeviriden kaynaklanan sürtüşmelerin sonuçlarını ele almak zorunludur. Dil farklılıklarının olduğu yerde, bilgi ancak çeviri aracılığıyla ve ister istemez değişime uğrayarak bir topluluktan diğerine aktarılabilir. Bu aktarma işlevinde birden fazla dili bilen kişinin vazgeçilmez bir işlevi ve bu işlevden kaynaklanan bir toplumsal gücü vardır. Dahası, bu kişi bilgi, hüner ve gücünü kullanarak çeviri işlemini bilinçli bir biçimde kendi yararına uygun biçimde yönlendirebilir. İşte kervan ticaretinde yer alan kimselerin Ubicini tarafından vurgulanan çok dil bilme özelliği bu nedenle bir rastlantı değildir. Tam tersine, bu tüccarlar iletişimin çok dillilik yüzünden sınırlandığı bir ortamda, kendi işlerine gelen bir cambazlıkla bu sınırları istedikleri gibi esnetebilmekte ve bundan da bir kazanç sağlayarak kendi aracı konumlarını pekiştirebilmektedirler.

Para ile ilgili iktisadi tarih çalışmaları, parayı bir tül gözüyle görmezlikten gelen egemen kuramsal yaklaşıma örtük bir başkaldırı niteliği taşıyagelmiştir. Paranın iktisatta bir tül olarak kavramsallaştırılabilmesi ancak değerinin ekonomik süreçlerden tümüyle bağımsız ve değişmez bir ölçü olduğunun kanıtlanmasına bağlıdır. Oysa para tüm ölçülerden farklı, ölçme amacıyla kullanılırken bir yandan da kendi değeri değişen bir ölçü olagelmiştir (Vilar, 1974: 12). Dolayısıyla, tek bir para biriminin bile varlığı, bu özellik nedeniyle onu ölçü aracı olarak kullananlara bir açılım alanı sağlar. Durum böyleyken, çağımızdan önceki uzun mesafe ticaretini inceleyen iktisat tarihçileri, iktisadi etkinlik açısından güçsüz devletlerin egemen olduğu ortamlarda çok para birimliliğinin yaygınlığını saptamışlardır (Weber, 1981: 246-49; Pirenne, 1952: 38). Bir pazarda birden fazla para biriminin yürürlükte olduğu, ya da bir ticaret yolu üstünde hemen her bir pazaryerin-

de başka bir para birimine rastlanan durumlar tüccara önemli bir işlev yükler. Bir tüccarın para ile değişim arasındaki bu kaygan zeminde yol alışının, eski zaman bilicilerinin göstergelerle benzerlikler arasında el yordamıyla ilerleyişine benzerliği bir rastlantı olmasa gerektir (Foucault, 1970: 173). Değişik para birimlerinin değerleri arasındaki ilişkiyi kendi ayrıcalıklı bilgi ve birikiminin ışığında bilinçli bir biçimde kendi yararına yönlendiren tüccar ek bir kazanç kapısını açmakta gecikmez. Bu açıdan bakıldığında, tüccarın değişik paralar arasında çizdiği öznel izlek ile değişik diller arasında çevirmen olarak üstlendiği esnek işlev yalnız ortak bir davranış stratejisine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda ona ilişki kurduğu diğer insanlar karşısında belirgin bir görel üstünlük de sağlar.

Aynı konuya bir başka açıdan bakıldığında, elden ele dolaşırken paranın çizdiği izlek ile dilden dile dolaşırken anlatıların kurguladığı toplumsallık temeli arasında büyük bir benzerlik vardır. Bu yüzden daha 1930'larda, İtalyan faşizminin toplumsal anatomisini irdelemek isteyen Fransız yazar Marguerite Yourcenar, paranın elden ele dolaşım izleğini anlatısının odağına yerleştirerek değişik toplumsal kesimlerden insanları ilişkilendirme yoluna gitmiştir (Yourcenar, 1984). Yine aynı dönemin bir başka önemli modernisti olan Ezra Pound'u bu bağlamda anmak gerekir. Klasik yaklaşımı benimsemiş pek çok iktisatçının bile Keynes öncesinde iktisadın gerçek dünyasına yabancı, suyu bulanıklaştıran önemsiz bir ayrıntı gözüyle baktıkları para olgusuna, sanatta kalıcı değerleri savunagelmiş olan Pound, sayfalarca yazı yazacak kadar önem vermiştir (Pound, 1973).

Yeni kurumsal iktisat teorilerinin çıkış noktası, ekonomide sürtüşmenin yeri ve neden olduğu özgül niteliksel maliyetlerin (*transaction cost*) vurgulanmasına dayanır. Gerçekten de, tüm üretici ve tüketicilerin hemen herşeyi hiçbir bedel ödmeden bildikleri bir pazarda, kıt bir kaynak olmaktan çıkan bilginin hiçbir değeri olamaz. Ancak herkesin her-

şeyi sıfır maliyetle bilemediği bir ortamda bilgi, birdenbire değer kazanır ve bilgi sahibi olanlarla olmayanlar arasında köklü kazanç farklılıkları yaratmaya başlar. Avrupa tarihçisi Henri Pirenne, yerel kıtlıkların yaygın olduğu ortaçağda, tahıl ürününü, bol olduğu ender yerlerden birinde ucuza kapatan bir tüccarın, bu tahılı uzak bir kıtlık yöresinde pazarlayarak kısa sürede, nasıl büyük karlar edebildiğini anlatmıştır (Pirenne, 1937: 46-47). Geniş bir kâr çerçevesine olanak tanıyan bu ticaretin temel ilkesi “ucuza alıp pahalı satmak” şeklinde özetlenebilir. Sırf bu yüzden Ortaçağ düşünürleri, dinsel söylem içinde, bu çerçeveyi daraltacak bir “adil fiyat” kuramı oluşturmak için kafa yormuşlardır. Öte yandan, Asya kervan ticareti bağlamında tüccarların küçük miktarlarda alış satışı gerçekleştirmek için çok sayıda pazaryerini gezip, bir yandan alım için üreticiyle arasından elden geldiğince her türlü aracıyı çıkarırken, diğer yandan da tüketicinin ayağına kadar gittiği görülmüştür (Steensgaard, 1974: 30).

Uzun mesafe ticaretinin dünyasında en önemli etkenlerden biri bu sektörde yoğunlaşan tüccarların tekellerinde tuttuğu daha geniş, daha kolay, ve daha çabuk bilgi edinme olanaklarıdır. Bu bakımdan, tüccarların dağılık azınlık kümelerine bağlı alt kimlikler taşıması bir rastlantı değildir (Pirenne, 1952: 119-120). Tarih boyunca, örneğin dağılık Rum, Ermeni ve Musevi nüfusların uzun mesafe ticaretindeki başarısı, ticaret yolları üzerinde bulunan kendi yerleşik soydaşlarından edindikleri sürekli bağlantı, konaklama, ve iletişim olanaklarıyla yakından ilintilidir. Benzer bir durum özellikle İran ve Turan ağırlıklı Avrasya ticaretinde etkin olan Hindistan kaynaklı dağılık tüccar kolonileriyle ilgili olarak gözlemlenmiştir (Dale, 1994: 133). Sonuçta, her bir etnik küme içinde, hem birden çok dil kullanımı hem de belli ticari işlemlerle ilgili uğraş sınırları birikimi korunagelmış olduğundan salt böyle bir kümeye bağlı olmak bir tüccara iktisadi anlamda olumlu dışsallıklar (*externalities*) sağlayabilmektedir (Steensgaard, 1974: 26; Braudel, II, 1982: 167).

#### 4. Haberi Tüccardan Almak

Kervanların mallarla birlikte taşıdığı öykülerin, ticaretin toplumsal coğrafyasını kurgulamakta nasıl yaşamsal bir işlev üstlendiğini yukarıda gördük. Ancak bu ekinsel altyapı oluştuktan sonra, uzun yol ticareti kalıcı bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte kervanlar yalnız öyküler taşımakla kalmamış, iktisadi yaşam açısından çok daha yakından bir önem taşıyan haber ve bilgi akışkanlığını da sağlaya gelmiştir. Bu yüzden iktisat tarihi çalışmaları ticaretin haber ve bilgi ile ilişkisini önemserken, öykücülük kapsamında gelişen anlatı geleneğiyle bağlantısını gözden kaçırmışlardır.

Walter Benjamin öykü ile haber arasındaki temel farkı şöyle özetler:

Haberin değeri yeni olma özelliği taşıdığı zaman diliyle kısıtlıdır. Haber anlık bir olgudur, ve yayıldığı ölçüde haber olmaktan çıkar. Diğer bir deyişle, doğası gereği yayılarak, haber bindiği dalı keser. Buna karşılık öykü, etik değerlerle bağımlı dersler içeren özü açısından zamana karşı kalıcıdır. (Benjamin, 1968a: 90)

Bu ayrımın ışığında, haberin alıcı ve vericiler arasındaki eşitsiz dağılımı, vericilere zamanla sınırlı, yani geçici üstünlükler sağlar. Vericilerin konumsal üstünlüklerini koruyabilmeleri yeni haberler edinmelerine bağlıdır. Konumuz kapsamında, bir tüccar sürekli yeni haber edinmek, bu haberin sağladığı piyasa yararını zamana karşı yarışarak, henüz aynı haberi edinmemiş rakiplerinden önce değerlendirmek zorundadır. Küçük büyüklü çok sayıda kervan tüccarının etkin olduğu pazarların bu rekabetçi görünümüne karşın ayırıcı bir özelliği aşında şeffaflıktan yoksun oluşlarıdır. Bu eksiklik üretici, alıcı ve satıcı arasındaki iletişimin kopukluğundan kaynaklanmaktadır (Steensgaard, 1974: 41-42, 57, 58). İletişimin bu doğası gereği, piyasalarda kısa dönemli büyük dalgalanmalar görülmekte ve bunların sonucu olarak ortamın en belirgin özelliği olan belirsizlik katlanarak artmaktadır.

Bizce burada vurgulanması gereken önemli nokta şudur: Kervan ticareti devrinde, sıradan iktisat kuramları ışığında, çok sayıda alıcı ve satıcının varlığından ötürü tam rekabetçi görünümü veren piyasada aslında, sıradan iktisadın temel bir varsayımına aykırı olarak, haber ve bilgi akışkanlığının tam ve sıfır maliyetle sağlanması şöyle dursun, tam tersine haberin ve stratejik bilginin kıt ve eşitsiz dağılımından doğan üstünlükler nedeniyle tüccarlar sürekli olarak tekeli birtakım üstünlükleri zamana karşı yarışarak değerlendirmek durumundadırlar. Bu piyasa tanımı neoklasik modellere ters düştüğü gibi, iktisadi tarihe damgasını vurmuş olan Fernand Braudel'in düşüncesinden de farklıdır. Braudel iktisadi toplumsal dünyayı üçe ayırmış, alt basamakta gündelik yaşamın yapılarına yer vermiş, orta katmanda geniş ve şeffaf, çok sayıda alıcı ve satıcının etkileştiği, sunum ve istemin yasalarının tartışmasız egemen olduğu bir piyasayı tanımlamış, en üstte dar fakat egemen bir kapitalizmin tekeli unsurlardan oluşan, gizliliği ve belirsizlikten kaynaklanan gücünü alabildiğince değerlendiren gizemli görünümünü betimlemiştir (Braudel, 1982). Bizim çizdiğimiz resim, yukarıdakinden farklı olarak, ikinci ve üçüncü katmanları birleştirmekte, çok katımlı pazar ekonomsinin şeffaf olmaktan kaynaklanan tekeli üstünlüklerle her an iç içe dinamiğini vurgulamaktadır. Bu yüzden, günümüz iktisadında Yeni Avusturya Okulu'nun vurguladığı piyasanın belirsizlik bağlamında sürekli bir keşif süreci olma özelliğini öne çıkaran yaklaşımıyla büyük benzerlikler taşımaktadır (Kirzner, 1992).

Kervan ticareti kapsamında mallarla birlikte taşınan haber ile öykünün birbiriyle ilişkisi bir başka önemli noktadır. Benjamin'in haber ile öyküyü karşı karşıya getiren yaklaşımı kanımızca anakronistiktir. Sorunu yakın gözlemleriyle irdeleyen Benjamin, modernizmin söz konusu ortamı dönüştüren etkisini gözden kaçırmıştır demek yanlış olmaz. Şöyle ki, haber ile öykünün ayrışması için neyin haber neyin öykü olduğuna karar vermemizi sağlayacak bir kıstas gerekir. An-

cak böyle bir ölçütle haber değeri taşımayan, olabilirlik sınavını geçemeyen anlatı nesnelere öykü diye sınıflandırılabilir. Neyin olabilir neyin olamayacağına ise belirsizliğin alabildiğine yaygın olduğu bir ortamda değil, ancak büyük ölçüde giderildiği ve sınırlandırılıp evcilleştirildiği bir ortamda karar verilebilir. Daha açık bir deyişle, ancak toplumsal yaşamda belirsizlik eşiği aşıldıktan sonra haber ile öykü ayrışır. Söz konusu belirsizlik eşiği, modernizmin kendi başlangıcından başka bir şey değildir. Kervan ticareti döneminde görülen yaygın ve sürekli biçim değiştiren belirsizlik ortamında henüz haber ile öykünün ayrışması beklenemezdi. Bu yüzden, modernitenin kıldan ince kılıçtan keskin sınavından önce haberler, öykülerin koruyucu kabuğu içinde taşınırdı. Bu taşınmışlık (*embeddedness*) niteliği haberin öyküsel bir anlatı bağlamı içinde, tıpkı iktisadi etkinliklerin genel toplumsal çerçeve içinde taşınmışlığında olduğu gibi (Polanyi, 1957) ayrışmamışlığını sergiler.

Kervan ticareti ortamında, neyin haber neyin öykü olduğuna öznel biçimde karar verilir, bir gün haber olarak yorumlanan bir anlatı başka bir gün öykü olarak algılanırdı. Bu durumun doğal bir sonucu, kervanın taşıdığı diğer mallardan farklı olarak, haberin açık seçik fiyatlandırılmamasıdır. Böylece, "yükte hafif, pahada ağır" malları taşımaya amaç edinen kervanın, tek "hem yükte hem pahada hafif" malı haber olmaktadır. Alıcılar haberdan ayrıca bir bedel ödemeksizin yararlanabilmektedir. Elbette haberin maliyeti kervanın genel maliyetleri içinde yer aldığından, mal fiyatlarına ve oradan da tüketicilere yansımaktadır. Alıcıların görünürde ayrıca bir haber bedeli ödemediği bu ortamda tüccar, haberin yayılmasında izlediği bazı yönlendirme ve engellemelerle hiç olmazsa geçici bazı kazanımlar sağlayabilmektedir. Sonuçta haber, kervan ticaretinin alıcı kitlesine sağladığı bedelsiz bir hizmet olarak getirilmekte, buna karşılık aynı ticari yapının işlerliğini sürdürmesini sağlaması nedeniyle bu ticari örgütlenme biçiminden yarar görenler açısından olumlu bir etki yaratmaktadır. Bu nedenle, kervan ticareti kendi ta-

şiddetli haberlerle kendi işlevselliğini pekiştirmektedir denebilir.

### 5. Çölün Gemileri, Denizin Develeri

Orta Doğu'da uzun yol kara ticareti, Romalılarla birlikte tekerleğin tarihe gömülmesinden sonra deve kervanlarına kalmıştır (Bulliet, 1975). Özellikle Anadolu'da, kervanları yalnız develerden değil, at ve diğer yük hayvanlarından da oluşturmak geleneksel olduğu gibi, bazı durumlarda, aynı kervanda yüklerin deve ile taşınırken, yolcuların at sırtında yolculuk etmeyi yeğledikleri de görülmüştür. Zaman zaman, hızlı ulaşımın zorunlu olduğu durumlarda, at ister istemez deveye göre öncelik kazanmıştır. Kervandaki tüccarlardan birisi kervanbaşı olarak seçilir ve yolculukla ilgili zamanlama ya da konaklama gibi önemli kararları alır (Coon, 1958: 337; Faroqhi, 1984: 50-51). Kervanbaşının kendisinin de bir tüccar olması, ister istemez maliyet bilincinin kervanın örgütlenmesinde düzenleyici bir işlev üstlenmesini sağlar. Ancak kervanbaşlarının yolları bilmediği ender durumlarda ayrıca bir de kılavuz alınması yoluna gidilir.

Her bir deve yükünün ortalama 250-300 kg. olduğu göz önüne alınırsa, bu ortalama at ya da öküz yükünün iki, eşek yükününse dört katı kadardır. Kervanların ortalama hızı saate 4-5 kilometre olup, günde yaklaşık 25-30 kilometre yol katederler. Kervanların deve sayısı ise güzergahlarına göre büyük farklılıklar sergiler. Örneğin, 1800 yılında Sudan'dan Mısır'a giden Darfur kervanı 5,000 kadar deveden oluşurken, 1820'de Süveyş kervanı 500, Sennar kervanı ise 500-600 deveydi. 1847'de Bağdat-Şam kervanı 1,500-2,000 deve, Şam-Bağdat kervanı ise 800-1,200 develik olup her bir yönde 12-15 sefer yapılmaktaydı. Yine 1870'lerde, yalnız deveden değil çeşitli 15,000 yük hayvanından oluşan Tebriz-Trabzon kervanı yılda üç gidiş-dönüş yolculuğu yapıp toplam 25,000 ton mal taşımaktaydı ki, bu da o zamanın 500-600 tonluk gemileriyle karşılaştırıldığında, her bir yönde 7-8 gemiye eşittir (Issawi, 1982: 52). Bir başka kısa ama önemli yol olan İ-

kenderun-Halep hattında yıllık kervan yükü 1860'da 40-50,000 ton iken, yüzyıl sonuna doğru, yeni ulaşım araçları nedeniyle azalmak şöyle dursun, 1896-1898'da 66,000 tona çıkmıştır (Issawi, 1988: 213). Bu durum, kervan ticaretinin teknolojik ve kurumsal gelişme karşısında gerileyecek yerde (Steensgaard, 1974) yeniden yapılanarak varlığını sürdürebilmesinin bir göstergesidir. Aslında kervan taşımacılığının diğer seçeneklere göre bir maliyet üstünlüğü vardır. Bir kervan biraraya getirildikten sonra, yola koyulması doğasının gereğidir. Çünkü kervanı oluşturan hayvanlar yol boyunca buldukları otlaklarda bir bedel ödemeksizin beslenecekler ve su içeceklerdir. Bu durum özellikle kurak bölgelerde ve çöllerde, kervanın hiçbir yerde uzun süre konaklayamayacağı gerçeğine neden olur (Coon, 1958: 333). Aç susuz kalmamak için zaten hareket etmek zorunda olan bir kervanın taşımacılık hizmetleri karşısında talep edeceği bedel çok daha esnek olabilecektir.

Yukarıda örneklerini gördüğümüz gibi, taşıdığı yükün miktar ve değeri açısından yaklaşıldığında, kervan ticaretinin güvenliği son derece önemli bir sorun olma özelliğine sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde geleneksel olarak Kahire ve Şam'dan Hicaz'a her yıl hareket eden binlerce develik Hac kervanları ticari kervanlardan dinsel ve ideolojik işlevlerinin önceliği açısından farklılık göstermekle birlikte, bu kervanların uçsuz bucaksız çöllerde Bedevi saldırılarına karşı güvenliğini sağlamanın bile zaman zaman sorun olduğu (Faroqhi, 1994: 54-73) düşünülürse, ticari kervanların sürekli bir güvenlik sorunuyla karşı karşıya bulunduğunu anlamak kolaylaşır (Issawi, 1988: 140, 189-90).

Genel olarak her türlü kervanın güvenliğini sağlamak için üç yola başvurulabilir. Birinci yol, devletin bir altyapı hizmeti olarak yol güvenliğini askeri önlemler olarak sağlamasıdır. Bu durumda bu güvenliğin sağlanması uğruna yapılan harcamalar devlet kasasından çıkar. Elbette bu devlet harcamalarına, kervandan çıkarı olanlar da dolaylı olarak



ödedikleri çeşitli vergilerle katkıda bulunuyorlardı. Ancak, bu harcamaların tek finansman kaynağı tüccarların ödediği vergiler olmadığına göre, burada bireysel değil, bir toplumsal maliyet etkeninden söz edilebilir. Bu durumda devletin, güçlü olduğu dönemlerde, bu hizmeti kendi başına sağlama-sı sonucu, kervan tüccarlarına kısmi bir koruma rantı (*protection rent*) aktardığı söylenebilir. Tek bir piyasa fiyatı varken bu fiyattan bazı satıcıların koruma harcamalarını üstlenerek, bazılarının bu harcamalardan kısmen kurtulmuş olarak yararlanması durumunda, bu ikinci tür satıcılar daha yüksek kârlar edeceklerdir ki, bu kâr üstünlüğünün kaynağını koruma rantı olarak değerlendirmek doğru olur (Lane, 1979). İkinci yol, devletin, güvenlik harcamalarını azaltmak için tehdidin kaynaklanabileceği unsurlarla bir çeşit uzlaşmaya girmesi ve bu yolla onları belli bazı kazanımlar karşılığında caydırmasıdır. Kuşkusuz bu durumda devletin verdiği ödünlerin bedeli, aksi durumda doğrudan üstlenmesi gereken koruma harcamalarından az olmalıdır; çünkü eşitlik durumunda bile devlet zayıflık izlenimi vermemek için kendi sorumluluğunu üstlenir. Üçüncü yol, kendi başına hareket eden kervancıların kimi zaman özel güvenlik gücü oluşturarak, kimi zaman da olası tehdit unsurlarıyla pazarlık sonucu kendi güvenliklerini sağlamalarıdır (Issawi, 1988: 247-49). Bu son durumda, tüccarın maliyet hesaplarında bir girdi olarak yer alan gerçek anlamda bir koruma maliyetinden söz edilebilir. Gerçekte, genellikle bu yolların bir bileşimi ile karşı karşıya gelindiğini söylemek yanlış olmaz.

Ticaretin düzenli aralıklarla yola koyulan kervanlar biçiminde örgütlenmesinin ardında doğrudan doğruya koruma kaygısı (Weber, 1981: 210) ve maliyet bilinci yatar. Nasıl sınırlı sayıda yolun güvenliğini sağlamak, bütün olası yolların güvenliğini aynı anda sağlamaktan çok daha kolaysa, sınırlı sayıda yolun güvenliğini yalnız belli zamanlarda sağlamak her zaman sağlamaktan daha kolaydır. Ticaret düzeyinin çok yüksek olmadığı ortamlarda, ticarete konu olan malların biriktirilerek düzenli aralıklarla yola çıkarılması ekono-

mik olarak mantıklı bir davranıştır. Söz konusu strateji sonucu yalnız güvenlik harcamaları düşürülmekle kalınmaz, ticaretin örgütlenmesinde genel olarak ölçek ekonomileri (*economies of scale*) ilkesi yaşama geçirilmiş olur. Böylece birim başına koruma, ulaşım ve yönetim masrafları görece olarak düşük tutulur.

Deve kervanları ile gemilerin arasında bazı işlevsel benzerlikler olduğu gözlemlenmiştir (Coon, 1958: 330). Daha da ileri giderek, bir kısım tarihçilerin deve için çölün gemisi deyimini kullanmaları anlamsız değildir (Atiya, 1962). Akdeniz dünyasının Orta Doğu ve Kuzey Afrika kesimlerinde çöllerde develerden oluşan kervanların ticari olarak örgütlenme biçimi ile denizde gemilerin kervan ya da konvoylar halinde örgütlenme biçimi (*caravan navigation*), yukarıda irdelediğimiz özü açısından önemli bir farklılık taşımaz. Korsanlığın Akdeniz'de kol gezdiği dönemlerde, aynı korumacılık kaygılarıyla davranılmış, deniz ticaretine güzergah ve zamanlama sınırları getirilmiştir (Özveren, 1997: 16).

Yukarıdaki biçimde örgütlenmiş bir ticaret çerçevesinde iletişim de, doğal olarak, haber ve bilginin biriktirilerek, düzenli aralıklarla bir yerden diğerine taşındığı bir nitelik gösterir. Bu yöntemle, haber ve bilginin gerek güvenli biçimde taşınması, gerek ölçek ekonomilerinden yararlanılması sonucu maliyetlerinin iyice düşürülmesi, gerekse devlet açısından önem taşıyan denetlenebilirliği bir ölçüde güvence altına alınmış olur. Bir ölçüde diyoruz, çünkü haberin doğasında bir oyunbozanlık vardır. Yirminci yüzyıl aykırı tiyatrosunun önde gelen isimlerinden Antonin Artaud, tiyatro ile veba arasında ilişki kurduğu bir yazısında (Artaud, 1934), Doğu Akdeniz'den yola koyulan bir geminin öyküsünü anlatır. Artaud'ya göre küçük bir Güney Avrupa prensliğinin kendi düşlerine inanan hükümdarı, gördüğü bir düş sonucu korkuya kapılarak bu geminin limana girmesini durup dururken, anlaşılmaz bir biçimde engeller. Bir süre daha yolunda seyreden gemi daha sonra yanaştığı Akdeniz

ticaretinin düğüm noktası olan Marsilya'da veba salgınına neden olur. Kervan gemiciliğinin bir önemli gerekçesi de veba gibi salgın hastalıkların yayılmasını denetim altında tutmaktır. Haber de veba gibidir. Siyasi yetkenin isteğinden bağımsız olarak, doğası gereği, tam olarak denetlenemez, kendince yayılma yollarını eninde sonunda bulur, hele bunun, belirsizliğin kol gezdiği, piyasa farklılıklarının yol açtığı yüksek kar ortamlarında, iktisadi bir getirisi olduktan sonra.

### Kaynakça

- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Artaud, Antonin (1964). "Le théâtre et la peste." *Le théâtre et son double* içinde. Paris: Folio, 21-47, [1934].
- Atiya, Aziz (1962). *Crusade, Commerce and Culture*. New York: John Wiley & Sons.
- Benjamin, Walter (1968a). "The Storyteller." *Illuminations*. Hannah Arendt (der.) içinde. New York: Schocken Books. 83-109.
- Benjamin, Walter (1968b). "The Task of the Translator." *Illuminations*. Hannah Arendt (der.) içinde. New York: Schocken Books. 69-82.
- Bimbir Gece Masalları* (1993). Çev. Alim Şerif Onaran. İstanbul: AFA Yayınları.
- Borges, Jorge Luis (1994a). *Histoire universelle de l'infamie/Histoire de l'éternité*. Paris: Union générale d'Éditions.
- Borges, Jorge Luis (1994b). *Yedi Gece*. İstanbul: Can Yayınları.
- Braudel, Fernand (1982). *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century. Vol II: The Wheels of Commerce*. New York: Harper & Row.
- Bulliet, Richard (1975). *The Camel and the Wheel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calvino, Italo (1972). *Le città invisibili*. Milano: Giulio Einaudi.
- Coon, Carleton S. (1958). *Caravan: The Story of the Middle East*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Dale, Stephen Frederic (1994). *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekeland, Ivar (1993). *The Broken Dice and Other Mathematical Tales of Chance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Faroqhi, Suraiya (1994). *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*. London: Tauris.
- Faroqhi, Suraiya (1984). *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1982). *The World of Odysseus*. New York: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock Publications.
- Issawi, Charles (1982). *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press.
- Issawi, Charles (1988). *The Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History*. New York: Oxford University Press.
- Kirzner, Israel M. (1992). *The Meaning of Market Process: Essays in the Development of Modern Austrian Economics*. London: Routledge.
- Kıyas-ı Enbiya* (1978). İstanbul: Ada Yayınları.
- Kristeva, Julia (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press.

- Lane, Frederic C. (1979). *Profits from Power: Readings in Protection Rent and Violence Controlling Enterprises*. Albany: State University of New York Press.
- Mann, Michael (1986). *The Sources of Social Power, Vol. 1: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minh-ha, Trinh T. (1989). *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Myerhoff, Barbara (1982). "Life History Among the Elderly: Performance, Visibility, and Re-membering." *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Jay Ruby (der.) içinde. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 99-117.
- Özveren, Eyüp (1997). "Marsilya Ticaret Odası Belgelerinde Ondokuzuncu Yüzyıl Öncesi Kıbrıs." *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*. 3(1): 13-22.
- Pasolini, Pier Paolo (1983). *Il sogno del centauro*. Roma: Editori Riuniti.
- Pasolini, Pier Paolo (1975). *Trilogia della vita*. Bologna: Capelli editore.
- Pirenne, Henri (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*. New York: Harvest.
- Pirenne, Henri (1952). *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl (1957). "The Economy as Instituted Process." *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, ve Harry W. Pearson (der.) içinde. New York: The Free Press. 243-270.
- Pound, Ezra (1973). *Selected Prose: 1909-1965*. New York: New Directions.
- Smith, Adam (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Steensgaard, Niels (1974). *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Steiner, George (der.) (1993). *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Tappe, E.D. (1950). "Bentham in Wallachia and Moldavia." *The Slavonic and East European Review* 29(72): 66-76.
- Ubicini, M. A. (1856). *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire*. London: John Murray.
- Vargas Llosa, Mario (1990). *Storyteller*. New York: Viking Penguin.
- Vernant, Jean-Pierre (1990). *Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- Vilar, Pierre (1974). *Or et monnaie dans l'histoire*. Paris: Flammarion.
- Weber, Max (1981). *General Economic History*. New Brunswick: Transaction Books.
- Yourcenar, Marguerite (1984). *A Coin in Nine Hands*. London: Black Swan.

## Paradigmatic Shifts in the Theory on Patriarchy Subjectification of "Women"

Şule Toktaş-Çelik

### Abstract

In feminist thought, the concept of patriarchy has been used to refer to the systematic organization of male supremacy and female subordination. Although the feminist appropriation of the concept as an analytical and political tool has been essential, it has brought by certain theoretical and pragmatic dilemmas as well. In this article, general evaluation of the critiques directed towards patriarchy within feminism has been targeted. Along the lines of these critiques, the discourse of the structuralist approaches centered around the presumption that the gender order constructs and oppresses the "woman" has been questioned. When questioning, it has been argued that women were not passive objects of some externally developing and functioning social order but on the contrary they were the active subjects, the initiators. In other words, as a party to the gender order, women actively determine in every sphere of the social life and initiate by reproducing, resisting and interacting with patriarchy. With this idea, the importance of power and resistance dynamics in the process of placement and subjectification of women in gender relations has been emphasized.

### Ataerkillik Üzerine Geliştirilen Teoride Paradigma Değişimleri

#### "Kadınlar"ın Özneleştirilmesi

#### Özet

Feminist düşüncede ataerkillik (patriyarka) kavramı, örgütlü bir erkek egemenliği ve kadınların ezilmişi olarak kullanılmaktadır. Ancak ataerkilliğin feminizmdeki bu politik ve analitik kullanımı, kavramı vazgeçilmez kılmaya rağmen teorik ve pratik açmazları da beraberinde getirmiştir. Bu yazıda amaçlanan, feminizm içinde ataerkillik kavramına yöneltilen eleştirileri değerlendirmek ve bu eleştiriler doğrultusunda toplumsal cinsiyetin oluşumunda yapısalci yaklaşımların benimsediği toplumsal cinsiyetçi düzenin "kadın"ı oluşturduğu ve ezdiği söylemini sorgulamaktır. Bu fıkırsel sorgulamada esas olarak kadınların kendileri dışında gelişen ve işleyen bir toplumsal düzenin etkileyimsiz nesnelere değil, aksine oluşturan ve değiştiren etkin özneleri oldukları savunulmuştur. Başka bir ifadeyle, kadınların toplumsal cinsiyet düzeninin bir tarafı olarak yaşamın her alanında yer alan ve gerek yeniden üretmek gerekse direnerek ataerkillik ile sürekli bir etkileşimi ve pazarlığı olan aktif özneler oldukları görüşü ileri sürülmüştür. Bu görüş ile birlikte, kadınların toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki konumlanış ve özneleşme süreçlerinde güç ve direniş dinamiklerinin gözünde bulundurulmasının önemi vurgulanmıştır.

## Paradigmatic Shifts in the Theory on Patriarchy

### *Subjectification of "Women"*

*The author would like to thank Dilek Cindođlu (Department of Public Administration, Bilkent University) for her contributions.*

"Patriarchy" has long been a concept used in anthropological and sociological studies to refer to the rule of the father in the household. In feminist thought, it has been projected to refer to the systematic organization of male supremacy and female subordination (Stacey, 1993: 53). However, its appropriation as an analytic and political tool has been both essential and problematic (Acker, 1989: 235). To begin with, the concept is inadequate in reflecting the diversities in "reality" due to lack of consistent sets of rules and characteristics in between and among cultures and throughout history (Brah, 1991). Patriarchy is a system of power relations that is not determined solely by gender. It has dynamics of class, ethnic origin, nationality, race, age and religion wherefore all men do not oppress women but some women oppress other women, too. In addition, the insufficiencies of the existing paradigms in the theory on patriarchy -patriarchy as collective male dominance, patriarchy as a self-contained system and patriarchy as sex/gender system- display the necessity for the conceptualization of patriarchy as a mode of constructions and reproductions - that is production of human beings with a gender subjectivity and ideology which eliminates the tautological explanation of the problem of a system without a purpose while retains the notion of a separate system.<sup>1</sup> The categorical approach in the analysis of patriarchy with structures of paid work, housework, sexuality, culture, violence and the state in which men dominate, oppress and exploit women or with relational but discordant forms of public and private patriarchy (Walby, 1989: 214; Walby, 1992: 36) - former functioning in the public sphere and

<sup>1</sup> For more information, see Fox (1988).

latter in the household- is critical in two points. First, instead of dissociating analytically independent structures and reformulating a combinative pattern, patriarchy is to be conceptualized as a system of gender relations constituted through processes in which linkages are inbuilt in structures (Acker, 1989: 238-239). Second, such an analytic scheme faces the problem of reproducing the conceptual dualism defined to be constitutive of women's subordination. In order to overcome the above theoretical deficiencies, besides regarding gender and its order as mere constructions, treating it as a process in which the agentic subject is constituted has the ultimate importance (Mahoney and Yngvesson, 1992: 44-45). In this regard, the process of subjectification refers not only to the externally imposed constructions of gender identity but also to the subject's capacity to make meanings of her own "gender" as well as of her interactive and interrelated position vis a vis the gender order. In this context, subjectification of women means the treatment of women as subjects who actively intervene in the constructions of their gender.

Feminist theory, having set out the political, economic and social inequalities in the gender order and the oppression of women within it, dealt specifically with women's subordinate status. However, the notion of inequality and oppression carry epistemological uneasiness. One stance, namely French Feminism, opposed the Anglo-Saxon tradition of the determination of the gender issue by inequality and focused on the level of "difference" and questioned even the category of

2

At this point, it has to be specified that women in the order of gender may not initiate in their positioning as rational, autonomous and self-determining individuals. For further information on the discussion of the subjectification of women in the analysis of resistance, see Kandiyoti (1997).

"woman" (Martin, 1988: 26). The issue was taken with regard to the difference of sexes and even the difference among women (Brah, 1991). On the other hand, the discourse on "oppression" is problematic not because women are not oppressed but rather such a discourse objectifies women as passive victims of their destiny who are silent or denied voice of and like "squashed ants," exploited around the rules of some discriminatory hegemonic system (Shaw, 1994: 14). Moreover it is questionable that beyond structures the individuals have no chance to change the overall composition (Eves, 1991: 122). "Woman," no matter how she behaves on the individual level, cannot affect the structure (Wearing, 1990: 37).

In this regard, women are not passive victims of patriarchy (Hart, 1991: 115) like all subordinates of other oppressive systems. Women are social actors who perceive and interpret social institutions and as a party to the dynamics of the gender order, actively determine in every sphere (Shaw, 1994: 14) and initiate by reproducing, resisting or negotiating patriarchy.<sup>3</sup>

By the 1980s, a new approach is witnessed in feminist thought that has reflections on women's studies as well which might be named "dual view" regarding "women" both as victims of male domination and as active agents (Thorne, 1992: 29; Akkent, 1993). Feminists started to examine women as active agents in negotiation with male dominance in order to achieve a more tolerable life (Thorne, 1992: 7-8). This tendency is observable in women's studies in Turkey as well:

The issue of concern is not to reach the judgment that women under different social conditions are oppressed, but rather to understand how the position of womanhood is determined in specific conditions, the pressures they live under, the means they resort to in order to overcome them ... to explain the position of womanhood not merely by structural factors like household/family forms or modes of production but including the women's own acting strategies... In order to understand how male dominated system functions and how power relations are established, it is also necessary to look at how existing social relations and ideologies are perceived and utilized by individuals. If it is

considered that every social structure enables individuals certain acting spheres, it is necessary to investigate the borders of the spheres opened for women and what women do within these borders (maybe sometimes forcing them). (Sirman, 1993: 249-250)

A vital question which has received insufficient attention in the theorization of patriarchy is, if patriarchy is such an oppressive system, how then has it been able to continue to survive for so many centuries?

Adapting the structural-Marxist conceptualization of ideology and false consciousness onto patriarchal resolutions does not satisfy the question of why women continue to be oppressed and exploited (Eves, 1991; Sawicki, 1991: 220; Kandiyoti, 1997). The theoretical argument that the consent given to the system of oppression by the victims de facto supports the system is not an adequate explanation of the gender relations because the withdrawal of consent would not change the dominant nature of the gender hierarchy (McGuinness, 1993: 113). If it is not consent nor false consciousness but manipulation with different nature, the task of trying to conceive women's stance *vis-a-vis* patriarchy without falling in the trap of functionalism and conservatism becomes highly crucial (Akkent, 1993: 10). When pursuing this task, one must take into consideration that experiences of the oppressed constitute different world views, rather than represent the margins of some dominant perspective (McGuinness, 1993: 113) with the reservations that experiences are not only confined to oppressions but implicate many emotional, psychological and social expressions as well. Also, collective experience is not the mean derivative of individual experiences because perceptions regarding the experiences may vary (Brah, 1991: 172-173).

By the same token, the question in relevance is how women initiate their placement and replacement in male dominance? To understand women's stance *vis-a-vis* patriarchy, consideration of patriarchy as a web of power relations with asymmetries between men and women and even among women clarifies many ambiguities. In this framework, the concern with the form

and channel in and through which men and women derive and realize power may provide an understanding of how patriarchy functions and persists in the face of the wide range of intensive and extensive forms of women's oppression.

The Weberian conceptualization of power is (Krips, 1990: 172): "...the chance of a number of men to realize their own will in a communal action even against the resistance of others who are participating in the action." Power according to Giddens is more of a type based on action which has transformative character (Wearing, 1990: 42). Foucauldian sense of power refers to a diffuse pattern of actions (Krips, 1990: 173). Contrary to Weber's notion of power as "having power" that the hold of power rests on certain individuals or groups, power, in Foucauldian terms, is a dispossesable practice (Sawicki, 1991: 220). Power is not a means of the dominating groups but is a dynamic that develops in relations (McGuinness, 1993: 101). Power in micro relations can form a trend that constitutes macro systems of dominance (Sawicki, 1991: 222).

Foucauldian sense of power which had expanded the theoretical discussion on power and had wide influences on the agenda of political sciences can be reviewed in three levels. First, the power matrix that surrounds every individual is not lineal but is complex, diverse and specific (Wearing, 1990: 40). There are multiple forms of power each working simultaneously in concert and at cross purposes (Abu-Lughod, 1990: 48). Second, power is both repressive and productive that it forms knowledge, discourse and subjectivities (Wearing, 1990: 40; Weedon, 1987: 111-113). To grasp power only with its repressive nature does not illuminate why the oppressed ones continue to a purely repressive and coercive form of power (Sawicki, 1991: 221). Third, power is mode of action upon the action of others in an arena of free subjects so there arises the issue of resistance to power since the subjects are free to counter act (Wearing, 1990: 40; Sawicki, 1991: 223). Power is not a zero sum game in which there is a loser and a winner. There is the interplay of resistance, concession, manipulation, transformation, negotiation and renegotiation (Wearing, 1990: 37, 42).

In Foucauldian framework, resistance inherently exists where there is an exercise of power (Krips, 1990: 177; Sawicki, 1991: 223).

This is of paradoxical nature since an act may be a strategy of both resistance and of power (Krips, 1990: 178). The limitation that the resistance brings upon power effects the outcome of power relation (Barbalet, 1985: 531). One of the methods in sorting out how power is exerted on is through picking out the various dimensions of the resistance directed against that specific form of power (Wearing, 1990: 42; Abu-Lughod, 1990: 47).

The Foucauldian premise that where there is power there is resistance is important not only in the sense that it calls paradigm shifts in grand, abstract meta-theories of power and dominance to particular situations but also such a position enables scholars and feminists a different formulation of power by which points and methods of application and location of power are captured through the resistance exerted upon a specific form of power and gives clues about how people get caught in them (Abu-Lughod, 1990: 42).<sup>3</sup> Conceiving the nature of power and how it works through resistance would enable an important means in the struggle against oppressions so can inform about the possible ways for other women in how to resist (Wearing, 1990: 38; McGuinness, 1993: 101).

People who are oppressed may not react only by mass movements, riots or revolutionary social struggles. There are other strategies and methods that the oppressed perform such as acts of resistance and deviance pursued on the individual and practical level in daily life (Okely, 1991). There may be covert and unorganized forms of resistance to be of theoretical concern (Giles, 1992; Abu-Lughod, 1990: 41; Gutmann, 1993).<sup>4</sup> Furthermore, not only deeds and actions but silent voices -which are overlooked, ignored or assumed to be not existing- should be objects of study (Hart, 1991: 115). Okely, when pointing to this essential task of making defiant moments visible, summarizes her own attempt as:

In looking at resistance I am interested in something other than organized protest or sustained mass movements viewed over time. Instead, I focus on the forms in which it may be fragmented and therefore less visible namely moments where resistance crystallizes in isolated individual acts or gestures. They may be subtly woven into daily practice. (Okely, 1991: 8)

3  
Male-stream history has overlooked women in history or presumed them unimportant subjects. Feminists, in their attempt to make women visible, outlined history of societies as a history of the subordination of women by men (Balbus, 1987: 111). Accordingly, there was a system or collection of men subordinating women and women were consciously left out of history. The contribution of Foucault has enabled a different stance that history is more than a history of constructions or of victimization (Balbus, 1987; Sawicki, 1991: 224).

4  
Matthew C. Gutmann criticizes the tendency in academia that focuses on resistance rather than appraisals and rebellions and states that this is of conservative nature and is well adapted to the prerequisites of the new world order (Gutmann, 1993). He argues that the studies on resistance flourishing in a certain period is no coincidence. Regarding the ideology dominant in 1980s (the end of ideologies and collective desire to change the world for the better), his argument seems to capture an aspect of the portrayal.

Literature on women's resistance thereby inherently on the subject of power, cover many aspects of women's lives whose experiences are different from each other. Wenona Giles points out the significance of the impact of political struggles in the arena of work onto the relations with the husbands and to the manipulative appropriation of the wage earned by female domestic workers in the household as a strategy of empowerment (Giles, 1992). The threats of quitting working, refusing to make love or to make visits to the husband's relatives and friends and provoking quarrels are other resistance strategies (Bolak, 1993). Betsy Wearing defines mothers' leisure aspirations as a form of resistance (Wearing, 1990). To draw out a "room of their own," women use strategies like refusal to do housework and cooking, recruitment of fathers in child care and alternate baby care with other mothers. When not doing these, women adopt a consciousness of rights contrary to the victim mentality enforced by the dominant ideology on motherhood.

Lale Yalçın-Heckman exemplifies women's leaving their homes for their father's in cases of crises in the marriage as a strategy of resistance within a broad and complex relational web where women maximize power by utilizing the kin group's (*aşiret*) traditions and norms (Yalçın-Heckman, 1993). Similarly Nükhet Sirman in her anthropological research on Tuz village of the Aegean Region sets out the relational web which women establish as a means of empowerment (Sirman, 1993). About Moroccan women, Bourqia claims that the politics deployed on the women's bodies as a site of social control is in cases counter used by women like expressing desires in cases of illness and pregnancy (Bourqia, 1990). The categorization of human body as a site of power and resistance is also discussed in Western literature. Helen Cixous and Catherine Clement claim that certain psychological disturbances among women like anorexia, hysteria and agoraphobia are signs of protest against the confinement of women's bodies (Bordo, 1990: 13).

Abu-Lughod in her anthropological research on Bedouins found out that the significance of sexual difference itself is a source of power (Abu-Lughod, 1990). The Bedouin women use

the segregation of the gender specific spheres as an arena of resistance. By pursuing the inviolability of their own spheres, they extract strong figures -men- and defuse the imposition of power on them. They have certain micro domains where they feel invulnerable and powerful which are achieved as a result of resistance and negotiation.<sup>5</sup> Another form of resistance among Bedouin women appears in marriages which are organized by the respectfully old. In addition, women develop a "sexually irreverent discourse" that mocks at the male sexuality and masculinity but praises the potency of female sexuality. The folklore lyrics and poetry are means of oral literature through which the sentiments of resistance like anger channeled.

Women may refuse to make love, to cook and to satisfy the other needs and demands of the husbands (Eves, 1991: 121). They may quarrel with their husbands loudly in front of neighbors and relatives in order to embarrass the husbands. They may cast spells on their husbands but when doing it they ensure the eyewitness of the husband so that the husbands fear women's spiritual power. Their resistance may take forms of killings, infanticide and suicide. Togan suggests that sometimes acts of emotions are signs of resistance (Togan, 1997).

Gillian Hart in her research on peasants' resistance in Muda region of Malaysia found out that women's styles of doing politics had been very different from that of men like appropriation of more direct and open strategies (Hart, 1991). In a parallel line of thought, Kaplan points out to the difference of style of resistance between women and men and argues that women have their own political culture and notion of politics (Kaplan, 1990). Women resist in cause of family, children, husband, for the welfare of the traditional life. Martin refers to the same issue and argues that women develop a different notion of politics which is built upon family and community interest excluding self interest (Martin, 1990). Hale Bolak discusses the less direct resistance and negotiation strategies of women who are the primary wage earners within the household (Bolak, 1993).

Having set out different forms and strategies of resistance (and so power), the question at relevance is how to interpret the

<sup>5</sup> This form of resistance is mentioned by Stirling in research on a Turkish village (cited in Kağıtçıbaşı, 1981: 35). The interesting issue of concern is that Stirling interprets the confinement of women to domesticity in a twofold manner: as a subordination of women and as a sphere of women that appropriates women's forbearance to subordination. Similarly, Bell declares that women may experience their local settings as both offering them opportunities for control and one which control them, their activities and values (Bell and Ribbens, 1994: 234).

subjectification of women with its dynamics of power and resistance. In other words, the concern of how to credit the power and resistance maneuvers of women in the process of subjectification inherits certain analytic dilemmas (Abu-Lughod, 1990: 47):

1) How to credit resistance without attributing it to feminist consciousness and politics and at the same time not devaluing such a resistance?

2) How to credit resistance without attributing it to false consciousness -since such acts conform to and reproduce the oppressive system of patriarchy- or without describing women as cynical manipulators?

3) How to evaluate resistance without claiming that the forms are cultural or that they are the safety valves for the continuation of patriarchy?

Although these analytic dilemmas caution the scholars in feminist theory about the easy celebration of women's strength and creativity in resisting their oppression, they also highlight the essentiality of the paradigmatic shift in the theory on patriarchy towards the subjectification of women where women as active agents are to be regarded not only as constructed subordinate by an external system but also as individuals who interplay with their own definition. This theoretical stance promises an in-depth understanding of the polarity in the dynamics of gender relations.

## References

- Abu-Lughod, Lila (1990). "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Beduin Women." *American Ethnologist* 17(1): 41-55.
- Acker, Joan (1989). "The Problem with Patriarchy." *Sociology: The Journal of the British Sociological Association* 23(2): 235-240.
- Akkent, Meral (1993). "Gerekli Bir Düzeltme." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 7-13.
- Balbus, Isaac D. (1987). "Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse." In *Feminism as Critique*. Seyla Benhabib and Doxilla Cornell (eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press. 110-127.
- Barbalet, J. M. (1985). "Power and Resistance." *British Journal of Sociology*. 36(4): 531-548.
- Bell, Linda and Jane Ribbens (1994). "Isolated Housewives and Complex Maternal Worlds: The Significance of Social Contacts Between Women with Young Children in Industrial Societies." *Sociological Review* 42(2): 227-262.
- Bolak, Hale (1993). "Aile İçi Kadın Erkek İlişkilerinin Çok Boyutlu Kavramlaştırılmasına Yönelik Öneriler." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 235-246.
- Bordo, Susan (1990). "The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault." In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Alison Jaggar and Susan Bordo (eds.). London: Rutgers University Press. 13-34.
- Bourqia, Rahma (1990). "The Woman's Body: Strategy of Illness and Fertility in Morocco." unpublished article prepared for the workshop on *Towards More Efficacy in Women's Health and Child Survival Strategies: Combining Knowledge and Practical Solutions*, Cairo, 2-4 December.
- Brah, Avtar (1991). "Questions of Differences and International Feminism." In *Out of the Margins: Women's Studies in the Nineties*. J. Aaron and Sylvia Walby (eds.). London: Falmer. 168-176.
- Eves, Richard (1991). "Ideology, Gender, and Resistance: A Critical Analysis of Godelier's Theory of Ideology." *Dialectical Anthropology*. 16(2): 109-124.
- Fox, Bonnie J. (1988). "Conceptualizing Patriarchy." *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 25(2): 163-182.
- Giles, Wenona (1992). "Gender Inequality and Resistance: The Case of Portuguese Women in London." *Anthropological Quarterly* 65(2): 67-79.
- Gutmann, Matthew C. (1993). "Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance." *Latin American Perspectives* 20(7/2): 74-92.
- Hart, Gillian (1991). "Engendering Everyday Resistance: Gender, Patronage and Production Politics in Rural Malaysia." *Journal of Peasant Studies*. 19(1): 93-121.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1981). *Çocuğun Değeri: Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık*. İstanbul: Boğaziçi University.
- Kandıyoti, Deniz (1997). "Gender, Power and Contestation: 'Bargaining with Patriarchy' Revisited." In *Divided Withstand: Gender Analysis of Development*. C. Jackson and R. Pearson (eds.). London: Routledge.
- Kaplan, Temna (1990). "Community and Resistance in Women's Political Cultures." *Dialectical Anthropology*. 15(2): 259-267.



- Krips, Henry (1990). "Power and Resistance." *Philosophy of the Social Sciences*. 20(2): 170-182.
- Mahoney, A. Maureen and Barbara Yngvesson (1992). "The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology." *Signs* 18(1): 44-73.
- Martin, Bidy (1988). "Feminism, Criticism, and Foucault." In *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Irene Diamond and Lee Quinby (eds.). Boston: Northeastern University Press. 6-27.
- Martin, Joann (1990). "Motherhood and Power: The Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community." *American Ethnologist* 17(3): 470-490.
- McGuinness, Kate (1993). "Gene Sharp's Theory of Power: A Feminist Critique of Consent." *Journal of Peace Research* 30(1):101-115.
- Okely, Judith (1991). "Defiant Moments: Gender, Resistance and Individuals." *Man* 26(1): 3-22.
- Sawicki, Jana (1991). "Foucault and Feminism: Towards a Politics of Difference." In *Feminist Interpretations and Political Theory*. Mary London Shanley and Carole Pateman (eds.). Pennsylvania: Pennsylvania University Press. 217-231.
- Shaw, Susan M. (1994). "Gender, Leisure, and Constraint: Towards a Framework for the Analysis of Women's Leisure." *Journal of Leisure Research* 26(1): 8-22.
- Sirman, Nühket (1993). "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 247-276.
- Stacey, Jackie (1993). "Untangling Feminist Theory." In *Introducing Women's Studies: Feminist Theory and Practice*. D. Richardson and V. Robinson (eds.). London: MacMillan. 49-73.
- Thorne, Barrie (1992). "Feminism and the Family: Two Decades of Thought." in *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. Barrie Thorne and Marily Yalom (eds.). Revised edition. Boston: Northeastern University Press. 3-30.
- Togan, İsenbike (1997). "Jealousy as an Impediment to Law and Order: from the History of the Early Mongols." Forthcoming.
- Walby, Sylvia (1992). "Post-Postmodernism." in *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. M. Barrett and A. Philips (eds.). Stanford: Stanford University Press. 31-52.
- Walby, Sylvia (1989). "Theorising Patriarchy." *Sociology: The Journal of the British Sociological Association*. 23(2): 213-234.
- Wearing, Betsy (1990). "Beyond the Ideology of Motherhood: Leisure as Resistance." *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 26(1): 36-58.
- Weedon, Chris (1987). "Discourse, Power and Resistance." *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. New York: Basil Blackwell. 107-127.
- Yalçın-Heckman, Lale (1993). "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarında Cinsiyet Roller ve Kadın Stratejileri." In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Şirin Tekeli (ed.). Second edition. İstanbul: İletişim Yayıncılık. 277-290.

## Oryantalist Söylem ve Japonya Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak

### Özet

Bu çalışma, kendi boylamımızdan daha "Doğu'da bir kimlik mekanına için tahayyüllerimizin Oryantalist söylem tarafından kurulması ve bu kimlik mekanının ötekileştirilmesi sürecini tartışma arzusuyla yazıldı. Bu yazı ile amaçlanan, Japon kadınının tarihsizliği tasavvurunda sabitlenen kimliğini, Batı'ya merkezleyerek, Batı dışında sayılan kültürleri bu merkeze göre, eksiklikleri ya da olumsuzlukları ile tanımlayan kolonyal söylemden serbestleştirme (decolonization) için bir adım atmak. Ayrıca, Japon kadın hareketlerinin tarihini, özgül bir dönemde -Meiji Dönemi- (1868-1912) kendisi için konuşma istemiyle kamusal alana sözüni taşıyan Kanno Suga'nın kişisel tarihi olarak okuyarak, ötekine için tasavvurlarımızın "aralıkları/çatlakları" olabileceğini göstermek, Japon kadının özgül tarihini okurken, aslında kendi-öteki arasındaki sınır kesişmelerine ve bu kesişmelerde gerçekleşecek söylem pratiklerine duyarlılığın gerekliliğine dikkat çekmek istiyorum. Sanırım, hem kendi biricikliğimiz içinde, hem de ötekine ait çoğuluğun ortaya çıkartılabilmesi ve biz-onlar içinde-arasında (*in-between*) bir iletişimin kurulabilmesi için ötekinin tarihini okumak bir başlangıç noktası oluşturuyor. Bu yazı aslında Japon kadını örneğinde, sınır aralıkları ve sınır kesişmelerinde var olan söylem pratiklerine duyarlılık demek olan tasavvurun kolonyal söylemden serbestleştirilmesi girişimidir.

### Orientalist Discourse and Japan Reading the History of Japanese Women's Movement at the Meiji Era (1868-1912)

#### Abstract

This article is an attempt to discuss the imagination about Japanese women as other, constructed in the context of Orientalist discourse. Here, my aim is to decolonize the imagination about Japanese women, which is fixed in the history-less subject position by the colonial discourse, which is an act of centering the West through distinguishing it from the non-Western cultures, who are defined with their distances and negativities to the center and marked with their absence. Moreover, reading the history of Japanese women's movement in a particular historical period, the Meiji Era, in which Japanese women spoke to the public for their own sakes, might show possible cracks of imagining about other. I assume that the pluralism in-between us and other could be revealed by a reading of the history of other. Furthermore such a reading could be the beginning of a dialogue with other. Shortly, this article suggests a new sensibility to the decolonization of imagination, that might bring out border-crossings/cracks along the borders separating self and other.

Mutlu Binark  
Gazi Üniversitesi  
İletişim Fakültesi

## Oryantalist Söylem ve Japonya

*Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak*

1 "Kimlik mekanı" kavramının kullanımında, Avrupalı kimliğinin kurulması sürecinde "öteki" tanımlarının üretilmesini irdeleyen, Avrupa'nın kimlik bunalımının çözülmesinde Avrupalı kimliğinin öteki ile olan hesaplaşmasının / buluşmasının kaçınılmazlığını vurgulayan David Morley ve Kevin Robins'in (1997) *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar* adlı çalışmasından yararlandım.

2 Bu denemede "içkin" (Osmanlıca *mündermiş*) sözcüğünün kullanımı, varlığın içinde bulunan, onun yapısına karışmış olanı imlemesinden dolayı "içkin" (Osmanlıca *müteallik*) sözcüğüne yeğlenmiştir. Çünkü, bir şeye "içkin" olma durumu ile öteki olma durumu sabitlenmektedir.

3 Bu çalışmada "yüz" sözcüğü, kimliğin görüneni/algılanan boyutuna vurgu yapmak amacıyla "kimlik" sözcüğüne tercih edilmiştir.

### Ötekinin Yüzü

Bu çalışma kendi boylamımızdan daha Doğudaki bir kimlik mekanına<sup>1</sup>, Japonya'ya içkin<sup>2</sup> tahayyüllerimizin bilgi / iktidar ilişkisini gösteren Oryantalist söylem tarafından kurulması işlemini tartışmak arzusuyla yazıldı. Önce Oryantalist söylem ve Doğu'ya içkin tahayyülleri, Japonya örneğinde tartışmayı seçme nedenlerimi açıklamak istiyorum.

Birinci neden, bu kimlik mekanının bizim "En Doğumuzda" (*Far East*) olması ve bilinmezliği ile ilişkili. Bilmediğimiz mekanlar, hele en uzaklar, üzerinde kolaylıkla önyargıların üretilebileceği söylem alanlarıdır. Bilinmeyen Japonya'nın yüzünü<sup>3</sup> oluşturmak için de Oryantalist söylemin genel olarak Doğu'ya içkin çizdiği betimlemelerden yararlanır. Çünkü bilmediğimiz mekanlar hakkındaki bilgimiz sadece Batı üzerinden, Batılı gezginler ve akademisyenler tarafından üretilen söze ve onların tecrübelerini yansıtan imgelere dayanır. Bu imgelerin gündelik yaşantımızda tecrübe edilme olanakları sınırlı olduğu için müzakere edilme şansları azdır, dolayısı ile bu imgeler aktarıldıkları/alıntılandıkları veya kopyalandıkları gibi benimsenirler ve öylece yeniden üretilirler; giderek kültürel bir tortu haline dönüşerek, "gerçeklik" kazanırlar (Mutman, 1996:9). Tıpkı, bu yazının da yazılmasında rol oynayan, Batılı kaynaklardan aktardığımız Japon kadın hareketlerinin yokluğuna ilişkin tahayyülde veyahut *geisha*<sup>4</sup> imgesinin dolaşımında olduğu gibi.

Ötekinin yüzünü, Japonya örneğinde tartışmayı seçmemin ikinci nedeni ise, Japonya'nın bizim bir ötekimiz olamayacağı şeklindeki iddialara karşı farklı bir okumanın olabirliğine işaret etme arzusundan kaynaklanıyor. Bu yazıda özellikle Japonya'nın ötekileştirilmesi işlemindeki iki kutupluluğun altı çizilmeye çalışılıyor. Japonya, bir yandan ekonomik gelişmesine duyulan hayranlık ve örnek alma istemiyle, Batı'nın karşısına "alternatif Doğu modeli" olarak konumlandırılarak "olumlanan" öteki, öte yandan da bu hayranlıkla çelişen, o'nun alttan alta Batılı gibi olmadığını dile getiren, eksikliğini vurgulayan eleştiriler ile "olumsuzlanan" ötekidir. Bu bakışlarda Japonya hem kültürel tortuların geriliği/ilkelliği mitinin hem de Batılılaşmanın bir ötekisinin olabileceği tezinin modern dünyada ironik bir şekilde temsilcisidir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Japonya'nın "kültürünü muhafaza ederek geliştiği" mitidir. Bu olumlama dahi o'nun ötekileştirilmesi işleminin bir parçasıdır. Kültürü toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimlerden kopartarak, "sürekli bir geçmişte" donduran bu bakışa göre, Japon modernleşmesi, Batı modeline karşı "geçmişe ait" olmanın korunması anlamında bir alternatif oluşturur. Said'in Oryantalist söylemde öteki'ne içkin tasavvurların gariplik, egzotiklik, anormallik imgeleriyle kurulmasına yaptığı vurgu anımsanacak olursa, Japonya'nın olumlama da içeren ötekileştirilmesi işlemini irdelemek daha karmaşık bir hale gelir. Japonya, gerek Batılı gibi olmayan yönlerine yapılan

4 *Geisha* sözcüğüne ilişkin imge genel olarak "hayat kadınlığı" ile ilintilendirilerek kurulmaktadır. Sözcük, Japon kadınının kimliğine ilişkin bir yığın "olumsuz" önyargının üretilmesi sürecine katkıda bulunmaktadır. Oysa sözcük düz okunduğunda, *gei* (sanat) *sha* (yapan/aktör), yani, sanat icra eden anlamındadır. *Geisha*, geleneksel dans ve müzik üzerine küçük yaşlardan (10 yaş civarı) itibaren eğitilen kadın icracıya verilen isimdir. Sözcüğün "cinsel ilişki" içerimlemesi şeklindeki Batı literatüründeki kullanımı bir yana bırakılırsa, geleneksel olarak bir *geisha*'nın icrası çay evi/dinlenme evi (*ryoutei*) konuklarına piriğden yapılmış alkollü içki (*sake*) ikramı, müzik aleti (*shamisen*) eşliğinde geleneksel dansın yapılarak, konuşun hoşça vakit geçirmesini sağlamak ve konuşun sohbetini dinleme ile sınırlıdır. (Kojima ve Grein, 1993: 73)

eleştiriler ile gerekse kültürel korumacılık övgüleri ile ötekileştirilmektedir.

Bu çalışmanın Japonya örneği üzerinden gerçekleşmesinin üçüncü nedeni, Japonya'ya atfedilen geleneksellik/kültürel özcülük ile geleneğin sürekliliği tasavvurunun Japon kadınına işaretlemesi ile ilişkili. "Bizlerden" kimimizin kınadığı, kimimizin ise hayranlıkla takdir ettiği "Japon gelenekselliği," Japon kadınının yüzünün bu geleneksellik kurgusu içerisinde oluşturulmasını sağlar. İkinci el kaynaklardan kurduğumuz Japonya'nın modern ve başarılı "erkek" yüzünde Batılılaşma muhasebemizi erteleme fırsatı bulurken, bu muhasebeyi sembolik olarak ötekine havale ederiz. Bu şekilde Japonya'yı, Japon kadınının üzerine çökmüş geleneksellik tasavvuruna dayanarak bir kimlik hesaplaşmasına çağırırız. Japon kadına içkin tasavvurlar bu anlamda ötekinin ötekisi ve onun sorunlu yüzünü oluşturur. Japon kadınına içkin "itaatkar, sadık, nazik, kibar, geleneksel, bağımlı, geri kalmış, edilgin, güzel, erkeğin malı/kölesi, *geisha*, tarihi olmayan nesne" şeklindeki tasavvurlarımız ve bu söylemsel pratiği destekleyen Japon kadın hareketlerinin yokluğu (ama aynı zamanda olması gerektiği önerisi) aracılığıyla kendi kimliğimizin psikik bunalımından kaçış yolu bulur; o'nun kimliğinde evrenselden farklı olanı, yani, anormali imleriz.

Japonya'nın ötekileştirilmesi işlemi özellikle inançlar, zevkler, metinler ve değerler sistemi arasındaki farkları vurgulayan "kültürel güçler" ve "bizim" ne yaptığımız ve "onların" neyi "bizim" gibi yapamadıkları ve anlayamadıkları hakkındaki "ahlaki güçler" tarafından o'na içkin tasavvurların üretilmesiyle gerçekleşir (Said, 1979:12). O'na içkin tasavvurlar bir yandan "ben" kimliğinin tanımlanabilmesine, diğer yandan da onun üzerinde bir egemenlik kurulmasına hizmet eder. Aslında Japonya'nın neden ötekinin yüzlerinden biri olduğu sorusunun yanıtını Oryantalist söylemin sadece Batı ile kendimiz arasında bir sorun olmadığı şeklinde verebiliriz. Türk sinemasında ulusal kimliği kolonyal söyle-

mi merkezleyerek kurulması sorununu tartışan Erdoğan, "Türkiye'de mevcut kültürel kimlik kendisini, Pakistan, Çin ya da Meksika ile değil, Batı'yı oluşturan Avrupa, Kuzey Amerika gibi ülkelerle olan ilişkisi çerçevesinde tanımlamaktadır" diyor (1995: 180). Oryantalist söylem tarafından, kendi kimliğimizin Batı karşısında konumlandırılmasından rahatsızlık duyan bizim için, kendimize ait öz'ü tanımlamak asli bir gereksinimdir. Bu gereksinim ise oldukça basit bir şekilde, bir "Doğu" tanımı ile giderilir. Doğu'yu kendi kimlik mekanımız içerisinde de kurabileceğimiz gibi, daha önce açıklamaya çalıştığım gibi, çok uzak kimlik mekanlarını da "Doğu olarak" tahayyül edebiliriz. Sonuçta bir kimlik mekanının "Doğululaştırılması," kendi-öteki arasındaki bir iktidar ilişkisini gösterir.

... (Oryantalizm) ... daha ziyade jeopolitik bilincin/farkındalığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel, filolojik metinlere dağıtılması; o sadece (dünyanın Doğu ve Batı diye eşit olmayan iki parçadan oluştuğu şeklindeki) yalın coğrafik ayrımın değil, bilimsel keşifler, filolojik yeniden inşa, psikolojik analiz, peyzaj ve sosyolojik tanımlama araçları yoluyla yaratılıp sürdürülen bir dizi "çıkarm" bileşenidir. İfade etmeden ziyade, açıkça farklı (ya da alternatif ve yeni) dünyanın kavranması, bazı durumlarda denetlenmesi, yönlendirilmesi, hatta dahil edilmesi için duyulan bir istek ya da niyettir. (Said, 1979:12)

Hiç kuşkusuz "Doğu olarak" bir mekanı işaretleyebilmek Batılı olmak, uygar dünyada olmak, gerçeğe, dile, eyleme yön vermek gücüne sahip olmak değil midir?

Japonya'nın bu çalışmanın odak noktasında yer almasının dördüncü nedeni ise koridor muhabbetlerinde nelerin nasıl söylendiğinden<sup>5</sup> yola çıkan kişisel bir deneyimden kaynaklanıyor. Akademide sözün üretiliş sürecinde "bilimsel söylem" ve "gündelik" olan arasında kurulan sözde ayrımın somut bir örneği olan koridor muhabbetlerinde Japon kadına ilişkin tasavvurların tam da Oryantalist söylemin içerisinde üretiliyor olması, bu yazının yazılmasını kışkırtan neden-

5  
"Koridor Muhabbetleri"  
üzerine bakınız: (Marcus ve  
Fisher, 1986: ix-x; Rosaldo,  
1989:197).

lerden biridir. Resmi antropolojik öğretiyi sorguladığı *Culture and Truth* adlı yapıtında Rosaldo, ötekinin kültürü, tarihi, toplumu, kısacası bilinen yüzünün çizilmesinde koridor muhabbetlerinin oynadığı role şu şekilde dikkat çekiyor:

Her ne kadar, resmi görüş [akademik öğretiyi anlamında - M.B.] tüm kültürlerin eşit olduğunu kabul etse de, teklifsiz bir tanımlama sistemi, basılı eserlerden ziyade, çoktan aza, zenginden yoksula, kalından inceye, olgunlaşmıştan basite gibi niceliksel ölçütlerde kültürleri sınıflandıran koridor muhabbetlerinde vücut bulur. (1989: 197)

Koridor muhabbetlerinde kendi-öteki ayrımı, "bilimsel söylemin" ardına gizlenmeksizin olanca yalınlığı ile gündelik dilde, gelenekselden moderne, basitten karmaşığa şeklinde işleyen bir mantığa göre kullanılan karşılaştırma sıfatlarından oluşan bir dizge içerisinde üretilmektedir. Bu çalışmada Japon kadını hakkındaki koridor muhabbetlerinde neyin, nasıl ve hangi karşılaştırma sıfatları ile söylendiği irdelenecektir. Çünkü koridor muhabbetleri, akademik öğretilerle birlikte "evrensel öznenin" tanımlanması sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmaya kaynaklık eden nedenlerden sonuncusu ise, daha sonra ayrıntısı ile tartışacağım, Japonya'nın kendi kendisini sömürgeleştirmesinden, iç sömürgeleştirme (*internal colonization*) işleminden, diğer bir deyişle Japonya'nın Batı'nın kendisine *samurai* ile *geisha* göstergelerinde bakmasına istençli bir şekilde katılmasından kaynaklanıyor.

Bu çalışmaya kaynaklık eden nedenleri açıkladıktan sonra, bu yazının amacını belirtmek istiyorum. Bu yazı ile amaçlanan, Japon kadınının tarihsizliği tasavvurunda sabitlenen kimliğini, Batı'yı merkezleyerek, Batı dışında sayılan kültürleri bu merkeze göre eksiklikleri ya da olumsuzlukları ile tanımlayan kolonyal söylemden serbetleştirmek için bir adım atmadır. Ayrıca, Japon kadın hareketlerinin tarihini, özgül bir dönemde -Meiji Dönemi (1868-1912)- kendisi için konuşma istemiyle kamusal alana sözünü taşıyan Kanno Su-

ga'nın kişisel tarihi olarak okuyarak, ötekine içkin tasavvurlarımızın "aralıkları/çatlakları" olabileceğini göstermek; Japon kadının özgül tarihini okurken, aslında kendi-öteki arasındaki olası sınır kesişmelerine ve bu kesişmelerde gerçekleşecek söylem pratiklerine duyarlı olmanın gerekliliğine dikkat çekmek istiyorum.

### Oryantalist Söylem ve Japonya

Genelde Oryantalizm kavramı, Batı'nın "Doğu olarak" kurduğu tarihsel mekanları ve kimlikleri inceleyen bölge araştırmalarının genel tavrını betimlemek için kullanılır. Oryantalist söylem kavramı ile de, Doğu'ya içkin üretilen tüm kurgulamalar imlenir. Said Oryantalizmi şu şekilde tanımlıyor:

Oryantalizm, Batı'nın Doğuya yaklaşımını betimlemede kullanılan bir terimdir. Oryantalizm Doğuya, bir öğrenme, keşfetme ve pratik konusu olarak sistemli bir şekilde yaklaşan (ve yaklaşılan) bir disiplindir. Üstelik, buna ilaveten bu terimi, Doğu olarak bölünen çizginin gerisinde neler kaldığı hakkında konuşmaya çalışan herkesin elinin altında hazır bulunan düşler, imgeler, sözcüklerden oluşan koleksiyonu göstermek için de kullanıyorum. (1979:73)

Ayrıca Said'e göre Oryantalizm, Doğu ve Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce üslubudur (1979:2). Said'i izleyerek, Oryantalist söylemi, Batılı öznenin kendi kimliğini kurması sürecinde farklı öz ve bilgi pratiklerinin Batı ve Doğu biçiminde işaretlenmesi olarak tanımlayabiliriz. Mutman oldukça yerinde bir saptama ile, bu işaretleme pratiğinde gerçekleşen Batılı öznenin merkez-kurma, yani merkezleme (*centering*) işlemine dikkat çekiyor (1996:30-31). Merkezleme, öznenin kendisi dışında bir "öteki"nin varlığını imleyerek, bu varlığı, "aşağıda," "ilkel," "barbar," "iğrenç" vb. şekillerde ayrıklaştırarak tanımlaması ve kendi kimliğini "asli" olarak kurması işlemi diye açıklanabilir. Merkezleme işlemi ile evrensel özne kendi yüzünü, gücünü ve dilini, merke-

6  
Decolonization sözcüğü "sömürgeleştirme" ya da "sömürge olmaktan çıkarma" şeklinde Türkçeye çevirilmektedir. (Rattansive & Westwood, 1997) ve (Topçuoğlu ve Aktay, 1996) Ancak, bu çalışmada "decolonization" sözcüğünün "sömürgeleştirmeden serbestleştirme" şeklinde Türkçeleştirilmesi tercih edilmiştir.

zi söylemsel pratiklerin dışında bırakılan ayrık "ötekinin" adına ve onu alabildiğince kendi içinde benzeşikleştirerek, tek vücut olarak sabitleyen konuşma ile kazanır.

Japonya'da kadın hareketlerinin olmadığı ya da olsa bile bunun çok yeni, Batı'nın baskısı ile son zamanlarda gelişmiş olabileceği ve bu post-kapitalist toplumun hala geleneksel yapıları muhafaza ettiği şeklindeki tasavvurlar, Batı'yı zaman ve mekan olarak tarihin merkezine yerleştiren (Batı öncesi/Batı sonrası gibi), Japon kadın ve erkeğinin kendi tarihlerini konuşma haklarını ellerinden alan Oryantalist söylemin parçalarıdır. Gerek kendi biricikliğimizin, gerekse ötekinin çoğulluğunun ortaya çıkartılabilmesi, biz ve onlar arasında bir iletişimin kurulabilmesi ve ötekine içkin tasavvurların sömürgeleştirmeden serbestleştirilebilmesi (*decolonization*) için ötekinin tarihini okumanın bir başlangıç noktası oluşturduğu kanısındayım. Ohashi'ye göre,

Oryantalizmin sorunu, Doğu ve Batı'nın canlı değişim ve karşılıklı bağımlılığının tarihinin baskı altına alınmasından kaynaklanır. Özgüllüğün ve farklılığın vurgusu ile Oryantalizm Doğu'yu farklı olmaya indirgerken sömürgeci şiddet ile iş birliği yapmış olur. Oryantalizmi aşmanın yolu, Doğu ve Batı arasındaki değişimi, baskı altına alınmış tarihi ortaya çıkartmaktır. Ancak, sadece bu da yeterli değildir. Günümüzde Batılılaşmayan mekanın olmadığı düşünülecek olursa, Batılı-olmayan bir "kayıt"ın (tarihin) tasarlanması belki de bir fanteziden başka bir şey olmayacaktır. [Ancak] Doğu ile Batı'nın değişiminin tarihi, karşılıklı bağımlılığın kültürel biçimlerini izlemektedir. (1996:34)

Hiç kuşkusuz, ötekinin tarihini okumak ötekinin konuşması veya kendini temsil etmesi anlamına gelmiyor. Öteki, kendi hakkında üretilen her sözde yeniden kuruluyor. Spivak'ın 1926'da Kalküta'da kendini asan Bhuvanewari Bhaduri adlı genç kadının intiharını toplumsal bir metin olarak okuduğu çalışmasında kendi yaptığının da Bhuvanewari'yi bir tür temsil etme/yazma işlemi olduğuna işaret etmesi gibi (Spivak, 1988: 307-308; 1990: 57).

Ötekinin tarihini okuma edimi, ötekinin kendi adına neyi ne kadar konuşmasına izin verme durumunu da içinde barındırır. Oryantalist söylemin içinde tanımlanan ötekinin tarihini, Oryantalist söylemin karşısında durarak, varsa doğru olanı söyleyerek okumak, bundan dolayı söylemsel yapının kırılması anlamına gelmeyecektir. Said'e göre Oryantalizm, Doğu hakkında doğrusu söylendiğinde basitçe uçup gidecek yalanlar ve mitler sanılmamalıdır. Çünkü, Oryantalizm, kuşaklar boyunca hatırı sayılır yoğunlukta bir materyal yatırımın yapıldığı kuram ve pratiğin hayata geçmiş şeklidir (1979:6).

Said'in Oryantalist söylemin bu yönüne yaptığı vurgu bu çalışma için çok önemli. Çünkü Japon kadın hareketlerinin *olmadığı tahayyül edilen tarihini* dillendirmek sonuçta ötekileştirme işlemine kökten bir müdahale olmayacak, söylemin ötekini betimlerken kendini gizlemesini tartışmaya açmayacaktır. Ötekine ilişkin bir okuma bu nedenle çok rahatlıkla öteki adına konuşmaya ve öteki üzerinde yeniden bilgi-iktidarın kurulmasına dönüşebilir. Çünkü Doğu/öteki sadece sömürgeci ilişkilerinin bir tanımı değildir. Sömürgecinin Doğu'yu bilme merakını iktidar olarak yeniden biçimlendiren, belli jeo-politik ve ekonomik ilişkilere eklenmiş bilginin kendisidir. "Doğu olarak" varolma biçimleri, Batı'nın onu tanımlamasındaki fazla ya da eksik "olumsuzlama" da, farklılığın eşit olmayan ilişkisinde Doğu ile Batı'nın yerlerinin tanımlanmasında ve maddi bir pratik olarak sömürgecilikte zaten var olan bir mekana seyahat (keşifler dahil) gibi fiziki süreçlerde temellenir (Grossberg, 1996:96). Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinde değil, olan bir şeyi olmayana (semantik ve farklılık terimlerine) indirgemesinden alır; Japon kadın hareketleri tarihinin "tarihsizliğe" mahkum edilmesi gibi.

O halde ötekine içkin tasavvurlarımız bu iktidardan nasıl serbestleştirilebilir? Bu noktada bir kez daha, bu çalışmada Doğu'lu kimliklerinin bizim tahayyüllerimizin tersi gibi olduğunu göstermenin amaçlanmadığının altını çizmek istiyorum. Bunun yerine Ohashi'nin vurguladığı gibi, bastırılmış öteki-

7

Meiji Dönemi, Japonca *Meiji Jidai* olarak adlandırılır; tam karşılığı "aydınlanmış yönetim" demektir. Japonya'da İmparator Meiji ile birlikte, imparatorun iktidarını yeniden adlandırma/tarihleme geleneği başlamıştır. Her yeni imparator ile yeni bir dönem ve tarih başlar. Örneğin 1889 yılında İmparator Shouwa'nın ölümü ile İmparator Heisei Dönemi (Huzurlu Refah) başlamıştır. 1997 yılı *Heisei 9 Nen* (yıl) olarak adlandırılır.

nin tarihini Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı bağımlılığın bir tarihi olarak okumanın önemine dikkat çekip, Japon kadının tarihsizliği tasavvurunu kolonyal söylemden serbetleştirmek için sınırlı aralama denemesinde bulunmak amacım.

### Bir Modernleşme Tarihi: Aydınlanmış Yönetim ve Tasavvurun İç Sömürgeleşmesi

Japon kadınına ilişkin tasavvurları Meiji Dönemi Japon kadın hareketleri tarihinin okuması ile aralamadan önce, Japonya'nın kendi tasavvurları üzerindeki denetimini kısaca ele almak istiyorum. Bu denetim, okuma için seçilen Meiji Dönemi ile başlıyor. Kaba bir anlatım ile, dışarı kapalı feodal Tokugawa Japonya'sı (1600-1868), 19. yüzyılın ortasında tamamen farklı bir sistem (Batı) ile karşılaşır. Japonya'yı bu sisteme karşı kapalı tutmak yararsız bir çaba olacağı için, olabildiğince kısa bir sürede o'nu Batılı olarak yeniden kurmak şeklinde çözüm bulunur. Meiji Dönemi ile güçlü bir oligarşinin temelleri atılır; devletin temsilcisi ise *shogun* yerine *tenno*'dur (imparator). 1889'da Meiji Anayasası, 1898'de Medeni Yasa yürürlüğe girer. Feodal sosyo-ekonomik kurumlar kapitalist kurumlarla yer değiştirirken, Batı ülkelerinin gelişmiş/modern olarak adlandırılan konumlarına erişebilmek amacıyla "ülkeyi zenginleştir, orduyu güçlendir" şeklinde sloganlaşan militarist ve Asya kıtasına yönelik yayılcı politikanın da temelleri atılır. Japonya'da Batılılaşma dışarıdan empoze edilen bir süreç olarak gelişmemiştir. Japon modernleşmesi bir dış zorlama/kolonyal güçler tarafından gerçekleştirilmiş olsaydı, bu dış etkenlerin bertaraf edilmesi ile, "gerçek" Japonya'nın keşfedilmesi mümkün olabilirdi. Yoshioka'nın öne sürdüğü gibi, "... Japonya'daki Batılılaşma süreci sadece ötekinin tecavüzü değil, aynı zamanda Japon insanların kendileri tarafından gerçekleştirilen bir simulasyondur" (1995:101). Diğer bir deyişle, Japon modernleşmesi bir iç sömürgeleştirmenin anlatısıdır. Japon-

ya'nın kendi kendini sömürgeleştirmesi denildiğinde, kültürel çelişki bilincinin zihinlerden silinmesi imlenmektedir. Batılı-olmayan öteki, kendisi ve Batılı arasında bir çelişki duyumsar. Yoshioka ise aşağıdaki saptaması ile Japonya'nın buna bir istisna oluşturduğunu öne sürer:

Japon insanı kültürel sömürgeleştirmeden ızdırap çekmiyor gibi gözükmektedir. Tek bir kültürde Batılı ve Japon öğelerinin birlikte varoluşu doğal ve uyumlu olarak kabul edilir. Böylesi bir doğallaştırılmış bakış açısından Japon kültürüne bakıldığında kültürün sömürgeleştirilmeden kurtarılması gereksizdir, çünkü ortada bir sömürgeleştirme yoktur. (1995:101)

Aile-devlet (*kazoku kokku*) olabilme kaygısı içindeki Japonyanın içe dönük sömürgeleştirmesi, kendi-öteki ilişkisinde onun kendini nereye yerleştirdiği irdelenerek açıklanabilir. Batı'nın tipik bir Japon'a attığı, Doğulu sakinlik, naziklik, gayri şahsilik, doğaya uyum gibi imgeler Japonlar tarafından benimsenmiştir. Japonya'ya ilişkin dolaşımda bulunan *samurai*/erkek ve *geisha*/kadın imgeleri, hem Batı tarafından Batılı-olmayanın ötekileştirilmesi hem de bizzat Japonya'nın içe ait sömürgeleştirme işlemine kaynaklık eden kurgu kimliklerdir. *Samurai* Batı'da tipik Japon erkeğini imlemek için kullanılır. Yoshioka'ya göre, Japon erkeği kendisinin *samurai* imgesinde temsilinden, Batı'nın onları bu şekilde kurmaktan hoşnutluk duyduğu kadar memnundur (1995:103). Japon erkekleri Batılılaşma ile gelen kimlik çatlakları ve sınır aralıklarıyla yüzleşmemek için uyuşturulmuş, bir anlamda sabitlenmiş bir tarihe gereksinim duymaktadır. *Samurai* imgesi Japonlara modernleşme ile değişmemiş bir kimlik fantezisi sunarken, aynı zamanda Japonya'nın endüstrileşmiş yayılcı bir devlet olabilmesi amacına koşut olarak kullanılmakta; ulusal kimlik güçlü, bağımsız ve erkek özne *samurai* imgesinde alegorik biçimde temsil edil(ebil)mektedir. Bu imge Japon'u gerçekte kim olduğunu müzakere etmekten alıkoyar, başka bir deyişle onu kendine ilişkin tasavvurlara karşı körleştirir, duyarsızlaştırır.

19. yüzyıl ortalarında Batı dünyasında, Dünya Fuarları ile Batı-dışındaki coğrafyaların kültürel hazineleri ve gündelik yaşantılarının etnografik kurgular için sunulmaya başlanması ile, Kajima'nın deyimi ile bir tür "İrksal Oryantalizmin" temelleri atılmıştır (1996:26). Dünya Fuarlarındaki ülke pavyonlarında sergilenen Batılı-olmayan insanlar ve onların gündelik yaşantılarının simulasyonları, Batılı zihinlerin Doğu'ya ilişkin tasavvurlarını "gerçek(miş)" gibi algılamalarına aracılık etmiştir. Örneğin, 1867 II. Paris Dünya Fuarında, Japonya, Edo Dönemi Tokyo'sunun önemli eğlence merkezlerinden birisi olan Yanagibashi kurgusu içinde üç *geisha* ile temsil edilmiştir (Kajima, 1996:26). Batı'nın gözünde *geisha* göstergesi Japon kadınının erkeğe kul-köle olmasını imler; Japon kadının varoluşu sadece cinsel kimliği ile ilişkili olduğu sürece gerçekleşir. Japonya Pavyonu'nda *geisha*'nın sergilenmesi Batı'nın Japon kadınına "bakışına" bu bağlamda iyi bir örnek oluşturur.

Said, Oryantalizmin materyal kaynaklarından birini oluşturan Doğu üzerine yazılan edebiyat eserlerinde Doğu'nun, kadının cinsel kimliğine indirgenerek kurulduğunu belirtir. Said, örnek olarak Flaubert'in *Kuchuk Hanem* ile karşılaşmasının anlatısını ve bu anlatıda Flaubert'in okuyucularına *Kuchuk Hanem*'i neden "tipik Doğulu" olarak tanıttığını gösterir. Flaubert'in *Kuchuk Hanem*'i kendisi için konuşmaz, duygularını açığa vurmaz, o sanki varolmaz ve tarihi de yoktur. Onu konuşan, temsil eden Flaubert'dir (Said, 1979:6). Flaubert'in *Kuchuk Hanem*'i konuşmasının ardında Doğu ve Batı arasındaki izafi güç modeli, Oryantalist söylemin derin yapısı yatar. Öyleyse, Doğu diye bilinen bilinci kuran Oryantalizm aynı zamanda eril toplumsal cinsiyet egemenliğinin, yani ataerkinin, bir pratiğidir. "... Doğu dönüştürücü bir şekilde dışı olarak betimlenir, doğurgan, ... duygusal kadın, harem ve despot... Üstelik, Doğulular, tıpkı ev kadınları gibi, sessizliğe ve üretimin sınırsız zenginleştirilmesine mahkum edilmiştir" (Said'den aktaran Thorsten-Morimoto, 1994:15). Doğu'yu bilme ve yönetme arzusu, Doğulu

kadının kimliğini parçalama ve yeniden kurma ediminde söylemden pratiğe dönüşür. Doğulu kadının kimliği, ayrık-sılık, fantezi, egzotiklik, bitmez tükenmez şehvet, zayıflık, kendine özgülük ve geleneğe aitlik öğelerinin kimliğine çöküşü ile kurulur. Said Flaubert'in Doğulu kadına içkin yazdıklarını şöyle aktarır: "Doğulu kadın bir makinadan başka bir şey değil; bir erkek ile diğeri arasında hiç bir ayrım yapmıyor" (1979:187). Japon kadınına içkin *geisha* imgesi benzer bir kurgudur. *Geisha* olarak ötekileştirilen kadının sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümlerde bir tarihinin olacağı varsayılmaz. Japon kadınına tahayyül etme işlemi, ötekini tanımlama, sömürgeleştirme arzusunun resmedilişi, kendi yüzümüzü söylemsel şiddetin dışında sorunsuz bir mekana taşıma edimidir.

*Samurai* ve *geisha* imgeleri Japon(ya) yüzünü tarihsizleştirilen kolonyal söylemin pratikleridir. Eril ve tarihsiz Japon kimliği, ataerkil Japonya'nın kendisi tarafından da benimsenirken, kimlik bunalımı yerini ötekinin/Batı'nın gözünden kurulan sözde kimlik uyumuna bırakır, zihinler sömürgeleştirilir. Japon ulusal kimliği için gerekli bir simülasyon olan *samurai*, Batılılaşmayı destekleyen bir modernist, ama "geleceği" de korumaya hizmet eden bir ulusçudur. İngilizce konuşabilir, aklın ve gücün sembolüdür. "Japon" böylece, Batılılara göre süregelen Japon geleneğinin içinde yer alırken, kendine göre Batı'nın Asya'daki temsilcisi, Batı'nın tam da kendisidir. *Geisha* göstergesinin dolaşımı ile Japon kadını iyi eş-akıllı anne ya da öteki/fantezi nesnesi kimliğine mahkum edilir. *Geisha* imgesi içerisinde tarihi sabitlenen Japon kadını ancak *samurai* olabilen Japon erkeği tarafından satın alınmayı ve yahut Puccini'nin ünlü operası *Madame Butterfly*'da olduğu gibi Batılı centilmen tarafından kurtarılmayı bekleyendir. Kelsky'nin altını çizdiği gibi, Japonya'nın ırk ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri Japon erkeğini yerli/otantik-saf, buna karşı Japon kadınına ise yabancı/global tarafından kirletilmiş olarak kurar (1996:173-192). Zamanın ve mekânın içinde sabitlenmiş *geisha* imgesi, Japon kadınının kendi tari-

8 Muhafaza edici enerji ile kartedilen, Japon insanının ruhsal değerlerinin ve geleneklerinin uluslararası rekabet için korunmasıdır. (Matsuda, 1964:13).

9 Masanao Nakamura'nın bu yazısı *Meiroku Zasshi*'nin 1875 tarihli 33. sayısında yayımlanmıştır.

hini konuşma hakkını elinden alır. Bu imge, ister Japon ister Batılı bakışında olsun, Japon kadını ancak erkeğin cinsel tahakkümünün nesnesi olarak görünür kılan Oryantalist söylemin bir ürünüdür. *Samurai* ve *geisha* tasavvurları Japonya'nın öteki (burada Batı) ile müzakereden kaçarak, Batı ile sorgusuz bir ilişki kurmasına aracılık eden hayali kolektif kimliklerdir. Bu tasavvurların içinde var olan bunalımların açığa çıkartılması, müzakereye çağırılması hem Batılı'nın ötekini kuran bakışına hem de Japonya'nın iç sömürgeleştirmesine karşı yeni bir söylemsel duyarlılığa kaynaklık edebilir.

### Meiji Dönemi Kadın Hareketleri: Kanno Suga'nın Tarihini Okuma

Meiji Dönemi entelektüelleri ister hükümet yandaşı isterse karşıtı olsunlar, aynı kaygıyı paylaşmışlardır: Batılı güçlere karşı ülkenin bağımsızlığının korunması. Bu kaygı Japon modernleşmesine ve yeni toplumsal düzenlemelere taşınmıştır. Japonya'nın dış/Batı tarafından kolonileştirilmesi tehlikesine karşı entelektüeller şu tedbirleri geliştirdiler: endüstrileşme ve bunu destekleyici pratik çalışmaların geliştirilmesi, "patriyotizm," "muhafaza edici enerji" ve orta sınıfın toplumun temelini oluşturması (Okada, 1964: 1-7, 8-10; Matsuda, 1964: 11-16; Nakamura, 1964: 17-20).

Meiji Döneminde gerçekleştirilen toplumsal düzenlemeler Japon kadınına sınıfına ve etnik kökenine bakılmaksızın toplumsal hiyerarşinin dışında tutmuştur. Ancak, kadınlar Japon emperyalizminin ekonomik gücünü oluşturan endüstrileşme politikasının bir aracı olarak topluma karşı bazı sorumluluklarla donatılmışlardı. Japon kadınlarının toplumsal sorumluluğu, Meiji döneminin entelektüellerinden, Nakamura tarafından "İyi Anneler Yaratmak" başlıklı yazısı ile, "iyi eş-akıllı anne" (*ryousaikenbou*) sloganı ile ilk kez söze dökülmüştür."

Meiji Döneminde, *kazoku kokka* (aile-devlet) sloganı ile yoğurulan emperyalist-kapitalist ve erkek egemen sistemin en küçük birimi ailedir. 1889 Meiji Anayasasına göre ailenin reisi imparator ve onun evdeki temsilcisi babadır. Bu erkeğe-gemen rejimde koca kamusal alandan sorumlu kılınırken, kadın ise ancak ailenin, diğer bir deyişle, devletin bekaasından sorumlu anne ve eş olduğu sürece sadece özel alanda tanımlanmaktaydı (Tachi,1996:129). Kamusal alanda kadının varolması yine bu ideolojinin parçası olması halinde mümkündü. Tekstil fabrikalarındaki Japon kadınları yüce bir emele, Japon modernleşmesine ve aile-devletin kalıcılığına hizmet etmek için varlardı.

Ancak bu dönem, emperyalizm (*teikokushugi*) ve kapitalizm (*shihonshugi*) karşıtı muhalif siyasal söylemlerin örgütlü hareketlerinin de başlangıcı oldu. Örneğin, 1880-1890 tarihleri arasında Japonya'daki emperyalist ve kapitalist oluşumlara karşı Batılılaşmanın toplumun diğer kurumlarında, aile alanında uygulanması ve toplumun her kesiminin siyasal yönetime katılmasının sağlanması programı ile Liberal Partinin önderliğinde Özgürlük ve Popüler Haklar Hareketi (*Jiyuu Minken Undou*) başlatıldı (Sievers, 1983). Dilsiz, edilgin ve tarihsiz Japon kadını tasavvurunun aralanmasına ÖPHH'ye koşut gelişen Japon kadın hareketi tarihini, Kanno Suga örneğinde okuyarak başlayabiliriz."

Meiji Dönemi kadın hareketleri içinde yer alan Kanno Suga resmi tarihe göre bir "anarşist"tir; Meiji 43 (1910) yılında meydana gelen "Büyük İhanet Olayı"nın (*Daigyaku Jiken*)<sup>11</sup> sanığı olarak tutuklanan 42 kişi içindeki tek kadındır, ve idam edilen 12 kişi arasında yer alır.<sup>12</sup> Resmi kayıtları okumaya devam edelim: doğum yeri Osaka'dır. Babası iflas etmiştir, annesini ise küçük yaşlarda yitirmiştir. İlkokuldan sonra eğitimini sürdür(ememiştir. 20 yaşında evlenerek Tokyo'ya taşınmış, ancak anlaşamadığı kocasını terk ederek 1902'de Osaka'ya geri dönmüştür. Yazar Udagawa'nın tavsiyesi üzerine *Osaka Chouhou*'da (*Osaka Sabah Gazetesi*) çalışma-

10 Gerek Japon resmi tarihinde, gerekse Meiji Dönemi entelektüelleri üzerine yapılan çalışmalarda olsun kadın düşünür ve yazarların toplumsal tarihlerine yer verilmez. Örneğin, *Journal of Social and Political Ideas in Japan Special Issue on Japanese Intellectuals* 2(1) 1964 sayısında Meiji Dönemi kadın hareketleri hakkında tartışma yapılmamaktadır. Bu nedenle Meiji Dönemi kadın hareketleri tarihini okumak için öncelikle feminist tarih çalışmalarına başvurulmuştur. Sievers (1983) ve Fujieda'nın (1995: 323-342) çalışmaları olmasaydı, Kanno Suga'nın tarihini okuma edimi yalnızca resmi tarihe bağlı kalacaktı.

11 "Büyük İhanet Olayı" halkın gözünde bir fanu olduğu varsayılan İmparator Meiji'ye tasarlanan suikast eylemine verilen addır.

12 *Encyclopedia of Japan* (tarihsiz: 3: 135; 4: 145-6, 223; 6: 285; 8: 268, 296)



ya başlamıştır. Kanno, resmi tarihe göre Udagawa'nın metresi olmakla suçlanır. Resmi tarihte Kanno özetle böyle yazılır. Bundan sonra Kanno'nun anlatısını okumaya, Japonya'da kadın hareketleri tarihi üzerinde araştırmalarda bulunan Sievers ve Fujieda'ya dayanarak devam edeceğim.

Kanno'nun ilk kısa romanı *Zekkou (Kırılma)* 1903 yılında yayınlanır. Aralık 1903'de Kanno, Hristiyanlık temelli Japon Kadınları Reform Derneğinin Osaka bürosunun arşiv sorumluluğuna seçilir. Meiji döneminde kadın haklarının elde edilmesi amacı ile Hristiyan ve Sosyalist kadınların eylemde işbirliği politikalarının bir sonucu olarak, Kanno da sosyalist liderlerle fikir alış-verişine başlar. Bir toplantıda tanıştığı sosyalist lider Sakai'nin tavsiyesi üzerine 1906 yılında Wakayama eyaletinin Tanabe şehrine taşınarak, *Murou Shinpou (Kasaba Haberleri)* adlı sosyalist ve savaş karşıtı gazetede çalışmaya başlar. Yaşamında önemli bir rol oynayacak sosyalist düşünür Kanson Arahata (1887-1981) ile bu gazetede çalışırken tanışır. Kanno yine bu gazetede çalışırken edindiği deneyimlerin etkisi ile köklü toplumsal değişikliklerin gerçekleşmesi için Japon Kadınları Reform Derneğinin siyasal yaptırım gücünün yetersiz olduğunu farkeder. Kanno, ancak köklü toplumsal değişikliklerin farklılık doğurabileceğine inanır. Aralık 1905'de *Murou Shinpou*'da yayınlanan "*Fujin to Dokusho*" ("*Kadın ve Okuma*") başlıklı yazısında kadınlara sürekli okumanın gerekliliğini anlatır. Okumayan kadınların "evcilleştirilmiş eşler" olarak erkeklerin köleleri haline dönüştürülmesinin tehlikelerine dikkat çeker (Sievers, 1983:147-148). Gazetede görevi biten Kanno, Mayıs 1906'da önce Kyoto'ya, ardından Arahata ile birlikte Tokyo'ya taşınır. Kanno *Mainichi Dempon* adlı gazetede çalışmaya başlar. 1908 yılına gelindiğinde Kanno'nun hastalığı (tüberküloz) ilerlemiştir ve Arahata ile olan ilişkisinde de bazı sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Aynı yıl, bir grup sosyalistin "Anarşizm" "Anarko-Komünizm" sloganları atarak Tokyo sokaklarında gösteri yapmalarını, "Polis Güvenlik Düzenlemeleri"ne aykırı bulan hükümetin, gösteriye katılanları tu-

tuklaması ile sonuçlanan ve Japon tarihinde "Kırmızı Bayrak Olayı" (*Aka Hata Jiken*) (22 Haziran 1908) olarak geçen olaya karışmaktan dolayı tutuklanır. Olaydan sonra serbest bırakıldıysa da, gazetedeki işini kaybeder. Kırmızı Bayrak Olayı'ndan sonra Meiji hükümeti sosyalist hareketi çökertmek amacıyla, lider kadrosunu tutuklamaya başlar. Arahata da tutuklananlar arasında yer alır ve "Anarşizm" yazılı bayrak taşımaktan dolayı 1,5 yıl hapis cezasına çarptırılır. Hükümetin muhalif söylemleri böylesine sert bir şekilde bastırması, Kanno'yu daha radikal bir tavır almaya yöneltir:

Kırmızı Bayrak Olayı ile hapse tıkdıktan sonra (radikal fikirlere ilgim arttı) ... eylem büyük bir olay olmakla birlikte, sosyalistlere çok ağır cezalar verildi ... Bu deneyimler ile kızgınlığım arttı, böyle bir hükümete karşı sıradan yöntemlerle başarılı olunamayacağını nihayet farkettim.<sup>13</sup>

Kanno 1908 ile 1909 arasında sessiz geçirir. 1909 yılında anarşist sosyalist liderlerden Shuusui Koutoku'nun yeni kurduğu "Komünistler Derneği"nde (*Heiminsha*) sekreter olarak çalışmaya başlar. Koutoku ile birlikte Kırmızı Bayrak Olayından sonra çökertilen sosyalist örgütlenmeyi canlandırmayı amaç edinir. Toplumsal çarpıklıkların normal yollardan çözülemeyeceğine inanan Koutoku ve Kanno birlikte yaşamaya başlar. Çiftin hem sevgili hem de fikirdaş olarak birlik-teliklerine en fazla tepki sosyalist çevrelerden gelir. Kanno, Arahata'ya ihanet etmekle suçlanırken, hem kişisel hem de ideolojik olarak sosyalist çevrelerden dışlanırlar. Kanno, Koutoku ile birlikte ilk sayısı 25 Mayıs 1909'da yayınlanan *Jiyuu Shisou*'yu (*Özgür Düşünce*) hazırlamaya başlar. Meiji hükümeti derginin ikinci sayısının basın yasalarını çiğnediğini öne sürerek, hem dağıtılmasını engeller, hem de dergiyi ağır bir para cezası ödemeye mahkum eder. Resmi tarihe göre, bir grup anarşistin İmparator Meiji'ye suikast planına destek veren Kanno ve diğer suikast planlayıcıları, Koutoku da dahil, Büyük İhanet Olayı'nın faileri olarak 1910 yılında tutuklanırlar. Kamuya kapalı yapılan duruşmalarda eylemciler ölüm cezası istemi ile yargılanmışlardır. Duruşmalar sırasın-

13  
Büyük İhanet Olayı (1910) duruşmasında Kanno'nun itiraflarından aktaran Sievers (1983: 160).

da Kanno, toplumun sıradan reformlarla değişemeyeceğine inandığını ve bu nedenle "herşeyin temsilcisi olan" imparator'a yönelik şiddet eylemi tasarladığını kabul eder (Stievers, 1983: 161). Otuz yaşındaki Kanno 25 Ocak 1911'de idam edilir.

Fujieda'ya göre Kanno'nun yaşamı, edebi kişiliği, eylem kadını olarak faaliyetleri resmi kayıtlarda çarpıtılmış, sadece cinsel kimliği ile ilişkili olarak kamusal alanda yer alırken, tarihi değersizleştirilmiştir (1995: 330-331). Kanno'nun tarihi yapan aktör yerine erkekegemen tarihin nesnesi olarak kurulmasını sağlayan bilgi/iktidar ilişkisinin, Japon kadınına içkin tasavvurun serbestleştirilmesi projesi içinde yaşamsal bir önem taşıdığını düşünüyorum. Çünkü resmi tarih Kanno'nun konuşma hakkını elinden aldığı gibi, aynı anda "manipüle edilen," "cinsel arzu ve şehvetin nesnesi" ve "erotik" Japon kadını tasavvurunu pekiştirir. Kanno'nun resmi tarih tarafından yazılmasına Arahata'nın kendi özyaşam öyküsünde Kanno hakkında yazdıklarının yön verdiği söylenebilir. Arahata, *Kanson Jiden (Kanson'nun Yaşam Öyküsü)* adını verdiği özyaşam öyküsünü ilk olarak 1947'de yayınlamıştır. Bu özyaşam öyküsü, erkeğin kadın kimliğini tanımlama iktidarının en somut örneklerinden birisidir. Arahata'nın kurgusu ile Kanno aldatan, ihanet eden, baştan çıkarıcı, hafif bir yosma olarak çizilir. İdeolojik olarak yetersizdir, hatta basittir; kısacası sosyalist hareket için bir utanç kaynağıdır (Fujieda, 1995: 330-331). Arahata daha ileri giderek, Kanno'nun sosyalistliğini çocukluğunda uğradığı tecavüzle ilintilendirerek açıklamaya çalışır. Kanno'nun tarihi yapıcılığını değersizleştiren Arahata'nın Japonya'da sosyalist hareketin gelişmesinde önemli rol oynamış liderlerden birisi olduğu ise genel kabul görür. Arahata'nın bir erkek olarak tarihi yazması, Kanno'yu damgalayışı, sorgulanmadan resmi tarih yazıcıları tarafından da izlenir.

Bu yazıda Kanno Suga'nın kişisel tarihi örneğinde okuduğum/yazdığım Japon kadını, Meiji Döneminde toplumsal

ve siyasal taleplerle kamusal alana eylemci kimliğiyle çıkmış, kendi adına konuşmuştur. Meiji Dönemi kadın hareketleri içerisinde Kanno Suga'nın tarihi bir istisna değildir. Ancak, Kanno Suga dahil, Japon kadınlarının erkek egemen ideolojiye karşı verdikleri mücadelenin tarihi, tıpkı diğer Doğu'lu kadınların tarihleri gibi, ötekinin/Doğu'nun/kadının sömürgeleştirilmesine koşut olarak, onlara içkin üretilen sabit tasavvurların içerisinde silinmiştir. Kanno Suga'nın tarihini okuma edimi, Japon kadınına içkin tahayyüllerimizi aralamaya çağırırken, "Japon kadını gerçeği nedir?" sorusunun bir yana bırakılıp, "Japon kadın gerçekleri olanca farklı *özne* duruşları ile nelerdir?" tartışmasına ve bir "sınır pedagojisi"nin (*border pedagogy*) geliştirilmesine katkıda bulunuyor. Giroux'un tanımı ile, "sınır pedagojisi," kamusal yaşamın kalitesini geliştirmek için verilen ortak mücadelenin bir parçası olan farklılık kavramına duyarlı bir demokratik kamu felsefesinin kurulmasına özen göstermek demektir. Bu yeni pedagoji ötekiler için/adına konuşma yerine birlikte konuşmanın dilini üretir (Giroux, 1992:28). Bu çalışmada "sınır pedagojisi" kavramına, Japon kadınına içkin tasavvurlarımızı "sömürgeleştirmeden serbestleştirme" çabasında yol gösterici bir strateji olduğu için başvurulmuştur. Dirlik'in deyişi ile, Giroux'un bu kavramı, postmodern/postkolonyal "farklılık politikasının" bir türevidir olmakla birlikte, Kuzey-Güney, global-yerel, biz-onlar, kendi-öteki tartışmasındaki açmazlara bir çözüm getirme gizilgücüne sahiptir. Çünkü sınır pedagojisi sadece duruş farklılığının olumlanması ile yetinmeyerek, "totalleştirici olmayan politikalar" için yol gösterir, "farklılaştırılmış toplulukların ve iktidar formlarının kısmi, özel içeriklerini," "daha geniş teorik ve ilişkili anlatıları ihmal etmemeye" ve "yerel ve globali kucaklamaya" çalışır (Dirlik, 1996: 41). Kendi-öteki sınırlarını aralamak için bir "sınır pedagojisine" başvurmadığımız sürece, Doğulu kadının tarihine etnosentrik ve fallologosentrik karşılaştırma(lar) penceresinden bakmaya devam edeceğiz. Ancak, Mutman'ın ısrarla vurguladığı gibi ötekinin tarihi bize verili olduğu için,

Doğu'nun, özellikle de Doğulu kadının tarihini okumak oldukça sorunlu bir iş. Mutman'ın deyimi ile:

... "Doğu" her zaman için Batı'dan başka bir şeyle, Batı'nın basitçe sahip olduğu düşünülen şeylerle kıyaslanarak Batı'nın "Öteki"si haline gelir. Batı ile Doğu arasındaki ayırım Doğu'nun işaretlenişi, damgalanışıdır. Oryantalizmin dışına çıkarak, Doğulu toplumların kavramsallaştırılmalarını tersine çevirmeyi, tarihlerini, üretim biçimlerini, politik yapılarını yeniden yazmayı denediğimizde, muazzam güçlüklerle karşılaşmamızın nedeni budur. Çünkü bize tarihsel olarak verili olan, zaten "hegemonize" edilmiş bir farktır. Bir çok durumda, yazılmaya çalışılan Doğunun tarihi değil, Batının tarihinin bir tersi, ya da onun Doğu'daki suretidir ... Batı kendi tarihini, zamanını ve kısaca kendini, Doğu ile arasındaki farka dayanarak, yani Doğu'yu tarihten, sivil toplumdan, kentsel yapılardan, bireysellikten vb. yoksun diye damgalayarak kurmuştur. (1996: 44)

Her tarih okuması bir anlamda okunanın tarihini yeniden yazmak, yani kurmak demektir. Bu nedenle tarih okuma ve yazma işlemi, kendi-öteki ilişkisini toplumsal ve siyasal gerçeklerin içindeki "devinimsel duruşları" ile ele almaya özen gösterilmelidir.

### Sınır Geçme veya Tasavvurları Sömürgeleştirmeden Serbestleştirme

Bu çalışmada, Meiji Dönemi Japon kadın hareketi tarihi Kanno Suga örneğinde okundu ve Oryantalist söylem tarafından Japon kadınına içkin tasavvurların üretilmesi işlemi, bu işlem içerisinde neyin evrensel olarak tanımlandığı ve neyin evrenselden saptığı irdelenmeye çalışıldı. En başa dönecek olursak, akademideki koridor muhabbetlerinde Japon kadını ile ilgili bir sorun olduğunu görüyoruz:

... Japonya'da kadın denince ... Japon toplumunun ben de bir imajı var ... imaja göre aklıma bir şeyler geliyor ... bir kere Japon toplumundaki geleneklerin çok önemli olduğunu düşünüyorum, kadın da o geleneklerin içerisinde sanki geleneksel konumunu koruyor, yani mo-

dern bir görünümü olsa bile aslında özde yine geleneksel yapıdaki kadın aklıma geliyor...

... (Japon) kadın hareketi ... sanki bana yani ... diğer ... Batı Avrupa'ya göre çok geri bir çok geride kalmışlar filan gibi geliyor...

...Japonya'da kadın hareketleri...çok fazla bilgim yok ama ... çok iddialı bir hareket olduğunu zannetmiyorum...

...Japon kadını dediğiniz zaman, benim aklıma ilk gelen *geishalar* oluyor. Sanki o geleneksel yapısını daha yırtmamış bir kabuk içerisinde. Bu bağlamda da eğer Japonya'da bir kadın hareketi var ise, sanki bu geyşaliğe karşı bir hareket olacak imiş gibi düşünüyorum. Ama Japonya'da bir kadın hareketi var mı yok mu onu da bilmiyorum.<sup>14</sup>

Tahayyül ediş biçimimize göre, Japon kadınının sorunu, Batı'yı merkezleyen her türlü gelişmişlik tanımından, evrensel olandan farklı olmasında yatar. "Evrensel" olarak işaretlenen yerde ise Batı merkezlenir.

Baştan beri tartışmaya çalıştığım sorunun adını koymak gerekirse, sorun, evrensel öznenin merkezlenmesi bunalımı aşında. Evrensel öznenin süregelen Batı-merkezli tanımlanmasına yönelik eleştiriler kimlik parçalanmalarını teşvik etmekle sonuçlanırken, özünde sadece (ötekinden) farklılığı vurgulayan kimlik politikaları birbiri ardına ortaya çıkıyor; yeni gelenekçi hareketler, dinsel ve etnik kimlik hareketleri gibi. Ancak, yine de tüm bu parçalanmalarda merkezleme mantığının üstesinden gelinmiyor, sınırlar geçilmiyor. Tasavvurları sömürgeleştirmeden serbestleştirmek, ötekine içkin tasavvurlar kendi bilincini yarattığı için öyle kolayca gerçekleşecek bir şey de değil üstelik. Tasavvurun sömürgeleştirilmeden serbestleştirilmesi, güya varolan, ötekileştirme öncesi saf mirasın ortaya çıkarılması veya ötekinin tarihsel sürekliliğinin onarılması, bu anlamda "doğru"yu söylemek anlamına da gelmiyor. Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirmek, yeni bir bilincin tasarımı demektir. Nederveen ve

14 Bu cümleler, kişisel olarak tanık olduğum "koridor muhabbetlerinden" ve bir grup akademisyene sorulan "Japon kadını denince ilk aklınıza gelen imge nedir?" ve "Japonya'da kadın hareketleri denince ilk aklınıza gelen imge nedir?" sorularına verilen yanıtlardan derlenmiştir.

Parekh'e göre, tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme, iki yönlü bir işlem: hem sömürgecileri hem de sömürgeleştirilmişleri/ötekileri kapsayan bir süreç (1995: 3). Batı-merkezli tasavvurların sömürgeleştirmeden serbestleştirilmesi salt tersyüz etme işlemi üzerine temellenirse, bu uygulamalar ile kendi-öteki sınırı aşılamaz; imge, önyargı, ötekileştirme, oryantalizm gibi Batının "bakışının" yanlışlığının vurgulanmasından öteye gidilemez; ötekinin kendi doğrularının en doğru olduğu söylemi pekiştirilir ve sonuçta, öteki kendine dönüşürken, değerler sadece tersine çevrilmiş olur.

Türkiye'de de tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme oldukça dar anlamda, "kültürel politika" kapsamında ele alınmakta, ya "uygarlaş(tr)ma misyonu" nun desteklenmesi ya da sömürgeleş(tiril)me öncesi varolan sözde geçmişe ait geleneklerin yeniden tasarlanması olarak düşünülmemekte, böylece kolonyal söylem ve pratikle yüzleşme/hesaplaşma ertelenmektedir. Unutulan "... temsili bir hükümet tarafından yönetilen, paylaşılan hayali ya da üretilmiş bir topluluğa duyulan inanca temelli ulus-devlet miti ve *mission civilisatrice* miti" nin sömürgeleş(tiril)me sürecinin "evrensel" ürünü olduğudur (Miyoshi, 1996: 82). Üstelik, ulus-devlet kimliği toplumsal cinsiyet, etniklik ve bölge bazında iç sömürgeleştirme işlemidir. Ulus-devletin modern olma ısrarı ötekinin varlığını gerekli kılar. Batı dışındaki ulus-devletlerin kimliklerini kurma süreci, Batı'nın "Batılı-olmayana" ilişkin tasavvurlarının bizzat Batılı-olmayanlar tarafından dolaşıma sokulması ile sonuçlanmış ve Batılı-olmayanların kendi aralarındaki ilişkilere dahi taşınmıştır. Örneğin, Afrika ve siyahılara ilişkin Batı önyargıları Japonya ve diğer Asya ülkelerinde yaygındır. Japonların Türklere ilişkin tasavvurları da benzeri bir işlemin sonucu oluşur. Türk(iye) egzotikleştirilen geçmişi ve parçalı kimlikleri ile Japonya'nın en Batısındaki Doğu(lu)'dur. Doğulu, kimliğinin parçalanmışlığı, Batılı bir kimlik inşa etmenin ya da edememenin getirdiği sancısı ile Japonya için ötekidir.

Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme nasıl bir duruş olmalıdır? Tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme, ötekine ilişkin tasavvurların doğruluğuna ya da yanlışlığına bakmaksızın, bu tasavvurları toplumsal ilişkilerin ve gerçeklerin kurucuları olarak "olma" biçimleri ile tartışmayı gerekli kılan bir tavrıdır. Böylece kendi-öteki, biz-onlar, normal-anormal (vs.) arasındaki sınırı oluşturan işaretler ve damgalayıcılar olarak tasavvurların işleyişlerine müdahale edilebilir; tasavvur serbestleştirilebilir.<sup>15</sup> Tasavvurun serbestleştirilmesi kendi-öteki arasındaki sınır aralıkları ve sınır kesişmelerinde var olan söylem pratiklerine duyarlı olmakla gerçekleşir. Ötekine ilişkin tasavvurlarımız burada öne sürdüğüm gibi (yeni) sömürgeleştirme işleminin ürünleridir. XXI. yüzyıla bakarken (yeni) sömürgeleştirmenin yeni işleyiş biçimleri ile gittikçe egemen hale geldiğini görüyoruz. Gündelik yaşantımızın içine nüfuz etmiş olan iç sömürgeleştirme işlemiyle, Kemalist aydınının ötekisi, laik kadının ötekisi, Türk'ün ötekisi kuruluyor, biz-onlar karşıtlığı, varolan kimlik aralıklarını yutup, eziyor. Ötekine ilişkin tasavvur, ötekine sabitlenmiş bir farklılık kılıfı biçiyor ve bu tahayyül edilen farklılıktan farklı olma durumları ise ihmal edilebilirler kapsamında tutuluyor. Türkiye'de sınır çatlaklarına duyarlı yeni bir bilinç politikasına her zamankinden daha çok ihtiyaç duyuluyor. Sınır geçme, biz-onlar arasındaki çeşitli ve çoğul biçimlerin/kimliklerin farklılık üstü/ötesi bir bakış ile farkına varılması demektir. Bu "farkına varma" sınırın öte yanındakilerin, görünmeyen ve ihmal edilenlerin, kendi yaşamlarını "bizim" tahayyüllerimizden farklı gerçekleştirmeyi yeğlediklerinin kabul edilmesini ve öteki ile iletişime girilmesi demektir.

15 Her ne kadar Nederveen ve Parekh sömürgeleştirmeden serbestleştirme yerine postkolonyalizm kavramına vurgu yapıp postkolonyal söylem duyarlılığını düşünürsellik (*reflexivity*) ve oyun özellikleri ile açıklıyorlarsa da, burada bu söylem duyarlılığını postkolonyal duyarlılık yerine, tasavvurun serbestleştirilmesi duyarlılığı olarak adlandırmayı yeğliyor, yazarların postkolonyal söylem duyarlılığına attıkları düşünürsellik ve oyun özelliklerinden tasavvurun serbestleştirilmesinde yol gösterici olacakları için "tasavvuru sömürgeleştirmeden serbestleştirme" bağlamında yararlanmak istiyoruz. Çünkü düşünürsellik öznenin kendi kimliğini sorgulamasına, oyun ise, sınırlar arasındaki baskının üzerinden tersine çevirme yerine "aralıkları" keşfi mantığı ile gelişmesine olanak tanır. (Nederveen ve Parekh, 1995:5-6).

### Kaynakça

- Brüll, Lydia (1997). *Japon Felsefesi*. İstanbul: Kabaıcı.
- Dirlik, Arif (1996). "The Global in the Local." *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 21-45.
- Erdoğan, Nezih (1995). "Ulusal Kimlik, Kolonyal Söylem, ve Yeşilçam Melodramı." *Toplum ve Bilim* (67): 178-198.
- Encyclopedia of Japan* (tarihsiz). Tokyo: Kodansha.
- Fujieda, Mieko (1995). "Japan's First Phase of Feminism." *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present, and Future*. Kumiko Fujimura-Fanselow ve Atsuko Kameda (der.) içinde. New York: The Feminist Press. 323-342.
- Giroux, Henry (1992). *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*. London: Routledge.
- Grossberg, Lawrence (1996). "Identity and Cultural Studies-Is That All There Is?" *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall ve Paul du Gay (der.) içinde. London: Sage. 87-107.
- Kajima, Shigeru (1996). "Futatsuno Oryantalizmi: Manhakuni Miru Fransu to Içirisi." ("İki Tür Oryantalizm: Dünya Sergilerinde Fransa ve İngiltere") *Taikoukai* (11): 20-29.
- Kaneko, Sachiko (1995). "The Struggle for Legal Rights and Reforms: A Historical View." *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present, and Future*. Kumiko Fujimura-Fanselow ve Atsuko Kameda (der.) içinde. New York: The Feminist Press. 3-14.
- Kelsky, Karen (1996). "Flirting with the Foreign: Interracial Sex in Japan's 'International Age.'" *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 173-192.
- Kojima, Setsuko ve Joan Grein (der.) (1993). *WaEi Nihon Shoukai Jiten. (Japon Kültür Sözlüğü)* Tokyo: Japan Times.
- Marcus, George E. ve Michael Fisher (1986). "Preface." *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences* içinde. Chicago: The University of Chicago Press.
- Matsuda, Michiko (1964). "Intellectuals of the Meiji Period." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1):11-16.
- Miyake, Yoshiko (1996). "Rekishi no Naka no Cendaa: Meijishakushigisha no Gensetsu ni Arawareta Josei, Joseiroudousha." ("Tarihin İçindeki Toplumsal Cinsiyet: Meiji Sosyalizmde Kadın ve Kadın İşçiler") *Raiburari Soukan Shakai Kagaku: Cendaa* (2): 141-165.
- Miyoshi, Masao (1996). "A Borderless World: From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State." *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (der.) içinde. Durham: Duke University Press. 78-106.
- Morley, David ve Kevin Robins (1997). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*. İstanbul: Ayrıntı.
- Mutman, Mutman (1996). "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam." *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 25-70.
- Naitou, Masanori (1996). "Cendaa to Oryantalizmi: Seiou no Gan, Oryantalizmi no Min."
- ("Toplumsal Cinsiyet ve Oryantalizm: Batı'nın Bakışı, Oryantalizmin Halkı.") *Cendaa Kara Sekai o Yomu. (Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısından Dünya'yı Okumak)* K. Seki ve K. Mokumoto (der.) içinde. Tokyo: Meisekisho. 41-65.
- Nakamura, Mitsuo (1964). "The Intellectual Class." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1):17-20.
- Nederveen-Pieterse, Jan ve Bhikhu Parekh (1995). "Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Post-coloniality." *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen-Pieterse ve Bhikhu Parekh (der.) içinde. London: Zed. 1-19.
- Ohashi, Yoichi (1996). "Fuhenseidemonaku, Saidemonaku: Saido 'Oryantalizmi' Saikou." ("Ne evrensellik ne de Farklılık: Said'in 'Oryantalizmi'ni yeniden Düşünmek.") *Taikoukai* (11): 30-35.
- Okada, Yuzuru (1964). "Introduction." *Journal of Social and Political Ideas in Japan* 2(1): 1-10.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Random House-Vintage.
- Sievers, Sharon L. (1983). *Flowers in Salt: The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.) içinde. Chicago: University of Illinois. 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). "The Problem of Cultural Self-representation with Walter Adamson." *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies and Dialogues*. Sarah Harasym (der.) içinde. London: Routledge. 50-58.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995). "Subaltern Talk: Interview with the Editors." *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Donna Landry ve Gerald MacLean (der.) içinde. New York: Routledge. 287-308.
- Tachi, Kaoru (1996). "Cosei no Sanseiken to Cendaa." ("Kadının Siyasal Katılım Hakkı ve Toplumsal Cinsiyet.") *Raiburari Soukan Shakai Kagaku: Cendaa* (2): 122-140.
- Thorsten-Morimoto, Marie (1994). "The 'Peace Divided' in Japanese Cinema: Metaphors of a Demilitarized Nation." *Colonialism and Nationalism in Asian Cinema*. Wimal Dissanayake (der.) içinde. Bloomington: Indiana University Press. 11-29.
- Ukai, Satoshi, vd. (1996). "Posuto Koroniaruno Shisoutowa Nanika: Kyoudoutougi" ("Postkolonyalist Fikir Nedir? Birlikte Düşünme.") *Hihan Kuukan* (2): 6-36.
- Yoshioka, Hiroshi (1995). "Samurai and Self-colonization in Japan." *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Jan Nederveen-Pieterse ve Bhikhu Parekh (der.) içinde. London: Zed. 99-112.

# Protestan İş Ahlâkı Hâlâ Varlığını Sürdürüyor mu?

## Özet

Bu makalede, Max Weber tarafından yüzyılın başında gündeme getirilen "Protestan İş Ahlâkı" (PIA) kavramının günümüz Batı toplumları açısından ne dereceye kadar geçerli olduğu tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Weber'in görüşleri kısaca özetlenerek konuya ilişkin ampirik çalışmaların ve teolojik kaynakların ışığında sorun analiz edilmektedir. PIA hâlâ yaşıyor mu? Yoksa artık tarihi bir fenomen midir? Bu sorunun cevaplandırılması, kuşkusuz uluslararası karşılaştırmalı araştırmaları gerektirmektedir. Buna ek olarak çağdaş Protestan teologların iş ahlâkı konusundaki fikirleri de bir diğer önemli bilgi kaynağını oluşturmaktadır.

**Mahmut Arslan**  
*Leeds Üniversitesi*

## Does the Protestant Work Ethic Still Survive?

### Abstract

This article discusses the validity of the concept of "Protestant Work Ethic" (PWE) for today's Western societies, as it was formulated by Max Weber early this century. In this context, Max Weber's thought is summarized and the problem is analyzed in the light of empirical studies and theological resources on the issue. Does the PWE still survive, or, has this phenomenon become history? Answering this question, without doubt, requires comparative research on international scale. In addition, the opinions of contemporary Protestant theologians on work ethics also form another significant source of information.

## Protestan İş Ahlakı Hâlâ Varlığını Sürdürüyor mu?

### 1. Max Weber ve Protestan İş Ahlakı

Max Weber, PİA ile ilgilenen ilk sosyal bilimcidir. 1904 ve 1905 yılları arasında yayınladığı "Protestan Ahlakı" ve "Kapitalizmin Ruhu" adlı iki makaleden oluşan kitabında, neden bilimsel düşünce, deneysel bilgi ve felsefenin bugün tanımlanan biçimiyle Batı'da geliştiği sorusuna cevap aramaya çalışmıştır. Kapitalizmin ve ona özgü kapitalist kültürün Batı'ya ait olduğundan yola çıkarak, kapitalizm ile Protestan inancı ve özellikle de onun Kalvinist yorumu arasında olumlu bir ilişki olduğunu ileri sürmüş ve bunu çeşitli örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır (Weber, 1985).

Weber'e göre kapitalizm, fırsatların mübadele için kullanımı yoluyla önceden hesaplanmış ve rasyonel bir kâr beklentisine dayanan iktisadi zihniyete dayanır. Weber, çağdaş kapitalist zihniyet ile her devirde görülebilen para pul hırsını birbirinden ayırır. Kapitalizmin ruhu, sınırsız kazanç hırsı veya açgözlülük değildir. Devamlılığı olan rasyonel kapitalist örgüt, düzenli gelir ve verimlilik, kapitalizmin ruhunu oluşturan temel girdilerdir.

Weber'in örgüt teorisine temel katkısı, yetke teorisinde özetlenir. Weber'in yetke sınıflandırması ile kapitalizmin ruhu kavramı arasında organik bir bağ vardır. Weber, gücü ve yetkeyi birbirinden ayırmıştır. Ona göre güç, direnişi dikkate almaksızın insanları boyun eğmeye zorlayan yetenektir. Oysa yetke astların gönüllü olarak emirlere uymasını belirtir. Weber, yetkeyi üç biçimde sınıflandırmıştır:

- karizmatik yetke,
- geleneksel yetke,
- rasyonel-yasal yetke.

Karizmatik yetke, liderin kişilik özelliklerine dayanır. Geleneksel yetke, gelenekler ve törelerden esas alınan yetkedir. Rasyonel-yasal yetke ise modern bürokratik örgüt sistemlerinin kullandığı yetke türüdür. Bu yetke tamamen rasyonel olup gayri şahsidir. Weber'in kapitalizmin ruhu olarak adlandırdığı kavram, kısaca bu rasyonel-yasal yetkede kendini ifade eder. Dikkat edilmesi gereken bir önemli nokta da, Weber'de kapitalizme özgü kültürün, bireyciliği içermesiyle beraber daha çok rasyonaliteye dayanmasıdır. Rasyonalite, modern verimli örgütlerde -Weber'in terimiyle bürokratik örgütlerde- eylemlerin sonuçlarının hesap edilebilmesi imkanını doğurur. Kısaca Weber için kapitalizm, kazançların uzun dönemde rasyonel hesaplanabildiği, özel mülkiyete ve özgür emeğe dayanan bir iktisadi sistemin adıdır. Bu rasyonel örgütlenme için özgür emek ve hukuk devleti bir gerekliliktir ve bu da ilk kez Batı'da ortaya çıkmıştır. Çift taraflı defter tutmayı gerektiren çağdaş muhasebe teknikleri bu rasyonalitenin bir görünümüdür.

Weber, kapitalizmin zihniyetini açıklarken Protestanlığın kalvinist yorumuna özel bir önem vermiştir. Kalvinizm, kapitalizmin ruhunun taşıyıcısıdır. Önceden seçilmiş olma inancı, Kalvinist toplumlarda kendine özgü bir zihniyetin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Şöyle ki, bazı insanlar Allah'ın kutsal ira-

desine göre sonsuz yaşam için ezelden seçilmiş ve kurtulmuşlardır. İncil'de 144.000 seçilmiş inananın bulunduğu, inayetin ancak Allah'tan geldiği ve hiç bir ayinle elde edilemeyeceğine yönelik ifadelerle desteklenen bu görüşe göre, hiç bir kutsal-laştırıcı eylem (*sakrament*) insanı kurtuluşa götüremez.

Seçilmişlik inancı, Katolik Kilisesi'nin İsa ile tek vücut olma ayininin işlevini ortadan kaldırıyordu. Fakat bu, aynı zamanda inananların psikolojisinde bir boşluk da yaratacaktı. Sonuçta bu boşluk, Calvinist toplumdaki bireyciliğin temellerinden birini oluşturan sosyal yalnızlığa neden olacaktır. Kendilerinin seçilmiş insanlar ya da seçilmiş olması kuvvetle muhtemel insanlar olduğuna dayanan bu inanç sistemi diğer insanları tamamen dışarıda bırakıyor hatta onları Şeytan'ın yandaşları olarak kabul ediyordu. Hristiyanlığın bu denli seçkin bir yorumu şüphesiz Yahudiliği çağırıştırılmaktadır. Kuzey İrlanda'da Katolıklara karşı yapılan etnik ayrımcılıkta ve Güney Afrika Cumhuriyeti'nin Mandela öncesi ırkçı dönemindeki uygulamalarında Protestan Calvinist Kilise'nin seçkin etkisini görmek mümkündür.

Kalvinistlerin Allah'ın seçilmiş kulları oldukları gibi bir inanca sahip olmaları tek başına bir özgünlük oluşturmuyor. Bu tür etnosentrik iddialar, gerek Yahudilik'te gerekse diğer inançlarda da rahatlıkla gözlenebilir. Kalvinizmi biricik kılan unsur, mesleki başarı ve zenginliğin, Allah'ın lütfunun bir belirtisi ve seçilmiş olmanın bir göstergesi olarak kabul edilmesiydi. Hatta buna karşıt olarak fakirlik de günahın bir sonucu olarak görülmeye başlandı. Bununla birlikte, hiç bir zaman Kalvinizm kişinin çalışmayla ya da mesleki başarı ile kurtuluşu ereceğini iddia etmemiştir. Mesleki başarı, seçilmiş olmak için bir neden değil seçilmiş olmanın bir sonucu olarak görülmüştür. İronik olan şudur ki, başlangıçta bir fakirler dini olarak doğan Hristiyanlık, sonunda zenginliği kutsayacak kadar değişmişti. "Zenginin cennete girmesi devenin iğne deliğinden geçmesi kadar zordur" diyen İsa'nın mesajının bu denli başaşağı edilmesi, herhalde dinlerin sosyal ihtiyaçlara göre nasıl uyumlandırıldığına güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Weber, Calvinist dindarlığın bu ayrıncı özelliğinin, katı ve kontrollü bir dini hayatı öneren yoğun duygusallıkta yattığını belirtir. Calvinist Püriten için çok çalışmak, kendini mesleğine adanmak ve dua etmekten başka bir günlük faaliyete yer yoktur. Çok çalışmanın yanında, harcamamak ve dünya zevklerine kapıları kapamanın doğal sonucu, sermaye birikimi, yöntemli ve sistematik bir iş hayatı yani rasyonalite olacaktır. Weber, Protestan ahlâkının kapitalizmi doğurduğu şeklinde tek boyutlu bir nedensel ilişkiyi hiç bir zaman ileri sürmemiş fakat Protestanlığın Calvinist yorumunun kapitalist bir zihniyetin O'nun deyimiyile "kapitalizmin ruhunun" oluşmasında önemli bir rolü olduğunu vurgulamıştır.

1974 ve 1994 yılları arasında iş ahlâkı kapsamında PIA'yı konu edinen bir çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları üç başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Bunlar:

- a- PIA'nın günümüzde de Protestan toplumlar için geçerli olduğunu iddia eden araştırmalar
- b- PIA'nın sadece Protestan toplumlara özgü olmadığını, günümüzde geçerliliğini kaybettiğini ileri süren araştırmalar
- c- Konuya dolaylı olarak değinen araştırmalar

Söz konusu araştırmaların bir dökümü ilgilenenler için kaynaklar kısmında verilmiştir. Bu konuda yapılan araştırmalar arasında, PIA'nın şu ya da bu şekilde günümüzde de belli bir etkiye sahip olduğunu, başka bir deyimle Protestan toplumların iş ahlâkının diğerlerinden Weberci anlamda ayrıldığı yolundaki bulgular sayıca daha fazladır. Bununla birlikte pek çok araştırma çift anlamlı sonuçlar vermiştir ki bu durum, PIA'nın oldukça karmaşık ve tek boyutlu olmayan doğasından kaynaklanmaktadır. PIA'nın hem devam ettiği hem de düşüşe geçtiği eş zamanlı olarak bulunabilmektedir; çünkü bu, hangi tarihi dönemin, hangi grup insanın nasıl ölçüldüğüne bağlıdır. Farklı PIA ölçüleri PIA'nın farklı boyutlarını ölçmektedir. Örneğin PIA, mavi yakalı işçi sınıfı için düşüşe geçerken beyaz yakalı orta sınıf için varlığını sürdürmektedir (Furnham 1990). Buna ek olarak PIA'nın ölçümü için yöntemsel sorunlar varlığını önemli ölçüde korumaktadır.



Yukarıda kısaca özetlenen Weber'in tezine bir çok eleştiri gelmiş ve bir çok araştırma ile sınanmıştır. Bugüne kadar Weber'i destekleyen, karşı çıkan ya da ona kısmen katılan pek çok yazar olmuştur. Özellikle Weber'i ikincil kaynaklardan okuyanlar Weber'in Protestanlık ile kapitalizm arasında doğrudan ilişki kurduğu yolunda yanlış bir sonuca varabilmektedirler. Weber özetle 16. ve 17. Yüzyıl Avrupa'sında belli bir dini iklimin kapitalizmin oluşmasına yardımcı olduğunu söylemiş ve bu iklimin diğer dinler tarafından sağlanamadığını belirtmiştir. İkinci bölümde, Weber'in üzerinde durduğu dini iklimin çağdaş Protestanlıkta ne kadar devam ettiği, teologların ve Protestan düşünürlerin görüşlerinden yola çıkarak tartışılmaktadır.

## 2. Çağdaş Teolojik Yaklaşımlar

PİA'nın ya da PİA'yı oluşturan tutumların, günümüz Protestan toplumlarının hâlâ önemli bir özelliği olup olmadığını incelemenin ikinci basamağını, yirminci yüzyıl Protestan teologlarının konuya yaklaşımı oluşturmaktadır.

Çağdaş teolojik yaklaşımları PİA açısından pek çok kategoride değerlendirmek mümkünse de bireycilik, toplumculuk ve eşitlik, özgürlük, sorumluluk ilişkilerini ele alan iki önemli kategori, çağdaş Protestanlığın tarihsel PİA karşısındaki tutumunu anlamada gerekli ipuçlarını sağlayacaktır.

### 2.1. Bireycilik ve toplumculuk

Bu kategoride toplumculuktan kastedilen cemaatçi ve dayanışmacı yapılardan komünizme kadar uzanan her türlü kolektivist düşünceyi içine almaktadır. Bireycilik, her bir bireyin diğerlerinden bağımsız olarak karar verme ve verdiği kararları uygulama hakkı ve özgürlüğünü savunan bir düşüncedir (Atkinson ve Field, 1995). Ekonomik anlamda ise bireycilik, toplumun ekonomik örgütlenmesinde bireyi ve bireysel kararları temel alan, buna dayalı olarak özgür ticaret, rekabet ve özel mülkiyetin ekonomik optimaliteyi gerçekleştireceğini savunan akımdır (Lukes, 1973).

Weber'in teorisinde, PİA bireyci özellikler taşımakta ve Kalvinist seçilmişlik (*predestination*) inancının yarattığı sosyal yalnızlığın bir sonucu olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar PİA bireycilikle bağlantılı görülse de işe yönelik olma tutumları bireycilikten bağımsız olarak da gözlenebilmektedir. Weber'in teorisinde ekonomik rasyonalite kavramı, kapitalizmin ruhu açısından bireyciliğe göre daha önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim Japonya örneği göstermektedir ki, bireycilikten çok dayanışmacı ve cemaatçi bir yapıya sahip olan Japon toplumu, bu ahlâki özelliğini ekonomik örgütlerde de koruyarak kapitalist bir yapılanmayı başarabilmiştir. Sosyolog Turner (1994) aynı görüşü paylaşarak, bireycilik ile kapitalizmin ortaya çıkışı arasındaki bağın kesin olmadığını belirtmektedir.

Bireycilikle PİA arasında olumlu bir ilişkinin varlığını Geert Hofstede'in 40 ülkede yaptığı uluslararası karşılaştırmalı çalışmanın bulgularında görebilmekteyiz (Hofstede, 1980). Hofstede'in geliştirdiği bireycilik indeksinin sonuçlarına göre 40 ülke arasında bireycilik skoru en yüksek 6 ülke sırasıyla, ABD, Avustralya, İngiltere, Kanada, Hollanda ve Yeni Zelanda'dır. Bu ülkelerin Protestan ve Anglo-Sakson özelliği dikkat çekicidir. Bulguların bir diğer ilginç yanı, Japonya'nın Hindistan'ın arkasından 22. gelmesidir. Türkiye'nin 26. sırayı alarak Yunanistan ve Portekiz gibi AB üyesi ülkelere göre daha yüksek bir bireycilik skoruna sahip olduğu görülmektedir (Hofstede, 1980).

Protestan teolog R.H. Preston (1987) geleneksel Hristiyan sosyal ahlâkına kıyasla PİA'nın bireyci olduğunu vurgulamakta ve örnek olarak Protestan aile değerleriyle yetişmiş olan İngiliz başbakanlarından Bayan Thatcher'ın 1987 yılında verdiği bir demeç göstermektedir. Bu demeçte Bayan Thatcher; "Toplum diye bir şey yoktur, erkek ve kadın bireyler ve aileler vardır" demektedir.

Bir diğer Protestan teolog, M. Douglas Meeks (1989) ise "toplumsal üçleme" inancına dayalı bir toplumcu iş ahlâki önermektedir. Hristiyan inancında Tanrı'nın üç sıfatını (*perso-*

na) belirten Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan üçlü yapıyı, toplumsal dayanışma ve ekonomik düzen için ilahi bir örnek olarak sunmaktadır. Buna göre üçlemenin her kişisinin diğerinden farklı bir çalışma alanı vardır. Bu üçlü, işbirliği içinde çalışmaktadır, eşitlikçidir, sevgiyle birarada bulunmaktadır. Meeks'e göre çalışma, ekonomik etkinlik ve pazar kurallarıyla belirlenen bir faaliyetten çok, toplum hayatına katkıda bulunma, ait olma ve paylaşmadır. Meeks'in bu görüşleriyle tarihsel PIA'dan oldukça uzaklaşıp bir çeşit dayanışmacılığı savunduğu görülmektedir.

Anglikan teolog Andrew Stoke (1992) sosyal dayanışmanın altını çizmektedir. Brian Griffith ise rekabetçi pazar ekonomisini savunurken, bireyciliği rekabetçi bir güdü olarak görmektedir. Fakat gaspçı bireyciliği bir başka deyimle "köşe dönmeçiliği" anti-Hıristiyan bulmakta ve bu tür davranışların hiç bir zaman Hıristiyan değerlerle uzlaştırılamayacağını söylemektedir (Preston, 1987).

Alman Hıristiyan sosyalisti teolog Jürgen Moltmann (1984) ise toplum için işin önemini vurgulamakta, işin bireyi sosyalleştirmedeki rolünü öne çıkararak bu bağlamda işsizliği bir sosyal ölüm olarak tanımlamaktadır.

Özet olarak bireycilik, bugün çağdaş Protestan ilahiyatının temel ideolojisi değilse de özellikle Calvinist gelenekten gelen teolog ve düşünürlerin bireyci tutumları kolaylıkla görülmektedir. Bu gelenekten gelen toplumların ve grupların bireyciliğe dini bir kutsama ile yaklaştıklarını söylemek herhalde abartılı olmayacaktır.

## 2.2. Eşitlik, özgürlük ve sorumluluk

Bu kategori Weber'in kuramında anahtar kavramlardan biri olan dünyevi çileciliğin (*ascetism*) temel boyutlarını içermesi açısından önem taşımaktadır. Gerek mutlak anlamda eşitliğe gerekse fırsat eşitliğine Calvinist Puritanizm'de rastlamak mümkün değildir. Calvinistler bir kişinin ezelde Tanrı tarafından seçilmedikçe kurtulmayacağına yönelik inançlarından ötürü eşitlik düşüncesinin hiç bir şekline yer vermez-

ler. Ampirik sonuçların gösterdiği gibi PIA'ya inananların büyük çoğunluğu eşitlikçi değildir ve toplumda ekonomik eşitliğe inanmamaktadırlar (Furnham, 1990).

Puritanizme göre "ilk günah" tan ötürü özgür irade sözkonusu değildir. Bu inanç, insanlar için sınırlı bir özgürlük alanı bırakır, bu özgürlük bireysel özgürlükten çok çalışma ve zamana karşı sorumluluk özgürlüğüdür. Benzer olarak sadakat, boyun eğme ve otoriter davranışlarda PIA'da içerilmektedir. Buna karşılık, çağdaş Protestanlıkta eşitlik, özgürlük ve sorumluluk kavramları belirgin şekilde yer almaktadır.

Douglas Meeks (1989) "sosyal üçleme" önerisi ile işbirliği, eşitlik ve birlikliğin altını çizmektedir. Calvinist Püriten geleneğin aksine bu yaklaşımı daha sosyal ve daha az bireycidir. Protestan İngiliz düşünürü R.H. Tawney ise bir eşitlikçi olarak kapitalizme karşı çıkmakta ve fırsat eşitliğinin önemini vurgulamaktadır (Robinson 1993).

1980'lerden sonra ABD'de ve Avrupa'da güçlenen ve iktidar olan yeni sağ, Reagan ve Thatcher ile doruk noktasına çıkmış ve teori ve uygulamalarının bir çoğu PIA'yla örtüşmüştür. Öte yandan, özellikle Jürgen Moltmann tarafından temsil edilen Hıristiyan sosyalizmi ise özgürlük ve eşitliğe önem vermiştir. Bununla birlikte Hıristiyan sosyalizmi, "yeni sağ" kadar etkili olmamıştır.

Loubser (1968) Güney Afrikada'ki ırkçı dönemde Afrikaner Calvinizmi'ni irdelediği çalışmasında, Calvinizmin politik oligarşiyi haklı çıkardığı ve beyaz olmayanlar üzerindeki siyasi baskıyı yasallaştırdığını ileri sürmüştür.

Griffith'e göre, bir Hıristiyan, sorumluluk olmaksızın mülkiyet hakkının tesisini öngören liberiteryanizme karşı olduğu kadar, haklara yer vermeksizin mülkiyetin sorumluluğunu tesis eden eşitçiliğe de karşı olmalı, haklar ve sorumluluklar arasında makul bir dengeyi gözetmelidir. Bu tür bir bireycilik, aydınlanma çağının bireyciliğinden oldukça farklıdır (Atherton, 1992).

Protestanlığın Kalvinist Püriten yorumunda -ki PİA'nın kökenini oluşturur- işletmelerin sosyal sorumluluğu kavramına rastlamak da oldukça güçtür. Kalvin, kârı, ilahi kutsamanın bir işareti olarak görmüştür (Hyma, 1950). Kalvinist kâr anlayışı Freidmancı yeni sağ ekonomik yaklaşımına benzer özellikler taşımaktadır. İşletmelerin tek sosyal sorumluluğunu kâr etmek olarak gören Freidman (1964) "iş iş içindir" diyen Kalvin ile uyum içinde gözükmektedir.

Freidman'dan farklı olarak Protestan İngiliz teoloğu Simon Robinson, işletmenin sosyal sorumluluğunu topluma hizmetin bir gereği olarak sunmaktadır. Bundan başka, sosyal sorumluluğun sadece topluma verilen zarardan kaçınma olarak görülemeyeceğini işletmenin bütün faaliyetlerinin topluma hizmet anlayışıyla yürütülmesi gereğinin önemini belirtmektedir (Robinson, 1992).

Kısaca, Kalvinist Protestanlığın, eşitlikçi olmayan muhafazakar düşünceler üzerinde hâlâ önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Benzer olarak, muhafazakar politikacıların ve ekonomistlerin, işletmelerin sosyal sorumluluğu fikrine mesafeli durdukları bilinmektedir. Püritanizme dayalı olan PİA, bireysel özgürlükten daha çok otoriteye önem vermektedir. Bununla birlikte çağdaş Protestan teologlar arasında eşitlik, özgürlük ve işletmelerin sosyal sorumluluğu gibi kavramlar gittikçe önem kazanmakta ve tarihsel PİA değerleriyle çelişmektedir.

### 3. Sonuç

Ampirik bulgular ve çağdaş Protestan teologların görüşleri doğrultusunda, tarihsel PİA'nın etkilerinin günümüz Protestan toplumlarında hâlâ gözlenebileceğini, özellikle orta sınıfta ve yaşlı kuşaklarda daha bariz olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Buna karşılık, yeni bir iş ahlakı da gelişmektedir. Bu ahlakta, tüketim toplumu olma, sosyal sorumluluk, çevrecilik, boş zamanın değerlendirilmesine verilen önem geleneksel PİA değerlerinden ayrılmaktadır. Benzer olarak, bi-

reycilik, çağdaş Protestan düşünürler arasında baskın bir ideoloji değildir. Başka bir deyimle, Protestan iş ahlakından söz edildiğinde Protestan sözcüğü, 16. ve 17. yüzyılın tarihsel Püritanizmi olarak anlaşılmalıdır. Yirminci yüzyılda çok çeşitli Protestan akımları vardır ve işe yönelik olma tutumlarını artık Protestan ahlakı olarak adlandırmak gerçeklere uymamaktadır. Bunun yerine tarihsel Protestan ahlakı teriminin Weberci PİA yerine kullanılması kanımızca daha uygun olacaktır.

Reformasyon sonrası Avrupa'da bireyciliğin gelişmesi sadece Reformasyonun kendi başına yol açtığı bir sonuç değildir. Bireycilik daha çok Aydınlanma hareketinin ve liberal düşünürlerin katkılarıyla gelişmiş bir ideolojidir. Protestan ahlakı bu süreçte bir katalizör rolü üstlenmiştir. Dini bireycilik, Tanrı ile insan arasında Kilise'nin aracı rolünü ortadan kaldırarak bireyi Tanrı'ya karşı kendi sorumluluğunu üstlenmeye iter, bu sorumluluk, doğal olarak günlük hayatın diğer alanlarında da etkisini bireyci tutumlar olarak gösterecektir. Weber'in "kapitalizmin ruhu" olarak adlandırdığı rasyonalist ve bireyci tutumların ortaya çıkması, görülen o ki, Protestanlığa özgü bir özellik olmaktan çok, toplumdaki aşırı merkezizetçi ve otoriter bir kurumun etkisinin ortadan kalkması ve bireye kendisini ifade edebileceği bir yerin verilmesidir. Bu otoriter kurum Katolik kilisesi olabileceği gibi devlet yapısı da olabilir.

Tarihsel PİA doğası gereği eşitlikçi değildir. Bununla birlikte kapitalist toplumun ortaya çıkması için zorunlu öğelerden biri olan özgür emeğin aristokrasinin boyunduruğundan çıkması için bireysel özgürlüğe, Hıristiyan ahlakını tehdit etmeyecek sınırlar içinde olumlu yaklaşır. İşletmelerin sosyal sorumluluğu kavramı ise Püriten ahlakın içinde ancak Tanrı'nın onaylamayacağı faaliyetlerde bulunmamak şeklinde yer alabilir. Oysa günümüz Protestan ahlakı, yukarıdaki örneklerden de kolayca görülebileceği gibi daha eşitlikçi, dayanışmacı ve işletmelerin sosyal sorumluluğuna oldukça önem veren bir yapı göstermektedir.

### Kaynakça ve Okuma Listesi

#### 1. PIA'nın Weberci anlamda günümüzde de geçerliliğini koruduğunu bulgulayan çalışmalar:

Heaven (1990), Furnham ve Qulley (1989), Poulton ve Hung (1989), Chushmir ve Koberg (1988), Shamir (1985) (1986), Defrank vd. (1985), Pierlot (1992), Moran (1990), Giorgi ve Marsh (1990), Bonett ve Furnham (1991), Tang ve Tzeng (1992), Draguns (1974), Merrens ve Garrett (1975), Aldag ve Brief (1975), Stone (1975), Goodale ve Hall (1976), Rim (1977), Lenski (1961), Greenberg (1977) (1978) (1979), Kanungo ve diğerleri (1978), Beit-Hallahmi (1979), Burke ve Weir (1980), Staats (1981), Maquire ve Krociczack (1983), Worach (1980), Spence (1985), Ho ve Jacqueline (1984), Triandis vd. (1984), Hooker ve Ventis (1984), Furnham ve Muhiuddin (1984), Furnham (1984) (1982), Furnham ve Bland (1983), Fine (1983), Sinha (1983), Chonko (1983), Williams (1983), Bordeleau (1985), Munroe ve Munroe (1986), Lenski (1961), Cherington (1980), Nichols (1986), Mayer ve Sharp (1962).

#### 2. PIA'nın geçerli olmadığını bulgulayan çalışmalar:

Hantrais vd. (1984), McCarrey vd. (1984), Maynard (1984), Krau (1983), Marshall (1983), Weiner ve Hunt (1983), Ray (1982), Ganster (1981), Bucholz (1977) (1978), Albee (1977), Maurer ve Oszustowicz (1994), Niles (1994), Furnham vd. (1994), Berniker (1993), Furnham ve Rajamanickam (1992), Davies (1992), Furnham ve Reiley (1991), Babu ve Reddy (1989), Hafsi (1987), Henderson (1992), Kim (1977), Cohen (1985) Ma (1986), Vandewiele ve Philbrick (1986).

#### 3. PIA'yı konu alan diğer çalışmalar:

Furnham ve Rose (1987), Atieh ve Brief (1987), Ali (1988), Heaven (1989) (1991), Ali ve Al-Shakhis (1989), Furnham ve Koritsas (1990), Furnham (1990a) (1990b) (1991), Waters ve Zakrajsek (1991), Guestello vd. (1992), Mudrack (1993), Yamauchi ve Li (1993), Waters vd. (1975), Khalique (1975), Bucholz (1976), Brief ve Aldag (1977), Singh (1978), Casserly (1980), Kleiber ve Crandal (1981).

Albee, G. (1977). "The Protestant Ethic, Sex and Psychotherapy." *American Psychologist* 32: 150-161.

Aldag-Brief (1975). "Some Correlates of Work Values." *Journal of Applied Psychology* 60: 757-760.

Ali, A. (1988). "Scaling an Islamic Work Ethic." *Journal of Social Psychology* 128: 575-583.

Ali-Al Shakhis (1989). "Managerial Beliefs About Work in Two Arab States." *Organization Studies* 10: 169-186.

Atherton, I. (1992). *Christianity and the Market*. London: SPCK.

Atieh-Brief (1987). "The PWE Conservatism Paradox: Beliefs and Values in Work and Life." *Personality and Individual Differences* 8: 577-580.

Atkinson-Field (1995). *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press.

Babu-Reddy (1989). "Work Ethic Religiosity and Job Involvement Employees Under Different Managements." *Indian Journal of Applied Psychology* 26: 30-37.

Beit-Hallahmi B. (1979). "Personal and Social Components of the Protestant Ethic." *Journal of Social Psychology* 109: 263-267.

Berniker, E. (1993). "Productivity and its Rewards: Toward a New Ethic." *Employee and Rights Journal* 6: 161-170.

Bonett-Furnham (1991). "Who Wants To Be an Entrepreneur." *Journal of Economic Psychology* 12: 465-478.

Bordeleau, Y. (1985). "Work Values and Personal Managing Style." *Canadian Journal of Behavioural Science* 17: 246-262.

Brief-Aldag (1977). "Work Values as Moderates of Perceive Leader Behaviour Satisfaction Relationship." *Sociology of Work and Occupations* 4: 99-112.

Bucholz, R. A. (1976). "Measurement of Beliefs." *Human Relations* 29: 1177-1188.

Bucholz, R.A. (1977). "The Belief Structure of Managers Relative to Work Concepts Measured by a Factor Analytic Model." *Personal Psychology* 30: 567-587.

Bucholz, R.A. (1978). "The Work Ethic Reconsidered." *Industrial and Labour Relations Review* 31: 450-459.

Burke-Weir (1980). "Personality, Value and Behavioural Correlates of the Type A individual." *Psychological Reports* 46: 171-181.

Casserly, M. (1980). "Canadian Work Related Values." *Canadian Counsellor* 15: 38-42.

Cherrington, D. (1980). *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*. New York: Amacom.

Chonko, L.B. (1983). "Job Involvement as Obsession-Compulsion: Some Preliminary Empirical Findings." *Psychological Reports* 53: 1191-1197.

Chushmir and Koberg (1988). "Religion and Attitudes Toward Work. A New Look at an Old Question." *Journal of Organizational Behaviour* 9: 251-262.

Cohen, J. (1985). "Protestant Ethic and Status-Attainment." *Sociological Analysis* 46.

Davies, C. (1992). "The PWE and the Comic Spirit of Capitalism." *British Journal of Psychology* 43: 421-442.

De Frank vd. (1985). "The Impact of Culture on the Management Practises of American and Japanese CEOs." *Organizational Dynamics* 13: 62-76.

Draguns, J.G. (1974). "Values Reflected in Psychopatlogy; the Case of the Protestant Ethic." *Ethos* 2: 115-136.

Fine, R. (1983). "The Protestant Ethic and the Analytic Ideal." *Political Psychology* 4: 254-264.

Friedman, M. (1964). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Furnham, A. (1982). "The PWE and Attitudes Toward Unemployment." *Journal of Occupational Psychology* 55: 277-285.

Furnham, A. (1983). "The PWE, Human Values and Attitudes Towards Taxation." *Journal of Economic Psychology* 3: 113-128.

Furnham, A. (1984). "Work Values and Beliefs In Britain." *Journal of Occupational Behaviour* 5: 281-291.

Furnham, A. (1990). *The Protestant Work Ethic*. London: Routledge.

Furnham ve Bland (1983). "The PWE and Conservatism." *Personality and Individual Differences* 4: 205-206.

Furnham, A. (1990a). "A Content, Correlational, and Factor Analytic Study of Seven Questionnaire Measures of the PWE." *Human Relations* 43: 383-399.

Furnham, A. (1990b). "The PWE and Type A Behaviour." *Psychological Records* 66: 323-328.

Furnham, A. (1991). "The PWE in Barbados." *Journal of Social Psychology* 131: 29-43.

Furnham, A. vd. (1994). "National Attitudes of Competitiveness Money and Work Among Young People." *Human Relations* 47: 119-132.

Furnham ve Koritsas (1990). "The PWE and Vocational Preference." *Journal of Organizational Behaviour* 11: 43-55.

- Furnham ve Muhiudeen (1984). "The PWE in Britain and Malaysia." *Journal of Social Psychology* 122: 157-161.
- Furnham ve Rajamanickam (1992). "The PWE and Just World Beliefs in the Great Britain and India." *International Journal of Psychology* 27: 401-416.
- Furnham ve Reilly (1991). "A Cross-Cultural Comparison of British and Japanese PWE and Just World Beliefs." *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient* 34: 1-14.
- Furnham ve Rose (1987). "Alternative Ethics: the Relationship Between the Wealth, Welfare, Work and Leisure Ethic." *Human Relations* 40: 561-573.
- Ganster, D.C. (1981). "Protestant Ethic and Performance: A Re-examination." *Psychological Reports* 48: 335-338.
- Giorgi ve Marsh (1990). "The PWE as a Cultural Phenomenon." *European Journal of Social Psychology* 20: 499-517.
- Goodale ve Hall (1976). "Inheriting a Career: the Influence of Sex, Values, and Parents." *Journal of Vocational Behaviour* 8: 19-30.
- Greenberg, J. (1977). "The PWE and Reactions to Negative Performance Evaluations on a Laboratory Task." *Journal of Applied Psychology* 62: 682-690.
- Greenberg, J. (1978). "Protestant Ethic Endorsement and Attitudes Toward Commuting to Work Among Mass Transit Riders." *Journal of Applied Psychology* 63: 755-758.
- Greenberg, J. (1979). "Protestant Ethic Endorsement and Fairness of Equity Inputs." *Journal of Research in Personality* 13: 81-90.
- Guestello vd. (1992). "A Study of Cynicism." *Personality and Work Values* 126: 37-48.
- Hafsi, M. (1987). "The Effect of Religious Involvement on Work Centrality." *Psychologia An International Journal of Psychology in the Orient* 30: 258-266.
- Hantrais vd. (1984). "Time-Space Dimensions of Work, Family and Leisure in France and in the UK." *Leisure Studies* 3: 301-317.
- Heaven, P. (1989). "Structure and Personality Correlates of the PWE among Women." *Personality and Individual Differences* 10: 101-104.
- Heaven, P. (1990). "Suggestions for Reducing Unemployment: A Study of PWE and Economic Locus of Control Beliefs." *British Journal of Social Psychology* 29: 55-65.
- Heaven, P. (1991). "The PWE and Economic Beliefs." *Australian Psychologist* 26: 59-63.
- Ho ve Jacqueline (1984). "Development of an Australian Work Ethic Scale." *Australian Psychologist* 19: 321-332.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's Consequences*. London: Sage.
- Hooker and Ventis (1984). "Work Ethic, Daily Activities and Retirement Satisfaction." *Journal of Gerontology* 39: 478-484.
- Khalique, N. (1975). "Bureaucratic Orientation and Work Values." *Pakistan Journal of Psychology* 8: 65-68.
- Kanungo vd. (1978). "Achievement Orientation and Occupational Values: A Comparative Study of Young French and English Canadians." *Canadian Journal of Behavioural Science* 10: 202-213.
- Kim, H. (1977). "The Relationship of Protestant Ethic Beliefs and Values of Achievement." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16.
- Kleiber and Crandal (1981). "Leisure and Work Ethics and Locus of Control." *Leisure Sciences* 4: 477-485.
- Krau, E. (1983). "The Attitudes Toward Work in Career Transitions." *Journal of Vocational Behaviour* 23: 270-285.
- Lenski, G. (1961). *The Religious Factor: Study of Religion's Impact on Politics Economics and Family Life*. New York.
- Loubser, J. J. (1968). *Calvinism Equality and Inclusion: The Case of Afrikaner Calvinism*. New York: Basic Books.
- Lukes, S. (1973). *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ma, L.C. (1986). "The Protestant Ethic Among Taiwanese College Students." *Journal of Psychology* 120: 219-224.
- Maguire and Krolczak (1983). "Attitudes of Japanese and American Workers: Convergence or Diversity." *Sociological Quarterly* 83 (Winter).
- Marshall, J. (1983). "Reducing the Effects of Work Oriented Values on the Lives of Male American Workers." *Vocational Guidance Quarterly* 32: 109-115.
- Maurer-Oszustowicz (1994). "Gender and Attitudes Toward Work." *International Journal for the Advancement of Counselling* 17: 35-46.
- Mayer and Sharp (1962). "Religious Preference and Workly Success." *American Sociological Review* 27: 220-227.
- Maynard, M. (1984). "Work and Non-Work Perspectives and Trends." *Journal of Employment Counseling* 21: 74-82.
- McCarrey vd. (1984). "Work Value Goals and Instrumentalities: A Comparison of Canadian West Coast Anglophone and Quebec City Francophone Managers." *International Review of Applied Psychology* 33: 291-303.
- Meeks, M.D. (1989). *God the Economist*. Minneapolis: Fortress Press.
- Merrens-Garrett (1975). "The Protestant Ethic Scale as a Predictor of Repetitive Work Performance." *Journal of Applied Psychology* 60: 125-127.
- Moltmann, J. (1984). *On Human Dignity*. Çev. M.D.Meeks. London: SCM Press.
- Moran, A. (1990). "Allegiance to the Work Ethic, Achievement, Motivation and Fatalism in Irish and American People." *Irish Journal of Psychology* 11: 82-96.
- Mudrack, P. (1993). "The PWE and Type A Behaviour." *Personality and Individual Differences* 14: 261-263.
- Munroe-Munroe (1986). "Weber's Protestant Ethic Revisited: An African Case." *Journal of Psychology* 120: 447-456.
- Nichols, T. (1986). *The British Worker Question: A New look at Workers and Productivity in Manufacturing*. London: Routledge.
- Niles, F.S. (1994). "The Work Ethic in Australia and Sri-Lanka." *Journal of Social Psychology* 134: 55-59.
- Poulton and Hung (1989). "Relationship Between the PWE and Work Effort in a Field Setting." *Applied Psychology An International Review* 37: 227-233.
- Preston, R. H. (1987). *The Future of Christian Ethics*. London: SCM Press.
- Ray, J. (1982). "The Protestant Ethic in Australia." *Journal of Social Psychology* 116.
- Rim Y. (1977). "Significance of Work and Personality." *Journal of Occupational Psychology* 50: 135-138.
- Robinson, S. (1992). *Social Responsibility of Business*. Nothingam: Groves.
- Robinson, S. (1993). *Novak Tawney and Moral Freedom*. Jon Davies (der.). London: IEA Health and Welfare Unit.

- Shamir, B. (1985). "Unemployment and Free Time: The Role of the PWE and Work Involvement." *Leisure Studies* 4(3): 333-345.
- Shamir, B. (1986). "PWE, Work Involvement and the Psychological Impact of Unemployment." *Journal of Occupational Behaviour* 7(1): 25-38.
- Shaw and Barry (1992). *Moral Issues in Business*. Wodsworth.
- Sing, S. (1978). "In Achievement Decision Making: Orientation and Work Values of Fast and Slow Progressing Farmers in India." *Journal of Social Psychology* 106: 153-160.
- Sinha, J. B. (1983). "Social Energy for Work Values." *Dynamische-Psychiatrie* 16: 325-336.
- Spence, J.T. (1985). "Achievement American Style: the Rewards and Costs of Individualism." *American Psychologist* 40: 1285-1295.
- Staats, S. (1981). "Work Values Inventory Scores From 1970 to 1980." *Perceptual and Motor Skills* 53: 113-114.
- Stokes, A. (1992). *Working with God*. London: Mawbery.
- Stone, E. (1975). "Job Scope, Job Satisfaction and Protestant Work Ethic: A Study of Enlisted Men in the US Navy." *Journal of Vocational Behaviour* 7: 215-224.
- Tang-Tzeng (1992). "Demographic Correlates of the PWE." *Journal of Psychology* 126: 163-170.
- Turner, B.S. (1994). *Religion and Social Theory*. London: Sage.
- Triandis vd. (1984). "Role Perceptions of Hispanic Young Adults." *Journal of Cross Cultural Psychology* 15: 297-320.
- Vandewiele ve Philbrick (1986). "The Protestant Ethic in the West Africa." *Psychological Reports* 58: 946.
- Waters vd. (1975). "Protestant Ethic Attitudes Among College Students." *Educational and Psychological Measurement* 35: 447-450.
- Waters ve Zakrajsek (1991). "The Construct Validity of four PWE Scales." *Educational and Psychological Measurement* 51: 117-122.
- Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*. Çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil.
- Weiner and Hunt. (1983). "Work and Leisure Orientations Among University Students: Implications for College and University Counselors." *Personal and Guidance Journal* 61: 537-542.
- Williams, C. (1983). "The Work Ethic non-Work and Leisure in an age of Automotiation." *Australian and New Zealand Journal Sociology* 19: 216-237.
- Worach, K.H. (1980). "Two Concepts of the Way of Life: Instrumental Activeness and Expressive Activeness." *Studa-Socjologiczne* 79: 259-273.
- Yamauchi-Li (1993). "Achievement Related Motives and Work Related Attitudes of Japanese and Chinese Students." *Psychological Reports* 73: 755-767.

## Kitap Eleştirileri

### **Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar**

David Morley ve Kevin Robins  
(1997) Çev., Emrehan Zeybekoğlu,  
İstanbul: Ayrıntı yayınları, 314 sayfa.

### **D. Beybin Kejanlıoğlu**

Kevin Robins, Türkiye'de yabancı olmadığı bir isim. Onu, Körfez Savaşıyla ilgili -Asu Aksoy'la ortak- yazılarından tanıdık (Aksoy ve Robins, 1991). İletişim/enformasyon teknolojilerindeki gelişmelerin toplumsal tesiriyle (örneğin, Frank Webster'la birlikte desteklediği "Luddizm" -kabaca, makine kırıncılık- Robins ve Webster, 1981) ve "kültürel coğrafya" ile ilgilenenlerin onun adını daha önce de duymuşlardı. David Morley de, iletişim araştırmalarıyla uğraşanların yakından bildiği bir isim. İngiltere'deki kültürel çalışmalar geleneğinden gelen Morley (1980 ve 1986), izlerkümelerin alınmasına yönelik *Nationwide* (tv haber programı) ve *Family Television* araştırmalarıyla, iletişim ça-

lışmalarında önemli bir eğilimin öncüsü olarak kabul ediliyor. Farklı ilgilere ve entelektüel geçmişlere sahip bu iki İngiliz akademisyenin, 1987 ile 1994 arasında ayrı ayrı ve ortak olarak kaleme aldıkları yazılan biraraya getirdikleri *Kimlik Mekânları* kitabı, bu kitap projesini geliştirme niyetleri ne olursa olsun, olumlu bir sonuca yol açmış gibi görünüyor: Birbirinden ayrı düşmüş ve öyle düşünüle gelmiş "siyasal iktisadi yapılaşma" ile "kültürel kimlik" sorunlarını biraraya getirmek.

Gelgelelim, bu biraraya getiriş, pek de sorunsuz sayılmaz. Daha "İçindekiler"de başlık bolluğunda boğulma tehlikesi ve yineleme çokluğu hissediliyor. Nitekim, özellikle kitabın ilk beş bölümünde, aynı argümanların sürekli yinelenmesi bir yana, aynı alıntılarla tekrar tekrar karşılaşmak bıkıncı olabiliyor. Bu olumsuzluktan kaçınmanın en iyi yolu, belki de, ilgi duyulan bölümleri birbirlerinden bağımsız makaleler şeklinde düşünüp, seçerek okumak... Aksi tak-

dirde, kitabı bütünleyen tek bölüm olan "Giriş"le, hatta "Giriş"te belirtilen iki genel izlikle yetinmek gerekecek: "Bu kitap iki nokta üzerine eğilmektedir. Çağdaş kültürel kimliklerin karmaşık ve çelişkili doğası ve bu kimliklerin yeniden biçimlenmesinde iletişim araçlarının rolü. Bu konular, Avrupa ile önemli Ötekiler ... arasındaki ilişkiler bağlamında irdelenmektedir" (17).

Oysa, kitabın "kapsama alanı" böyle basitçe geçiştirilecek gibi değil. Açıkçası, yineleme tuzağına düşmek kaygısı ile kayda değer argümanların yitip gitmesi korkusu arasında kalınmayacak gibi de değil. Bu yüzden, aşağıda, bazı bölümler bir arada, bazılarıysa tek tek ele alınıp değerlendirilecek. Daha sonra, kitabın bütününe ilişkin genel sözler söylenebilir belki.

Birinci Bölüm'ün başlığı, "Kimlik Krizi Olarak Küreselleşme: Yeni Küresel Medyanın Görünümü." Bu bölümde, "kamu yararı" ilkesinin başatlığında ulus-devletin siyasal kamu alanı ve ulusal kültürel özdeşlik ortamı olarak işleyen ulusal yayıncılıktan, küresel medya düzenine geçişin ekonomi politik açıdan eleştirel bir değerlendirmesi sunuluyor: Yeni medya düzeni, demokrasi ve kamusal hayat gibi tecimsel engellerin ortadan kalktığı, kâr ve rekabet mantığıyla işleyen büyük şirketlerin bir tüketim piyasası üyeleri olarak tüketicilere seslendikleri bir düzen-

dir (29-30). Yeni küresel-yerel bağlantısında, kimlik ile yurttaşlık sorunlarının ayrıştığı ve Avrupa ölçeğinde (Avrupa'ya özgü olmakla kalmayan) demokratik bir kültürel siyaset ortamının yaratılamadığı vurgulanıyor (bu konu, daha sonra değinilecek olan Dokuzuncu Bölüm'de işleniyor). Sorun, Morley ve Robins'e göre, Avrupa kimliğinin Ötekine göre, Ötekini dışlayarak oluşturulan negatif tanımında yatıyor; böylece, ulus-devletlerin inşası sürecindeki korumacı "kimlikçi" düşünce, sembolik bir coğrafya olarak Avrupa bağlamında yeniden üretiliyor (44-6). Birinci Bölüm'ün sonundaki, Öteki ya da "yabancı" olarak görülenlerin aramızda, hatta içimizde bulunmaları vurgusu, kavramsal düzeyde dost-düşman karşıtlığı/bağlantısı ile düşman-yabancı ayrımı yapılmadığı için biraz sorunlu görünüyor. Ne de olsa yabancı, bilinemeyen, ne olduğuna karar verilemeyendir; yabancıyı düşman kılmak, onu tanımlayabilmektir ya da düzene bir tehdit olan yabancıyı ortadan kaldırmaktır (Bauman, 1990; Türkçede aynı noktaya değinen bir yazı: Yeğenoğlu 1995b. Ayrıca, Morley ve Robins'in gönderme yaptıkları, J. Kristeva'nın *Strangers to Ourselves* kitabından Türkçeye çevrilen bir bölüm için bkz. Kristeva, 1996).

"Yeniden Tahayyül Edilen Topluluklar mı? Yeni Medya, Yeni Olasılıklar" başlıklı İkinci Bölüm, önceki bölümün kurgusuna ben-

zer şekilde, medyanın ya da "görüntü mekânları"nın ekonomi politik yeniden yapılanmasıyla, yeni bir iletişim coğrafyasının oluşumu tartışmasıyla başlıyor. Medya endüstrilerinde yatay bütünleşme, dikey bütünleşme ve parçalanma eğilimleri, post-Fordizm tartışması çerçevesinde; daha sonra da, kültürel dönüşümler, postmodernizmle bağlantılı olarak değerlendiriliyor. Bölüm, yerelden uluslar-ötesine uzanan mekânlardaki kültürel kimlikler ve kamusal alanlara değer kazandırmak üzerine önerilerle sona eriyor. Biz de bir öneride bulunalım: Morley ve Robins'in, Avrupa bağlamında Avrupa-merkezli bir perspektifin ötesine geçmekten söz ederken, uluslar-üstü dil ve kültür topluluklarına radikal bir örnek olarak sundukları Mattelart vd.nin (1984) "Latin işitsel-görsel mekânı" (69) hakkında Schlesinger'in (1994: 248-52) eleştirisine de bakmakta yarar olabilir.

"Coğrafyalar, tarihler ve iktidarlar arasındaki ilişki"nin incelendiği (105) Dördüncü Bölüm'de ("Avro-Kültür: İletişim, Zaman ve Uzam") yine, iktisadi, siyasal ve kültürel yeniden yapılanma süreçleri tanımlanıyor. Bu süreçler çerçevesinde Avrupa'nın "zengin kültür dokusu" olarak algılanan şeyin, gerçekte ulus-devlet tarafından şekillendirilen "bölgesel ve kültürel hiyerarşiler"e tekabül ettiği iddia ediliyor. Yazarlara göre, Avrupa bütünleşmesinin bizi

ulus-devlet mantığının ötesine götürüp götürmeyeceği kuşku. Bu bölümde, daha önceki bölümlerde olduğu gibi, Avrupa kimliğinin Öteki kimliklere (Amerika dahil!) karşıtlık temelinde tanımlanması eleştirilirken, "kültürel ve algısal engeller," Avrupa idealinin en büyük sorunu olarak saptanıyor. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, farklı etnik kimliklerin tanıdığı bir iletişim ortamı ve topluluk düşüncesi sorunsallaştırılıyor.

Yukarıdaki konular, ulus-devlet örneklerinde de ele alınıp açılmıyor: Beşinci Bölüm'de Almanya ve *Heimat* (anavatan) özelinde, Avrupa'nın ve Avrupa kültürünün kimlik ve bellek sorunları; Altıncı Bölüm'de, küresel-yerel bağlantısında girişimcilik ve miras kültürlerinin İngiltere'de nasıl işledikleri; Sekizinci Bölüm'de ise, Ötekilerden biri olarak Japonya'nın Batı imgelemindeki yeri üzerinde duruluyor. Buradan, hemen Onuncu Bölüm'e bağlanmakta bir sakınca olmasa gerek. Çünkü, ne Doğu ne Batı, hem Doğu hem Batı, "yabancı" Japonya'nın, söz gelimi Çinlilerin imgelemindeki yerini merak etmemek elde değil. Özellikle, Onuncu Bölüm'de Ötekiler'in Batı'yı nasıl algıladıklarına ilişkin altbaşlığı (277); Batı medyasının Ötekiler'i temsil etme hakkını kendinde görmesini; bağlamsallaştırmayı, "zamanın" her yerde aynı olmadığını (275) ya da yukarıda değinildiği gibi, "coğraf-

yalar, tarihler ve iktidarlar arasındaki ilişki"yi (105) düşününce... Belki de, postyapısalcı literatüre sırtını dayayıp, "postmodernlik teorilerinin biçimsel, yapısalcılık sonrası bir söylem içine girme eğiliminde olmaları"ndan söz etmek ve bunun da "postmodernlik deneyimini fazla genelleştir[diğini]" (287) söylemek en doğrusu!

Yine de, zaman ve tarihin kültürel inşası sorunu çok önemli. Televizyonun kendisinin zaman ve mekân farkını kaldırması, enformasyon kaynaklarının denetimi konuları da öyle. Tarih, kimin tarihi ve nasıl bir tarih? Daha doğrusu, tarihi kim, nasıl anlatıyor? Sadece Amerikan hakimiyetiyle sınırlı görülme ve doğrudan etki sorunsalından anıdın "medya ve kültür emperyalizmi tezi"ne dönülmeli mi? Onuncu Bölümü ve kitabı kapatan bu konu, Üçüncü ve Yedinci Bölümlerde de işleniyor.

"Batı'nın Gözleri Önünde: Medya, İmparatorluk ve Öteki Olma Durumu" başlıklı Yedinci Bölüm, aynı kültürel ürünlerin farklı kültürel bağlamlarda farklı yorumlandıklarını kabul etmekle birlikte, bu yorumlama özgürlüğünün, uluslararası medya etkisi ve kültürel iktidar dinamikleriyle biçimlendiği iddiasını da gündeme getiriyor. Köken arayışına dayanan, özgül kültür anlayışının da eleştirildiği bu bölüm, "uzakta olanlar"ı öğrenmek için medyaya

bağımlı olma ve medya temsilleri sorunu üzerine. Batı medyasının Ötekiler'i temsil etme hakkını kendinde görmesi ve Batı'nın korkularını ya da "psşik savunma ve ayıklama stratejisi" bağlamında inşa ettiği temsiller, Körfez Savaşı'nın ve Bosna'nın ekranlarda sunumu çerçevesinde tartışılıyor. Örneklerle tartışılan argümanların, bu bölümü diğerlerinden ayrı ve ilgi çekici kıldığı söylenebilir.

Aynı bir değinmeyi mazur gösterecek bir argüman da, Üçüncü Bölüm'de yer almakta. "Kültür, Topluluk ve Kimlik: İletişim Teknolojileri ve Avrupa'nın Yeniden Şekillendirilmesi" başlıklı bu bölümde, kültürel kimlik tanımları, Avrupa kimliği oluşturma çabaları ve sorunlarının yanı sıra, kültür emperyalizmi ve yorumlama farklılıklarının bağlamı açısından "aile" konusuna yer veriliyor. Morley ve Robins, her ne kadar, yeni teknolojileri aile ortamında kullanan kişiler açısından da soruna bakmak istediklerini söyleyip, soruna bu açıdan *bakmamış* olsalar da, "bizce en önemli sorunlar, teknolojinin, yerli yerine oturmuş olan sınırları sarsmaktaki (hem ulusal hem de haneçi düzeyinde) rolü ve kamusal ve özel alanların yeniden eklenmesidir" demektedirler (98). Ne de olsa, bir dizi yerel, bölgesel, ulusal, uluslararası "elektronik topluluk" söz konusu. Oysa, yazarların değindiği gibi, aile burjuva toplumunun temel birimi. Aile, genellikle mahrem/özel bir ku-

rum olarak görülse de, bazı amaçlar için ve gitgide artarak kamusal bir statüye de sahip olmuştur. Ulusal yayıncılık açısından da, izleyiciler hep bir aileler kümesi olarak, "aileler ulusu" olarak kabul edilmişlerdir. Bu, oldukça önemli bir saptama. Ama ne yazık ki, saptama burada kalıyor; mikro ve makro iktidar örüntüleri serimlenmeden bırakılıyor. Küresel-yerel bağlantısı, medya endüstrisinin küresel yeniden yapılanması, yerel-bölgesel stratejiler, yerel topluluklar, ulus-devletin bunalımı, mikro milliyetçilikler, vb.den söz ederken öne çıkarılan hep etniklik sorunu. Madem ki özel-kamusal alan tartışmasına da giriliyor, cinsiyet neden kültürel bir değişken olarak hiç karşımıza çıkmıyor diye sormak gerekiyor.

Dokuzuncu Bölüm, Morley ve Robins'in ara sıra değinip bıraktıkları, uluslararası düzeyde siyaset yapabilme olanağı üzerine... Avrupa, iktisadi bir birlik çabası ile etnik ve milliyetçi ayrılık güçleri çatışmasına tanık olmaktadır. İktisadi birlik anlayışı ile zayıf ve sorunlu bir kültürel toplum vizyonuna sahip olan Avrupa için siyasal irade bunalımı, yurttaşlık sorunu ya da "demokrasi kusuru" söz konusudur. "Avrupa kültürü" vizyonunun işlerliği meselesine sık sık değinilmişti; burada ulusal sınırların ötesinde siyasal bir kamu alanı yaratılması güçlüğü, medyaya atfedilen Avrupa topluluğunun siyasal ve kültürel uzamlarını yarat-

ma rolünün işlerliği de sorgulanıyor. Aslında, bu nokta, etkin yurttaş ile tüketici arasındaki bağdaşmazlıkla ilişkili. F. Brune'dan yapılan alıntı da, doğrudan bu konuya parmak basıyor: "Aynı anda hem bir pazarlama hedefi olup hem de aktif bir siyasi özne olarak saygı göremezsiniz" (259). Bu bölümde, Avrupa projesinin sorunları bir yana, topluluğun içe kapanmasından ve yayın medyasının doğasından kaynaklanan yetersizlikler de sorunlaştırılıyor.

Genel bir değerlendirme yaparsak, farklı yaklaşım ve konuların biraraya getirilmesinin, birkaç temel argümanın arasına sıkışan kayda değer farklı argümanları gölgelediğini söyleyebiliriz. Dahası, farklı disiplin, alan ve dallara ait bu konular, bütünlüklü bir kitap formatına oturtulmayınca, kuramsal belirsizlikler doğuyor ve temel argümanlar da gereksiz bir şekilde yineleniyor. Bu yazıda, belirsizliklerin ve yinelenmelerin yarattığı rahatsızlığın belirtileri, "Giriş"te verilen üç altbaşlığın ("Küresel Medyanın Yeniden Yapılanması"; "Çağdaş Avrupa'nın Oluşturulması"; "Avrupa ve Avrupa'nın Ötekileri" (17, 19 ve 23)) üzerine gitmek yerine, ara noktaları vurgulamak şeklinde ortaya çıktı. "Giriş"e dönersek, Avrupa bağlamında çağdaş kültürel kimliklerin karmaşıklığının, bu kitabı da karıştırmış gibi görüldüğünü ve küresel medyanın Avrupa'nın oluşturulmasındaki rolünün de, postmodernlik tar-



tışmalarının gözden geçirilen medya ve kültür emperyalizmi tezine bağlanmasıyla genel bir olumsuzluğa mahkûm edildiğini söyleyebiliriz.

Bu sorunlara ve belki de çoğu öznel soruların okumaya karışmasından doğan sorulara karşın, *Kimlik Mekânları* kitabı, son yıllarda Türkçeye çevrilen ulus ve ulusçulukla ilgili kitapların (Anderson, 1993; Gellner, 1992; Hobsbawm, 1993; Smith, 1994) arasında ve Avrupa ve medya politikaları tartışması bağlamında, özellikle Schlesinger'in *Medya, Devlet ve Ulus* (1994) kitabının yanında, yerini alıyor. *Kimlik Mekânları*'ndaki kültürel kimlik, Ötekilik, temsil ve Oryantizm tartışmaları da, *Toplum ve Bilim*'in çeşitli sayılarındaki bazı yazılar (örneğin, 72. sayıdaki Alan-kuş-Kural ve Nalçaoğlu'nun makaleleri 1997; 66. sayıdaki Yeğenoğlu'nun makalesi 1995a) ve Keyman vd.'nin derlemesi, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (1996) ile birlikte okunabilir. Yine, *Toplum ve Bilim*'in son dört yılda yayınlanan medya, post-Fordizm, psikanaliz, mekân-coğrafya, siyasal alan, globalleşme: ekonomi ve demokrasi gibi konulardaki özel sayıları (56-61, 63, 64-65, 67, 68, 69, 70), bu kitapta kapsanan ve çoğu kez belli bir yaklaşım içinde ele alıp geçilen konuları değişik boyutlarıyla inceleyen yazılarla dolu. Postmodernizm ve postmodernite tartışmasıyla ilgili olarak da birçok kaynak mevcut (Türkçe'de ilkler

arasında, Zekâ, 1990 ve Küçük, 1993, sayılabilir). Kısacası, *Kimlik Mekânları*, son yıllarda Türkiye'de yayınlanan çalışmalarla bir süreklilik içinde. Dahası, Avrupa Birliği'nin son toplantısının Türkiye açısından yarattığı "hayal kırıklığı" ile Türkiye'nin tam üyelik başvurusunu çekmesi gibi sözlerin gürültüsü arasında, gündemle de örtüşen bu kitap, Avrupa'ya eleştirel bir bakış getirmesiyle Türkiye yayın hayatına yapılan bir katkı olarak kabul edilmeli.

#### Kaynakça

- Aksoy, A. ve K. Robins (1991). "İmha Eden Melekler: Körfez Savaşında Ahlak, Şiddet ve Teknoloji." *Birikim* (25): 23-28.
- Alan-kuş Kural, S. (1997). "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği." *Toplum ve Bilim* (72): 5-42.
- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İ. Savaşır. İstanbul: Metis.
- Bauman, Z. (1990). "Modernity and Ambivalence." *Theory, Culture & Society* 7: 143-169.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan. İstanbul: İnsan.
- Hobsbawm, E. (1993). *1789'dan Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*. Çev. O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı.
- Keyman, F., M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (der.) (1996). *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim.
- Kristeva, J. (1996). "Yabancı için Tokkata ve Füg." Çev. İ. Savaşır. *Defter* 9(28): 9-36.
- Küçük, M. (der.) (1993). *Modernite versus Postmodernite*. Ankara: Vadi.

Mattelart, A., X. Delcourt ve M. Mattelart (1984). *International Image Markets. In Search of an Alternative Perspective*. Çev. D. Buxton. Londra ve NY: Comedia.

Morley, D. (1980). *The Nationwide Audience*. Londra: BFI.

Morley, D. (1986). *Family Television. Cultural Power and Domestic Leisure*. Londra: Comedia.

Nalçaoğlu, H. (1997). "Temsil ve Cinayet." *Toplum ve Bilim* (72): 63-81.

Robins, K. ve F. Webster (1981). "Information Technology, Luddism, and the Working Class." *The Critical Communications Review. Volume I: Labor, The Working Class, and the Media*. V. Mosco ve J. Wasko (der.) içinde. Norwood, NJ: Ablex. 189-209.

Schlesinger, P. (1994). *Medya, Devlet ve Ulus: Siyasal Şiddet ve Kolektif Kimlik*. Çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Smith, A. (1994). *Milli Kimlik*. Çev. B. S. Şener. İstanbul: İletişim.

*Toplum ve Bilim* 56-61 (Bahar 1993; Post-Fordizm).

*Toplum ve Bilim* 63 (Bahar 1994; Siyasal Alan).

*Toplum ve Bilim* 64-65 (Güz/Kış 1994; Mekân-Coğrafya).

*Toplum ve Bilim* 67 (Güz 1995; Medyayı Nasıl Sorgulamalı?).

*Toplum ve Bilim* 68 (Kış 1995; Hangi Globalleşme? Hangi Demokrasi?).

*Toplum ve Bilim* 69 (Bahar 1996; Globalleşme: Ekonominin Söylemi).

*Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996; Psikanalizle Bakmak).

Yeğenoğlu, M. (1995a). "Oryantalizm ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe Savaşı." *Toplum ve Bilim* 66: 168-93.

Yeğenoğlu, M. (1995b). "Sömürge Sonrası Dünyada Göçmen Kimliği." *Mürekkep* (3-4): 78-82.

Zekâ, N. (der.) (1990). *Postmodernizm*. İstanbul: Kiyı.

#### The Lettered City

Angel Rama, (1996) Durham, N.C.: Duke University Press, pp. xvi+141

#### Brianke Chang

#### 1

Thanks to modern "vision machines" -photography, CCTV, remote sensing satellites, GPS, and beyond- we can now see, for the first time in history, the infinitely small and the far-away as if they were big and proximate, and observe in detail the gargantuan by customizing it to consumable bits. Just as nanotechnology makes possible the exploration of living bodies at (or even beneath) the molecular level, translating the organic into holographic diagrams which can then be manipulated at will, the disembodied I/eye of current surveillance technologies, once propelled by force beyond escape velocity into geocentric orbits, can gaze back from above the sky and reread the face of the planet -most notably, its cities, its ruins, and the various movements toward them- as a decodable palimpsest. This method of simultaneously expanding and contracting the visual field, as latterday geographers tell us, is the most reliable way of registering what falls beyond the limited vista that the naked eye can produce. This, we are told, is the proper method of measuring earth, of *geo-metry*, for we are now able to render in full transparency what earthbound creatures have always wished to (but

did not and could not) see. Although we still fall short of duplicating God's vision, we seem to have attained the capacity of viewing the world as do angels.

Angels are airy beings, looking downward at the world, at us -for their eyes only. Effortlessly airborne and blessed with penetrating eyesight, they have the best view of all places and can see through the divide between surface and depth that blinds the earthly mortals. To have a clear picture of our placement on earth, of our ineradicable situatedness in space and time, we therefore have to become like angels, hovering midair while keeping what is down below in focus. This is why I think we can rewrite the guiding principle of *geo-graphy* (earth writing) by way of the befitting title from Thomas Wolfe, one of the best of the Southern mapmakers of imagination and lost memories: *Look Homeward, Angel*. Looking like an angel, is what Angel Rama, the late Uruguayan critic, does very well. In *The Lettered City*, this worldly Angel casts his gaze homeward, to the Southern tip of the continent where he was born -flying nonstop over a vast terrain and a long history known as Latin America. The quality of the angelic panctama thus revealed by him rivals that of the topo-maps carried by the most demanding hikers.

## 2

*The Lettered City* begins with the observation that all Latin American cities are double-cities. Behind

proper names such Lima, Montevideo, Mexico City, and so on, Rama sees complex urban bodies -split-metropolises displaying in quotidian concreteness the precarious balance of power in history between signs and reality, between planning and life. All these cities, he goes on to say,

stand as the sumptuous embodiment of a kind of language composed of two different but superimposed grids. The first exists on the physical plane, where the common visitor can lose himself in increasing multiplicity and fragmentation. The second exists on the symbolic plane that organizes and interprets the former (though only for those with a certain affinity and the ability to read as signifiers what others might see merely as physical objects), rendering the city meaningful as an idealized order. There is a labyrinth of streets penetrable only through personal explorations and a labyrinth of signs decipherable only through the application of reason. (26-27)

Two labyrinths with one address; two planes occupying the same site -one for the body, the other by and of the mind. This is Rama's starting point, an interpretive guideline according to which he decodes the message of urbanism in Latin America since the beginning of Iberian imperialism. From Rama's perspective, the urban landscape south of the Rio Grande can most fruitfully be read as a symptom of its colonial past and lingering

aftershocks, a brave surface upon which are registered all the marks resulting from the interactions among major players in the bloody theatre of conquest and resistance. In this process, paper cities confront, seek to dominate, struggle against, or negotiate with their ineradicable others, the material cities and the countrysides. What emerges from Rama's analysis is a diachronic matrix of urban formation that only a good cultural archaeologist like him can provide -a history of built environment of a vast region of the New World where *letrados*, *caudillos*, *hidalgos*, and other imperial functionaries fight amongst themselves in the universal game of politics, not only on paper but also in the streets.

## 3

Shaped by the sensibility endemic to the life-world underlying the so-called "mass society," reflections on bourgeois modernity, in literary Europe at least, begin with people watching, with detailing the physiognomics of those somnambulist characters who offer themselves as permanent fixtures of street scenes in the city. Because of her unmediated embodiment of exchange-value, i.e., of her capacity to commercialize or commodify "love," Baudelaire's infamous figure, the prostitute, becomes singularly iconic with regard to modern urban life, advertising, as she walks the street, the lure of non-productivity as a distinct kind of ambivalence at the heart of capitalism. Dogging the

myriad apparitions roaming through the arcades, celebrated "true decadents," such as Baudelaire and Nietzsche, read out what is in store for "the last man," cataloguing his truths in familiar refrains: melancholy, emptiness, boredom, vertigo, nihilism, despondency, mopes, and more boredom. The subject/object of the *flâneur's* fascination thus brings into sharp relief the commodity fetishism-based city life, apart from which the dandy's diversionary trackless ambulation would not take place.

The ethnographic ruminations on the metropolitan experience at the end of the 19th century is quickly thematized -by Benjamin, to give an indisputable example- into empirico-semiotic approach of urban studies, an approach that understands the building materials of cities to involve not only stones but equally signs and their shadows which circumscribe the virtual, but fatal, topos of those who inhabit the cities. This type of urban ethnosemiotics is in clear evidence in Rama as well -the distinguishing feature of his project being that instead of looking at apparitions of the streets, he focuses on *letrados*, especially, on the traces they leave on paper after a long day's work in the lettered city. Throughout the book, Rama pays attention as much to the cities he writes about as to writings about those cities by other. References to influential works -from the Baroque height of Alejo Carpentier to the laic width of Jose Guadalupe Posada, and many others

in between- populate Rama's narrative excursion as he writes up and down the continent as well as the literary-generic ladder. This narrative strategy allows him not only to unbind the phenomena of Latin American urbanism to their generic multiplicity in regional politics and (post-)colonial histories, but more importantly, to reconstitute a unitary reading of the space/time he covers on the basis of the archi-textual principle with which the book begins: all cities, in Latin America, that is, are from start to finish lettered cities.

As Rama reminds his readers time and again, lettered cities are built by *letrados*, and traditionally, *letrados* rarely venture outside the city. City is *letrados'* natural birthplace and work environment. Consequently, they write about it and do so from the inside. One of the the things that a reader must not forget while reading the book is that Rama is himself a *letrado* in the classical sense. Although he is one of the few who enjoy the freedom to leave the lettered city and to write from outside it, he, like his predecessors, cannot disown the means of interpreting the city, a privilege that letters impose on those who use them. For this reason, Rama's view on Latin American cities, however angelic, is likely to meet challenges in the future, as letters enable younger generations of *letrados* to take flight over the elder's resting place -their homes, their cities.

### **Politik Kamera: Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası**

Michael Ryan ve Douglas Kellner  
(1997) Çev., E. Özsayar, İstanbul:  
Ayrıntı, 474 sayfa.

#### **Semire Ruken Öztürk**

Douglas Kellner ve Michael Ryan'ın 1990 yılında yazdıkları *Politik Kamera: Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası* adlı kitap, Elif Özsayar'ın geçen yıl dilimize kazandırdığı en önemli sinema kitaplarından biriydi. Belli ki çok emek harcanmış olan bu çalışma, sanatta ve politikayla ilgilenen herkese sesleniyor. Kitap bittiğinde ister istemez ülkemiz özelindeki sinemayı sorgulamaya başlıyoruz: 1970'lerdeki "sol" filmler, 1980'lerde "12 Eylül" ya da "kadın" filmleri hangi döneme, nasıl denk düştü? Varoluş krizi içinde kendini arayan bireyleri anlatan filmler birdenbire nasıl çoğaldı? Küçük, sıradan insanları gündelik gerçeklikleri içinde -tıpkı 1950'lerin İtalyan yeni gerçekçiliği gibi- anlatan filmleri izleyici nasıl algıladı ve bu filmler nasıl bir toplumsal, siyasal oluşumla örtüştü vb? Bu sorular hepimiz ilgilendiriyor ve sanırım bu sorulara öznel yanıtlar aramak, derinlikli çalışmalar yapmak, bu alanda çalışan akademisyenlerin boynunun borcu. Bu bağlamda *Politik Kamera* sinema alanında çalışanlara yeni açılımlar sağlıyor ve sinemamız

üzerine düşünürken de verdiği ipuçlarıyla yolumuzu aydınlatıyor.

*Politik Kamera* şu bölümlerden oluşuyor: Karşıkültürden Karşıdevrime, 1967-1971; Kriz Filmleri; Tür Dönüşümleri ve Liberalizmin Başarısızlığı; Sınıf, Irk ve Yeni Güney; Cinselliğin Politikası; Korku Filmleri; Vietnam ve Yeni Militarizm; Kahramanın Dönüşü: Girişimci, Babaerkil, Savaşçı; Fantastik Filmler ve Temsil Politikaları.

Yapıt, dönemin toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısı ile sineması arasında koşutluk kurarak, bunların karşılıklı etkileşimlerini inceliyor. Sözü edilen ülke ABD, sineması ise Hollywood. Ryan ve Kellner, sinemadaki temsillerle toplumsal yaşamın yapısını ve biçimini belirleyen temsiller arasındaki bağlantılara odaklanıyorlar. Çünkü filmler, toplumsal yaşamın söylemlerini (biçim, figür ve temsillerini) şifreleyerek sinemasal anlatılar biçiminde aktarırlar. Temsiller, içinde yer alan kültürden de devralınır ve içselleştirilerek benliğin bir parçası haline getirilir. Bu yüzden bir kültüre egemen olan temsiller politik önem taşırlar ve sinema günümüzde, bu tür politik savaşımının yürütülmesi açısından özel önem taşıyan bir kültürel temsil alanı oluşturur.

Kanımcı *Politik Kamera* gücünü şaşırtıcı bir argümandan alıyor: Kitapta, muhafazakar temsillerdeki artışın ilerici olma potansi-

yeli taşıyan bir takım güçlere ve değişimlere işaret ettiği öne sürülüyor. Yazarlara göre Hollywood sinemasının 1967-87 arasında Amerikan kültürü üzerinde ciddi politik etkileri vardır. Hollywood için 1967 tarihi bir dönüm noktasıdır. Çünkü 1967, toplumsal reform arayışları ile eşcinsellerin, siyahların, kadınların, uyuşturucu kullanan insanların geleneksel değerlere başkaldırdığı, Vietnam Savaşı'na yönelik eleştirilerin yükseldiği bir yıl olmuştur. 1960'larda gelişen toplumsal hareketleri 70'lerde liberalizmin başarısızlığı ve 80'lerde muhafazakarlığın zaferi izler. 1970'li yılların ortalarının daha karanlık daha karamsar ruh hali sinemada *film noir'* türünün taze bir canlılık kazanması ve yeni bir komplo filmleri tür döngüsünün ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. 1970 sonları ve 1980 başları melodramın dönüşünün tanığıdır. 1980'lerde Reagan'ın liderliğindeki muhafazakarlık geçmiş kazanımları altüst eder: Feminizme (*Sevgi Sözcükleri*), savaşa (*Rambo*), ekonomiye (*Risky Business*) ve toplumsal yapıya (*Return of the Jedi*) sağ kanattan bakan filmler artar. 1983'deki en popüler melodram, geleneksel aileyi yücelterek aile bağlarının katlanması güç bir dünyada en kalıcı destek biçimi olduğunu savunan *Sevgi Sözcükleri*'dir. Çağdaş korku filmlerinde merkezi bir rol oynayan motiflerin önde geleni kadına yönelik şiddettir. Yazarlar bu şiddeti kınamakla kalmayıp hem ordunun

<sup>1</sup> Fransız film eleştirmenlerinin 1940-55 yılları arasında Hollywood'da ortaya çıkan film türüne verdikleri ad, "kara film." *Film noir*, karamsar bir anlatıyla ve tek ışık kaynağına dayalı olarak güçlü siyah-beyaz karşıtlıkları veren tekniklerle betimlenir.

hem de kapitalist ekonominin belkemiğini oluşturan temsil ve toplumsallaşma biçimlerini içeren yaygın bir kültürel sistem içine oturtulması gerektiğini ileri sürerler. Televizyonlarımızda kısa aralıklarla gösterilen Brian De Palma filmlerinde kadınlar genellikle zeka yoksunu seksi yaratıklar, kesilip biçilebilir kurbanlar ya da tehlikeli cadılar olarak temsil edilir. Bu filmlerde kadın cinselliği erkeğe yönelik bir tehlikedir. Bu arada Romero ve Hooper'ın başını çektiği sömürü filmleri akınu kapitalizmin canavarca doğasını metaforik olarak ortaya koyarken, "mutasyon ürünü canavarlar" ya da "doğanın intikamı" başlığı altında toplanan bir diğer akım, kapitalizm ve bilimin doğa ve insanlar üzerinde zararlı etkileri olabileceğini dile getirir. Örneğin yapıbozumcu bir bakışla *Yarıtlık*, kapitalist normalliğin canavarca olduğunu bildirmektedir. 1980'lerde toplumsal adaletsizliğe, nükleer silahlara ve ABD dış politikasına karşı çıkan sinemasal tezler (az da olsa) *Savaş Oyunları*, *Kayıp*, *Ateş Altında*, *Salvador* gibi filmlerle sürer. Yazarlara göre 1987 de tıpkı 1967 gibi bir dönüm noktasıdır. Hem sinemasal hem de politik olarak kahramanın dönemi sona ermiş, eleştirel-liberal filmler artmış, *baby boom* kuşağı bu filmlere ilgi göstermiş, politik olarak da sağın katı değerleri yumuşamak zorunda kalmıştır. Reagan dönemine yönelik eleştiriler ve rahatsızlıklar artmıştır.

Ancak dünyaya "sol" perspektiften bakan yazarlar, bu yeni gelişmeyi çok abartmasalar da önemli bulmakta ve Birleşik Devletler'de solun sesini duyurabilmesi için en azından o değerlerin temsillerinin gerçekleştirilmesini zorunlu görmekteyler, çünkü ona arzu duyulması için temsil edilmesi gerekir. Sosyalizm, sol tarafından popüler arzuları en çok cezbeden alanlarda (sinema, müzik, TV) temsil edilmelidir. Etkili bir kültürel temsil politikası olmadan yalnızca siyasal oluşumlarla ve ekonomik programlarla dünyayı değiştirmek olanaksızdır. Yazarlar solun, popüler kültüre duyduğu geleneksel güvensizliğin üstesinden gelmesi gerektiğini öne sürerken en az politik görünen korku ve özlemleri bile politik anlamıyla okurlar ve bunu, yürürlükteki tahakküm sistemi içinde karşılanamayan arzular olarak yorumlarlar. Örneğin Spielberg filmlerinin büyük popülaritesi, kamusal dünyadan karşılanamayan cemaat ve eşduyuma dönük güçlü arzu ve gereksinimlerin belirtisi olarak da okunabilir. Bu filmlerdeki kaçışçılık ve özel alana sığınma eğilimi, özünde Amerikan kültüründeki ilerici güçlerin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Kitapta, yakından tanınan bir çok filmin değişik bakış açılarıyla çözümlenışı yanında, ideoloji ve eğretileme üzerine yapılan tartışma da Türk okuru için yararlı kavramsal açılımlara işaret ediyor.

Klasik Marksist kurama ait ideoloji kuramının genişletilmesi gerektiğini ileri süren yazarlara göre, ideoloji; toplumsal gerilimleri yaştırmaya ve toplumsal güçlere, eşitsizliğe dayalı toplumsal düzene tehdit oluşturmalarına meydan vermeyecek şekilde karşılık verme çabasıdır. Yazarlar, ideolojiyi basit bir tahakküm aracı olarak ele almaktansa, bastırılmamaları halinde sistemi içten parçalayacak, alt üst edecek güçlere bir tepki olarak kavramayı daha yararlı bulmaktadırlar.

Yapıtın en önemli sorunu kuşkusuz yazarların da dile getirdikleri gibi kullandıkları sormaca tekniğinden kaynaklanmaktadır. *Politik Kamera*'da tartışılan filmlerin bazılarına ilişkin soruların yer aldığı bir sormaca ile izleyicinin bu filmlere tepkisi değerlendirilmeye çalışılıyor. Çeşitli ırk, cinsiyet ve sınıftan 153 kişilik bir örneklem grubuna uygulanan anket ve 22 derinlemesine görüşme ile araştırma destekleniyor. Amaçları, rastlantısal olarak seçilmiş bir grup insanın filmleri zihinlerinde nasıl işlediğini anlamaktır. Yazarlar bunu, bu tür çalışmaların içerdiği tüm tuzakların tümüyle bilincinde olarak gerçekleştirdiklerini belirtiyorlar. Yazarlara göre anketler tepkileri ölçmenin ideal yolları sayılamaz çünkü, bilinçdışının rolünü sonuçlara yansıtma imkansız gibidir. Yani sorun, sormaca tekniğinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, özellikle

bundan sonraki çalışmalar için derinlemesine görüşmeleri önerirler. Tüm olumsuzluklarına karşın, farklı toplumsal grupların (siyahların, kadınların ve işçi sınıfının) diğerlerinden nasıl ve nerede farklılaştıklarını göstermesi açısından bu anket sonuçları da oldukça ilgi çekici. En önemlisi herhalde izleyicinin aynı film için hem tutucu hem de özgürlükçü yorumlarda bulunmuş olmasıdır.

Kitapta, *Kramer Kramer'e Karşı* filminin yorumuna katılmadığını belirtmek isterim. Pek çok kişiye ulaştığı için filmi anlatma gereği duymuyorum. Yazarlara göre, *Kramer Kramer'e Karşı* filminde, "babaların gerçekten de her şeyin (anneliğin bile) en doğrusunu bildikleri gösterilerek feminizme haddi bildirilir" (33), "Babaerki, bir erkeğin hem annelik edip hem de işinde başarılı olabileceğini göstererek, örtük olarak şu soruyu sorar: Neden kadınlar da aynı şeyi yapamıyor?" (251). Bu yorumlara üç noktada itirazım var: Öncelikle hiçbir feministin "iyi bir baba"ya karşı çıkacağını düşünmüyorum. Çünkü çocuklar annenin tekelinde değildir ve kadınlar da kendilerinin "annelik" süreciyle özel alana hapsedilmelerinden dolayı mutlu değildir. İkinci olarak, filmin sonu herhangi bir Hollywood yapımıyla karşılaştırıldığında ilginçtir. Çünkü annelikten ve evkadınlığından sıkılıp evini terkederek kendisine iş bulan, bağımsız olarak yaşamaya başlayan ve boşan-

ma davası açan kadın kahraman (Meryl Streep), bu eyleminden pişmanlık duymaz ve filmin sonunda evine dönmeyi. Filmin sonu yönetmen tarafından açık bırakılmıştır, ama kadının eve dönmeme kararını alması bile Hollywood sinemasında kolay rastlanacak bir şey değildir. Kadının bağımsızlık uğraşları kanımca filmi ilerici bir konuma yerleştirir. Üçüncü olarak filmdeki kadın ve erkeğin cinsiyet rollerinin ters çevrilmesi de (Vlasopolos, 1988) izleyiciyi herhalde ister istemez bu konu üzerine (örneğin annenin niçin doğal olarak çocuğuna bakan ebeveyn konumunda olduğunu) düşündürmektedir. Ted'in çocuğuna bakması, kendisini kurban etmesi, toplumdan ve sonuçta aşk alanından dışlanması onun acıklı durumunu gösterir. Sinemada yeni (ve iyi) babalara ilişkin temsiller kuşkusuz topluma, kadınların ağır yükünü birazcık hafifletecek örnek babalar olarak geri dönecektir.

*Politik Kamera*'da dikkatimi çeken bir diğer nokta da sinema tarihine postmodern filmler olarak geçen *Kutsal Hazine Avcıları*, *Something Wild*, *Bıçak Sırtı*, *Mavi Kadife* ve *American Graffiti* gibi filmlerin yazarlar tarafından yorumlanmasıdır. Yazarlara göre Lucas'ın erken dönem filmlerinde (*American Graffiti*, 1973) özgürlükçü ideolojinin içerdiği karma politik olasılıklar açıkça gözlenir. Muhafazakar teknofobi filmlerinde seferber edilen ideolojiye kafa tutan alternatif

teknoloji temsillerinden söz ederken anılması gereken en önemli film olarak Ridley Scott'ın *Bıçak Sırtı* (*Blade Runner*, 1982) gösterilir. Film, muhafazakar teknoloji filmlerinde işlerlik gösteren çeşitli ideolojik karşıtlıkları yapıbozuma uğratmaktadır. *Kutsal Hazine Avcıları* sağ eğilimli bir film olarak kitapta yerini bulurken, *Something Wild*, konformist beyaz profesyonellik taslayıp, altmışları anımsatan alışılmadık bir kadın ressamı övmesi ile liberal filmler arasında yer alır. Eril cinsel şiddete dayalı iktidar sisteminin derinlemesine bir irdelenişi olan *Mavi Kadife* romantik tavrı, küçük taşra kasabası ideali ve kendi içindeki şiddete karşı körlüğü ile Amerikan orta sınıf değerler sistemine yönelttiği eleştiri ile dikkati çeker. Öte yandan filmi, geleneksel kadınsevmeliğin aşırı bir örneği olarak ya da işçi sınıfına karşı aşırı ölçüde aşağılayıcı olarak okumak da olasıdır. *Mavi Kadife*, ironik postmodern bir perspektifi Reagan'ın temiz kalpli, erdemli, taşralı Orta Amerikan yaşamı idealiyle ilişkilendirmiş ve bu dünyanın, Andy Hardy tarzı övünge bayağılığın kendisinden uzak tutmaya çalıştığı şiddet ve sapkınlık dolu alt dünyadan çok da farklı olmadığını göstermiştir. Film eleştirel ve postmodern yeni bir sinema akımının, beyaz orta sınıfın bedelini işçilere, kadınlara ve yoksullara ödeterek kendisini kurtarmasına olanak veren orta sınıf Amerikan yanlısımalarını

yerle bir eden bir akımın oluşmakta olduğunu gösterir. Belki postmodern filmleri Olivier'in (1995) önerdiği gibi "birleştirici" ve "eleştirel-yıkıcı" olarak okumak yararlı olur. Bu anlamda *Kutsal Hazine Avcıları* dışında sözü edilen diğer filmler eleştirel filmler olarak kendilerine yer edinirler. Ülkemizde de geleneksel "sol" perspektif içinde yerleşmiş olan postmodernizm=sağcılık indirgemeciliğinin yanlışlığını bir kez daha gösterdiği için *Politik Kamera* ayrıca önemli bir yerde durmaktadır.

#### Kaynakça

- Olivier, B. (1995). "Modernity, Modernism and Postmodernist Film: Surfaces in Verhoeven's *Basic Instinct*." *Life in a Postmodern Culture*. J. Rossouw (der.) içinde. South Africa: HSRC. 201-225.
- Vlasopolos, A. (1988). "The Woman's Film Genre and One Modern Transmutation: *Kramer vs. Kramer*." *Women and Film*. J. Todd (der.) içinde. NY and London: HM. 114-129.

#### Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı

Alphonso Lingis (1997)  
Çev., Tuncay Birkan, İstanbul:  
Ayrıntı Yayınları, 153 sayfa.

#### L. Funda Şenol

Kendi kültürünün ve onun pratiklerinin susturmuş olduğu kişilerin seslerini duymak için gezmeye başlayan ve giderek bir dünya *flaneur*'ü haline gelen Alfonso Lingis *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*'nda' "ben" olarak kendisini gerçekleştirme sevdasıyla bir serüvene dahil olur. Kolektif rasyonalitenin, ilksel kültürlerin yaşam pratiklerini, dini ritüellerini, onları motive eden güçleri "mantıklı" bir nedene (*reason*) bağlamaya çalışması onun temel itiraz noktasıdır. Çinliler, Aztekler ve Khmerler, kolektif yapılarının inşa edilmesini atalarından ya da tanrılarından aldıkları buyruklara bağlarken rasyonel özne, ekolojisi, psikanalizi, siyaset bilimiyle bu buyrukların altındaki nedenleri bulup çıkarır ve onları evrensel insanlık hanesine kaydetmek için yapılarını yeniden inşa eder ve korur (16). Yani, rasyonel özne "öteki," yaban kültürün sokaklarından akıp geçer, bir iz bırakmaz, nüfuz etmez. Çünkü ona göre bir şeyin anlamlı ve meşru olabilmesi için işlevsel ve rasyonel olması gereklidir. Baskın kültürün paylaşılan "hayali repertuarı" içinden düşünmesi ve söz söylemesi gereklidir. Ancak kişi rasyonel ce-

1  
Tuncay Birkan, Lingis çevirisinde de Edward Said ve diğerlerini çevirirken gösterdiği mahareti gösteriyor. Lingis'in zaman zaman demir leblebi haline gelen üslubunu Türkçe içinde yeniden kurduğu halde aslından hiçbir şey kaybettirmediğini hissettiriyor.

2 Lingis'in rasyonel birey olarak isimlendirdiği günümüz insanının dayatılan bir ortak söylemin dışına çıkamaktan kaynaklanan iradesizliğinin onu edilgenleştirdiği yolundaki bu savı da kolaylıkla eleştiri konusu edilebilir.

3 Buradaki "öteki" doğal olarak kapı komşusu ya da meslekdaşı değildir. Farklı uygarlıklara mensup olanlar, deliler, mistikler, "neden"e ihtiyaç duymayanlar, "ezilenler"dir.

4 Blanchot'un *İtiraf Edilemeyen Cemaat'i* çeviriden mi yoksa metnin orijinalinden mi kaynaklandığı anlaşılabilir. Çetrefil üslubuna rağmen okur ilgisini hak ediyor. Öte yandan, Lingis ile Blanchot'un ardarda okunması ve birlikte değerlendirilmesi "öteki" ve "cemaat" gibi kavramların çağrışımlarının farklı bir bakışla bir kez daha düşünülmesi için faydalı ve ufuk açıcı olacaktır.

maatin geçerli dilinin öğelerini kullanarak kendini ifade etmeye çalıştığında en "kendine ait," en "mahrem" olan sözleri bile bireyselliklerini yitirmeye yazgılıdır. Yerleşik söylem totaliter bir iktidar kadar baskıcı olabilir çünkü.

Düşüncenin üzerine bir buyruğun ağırlığı çöker. Bu anlamda düşünce itaat etmektir. Lingis'in bu önermesi Maurice Blanchot'un *coğito'su* "Düşünüyorum öyleyse yokum"la dirsek temasındadır. Aklın hapisanesine tıkulmuş rasyonel, mikrotoplumlaştırılmış birey Foucault'nun sözünü ettiği sapkın mahkumlardan daha şanslı değildir. Bu nedenledir ki, Lingis, *raison'*ın işaret ettiği her iki anlama; "neden" ve "akıl"a, kurguladığı "öteki cemaat" içinde yer vermez.

Lingis'e göre insan varoluşunu sadece kendinden öğrenemez. "Ben" in insan olarak gerçekleşebilmesi "öteki"ni birey olarak tanıyabilmesine bağlıdır. Ama bu tanıma süreci rasyonel bireyin kendisine önceden kodlanarak zerkedilmiş şifreleri açılmasıyla başarıya ulaşamaz.<sup>2</sup> Bu, ilksel uygarlıkların bugünün (yani rasyonel, ampirik dünyanın) kistaslarıyla değerlendirmek gibi bir hatadır. Kendini ve "öteki"ni tanıma, "ben"i ortak hiçbir şeyi paylaşmadığı yabancılara açtığında gerçekleşir: Gerillaya, düşmana, Vietnam köylüsüne... Ona göre bu tür bir iletişim, ampirisistlerin savunduğunun aksine iletişim sürecin-

den gürültüyü, yani dünyanın murırlısını (sinek vızıltılarını, genleşen cisimlerin çıtırtısını, bağırsakların gurultusunu) silerek değil, birbirimizin seslerine yansıyan hayatın gürültüsünü ona katarak kurulur (82). Lingis'in romantizminde dil sınırlı sayıda kelime ve gramatik yapıyla yaratılan bir mucizedir ve bu nedenle de onunla gürültü çıkarmanın bile derin anlamları vardır.

Lingis ideal iletişimin suskunluğun sınırına dayandığı yerde, yani ölümden gerçekleştiğini söyler. Ölüm arunda herkes eşittir. Ortak olan her şey silinir ve ortak birşeyleri olmayanların ortaklığı, yani ölüm hükümlerini kurar. Normal koşullarda rasyonel cemaatten dışlanan, işkence gören "öteki"<sup>3</sup> "ben" ile ayrı konuma gelir.

Blanchot da Lingis' gibi ölüm arına özel bir önem atfeder. Ona göre "Ortaklık imkanının son bulunduğu ilk ve son olaylar (doğum ve ölüm) ortak olmasaydı cemaat de olmayacaktı" (Blanchot, 1997: 11). Ortaklık sona ererken, bu sona eriş anı geniş bir cemaat yaratır. Bu farkında olunan, iradi bir cemaat değildir. Ancak hem Blanchot, hem de Lingis için bu cemaat, yani ölüm anının yalnızlığını paylaşmak insanın varlığının dışına çıkabilmesinin (kendini tanıyabilmesinin) koşuludur. Blanchot, Bataille'den yardım alarak bunu "öteye adım atmak," Jean-Luc Nancy'den yardım alarak da

"ölümlü varlıkların hakiki cemaati" olarak adlandırır (Blanchot, 1997: 21). Onun için ölüm dostluk ve aşka benzer. Sınırların ötesine geçiştir. Mahremiyet ve içsellik ortaya çıkışıdır.

İşte bu nedenle insanları dışlaştırmanın, ötekileştirmenin en kestirme yolu onları tek başına ölmeye terketmektir. Lingis'in ilham kaynaklarından olan Michel Foucault, Ondokuzuncu yüzyılda ölümün bireyselleştirildiğini hatırlatır bize. Öyle ki, artık ölüm bir çeşit hastalıktır ve bu nedenle de mezarlıklar, yerleşim merkezlerinden banliyölere ve oradan da yerleşimin olmadığı bölgelere kaydırılmaya başlanmıştır. Mezarlıklar bir daha asla şehrin kut-sal ve ölümsüz merkezi olamayacaklardır. Ölüler "öteki şehir"de yaşayanların gözünden ve gönlünden uzakta birarada kalacaklardır (Foucault, 1988:10-11). Lingis'in sözünü ettiği ölüm ortaklığı ise sözün bittiği yerde ama yine dille kurulan bir iletişim biçimini ortaya çıkarır. Rasyonel cemaatte normal olan, söylenen şeyin temel, söyleme ediminin tali önemde olduğu durumken (99), ölüm arunda oluşturulan öteki cemaat söyleyeni ve söyleme eylemini önemli kılar.<sup>5</sup> Rasyonel dünyanın kişisizleştirmesinden ancak kısa ömür içinde yaşanan ve aynı-ını başka hiç kimsenin yaşayamayacağı anlar çekip çıkararak korunulur. Gülüş, gözyaşı, öpüş ve okşayışın binbir çeşidinden biri. Uçucu ve kişiye özel. Ölüm de ki-

şiye özeldir ama aynı zamanda ortak bir katedir. Bu nedenledir ki o anı sesleri, yüzleri, elleri ile dolduran birilerine, anlamlı-anlamsız bir söze ihtiyaç duyulur. Öteye adım atmayı kolaylaştırmak için...

#### Kaynakça

Blanchot, Maurice (1997). *İtiraf Edilemeyen Cemaat*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (1998). "Öteki Mekanlara Dair." Çev. Burak Boysan ve Deniz Erksan. *Defter* (4): 7-15.

5 Ama bu ölüm ortaklığının zayıf bir noktası da yok değildir: insanları ölümlerine bile rahat bırakmamak. Bu herşeyi, zevinci hüznü de paylaşmayı hedefleyen meraklı ve bireyselliğe, mahrem olana yer vermeyen bir anlayış olarak eleştirilebilir.

## Yazı Teslim Kuralları

Gönderilen yazıların, başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir.

Makaleler 8000 kelimeyi geçmemelidir. 6000-7000 kelime bir makale (notlar ve referanslar dahil) iyi bir hedeftir. 2000-3000 kelime daha kısa yorum yazıları da kabul edilmektedir. Yazılar, varsa tablo, şekil ve illüstrasyonları da içeren dört eş nüsha olarak teslim edilmelidir. Yazının bir nüshası da diskette gönderilirse (Word for Macintosh ya da Windows), yazıyla ilgili işlemler daha hızlı yürütülebilir. Yazarlar, gönderdikleri yazının eş bir nüshasını kendilerinde bulundurmalarıdır. 100-150 kelime İngilizce ve Türkçe birer özet de yazılarla beraber gönderilmelidir. Yazılar, bir toplantıda tebliğ edilmiş ise, toplantının adı, tarihi ve yeri belirtilmelidir.

Yazıların ve özetlerin üzerinde, sadece yazının başlığı bulunmalıdır. Aynı bir kapak sayfasında yazarlar, isimlerini, tam ve açık kurum posta adreslerini, telefon ve fax numaralarını ve varsa elektronik posta adreslerini bildirmelidirler. Bu bilgiler, hakemlere gönderilmeyecektir.

Tüm metin, girintili (indent) paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutunda kağıda çift aralıklı olarak ve kağıdın sadece bir yüzüne yazılmalıdır. Başlıklar ve arabaşlıklar kısa ve belirgin olmalıdır. ABD, TRT gibi kısaltmalarda nokta kullanılmamalıdır.

Dergiye gelen yazıların yayınlanması hakemlerden alınacak değerlendirmelere bağlıdır. Dergiye ulaşan yazılar en kısa süre içinde hakemlere gönderilir. Hakem değerlendirmelerinin normal şartlarda 2-3 ay sürmesi beklenmelidir. Yazarlardan, hakemlerin görüşleri uyarınca yazılarını geliştirmeleri veya gözden geçirmeleri istenebilir. Yayın konusunda son karar Yayın Kurulu'na aittir. Yazıların kabul edilip edilmediğine dair bir mektup, hakem raporlarının fotokopileriyle birlikte, yazarlara gönderilir.

### Yazıların gönderileceği adres

Kültür ve İletişim  
Ankara Üniversitesi  
İletişim Fakültesi  
Cebeci 06590 Ankara

## Kaynak Gösterme Formatı

### Metin içinde kaynak belirtme

Tüm referanslar, ana metinde uygun yerlerde ve parantez içinde, yazarın adı, basım yılı ve gerekiyorsa sayfa numaraları ile belirtilir. 'Ibid', 'op.cit.', 'a.g.e.' vs. kısaltmalar kullanılmaz. Notlar ve referanslar ayrılmalıdır. Notlar, metnin içinde numaralandırılıp, metnin sonunda numara sırasına göre ve referanslardan önce yerleştirilmelidir. Notların içinde yer alan referanslar da metin için geçerli olan kurallara göre belirtilir.

- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve kitaba referans veriliyorsa, (Williams, 1988)
- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve belli bir sayfa söz konusuysa, (Williams, 1988: 26)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada birden fazla eseri varsa (1988: 26)
- Birbirini takip etmeyen belli sayfalar söz konusuysa, (Williams, 1988: 22-6, 45-8)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada bu yazarın yalnızca bir eseri mevcutsa sadece sayfa numarası verilir. Hawkes'a göre dil ve antropoloji ... (32)
- İki yazar varsa, (Lash ve Urry, 1988)
- İkiden fazla yazar varsa, (Bennett vd., 1986)
- Aynı yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla eserine referans varsa, basım yılına a, b, c, gibi harfler eklenerek birbirinden ayrılır. (Foucault, 1979a)
- Aynı bahiste birden fazla kaynağa referans varsa, bunlar aynı parantezde noktalı virgülle ayrılarak belirtilmelidir, (Bourdieu, 1984; DiMaggio, 1987; Lamont, 1988)
- Metnin içindeki alıntılar için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılar için tek tırnak kullanılmalıdır. 40 kelimedenden uzun alıntılar, tırnak kullanmadan girintili paragrafla verilmelidir.

### Dergiden makale

Lawrence, Grossberg (1995). "Cultural Studies vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored with this Debate." *Critical Studies in Mass Communication* 1(12): 72-81.

### Editörlü bir kitaptan makale

Turow, Joseph (1991). "A Mass Communication Perspective on Entertainment Industries." *Mass Media and Society*. James Curran ve Michael Gurevitch (der.) içinde. London: Edward Arnold. 160-167.



## FEMİNİST KURAM • BİLGİ VE İKTİDAR



# Toplum ve Bilim

75 KIŞ 1997

Meyda Yeğenoğlu **Emperyal özne ve feminist söylem**

Sibel Irzik **Öznenin vefatı ve kadın**

Gerald McLean **Gayatri Spivak'ın çalışmaları**

Donna Landry **Feminizm ve sömürgecilik**

Aksu Bora **Kamusal-özel ikilemini aşmak**

F. Güliz Erginsoy **Küreselleşme ve yerleşen kadınlar**

Asuman Suner **Yılmaz Güney'in Yol'u ve kadın imgesi**

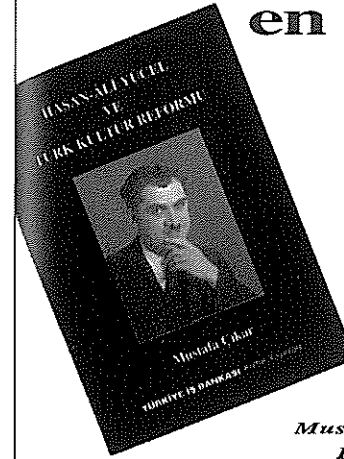
Ayşe Durakbaşa **Comte'un feminist bir okuması**

Asena Günal **İrigaray ve feminizmde özselcilik**

Aynur İlyasoğlu, Serap Kayasü, Orlan, Fuat Keyman, Hülya Tufan, Galip Yalman

UNESCO  
1997'yi  
"Hasan-Âli Yücel Yılı"  
ilan etti

## Hasan-Âli Yücel'in yaşamı üzerine yayınlanan en kapsamlı kitap...



"Hasan-Âli Yücel adı,  
Köy Enstitüleri'nin kurulması,  
bilim ve devlet dilinin Türkçeleştirilmesi  
ve Türkiye'nin UNESCO'ya girişi gibi  
Türkiye'nin gelişimi için çok önemli  
etkinliklerle birlikte anılmaktadır."

Mustafa Çıkar'ın uzun araştırmalar sonucunda hazırladığı  
Hasan-Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu adlı kitap  
İş Bankası Kültür Yayınları satış noktalarında,  
İş Bankası şubelerinde ve seçkin kitapçılarda.



TÜRKİYE İŞ BANKASI Kültür Yayınları